ŞERİF MARDİN

TOPLU ESERLERİ 8

Bediüzzaman Said Nursi Olayı

Modern Türkiye'de din ve toplumsal değişim



Şerif Mardin'in İngilizce yazdığı bu eserin ilk baskısı *Religion and Social Change in Modern Turkey. The Case of Bediüzzaman Said Nursi* adıyla State University of New York Press tarafından 1989'da yapılmıştır.

Şerif Mardin'in İngilizce'den çevrilen bu eserine
Said Nursi metinlerinin orjinallerinden eklenmesini sağlayan
İSMAİL KARA'ya,
çeşitli yardımlarının yanısıra
kapakta kullandığımız fotoğrafı temin eden
NECMEDDİN ŞAHİNER'e
ve yardımlarından dolayı
İHSAN ATASOY'a teşekkür ederiz.

İletişim Yayınları 193 • Şerif Mardin Bütün Eserleri Dizisi 4
ISBN 975-470-284-5

1. BASKI ©İletişim Yayıncılık A. Ş. Ekim 1992

KAPAK Ümit Kıvanç
DİZGİ Maraton Dizgievi
DÜZELTİ Sezar Atmaca / Mustafa Şahin
KAPAK BASKISI Ayhan Matbaası
İÇ BASKI ve CİLT Şefik Matbaası

İletişim Yayınları
Klodfarer Cad. İletişim Han No. 7 34400 Cağaloğlu İstanbul
Tel. 516 22 60-61-62 • Fax: 516 12 58

ŞERİF MARDİN

Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişme

Bediüzzaman Said Nursi Olayı

BÜTÜN ESERLERİ 4

ÇEVİREN
Metin Çulhaoğlu

iletişim

İÇİNDEKİLER

Giriş *9*

I. Köktenci Dinci Bir Türk-Müslüman Düşünürün Biyografisi İçin Ön Yaklaşımlar *43*

II. Yaşamı *71*

III. 19. Yüzyıl Sonlarında Osmanlı İmparatorluğu'nda Din, İdeoloji ve Bilinç *165*

IV. Kalıp ve Anlam *233*

V. Veli ve Takipçileri *289*

VI. Tabiatın İşleyişi *321*

SONUÇ *343*

EK *367*

KAYNAKÇA *371*

DİZİN *389*

ÖNSÖZ

Bu kitap, modern Türkiye'de din ile toplumun birbiriyle kaynaştığı yolları kavrama yönünde bir ön çalışmadır. Bediüzzaman Said Nursi'nin kendi takipçileri nezdinde sahip olduğu özel cazibe, gerek bu tür bir konunun ele alınışı gerekse dinle toplumsal ilişkilerin içiçe geçmesinin dinamik yansımasını meydana getiren toplumsal süreçlerin çözümlenmesini sağlama yolunda atılmış bir adımdır. Dünya iletişim devrimi, Türk siyasal ve toplumsal reformları, Türkiye'deki düşünsel gelişme ve din tarihinin Said Nursi biyografisi bakımından önem taşıyan yönleri gibi bazı alanlarda, birbirlerine paralel gelişmeleri izlemeye çalıştım. Ancak bu paralel gelişmeler arasında güçlü nedensellik bağları kurma yönünde bir girişimim olmadı. Gene de, bütün bunların, birbirlerini tamamlayan bir tablo ortaya koyduklarına inanıyorum. Tesbit ettiğim bağlantıların, modern Türk toplumunda dinin rolü konusunda yapılacak başka çalışmalar için bir sıçrama tahtası işlevi göreceğini umuyorum.

Çalışmalarım sırasında bana önemli yardımlarda bulu-

nan çok sayıda kişiye teşekkür borçluyum: Profesör Albert Hourani ve Oxford Üniversitesi St. Anthony Koleji Ortadoğu Merkezi, 1980-82 döneminde konuk öğretim üyesi olarak beni okullarına davet ettiler. Profesör Hourani'ye, sürekli teşvikleri ve çalışmanın ilk yazımlarını okuduğu için teşekkür ederim. Dr. Roger Owen, ilk bölümlerden bazıları üzerinde yorumlarda bulundu. Cambridge Üniversitesi'nden Profesör Ernest Gellner'e ise, aynı konuyu kendisinin ele alması durumunda ortaya atacağı soruları cevaplandırma fırsatını verdiğinden kendisine özellikle borçluyum. Profesör Dale Eickelman, yazdığım bölümlerden alıntı yapma isteğiyle, tahlillerimin değer taşıdığına inanmamda teşvik edici oldu. Profesör Michael Meeker ve Alan Duben, çalışmanın tamamlanmış haldeki yazımını okudular. Profesör Hamid Algar, beni, çözümlemek üzere önerdiğim İslâmiyet'le ilgili malzemenin hedeften pek de uzak düşmediğine inandırdı. Bütün bu katkılardan yararlandım; gene de, çalışmada görülebilecek kusurlar bana aittir.

Said Nursi'nin takipçileri tarafından yayımlanan *Yeni Nesil* gazetesinin yayın kurulunda görevli dostlara özel bir minnet borcum var. Burada, yazdığı Said Nursi biyografisi Nurcu hareketi incelemeye yönelen herhangi biri için vazgeçilmez bilgiler içeren Necmettin Şahiner'e özellikle teşekkür ediyorum. Son olarak belirtmeliyim ki, eğer Cemil Meriç bir din âlimi kimliğiyle yaptığı katkılar konusunda dikkatimi çekmemiş olsaydı, Said Nursi'yi bir araştırma alanı olarak seçmezdim. Bana açıp, paylaşmama izin verdiği görüşleri için Meriç'e hep minnettar kalacağım.

Bu kitabın bölümlerini okuyan pek çok dostumdan tek tek söz etmedim; ancak, onları unutmuş değilim elbette. SUNY Press'den Marilyn Semerad'a da, yayın sürecinin her aşamasında sergilediği titizlikten ötürü teşekkürlerimi iletiyorum.

GİRİŞ

Türkiye'de İslâm araştırmaları, Cumhuriyet'in ilk yıllarında gelişim gösteremedi. Cumhuriyetçi rejimin laik devlet düşüncesine dayalı kuruluş miti, böyle bir gelişimi engelledi. Köklü nitelik taşıyan laikleştirici reformlarıyla yeni Türkiye'nin ilk yirmi yıllık tarihi, sözkonusu mitin bu yönlerini daha da belirginleştirdi. Yüzyılın ilk yirmi yılında Osmanlı aydınlarının zihinlerini meşgûl eden dinsel tartışmalara dair başlıca kaynaklar, 1925-50 dönemi için bakıldığında, ancak Cumhuriyet öncesinden kalma tozlu risâlelerdi.

Laikleşme sürecinin 1950'den başlayarak hız kaybetmesiyle, din üzerine yayınlar da önemli ölçüde arttı. İslâm klasiklerinin Latin alfabesiyle ya da Türkçe basımı dinsel alandaki en son yayınların bir bölümünü oluşturdu. Buna karşılık, din üzerine yapılan en yeni akademik çalışmalar, çok büyük oranda, kurumlaşmış İslâm ile ilgili araştırmalarda toplandı. Önde gelen şeyhülislâmların fetva mecmuaları, din eğitim merkezleri (medreseler) üzerine yapılan incelemeler, "bilim kurumlarının" (ilmiyye) yani 19. yüzyıla kadar fakih-

lik, kadılık ve müderrislik konumlarını dolduran tahsilli Osmanlı Müslüman sınıfın tanıtılması gibi...

Bütün bunlar, din konusunda araştırma yapanlar için ilgiye değer. Ne var ki, sözkonusu çalışmalar, yerel basın ve birçok polemik kitabı tarafından da yansıtıldığı üzere, günümüz Türkiyesi'nde din konulu günlük yorum ve tartışmalarda gözlenen derin tarafgirliğin ve sertliğin ipucunu vermemektedir. Bu tür tartışmalar, Türk muhafazakârlığının sadece dinsel bir eksen etrafında döndüğünü, buna karşın "ilerici" tavrın Kemalist Jakobenizmde toplandığını bize iletmemiştir. Bugün Türkiye'de din üzerine süren tartışma, aslında canlı bir nitelik taşımaktadır. Bütün Türkler aynı tartışmanın, başta laiklik olmak üzere Cumhuriyet Türkiyesi'nin ideolojik temellerinden bazılarını yeniden gündeme getirdiğinin de farkındadır. Türk aydınları bir dönem, tarikat faaliyetlerinin yeniden boy göstermesine, dinî eğitimin yayılmasına ve birtakım karizmatik hatiplerin genç zihinleri yoldan çıkarmasına karşı ateşli bir kampanya yürüttüler. Radikal İslâmcılar da -ki bugün muarızlarının konumunda çatlaklar bulma konusunda daha yetkin durumdadırlar- bu kampanyaya kendi silahlarıyla cevap verdiler. Burada, derinlere kök salan dünya görüşü, değer ve davranış ayrılıkları görmek mümkündür. Bunlar ise çağdaş dünya ile buluşan Türkiye'nin ayrılmaz birer parçasını oluştururlar.

Türkiye'de laik konuma sahip kesimlerin en sert eleştiri yönelttikleri dinî önderler arasında Bediüzzaman Said Nursi (1876-1960) de görülür. Bu kesimler nezdinde Said Nursi geriliğin öz simgesidir. Said Nursi'nin takipçileri, uzun bir dönem boyunca, yasadışı dinî propagandayla suçlanmamak için, kimliklerini gizlemek zorunda kalmışlardır. Ancak yasalar, savcıların öfkelerini dönem dönem üzerlerine çekecek ölçüde muğlâktır.

Gerçi 1950'lerden bu yana, laik aydınların sergiledikleri

tutumda daha anlamlı bir merak, düz bir lânetlemenin yerini almış bulunuyor. Ne var ki, İslâm'ın son zamanlardaki canlanışı sonucu laik yaşam tarzının gerçek bir tehdide uğraması, tavırların bir kez daha sertleşmesine yolaçmıştır. Said Nursi gibi bir dinî önderin sağladığı başarının karşı tarafta yeralanlarda ilgi uyandırması ve böylelikle yarattığı etkinin nedenlerini ortaya koyma girişimlerine yolaçması beklenirdi. "Gerici", "düzenbaz" ve "istismarcı" türünde sıfatlar ise bu ihtiyacı karşılayacak fikirler değildir.

Son on yılda, Nurcuların dinî bağlanmalarını açıklamada ve Cumhuriyet dönemindeki laikleşmenin ortaya koyduğu diğer konuları ele almada, saygın akademik çalışmalar belirli bir boşluk doldurmuştur. Siyaset bilimcileri, bu alanda başı çekenler olmuşlardır. Ayrıca Marksist teoriciler de, yoksul kesime özgü bir korunma ve kimlik belirtme aracı olarak İslâmın etkisini açıklamaya koyulmuşlardır. Ancak, sorunun daha pek çok yönü çözülmemiştir. Elinizdeki çalışma, Said Nursi gibi bir insanın yarattığı etkinin dayandığı temelleri ve kaynakları ortaya çıkarma yönünde bir girişimdir ve hayatı boyunca onun kişiliğinde buluşan çeşitli etkilerin tanımlanmasından ibarettir. Çalışma, dinî bir önder olarak Said Nursi'nin hayatına katkıda bulunan unsurların karşılıklı bağlantısına ilişkin *sistematik* bir açıklama getirmemektedir. Bediüzzaman'ın hayatına ve öğrencileri üzerindeki etkisine en çok ışık tuttuğunu kabul ettiğim kavramların seçiminde, kültür, kültür çerçevesinde de toplumsal ilişkilerden kaynaklanan lehçe, söylem ve toplumsal pratik kavramlarını kullandım. Lehçe derken, toplumsal ilişkilerin belirli bir alanında kullanılan özel dili kastediyorum. "Söylem" ise bu lehçenin, daha belirgin pratik kaygıların aracılığıyla şekillendirilişidir.

İslâm dini üzerine yazanlar, İslâmiyet'in yalnızca bir dinî inançtan ibaret kalmadığını, toplumlardaki hayatı şekillen-

dirdiğini, siyasî yükümlülükler için temel sağladığını, kısacası gündelik hayatla toplumsal ve siyasal örgütlenmenin en küçük boşluklarına bile nüfuz ettiğini belirtmişlerdir. Bu yazarların açıklamadıkları ise böyle bir toplumun kendini hangi süreç içinde yeniden ürettiğidir. Benim ileri sürdüğüm husus, bu toplumları meydana getiren üyelerce yaygın biçimde kullanılan İslâmî bir lehçenin, aynı toplumların kendilerini yeniden üretmeleri süreciyle bağıntılı olduğudur.

"Lehçe" ve "Söylem"in Kullanımı Üstüne Bir Not

Bu noktada, lehçe ve söylem'le neyi kastettiğim konusunda bir açıklık gerekli olabilir. Lehçenin anlamını, kök paradigmalar olarak nitelendireceğim unsurlara atıfta bulunarak sergileyebilirim.

"Kök paradigma", bireyler için kültürel "haritalar" olarak işlev gören anlam kümelerini tanımlamak üzere Victor Turner tarafından kullanılan bir deyimdir. Bunlar, kişilere, kendi kültürleri çerçevesinde bir yol bulma imkânı sağlarlar. Turner'in kendi ifadesiyle:

> "Süreçlerin açık âdet ve kurallarla koşullandırılmadığı, belirlenmediği ya da yönlendirilmediği durumlar için ileri süreceğim hipotez şudur: Bu durumda belli başlı aktörler, sosyo-kültürel süreçteki ana akımın ve bu sürecin eğitim ve kalıplaşmış durumlarda tekrarlanan hareket modelleri gibi insanları topluma katıcı araçlarının ötesinde şekillenen *subjektif paradigmalar* tarafından yönlendirilir. Bu tür paradigmalar, taşıyıcılarının davranış biçimini, zamanlamasını etkilemektedir." (Turner, 1974, 67).

Bu araştırmada da görüleceği gibi Said Nursi, "âdet ve kurallar"ı kusurlu veya gücünü kaybetmiş bulan veya bunların gayri meşrû sayıldıklarını gören çok sayıda insana hitap etmektedir. Bu koşullarda arta kalan kök paradigmalar, Said Nursi'nin etkisinin temelini oluştururlar. Kök paradigmaya örnek olarak, *gazi* (E.I.[2]*, II, 1043-45) deyiminin Türk kültürü içinde sahip olduğu anlam çeşitliliğini ve Türklerin davranışını belirleyen geçerli bir çerçeve olarak işlev gördüğü durumların çokluğunu gösterebiliriz.

Gazi, savaş alanında çarpıcı başarı gösteren kimseler için İslâm dininde kullanılan genel bir deyimdir. Çağrıştırdıkları, kavramın toplumsal ilişkilerdeki geçerliliğini daha açık şekilde ortaya koyan geniş bir arkaplan oluşturur. Bir *gazi,* yalnızca cesur ve yetenekli bir savaşçı değildir; daha önemlisi, o, iman aşkına savaşan biridir. Meziyetleri ise yalnızca bu dünya ile sınırlı kalmaz; bunlar, ölümü sonrasında da hesaba katılacaktır. Savaştaki intihar saldırılarında model olarak *gazi*'yi alan binlerce İranlı *Şiî'nin* davranışı, bu kavramın Müslümanlar için bugün de taşıdığı özü sergilemeye yetecektir.

Ancak, insanın *gazi* olabileceği birden çok savaş alanı vardır. İnsan ruhu da, bayağı arzuların gemlenmesine yönelik mücadelenin verildiği bir savaş alanıdır. O halde, *gazi*'ye özgü bir eylemlilik olarak *gazve*'nin, dış boyutu kadar iç boyutu da bulunmaktadır. *Cihad,* bir başka deyişle dışa dönük olduğu kadar içe dönük bir hâkimiyet için de verilen mücadele, insanın kendi benliği üzerinde denetim sağlaması anlamında daha sık kullanılan bir deyimdir. Türk kültüründeki özel yerine gelince; burada *gazi,* Osmanlı İmparatorluğu'nun temellerini attıkları varsayılan iman savaşçılarını tanımlamada kullanılmaktadır. Buna rağmen deyim, taşıdığı gücü hiçbir zaman yitirmemiştir.

(*) *İslâm Ansiklopedisi,* 2. basım.

Gazi, eski Osmanlı toplumunda olduğu kadar çağdaş Türk toplumunda da son derece itibarlı bir kişidir. Osmanlı İmparatorluğu'nun tarihi boyunca gazilerle karşılaşırız. Bunlardan sonuncusu, Atatürk'ün ilk kez tanındığı adla *Gazi* Mustafa Kemal Paşa, Yunanlılar karşısındaki zaferi ve Müslüman Anadolu'yu kâfir eline düşmekten kurtarışı nedeniyle bu şekilde adlandırılmıştır. Antep kenti de bugün *Gazi*antep olarak bilinmektedir; bu ünvan kente yine aynı yıllarda Fransızlara karşı gösterdiği direniş sonucunda verilmiştir.

Gazi-gazve kümelenmesi, bugünün Türkiyesi'nde el'an faâl durumda olan ve önemli konularda toplumsal davranışı şekillendiren bir kültürel çerçeve oluşturmaktadır. Kıbrıs uyuşmazlığı sırasında geniş yığınlar *gaza* kavramı çevresinde harekete geçmiştir ve görüldüğü kadarıyla da bu, genelde kendiliğinden bir hareketlenme şeklinde ortaya çıkmıştır.

Çağdaş Türkiye'de *gazi-cihad* kümelenmesinin taşıdığı iç boyut da anlamlıdır. Radikal, düşünsel açıdan da son derece ilginç bir İslâmcı dergi olan *Girişim*'de, cihad kavramı, yığınların bilincini geliştirmeye yönelik aktif bir konumlanışın adı olarak ve Güney Amerika'daki radikal içerikli *conscientizacion* ile eşanlamlı kullanılmaktadır. Nihayet, uluslararası ilişkiler bağlamında İslâmiyet'in bir güç olarak kabul görmesini sağlamada kişinin sergilediği militanlığı tanımlarken de gene aynı deyime başvurulmaktadır.

Deyimin Said Nursi tarafından 1940'lardaki belirli bir kullanımında, gene benzer bir gönderme bulmak mümkündür. Said Nursi bir gün, takipçileri tarafından yayımlanan ve mesajını yayan risale kümesini işaret ederek, bunlar için, "*gazi*dirler..." demiştir. Başka deyişle, sözkonusu risaleler de Bediüzzaman'a göre inançsızlığa karşı savaş vermişlerdir. Bu, *gazi* kavramının oldukça sıradışı bir kullanımıdır. Bununla Said Nursi, kitle iletişim araçlarına başvurulmasını ve

sözellikten yazı diline geçişi meşrûlaştırmış olmaktadır.

Gazve (gaza)-gazi kümelenmesi, toplumsal ilişkileri şekillendiren ve ayrıca bunların dönüştürülmesine olanak tanıyan etki hatlarını ortaya çıkaran bir kök-mecaz'dır.

Burada, yalnızca bir kök-paradigma seçmiş bulunuyorum. Ancak aynı işlemi bir toplumsal davranış çerçevesi olarak *"haram-harem"*, aile yaşamında *"namus"*, *"hürmet"*, ekonomi alanında *"kanaat"* ve *"rızk"*, eşitliğe ilişkin sorunlarda *"hak"* ve *"adalet"* ya da insanla ilgili konularda *"insan"*, *"hayvan"* kavramları ile sürdürmek mümkündür. Hepsi de, İslâmî kültür dağarcığından alınma kavramlardır.

Ortada henüz cevaplanmamış bir soru var. Said Nursi'nin çok da eğitimli olmayan dinleyicileri bu kavramları nasıl olup da gündelik somut stratejilere dönüştürebilmişlerdir? Bir kere bu insanlar Arapça okuyabilen kişiler değillerdi. Dolayısıyla Osmanlı İslâm kültürü ile onun kök-paradigmalarının oluşturulması ve yeniden üretimi, *Kur'an* metninin bilgisine dayandırılamazdı. Hemen verilebilecek bir yanıt "aile içinde aktarılan bilgi"dir. Ne var ki bu tür bir bilginin kendisi, Nazif Shahrani'nin "yaygın İslâm bilgisi" adını verdiği öğe tarafından beslenmiştir. Shahrani, Afganistan'da bu bilginin kaynaklarını, halk arasında yaygın "ilmihâl"lerin, Hz. Muhammed'in hayatına ve eylemlerine dair anlatımların, İslâm'ın ulu kişilerinin hayatlarının, nihayet İslâmî bir dekora yerleştirilmiş şiirlerle aşk hikâyelerinin oluşturduğunu göstermektedir (Shahrani, 1985). Tam tamına aynısı Türkiye için de geçerlidir. Türkiye'de, Osmanlı-İslâm kültürünün epik şiirleri ile diğer ürünleri, hep aynı çerçeveye oturan hikâyeleri yüzyıllardır nakleden âşıklar tarafından köylere taşınmaktadır. Dinî halk edebiyatı örnekleri olarak Shahrani'nin yaptığı dökümün Türkiye'deki karşılıkları arasında, köyler düzeyinde, Yazıcızâde kardeşlerin *Kara Davut, Necat-ül Müminin, Envar ül-Âşıkin* ve *Muham-*

med Destanı; Sufi eğilimi daha güçlü çevrelerde ise Eşrefoğlu Rumi'nin Müzekki ün-Nüfus'u ile Muslihiddin'in* *Mebahis-i iman*'ı ve *Mebahis-i Salat*'ı bulunmaktadır. Bütün bunlar "ilmihâller"dir. Ancak, etkileri Peygamber'in hayat hikâyesi olan Süleyman Çelebi'nin *Mevlîd*'i ile pek kıyaslanamaz. Yine benzer bir eser de *Siyer-ün Nebi*'dir. Yaygın bir dolaşıma sahip dinî epik şiirler arasında ise *Muhammed Destanı, Gazavat-ı Ali der Memleket-i Sind* ve *Gazavat-ı Bahr-i Umman ve Sanduk* sayılabilir. *Yusuf ve Züleyha* ise, sayısız çeşidi olan aşk hikâyeleri için ana modeli oluşturmaktaydı. Said Nursi'nin mesajının kırsal kesim insanlarına ilk iletildiği yer olan Isparta'da bu tür eserler, zaten halka mâl olmuştu. Said Nursi'nin etkisi, böyle bir zemin üzerine oturdu. Bu arada, verilen mesajın meşrûlaştırılmasında izlenen kendine özgü yol da unutulmamalıdır. Said Nursi'nin risaleleri, pek çok örnekte, dinsel açıdan zaten itibâr sahibi olan kişiler tarafından halka *okunuyordu.* Ancak Said Nursi'nin kitaplarının yasak yayınlar listesinden çıkarıldığı 1950'lerden sonradır ki, eserlerinin daha geniş bir *okur* kesimine ulaşmasından söz edebiliriz. İlk dönemlerde Said Nursi'nin fikirlerini meşrulaştıran, onun köylüler, hattâ kasabalılar tarafından pek çok durumda anlaşılamayan *sözleri* değil, değindiğimiz okuma *uygulaması* aracılığıyla sürdürülen huşûdur.

İslâmî halk metinlerinin toplumsal davranış üzerinde en az iki düzeyde etkili olduğundan söz edebiliriz. İlk olarak, bunlar, bazen dolaylı bazen de oldukça açık ve doğrudan biçimde, uyulacak birtakım davranış modelleri sağlamışlardır. İkinci düzeyde ise, harekete geçirici güçler, değerler ve davranışlar konusunda *imâlar*'dan ibarettir ve daha az belirgin

(*) Sözü edilen bu iki eserin 17. yüzyılda yaşamış olan yazarı, kendi misyonunu din üzerine yapılmış özlü çalışmaları halkın kolay anlayabileceği hale getirme olarak tanımlaması nedeniyle, Said Nursi'nin öncülü kabul edilebilir.

bir etki ağı göze çarpar. Farklı bir kavramlaştırmayla da olsa aynı dikotomiyi anlatma amacındaki Anthony Giddens (1979, 5) "katılımcıların, toplumsal faaliyetlerini oluştururken başvurdukları sözelleşmemiş (ya da zımnî -çev.) bilgi depolarından oluşan *pratik bilinç* ile... sözel düzeyde dışa vurabildikleri bilgiye ilişkin *söylemci bilinç* arasında bir ayrım yapar.

Bu iki düzeyli anlamlandırma, metni yorumlayacak olanlara değişik yorumlama imkânları sağlamaktadır.

Shahrani'nin ipuçları böyle bir çalışma için önemliyse de, sözünü ettiğim "kök paradigmalar"ın işlevlerinin İslâmî bir ortamda "dil" olarak tanımlanabilecek özel bir renk edindiğine ve böylece insanlara nüfuz ettiklerine inanıyorum. Bu noktada, belirli bir kültüre ait metinlerin paylaşılması sürecini hatırlamamız gerekir. Benim gördüğüm, İslâmî lehçenin toplumsal hayatın bütün yönlerini kapsama anlamında nüfûz edici bir nitelik taşıdığı ve Batı'daki dinlere göre üst ve alt sınıflar tarafından daha eşitçe paylaşıldığıdır. Gündelik yaşam stratejileri dinî stratejilerin kullanımı aracılığıyla şekillendirilmekte, bunun dayandığı *Kur'an* sembolleri de halk tarafından yaygın kullanılmaktadır. Yaşam stratejilerini şekillendirmede belirli bir lehçenin bu yoldan paylaşılması, İslâm dinine ilişkin gözlemlerde bulunanların onda buldukları "demokratik" ya da "halkçı" yönlerin temelini de oluşturduğu muhtemeldir. Bu durumda, bazı radikal İslâmcıların, İslâm'da böyle bir "demokrasi"nin Batı'daki parlamenter organları andırır herhangi bir temele gerek duymadığını belirtmelerinin gerekçesini de anlayabiliriz.

Yine böyle bir lehçenin paylaşılmasıyladır ki, İslâmî toplumlarda, "toplumsal meşruiyet" diyebileceğimiz bir olgu belirir. Bu, aynı lehçenin yaygın biçimde kullanılmasından kaynaklanan bir meşruiyettir. İhtiyaç karşılamada bireyler tarafından hep aynı lehçenin kullanılması halinde, toplum-

sal süreç de düzgün biçimde işler ve gene aynı kullanım tarafından meşrulaştırılır. Lehçenin gündelik amaçlar için kullanımını aksatan her şey, gayri meşru olur. Bu yüzden, kadınların daha önce bulunmadıkları yerlerde bulunmalarına, faaliyetlerini sürdürdükleri günlük mekânların değişmesine izin veren 19. yüzyıl Osmanlı reformcularının bu girişimlerini anti-demokratik bir adım olarak değerlendirmişlerdir. Reformcuların bu taktiği kullanılan lehçeyi değiştirerek halk denetiminden kaçmanın bir yolu olarak görülmüştür. Said Nursi'nin başarısının da, kısmen, geleneksel lehçeyi canlandırarak vaat ettiği "yeniden demokratikleşme"ye dayandığına inanıyorum.

O halde, özetle söyleyecek olursak, "kök-paradigmalar" diye tanımladığım kavramlar iki düzeyde işlev görmüşlerdir: Bir, kişisel davranışlara rehber teşkil eden ve ideal bir toplumun görünümünü veren "haritalar" olarak; iki, kültür çantasında yeralıp bireyin toplumsal kurallara ve konumlara ilişkin algılamasıyla birlikte, görüntüleri, sesleri ve renkleri anlamlandıran araçları birbirleriyle kaynaştıran başlıklar olarak. İkinci anlamda Said Nursi'nin yaptığı, anahtar kavramları, çevrenin (periferi), mevcut imkânlardan daha az yararlanabilenlerin (Mardin, 1972) dilinde, yani çevre statüsünün özel karakterini dışa vuran bir dilde geliştirmekti. Türkiye'de, çevrede egemen olan kültürü tasvir etmeye çalışan çağdaş Türk romancısı Latife Tekin, bir görüşme sırasında bir Türk aydınına aşağıdakileri söylerken, gene aynı görüşü öne çıkarmaktadır: "Yoksul insanlarla, mahallemdeki insanlarla iletişim kurarken kullandığım simgelere zemin oluşturan kültürü, sizler hiçbir zaman anlayamayacaksınız" (Tekin ve Savaşır, 1985, 146).

Kuşkusuz, böyle bir birikimin en önemli etkisi, onun *kullanımındadır;* yani, tek başına bir buyurucu olarak gördüğü işlevin yanısıra, insanın kendi refahını geliştirmesine, tehli-

kelerden kaçınmasına ve birtakım dayanışmalar kurmasına yönelik kişisel stratejiler için malzeme sağlamasındadır. Bu, Michel de Certeau'nun "yapma" amacına yönelik bilgi dediği şeydir (de Certeau, 1984).

"Lehçe"ye ilişkin olarak bu kadar. *Söylem* ise kök paradigmanın esnekliğini gündeme getirmek için kullandığım bir deyimdir. Lehçe'nin kullanılış biçimi, kullanıcının toplumsal konumuna (bu çalışma bağlamında, Nakşibendî tekkelerinde eğitim görmüş bir din adamı), geniş bir temalar dağarcığı içinden yapılan seçime, mesajın özel şekillendirilişine ve nihayet seçilmiş temaların taşıdığı anlamların gündemdeki amaçlara uyacak hale dönüştürülmesini sağlar.

"Söylem"in benim tarafımdan kullanımı, göreli olarak bakıldığında, Foucaultcu kullanımıyla pek az çakışır (Foucault, 1977). Foucault'nun söylem'i, iktidar ilişkileriyle şekillenir; benim kullanımım ise kavrayışla ilgili sorunlara tekâbül eder. Foucault, söylem kullanıcılarının, doğrudan bu kullanım nedeniyle ayrıcalık kazanan özel bir topluluk oluşturmalarının altını çizer. Bense, tersine, söylemin geri plânında yatan bir lehçeye giderek daha geniş kesimlerin ulaşabilmeleri olgusu üzerinde duruyorum. Foucault'nun vurgusu, hem sözcüğün klâsik anlamı, hem de söylem'in bir türevi olarak, söylemci olan üzerinedir. Benim kullanımım, bu alanı kapsamanın ötesinde, meçazcı (metaforik) uygulamalara da uzanmaktadır. Onun kullanımıyla benim kullanımım arasındaki çakışma noktası, söylem'i bir pratik olarak, yani sürekli hareketli ve dönüşüme uğrayan yanıyla görmemizdir.

Osmanlı Modernizasyonunda Cemaat ve Toplum

En genel anlamda alındıklarında, toplumdaki davranışlarımıza kılavuzluk eden kalıplar, kültürel mirasımızın birer

parçasıdırlar. Gündelik hayatımızı düzenleme tarzımız, öyle rasgele bir işlem değildir. Hayatımızı şekillendiren kültürel çerçeveler kümesi içinde yeriz, içeriz, severiz, öldürürüz ve düşünürüz. Sözkonusu çerçeveler, biz doğduğumuz zaman da vardılar; olgunlaşmamız da, kendimizi bunlara uyarlamaktan ibarettir (Bediüzzaman'ın takipçileri açısından geçerli yükümlülüklerin sembolik değişim perspektifinden çözümlenmesi için *bkz.* Schiffauer, 1984). Bu çerçevelerin düzensiz niteliğe sahip oldukları doğrudur; biz doğduğumuzda varolan haliyle bir kültürel örüntünün yeniden üretimi, otomatik biçimde gerçekleşemez. Yanılgılar, çevredeki değişimlerle kendine özgü algılamalar, yorumlar ve denetleyici stratejiler, bu kararsızlığın kaynaklarıdır. İçinde faal olduğumuz kültürel ortamı değiştiren bir başka etmen ise, yabancı kültürlerin yaşamımıza girişidir. Bu dışsal güçler alanımıza girip bizi yerleşik usûllerimizi değiştirmeye zorladığında, bunlar karşısında ne yapacağımıza karar verme zorunluluğuyla karşı karşıya kalırız.

Katlandığı zahmetleri ilerki sayfalarda ortaya koymaya çalışacağım Müslüman düşünür Said Nursi, işte böyle bir dış müdahaleye yönelik tepkilerle şekillenen biri olarak görülebilir. Said Nursi İslâm kültürünün bir "bekçi"si olarak adlandırıldığına, bir din adamı olduğuna göre, bu alanlarda oynayacağı özel bir rolü de bulunuyordu. Said Nursi'nin yazdıkları, bir ana amaca hizmet etme iddiasındadır: Batı'nın maddeciliği olarak gördüğü şeyin İslâm kültürüne de sızmasını önlemek. Maddecilikle savaşmak için, önce Osmanlıların sonra da Türklerin İslâmî mirasını yeniden canlandırmaya yönelik misyoner faaliyetlerinde bulunmuştur. Yine, hayat hikâyesinden anlaşıldığı kadarıyla, öğrencilerinden pek çoğu da aynı dış müdahaleyi, daha basit bir ifadeyle, yabancı bir gücün mevzi kazanması şeklinde değerlendirmişlerdir.

İslâmiyet'e ters düştüğü için maddecilikle savaşan Said

Nursi'nin düşüncesinin, alıcılarının sessiz tefekkürü ile buluştuğu nokta, Batılı tarzın (fikirler, kurumlar, pratikler) yarattığı etkilerin, Müslümanların gündelik hayatla uyum sağlamak için kullandıkları kültürel çerçeveyi tahrip ettiğinin de farkına varmasıydı.

Bediüzzaman'ın iddialarının daha etraflı bir okunuşu, 1839'dan başlayarak Osmanlı reformlarının ülkede yaşayanların pek çoğu için kültürel sınırlamalar yaratıp Bediüzzaman'ın etkisi açısından gerekli zemini oluşturduğu noktaların daha eksiksiz biçimde anlaşılmasına imkân tanıyacaktır. Türkiye'de Cumhuriyet rejiminin ve onun laikleştirici reformlarının başlamasıyla, sürtüşme alanları daha da belirginlik kazanmıştır. Bu etraflı okuma açısından bakıldığında, Bediüzzaman'ın maddeciliğe karşı verdiği mücadele, toplumsal ilişkilerin yeni görünümü karşısında alınan bir vaziyet, bu görünüme bağlı pratiklere yönelik bir protesto olarak ortaya çıkacaktır. Reformla birlikte gelen yeni toplumsal ilişkiler anlayışı, İslâmiyet'ten kaynaklanan davranış kurallarını ve gene bu kurallar çerçevesinde oluşan kişisel ilişkileri boşlamakta, bunların yerine gayri şahsî bir mekanizma olarak toplum anlayışını yerleştirmekteydi. Osmanlı tarihine ve Batı Avrupa toplumsal düşüncesine kısa bir bakış, neyi kastettiğimi ortaya koyacaktır.

Sürece geç katılan ülkelerin modernleşme yoluna girmeleri, kültürel zıtlaşma ve dönüşümle başlar. Genellikle, bir başka alternatif de yoktur: Avrupa'daki uluslaşma süreci, Osmanlı Türkiyesi onunla tam yüzyüze geldiğinde, modernizme giden Avrupa'ya özgü yörüngeyi Osmanlıların da yineleyebilmeleri açısından çok fazla mesafe katetmişti. Avrupa, ekonomik güçlerin yerli yerine oturmasına dair uzunca süren bir sindirim dönemi yaşamıştı. Türkiye'nin kendi deneyiminde ise bu sözkonusu değildi. 1840'lar ve 50'lerde sanayileşmeye yönelik samimi birkaç girişimin başarısız kalmasın-

dan sonra, Tanzimat adıyla bilinen dönemin Osmanlı reformistleri, güçlüler arasında kendilerine de bir yer sağlayacağı umuduyla sonunda askerî ve sivil eğitime, idarî reformlara, mahkemelerin laikleştirilmesine ve iletişimin çağdaşlaştırılmasına ağırlık vermişlerdir.

Bu kültürel dönüşüm süreci, göreli olarak kısa bir sürede gerçekleşti. Ancak, sürecin daha başından üst düzey bir grup bürokratla sınırlı kalan önderlik, zayıftı. Osmanlı kültürü uzun süre hep iki katlı oldu; bir üst kat, öteki de alt kat ya da halk katı şeklinde. Yüksek kat da kendi içinde, bürokratların daha laik kültürü ile, İslâm hukukunda (fıkıh) uzmanlaşmış ulemanın İslâmî kültürü olarak ikiye ayrılıyordu. Osmanlı kültüründe İslâm dininin birincil unsur olduğu yolundaki zımnî anlayış, bu üç kesimin hepsini, birbirlerine karşılıklı olarak nüfuz ettikleri İslâmî bir şemsiye altında tuttu.

Tanzimat bürokratları, laikleştirici reformlarıyla hem İslâm hukûku (fıkıh) bilginlerine (ulemaya) hem de halka yabancılaştılar; oysa geçmişte, ortak bir lehçe ve ortak davranış kuralları bu unsurları birbirlerine bağlamaktaydı. 1890'larda yeni kuşak kendi İslâmî köklerinden daha da uzak düştü. Muhtemelen bu ara açılması, bürokratik reformlarla şekillenen yeni entelijansiyanın düşüncesinde yatan, ifade edilmemiş bir ilkeden kaynaklanıyordu. Ernest Gellner bu olgunun Batı'daki daha erken karşılığını "evrensel kavramlaştırma birimi", yani dünyayı tanımlamada "tek bir dil"in kullanılmasına bağlamıştır (Gellner, 1923, 21).

Bu değişikliğin önemli bir anlamı vardı. Eskiden pratik bilgi Osmanlı elitlerinde de dünya görüşünün temelini teşkil ediyordu. Başka bir deyimle bu eski popüler "know how" de Certeau tarafından (1984, 65) "çok yönlü fakat ehlileştirilmemiş" stratejiler olarak tarif edilen lehçe ile yakından ilgiliydi ve İslâmî kültürün içinden geliyordu. Bu açıdan eski lehçe pozitivizmle bağdaşmıyordu.

Başka bir ifadeyle, 1890'ların en genç reformcular kuşağı, tabiatın ve toplumun genel yasaları karşısında insanı tali konuma indirgeyen bir toplumsal ilişkiler anlayışını benimsedi. Bu bakış açısında toplum ve ulus, reel varlıklar olarak görülüyordu. Onlara göre insan, tabiatın yasalarını kullanarak toplumun iyiliği için çalışırdı; yoksa, geleneksel normların koyduğu gibi *ailesi* için değil. Oysa, burası işin en önemli noktasıdır, ulus-devlet -yeni entelijansiya, siyasal evrimin gerekli bir aşaması olarak ulus-devlet'i giderek daha çok kabulleniyordu- bütün vatandaşlardan, insanın toplum için çalıştığına inanmalarını istiyordu. "Toplum", toplumsal düzenin çimentosudur; bu ideal, bütün katmanlarda düşüncenin gıdası haline gelir. Ortada, meşru bir tek söylem hüküm sürer. Ancak, ne Türk din adamları ne de Türk halkı bu anlayışı kolayca benimseyebildi. Tersine, bu anlayışa karşı azimle savaştılar. Bunun nedeni şöyle açıklanabilir:

Hobbes'la birlikte modern toplum teorileri bireyler ve onların özellikleriyle işe başlar. Ancak hemen ardından, bireylerin değil onlar tarafından oluşturulan bütünlerin toplumsal işlevlerini incelemeye yönelir. Leviathan, genel irade, *geist,* devlet, toplum, bu bütünlere ilişkin nüanslardan bazılarıdır. Modern çağlarda yaratılan toplumsal ve siyasal kurumlar, bloklardan oluşan bu toplum anlayışını bir diğer eksende yansıtır.

Bu tür soyutlamaların karşılıkları, İslâmiyet'te de vardır. Ne var ki, bunlar makineyi andıran, kendi kendine hareket eden bir toplum tablosu çizmez (Osmanlılar en çoğu soyut, ama son derece kapsayıcı bir kavram olarak İbni Haldun'un sosyolojik umran -uygarlık- kavramını kullanmışlardır). Diğer taraftan İslâmî toplum idealinde az çok antropomorfik Allah görüşleri de yeralıyordu. Kırsal kesimde yaşayan Osmanlı uyruklarının çoğunluğu açısından da bu antropomorfik tablo geçerliliğini sürdürdü. Kutsal kişileştirme,

Hz. Muhammed'in kişiliği etrafında yaratılmış olan kült, toplumun çevre alanlarında gelenekselciliğin 19. yüzyılda geçirdiği değişimin araçlarından biri oldu. Daha temelde İslâmi kültür, bireyleri baba, anne, efendi ve sultan gibi toplumdaki diğer *kişilere* bağlayan kavramlardan önemli ölçüde yararlanmaktaydı. Hem teoride hem de pratikte İslâm dini, bloklara değil doğrudan insan ilişkilerine dayanıyordu. Eğitim kurumları, hoca ile öğrenci arasındaki ilişkiye oturuyordu; mahkemeler de, yargıcın kişisel girişimlerine dayandırılmıştı ("yargıç", Weber'in "kadı adaleti" karşılığı bir kısaltma olarak kullanılıyor). 19. yüzyıl reformlarından önce, bu durum Osmanlı kültürünün bir özelliği olmaya devam ediyordu. İslâmiyet'teki toplum ilişkilerinin bu özelliği, günümüzde de pek çok çağrışım yaptırmaktadır. Yakın ve yüzyüze ilişkilerin belirleyici olduğu ideal bir *gemeinschaft* (cemaatçı) için bugünkü Müslümanların duyduğu nostaljiyi gösterir pek çok örnek vardır. Günümüzün radikal İslâm düşünürleri, bunlar arasında da Mısır'daki Müslüman Kardeşler'in ideoloğu olan Seyyid Kutup, böyle bir altın çağa özlemle bakmaktadır. Kutup'a göre Batılı parlamenter kurumların başlıca kusuru, geliştirdikleri anonimlik ortamıdır. Buna karşılık İslâm'ın *urzeit*'ında kullanılan istişarî kurum, yani Şûra, "kişiselleşmiş ve kardeşçe" özelliğe sahiptir (Carré, 1984, 96-97). Said Nursi, İslâmiyet'e uyarlanmış bir parlamenter sisteme daha olumlu bakmakla birlikte, "kardeşçe ilişkiler", Kutup için olduğu kadar onun için de önem taşımaktadır.

Kişilere yapısal bir değer tanınması, herhangi bir İslâm toplumunu kavrayabilme açısından vazgeçilmez bir anlayıştır. Osmanlı'daki sivil topluma ve şeriat'ın çevrelediği alanlara vücut veren, Bediüzzaman'ın risalelerinde öylesine önemli bir yer tutan kişisel ilişkilerdir. Bu ilişkiler, toplumbilimciler nezdinde ancak son zamanlarda meşru bir araştırma konusu haline gelebilmiştir. Eickelman'ın sözleriyle ifade edersek

"Ortadoğu'nun İslâmiyet'in egemen olduğu pek çok bölgesinde ve başka yerlerde kişilerin, toplumsal yapının, temel taşları olarak görülmelerinin toplumun işlevini anlatması bakımından önemi giderek daha açık biçimde ortaya çıkmaktadır" (Eickelman, 1976, 89).

Eğer geleneksel Osmanlı kültürünün bu "kişici" bileşkeni gerçekten de Sultan'ın "sıradan" uyruklarının fikrî "repertuvarı"nın bir bölümünü oluşturmuşsa, bunu izleyen bazı sonuçlar da olacaktır. Bunlardan biri, Aydınlanma Dönemi Avrupa kültürünün Osmanlı kültürü üzerindeki etkisiyle ilgilidir. Bu kültür, hareket halinde bir sistem olarak işleyen kâinat görüşü üzerinde temellenmiştir (Galileo-Newton). Bu özel sistem anlayışında yeralan devlet ise karşılıklı bağlantılı parçalardan oluşan; mekanize tarzda hareket eden bir sistem olarak görülür. Kısacası, devlet bir makinedir.

Devlete ilişkin Batılı fikirlerin Osmanlı İmparatorluğu'na da nüfûz etmeye başlamasının bir sonucu; Tanzimat reformcularının -farklı başarı düzeylerinde- böyle bir makine kurmaya girişmeleri olmuştur. Osmanlı devlet düzeninden aldıkları miras, kendileri için bunu göreli olarak kolay bir iş haline getiriyordu. Ne var ki, aynı şey sıradan yurttaşlar açısından geçerli değildi. Sıradan yurttaşların din kültürleri, tek tek kişiler üzerinde durarak, onların değerlerini ve bedenlerini denetlemeye yarayan bir kurallar bütünü yaratmıştı. Tezimi şöyle özetleyeyim; Said Nursi'nin takipçileri için mekanist bir toplum anlayışının benimsenmesi, Newtoncu *fizik* sisteminin benimsenmesinden daha güçtü.

Toplumun bir mekanizma olarak görülmesi ile kişisel ilişkiler kümesi olarak kavramlaştırılması arasındaki karşıtlık, İslâm'da bireye Batı anlamında bir değer biçilmesinden kaynaklanmıyordu. Ne Said Nursi'nin, ne de canlandırmaya çalıştığı lehçenin bireyciliğe iyi gözle baktığı söylenebilir. Bunun yerine, kişilerarası ilişkilerin *gemeinschaftlich* (cemaat-

çı) yönü hâkimdi. Said Nursi'nin görüşleri bir mekanizma olarak görülen topluma değil, kişisel yükümlülük bağlarıyla vücut bulan cemaate, bir başka düzeyde ise bedenî denetim kurallarına dair görüşlerdir (*karş.* Colonna, 1979).

Tanzimat döneminde Osmanlı İmparatorluğu'nda cereyan edip sonra Cumhuriyet döneminde de süren değişimler, yarattığı "kişisizleştirme" ölçüsünde geleneksel Osmanlı sistemini hedef aldı. Babanın yani ataerkil tarzda yönetici olan kişinin rolü tedricen azalırken, kişisel bağlılık mekanizmalarının yerini de Batılı tarzda sözleşme bağları ya da bloklardan oluşan toplumlarda hüküm süren türde bağlılık ilişkileri aldı. Bu konuyu III. Bölüm'de ayrıntılı olarak ele alacağım. Nihayet, Said Nursi'nin *Risale-i Nur*'da kişileşen damgasıyla Türk toplumunda yeniden doldurduğu, işte bu boşluk olacaktır. Ne var ki, kendi ölümünden sonrası için kendi kişisel rehberliğini reddettiği oranda, aslında o da kişisizleştirmeye açık bir kapı bırakmıştır.

Geleneksel, Müslüman, kişiselci sisteme özgü yaşam tarzı, Tanzimat reformları sırasında nisbeten hızlı biçimde değişti. Reformların ilk yıllarında, devlet ve onun bürokratik aygıtı kendini belirgin biçimde ortaya koydu. Daha sonra, 1890'lı yılların Jön Türkleri sahneye çıktı. Bunların arasında, evrenselci bir anlayışa bağlananlar, kişinin dışında ve ötesinde işlev gören unsurların altını çizen bir toplum anlayışını bir kez daha ülkeye taşıdılar. Yeni bakış açısında bireyler yine kabul ediliyorlar, yine toplumun üyeleri olarak görülüyorlardı; ancak aralarındaki ilişkiler, tabiat kanunlarına tâbi cansız atomlar olarak kavramlaştırılıyordu. Ziya Gökalp'in "cemaat"inde bile böyle bir düşüncenin izleri görülür. Başka pek çok çerçevede ele alınıp incelendiğinden, bireyler arası organik ilişkilere yönelik bu modern reddiyenin etkileri üzerinde ayrıntılı bir şekilde durmaya gerek görmüyorum. Yine de bir hususa işaret edilmesi gerekir: Sözünü

ettiğim, "dünyayı kavramamızı sağlayan düşüncenin önermeci araçlardan çok, önermeci olmayan araçlarla gerçekleştiği" şeklindeki yeni anlayıştır. Başka deyişle, "maddî etki yaratan söz", tasavvur ve "mecazlar aracılığıyla dünyanın neden ibaret olduğunu algılama yolundaki zihnî yaklaşım, standart, formel mantığın doğru/yanlış sorularından daha geçerlidir" (Parkin, 1982, XXVII). Önce Jön Türklerin sonra da Cumhuriyet'in yaptığı, ortalama Osmanlının kişisel ilişkilerine hayat veren ve önermeci olmayan araçlara dayalı söylemi ortadan kaldırmak olmuştur. Said Nursi'nin katkısı ise *Kur'an*'da konulan normları, geleneksel Müslüman davranış ve kişisel ilişki tarzını, gelişen bir sanayi ve kitle iletişim toplumuna yeniden sokacak biçimde yenilemiş (tecdit) olmasıdır. Said Nursi'nin etkisinin, büyük ölçüde, bu felsefî-sosyolojik yaklaşıma dayandığını sanıyorum. Bunu izleyecek sayfalarda, Said Nursi'nin hayatına damga vuran diğer faktörleri tahlil edeceğim. Ancak, şunu şimdiden belirtmek mümkün: Bediüzzaman'ın toplum içi davranış ve ilişki konusundaki geleneksel Osmanlı lehçesini canlandırmada yaptığı katkının merkezî niteliği ve bu lehçenin bir çeşitlemesi olarak kendi söylemi, çağdaş Türkiye'de yarattığı etkiyi açıklar.

Bu lehçenin, yönetim mekanizması dışında Türkiye'deki orta ve alt sınıflar elinde kullanımına ilişkin bazı önemli örnekler, takipçilerinin Bediüzzaman'a biçtikleri büyük değeri de ortaya koymaktadır. Aynı lehçe, onlara manevî gelişme araçları sunmuştur; sınırlarının özel hukuk tarafından çizildiği söylenebilecek bir toplumsal alan yaratmanın ve nihaî anlamda bir meşruiyet oluşturmanın yollarını sağlamıştır; devlet kendi alanlarına tecavüz etmek istediğinde, onu kenarda tutacak maddî araçları olmasa bile tezleri ortaya çıkartmış ve nihayet bu lehçe cemaat faaliyeti için kılavuz bir harita oluşturmuştur. Blok benzeri kurumlar yerine esnek bir söyleme dayanan bu lehçe, bir yandan mesajının bütün-

lüğünü korurken, diğer yandan da kayda değer bir güvenilirlik ve yeni koşullara uyarlanabilirlik yeteneği sergilemiştir.

İslâmî lehçenin Osmanlı modernizasyon sürecinin çeşitli aşamalarındaki her tür güçlük karşısında sergilediği direngenlik, kavramsal araçlarının zenginliğine ve esnekliğine dayanır. Bizim hikâyemizde bu araçlar, kırsal dünyada yoğrulmuş ancak çevre'de cereyan eden dönüşümler karşısında diken üstünde oturan kişilere, giderek daha çok Batılılaşan kentsel kültür alanında ilk adımları atma imkânı sağlamıştır. Bu kişiler karşısında Said Nursi onların dinî bağlanmalarını desteklemiş, ayrıca bu aşamaya geçişlerinde kendini, onlara kılavuzluk edecek bir kişi olarak görmüştür.

Buraya kadar söylenenlerden çıkacak bir sonuç da şudur: Anlatacağım hikayede, savaşa tutuşan iki kampın, güçlerini teori ya da teoloji alanından aldıklarını sanmak aldanmak olur. Bunlar doğrudan gündelik hayatın içinden gelen karşıtlıklardır. Soyut bir tarihsel diyalektiğin ifadesi olarak görülse ve Said Nursi de "başta ateistler" olmak üzere Avrupalı filozoflarla savaştığını söylemiş olsa bile, "gündelik sağduyunun dünyası" denilen alanda belirginleşen bir kavga olarak bakıldığı zaman bu mücadele daha büyük bir açıklık kazanır.

Ama yine de burada ele alınan konunun, açıkça sözünü etmediği *olmayan*'ın Said Nursi takipçileri nezdindeki cazibesi olduğunu vurgulamak isterim. Bizim burada karşı karşıya bulunduğumuz hadise, takipçiler için gizemli bir yolculuğun cazibesidir. Önemli olan, sözkonusu unsurun içeriğine dair ilgi kadar, insanın toplumsal dokuda bulunmadığını hissettiği unsur için duyduğu özlemdir. Bediüzzaman'ın takipçileri, kendilerini de içine alan toplumsal yapıda anahtar önemde bir unsurun dışlanmış olduğu hissiyle, buna yönelmişlerdir. Bir bakıma bu durum bir ayağı diğerlerinden kısa olan bir masada oturan insanın durumunu andırır. Daha

öteye de gidilebilir: Şu an eksikliği duyulan bu unsur, evrenlerinin genişlemesi açısından insanlara yeni imkânlar sunduğu belirsiz biçimde de olsa anlaşıldığı anda, dışlanmıştır. İfade etmek istediğim, "boşluğun" kendi başına sosyolojik açıdan önemli bir unsur olduğudur. Bir potansiyele ilişkin böylesi bir bilinç ile ele aldığım türde bir inanç hareketini yaratan gücün bileşeni olarak içrek (esoterik) bir lehçenin sağladığı karizmatik etki, yine de örtülü bir durumda kalmaktadır. Ben de, bunları çözme girişiminde bulunmak yerine, dinî deneyimin indirgenemez unsurları olarak ele aldım. Bu türden paradokslar için izlenebilecek bir ipucu, belki de, "şiir"in ve "mistik simgeler"in, "gündelik sağduyu dünyası"nın pek çok kişinin kabul edebileceğinden daha yapısal unsurlar teşkil ettikleridir.

Dini -İslâmiyet'i- toplumsal bir pratik olarak değerlendirdiğim sanırım yeterince açığa çıkmıştır. Öyle görünüyor ki, bu yaklaşım hiç haketmediği ölçüde boşlanmıştır. Ancak böyle olmasa da toplumsal pratik yaklaşımı, öne çıkardığım lehçenin içinde işlev kazandığı yapısal çerçevenin tanımlanması sorununu kendi başına netleştirmez. Kastettiğim; lehçenin statü ve konumlara bağlanması; gücün de, kişinin açıklaması içinde bir yerde şekillenmesi gereğidir. Bu bağlantılar, Foucaultcu ya da Weberci bir çerçevede ele alınabilirler. Benim seçimim, Weberci olandır. Lehçe ile "statü-konumlar" arasındaki ilişki, her durumda farklı iki soyutlama düzeyi arasındaki ilişkidir. Bu iki bağlamın alan ya da çevre olarak sınırlandırılması halinde bile, ikisinin birbirine uydurulabileceği bir yolun bulunması mümkün olmayabilir. Benzer bir sorun da, kişinin toplum imajını oluşturan parçaların tamamı arasındaki tutarlılıkla ilgilidir. Bazı toplumbilimciler, verili bir zihnî temsil sistemi içindeki tutarsızlıkların, toplumun işlevselliği açısından gerekli olduğunu ileri sürerler (Leach-Gellner). Gelinen bu noktada, bu yaklaşımın

gözönünde bulundurulması yararlı olacaktır. Benim önereceğim ise sözü edilen bu tutarsızlıkları aşma yönünde bir toplumsal diyalektiğin varlığına -çalışmanın bundan sonraki bölümlerinde bu ana tema olarak alınacaktır- rağmen, sonuç olarak aynı tutarsızlıkların hiçbir zaman tam çözüme kavuşamamasıdır.

İçsel Durumlar

Said Nursi'nin kendi takipçileri üzerindeki etkisinin tanımlanmasında, açıklayıcı bir çerçevenin oluşturulmasına yarayacak üç ana eksen ortaya çıkmaktadır. Bunlardan biri, canlandırdığı "lehçe"dir ki, Said Nursi'nin biyografisinin bu yönünü yukarda ele aldım. Bediüzzaman'ın bir lider olarak sağladığı etkinliğinin diğer iki boyutu ise, önce "iletişim devrimi" adını verdiğim dünya çapındaki gelişmeyle sonra da takipçilerinin "içsel durumları" ile ilgilidir. Said Nursi'nin hayatının uluslararası ilişkiler bileşenini I. Bölüm'de ele alıyorum. Şimdi ise, Bediüzzaman'ın, Osmanlı-Müslüman kültür ortamına yerleştirerek cevap verdiği psişik talepler görüşünü inceleyeceğim.

Bireylerin motivasyonuna ilişkin bir tahlil, iki farklı düzeyde yolalır. Bunlardan biri, özne'nin kendi kültürel sistemine ilişkin anlayışını, toplumun nasıl işlediği konusunda hem onun hem de bizlerin sahiplendiği kavrayışa götürücü bir araç olarak almaktır (Giddens'ın "sözelleşmemiş bilgi depoları"). Said Nursi takipçilerinin davranışının bu yönünü, "lehçe" kavramıyla ele almış bulunmaktayım. Bu kavramın benim açımdan ifade ettiği bağlantıları, Giddens'ın bir başka yorumuna daha başvurarak bir kez daha ortaya koymak istiyorum:

"...temelde, toplumsal araştırmacı, tahlili ya da açıklamayı hedef aldığı hal ve hareketi anlamlandırmada, sıradan bir insanınkiyle aynı türden kaynaklara başvurur. Ve bunun tersi de geçerlidir... sıradan insanın pratik teorizasyonu, insan davranışının kavranmasında 'bilimsel' yolun önünde duran bir engel olarak gözlemci tarafından öyle basitçe bir kenara bırakılamaz; tersine bu, sözkonusu davranışın *oluştuğu* ya da toplumsal aktörler tarafından 'ortaya çıkarıldığı' hayatî önemde bir unsurdur... anlamlı bir toplumsal dünya kurmak üzere toplumun üyeleri tarafından rutin biçimde başvurulan bilgi depoları, veri alınan ya da örtük, pragmatik yönelimli bilgiye dayanırlar. Başka deyişle bu, özne'nin nadiren bir önerme biçiminde dile getirebildiği; bilimsel kesinlikli konuluş, mantıksal gelişkinlik, net ve belirgin sözel tanım vb. gibi ideallerin yeralmadığı bir bilgidir... toplumbilimcilerin kullandıkları kavramlar, anlamlı bir toplumsal dünyayı korumada sıradan insanların kullandıkları kavramların önsel olarak kavranılmalarına dayanır ya da bununla bağlantılıdır." (Giddens, 1976, 52-53).

Said Nursi'ye yönelen kişilerin davranışlarına ışık tutmak için ikinci bir tahlil düzeyi, toplumsal kurallarla şekillenen davranışa nisbetle daha da az bilinçli bir şekilde çalışan psikolojik süreçlerin araştırılmasıdır. Çünkü Nurcu, kimlik kurmanın bilinçsiz süreçlerinde ve kendini kuşatan dünyaya intibakta, çoğu kez, İslâmî lehçenin öğelerine başvurur. Nurculuğa yönelen kişilerin içsel dürtülerine ışık tutulmasında, psikolojik yönü ağır basan verilerin gerekli olduklarına inanıyorum.

Bediüzzaman'ın İslâm'ı yeniden canlandırma yolunda katlandığı acıların, hitap ettikleriyle birlikte, kendi "iç du-

rum"larındaki değişikliklerin de sonucu olduğu açıktır. Batı Avrupa'nın etkilerinin Osmanlı İmparatorluğu'na nüfuzu ile kendinde başgösteren psikolojik karmaşa, takipçileri arasında gözlenen benzer rahatsızlıklara paralel gider. Göründüğü kadarıyla, böyleleri için Nurcu harekete bağlanma, bazı motivasyonlar ve psikolojik durumlar sonucu ortaya çıkmıştır. Hareketin dinamiğine ilişkin bir yorum, bu durumların da kavranılmasını gerekli kılar.

Bu araştırmanın kapsadığı dönemin bir özelliği, loncalar, tarikatlar, cemaatler ve taşra ileri gelenleri gibi toplumsal kurumların -ki bunların hepsi Osmanlı İmparatorluğu'nun bir mozaiği andıran çevre yapısını oluşturmaktaydı- bir çözülme ve gerileme süreci yaşamalarıdır (Berkes, der., 1959, baştan sona). Ne var ki, henüz ortada, bu parçalı bağlılıkların yerini alabilecek, oluşmuş bir ulusal kimlik de yoktu. Bu durum, özellikle Osmanlı illeri için bakıldığında geçerli idi. Bu çevre bölgelerdeki -Said Nursi'nin ilk üssü olan Isparta da bunlardan biriydi- yapılanmada gerçekleşen değişim, kır ve kasaba nüfusunda genel bir endişe hissi yaratmaya yetecek boyutlara ulaşmıştı. Konuya bu açıdan bakıldığında, şöyle bir varsayım makûl görünmektedir: Bir zamanlar çevrede yeralan kurumların denetleyici gücünden sağlanan kimlik oluşturucu kaynaklar dağılmış, Said Nursi'nin önerdiği canlandırılmış İslâmî lehçe de, öz benliğin oluşturulmasında yararlanılabilecek bir çerçeve sağlamıştır.

Said Nursi'nin fikirlerinin kabul edilişini inceledikçe güç kazanan husus, Nurculuğu psikolojik tereddüt ve arayışlara bağlayan bir kanalın çok belirleyici olduğunun görülmesiydi. Dolayısıyla, çalışmamın çeşitli yerlerinde, bu sürecin genel bir görünümüne yer vermeye çalıştım.

Kişi'nin Dinle İlişkisi

Said Nursi son derece dindar bir insandı. İslâmcı, protomilliyetçi düşünür Cemaleddin Afgani'nin tersine, İslâmiyetle ilgili ilk uygulamalarına başlarken edinmiş olduğu pragmatik tavrı sonunda terketti. Nurculuk ile ilgili olarak ulaşabildiğim kaynaklar, din'in mitsel-şiirsel boyutları denilebilecek bir yönünü önplâna çıkardı. Sözü edilen bu yön, özbenliğin bütünlüğünün, mitsel-şiirsel sembolik bir repertuvarla sağlanması sürecine ilişkindir. Ancak, Nurcuların hepsi bu kategoriye girmez. Bazıları açısından, İslâmın, bir zamanlar elde tuttuğu iktidarı yeniden kazanmak üzere canlandırılması, birinci önceliği taşıyan husustur. Ayırdedici özellikleri daha düşük yaş gruplarında yeralmak olan diğerleri için ise, Nurculuğa katılış, geleneksel "konumlar"daki bütünlüğün korunması sorunlarının çözümüyle ilgilidir (Giddens, 1986, 83) ve bunu da dinsel sembolizmi benimseyip içselleştirerek yapmaktadırlar. Said Nursi'nin 1925-27 yıllarında Isparta yöresinde sağladığı başarının, Cumhuriyet'in yaylım ateşine maruz kaldıkları bir dönemde, bu sembollerin meşruiyetinin onaylanmasıyla bağlantılı olduğu yönünde işaretler vardır. Bediüzzaman ın mesajının ilk yayıcıları arasında yeralan, belli bir eğitim görmüş ama statüleri tam da belirli olmayan -kısmen modern, kısmen geleneksel- kasabalıların sayıca çokluğu, bu işaretlerden biridir.

Teolojik Temeller

Said Nursi'nin yeniden canlandırma hareketinin, belirli bir lehçenin zorlu bir dönemde sahiplenilmesi şeklinde görülmesi, sağladığı etkinin anlaşılabilmesinde ilk adımdır. İkinci adım; tahlil sırasında, "İslâmî" kültürlere (Hodgson, I, 1974,

57) atfedilen özel karakterlerin ve bunların toplumsal davranışı şekillendirme yolunun da dikkate alınmasını gerektirir. Belirttiğim bir temanın tekrarlanması da olsa, bu noktada bir kez daha altını çizmek zorundayım: Yola çıktığım temel perspektif, inanan kişinin, gündelik yaşantı bağlamında dinin kendisi için ne anlama geldiğine dair kavramlaştırmasının, dinin daha temel dinamiğini "gizleyen" tâli bir unsur olarak düşünülüp bir kenara bırakılamayacağıdır.

Geçmişte İslâm dini üzerinde araştırma yapanların dikkatini çeken nokta, İslâmiyet'in, karşılığını en iyi "vahiy" sözcüğünde bulan yönü olmuştur (Makeen, 1980). İnsanın ulaşabileceği seçenekleri sınırlayan, *Kur'an*'ın "vahiyci" yönüdür; yani, Allah'ın vahiyle inen ve insanların tercih edebileceklerine sınırlar koyan sözü olmasıdır. Bu sınırlar, çağdaş İslâm toplumunun çözümlenmesinde, bir Müslümanın modernleşme karşısında alacağı doğru tavrın ancak dinî bilimlerden çıkarılabileceği anlayışı doğrultusunda ipucu sağlarlar. Bu noktada Said Nursi, zamanımızda Müslümanlar için uygun düşen tavrın ilkelerini *Kur'an*'dan çıkaran bir İslâm bilimleri uzmanı olarak görülebilir. Yine de, Said Nursi'nin etkisini ve vahiyci İslâmî lehçeyi dönüştürmesini anlayabilmek için, sorunu meydana getiren iki parçaya daha ihtiyacımız vardır. Bunlardan biri İslâmî lehçenin Osmanlı bağlamında aldığı nitelik, diğeri de İslâm dininde Allah'a ulaşmayı düzenleyen koşullardır.

Kur'an'ın söyleminde, özel ve kişisel olanı kamusal olandan ayırmak güçtür. Batıya özgü kamu hukuku-özel hukuk ayrımının karşılığı, İslâm'da görülmez. Osmanlılar bu engeli açıkça siyasî nitelik taşıyan kendi meşrûlaştırıcı sembolleri ile aşabildiler (İnalcık, 1958). Osmanlıdaki kurumsal ihtisaslaşma, bir yanda kapsamlı bir siyasî deyim hazinesi, diğer yanda gene siyasî eylemle bağlantılı yeni bir zihinsel dünya üretti. Tanzimat Dönemi Osmanlı devlet adamlarının Fransız mede-

nî hukukunu hiç tereddüt etmeden Türkçeye çevirmeyi düşünebilmelerini sağlayan nedenlerden biri, devlet ile din arasına böyle özel bir ayrım konulmasıdır. Kendi yaşamı boyunca Said Nursi de, en büyük önceliği devletin kurtarılmasına tanıyan bu düşünce tarzı ile yüzyüze gelmiştir. Said Nursi, Osmanlıların karşısına dikilen merkezî sorunu, İslâmî cemaatin yeniden canlandırılması sorunu olarak kavramlaştırmıştır.

Din'in yerinin devlet aracılığıyla belirlenmesine ilişkin görüşlerindeki bu ikileşme, Bediüzzaman'ın yolu üzerine pek çok engel dikti. Sorunun, cemaatin İslâmî toplumlardaki rolüne ilişkin yönüyle birlikte ele alınması yararlı olacaktır.

İslâmiyet, önce dinî bir cemaat oluşturdu. İslâmî güçlerin önderleri de bu dinî cemaatin önderleriydi ve sahip oldukları itibâr da dinî karizma sahibi olmalarından ileri gelmekteydi. Daha sonra, bu düzenin üzerine ataerkil bir devlet mekanizması oturtuldu. Devlet yapısı konusunda kesin denilebilecek şeyler söylemese bile, *Kur'an*, dinî cemaatin nasıl yaşayacağını ayrıntı düzeyinde tanımlamıştı. Bu yüzden İslâm toplumları ve bunların teorisyenleri devleti, dinî cemaatin bir uzantısı, cemaatin korunması açısından varolan bir yapı şeklinde görme eğilimi taşımaktaydılar. Vurgu, devletin değil cemaatin yaşamına yapılıyordu. Ayrıca, en üst biçimini Türk-Moğol-Osmanlı pratiğinde bulan bağımsız siyasî formüller kümesi de gelişti. Ne var ki, bu görüş toplumun başlıca varoluş tarzı olarak devleti gördüğünden, İslâmî cemaat teorisine bir anlamda yabancı kalıyordu.Osmanlılardan önce ve sonra devletin *de facto* (ideal İslâmî toplum açısından plânlanana göre) daha büyük olan ağırlığı, ulema tarafından isteksizce kabul edildi. Ancak, devlet kavramının doğrudan kendisi katıksız haliyle İslâm'a yabancı olduğundan, ortadaki teorik boşlukla ilgili derin çalışmalar yapılamadı.

Osmanlı İmparatorluğu'nda ulemanın devlet pratiğiyle pek fazla teması olmayan çoğunluğu, devlet yöneticiliğinin

laik formülleri ile doğrudan karşı karşıya gelmedi. Bunlar, ne zaman fırsat çıktıysa, İslâmî kaynaklarda yeralan siyasî yükümlülüklere ilişkin olarak öğrendiklerini ortaya koydular. Gerçi gündelik Osmanlı pratiği İslâmî ilkelerin katı uygulaması denebilecek bir durumdan farklıydı; ancak mevcut kurumların kabullenilmesi, ulemanın bürokratik devlet anlayışına kapılandığını değil, İslâm hukuku uzmanlarının, belirli bir halifenin meşruiyetini sınamada onun yönetim mekanizmasını değerlendirmekten daha iyi araçlara sahip olduklarını gösterir. Ayrıca ulema, merkezî iktidarı hedef alan cemaat kaynaklı patlamalara ya da belirli bir yönetimi devirmeye yönelik saray entrikalarına arka çıkma dışında, cemaatin isteklerini dayatabileceği pratik araçlara da sahip değildi. Hoşnutsuzluğun hüküm sürdüğü zamanlarda ulema, halkı etrafında toplamak amacıyla İslâmî ilkelere başvurabiliyordu. Ama, şeriata tam uymayan veçheleriyle birlikte olağan bir yönetim, ulema dahil bütün uyruklarca kabulleniliyordu.

Kısacası, Osmanlı İmparatorluğu'nu da kapsayan her araştırmada, siyasî meşruiyetin iki başlı olduğu dikkate alınmalıdır. Sultanlardan bazılarının, din ile devlet arasındaki bu dengeyi iyi kavradıkları gösterilebilir. Sultan II. Abdülhamid (1876-1909) -yazılanların tersine- devletin yaşamını sürdürmesi kavramına aşırı duyarlı biri idi. II. Abdülhamid, Müslüman cemaate bir arada olmaları çağrısında bulundu; ancak aynı Abdülhamid, Osmanlı devleti için, hedefi bizzat devletin yaşaması olan bir politika da geliştirebilmişti. Yeni gelir kaynakları aranışında, mevcut dinî vakıfları inceden inceye ele alabiliyordu. Bediüzzaman'ın, uzamış bir İstanbul gezisi sırasında 1896'da bizzat yaptığı reform önerilerine (Kutay, 1966-67) II. Abdülhamid'in olumsuz tavır almasında, Said Nursi'nin önerilerinde Kürtlere özel bir yer tanınmasının yarattığı kuşku rol oynamış olabilir. Bunun, dev-

letin bütünlüğüne zarar verecek bölücü bir faktör olduğuna inanmış olması mümkündür. II. Abdülhamid'in ardından gelenler, yani Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucuları da, 1920'lerde Said Nursi'ye aynı suçlamaları yöneltmişlerdir. Said Nursi ulema kültürünün temsilcisi, daha kesin çizgilerle ifade edilecek olursa bu kültürün halk kültürü ile güçlü bağlara sahip alt kümesinin bir üyesi olarak şekillenmektedir.

İnsan'ın Allah'a Erişmesi

En köklü haliyle İslâmiyet'in, kadir-i mutlak ve yaratan, insanî özelliklerin ötesinde idrâk edilen bir Allah fikri önermesi, sıkça vurgulanan bir hususdur. Bu yaklaşımın en iyi özetlerinden birini Robert Bellah yapmıştır:

> "İnsan, herhangi bir saygısızlık niyeti taşımaksızın, *Kur'an*'da Allah'a yapılan sembolik göndermenin belirli bir zaaf taşıdığından söz edebilir. George Mendenhall ve diğer çağdaş akademisyenlere göre eski İsrail, eski Yakındoğu kralını model alarak, önce transandans (aşkın) bir Allah anlayışını geliştirmiştir. Allah, Kralın, Efendinin, Yöneticinin üzerinde idi. Hıristiyanlık, bu kıyasçı düşünce çizgisini sürdürdü; ancak buna, İsrail düşüncesinde çok daha az merkezî yere sahip 'Baba olarak Allah'a yapılan vurguyu da ekledi. *Kur'an*'da ise Allah, ne Kral ne de Baba, en başta ve yalın biçimde Allah olarak kavranılır. Allah için tek kıyas, gene Allah'tır." (Bellah, 1970, 155)

İslâm teolojisi üzerine bir önerme olarak yukarıda aktarılan, bir bakıma tek yanlı sayılabilir. Yine de bu, İslâmiyet'in, Müslüman teologların en önemlilerinden biri olan el-

Gazali tarafından vurgulanan yönüne ışık tutmaktadır: "Allah'ın (insanlara yönelik) sevgisine gelince, buna inanan pek az kişi vardır. Bazı bilginler, bunun mümkün olabileceğini bile reddetmişlerdir." (Gazali, 1975 çevirisi, IV, 533)

Bu durum, Ortadoğu'da hüküm süren bazı ekolojik koşullar tarafından pekiştirilmiştir. Ernest Gellner, Allah'a ulaşmadaki bu güçlüklerin, böyle bir aracılık İslâm teologlarının çoğu tarafından reddedilse bile, insan ile Allah arasındaki kutsal kişileri, cahil kabile mensupları açısından bir gereklilik haline nasıl getirdiğini göstermektedir. (Keddie, der., 1972, 311)

Ortodoks ulemanın "yasalcı, müstereddit ve kuru" nitelikteki (Keddie, der., 1972, 309) kent İslâmı başka bir Allah anlayışının ortaya çıkmasına yolaçmıştır ki, bu da tasavvuftur. Ancak, sınıflandırma burada bitmez; çünkü kent Sufiliğine bağlı olanlar da iki gruba ayrılırlar: Sufilik kanallarında eğitim görmüş olgunlar ile kitleler.. 17. yüzyıl Osmanlı ansiklopedisti Kâtip Çelebi, 20. yüzyıl başlarında tahsilli Osmanlılar arasında hâlâ kabul gören bir düşünce olarak bunlardan ikincisine bağlanma tarzını şöyle anlatmaktadır:

> "Halveti tarikatlarının çoğunluğu, tören ve âdetlerini, katılmaya talipli topluluğa dayandırır. Tekkelerini kurmuşlar, topluluklarının temelini oluşturan Hay ve Hû'larını çekmeye başlamışlardır... Kaba saba sıradan insanların onlara koşmasının ve tekkelere adaklarla armağanlar yağmasının nedeni budur..." (Kâtip Çelebi, 1957, 43-44).

Şeyhler, bu tür ihtiyaçların karşılanması ve birtakım sihirli tedavilerin uygulanması işlerinin dışında kalan kişiler değillerdi. Günümüzde kitlelerin seferber edilmesi, şeyhlerin katılım tarzına yeni bir biçim kazandırmıştır; artık o eski ve

kaba "Hay" ya da "Hu" çekişlere gerek kalmamıştır. Bu gelişmeyi ve insan'ın Allah ile olan ilişkisine daha yumuşak bir yaklaşıma yönelik vurguyu, V. Bölüm'de anlatmaya çalışacağım.

Gerek tahsilliler gerekse kitleler için insan-Allah ilişkisinde aracılık, bir kılavuz, pir ya da mürşid tarafından sağlanır. Ortodoks ulemadan pek çok kişinin bir tarikata bağlı olmasının nedeni, muhtemelen, insanı Allah'a bağlayacak halka için duyulan bu yakıcı ihtiyaçtır. Geleneksel Anadolulu yığınlar için bu aracı, şefkati, fiziksel yapısı, kendine özeni ile hak ve adalet anlayışı vurgulanan Peygamber imajıdır. Manevî kılavuz pir ise, bu zincirin bir halkasını oluşturan ulu kişi olarak şekillenir. Allah'a erişecek yolu düzleyen bir ulu kişidir bu. Demek ki, teolojinin vermediğini gündelik yaşam sağlamaktadır.

Ulu kişi imajı, İslâm toplumlarında *pater familias*'la ve öğretmenin benzer rollerini vurgulayan örgütlenme ilkeleri ile de uyum halindedir. Ne var ki, Osmanlı-Müslüman toplumuna bir toplumsal yapı olarak bakarsak, pirin (kişici sistemin temeli) tüm bir toplumsal sistemin metaforu olarak şekillendiğini görürüz. İşte, ulu kişi imajı da bu yapısal boşluğa oturmaktadır.

Sonuçta, Nurculukta neyin "gerçekten" dinî olduğunun anlaşılmasında önem taşıdığına inandığım iki özellik öne çıkarılabilir. Biri, kişinin dine bağlanmasında sembolik malzemenin sahip olduğu merkezî yerdir. İkincisi ise, dinî semboller kümesinin bireysel düzeyde şekillendirilebilir niteliğidir. Birkaç yıl önce yayımlanan aydınlatıcı bir makalesinde Ernest Gellner, sembolik araçlarımızın kaçınılmaz biçimde taşıdıkları kararsız niteliğin toplumsal değişime kapı açtığını sergilemişti (Gellner, 1970). Bu bakışı, özgürlük yollarının, Allah'a ulaşmak üzere kültürel olarak belirlenmiş araçların birey tarafından kullanılması sürecinin bizzat kendisinde

yatması anlamında ve giderek dinî sembolizmi de kapsayacak şekilde genişletebiliriz (IV. Bölüm'de bunu ele alacağım). Gerçi Gellner bilinçli süreçleri kastetmekteydi; ancak önermelerinin, bilinçsiz süreçler için daha da geçerli olmasını engelleyen herhangi bir neden yoktur. Bir insanı, onun Allah'a bireysel yaklaşımını şekillendiren semboller kümesini kullanma gücünden yoksun bırakmak, onu diğer değerlerden yoksun kılmaktan daha da sarsıcı bir darbe olabilir. Kutsal olan'a kişisel düzeyde ulaşmanın araçlarından yoksun kalışla kıyaslandığında, savaş alanındaki bir yenilginin kabullenilişi daha kolay olabilir. Eğer sözü edilen ulaşma, zihinsel dengeyi, kişisel doyumu ve toplumun geri kalan bölümüyle bütünleşmeyi sağlayan süreçlerden biri ise, durum özellikle böyledir. Eğer asr-ı saadet inancı taşıyan hareketler belirli bir mahrumiyet biçiminin ürünleri iseler, bu durumda bu hareketlerin itici gücünün, yalnızca iktidarı ve nüfuzu denetleme araçlarının yeniden ele geçirilmesinden (Burridge, 1967) ibaret kalmayıp, tahrip edilmiş bir "kutsal kelâm"ın yeniden oluşturulması girişimini de içereceğini söyleyebilirim. Öyle ki, bu kelâm yeniden kurulduğunda, kutsal da olsa sonuçta insanı çevreleyen dünyaya ilişkin bir tefekkür tarzı da, onunla birlikte geri gelebilecektir.

Dinsel sembolizmin gücünün kırılmasının, Türk-Müslüman topluluğun bazı katmanlarında büyük bir etkiyle hissedildiğini göstermeye çalışacağım. Ne var ki, bu önermenin herhangi bir kanıtını ortaya koyabilecek durumda değilim. Gene de, Said Nursi'nin başarısının, dinî lehçeyi hem bireysel hem de toplumsal düzeyde canlandırmasından kaynaklandığı, çalışma ilerledikçe daha açık biçimde ortaya çıkabilir. Nurcu hareketin doğuşunun ve gelişmesinin de sergilediği gibi, toplumsal değişim, bu açıdan bir çözülmeye uğramıştır.

En son değinilmesine rağmen önemi açısından sonda gelmeyen bir husus da şudur: İktidar sorunlarını ele almış bu-

lunuyoruz; bu noktada, çalışmanın makro yönlerine bir dönüş yapmak zorundayız. İslâm toplumlarındaki toplumsal dinamiklere ilişkin mikro araştırmaların boşlanması, sözkonusu yönleri burada fazlaca vurgulamama yolaçtı. Yine de, gerek İslâmî bir ortamda iktidarın ezeli ve ebedi biçimde her yerde varoluşu gerekse toplumsal ilişkilerin iktidar ilişkileri olarak kavramlaştırılma eğilimini ne ölçüde taşıdığı, dinsel pratik alanına taşan konulardır. Said Nursi'nin yaşamının, bir *leitmotif* olarak iktidar sorunu ve iktidar ile önderliğin meşrûlaştırılmasına ilişkin konular tarafından şekillendirilmesi, Bilgin'in kariyerini ele alan en özet tanımlarda bile hemen ortaya çıkan bir ağırlık taşır. Said Nursi gibi karizmatik bir önderin rolünü böylesine önplâna çıkaran, tamamen, Ortadoğu toplumlarının parçalı niteliğidir. Ele aldığımız özel konuda, yenilikçi rolünü üstlenmiş karizmatik önder, yolunu geleneksel bir dekor içinde açsa bile, takipçilerine yeni yükümlülükler getirir.

Said Nursi'nin misyonu, geleneksel bazı Müslüman kurumların Osmanlı İmparatorluğu'ndaki modernleşme sürecinde büründükleri yeni yaşam tarzı tarafından güçlendirilmişe benzemektedir. Burada karşılaştığımız durum, üst-belirlenme ile tanımlanabilir bir özellik taşımaktadır. Medreselerin Isparta'da 19. yüzyıl sonunda yayılması, bu gelişmenin yalnızca bir örneğidir. Diğer örnekler arasında ise tarikat faaliyetlerinin, gerek Sünusî türü organların yeni bir işlev kazanması gibi dağınık anlamda, gerekse Sultan Abdülhamid'in uyruklarını seferber etmede İslâmiyet'i bir araç olarak kullanması anlamında geliştirilmesi yeralmaktadır. Ancak, bu üst-belirlenmenin diğer ucunda gördüğümüz, çağdaş dünyaya ilişkin beklentilerin çözülmesi ile bu darbenin Türkiye'deki Müslümanların bütünleşmeleri mekanizması açısından yarattığı imkânlardır.

I. BÖLÜM

KÖKTENCİ DİNCİ BİR TÜRK-MÜSLÜMAN DÜŞÜNÜRÜN BİYOGRAFİSİ İÇİN ÖN YAKLAŞIMLAR

Kaliforniya'daki El Cerrito kasabası, çağdaş düşünce tarihinin gelişmesine katkıları açısından özel bir yere sahip değildir. Bununla birlikte son zamanlarda burası, Türk din tarihi açısından özel önem taşıyan bir dizi risalenin yayımlandığı merkez olarak dikkati çekmiştir. Sözkonusu risalelerin özgün Türkçe metinlerine kaynak oluşturan *Kur'an* şerh ve vaazları, bu çalışmanın baş kişisi Bediüzzaman (= zamanımızda eşi, benzeri bulunmaz kişi) Said Nursi'nin (1876-1960) yayımlanmış öğretileri arasındadır. Bu parçalar, hep birlikte, *Risale-i Nur* külliyatını oluşturmaktadır.

Kaliforniya kültürünün bilinen eklektizmi veri alınsa bile, Bediüzzaman'ın mesajının yayılışındaki hız ve kapsam kayda değer bir özellik gösterir. Manevî canlanışla ilgili bir dizi hareketin modernleşme ile paralel olarak son zamanlarda yerel kökenlerini aşıp dünya sahnesine adım attıklarına bakıldığında, Said Nursi'nin mesajının modernleşme akımlarından birini oluşturduğu söylenebilir. Nurculuğun iç örgütlenmesinin teyid edilmeyen bir rivayete göre, hiyerarşik bi-

çimde düzenlenmiş *talebe* (şakirt), *kardeş* (ihvan), *dost* ve *sevgili* kategorilerinden oluştuğu söylenmiştir (Spuler, 1981, 428). Aynı kaynağa göre, *talebe* ile *kardeşler* ilk beş ilâ on yıllık "çıraklık" döneminde bekâr kalırlar ve kendilerine verilen ödevleri yerine getirmekteki maharetlerine göre değerlendirilirler. *Talebe*likten *kardeş*liğe geçiş, *Risale-i Nur* mesajının sindirilmesine olduğu kadar, eylemci bir sicil oluşturulmasına bağlıdır. Cemaate dair sorumluluklar, *dost* düzeyinde ortaya çıkar. En üst rütbe, Said Nursi geleneğini onun bizzat kendisinden miras alan insanlardan oluşur. Dolayısıyla bu rütbenin sahipleri sürekli olarak azalmaktadır. Aslında, bir Türk gazetecisinin yazılarından derlenen bu kategorilerin gerçek bir dayanağı bulunmamaktadır ve Said Nursi'nin kendisini dinleyicilerine tanıtış şeklini çarpıtarak yansıtmaktadır *(Bkz. Barla Lâhikası* ve *Emirdağ Lâhikası).* Benim kendi gözlemlerime göre, Spuler'in kategorileri, bir insanın İslâmî örgütçülük açısından taşıdığı faydanın ve bu faydanın Nurcuların hedefleri ile ilişkisinin gayri resmi biçimde sürekli olarak değerlendirmeye tâbi tutulmasının ve o insanın yukarıdan uzatılan merdivende buna göre yükselmesinin, daha ziyade pratiğe ilişkin olan hayatının değerlendirilmesiyle ilgilidir.

Ayrıca, birkaç yılda bir gayri resmi olarak toplanan bir Nurcu "meclisi" de vardır. Erkekler *Risale-i Nur*'dan pasajlar okumak üzere her hafta biraraya gelirlerken, benzer bir amaçla, kadınların katıldığı toplantıların da yapılması Nurculuğun önemli bir özelliğidir. Bu paralel yapı, mensuplarının hepsi de erkek olan liderlik düzeyinde görülmez. Gene de, böyle bir kadın çevresinin varlığının, Almanya'da çalışan bazı kadın Türk işçilerine, geldikleri köylerde ulaşılması sözkonusu bile olmayan bağımsız bir kimlik kazanma olanağı tanıdığı, Schiffauer (1984) tarafından gösterilmiştir. Gerçekten de hareket, modernleşme süreci ile karmaşık ilişkilere

sahiptir ve bu ilişkiler sanıldığından da erken bir dönemde başlamaktadır (*Bkz.* III. Bölüm).

Modern İslâmî canlanış hareketleri, genel modernizasyon süreçlerinin ilk aşaması ile ilişkilidir ve bu ilişki günümüz iletişim olanaklarının İslâmî canlanma üzerindeki etkisi aracılığıyla da izlenebilir. 18. yüzyılda Mekke, Akdeniz bölgesindeki yeni iletişim yoğunluğuna zaten katılmış bulunuyordu. Asya ve Afrika'daki İslâmî hareketlerin yeniden canlanışını yönlendiren unsurlar Mekke'den kaynaklanıyordu. İslâm dünyasının dışında ortaya çıkmış olsa bile, 19. yüzyılın dünya iletişim devrimi, Müslümanlar arası etkileşimin daha da gelişmesine yolaçtı. Mekke'ye hacca gidenlerin sayısındaki artışa bazı yazarlar değinmişlerdir (Geertz, 1968). Bu artış, iletişim olanaklarının gelişmesine bağlıydı; ama karşılığında, bir iletişim etkisi de doğuruyordu. Aynı artmış etki, Said Nursi'nin yakın ilişkilere sahip bulunduğu Nakşibendi "tarikatı" için de geçerlidir. Nakşibendilerin yandaş kazanma çabalarını yaygınlaştırmaları açısından 19. yüzyılda yeni olanaklar doğmuşa benzemektedir. Muhtemelen Said Nursi'nin yaşamına bu tür öncüller damga vurmuştur. Amerika'daki Risale-i Nur Enstitüsü'nü öne çıkartan da, bu iletişim ağının yayılışındaki son örneği oluşturmasıdır.

Türkiye'de Nurcu hareket, en çarpıcı evrenselci özelliklerini 1950-75 arasında kazandı. Bunlar, paradoksal biçimde, Türkiye Cumhuriyeti'nin modernleşme politikalarını izledi ve bu politikalarla organik bir ilişki sergiledi. Bu yüzden, Nurcu hareketin kendini uluslararası alanda ortaya koyuşunun, ülkedeki Cumhuriyetçi modernleşme hareketinin dorukta olduğu zamana denk düştüğünü söyleyebiliriz. Bilindiği gibi Cumhuriyet döneminde Türkiye dünya ile olan etkileşimini en geniş anlamda artırdı. Ülke, Batılılaşmayı (Garplılaşma) yeni Cumhuriyetin ideolojik temellerinden biri sayarak (Lewis, 1968, 1976 dn), tereddütsüz biçimde Batıya açıl-

dı. Dışarıya karşı alınan bu tutum, eğitime, bilime ve laikleşmeye önem tanıyan iç politikalarla da yinelendi. 1923-38 arasında Türk toplumunun tüm gövdesi, Mustafa Kemal Atatürk'ün önderliğinde yürütülen bu reformlardan bazıları tarafından etkilendi. Bu nedenle Nurcu hareket bugünkü Türk vatandaşlarının doğuştan gelen hakları arasına tedricen katılan bazı reformları -örneğin genel ilköğretim gibi-, toplumsal yaşamın verileri olarak kabullenme durumunda kaldı. Spuler (1973, 105), Nurcu hareket ile modernizasyon arasındaki bağlantıyı daha önceleri kavramış bulunmaktaydı. Ne var ki, Spuler'in vurgusunun tersine çevrilmesi gerekir. Nurcu hareketin 1950'den sonra yeni bir ivme kazanmasının nedeni Panislâmcı propagandanın modernleşmesi değil, Cumhuriyet Türkiyesi'nin yeni kültürüne entegre edilmiş ve Türklerin nesilden nesile devrettikleri mirasın parçası haline gelmiş yeni malzeme ve fikirlerle çalışabilmesidir. Bu değişimin tipik olmasa bile çarpıcı bir örneği, bir Nurcu'nun karşısındakine yönelttiği soruda görülebilir (1983): "Rilke'nin şu dörtlüğünü daha önce okumuş muydunuz? Said Nursi'nin kastettiğini öylesine güzel anlatıyor."

Nurcu hareket, gücünün bir bölümünü de Cumhuriyet döneminin bazı başarısızlıklarından aldı. Bu başarısızlıklar arasında önde geleni, Cumhuriyetçi laik ideolojinin bir dünya görüşü olarak İslâmın yerini alamamasıydı. Sözkonusu başarısızlık, Batı uygarlığının artık bir yenilgi olarak algılamaya başladığı, sanayi toplumuna özgü bir olgu olarak güçlü inanç bağlarının yokluğu ve "bezginlik"le koşuttur. Nurcu hareketin, İslâmî bir mistisizm de içeren retoriğiyle birlikte, faaliyetlerini kısmen Cumhuriyet'in dayattığı kültürel çerçeve içinde yürütebilme başarısı, Türklerin pratik dünya görüşüne ve manevî taleplerine denk düştü. "Nur", artık insanın kendi adına hedefleyebileceği yeni bir dünya özlemine de yanıt vermekteydi. İşte, El Cerrito'nun, Said Nursi'nin doğum

yeri olan Bitlis'in yörüngesine girdiği süreç de budur.

Nurcu hareket ilk kez 1920'li yıllarda Türkiye'nin batısında, Said Nursi'nin Cumhuriyet hükümeti tarafından ikâmete zorlandığı bir köyde şekillendi. Hareketin ilk takipçilerinin toplumsal özelliklerini belirlemek, bugünkü yandaşlarınınki gibi, güçtür. Nurculuk, geleneksel tarikat modeli çerçevesinde faaliyette bulunmayıp *Kur'an*'daki hakikati yaymada bir araç olduğunu öne sürdüğünden, sınırları da karmaşıktır. Hakikati yayma görevine katılan herkes *ipso facto* yandaş sayılır. Herhangi bir katılış töreni ya da resmî örgütsel yapı yoktur. Bu nedenle, üyeler konusunda kesin sayı vermek olanaksızdır. Ancak, ilk kez 1920'lerde propaganda edilmeye başladığı düşünülürse, Bediüzzaman'ın radikal görüşlerinin Türkiye'de geniş bir yandaş kitlesine ulaştığı açıktır.

Hareketin içinde doğduğu koşullar Türkiye'ye özgü koşullar olduğuna göre, bu hareketin en anlamlı yönünü, Kaliforniyalıların içrek (esoterik) bilgiye bağlılıklarıyla anlatmak yanlış olur. Aynı şekilde, Nurcu hareketin, son zamanlarda işçiler aracılığıyla Batı Avrupa'ya taşınan ve orada da küçük bir Avrupalı yandaş grubu bulan bir hareket olarak tanımlanabilmesi de mümkün değildir. İslâm dünyasında görülen benzer birtakım hareketler bağlamında araştırıldığında ise, Nurcu hareket daha "anlamlı" bir yere oturtulabilecektir. İşte, hareketin Türkiye'de bağlantı kurduğu karmaşık toplumsal süreçleri anlamamıza yönelik ipuçları sağlayacak olan da, böyle bir yaklaşımdır. Bu nedenle, Nurculuğun özelliklerini, İslâmdaki "canlanışın" bir yönü olarak ortaya koyma girişiminde bulunacağım. "Canlanış", dinde yenileşme süreci için Müslümanlarca kullanılan *tecdid*'in iyi bir karşılığı olarak görünmektedir (Ayoubi, 1981; Dekmejiyan, 1980; Dessouki, 1982; Esposito, 1980; Gellner ve Vatin, 1981; Gilsenan, 1982; Humphreys, 1979; İbrahim, 1980; Mitchell, 1969).

Bediüzzaman, 19. yüzyıl İslâm dünyasının diğer bölgele-

rında, diğer Müslüman düşünürlerin karşılaştıklarına benzer sorunlarla yüzyüze gelmiş bir düşünürdür. Miras aldığı dinî lehçe ve sorunları bu lehçe içinde vaz'ediş biçimi, güçlü bir Ortaçağ-İslâm damgası taşımaktadır. Buna karşılık, üzerinde etkili olan ve kendisini bu lehçe'yi değiştirmeye zorlayan dışsal güçler, baştan sona çağdaş özelliktedir; bunlar, yeni iletişim araçlarının dünyaya nüfuz edip onun boyutlarını küçülttüğü sürecin birer parçasıdırlar.

O halde, Said Nursi'nin fikirlerinin incelenmesi ve yarattığı toplumsal hareketin çözümlenmesi, en az iki başlık altında toplanabilir: Birincisi, İslâmiyet'in son yüzyıl içinde Türkiye'deki durumu; ikincisi ise modernleşmeyle ve - muhtemelen de- modernleşmeyi izleyen manevi bunalımın Türkiye'de aldığı biçimle (Berger, Berger ve Kellner, 1973; Wallis, 1978) ilgili dünya ölçekli bir süreç açısından.. Özetle, Said Nursi'nin İslâmiyet'i "yeniden canlandırma" girişimi, "toplumsal iletişim" değişimi adıyla bilinen daha evrensel bir sürecin parçası olarak, Osmanlı toplumsal ilişkilerinin geçirdiği kapsam değişiminin ürünüdür. *İçsel* kaynaklardan gelen dinamikle daha özgün bir Osmanlı karakteri taşıyan bu gelişme, Bediüzzaman açısından dışsal güçler kadar önemli ayrı bir değişken kümesi yaratmıştır (örnek olarak, Said Nursi'nin ilk yandaşlarını bulacağı Isparta ilinde medrese ağının genişlemesini verebiliriz). Bugün ise, Nurcu hareketin incelemede kullanılabilecek bakış açısı bir kez daha değişime uğramış bulunmaktadır: Küçük kasabalarda güç kazanan geniş ölçüde kırsal nitelikli bir hareket, bugün, kır-kent göçü ve büyük kentlerin hızla büyümeleri sonucunda doğan sorunlarla içiçe geçmiş durumdadır.

Said Nursi'nin mücadelesinin ve katkılarının, biri Müslüman öteki evrensel olmak üzere temelde iki boyut taşıyan kategorileştirmemle kesişen yönleri de bulunmaktadır. Mümkün almaşık kategorilerden ilki, biyografiktir; Said

Nursi'nin yaşamı iki bölüme ayrılabilir. İlki, onun 1920'lere kadar olan faaliyetlerini kapsar. İkinci bölüm ise, Nurcu hareketin Batı Anadolu'da vücûd bulması üzerinde odaklaşır ve 1960 yılında Said Nursi'nin ölümüyle sona erer.

Ortam

Said Nursi'nin İslâmî canlanışa yönelik ilgisi, yaşamının ilk dönemine dayanır (1876-1896). Onu radikal bir eylemci yapan değişikliklerin sahneye çıktığı tarihsel çerçeve de budur. Bitlis'te yaşayan çağdaşları kadar Said Nursi için de, içinde bulundukları çalkantılı dönemin önde gelen özelliği, bu dönemin, onları, toplumsal-değişim-tepki zincirinin bitim noktasına yerleştirmesidir. Bu hareket Batı'da başlatılmıştı ve sonunda Doğu Anadolu'ya ulaşıncaya dek Batı'da belirli bir mesafe katetmişti. Ne var ki, sözü edilen Doğu illerine ulaşan, daha ziyade toplumsal değişimin üstyapısıyla ilgiliydi. Değişim, genel olarak "iletişim" başlığı altında toplanabilecek, örneğin merkez ile bağlantı, devlet hizmetleri, eğitim, mecburi askerlik gibi alanları kapsıyordu. Buna karşılık Batı'nın tanık olduğu asıl iletişim devrimi, hemen onu izleyen altyapısal bir dönüşümle birlikte gerçekleşmişti; iletişim, maddî değişimin çoğaltanı durumundaydı. Avrupa'da ulaşım ağı ile kitle iletişim araçlarının yaygınlaşması ve modern eğitim kurumlarının gelişmesi süreci, ticari kapitalizmin yayılması, kentlerin büyümesi ve sanayi uygarlığının doğuşu gibi öncüllerle bağlantılıydı.

Oysa, ne burada inceleyeceğimiz bölge ne de Osmanlı İmparatorluğu'nun diğer bölgeleri, Avrupa'da cereyan eden altyapıya ait modernleşmenin bu alanlarına çekilebilmişlerdi.

Osmanlı İmparatorluğu, modernleşme açısından ancak alt süreç sayılabilecek bir akışa katılırken -Osmanlı moder-

nizasyonunda göze en çok batan yön, yönetimdeki reformlarla eğitimin yaygınlaşmasıydı- Kürtçe konuşan bölgelerin sürece katılımı daha da sınırlı kalıyordu. Yeni eğitim kurumlarıyla birlikte yeni yönetim tarzının bazı özellikleri belirginlik kazanmıştı. Ancak, konu aldığımız bölge, hemen hemen hiçbir altyapısal gelişme göstermez ve iletişim teknolojisinde pek az değişime tanık olurken, gene de 19. yüzyıl Osmanlı reformlarından doğan ve göreli olarak gelişkin bir toplumsal iletişim ağı ile temasa geçiyordu.

Sözü edilen reform hareketi, Osmanlı İmparatorluğu'nun Avrupa ile giderek daha çok noktada karşı karşıya gelmesinin ürünüydü. Osmanlı kurumlarındaki değişime, reformların önce İmparatorluğun daha gelişkin Batı bölgelerinde uygulanmaları sonucunu getiren bir yön verildi. Siyasî yapıdaki değişiklikler İstanbul'da planlandı, belirli bir içerik kaybıyla Batı Anadolu'da uygulandı, sonra da -değişen zaman aralıklarıyla- Doğu bölgelerini etkiledi. Ekonomik yapıdaki değişiklikler Beyrut ve Halep'teki yaşamı değiştirdikten sonra Doğu Anadolu'ya ancak sızabildi. Ortadoğu'yu etkileyen ekonomik değişmeler de, Türkiye'nin doğusunda İran ve Irak aracılığıyla etkili oldu. Bitlis, bu sözkonusu durumların hepsinde de, değişim sürecinin ulaştığı son nokta idi.

Bitlis, Batı'nın doğrudan müdahalesine uğramadığı -bu yüzden kısa dönemde Batı'daki sanayileşmenin kendi ürettikleri üzerindeki olumsuz etkisinden göreli olarak bağışık kaldığı- gibi, ekonomik emperyalizmden de doğrudan etkilenmedi. Kısacası, 19. yüzyılda dünyayı yeniden şekillendiren dev değişimlerin Bitlis üzerindeki etkisi, daha hafif, dolaylı ve kısmî nitelik taşımaktaydı.

Osmanlı İmparatorluğu'nun Batı'nın etkisini daha önceleri ve daha doğrudan hisseden görelice gelişkin bölgelerinde ise durum farklı idi. Ardından gelecek olan pek çoğu için bir model oluşturan 1838 Osmanlı-İngiliz Ticaret Antlaşması,

Osmanlı idarî ve ekonomik reformlarının Avrupa'daki aydınlanmacı despotizmden doğrudan esinlenmesi gibi, Türk imalâtçılarını ağır koşullar altına soktu. Liberal ticaret politikaları ile Batı'nın hukukî, idarî ve eğitsel kurumlarının kopya edilmesi, Osmanlı'daki reform döneminin işaret taşı olacaktı.

"İletişim" deyimini özel bir anlamda kullandığım az sonra belli olacaktır. Deyimin kendi çalışmamdaki anlamı, Karl Deutsch'un "toplumsal iletişim" (Deutsch, 1966) deyiminden gelir. Deutsch 19. yüzyıl öncesinde ve 19. yüzyılda Avrupa'da yeralan toplumsal değişiklikleri -ve bunların bir ürünü olarak milliyetçiliği- toplumsal ilişkilerdeki kapsam genişlemelerinin bir fonksiyonu olarak ele alır. Deutsch'un kendi ifadesiyle: "yerleşim kümelenmeleri, ulaşım araçları, kültür merkezleri, dil bölgeleri ve merkezleri, kast ve sınıf ayırımları, pazarlar arasındaki engeller, refah ve karşılıklı bağımlılık düzeylerindeki keskin bölgesel farklılıklar ile belirleyici tarihsel olaylar ve toplumsal kurumların eşitsiz etkisi, hep birlikte, son derece ayrışmış ve kümelenmiş bir bölgeler, halklar ve uluslar dünyası ortaya çıkarır." (Deutsch, 1966, 187)

Deutsch'un söz ettiği "kümelenme", Doğu Anadolu'nun 19. yüzyıldaki tarihi açısından önemli bir veridir. Çünkü Kürtçe konuşan bölgede harekete geçirilen ayrıştırıcı güçler, Said Nursi'nin fikir ve davranışlarını şekillendiren ortamı yaratmıştır. Osmanlı yönetimi ve idaresi, kırsal nüfus açısından makûl koşullar sunan mevcut yetki ilişkileri sistemini altüst etmişti. Sultanın Müslüman-Osmanlı aktivizmine verdiği destek, Müslümanların altında yeniden saflaşıp canlanacakları bir bayrak olarak İslâmiyet'in kullanımında mezhepleri teşvik ederken, Hıristiyan misyoner faaliyeti de din değiştirenlerin ufuklarını genişletmekteydi. Ama iletişim örüntüsündeki değişimlerin toplumsal davranışı etkileyebileceği yolundaki teori, ancak çoğu durumda pek dile getirilmeyen bir sonucun eklenmesiyle kanıtlanabilir. Bitlis'teki

türden bir ortamda, toplumsal değişimin hızı, yerliler açısından çarpıcılığı yörenin karakterinden gelen ve olay niteliği taşıyan olaylarla -ele aldığımız durumda, psikolojik açıdan sarsıcı olaylarla- şekilleniyordu (Lyman, 1978, 81). Türkiye örneğinde, savaş alanlarında yaşanılan bir dizi kesin yenilgi, sözünü ettiğimiz türde olaylardır ve sonuçta bunlar Batılılaşmacı reformları gündeme getirmişlerdir. Said Nursi'nin yetişmiş olduğu, tarikat etkisine maruz bölgede Hıristiyan toplulukların etkinliklerinin artmasıyla birlikte İslâmiyet'e yönelen tehdit, işte böylesine çarpıcı bir olaydı. Bu çarpıcılık, tarihsel gelişmelerin belirgin yönlerine ışık tutmada yerlilerin geliştirdikleri prizmanın ürünüydü. Bu tür bir olayın yolaçtığı hoşnutsuzluk türünün ve İslâmiyet'in horlanması olarak algılanan durumun, yalnızca Said Nursi'yi değil, komşu yörelerden başkalarını da etkilediğini biliyoruz. Bu nedenle, ileride de göreceğimiz gibi, Bediüzzaman bir tür Osmanlıcılık görüşü (bütün etnik grupların aynı ulusal birimde bütünleşmesi) geliştirmeye koyulurken, başkentte, hepsi de Doğu illerinden gelen üç askerî tıp okulu hazırlık öğrencisi, İshak Sükûti, Abdullah Cevdet ve Ziya Gökalp, çevrelerindeki kültürün çöküşü karşısında benzer bir duyarlılıkla, liberal-meşrutiyetçi bir ideoloji çerçevesinde, özgürlükçü hareketlere yöneliyordu. Sayılanlardan ilk ikisi, ilk Jön Türk örgütlenmesi olan İttihat ve Terakki Komitesi'nin dört kurucusu arasında yeraldılar.

Tanzimat

Osmanlı İmparatorluğu'nda kurumsal reform politikasının başlangıcı, Sultan II. Mahmud (1808-1839) ile onu izleyen Abdülmecid (1839-61) dönemlerine kadar geri gider. Reform politikası, reformun amacını tanımlayan Gülhane *Hatt-ı Hü-*

mayunu'nun 1839 Kasımında okunuşu ile resmen başlamıştır. Politika, Sultan II. Abdülhamid (1876-1909) dönemine ve bundan sonrasına da uzandı. Tanzimat'ın düşmanı olarak sürekli kötülenmesine rağmen, II. Abdülhamid, son zamanlarda yapılan bazı çalışmalarda reform politikalarına istekli bir hükümdar olarak ortaya çıkmaktadır. Jön Türkler (1908-1918), reform sürecine radikal bir öğe kattıkları savıyla, kendilerini 19. yüzyılın reformcu hareketinden ayırdılar. Ancak buna rağmen, uyguladıkları politikalar genel olarak Tanzimat yörüngesinde yeralmaktaydı. Pratikte Tanzimat, 20. yüzyılın ilk on yılına dek uzandı ve böylece son dönemi Bediüzzaman'ın gençlik ve ilk olgunluk dönemleriyle çakışmış oldu.

19. yüzyılı konu alan son çalışmalardaki genel eğilim, Tanzimat'la kazanılanların küçümsenmesi yönünde olmuştur. Eleştiride yeralan bir vurgu, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki çevre bölgelerin, modernizasyondan ne ölçüde uzak kaldığıyla ilgilidir. Örneğin Bitlis gibi daha uzak yöreler için bu eleştiri geçerlidir. Ne var ki, Osmanlı İmparatorluğu'nun Doğu illerindeki sorunlarının bir bölümü Tanzimat'ın başarısızlığı şöyle dursun, tam tersine *başarısı* ile ilişkilidir.

Gerçi bu iller sanayileşmeden ya da ticarî kapitalizmden yararlanmadılar; ancak, Osmanlı yönetimindeki reformların yarattığı bir akıntının içine çekildiler ve Osmanlı modernleşme politikalarının ürünü olan en az iki gelişmeyle yüzyüze kaldılar. Bir kere Osmanlılar, iller düzeyindeki yöneticileri sıkıştırmaya başlamışlardı. Bu da, 19. yüzyıldan önce hatırı sayılır bir idarî ve siyasî özerkliğe sahip yerel egemenlerin ortadan kalkmasıyla sonuçlandı (van Bruinessen, 1978, 220 dn.). Ayrıca, Osmanlı devletinin yeni idarî yapılanması da bölgeye nüfuz etmeye başladı.

Tanzimat döneminde hâlâ azgelişmiş olan Bitlis ve yöresi, her şeye rağmen, Batı'daki iletişim devrimi ile onun tüm

Doğu Anadolu'ya sızmasının getirdiği bazı siyasî ve toplumsal sonuçlardan etkilendi. Sözgelimi bu yöre, yeni yeni inşa edilen okullardan, demiryollarından, hatta karayollarından bile pek fazla nasibini alamazken, aynı sırada, bölgeye artık daha rahat ulaşabilen Protestan misyonerlerinin faaliyet alanı haline gelmişti bile (van Bruinessen, 1978; Darkot, 1944, 660). Bu durum, kelimenin gerçek anlamıyla iletişim devriminin dolaylı etkisine verilebilecek iyi bir örnektir. Bu gelişmenin, misyonerlerin üzerlerinde çalıştıkları Nasturiler açısından getirdiği trajik sonuçlar ise bilinmektedir.

Osmanlı merkezî devlet aygıtının Tanzimat dönemindeki yeniden yapılanması, toplumsal iletişim alanında önemli sonuçlar doğurmuştur. Yeniden yapılanma, bürokratik hiyerarşiye yeni alt-üst ilişkileri getirdi. Osmanlı İmparatorluğu'nun merkezî yönetimini, gerçek anlamda Weberci bir "rasyonalleştirilmiş bürokrasi" modeline daha da yaklaştırdı. Bürokratik ağın kendisi yayılırken, "bakanlıklar" (vekaletler, nezaretler) ortaya çıktı. Bakanlıklar bünyesinde, daha önce sözkonusu olmayan bürokratik bağlantılar şekillendi. Yeni bir "idare hukuku" eşliğinde, yeni yönetmelikler oluştu. Bütün bu değişiklikler, idarî düzeydeki toplumsal etkileşimin giderek yoğunlaşmasını da birlikte getiren iletişim ağlarını yarattı. Ne var ki, aynı gelişmeler iyice yıpranmış ama gene de anlaşılabilir olan eski yönetim sisteminin yerini, henüz çözülüp anlaşılmayı bekleyen yeni bir vatandaş-memur ilişkileri kümesinin alması anlamına da geliyordu. Burada Bitlis, örnek bir durum oluşturur.

Doğu Anadolu Bölgesi'nin Tanzimat'la yüzyüze gelmesinin olumlu bir yönü, taşra valilerinin yeterliliklerinin artmasıdır. Vali olarak illere giden üst düzey bürokratlardan, yeni bir reform ideolojisinden esinlenip hareket etmeleri bekleniyordu. Yetenekli valiler, gerçekten de, yol yapımı, vilayet gazetelerinin çıkarılması ve tarımsal kredi sistemlerinin kurul-

ması çabaları üzerinde yoğunlaştılar. Ayrıca, açık ihaleye çıkarılan devlet projelerinin fırsatçı kodamanların ellerinden sökülüp alınmasına da çalıştılar. Osmanlı hükümeti, ilk Anadolu gazetesini 1867 yılında Erzurum'da, bu önemli Doğu ilindeki yerel kamuoyunu etkileme amacıyla çıkardı (Yaşar, 1971, 30). Bir kez daha, bu, yönetimin yanında yeralmaları için halkı etkileme çabalarında yeni açılmış bir kanaldı.

Dünya iletişim ağının genişlemesinin getirdiği bir sonuç, 1840'lardan başlamak üzere, Osmanlı'daki kitle iletişiminin de gelişmesidir. Osmanlı devleti 1840'ların başında basın tekelini terketti. Birkaç yıl sonra, gazeteciliğin gelişmesi sonucunda, İstanbul'da ve bazı büyük taşra merkezlerinde yeni bir okur kitlesi yaratıldı. Said Nursi, Osmanlı başkentindeki düşünce akımlarını bu gazeteler aracılığıyla öğrendi; dünya olaylarına ilişkin bazı temel bilgileri de gene buradan sağladı.

Değişen toplumsal iletişim örüntüsünün bir başka yönü de, düşünce tarzlarının uğradığı dönüşümdür. 1840-1900 döneminde, Batı'daki edebî akımların İstanbul'un entelektüel yaşamına da nüfuz etmesi, bu süreçte merkezî bir yer tutar. Yerleşiklik kazanmaları daha zor gerçekleşse bile, Batılı rasyonalizm ve pozitivizm 19. yüzyıl sonlarına gelindiğinde İstanbul'da açıkça güçlenmekteydi (Ülken, 1966, I, 200). Geleneksel Osmanlı münevverleri eklektik bir özellik taşımaktaydılar. Elle tutulur, pratik kullanım alanlarına sahip Batılı eğitim fikirlerini aktarıp benimsemekte sakınca görmüyorlardı (Berkes, 1978). Ancak, Batı'dan derlenen yeni lâik felsefe, din açısından yeni tehlikeler içeren, uzlaşmaz biçimde maddeci bir sorun vaz'etme tarzına sahipti. Bu yeni düşünsel bakış, olgunluk yıllarında Said'in bizzat boğuşacağı kendine özgü bazı sorunları birlikte getirdi. Aynı bakış, Bitlis'de bulunduğu yıllarda (1876-1907) bile, kendisinde önemli bir iç kaynaşma yaratmış olmalıdır.

Osmanlı başkentindeki bir başka yenilik alanı da, fikir

"taşıyıcı"larının grup özelliklerinin değişmesiydi: münevver çevreler, yerlerini, Batı'nın yeni "eleştirel söylem kültürü"nü benimsemiş daha türdeş bir entelijansiya grubuna bıraktı (Gouldner, 1979, 8-44). İçreksilik (esotericism) cazibesini yitirdi; açıklayıcılık, yazın ürünlerinde çok daha sık rastlanan bir *leitmotif* haline geldi. Okurların da paylaştıkları varsayılan bir akılcılığa hitap eden tartışmacı uyarı yazılarının yerini gazeteler ve dergiler alırken, basılı kitapların okunması, Bitlis'teki geleneksel kültürce müphem bir kamuoyu oluşturdu. Bütün bu değişiklikler, yankısını, nihaî olarak bir taşra ortamında buldu. Said, 1890'lı yıllarda Van'da, Vali'nin çevresindeki bürokratlar arasında yeralmaktaydı ve burada öğleden sonraları dünya politikası olsun Osmanlı basınında yeralan diğer konular olsun, son gelişmelerin ele alındığı sohbetler yapılmaktaydı.

1880'li yılların *Bitlis Gazetesi*'nden alınan bir parça, Osmanlıların, bu bölgeler için "uygarlaştırıcı misyon"a sahip oldukları yolunda bir düşünce taşıdıklarını göstermektedir *(Ek 1)*. Tanzimat politikasının bazı sonuçları, reformcuların kendileri tarafından bile kestirilememişti. Yerel nüfuz sahiplerini yenilgiye uğratmayı yeterli gören Osmanlılar, bölgenin toplumsal yapısını doğrudan doğruya parçalama niyeti taşımıyorlardı; oysa, 19. yüzyıl Osmanlı reformlarının önceden kestirilemeyen sonucu, bu oldu. Osmanlılar, merkezîleştirmeyi ve bölgesel idarî taksimatın yeni bir biçimini getirmekle yetinerek, daha önce varolan toplumsal yapıyı parçaladılar ve bölgenin "yeniden aşiretlileştirilmesi" olarak tanımlanan sonuca yolaçtılar (van Bruinessen, 1978, 288 dn). Bu eğilimi kısmen tersine çeviren bir olay, yüzyılın en sonunda gerçekleşti. Sultan, bölgede asayişi sağlamak üzere oluşturulan yerel milislerin başına bazı aşiret önderlerini geçirdiğinde, bir ölçüde yetki devrinde de bulunmuş oluyordu. Ancak, bir kez daha, bu, değişimin kaynağı değil, hedefi idi. Kürt ileri

gelenlerinin gücünün pekişmesi, Sultan'ın politikasının bilinçli biçimde izlenmeyen ve önceden kestirilemeyen bir sonucuydu.

Osmanlı İmparatorluğu'nda 1840-1900 yılları arasında eğitim sisteminin tüm yapısını değiştiren önemli reformlar uygulandı. İlkokul sonrasında üç yıllık temel eğitim veren *rüşdiye*'nin kuruluşu da bu reformlar arasında yeralıyordu (Unat, 1964, 42). Ortaöğretimi sağlayan gelişkin kurumların yokluğunda, rüşdiyeler, o zamana kadar yalnızca, hemen ardından meslekî eğitim gelen ilköğretim kurumlarından yararlanabilen nüfus kesimlerine hizmet verdi. Bir başka yeni eğitim akımı da askeriyede gerçekleşti. Sistem, önce İstanbul'da denendi. Osmanlı illerine yayılması ise 1876'dan sonra başladı. Türkiye'nin doğusu, Tanzimat'ın eğitim alanında sağladıklarından bir ölçüde geç yararlandı. 1890'lı yıllarda Türkiye'nin Basra Körfezi'ne kadar uzanan doğu bölgelerinin tümünde yalnızca iki askerî lise bulunmaktaydı (Felgenhauer, 1887, 61). Buna karşılık 1890'da Bitlis'te bir askerî rüşdiye açılmıştı (Griffiths, 1966, 94, not 2). Burada dikkat edilmesi gereken husus, okulların azlığı değildir. Kasabadaki bir askerî rüşdiye ile çevresindeki iki lise eğitimde önemli bir adım sayılabilirdi; ancak mevcut askerî okullar da, öğrencilerin dikkatini Doğu bölgesinin içinde bulunduğu kötü duruma çekmeye yönelik bir eğitim vermemekteydi. Tersine bu okullar, öğrencilerin dikkatini merkezdeki sorunlara çekmek ve onları merkezî Osmanlı bürokrasisinin sadık üyeleri olacak şekilde topluma katmak amacıyla açılmışlardı.

Eğitim kurumlarının yeterliliği açısından Türkiye'nin batısı ile Bitlis-Van yöresi arasındaki karşıtlık belirgin de olsa; bu, "mutlak" olmaktan çok "göreli" bir yoksunluk durumudur. Sözkonusu durumu tanımlamanın en iyi yolu, Bitlis'de (1889'da) dört sivil rüşdiye bulunduğuna işaret etmektir. Bu, 63.500 kişiye bir okul anlamına gelir. Buna karşılık İzmir'de

25.000 kişiye bir okul düşmekteydi (Cuinet, 1891). Oysa, o zamanlar hâlâ birer ortaöğretim kurumu olarak faaliyette bulunan 18 medrese de hesaba katıldığında, Bitlis için geçerli olan oran, 1.100 kişiye bir ortaöğretim kurumu biçiminde değişecektir.

O halde Bitlis'in sorunu, bir eğitim merkezi olarak kazandığı itibarı korumaktı. Bu, 19. yüzyılın sona ermesinden çok daha önceleri kazanılmış bir itibardı.

19. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nu etkileyen ve ayrıca Doğu bölgesinde de yansımaları olan değişim örüntüsünün son bir yönü de, Türkiye'ye olan göçtür. İmparatorluk, yeni bir savaşın hazırlıkları içindeki Batılı diplomasi tarafından toprakça küçültülürken, çok sayıda Müslüman, Müslüman olmayan devletlere bırakılan topraklardan ayrıldı. Özellikle Rusya ile olan 1877-78 savaşı ile 20. yüzyılın ilk onyılları içindeki Balkan Savaşları'ndan sonra, çok sayıda sığınmacı Osmanlı devleti tarafından Anadolu'ya yerleştirildi. Aslında göç hareketi çok daha önceleri, Kırım Savaşı sırasında başlamıştı. Bu tür göçlerden etkilenen bir bölge de, Doğu Anadolu (Pinson, 1970; Bishop, 1981) ile, Bitlis'e komşu olan Van yöresi idi.

Tanzimat politikasının "modernist" yönlerinin sıralanması, bu süreçlerin yalnızca tek yönde işlev gördüğü anlamında yorumlanmamalıdır. Batılılaşma akımı, zaman zaman, yerleşik dinî fikirlerin savunulması açısından hiç beklenmedik ek olanaklar da yaratmıştı. Osmanlı İmparatorluğu'nda matbaacılığın tarihi, bu etki konusunda bazı örnekler sunmaktadır. Matbaa, Osmanlı İmparatorluğu'na 1727-1729 yıllarında girdi (E. I.[2], III, 997). Girişimin başlatıcısı tarafından gerçekleştirilen çok başarılı bir dizi ilk yayından sonra, uzun süren bir duraklama dönemi yaşandı. 19. yüzyılın ilk yarısında ise yeni bir canlanma görüldü. Bu yeni yayılma, okur-yazar kamuoyunun gözdesi durumundaki İslâmî klâ-

siklerin yeniden ve yeniden basılmaları olanağını da birlikte getirdi. Bu klâsikler çok sayıda baskı yaptı. Her yerde bulunabiliyorlar, elyazması yapıtlara göre çok daha ucuza alınabiliyorlardı. Örnek olarak, 1893'e dek şerhli dokuz baskısı yapılan, Yazıcızâde A. Bican'ın *Envâru'l-Âşıkîn* kılavuz kitabı gösterilebilir (Karatay, 1956, 60). Buna karşılık, genelde aydınlanma felsefesi ürünleri olarak tanımlanabilecek kitapların sayısı çok daha azdı. Sonuçta, Said Nursi, İmparatorluğun manevi sağlamlığı açısından *Kur'an*'a dönmenin zorunlu olduğu inancıyla harekete geçerken, modern kitle iletişim teknolojisinin muhafazakâr amaçlar adına kullanılabileceğinin de bilincindeydi.

Önderlik, İktidar ve İdeoloji

Bitlis'de, bazıları müderris, hoca rolünü de üstlenmiş bulunan tarikat ileri gelenleri, hem kentte hem de kırda, cemaatle ilgili konularda önemli işlevler yerine getirmekteydiler. 19. yüzyıl ortalarından sonra, bu insanlar için yeni olanaklar doğdu. Tanzimat'tan önce Osmanlının merkezî nüfuzu, Kürt ağaları ile aşiret önderlerinin oluşturduğu yerel yapı aracılığıyla bölgeye ulaşmaktaydı. Tanzimat, bu önderlerin gücünü kırıp egemenliklerine son verdi. Bundan sonra yerel aşiretler, geçmişte ağaların çözüme bağladıkları küçük çatışmalar içinde boğulur hale geldiler. Bu da dinsel önderlere -şeyhlere- manevî itibar sağladıkları yerlerde arabulucu rolü üstlenme imkânı verdi (van Bruinessen, 1978, 291 dn). Bunu, siyasî etki izledi. Said Nursi'nin bu duruma tepkisi ilginçtir. Yaptığı tek girişimden sonra, aşiret anlaşmazlıklarında arabulucu rolü üstlenmekten vazgeçti; oysa bu, siyasî bir önder olarak isim yapma yollarından biri idi. Said Nursi, bir başka alanda da, yani yerel cemaat çıkarlarını devlet karşısında

kollayan önder rolünü üstlenme alanında da çabalarını uzun süre sürdürmedi. Dinine bağlı kişilerin biraraya gelmeleri, kasaba düzeyinde yapılan siyasetin yerel bir çeşidiydi; kendisi de şansını burada denedi ve başarısız oldu. Prestij kazanma ve eylem dünyasına adım atma sorunlarına bulduğu nihaî çözüm, Doğu Anadolu'da bir üniversite (bazı yazarlara göre bu, üst düzeyde araştırmalar yapacak, reform geçirmiş ilk haliyle el-Ezher'e benzeyen bir medrese önerisi idi) kurulması idi (Şahiner, 1979, 75-76). Öneri yalındı ve bir bakıma mutaassıp çizginin de dışında kalıyordu; henüz tanık olunmadık ölçüde modern bir renk taşımaktaydı.

Said Nursi'nin o yıllarda Van'da bulunan İngiliz askerî konsolosunun (Albay Chermside) bir fikrini düşündüren bu projesi, Bediüzzaman'ın 1890'larda bir Kürt milliyetçisi olduğu yolundaki suçlamanın ihtiyatla karşılanmasını gerektirir. Buna karşılık bir süre sonra, Sultan'ın da arka çıktığı bir tür Panislâmcı düşünce ile temasa geçmesi sonucunda, Bediüzzaman'ın görüşünde net bir Panislâmcı unsur gerçekten belirdi. Bu düşünce çizgisi, Jön Türk devriminden sonra daha da netleşti. Kesin olarak belirtebileceğimiz husus ise şudur: 18. yüzyılda Lübnan'daki Marunî Kilisesi örneğinde olduğu gibi, bir yanda akrabalığa dayalı iletişim ağlarının aşılması olanağı öte yanda da katılımcılık ve kamu çıkarı yolundaki yeni ilkenin harekete geçirdiği kanallar, aynı zamanda Bediüzzaman için de yeni siyasî ufuklar açmaktaydı (Harik, 1968, 125). Bu, Bediüzzaman'ın bölge* nüfusuna yönelik sıradışı ilgisinin yapısal kaynağıdır. Yeni olanaklardan yararlanma girişimi ikircikliydi, en çoğu deneme kabilindendi ve bu yönüyle de Bediüzzaman'ın Suriye'deki çağdaşı, "Osmanlıcılık" ile "Arapçılığı" aynı anda geliştirmeye çalışan Butrus el-Bustani'nin fikirlerini andırıyordu (Abu Manneh, 1980,

(*) (Yöre sakinleri) Bu deyim için bkz. Ek 1

189). Bediüzzaman'ın ilgisi ve duyarlılığı ayrı ve belirgin bir Kürt kimliği üzerinde odaklaşıyordu; ancak aynı anda İmparatorluk dahilindeki bütün etnik grupların Osmanlılar olarak işbirliği yapabilecekleri inancını da dile getirmekteydi.

Said Nursi, faaliyetlerinin ilk evresinde, başka deyişle 1890'larda, bir yanda kendi cemaatinin Osmanlı İmparatorluğu içinde önem kaybettiği yolundaki duyguları, öte yanda da İslâmiyet'in Hıristiyanlık karşısında gerilediği yolunda giderek güçlenen inancı tarafından eyleme itildi. Eğitimin geliştirilmesi yönündeki talepleri de bu çerçeve içinde ele alınmalıdır (BSN, 1976, 471).

Kariyerinin, Nurcu hareketin oluşmasıyla sonuçlanan ikinci evresi ise 1920'lerde şekillendi. 19. yüzyılda varolup onun ilgi ve duyarlılığını yaratan nedenler bu dönemde bir kez daha ortaya çıkmışlardı; ancak bu kez daha dar bir alanda odaklaşarak... Artık Said Nursi'yi derinden rahatsız eden, Cumhuriyetçi yönetimin, toplumsal örgütlenmenin ve düşünsel faaliyetin temel taşı olarak İslâmiyet'i bir kenara bırakması ve "maddeciliğin saldırılarına" geçit vermesi durumunda Türkiye toplumunun çözüleceği yolundaki korkusu idi. Cumhuriyetçi rejim tarafından palazlandırılan bu maddecilik, bir bakıma, Tanzimat sırasında başlatılan lâiklik hareketinin devamı ve o güne uzanmasından ibaretti. 20. yüzyılın başlarında, Batı'nın Büchner (1890'lar)'den Bergson (1920'ler)'a uzanan düşünsel etkisi, Türk entelektüel yaşamını şekillendirmekteydi. Bu kültürel nüfuz, İslâmî kültürün, 1890'larda Bediüzzaman'ın dikkatini İslâm uygarlığının çöküşüne çeken yıpranış sürecinin bir devamı idi. 1920'lere gelindiğinde ise Said Nursi'nin bizzat kendisi, Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucularından bazıları için bir endişe kaynağı haline gelmişti. Bunlar, II. Meşrutiyet (1908-1918) adı verilen dönemin siyasi gelişmelerinde Said Nursi'nin de rol aldığını görmüşler ve yeni lâiklik politikaları açısından onun bir tehlike

arzettiği korkusuna kapılmışlardı. Bu nedenle, Said Nursi Türkiye'nin batısında, hareketlerinin yakından izlenebileceği bir köye sürgüne gönderildi (Şubat-Mart 1925). Gönderildiği bu yerde dinî görüşlerine yandaş kazanma girişimleri ise baskı, hapis ve zorunlu ikâmete tabi tutulduğu başka yerlere sürülme önlemleri ile karşılaştı.

1950'lerde çok partili yönetimin yerleşmesi ile Nurcu hareket de serbestçe gelişme olanağı buldu. Nihayet 1960'larda, karizmatik bir önder ve ilham almış bir eğitimci olarak Said Nursi'nin nüfuzu, kitapları ve *Kur'an* yorumları aracılığıyla daha da yaygınlaştı. Kişinin yerini onun yaydığı mesajın alması, çağımıza özgü bir durumdur. Bu Said Nursi'nin geri planında yeralan Nakşibendi reformcu dinciliğinin propagandasından çarpıcı bir ayrılışı temsil eder. Nakşibendilikte başlangıç, hâlâ, hoca, pîr ya da mürşid olarak bilinen bir kişinin rehberliğine dayanır.

Nurcu hareketin, daha açık iletişim sistemi olarak tanımlanabilecek yönde gelişmesinde gözlenen bir başka özellik ise, *Kur'an*'ın mesajının geniş topluluklara açıklanmasıdır. Bu, daha 1920'lerde ortaya çıkan bir özelliktir. Burada çelişkili bir dizi eğilimle karşılaşmamıza rağmen merkezî yönelim gene de açıktır. *Kur'an*'ı yaygınlaştırmak için Said Nursi önce dil engelini aşmak ve *Kur'an*'ı Türkçe açıklamak zorundaydı. Bu, yeni bir girişim değildi; ancak Said Nursi'nin amacı, yeni, bütünselci ve ideolojik bir nitelik taşıyordu. Bu, mesaj yaymanın ötesinde bir şeydi; bir seferberlikti. Oysa Bediüzzaman'ın edebî lehçesi, seferberlikçi bir konumla genellikle pek uyuşturulamayacak olan imâlı ve mecazcı bir üslûpta kalıyordu.

Said Nursi'nin özel lehçesi karmaşık kökenlere sahiptir. Bu lehçenin bir bölümü *medrese* üslûbunu, karmaşık kelime oyunlarının çözümüne verilen önemi ve *Kur'an*'da yeralan çok sayıda anlam katmanına yapılan vurguyu yansıtmaktay-

dı. Ortaya çıkan sonucun bir bölümü ise bu yolda bir niyetin dışında kendiliğinden ortaya çıkmıştı: Said Nursi Türkçeyi ancak yirmi yaşından sonra öğrenebilmişti ve Türkçe yazma üslûbu kendine özgü bir şekle sahipti. Bu karmaşıklığın, Türkçe açısından uygun düşmeyen bir sentaks kullanmadan kaynaklandığı açıktır. Said Nursi'nin hocalarından bir bölümünün öğretileri de, örneğin İbn el-Arabî gibi kişilerin yazıları hem eliptik hem de yoğun bir anlam potası yaratmıştır. Said Nursi, mistisizmi çağdaş İslâm'ın en yakıcı sorunlarıyla ilgili olmadığı için dışlamıştı; ancak buna rağmen kendi üslûbu da mutasavvıfların imâlı üslûbundan kopamamıştı. Kırsal kesimlerinde İslâmiyet'in mecaz katmanları ile sarmalandığı bir ülkede, Said Nursi'nin üslûbunun örtüklüğü böylece büyüleyici bir güç kazanıyordu. Kullandığı dinsel lehçe'nin bu çelişkili yönlerine rağmen, Said Nursi'nin daha geniş bir kitleye *Kur'an*'a yönelik bir kavrayış kazandırma çabaları dikkate şayandır. Anlaşıldığı kadarıyla bu alıcı kitle, dünyanın sırlarının çözülmesiyle uyum sağlama yollarını araştıran, sahip oldukları taşralı İslâm prizmasına rağmen yeni bir dünya anlayışı edinmeye çalışan kişilerden oluşmaktaydı.

Said Nursi'nin mesajında yeralıp tanımını yaptığım iki özellik, bir başka deyişle bir yanda yazılı metinlerin karizmatik önderlerin talimatlarının yerini alması, öte yanda *Kur'an*'ın merkezî hakikatlerinin daha geniş bir kesim tarafından anlaşılabilir kılınması yolundaki girişim, kültürün daha geniş kesimlere ulaşabilmesi yönünde Batılı bir gelişme ile de koşut gitmektedir. Bu da Said Nursi'ye, salt geleneğe dönmeyi öneren bir kurtarıcı olmanın ötesinde bir gözle bakmamız gerektiğini ortaya koyar. Burada da, Bediüzzaman'ın mesajı, kendisinin yüzyüze kaldığı modernleşen dünya tarafından şekillendirilmiştir. Araştırmacılar, yeniden canlanma hareketlerinin, salt geleneğin yeniden hayat bulmasından ibaret kalmadıklarını defalarca tekrarlamışlardır;

burada işin içine yeni fikirler, görüşler ve değerler de girmektedir. Said Nursi'nin durumunda da, İslâmiyet'in temellerine yönelik açık bir kavrayışın kitlelere aktarılması ile kendisine miras kalan geleneğin ötesine geçen dünyanın tarihsel gelişme süreci arasında "uyum sağlama" sözkonusudur. Said Nursi'nin 1909 yılında Jön Türk politikalarına karışması, Batı'dan neler alabileceği, özellikle de toplumsal seferberliğin kullanımı konularında kendisine daha ileri bir anlayış kazandırmıştır. Bu nokta, *Kur'an*'ın mesajının yaygınlaştırılmasında kullanılabilecek yeni araçlara ilişkin görüşünde ortaya çıkar. *Kur'an*'daki başlıca temaların nüfusun geniş kesimleri tarafından kavranabileceği şeklindeki inanç ise muhtemelen Batı'da fikirlerin yaygınlaştırılmasında kitle iletişim araçlarının oynadıkları rolün Said Nursi tarafından farkına varılmasından kaynaklanır. Kendi sözleriyle ifade edecek olursak: "Radyo öyle bir nimet-i ilahiyedir ki, ona mukabil şükür ise, o radyo milyonlar dilli bir kûlli hafız-ı *Kur'an* olup, bütün zemin yüzündeki insanlara *Kur'an*'ı dinlettirsin." (BSN, 1976, 352)

Çağdaş dünyada, Said Nursi'nin entelektüel faaliyetleri ile birçok alanda örtüşen dünya-iletişim tablosunu daha da karmaşık duruma getiren iki önemli gelişme sözkonusudur. Bu yeni özelliklerden ilki, iletişim devriminin gerçek anlamda bir "dünya" devrimi olmasıdır. İkincisi, bireyin dünya ölçüsünde yaşadığı yönelimsizlik ve anomiliğin, Nurcu hareketi inceden inceye etkileyen değişkenler arasına katılmasıdır.

Kültürlerarası etkileriyle ve bütün kültürler için giderek daha büyük ölçüde standartlaşan belirli iletişim biçimlerini dayatmasıyla dünya iletişim devrimi, Said Nursi'ninki türünde bir manevi yeniden canlanış hareketinin kendine özgü özellikleri arasında yeralan bireyselleşmiş içeriği azaltıcı bir işlev görmektedir. Toplumsal örgütlenmeyle dünya ölçüsünde beslenen ve ulusalcılık sonrası dönemde Türkiye'yi de et-

kileyen duyarlılık, öğretinin odak noktasını "kutsal"dan "toplumsal"a doğru kaydırmıştır. Son zamanlarda, Nurcu hareketin içindeki bazı hiziplerce yeni bir vurgu öne çıkarılmaktadır. Gerçi bu vurgunun *Kur'an*'ın önceliğini reddeden bir içerik taşıdığı hiçbir biçimde ileri sürülemez; ne ki bu vurguda toplumsal ve siyasal örgütlenme, kültürel bütünlük, psikolojik denge ve kişiler arası esnek ilişki sorunlarına giderek daha çok eğilinmektedir. Ortaya çıkan tedrici gelişimin yönü, Allah ile ilişkileri çerçevesindeki insandan, yeni bir varlığa, yani toplumla olan ilişkileri çerçevesindeki insana doğrudur.

Bu tür öğeler, 1890'larda, Said Nursi'nin Osmanlı sahnesine ilk kez çıktığı dönemlerin düşünsel ortamında belirmişti. 19. yüzyılda Osmanlı yayınları -gazeteler ve özellikle de dergiler- kolektivitelere ilişkin düşüncelere yeni bir önem tanıyan insan toplumu *(cemiyet-i beşeriye)* gibi terimleri giderek daha çok kullanmaya başlamışlardı. Geçmişte, İslâmî yayın yapanların hemen hemen hepsinin çalışmalarında, insan kolektiviteleri hep dinsel kolektiviteler olarak ele alınmıştı.

Batılı düşünce akımları, geleneksel kültürler üzerinde hem doğrudan hem de daha dolaylı ve dağınık etkilere sahiptiler; bu iki etki, zamandaş ve kümülatif bir işlev görmüştür. Batılı edebiyat türlerinin benimsenmesiyle birlikte Osmanlı İmparatorluğu'nda bir Batılı entelijansiyanın oluşması, doğrudan etkinin örneği olarak belirtilebilir. Daha dolaylı ve tedrici yollardan ortaya çıkan ve bir bakıma daha kaypak bir süreç ise, Said Nursi'nin Aydınlanma felsefesinin içinden doğmuş fikirleri kendi sistemine yedirmesinde görülebilir. Bu fikirler Batılı pozitivist düşünce içinde değişmiş halleriyle yeniden boy göstermiş; buradan 19. yüzyıl sonlarında İstanbul'a ulaşmış ve Bediüzzaman bu fikirlerle orada tanışmıştır.

Modernlik, Tabiat ve Siyaset Sistemi

19. yüzyıl sonlarına gelindiğinde, Anadolu'daki kırsal nüfus, İslâmiyet'te örnek alınacak davranışlara ilişkin belirli bir anlayışa sahipti: Peygamber Hz. Muhammed, Halife Hz. Ali, efsanevi kahraman Ebu Müslim gibi önde gelen insanlar ve bu insanlara atfedilen menkıbeler, inançlı Müslümanlar arasında bir İslâmî ahlâk modeli oluşturmaktaydılar. Said Nursi ise, bunun tersine, Osmanlı pozitivistleri tarafından 19. yüzyıl sonlarında ortaya atılan felsefî sorunların derin etkisi altında kalmışa benzemektedir. Bu sorunlar da kişilere değil, bir tabiat *sisteminin* işleyişine ilişkindi. Daha belirgin bir ifadeyle bu, yaratıcının ya hiç ortada bulunmadığı ya da kişiselleşmemiş bir güçten oluştuğu bir tabiat sistemi idi.

Tabiat sisteminin materyalizmde görülen bu merkezîliği, sonuçta Said Nursi'nin düşüncelerinde de yansıma buldu; ama bir önemli farkla: Said Nursi'nin düşüncesinde, tabiat yasalarının tartışılmaz yaratıcısı olarak görülen, "madde" değil Allah'tır. Said Nursi'nin tabiat problemine ilişkin düşünceleri, günümüz Nurcularının bu sistemi çağdaş bir yaklaşımla ele almalarına yardımcı olmuştur. Günümüzde, bu kesimlerin din anlayışı, örnek insanların davranışıyla şekillenen modellerden öteye çekilip Said Nursi'nin gene de önplânda yeraldığı, fakat tabiat yasaları üzerindeki çalışmaların artık yarı-dinsel bir yükümlülük haline geldiği daha karmaşık alanlara yöneltilmiştir. Böyle bir bakışı benimsemeleri, karizmatik bir öndere yönelik kişisel bağlanmalarının, farkedilmeksizin daha evrenselci bir anlayışa dönüştürülmesi anlamına gelir. Üstelik bu yeni konum, Cumhuriyet okullarında ders olarak okutulan doğa yasaları fikrine de iyi uymaktadır (bununla birlikte, Cumhuriyet okullarındaki müfredatın kişilik kültüne herhangi bir yer bırakmadığı söylenemez).

Bütün bu söylenenler, Nurcu hareketin genç katılımcıla-

rının büyük bölümünün öncekilere göre daha iyi eğitim gördükleri, artık ilk ya da ortaokul diplomasına sahip oldukları bir dönemde ortaya çıkmaktadır. Ayrıca, Nurcuların saflarında artık üniversite profesörleri de görülmeye başlamıştır. Nurcuların ilgi alanında, giderek artan bir entelektüelleşme görülmektedir; bu da, hareketin entelektüel çevrelere en geniş anlamda nüfuz etme ve karşısına çıkanlarla kendi silahlarıyla savaşma çabalarından kaynaklanmaktadır. Bazı Nurcu entelektüeller, fizikî evrende varolan uyumu vurgulamaya başlamışlardır. Astronomi ve modern biyoloji, bu amaca yönelik olarak değerlendirilmektedir. Semavi varlıkların karmaşıklıkları ve psikolojik süreçlerin incelikleri konusundaki bir dizi küçük kılavuz, böylelikle, *Nur* mesajına yönelik daha deistik bir anlayışın doğuşunu haber vermektedir (Demirkıran,1978; Şimşek, 1979, Songar, 1979). Bildiğimiz gibi bu, çağdaş Avrupa'nın entelektüel tarihinin bir veçhesi olup kitap basımı ve okur-yazarlığın yaygınlaşmasıyla da bağlantılıydı.

Nurcu hareketin, dünden kalkarak güncel siyasî ve toplumsal konulara yönelen son vurgu kayması, 1950'li yıllardan bu yana tedricen gelişmektedir. Hareket, günlük yayın organı olan *Yeni Nesil*'i Türk toplumuna ilişkin güncel tartışmalara katmıştır ve bu da yaklaşık yirmi yıl önceki davranışlarla kıyaslandığında, önemli bir değişimi temsil etmektedir. Bu, Bediüzzaman'ın siyasetten büsbütün çekilme kararının -1920'lerde aldığı bir karar- şimdi bütünüyle değiştirildiği anlamına gelir mi? Aslında Bediüzzaman'ın bu kararı, 1950 yılında, dinselliğin ifadesine sempati duyar görünen ve İslâm dininin gereklerinin serbestçe yerine getirilmesini Türklerin temel hakkı olarak gören bir siyasî partinin ortaya çıkışıyla zaten değişikliğe uğramıştı. Sözkonusu parti, yani Demokrat Parti, 1950 ile 1960 yılları arasındaki iktidarı sırasında Bediüzzaman tarafından desteklenmişti. Günümüz-

de *Yeni Nesil,* Doğru Yol Partisi'ni destekleme (1987) anlamında doğrudan siyasî saf tutan bir gazete olarak değerlendirilebilir. Bugün geçerli olan ortamın daha iyi bir tanımı ise şöyle yapılabilir: Bugün, Nurcu gazete yazarının çerçevesini geniş kamuoyu önünde yeni bir tartışma alanı yaratan *vatandaşlık* anlayışı şekillemiştir. Bu, sınırları itibarıyla Müslüman cemaat ya da *ümmet*'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 Nursi'nin *ümmet*'e yaptığı vurgunun, siyasî iletişimin daha geniş kapsamı tarafından bir değişmeye uğratıldığı da açıktır.

Avrupa'daki Türk işçilerinin Nurcular safına katılmaları da, kısmen, geleneksel İslâmî içeriği sınırlandıran, ancak onun yeni anlam kümelenmeleri içine nüfuz edebilmesine de olanak tanıyan bu modernist çerçeve içinde cereyan etmektedir. Ancak, pozitif bilimlere ilişkin düşünceler Nurcular tarafından benimsenirken, bu arada, İslâmiyet'in sembolik içeriğinden bir bölümün ödünsüz biçimde sahiplenildiği de unutulmamalıdır. Kadınlara özel bir yer tanınması, İslâmi cinsel ahlâka yapılan özel vurgu ve cinslerin ayrılması, Nurcuların hiç ödün vermedikleri konular arasındadır. Bu fikirler, Türkiye'nin lâik medeni hukuku tarafından öne çıkarılan değerlere aykırı düşmektedir.

O halde, gerek takipçilerinin bağlılığı gerekse içinde hareket ettiği ideolojik kısıtlamalar açısından, Nurcu hareketin bugün önünde bulunan seçenekler, hareketin başlangıcında geçerli olanlardan bir ölçüde farklıdır. Nesnel ölçüler içinde çözümlendiğinde, Nurcu hareketin, adına modernizasyon denilen geniş, yetersiz tanımlanmış ve bir ölçüde muğlak süreç içinde kendine ayrık ve özgün bir yer açtığı fikrinin günümüzün Marksist, Kemalist ya da "liberal" entelijansiyasının şiddetli itirazlarıyla karşılaşacağı kuşkusuzdur. Bu düşünceler

Nurculuk hareketini Türkiye Cumhuriyeti'nde görülen gerici ve karanlık yönelimler arasında en tehlikelilerinden biri olarak değerlendirmişlerdir. Bu kesimler nezdinde Nurcu hareket, yukarıdaki özellikleriyle birlikte, Nakşibendi tarikatı ile aynı safta görülmektedir. Böylesine düşmanca bir bakış açısının bunca ateşli biçimde neden sahiplenildiğine ilişkin makûl bazı nedenler ileri sürülebilir. Bunlardan birincisi ve en sarihi, Kemalist cumhuriyette, toplumsal yaşama -ve muhtemelen de- siyasî sistemlere dinsel bir temel oluşturmayı amaçlayan hareketlerin şiddetle dışlanmasıdır. İkinci bir nokta da Nurcu hareketin materyalizme saldırması, böylelikle de Kemalizmin pozitivist felsefî temellerini tahribe yönelmesidir.

Nurcu hareketin entelektüeller tarafından bir kalemde reddedilmesi bir paradoksa yolaçmıştır: entelijansiya, bu hareketin lâik-cumhuriyetçi rejim açısından oluşturduğu tehlikeleri vurgularken, aynı hareketin sosyolojik dinamiğini kavrama yönünde hiçbir girişimde bulunmamıştır. Böylesine yalınkat bir tutum alanlar arasında, Kemalistler başta gelmektedir. Bu yüzden de ortada, Nurcu hareketin nesnel olarak belirlenebilir bir alan içerisinde hareket edebilme yeteneğine ilişkin herhangi bir çalışma bulunmamaktadır.

II. BÖLÜM
YAŞAMI

Said Nursi, Bitlis'in Hizan ilçesine bağlı İsparit kasabasının Nurs* köyünde doğmuştur. Nüfus cüzdanlarındaki doğum yerleri bu tür idarî bölümlemelere göre belirtilen günümüz Türk vatandaşları gibi Said Nursi'nin kimliği de, kökenleri ta Fransız Devrimi'ne kadar giden bir bölgesel rasyonalizasyon kalıbına uydurulmuştur. Fransız topraklarının *départements* şeklinde bölünmesi, Fransız Devrimi'ne rastlar. 19. yüzyılın reformcu Osmanlı devlet adamları da, imparatorluğu modernleştirme projelerinin bir parçası olarak aynı yola başvurmuşlardı.

1864-1871 yılları arasında imparatorluk, Fransa'daki İkinci İmparatorluk sırasında geçerli olan vilayet idare modelinden kopye edilmiş bir sistemi benimsemişti. Bu sisteme

(*) Nurcu hareketin karşıtları, köyün adının 'Nors' şeklinde telaffuz edildiğini, Said Nursi'nin ise düşüncelerinde anahtar bir kavram olan "Nur" (ışık) ile benzerlikten yararlanabilmek amacıyla bunu 'Nurs' şeklinde kullandığını belirtmektedirler. Said Nursi'nin biyografisinde, doğum tarihi olarak 1876 yılı verilmektedir (Şahiner, 1977, 22).

göre, illerin idaresi bir valilik makamı çevresinde sağlanmaktaydı. Valilik makamı, başkentten gelen yönergeler için bir iletim kayışı işlevi gören ve tayin yoluyla göreve gelen meslekten bir memur tarafından doldurulmaktaydı. Bunun tersi yönde, yani idare olunanların taleplerini merkeze taşıyan bir mekanizma da mevcuttu ve bu mekanizma kısmen temsilî nitelik taşıyan yerel meclislere dayanmaktaydı (İl idare kanunları 1871 yılında değiştirildi. Bakınız: Young, 1905-6, I, 49). Bitlis'teki (1878 yılında il yapılmıştır. Birken, 1976, 184) meclis, vali, müftü, nizamî (sivil) ve şer'i mahkeme kadısı, defterdar, kâtip, Müslüman ve Hıristiyan eşraftan ikişer kişi ile bir Ermeni Gregoryen piskopostan oluşmaktaydı. Yukarıda sözü edilenler arasında eşraftan kişiler, seçimle gelmekteydiler (Cuinet, II, 1891, 525-26). Ne var ki, çoğu kez yerel gruplar arasında oluşan hassas denge nedeniyle (Young, 1905-1906), politikaların tesbitinde izlenen ana çizgi merkezden çevreye doğruydu. Valilerin, merkezî hükümet otoritesinin il düzeyindeki tek meşru kaynağı haline getirilmeleri yolundaki girişim, Tanzimat devlet adamlarının imparatorluğa merkezî bir idare sistemi getirme amacını taşıyan çabalarının doruk noktasını oluşturuyordu. Gerçi valiler Tanzimat'tan önce de vardılar; ancak o dönemde merkezî bir yönetim mekanizmasının, yetkileri kesin olarak belirlenip sınırlanmış dişlileri durumunda değildiler. Tanzimat döneminin devlet adamları, reformları geliştirmek için etkin bir idarî mekanizma kullanarak, imparatorluğu, merkez tarafından tedricen benimsettirilen ve modernleştirilmiş kurumlardan oluşan temel bir çerçeve içinde derleyip toplamayı umuyorlardı. Tanzimat dönemi devlet adamlarının bir başka umudu da, imparatorluğun gerileme döneminde iyiden iyiye çivisi çıkmış bir süreç haline gelen vergi toplama işlemlerinin düzenlenmesiydi. Bu kapsamlı model, hemen başarı kazanmadı. Pek çok kaynak,

merkezî yönetimin, örneğin Bitlis yöresinde ancak 19. yüzyılın sonlarına doğru etkinlik sağlayabildiği üzerinde görüş birliği içindedirler. Kasabayı 1891 yılında -ki o zaman il merkezi haline gelmişti- ziyaret eden Mrs. Isabella Bird Bishop'un, idarenin amaçları ve sağladığı başarılara ilişkin olarak yaptığı özlü açıklama şöyleydi: "Bitlis, Türkiye'deki kentler arasında en ham, en fanatik ve en çalkantılı olanlardan biridir. Ancak şimdiki Vali Rauf Paşa enerjik bir insandır ve gerek kasabaya gerekse çevresine belirli bir düzen getirmiştir." (Bishop, 1891, 352).

Bitlis, o zamanlar Erzurum, Van ve Bitlis *vilayetlerini* kapsayan daha geniş bir bölgenin parçası idi. Bitlis, kabaca söylenecek olursa kuzeyde Erzurum, batıda Mamuretü'l-Aziz, güneyde Diyarbakır illeri ve doğuda Van ile çevrili bir yöre idi. Osmanlılar bu bölgeleri ele geçirdikleri zaman -16. yüzyıl- yerel Kürt hakimiyetine önemli ölçüde özerklik tanıdıklarından, bu şekilde oluşturulmuş gevşek yetki bağları ancak Tanzimat dönemiyle birlikte sıkılaştırılabilmişti ("Kürtler", E. I.[1], IV, 1132-1155; E. I.[2], V, 462). Ancak bütün bölge hâlâ karmakarışık aşiret ilişkilerinin, gevşek aşiret federasyonlarının, etnik birimlerin ve dinî grupların damgasını taşımaktaydı. Bunlar ise Said Nursi'nin uğraşıyla doğrudan bağlantılıydı.

Bitlis Vilayeti'nde yaşayan nüfus içinde görülen başlıca yapısal ayrım, göçebelerle, daha verimli vadilerle, ovalarda yaşayan yerleşik köylü nüfus arasında idi. Verimli bölgelerde yaşayan halkın; yerel nitelikli pek çok sorununun asıl kaynağı, ister büyük toprak sahiplerinin topraklarında ortakçı olarak serfliğe yakın koşullarda çalışsın, ister kendi toprağına sahip olsun, aşiret liderleri ile karşı karşıya gelmeleri idi. Ancak, toprağın bağımsız köylüler tarafından sahiplenildiği dağ köyleri gibi farklı örnekler de vardı. "Göçebe" kavramı da oldukça genel bir kavramdır. Bu deyim, ger-

çek anlamda göçebe olanlarla birlikte mevsimlik göçerleri de kapsamaktadır ki, bu yörede her iki kesime girenler de bulunmaktaydı. Bununla birlikte, gerçek anlamda göçebe olanlar nispeten küçük bir kesim oluşturmaktaydılar (toplam nüfus olan 398.000 içinde 40.000 aşiret mensubu; Cuinet, I, 1891, 528; karş. *Blue Books, Turkey,* no. 10, s. 1150). Aşiretlerin yerleşik yaşama geçiş süreci, Osmanlıların bölgede doğrudan egemenlik kurmalarından kısa süre önce başlamıştı. 1842'den sonra Muş bölgesinde, daha önceleri geçerli olan ve yerel aşiretlerin kışları Ermeni köylerinde geçirmelerine dayanan ortakyaşam düzeninin yerini yeni bir yerleşim örüntüsü, tamamı Kürt olan köylerin Ermeni köyleri ile yanyana varlığı aldı. Said Nursi'nin doğduğu toplumda, toplumsal çatışmanın bazı ana kaynakları, göçebelerle yerleşik köylülük, kentli eşraf ile aşiret şefleri ve nihayet tek tek aşiretler arasındaki ayrılıklardı. Bunlar, Bitlis'teki toplum yapısının altı çizilmesi gereken özelliklerini oluşturmaktaydı.

Bitlis'te hüküm süren toplumsal örgütlenme türü, Patanlar arasında gözlenip ayrıntılarıyla araştırılmış olan bir biçimin genel hatlarıyla karşılaştırılabilir (Ahmed, 1980). Burada, karşılıklılık (reciprocity) ve özerk aile üretimi temeline dayalı dağlı aşiret grupların ekonomik örüntüsü örneği görüldüğü gibi, "toprak ağası ile kiracısını feodal ve hiyerarşik bir sıralama çerçevesinde tanımlayıp birbirine bağlayan asimetrik ilişkilerin" geçerli olduğu (Ahmed, 1976, 72) ikinci bir ekonomik örüntüye de rastlanır. Bu türdeki bir toplumsal yapılanmada, ekonomik örgütlenmenin bir üçüncü varyantı da gözlenebilir. Bu da bir pazarın, ya da kasabalıların oluşturduğu "modern" bir ekonominin varlığıdır. 1880'li yıllarda Bitlis'te kasaba ekonomisi, 2.500 askerden oluşan bir garnizonun masraflarının karşılanması gibi (Bishop, 1891, 352), devletle özel türde bir ortakyaşam ilişkisi (symbiotic rela-

tion) tarafından desteklenmekteydi.

Ekonomiye yönelik bu dışsal etki, yerel ekonomik gelişmenin harekete geçirilmesi açısından hiç kuşkusuz önem taşımaktaydı. Devletin ekonomideki yerinin gösterdiği dalgalanmalar İstanbul zanaatkârları tarafından yüzyıllardır iyi bilinen ve devlet satınalımlarına yönelik bir tür bağımlılığı sürekli kılan bir özellikti. Ancak şimdi, askeriyenin rasyonelleştirilmesi ve iaşe işlerindeki bürokratikleştirme, yerel üreticilerin bu zenginleşme kaynağına daha kesin bir şekilde bel bağlamalarına olanak tanıyordu. Daha sonra 20. yüzyılda, belirli bir askerî birliği barındırmak, Türkiye'deki taşra merkezleri için bir lütûf olma özelliğini sürdürdü.

Bitlis kasabasının il merkezi haline getirilmesi 1877-78 Osmanlı-Rus Savaşı'nın ardından gerçekleşti. Bitlis halkından pek çok kişi, Ruslara karşı savaşta büyük yararlılık göstermişti (Allen ve Muratoff, 1953). Pek çok yerel şeyh ise, daha önceleri bile Kırım Savaşı sırasında Ruslara karşı savaşmak için başvurmuş bulunmaktaydı.

Bitlis'in bir özelliği de, nüfusunun bileşimi idi. Bitlis il merkezinin (Bitlis Sancağı) sınırları içindeki nüfus için Cuinot, 1889 yılında yapılan bir araştırmanın (yayımlanışı 1891) sonucu olan aşağıdaki rakamları vermektedir: 254.000 Müslüman, 130.000'i aşkın Ermeni, 6.000'i aşkın Suriye Yakubisi, 2600 Keldani Katolik, 3.862 Yezidi ya da "Şeytana tapan", 210 Rum Ortodoks ve 372 Kıpti (Cuinet, II, 1891, 526). Bu demografik örüntünün önde gelen özelliklerinden biri, kasabalarda yaşayan Türklerin eşraf sınıfının bir bölümünü oluşturması ve ayrıca bürokrasinin hemen hemen tamamının Türklerden meydana gelmesiydi. Ermeniler hem kasaba eşrafı hem de köylü konumunda iken, aşiret ve köy nüfusunu da Kürtçe konuşanlar oluşturmaktaydı. Kasabalarda yaşayanlar nüfusun daha küçük bir bölümü idi. Sözünü ettiğimiz bu demografik bileşim, bizi yörenin mozaik benzeri yapı-

sı konusunda dikkatli olmaya çağırmaktadır. Bu yörede, oldukça ayrık kültürlerine rağmen etnik ve dinsel gruplar yanyana yaşamaktaydılar. Bitlis'in doğusunda kalan bölgede Fransa Eğitim Bakanlığı adına veri toplama çalışması yapan bir Fransız gezgini, kırsal kesimdeki durumu aşağıdaki şekilde anlatmaktadır:

> "Bütün bu köylerden her biri, aynı dinî mezhepten olan ailelerin biraraya gelip töre, tip ve dil olarak komşu köyden bütünüyle ayrık bir birim oluşturmasıyla meydana gelmiştir: Ermeniler, Keldaniler, Kürtler ve Nasturilerden her biri, bütünüyle farklı bir yaşam tarzına sahiptir." (Binder, 1887, 152).

Bu çoğulcu etnik bileşim, 19. yüzyılın ikinci yarısında iyice yaygınlaşan çatışmaların önemli yapısal özelliklerinden biri olmuştur. Mevcut parçalanma, toplumsal yapıdaki bir başka ayrılıkla da kesilmekteydi: etnik kökenleri ne olursa olsun kasabalarda oturanlarla, aşiret mensuplarının yaşamları arasındaki farklılık..

Türkçe, yönetimin ve kentli eşrafın dili idi. Kürtçe ile Ermenice -ya da ikisinin örtüşmesinden oluşan bir ağız- ise yerel nüfusta egemen olan iki dili oluşturmaktaydı. Fransız coğrafyacısı Cuinet'nin sağladığı bilgilerden, Bitlis'in, bölgenin Müslüman nüfusuyla ilgili işleri yürüten bir müftüye ya da Osmanlı din görevlisine, dört kadıya, beş Ermeni Gregoryen, iki Ermeni Katolik, bir Keldani Katolik ve bir Nasturi piskopos ile Dominiken Misyon kuruluşuna sahip olduğunu öğreniyoruz (Cuinet, II, 1891, 525). Ermeni Katolikliği, bir bakıma son zamanlarda ortaya çıkmış bir gelişme idi. 17. ve 18. yüzyıllarda girişilen Katolik misyoner faaliyetlerinin ürünü olan bu gelişme, Batılı etkilerin bölgedeki yavaş, tedricî ve dolayımlı nüfuz etme sürecinin başlıca örneği olarak

zikredilebilir. Kentin iletişim bağlantıları Diyarbakır'dan ziyade Erzurum'la idi (Cuinet, II, 1891, 526). Ayrıca bölgede, sahil kasabalarına çalışmaya giden önemli sayıda bir Hıristiyan mevsimlik işçinin de bulunduğu belirtilmektedir (Cuinet, II, 1891, 527). Bitlis, yüzyıllar boyunca ipek ticaretinde bir kapı olarak işlev görmüştür; dolayısıyla, dağlık arazi yapısının akla getirebileceği bir tecrit sözkonusu değildi. İletişim alanındaki yerel örüntü öyle bir özellik taşıyordu ki, birbirine komşu köyler arasındaki iletişim oldukça sorunlu olabilirken, köyle il merkezi, il merkezi ile Suriye ya da bugünkü Irak arasındaki iletişim çoğu kez daha kolaydı. Van yakınlarındaki Başkale'de bulunan telgrafhane 1885-1887 yılları arasında günde 100 telgrafı işleme koymaktaydı (Binder, 1887, 118). Gerçi Tanzimat'tan önce, üretken vatandaşların refahı ile ilgilenen güçlü nüfuz sahiplerinin varlığı, topluluğun uyum içinde yaşaması açısından muhtemelen çok daha önemli bir etmendi. Ancak, birbirine benzemeyen çok sayıda grubun barış içinde birarada yaşamasını sağlayan bir etmen de, pek çok topluluğun tecrit edilmiş konumuna dayanan bu "oyuklu" yapı idi.

19. yüzyılın bazı Avrupalı gezginleri tarafından pastoral terimlerle betimlenen Bitlis ("Bitlis", İ. A., 660), sanayi devriminin en ağır cinsten bazı darbelerine maruz kalmaktan kurtulmuştu. Bitlis'i 1891 yılında ziyaret eden misyoner Mrs. Isabella Bird Bishop buradan "Batı Asya'da gördüğüm en romantik konuma sahip kent" şeklinde bahsetmektedir (Bishop, 1891, 350). Ucuz yabancı malların rekabeti 19. yüzyıl sonlarına doğru tedricen hissedilmeye başlarken (van Bruinessen, 1978, 27, not 12), gezgin Mrs. Bishop da artık pazarda 'Mankester' çıkışlı satılık malları görebiliyordu (Bishop, 1891, 359). Buna rağmen, Bitlis'deki boya atölyelerinin 19. yüzyıl sonlarında hâlâ faal oldukları belirtilmektedir ("Bitlis", 660). Mrs. Bishop şöyle diyordu: "Ücra bir yer gibi

görünse ve gerçekten öyle olsa bile Bitlis'in pazarları Türkiye'nin en canlı pazarları arasındadır ve kervan trafiği de yılın yedi ila sekiz ayı oldukça yoğundur. Kentin deniz seviyesinden yüksekliği yalnızca 4.700 feet'tir (yaklaşık 1560 metre)...Bitlis'te oldukça kaba ve ağır pamuklu kumaş üretilmekte, kumaş fes kırmızısı ya da koyu mavi renge boyandıktan sonra ihraç edilmektedir... Bitlis ayrıca odun, ceviz yaprağı... mazı meşesi, balmumu, yün ve en başta meşeden elde edilen bir tür reçine ihraç etmektedir..." (Bishop, 1891, 351). Bitlis'in eğitim alanındaki kaynakları ise üç rüşdiye ya da lâik ortaokul ile beş medrese ya da İslâmî "ilâhiyat fakültesi"nden oluşmaktaydı. Bu da, güneydeki Diyarbekir'e göre kenti gıpta edilir bir konuma yerleştiriyordu (Cuinet, 1891, 534). Mevcut okullara 1891 yılında bir de askerî rüşdiye eklendi. Bitlis'de 1880'lerin sonunda yerel bir resmî "gazete"nin yanısıra "gazetelerin okunduğu" bir kahve (Cuinet, II, 1891, 562) ile Osmanlı Düyûn-ı Umumiye ve Tütün Rejisi'nin daireleri de bulunmaktaydı. 19. yüzyılda bölgeye ağır biçimde damgasını vuran ve Bitlis'i de doğrudan etkileyen en az dört önemli gelişme, Said Nursi'nin gençliğinin ve ihtiraslı bir vaiz olarak ilk dönemlerinin arkaplanını oluşturur. Sözkonusu gelişmeler, 1908-1918 yılları arasında önemli olaylara kaynaklık etmeye devam etmiştir ve o dönemde Anadolu'nun doğusunda yaşayan tahsilli ya da yarı tahsilli Osmanlıları özellikle etkilemiştir. Bu gelişmeler, yerel düzeyde egemen sülâlelerin gücüne son verilmesini, Protestan misyonerlerin bölgedeki faaliyetlerini, Nakşibendi tarikatının 19. yüzyılda Bitlis yöresinde yaygınlaşmasını ve Osmanlı Ermenilerinin yüzyılın sonlarına doğru ayrılıkçı hareketlere yönelmelerini içermektedir. Bitlis'e komşu olan Van bölgesinde bağımsız bir Ermenistan'ın oluşturulması, 1880'li ve 1890'lı yıllarda kurulan Hınçak ya da Taşnak (Ermenice özgün adlarıyla Hunçakyan ve Daşnaksutyan) gibi devrimci Ermeni "komi-

ta"larının nihaî amacı idi. Bu gelişme, Bitlis-Van yöresinde yaşayan bütün Osmanlı vatandaşları üzerinde son derece önemli etkiler yaratmıştır.

Yerel Sülâleler

Sultan II. Mahmud (1808-1839), tercihini merkezîleşme doğrultusundaki güçlü önlemleri başarıyla gerçekleştiren ilk reformcu Osmanlı hükümdarı olmuştur. 18. yüzyılın sonlarına gelindiğinde, taşradaki eşraf, imparatorluğun çevre bölgelerindeki yerel olaylar üzerinde etkin bir denetim sağlamış bulunmaktaydı. Sultan, 1817'ye kadar güçlü Anadolu beylerine boyun eğdirmeyi başardı; Arap illeri üzerinde doğrudan Osmanlı yönetimi de gene bu dönemde kurulmaya başladı (Shaw ve Shaw, 1977, II, 15-16).

Yerel liderlerin Osmanlı egemenliğinden kopma yönündeki girişimleri, imparatorluğun diğer bölümlerinde âyân tarafından başlatılan benzer bir başkaldırıya göre daha geç ortaya çıkmıştı. Bizim konumuzu oluşturan bölgede ise bu hareketler 19. yüzyıl başlarında belirginleşti. Osmanlıların aynı bölge üzerinde merkezî denetimi tesis çabaları ise 1834-1847 yıllarını kapsar. Yerel liderlerden biri, Ravendizli (bugünkü Irak'ta) Mir Mehmed, 1814 yılında "yoksul Soran Emirliği"nin başına geçmişti (van Bruinessen, 1978). Yirmi yıllık bir zaman dilimi içinde Mir Mehmed hükümranlığını tüm Kuzey Irak'ı, sonra da Osmanlı İmparatorluğu'nun bir bölümünü kapsayacak şekilde genişletti. Osmanlı yönetiminin buna gösterdiği tepki ise imparatorluğun daha uzak köşelerinde uygulanan egemenlik biçimini belirleyen stratejinin açık bir örneğini oluşturmaktadır.

Mir Mehmed'i durduracak gücü olmayan Bağdad valisi, onun toprak kazanımlarını kabullendi ve kendisine Paşa ünvanı verdi. Böylece, kendisinin de Mehmed'in âmiri olarak tanınacağı şeklinde boş bir umut besliyordu. Ancak Mir Mehmed kuvvetlerini Nusaybin ve Mardin üzerine sevkettiği içindir ki Sultan, Reşit Muhammed Paşa'yı Mehmed'in üzerine sürdü. Musul ve Bağdat valilerine, te'dip hareketine katılmaları yolunda emirler verildi. (Mir)... kendisi açısından çok elverişli koşullarla teslim oldu: gene Revandiz valisi olarak yerinde kalacak, ancak Sultan'a tabiyetini kabul edecekti (1835). Mir Mehmet İstanbul'a çağırıldı ve orada Sultan kendisine pek çok nişan taktı. Ne var ki, İstanbul'dan geri dönerken esrarengiz biçimde ortadan kayboldu. Bunun üzerine kardeşi Resul birkaç yıl için Revandiz valiliği yaptı; ancak 1847'de Bağdat valisi kendisini azletti. Soran Emirliği'nin sonu böyle geldi: buradan itibaren Revandiz, Türk görevliler tarafından yönetildi (van Bruinessen, 1978, 221-22).

Aynı şey Botan Mir'i Bedirhan Bey'in de başına geldi. Botan, 1846 yılında, Diyarbekir'den Revandiz'e kadar uzanan bir "prenslik" (beylik) idi. Osmanlı kuvvetlerinin 1836-1847 yılları arasında sürdürdüğü bir dizi kampanya sonucunda Bedirhan Bey yenildi ve teslim olmaya zorlandı. Akrabaları ile birlikte Osmanlı başkentine getirildi. Kendisi Varna'ya sürülürken, yakınları da imparatorluğun diğer yörelerine dağıtıldı. Kırım Savaşı (1854-56) sırasında Bedirhanlar, Osmanlı Doğu cephesinde Ruslara karşı askerî eylemlere katılmaları sağlanmak üzere serbest bırakıldılar. Bedirhanların ismine daha sonra, bölgede -henüz siyasî olarak yetersiz biçimde tanımlansa da- bir Kürt varlığının doğuşu için çalışanlar arasında rastlanır. Bu arada Bedirhanlar (1895'den baş-

layarak) Padişaha karşı Jön Türk gizli örgütlenmelerine de katılmaktaydılar (Safrastian, 1948, 60). Bitlis'de ise yerel prenslerin, Türk araştırmacılar tarafından "bütünüyle özgür" (*"serazad"*; "Bitlis", 660) olarak nitelenen egemenliği, 1849 yılında Şerif Bey'in yenilgiye uğratılmasıyla sona erdi. Ne ki, prenslik ailelerinin prestiji ortada kalkmadı. Bir İngiliz konsolosu, Erzurum ve Bitlis üzerine yazdığı 1885 tarihli bir raporda şöyle diyordu: "... Kürt beylerinin o eski güzel günleri yalnızca sözden ibaret olmayıp, orta yaşlı her insanın belleğinde tazeliğini korumaktadır; hükümet biçimi değişmiş olsa bile alışkanlıklar, âdetler ve ilişkiler varlığını sürdürmektedir. (Duguid, 1979, 155, not 22)

Eski prensliklerin tahribi, yerel liderlerin nüfuzlarını büsbütün ortadan kaldırmamıştı gerçi; ama gene de liderlik rolü, böylece, prenslerden aşiret reislerine ve dinî şeyhlere kaymıştı. Aşiret liderlerinden en önemli konumdaki bazıları, Sultan II. Abdülhamid 1890'ların başında kendilerini yerel milislerin başına getirdiğinde, eski konumlarını sürdürecek yeni bir olanağa kavuştular. Buna rağmen 1850'den başlayarak, bölgede, kısmen anarşik bir ortam, bunun yanısıra bir de iktidar boşluğu hüküm sürmekteydi (van Bruinessen, 1978, 227).

1880 yılında Bitlis'in doğusunda kalan yörede Şemdinlili (bugün Hakkâri ilinin bir ilçesidir) Şeyh Ubeydullah, aşiret liderlerini çevresine topladı ve bir İran kenti olan Urmiye'yi ele geçirdi. Ubeydullah, gerek İran gerekse Osmanlı kuvvetlerini uzun süre uğraştırdı. 1913 gibi daha yakın bir tarihte de, Said Nursi'nin köyünün bağlı bulunduğu ilçe olan Hizan şeyhi Seyyid Ali, Bitlis kentini bir hafta boyunca elinde tuttu (Safrastian, 1948, 72-74). Said Nursi, bu ayaklanmaya katılmamakla birlikte ayaklanmanın "dindar kişiler" tarafından yönetildiğini ve bölgedeki Türk kumandanlarının "ateizmi"ne duyulan tepkinin bir ürünü olduğunu belirtmiştir

(*Şualar*, 302). O halde, Said Nursi'nin memleketi olan Hizan ilçesinin, öykümüz başladığı sıralarda, toplumsal huzursuzluklarla dolu bir yöre olduğu görülmektedir.

Bu çalkantılı ortamın ardında yatan yapısal özelliklerin üzerinde bir daha durmakta yarar vardır:

> "Mevcut yapı, mirler tarafından geride bırakılan iktidar boşluğunun mümkün olduğunca daha büyük bölümünü doldurmaya eşit ölçüde istekli küçük şeflerin önderlik ettiği, birbiriyle kavgalı çok sayıda aşiret tarafından parçalanmıştı. Mirlerin katı yönetimi, kanunsuz ve güvensiz bir yapı da doğurmuştu. Ülkenin bütününü kan davaları ve aşiret çatışmaları sarmıştı. Osmanlı yönetimi ise henüz bir denge kurmaktan acizdi: aşiret reisleri Osmanlının varlığından huzursuzdular, sıradan insanlar için ise Osmanlı yönetimi güvenilemeyecek ölçüde yabancı bir kurumdu... Bu tür bunalım ve anomi dönemlerinde halkın yaygın olarak başvurduğu anlaşılabilir bir tepki, günlük dünyevî hayatta bir türlü bulunamayan huzur ve güvenliğin, dine dönülerek orada aranmasıdır." (van Bruinessen, 1978, 290)

Yerel tarikatların ve onların karizmatik liderlerinin 19. yüzyılda yeni bir rol üstlendikleri gerçek olmakla birlikte, bu liderlerin aşiretler arası uzlaştırıcılığın ötesinde başka işlerle uğraştıkları anlaşılmaktadır. İslâmî iktidarın temellerinin İslâm dünyası ölçeğinde yeniden yapılandırılması fikri, tarikat liderlerinin bu genişlemiş amaçlarını ifade etmenin bir yoludur. Said Nursi'nin Nakşibendi tarikat şeyhlerinin sundukları derslere katıldığı dönemde, öğretmenlerinin izlediği pedagojik yaklaşımda da böyle bir ruhun egemenliği görülmekteydi.

Said Nursi'nin erginliğe eriştiği 1880'li yılların sonlarında Osmanlı yönetimi, bu bölgelere bir nebze olsun huzur getirmede göreli bir başarı kazanmıştı. Bu başarı, kısmen kentleri denetimlerinde tutan kesimleri, ağalara ve çevredeki aşiret reislerine karşı kışkırtarak sağlanmıştı (Duguid, baştan sona). Bu da, *müceddidî* (yenilikçi) Nakşibendi dervişlerine, o zamana dek pek canlı olmasa bile 1785-1790 yıllarında Kafkasya'da, ayrıca bir de Rusların akınlarına karşı direniş sırasında Nakşibendilerin önderliği üstlendikleri 1830'larda gene aynı yörede belirli bir başarı kazanan Panislâmcı ya da daha yerinde bir deyişle ihyacı "canlandırıcı" dünya görüşlerinin altını bir kez daha çizme olanağı verdi.

Bitlis ve Bitlis Yöresi

1890'lı yıllarda, Bitlis'in özellikle büyük kasabalarında, nüfus Türk ve Ermeni eşrafla birlikte gene Türk ve Ermeni zanaatkârlardan oluşmaktaydı. Bu eşrafın bir bölümü, seçkin ailelerden gelenlerdi ve bunların arasında Rojeki aşiret elitinin "kentlileşmiş" yeni kuşakları öne çıkıyordu. Eşrafın bir kısmı tüccarlar, bir kısmı ulemaydı. Belediye meclislerinde hem Müslümanların hem de Hıristiyanların temsilcileri bulunmaktaydı. Belediye meclisleri, kasaba üzerindeki yetkilerini vali ile paylaşmaktaydılar. Kasabaları çevreleyen bölgelerdeki nüfus bileşimi ise farklı idi. Buraların nüfusu, yerleşik düzendeki Ermeni köylüleriyle birlikte diğer etnik gruplara ait köylerden ve bir dizi aşiretten oluşmaktaydı. Diğer gruplar arasında Yezidiler de yeralıyordu. "Şeytana tapanlar" olarak bilinen Yezidiler İslâmiyet'le artık gerçek anlamda bağı kalmamış, heterodoks bir mezheptendiler. Ermeni köylüleri, daha güçlü ve varlıklı aşiret liderlerinin yanaşmaları ya da -bazı durumlarda- köleleri durumundaydılar. Ye-

rel düzenlemelerin Tanzimat tarafından bozulmasından önce, Ermeni köylüler göreli olarak varlıklı durumdaydılar; çünkü hâmileri tarafından korunmaktaydılar. Mirlerin ortadan kalkmasından sonra Ermeniler, yönetimin başetmekte aciz kaldığı yerel aşiretlerden oluşan çetelerin eline düştüler. Böylece ortaya, Musa Bey gibi kötü ün sahibi birtakım eşkiyalar çıktı. Örneğin yolaçtığı ve birçok tanığı olan yağma ve cinayet olaylarına rağmen, Osmanlı yönetiminin Musa Bey'e yaklaşımı, ancak aşırı dikkat biçiminde olmuştur. Bölgenin iyi bir tasviri o dönemde Van'da İngiliz konsolosu olan Albay Chermside tarafından yapılmıştır.

Albay Chermside yerel koşullara ilişkin olarak gerek Said Nursi'nin arkaplanının gerekse reform önerilerinin kaynaklandığı siyasî çerçevenin anlaşılmasında büyük önem taşıyan iki özelliği vurgulamaktadır. Bunlardan biri, yerel kişilerin bürokraside nüfuz sahibi konumlardan ne ölçüde uzaklaştırıldıklarıyla ilişkilidir.

> Süresi uzatılmış gezim sırasında, hükümetin icra dalında görev yapan yalnızca iki Kürt'e rastladım. Türklerin Kürtlere daha büyük bir dikkat göstermemesi, siyasî açıdan esef edilecek bir husustur. Oysa bunlar güçlü, savaşçı, sağlam insanlardır ve kendi Beyleri zamanında pek çok bölgede camileri, medreseleri, mektepleri, köprüleri vb. bulunmaktaydı. Uygarlıklarına ilişkin bu kanıtlar, bugün ancak harabe halinde görülebilmektedir.
>
> Beylerin soyundan gelenler, bir kural olarak, okuryazarlığı olmayan kişilerdir. Tembel, amaçsız bir yaşam içinde aşiret ve aile kavgalarına gömülmüş durumdadırlar. Kendi aşiretlerinin mensuplarından ve Hıristiyan reayadan, alabileceklerinin hepsini almaktadırlar.

Pek azı nişan sahibidir; yüksek mevkilerde ya da hükümetin icra organlarında görev alanlar da azdır. Esasen, böyle bir istihdam için uygun da değillerdir. Bununla birlikte, yeni yetişmekte olan kuşağın eğitilmesi ve bu kuşak üyelerine Kürdistan'da sivil ve idarî görevler verilmesi, Türkler açısından yararlı olacaktır (Büyük Britanya Devlet Belgeleri, Türkiye, 42, 1890, s. 20).

Kısa süre sonra Sultan II. Abdülhamid, bazı yerel aşiretleri, kendi reislerinin önderliğinde milisler halinde örgütleme yoluna gidecektir. Ayrıca Abdülhamid, aşiret reislerinin oğullarını başkentteki "Aşiret Mektebi"nde eğitim görmeleri için buraya getirecektir. Said Nursi'nin 1896 (?) yılında, Van Gölü kıyılarında bir medrese kurulması ve aşiret üyelerinin burada tam anlamda birer Osmanlı vatandaşı olacak şekilde eğitim görmeleri yolunda yaptığı öneri, Albay Chermside'ın bu duyarlılığını yansıtır niteliktedir.

Konsolosun ikinci kategorideki yorumları, Sultan tarafından geliştirilen bir politikanın bazı sonuçlarıyla ilgilidir.

Bugünkü hükümdarın politikası, tutarlı biçimde, Müslümanlığın kendine güven duygularını geliştirme, kendi kendilerine yeterli bir topluluk oluşturma fikrini Müslümanlara yayma doğrultusunda olmuştur.

Böylece Müslümanlar, mühendislik ve tıp eğitiminin yanısıra, diğer mesleklerdeki ihtiyaca cevap verecek şekilde yetiştirilmişlerdir. Sözü edilen bu dallarda Müslümanlar yerli ya da yabancı Hıristiyan unsurların yerini tedricen almaktadırlar.

İslâmiyet'in dışlayıcı ruhunun canlandırılması, Müslümanların yanıbaşlarındaki Hıristiyan vatandaşların pek çoğunun ulaştığı maddî refah düzeyine yöne-

lik kıskançlığı ile birleşince, İmparatorluğun bütün bölgelerinde Müslümanlara egemen olan Hıristiyan karşıtı keskin duygular daha da körüklenmiştir... (Büyük Britanya Devlet Belgeleri, Türkiye, 45. Cilt. 42 (1890) s. 19).

Şeyhler

Zaman zaman kendilerinden söz etme fırsatını bulduğumuz yerel liderlerden bazılarının isimlerinin önünde rastlanan Şeyh ünvânı, bölgenin siyasî ve toplumsal yapısının günümüze dek uzanan bir özelliğidir. Bölgenin bu özelliği, 19. yüzyılın ortalarına gelindiğinde, bugünkü Türkiye'nin doğu bölgelerindeki siyasette elan gözlenebilecek genel hatlarını kazanmaya başlıyordu.

Şeyhin konumu, *seyyid*'in (Hz. Muhammed'in soyundan gelen), âlimin, *molla*'nın ya da köy vaizinin (bu sözcüğün doğu bölgelerinde taşıdığı özel anlam çerçevesinde) hatta bazı durumlarda da *mehdi*'nin, başka deyişle Allah tarafından gönderilen önderin rollerini hep birlikte içeren bir "roller kümesi"nden oluşmaktadır (van Bruinessen, 1978, 253).

Bu ünvana ilişkin olarak iki çizgi birbirinden ayırdedilebilir. Bunlardan ilki, belirli bir kişinin dinî konularda uzman olarak taşıdığı yeteneğin bir müderris tarafından onaylanması yoluyla, dinî hiyerarşi içinde bir yer edinmeye ilişkindir. Dinî konumun meşruiyet kazanmasındaki bu yön üzerinde, Osmanlı Devleti'nin belirli bir denetimi vardı; ne ki, dinî çalışmalar sonucunda edinilen icazetname (diploma) tek tip değildi. Taşradaki dinî eğitim kurumlarının verdikleri diplomaların İstanbul'daki büyük medreselerden alınan diplomalara göre daha az prestij sağladığı kabul ediliyordu. Ayrıca diploma, Bitlis civarında, öğretimin Nakşibendi tarikatı-

nın ileri gelenleri tarafından verildiği köylerden de edinilebilirdi. Oysa bu diplomalar bile, eğitim alan kişinin, ustanın üzerinde uzmanlaştığı konuların hepsini mi yoksa bir bölümünü mü öğretebileceğine göre kendi içinde ayrıca sınıflandırılmaktaydı. İçerikleri üzerinde bütünüyle nüfuz sahibi olduğu savıyla uzun bir kitap listesi vermesine rağmen, Said'in ne tür bir icazetname aldığı açık değildir (Şahiner, 1979, 55).

Sıradan köy imamlarının gördükleri, yalnızca asgari düzeyde bir eğitimdi ve bunlardan bir bölümü İslâm ilâhiyatından büyük ölçüde bihaberdi. Bitlis bağlamında alındığında "şeyh" ünvânı, dinî bilimler alanında belirli bir eğitim almış olan, bunlardan hareketle de kendilerine, muhtemelen daha da büyük bir prestij içeren "keramet" ya da "manevi güçlerle donanmışlık" gibi bir nitelik de atfedilen din adamları anlamına gelebilir (Trimingham, 1973, 26). Sözü edilen bu güçler, onların bilgelik ve önderlik niteliklerini meşrulaştırmaktaydı. Bunun bir başka örneği olarak da, elinde bir eğitim belgesi bulunan, ancak, Peygamberin soyundan geldiği için prestiji daha da artan vaizler verilebilir. Nihayet bir üçüncü tür ise, aynı zamanda dinî bilimlere hevesli insanları yetiştirmiş olan bilgili bir tarikat önderinin de gene aynı ünvânı taşıyabilmesidir.

Tarikatların önderliğine yükselmiş şahısların pek çoğuna, aynı zamanda karizmatik bazı güçler de atfedilirdi. Bunlardan bazıları, babadan oğula geçen bir karizmanın ilk başlatıcıları durumundaydılar; bunların soyundan gelenler de o ilâhi kıvılcımı taşımaktaydılar. Çoğu zaman bu nitelik, karizmanın yanısıra mirasçının güç ve nüfuz sahibi bir şahıs olarak da teyid edilmesini gerektiriyordu. Mirasçılar asgari düzeyde eğitim görmüş olsalar bile durum böyle idi. İlâhî kıvılcımı paylaşan seçilmiş kişiler arasında, dinî misyon üstlenmiş aşiret reisleri de yeralabilmekteydi. Van Bruines-

sen'in de işaret ettiği gibi, 19. yüzyılda yerel siyasî liderlik giderek şeyhlerin elinde toplanmıştı. Bu ise yerel siyasetin yeni bir özelliğini oluşturuyordu. Meydana gelen değişim hem daha önceki beylik yapısının ortadan kaldırılmasına, hem de -daha sonraki aşamada- şeyhlerin önderliğinde harekete geçirilip II. Abdülhamid tarafından da desteklenen İslâmî politikaya dayanıyordu. Daha az karmaşık olan ilk gelişme, önce Berzenci sonra da Barzani ailesinin durumuyla örneklenebilir. Bu örnekte, siyasî liderlik ve karizma, birbirini karşılıklı olarak pekiştirmektedir. Bir başka seçenek olan şeyhlik önderliği ile milliyetçiliğin birleşmesi Türkiye'de cereyan eden Şeyh Said Ayaklanması olayında görülebilir (van Bruinessen, 1978, 383; Patanlar için ise bkz. Ahmed, 1976, 55). Said Nursi'nin kariyeri de, yaşamının ilk dönemlerinde açıkça görüldüğü gibi, aşiret bağlılıklarının aşılarak daha geniş sınırlara sahip bağlılık birimlerinin oluşturulması yönünde bir pratik şeklinde değerlendirilebilir.

Sözünü ettiğimiz şeyhlerin "rolleri"ne ilişkin olarak Bruinessen şunları söylemektedir:

> Yukarıda sözünü ettiğimiz rollerin hepsi de şu ya da bu dönemde, şeyhler tarafından yerine getirilmiştir. Bununla birlikte şeyhlerin başlıca rolleri, kutsal bir insan, halkın bağlılığının bir nesnesi, mistik kardeşlik ilişkilerinde önder-öğretmen olarak yaptıklarıyla ilgilidir... Halkın bağlılığının yöneldiği bir nesne oldukları içindir ki, örneğin Peygamber'in, Mehdi'nin alanına giren roller bu kişiler tarafından kolayca benimsenmekte ya da izleyicileri tarafından bu rolleri üstlenmeye zorlanmaktadırlar. Sahip oldukları saygınlık nedeniyle, bunlar, çatışmaları uzlaştırmada ideal kişilerdir (bu da onlara siyasî manivela olma özelliği kazandırır). Kürdistan'da kendilerini dine adamış dervişlerle tari-

katları aracılığıyla ilişki halinde olduklarından, potansiyel olarak geniş kitleleri harekete geçirme gücüne sahiptirler. İslâm dünyasında pek çok tarikat vardır. Oysa Kürdistan'da bunlardan yalnızca iki tanesi görülebilir: Kadiri ve Nakşibendi tarikatları. (van Bruinessen, 1978, 258-259; karşılaştır: Beşikçi, 1969, 202-203).

Van Bruinessen şeyhlerin yeni güçlerini aşiret içi çatışmalardan hareketle elde ettiklerini belirtirken, Ziya Gökalp'in aşiretleri konu alan ayrıntılı çalışmasında bu role ilişkin herhangi bir belirti bulunmayışı ilginçtir (Gökalp, 1975). Ancak, Said Nursi'nin arabulucu rolü üstlendiği bir örnek bilinmektedir. Olay Bitlis'in çok daha güneyinde bir yerde, Biro'da cereyan etmiştir ve olayda adı geçenler de Arap aşiretleridir. Gerek bu örnek gerekse Said Nursi'nin kent siyasetine girmesi, 1890'larda il merkezlerinin, yerel meselelerin, İmparatorluk ölçeğindeki sorunlarla bağlantılandırıldığı siyasî çakışma alanları haline geldiği ve Said Nursi gibi hırslı din adamları için siyasetin üstün prestij vaadetmiş olduğu muhtemeldir. Devlet, kendi nüfuzu ile yeni ekonomik, yargısal ve eğitsel şebekeler yaratmaktaydı. Bu şebekeler çerçevesinde ortaya çıkan meseleler de, kentlerde çözüme bağlanmaktaydı. Görünen o ki, aşağıda da örnekleyeceğimiz gibi, bu yeni kentsel faaliyet önde gelen şeyhleri de kendine çekmekteydi.

Bitlis, Nakşibendi tarikatlarının uzmanlaşmış öğretilerinin önplanda yeraldığı bir yerdi. Osmanlı İmparatorluğu'nun artık çöküş sürecinin en alt noktalarında bulunduğu bir sırada Bitlis, Doğu Anadolu'nun önde gelen entelektüel merkezlerinden biri durumunda olmasa bile, hiç kuşkusuz önemli bir prestije sahipti ("Bitlis", 664). Bu özellik, 19. yüzyıla da damgasını vurmuştur. Hattâ Bitlis Nakşibendi tarikatının daha 19. yüzyıldan önce etkisini duyurduğu bir yöre idi. 19.

yüzyılda Nakşibendi tarikatının konumunu daha da güçlendiren gelişmeler ortaya çıktı. Bunlardan biri, Mevlana Halid'in yenilikçi *(müceddidî)* öğretisinin yaygınlık kazanmasıdır.

Nakşibendi Tarikatı

Nakşibendi tarikatı, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki en etkili tarikatlardan biri idi. Nakşibendi öğretilerini yayan kişiler arasında, Simavlı Abdullah İlâhî (ö. 1490) de bulunmaktadır. Abdullah İlâhî İstanbul'da ilk Nakşibendi "tekke"sini oluşturmuş, daha sonra da öğretiyi Rumeli bölgesinde yaymıştır. Lamiî Çelebi (ö. 1532) -aynı zamanda şairliği ile de bilinir- tarikatı Bursa'da kurarken, daha sonra gelenlerden 1729 yılında İstanbul'da ölen Şeyh Muhammed Murad Buharî de, Eyüb'ün Nişancı Paşa mahallesinde bir "tekke" kurdu. Şeyh Buhari, buradaki çalışmamızla doğrudan ilgili Nakşibendi düşünce geleneğinin ana kaynağıdır. Bu yenilikçi Nakşibendi hareketinin kökleri, 17. yüzyıla ve Hindistan'da faaliyet gösteren Nakşibendi bilgelerine dayanmaktadır (Algar, 1985).

Ahmed Farukî el-Sirhindî (İmam Rabbanî) (1563-1624), Moğol İmparatoru Ekber'in dinsel alandaki telifçiliğinin sonucu olan eklektisizme karşı mücadele veren bir şahıs olarak tarihe geçmiştir. Sirhindî'ye göre sarayın Hint uygarlığına ve dinine karşı gösterdiği hoşgörü, İslâmiyet'in ayırdedici niteliklerini ortadan kaldırmaktaydı; Müslümanları aldatarak, onları, inançlarında artık pek az İslâmî içerik kalan puta tapıcılar haline getirmekteydi. Sirhindî, İslâmiyet'in bu şekilde sulandırılmasına karşı çıkmak üzere "Müceddidi"lik ya da yenilikçilik olarak bilinen manevî canlanma hareketini başlattı. Sirhindî'nin kendi kendine tanıdığı "yenileştiricilik" rolünün kökeni, Allah'ın "dinini yenilemek üzere her yüzyılın başında kullarına bir kişi yolladığı" yolundaki geleneksel

İslâm inancına dayanmaktaydı (Freidman, 1970, 13). Böylece, reformcu bir gelenek ortaya çıktı ve bu gelenek "Moğol iktidarının çöküşünü izleyen siyasî ve toplumsal kaos ortamında cemaatin büsbütün dağılmasını önlemede çok önemli bir rol oynadı" (Fazlur Rahman, 1977, karş. Schimmel, 1985, 216 dn., ve Friedman, 1971, 74).

Nakşibendi tarikatı daha 12. yüzyıldaki ortaya çıkışından itibaren, dini bağlılığın dışa yönelik ifadesinin karşıtı olarak, içsel dünyaya ağırlık tanımaktaydı. Muhtemelen bu iç-ağırlıklı iman İslâmiyet öncesine ait dinî pratikleri standart Sünnî inançları ile pek kolay bağdaşmayan Orta Asyalı Türklerin Şamanist ibadet alışkanlıklarını denetim altına almanın bir yolu olarak düşünülmüştü (Trimingham, 1970, 58, 92). Osmanlı yöneticilerinin, yerleşik din ve ahlâk kurallarının dışında kalan çeşitli akımlarla uğraşma zorunluluğu bilinen bir husustur (İnalcık, 181-193 kar. Hourani, 1972, 91 ile Köprülü, 1976, 116 ve not 52). Daha önceleri Nakşibendi tarikatı, mistik vecd hali üzerindeki bu vurgunun aslî mecralara aktarılmasının bir yolunu bulmuştu. Nakşibendi tarikatının bunu gerçekleştirirken yaptığı şey, dinsel yükümlülüğün ve Allah'ın birliğinin ortodoks yorumunda taviz vermemekteki ısrarı olmuş, bu da taraftarları üzerinde gerçekten etki sağlayarak onları yönlendirmiştir. Nakşibendiliğe, İslâmiyet'in Hindistan'da içinde bulunduğu ortam açısından geçerli olan telifçi eğilimleri aşma olanağı veren, işte bu şekilde, içrek olanı dışrak (eksoterik) olanla biçimlendirme yeteneğidir. "Yenilikçi" gelenek, aynı zamanda, "orta yolcu" (Sünnî) tasavvufta destek arayanlar için de bir mecra işlevi görmekteydi.

Nakşibendi tarikatının siyasî güç odaklarıyla ilişkilerinde iki cephe görmek mümkündür. Bahaeddin Nakşibend (ö. 1389), tarikatın ilk dönemlerinde ona kendi ismini veren kişi olarak "iktidarın imanı dünyevi işlere bulaştırması ve Al-

lah'tan uzaklaştırması nedeniyle yöneticilerin saraylarından uzak duran bir kişiydi. Yaşamının ilk dönemlerinde toplumsal olaylarla ilgili birtakım deneyimler edinmişti. Ancak (sonraları) dünya işlerinden elini eteğini çekti." (Hourani, 1972, 91). Bahaeddin Nakşibend'in, Said Nursi'nin yaşamını etkileyen kişilerden biri olduğu tahmin edilebilir. Said Nursi'nin kendisi de "Şah-ı Nakşibend"den, ilham kaynaklarından biri olarak söz etmektedir. Bahaeddin gibi sonunda Said Nursi de siyasetle ilişkisini kesti ve *Kur'an*'ın vereceği ilhamlara tam anlamda gömülerek faaliyetleri için yeni bir kaynak bulmaya çalıştı.

Sirhindî'nin siyasetle olan ilişkisinin özgül biçimi halen tartışmalı da olsa, düşüncesinin iki yönü bir tür dinî aktivizm açısından güçlü özendiriciler ortaya koymaktaydı. Bunlardan ilki, Nakşibendiliğin tasavvufa yönelik tavrı ile ilgili olarak geliştirdiği sentezdi. Bu senteze göre, insanın dünyevî bağlantılarını dinî vecd duyguları aracılığıyla aşması, doğru yolun yalnızca bir veçhesi idi. Gerçek bir mümin, aynı zamanda dünyevî gerçekliklerle yüzyüze gelmek zorundaydı. Said Nursi'de bu görüş, tasavvuf faaliyetlerine yönelik bir kuşku ve dinî müceddidilerin karşılaştıkları dünyevî sorunlara bağlılık biçiminde ortaya çıkar. Sirhindî'nin savunduğu ve dünya "içinde" iken bile Allah'ın daimi varlığını sürekli olarak hatırlatan görüş, ilâhî güçlerin İslâm adına doğrudan müdahalelerde bulunmalarını güçlendiren bir anlayış oluşturdu. Said Nursi de, Müslümanlara, Müslüman olarak taşıdıkları kimliğin derinliklerine dalmalarını öğütlediğinde, benzer bir stratejiye başvuruyordu. Said Nursi'nin görüşüne göre, böyle bir konum, Müslüman cemaat lehine siyasî sonuçların ortaya çıkmasına kendi başına yetecekti.

Sirhindî'nin, İslâmî toplulukların aktifleştirilmesine daha doğrudan biçimde yönelen ikinci bir katkısı, iki *"mim"* teorisidir.

Sirhindî'nin yazışmalarını toplayan *Mektubat*'a göre:

(Peygamber) "Muhammed, kendi yaşadığı süre içerisinde iki şahsiyetle *(Ta'ayyun)* belirmiştir: Bunlardan biri cismanî-insanî siması diğeri semavi-melekî olan şahsiyetidir. Bu iki kişileştirme, adındaki iki *mim* tarafından sembolleştirilmektedir. Cismanî kişileştirme, Peygamber ile cemaati arasındaki kesintisiz ilişkiyi güvence altına almakta, böylelikle de cemaatin manevi salâhını sağlamaktadır. Buna karşılık semavî, kendini Kutsal olan'a yöneltmiş ve bu kaynaktan fışkıran kesintisiz ilhamları (vahiy) toplamıştır. Böylece, Muhammed'in kişiliğinin dünyevî ve manevî yönleri arasında uygun bir denge korunmuş oluyordu. İslâm topluluğu da sürekli olarak, hem Peygamberden hem de Kutsal olan'dan gelen bir yol göstericiliğe sahip bulunuyordu. Ne ki, Peygamber'in ölümünden sonra, onun insanî kişileşmesi tedricen zayıflarken, manevî olan yön sürekli güçlenmiştir. Bin yıllık bir süre içerisinde insanî kişileştirme bütünüyle ortadan kalkmıştır. Bunun sembolü olan Muhammed'in ilk *mim*'i de bu süreç içinde ortadan kalkmış, onun yerini, kutsallığı *(ilahiyat)* temsilen bir elif almıştır. Muhammed, böylece Ahmed haline gelmiştir. Böylece, dünyevî olaylarla artık ilgilenmeyen, katıksız manevî bir varlığa dönüşmüş oluyordu. Ona yönelik cismanî vasıfların kaybolması, ...Muhammed'in insanî yönünden kaynaklanan kılavuzluğun ışıklarından yoksun kalan...cemaatini olumsuz etkilemiştir... Sirhindî...ideal nitelik taşıyan peygamberlik döneminin, peygamberle ilgili görevlerin yerine getirilmesinde giderek büyüyen dengesizliklerin yolaçtığı tedricî bir çöküş dönemi tarafından izlendiğini ... kabul etmektedir." (Friedmann, 1971, 15-16).

Artık bu sürecin tersine çevrilmesi ve her yüzyılın başlangıcında bir "yenileyici"nin *şeriat*'ı yeniden canlandırması gerekmektedir.

Müslümanların içsel kaynaklarının yeniden canlandırılması, Sirhindî'nin manevî takipçisi olan Delhili Şah Veliyyullah (1703-1762) örneğinde daha aktif ve dışa dönük bir biçim alacaktır.

Veliyyullah da daha kapsamlı bir siyasî programa sahipti. Veliyyullah "toplumda hüküm süren toplumsal ve ekonomik adaletsizlikler"e karşı saldırıya geçmiş; "köylülüğe bindirilen ağır vergi yükünü eleştirmiş ve Müslümanlara, uluslararası nitelikte Müslüman bir süper-devlet'e dahil olabilecek bölgesel bir devlet kurmaları çağrısında bulunmuştu." (Fazlur Rahman, 1977, 638-39). Gerek Sirhindî gerekse Veliyyullah, daha önceki tarikatların dünyayı boşlayıcı etkilerine karşı mücadelenin önemini vurguladılar (*a.g.e.* 639). Bu kişiler, İslâmiyet'in ilk dönemdeki canlılığını anımsatarak ve "*Kur'an*'da ve Peygamber'in sünnet'inde ifade bulan saf İslâm'a dönüş"ü (*a.g.e.*) önererek, ahlâkî dokunun pekiştirilmesi yoluyla toplumu düzeltmeye çalıştılar.

Aktivizm, insanın dinsel yöneliminde bir dizi yeni davranışı öne çıkarıyordu. Ancak bu yenilik, Nakşibendiliğin "bütünüyle Allah'a dönük, O'nun varlığıyla birlikte geçirilen, O'na yönelik bir aşkla dolu, herhangi bir engel ya da aracı tanımaksızın O'na ibadete hasredilmiş ve takdir de dahil herhangi bir dünyevî ödül beklemeyen bir yaşamı vurgulayan temel felsefesini ortadan kaldırmadı" (Hourani, 1972, 91). Aktivizmin, Nakşibendilik tarihinde pek çok öncülü bulunan yönlerinden biri de, tastamam Peygamber'in yolunun (sünnet) canlandırılması ve "kötü yenilikçilerin" (bidatçıların) önlenmesi yolundaki görüşü idi (Abu Manneh, 1982, 13). Aynı görüş, yöneticilerden dinî yasalara sıkı sıkıya uymalarının istenmesini de öngörmekteydi. Bazı örneklerde bu tu-

tum, Nakşibendi önderlerini, siyasî süreçlerin merkezine yerleştirmiştir: "yenileştirici" Mevlana Halid'in nüfuzu, kendisinin Şeyhülislâm Mustafa Asım Efendi (1773-1846) ile olan yakın ilişkisinin süzgecinden geçerek Anadolu'daki en önemli kentsel merkezlere yayılmıştı.

Mevlana Halid Bağdadî olarak da bilinen Mevlana Halid (1776-77/1827), Sirhindî ile çağdaş Nakşibendi aktivizmi arasındaki son -ve en önemli- halkayı oluşturur. Halid, Süleymaniye (Osmanlıların Musul vilayeti sınırları içindedir) yakınlarındaki Şehrizor ilçesinde doğmuştur. O dönemde bu ilçe Baban Ailesi'nin egemenliği altında idi (Hourani, 1972, 94). Halid yaşadığı süre içinde pek çok yer dolaştı; Hindistan'a giderek orada bir Nakşibendi Şeyhi ile çalışmalarda bulundu. *Müceddidî* dünya görüşüne kazanılması da bu sırada gerçekleşmiştir.

Sirhindî'nin zamanından bu yana oluşan aktivizm yönündeki eğilim, 19. yüzyılda yeni bir ivme kazandı: Mevlana Halid'in akıma vurduğu damga, nitelik olarak kendisinden önce gelenlerin düşüncelerine göre, açıkça daha seferberlikçi bir yön taşımaktaydı. O halde, Halid'in konumunu, Müslümanların seferber edilmelerine yönelik bir strateji biçiminde tasvir edebiliriz. Nitekim Halid de bir seferinde kendi öğretilerini "irşad (kılavuzluk) siyaseti" biçiminde tanımlamıştı *(siyasatü'l-irşad)* (Algar, 1989).

Böylelikle Nakşibendiler kendilerine siyasî süreçlerin ortasında, özellikle Batılı emperyalizme ve taklitçi Batılılaşma hareketlerine karşı mücadeleleri çerçevesinde bir yer buldular. Halidîlik, 1830'larda Çarlık Rusyası'nın Kafkaslar'daki yayılmasına karşı duran bir güç oldu. Aynı hareket, Endonezya ve Orta Asya'da da benzer bir anti-emperyalist temel bulacaktır. Mevlana Halid tarafından başlatılan çizgi, kendisinden sonra *"Halidî"* geleneği olarak bilinecektir.

Mevlana Halid'in dönemine kadar, Türkiye'nin doğusun-

daki en etkili tarikat Kadirîlik idi (van Bruinessen, 1978, 277). Halid, kendi "ihyacı" (canlandırıcı) Nakşibendîliğine özgü fikirlerini, gerek Suriye'de gerekse Osmanlı İmparatorluğu'nun doğu bölgelerinde yaygınlaştırmaya çalışmaktaydı.

> (Halid) Suriye, Irak ve Doğu Türkiye'deki çeşitli kolları, daha yekvücud bir tarikat bünyesinde toplamayı başardı. Ne var ki bu girişimi bir yerde başarısını sürdüremedi: onun ölümünden sonra halifeleri, Halep'te, İstanbul'da ve diğer yerlerde bulunan gruplarını, tam anlamda bağımsız örgütlenmeler olarak devam ettiler.
>
> Şeyh Halid'in propagandası, Kürdistan'daki önemli Kadirî ailelerin Nakşibendiliğe geçmelerini sağlamada başarı kazandı; bu, Kürt milliyetçiliğinin daha sonraki tarihi üzerinde önemli bir etki yaratacaktır. "Önde gelen bir kişi olan Molla Salih'in oğlu Abdullah, Nakşibendiliği seçtikten sonra Nehri'yi merkez haline getirdi ve bu aile özellikle otoritesi geniş bir alana yayılan Ubeydullah (1870-83 arası) döneminde fiili iktidar sahibi haline geldi. Bu aile ile bir başka aile olan Barzaniler arasında husumet bulunmaktaydı. Halid'in halifelerinden biri olan Taceddin, Kuzey Irak'da Kürtlerle meşkûn bir bölge olan Barzan'da otoritesini kurmuştu. Onun oluşturduğu çizgi, Kürt milliyetçiliği açısından önemli bir rol oynayacaktır..." (Trimingham, 1973, 124, karş. van Bruinessen, 1985, 112 -van Bruinessen bu etkinin daha da yaygın olduğu görüşündedir).

Yukarda Osmanlılarla İranlıların 1880 yılında ancak ortak çabaları sonucunda yenilgiye uğratılabilen Şeyh Ubeydullah'ı da görmüştük. Paradoksal bir izlenim de verse görünen o ki, Nakşibendi tarikatının, tekkelerinin özerk öğreti merkezleri olarak ortaya çıkabilmelerine imkân tanıyan gev-

şekliği, aynı zamanda Halidîlerin uzun dönemdeki başarılarının da temelini oluşturacaktır.

Buna karşılık Kadirî tarikatının geniş bir alana yayılmasını engelleyen bir etmen vardı: Kadirî tekkelerinin oluşturulmasında otoriter nitelikli bir yetki devri, önderlik için önceden belirlenmiş silsile içinde yeralmayan kişiler açısından güçlük yaratıyordu (van Bruinessen, 1978; 285). Karşılıklı toplumsal etkileşimin hızlandığı bir dönemde, Nakşibendiliğin taşıdığı avantajlar giderek artıyordu.

Nakşibendî-Halidî topluluklarının ve tekkelerinin nüfuzu Urmiye Gölü'nün batısındaki Nehri'den, Said Nursi'nin doğduğu yerin ilçe merkezi olan Hizan'a, oradan da Bitlis, Nurşin ve Muş'a kadar uzanıyordu. Buraları, Said Nursi'nin, aralarından bazıları Halidî geleneğinin sürdürücüsü olan Nakşibendi şeyhleriyle birlikte, çalışmalarını yürüttüğü yerlerdi. Uzlaştırıcı rolleri ve toplumun simgelerinin taşıyıcıları olarak tekkelerin yaygınlaşması nüfusun büyük çoğunluğunun tekke önderlerinin işlevlerine ihtiyaç duyulduğu bir döneme rastlar. Tarikat, siyasî konularla birlikte topluluk sorunlarının tekke şeyhine açıldığı yapısal çerçeveyi oluşturmaktaydı. 1850'lerde tarikatın Erzincan'daki şeyhi, bir Nakşibendî-Halidî şeyhi olan Şeyh Fehmi *"Sultân-i Ulemâ bi'llâh,* yani her nesilde kendini bir kez gösteren manevî Halife olarak nitelendirilmekten hiç de rahatsız olmuyordu" (E. I.^{2}, II, 878).

Bu tekkelerin Doğu Anadolu'daki faaliyetlerini daha önceki yıllarda -Kırım Savaşı'nın hemen ardından gelen yıllar- izleme imkânı bulan bir şahıs da "Aşçıdede" Halil İbrahim'dir. *Aşçı İbrahim Dede Mecmuası,* bize bu konuya dair önemli bilgiler sağlamaktadır. Öyle anlaşılıyor ki, Halil İbrahim tarikatla ve onun liderleri ile bir dizi yakınlaşma içine girmiştir. Tasvir ettiği bölge, Bitlis'in kuzeybatısı ile kuzeyinde yeralan Erzincan ve Erzurum yöreleridir. Halil İbrahim'e göre Erzincan'da kentlerde yaşayanların çoğunluğu Halidî iken, Erzu-

rum bir Kadirî "merkezi" durumunda idi. [Erzincan'daki ilk Halidî şeyhi 1848 yılında ölmüştü (E. I.², II, 878)]. Halil, yerel şeyhlerin, alt sınıftan insanların çıkarlarını Osmanlı görevlilerine karşı korumak için neler yaptıklarını anlatmaktadır. Bu tür protestoların zaman zaman nispeten az etki yaratması, bürokrasinin dışa kapalı çerçevesinin -Nakşibendi tarikatı ile ittifak halindeki- halk sınıflarını hangi nedenlerle resmî görevlilere muhalif bir duruma getirdiğini anlatmaktadır. Yerli halk ile bölgede Osmanlı hükümetini temsil etmekte olan memurlar arasındaki bu kopukluk, Bitlis'deki başlıca toplumsal uçurumlardan birini oluşturmaktaydı.

Halidîler 1820'lerin İstanbulu'nda, imparatorluk gerileme döneminin sorunlarıyla meşgulken, canlandırıcı ideallerini benimsemeye hazır bir kesim bulmuşlardı (Abu Manneh, 1982, 23-25). Türk devlet görevlileri, Anadolu'da yüzyıllardır büyük dertlere yolaçagelen karizmatik liderlerin ve kendi kendilerine kurtarıcı rolü veren kişilerin faaliyetlerine hep kuşku ile bakmışlardı. Mevlâna Halid'in Süleymaniye'de, devlet destekli din hizmetinde bulunan şeriat uzmanları ile çatışmış olması (Hourani, 1971, 97), yetkilileri bu tarikatın yıkıcı potansiyeli konusunda duyarlı kılmış olabilir. Her ne ise, padişah bu tarikatın kazandığı destekten hoşnut değildi ve bunun sonucunda Mevlâna Halid'in yardımcıları birkaç kez İstanbul dışına sürüldüler (Abu Manneh, 1982, 25). Tarikat önde gelenleri de Suriye'de kovuşturmaya uğradı.

Osmanlı memurları korkularında haklı idiler. Çünkü hükümeti devirmeye yönelik gizli tertiplerden ilki yani 1859 Kuleli Vak'ası, 1856'da Müslüman olmayanlara temel hakların tanınmasından sonra meydana gelmişti. Osmanlı reformcularını uzun süre düşündüren bu olay görüldüğü kadarıyla, bir Halidî şeyhi tarafından kışkırtılmıştı (Kuntay, 1949, 689).

Said Nursi'nin içinde doğup, büyüdüğü türden bir toplumda, şeyhlerin yerel iktidarı altında bir yer edinmek, daha

alt düzeyde toplumsal temele sahip kişiler için, toplumsal hareketliliği gerçekleştiren önemli kaynaklardan birini oluşturuyordu. Nitekim, Bediüzzaman'ın gençlik dönemi de bu tür faaliyetlerle dolu olarak, kendisine bu tür bir konum elde etme çabaları içinde geçmişe benzemektedir. Said Nursi, Sirhindî örneğinin büyük ölçüde etkisi altında kalmıştı. Yaşamının daha sonraki evrelerinde Said Nursi, özel manevi güçlerin göstergesi olan kendi başarılarını, gerilere Sirhindî'nin kendini yüzyıllar boyunca hissettiren manevî etkisine dayandıracaktı.

Said Nursi, kendi üzerinde etkili kişiler olarak hem Sirhindî'nin hem de Mevlâna Halid'in sözünü etmektedir. Ancak, görüldüğü kadarıyla bunlardan daha doğrudan olanı, Sirhindî'nin etkisidir (Sirhindî Türkiye'de *İmam-ı Rabbani* olarak bilinmektedir). Gerek kendisinin yalnızca bir Nakşibendi değil aynı zamanda da Kadirî olduğu yolundaki ısrarı gerekse *İmam-ı Rabbani*'ye sıkça atıflarda bulunması, Said Nursi'nin, manevi öncülleri arasında yeralan Halidî bağlantısını fazla vurgulamadan, kendi hareketinin yeniliğini ve ayırdedici niteliklerini kabul ettirmeye çalıştığı izlenimini vermektedir.

Bediüzzaman, Nakşibendi şeyhlerinin Doğu ortamında yürüttükleri tarikat toplantılarında dar bir açıdan ele alınan İslâmî reform fikrini ancak uzun vadede daha geniş bir çerçeveye yerleştirmeyi başarmıştır. Nakşibendi tarikatının köklülüğü saf haliyle İslâmî akidelerin sahiplenilmesi ve Halidî reformculuğunun yavaş yavaş ortaya çıkmakta olan uluslararası karakteri gibi etmenler, sonuçta Said Nursi'nin davranışlarının şekillenmesinde yerel etmenlere göre daha çok belirleyici olmuştur.

Daha önce de belirtildiği gibi Nakşibendiler, Panislâmizm Osmanlı devlet adamları için bir ilham kaynağı oluşturmadan çok önceleri, tarikatlarının etkisini Hindistan'dan

Mekke'ye, Endonezya'ya, Kafkaslar'a ve Orta Asya'ya yayan faaliyetlerine başlamış bulunmaktaydılar (Trimingham, 1973, 122, 127). Said Nursi, bu tür başarılara ilişkin bilgilerde izleyeceği politikaların bir *leitmotif*'ini oluşturacak ilham kaynağını bulmuştur. Ufuklarını geliştirebilmesinin bir sebebi, yerel ihtilaflarla uğraşmanın tutkulu bir genç adam için daha az cazip bir seçenek oluşturması, buna karşılık merkeziyetçi Osmanlı Devleti'nden yana tutum almanın ise artık yeni imkânlar sağlamaya başlamış olmasıdır. Ancak, Müslümanlarla Hıristiyanlar arasında yeni ortaya çıkan kutuplaşma ve bunun bir sonucu olarak Bitlis'teki Müslüman nüfus içinde gözlenen kaynaşmışlık da, İslâmiyet'in yeni bir boyutunu vurgulama imkânını ortaya çıkarmış olabilir. İslâm dininin bayrağı altında yeniden saf tutma çağrısı, Osmanlıları esasen rahatsız eden bir proto-milliyetçilik türü olarak, aşiret reisleri çevresinde toplanma çağrısının almaşığı idi. Daha ilerde, 1908 Jön Türk darbesinden sonra Osmanlı başkentinde faaliyetlerini sürdüren Kürt özerklikçileriyle dost olmasına rağmen, Said Nursi sonunda tercihini İslâmî çözümden yana yapacaktı.

Said Nursi'nin, kendisini yeni düşüncelerin korkusuz yayıcısı olarak tanıtma eğiliminin altında yatan son bir unsur da, Şafii mezhebinden gelişi olabilir. İslâmiyet'in bu mezhebi, devlete kayıtsız kalarak, Osmanlılarda ana mezhep olan Hanefiliği izlememiştir (Hamit Bozarslan'a göre-Aralık 1985).

Ermeni Sorunu

Kâtip Çelebi (1609-1657)'nin, Osmanlı dönemine ait bir dünya coğrafyası çalışması olan *Cihannümâ* adlı eseri, Bitlis'te bazı Ermenilerin bulunduğundan söz etmektedir ("Bitlis",

659). Müslümanlar ve Hıristiyanlar arasındaki nüfus dengesine gelince; 19. yüzyıl başlarında Bitlis için yapılan tahminler, bölgede yaşayanların yarısı ile üçte ikilik bir bölümünün Müslüman olduğunu göstermekteydi. Yüzyılın sonlarında yapılan daha bilimsel bazı tahminler ise nüfusun üçte ikisinin Müslüman olduğu doğrultusundadır. Bu oranlar ne olursa olsun, açık olan husus şudur: bölgenin ekonomisi, Türklerin bürokratik görevleri yerine getirdikleri, zengin tüccarların (özellikle Ermeniler?) ticari bağlantıları kurdukları, Ermenilerle Türklerden oluşan zanaatkârların ise kasabalarda nüfusun bir bölümünü oluşturan vasıfsız işçi konumundaki topluluklarla ilişkiye geçtikleri bir ortakyaşam düzenlemesine dayanmaktaydı. Bu portre şimdilik çok kaba varsayımlara dayanmaktadır.

Geçmişte, Hıristiyanların (burada Hıristiyanlardan kastedilen, toprağı işleyenlerdir) "aşiret ağalarının egemenliği ve sömürüsü altında" (van Bruinessen, 1978, 119) bulundukları söylenmektedir. Ermeni tarımcılar ve göçebeler arasında da bazı ortakyaşam ilişkileri mevcuttu *(a.g.e.)*. Toprak ağasının Ermenilere karşı izlediği tavır, van Bruinessen tarafından çarpıcı biçimde anlatılmaktadır: "Aşiret mensupları savaşçı kişilerdir ve öyle toprakla falan uğraşmazlar; aşiret dışından olanlar, savaşma yeteneğinden yoksun kişiler sayılırlar ve bu yüzden de ağalarının onların emeğini istismar etmeleri de son derece doğal karşılanır" (van Bruinessen, 1978, 117). Ancak gene de, sömürücülerin çıkarları, sömürü olayına bir sınır getirilmesini gerekli kılıyordu; mirler (prensler) kendilerine tâbi olanların refahı konusunda duyarlıydılar.

Osmanlı İmparatorluğu'nun Hıristiyan nüfusu, erken bir dönemde misyoner faaliyetlerinin hedefi durumuna gelmişti. Katolik ve Protestan misyonerler arasındaki rekabet, bütün bu olup bitenleri çaresiz biçimde izlemekte olan Osmanlı devlet adamları açısından uzunca süredir önemli bir sorun

oluşturmaktaydı. Ermeni Protestan cemaati 1850 yılından itibaren kanun önünde tüzel kişiliğe ve dolayısıyla siyasî özerkliğe sahip bir birim olarak tanınmıştı (Shaw ve Shaw, II, 1977, 126). Yüzyılın sonlarında Bitlis'te (merkezde) 200 Protestanın bulunması, 1858 yılında kurulan Protestan misyonunun (Stone, 1984, 120) göreli başarısının bir göstergesi sayılabilir.

Bitlis'te Protestan Ermeniler "yaklaşık 400 kişilik bir cemaate sahip büyük bir kilise ile, kız ve erkek çocuklar için gene büyük bir yatılı okula" sahiptiler (Bishop, 1891, 354). Amerikan misyonerler ise 50 yatılı ve 50 gündüzcü kız öğrencisi olan bir kız okulunu işletiyorlardı. Charlotte ve Mary Ely isimli bayanlar 1870 yılında "Kürdistan Mount Holyoke Kızlar Din Okulu"nu açmışlardı (*a.g.e.*, 121). Bir okullar ağı, bu merkezden kalkarak, Bitlis'in çevre kasaba ve köylerine kadar uzanmaktaydı (*a.g.e.*, 122). Osmanlı görevliler, daha önceki benzer gelişmelerin sonuçlarından haberdar olduklarından, bölgenin misyoner faaliyetlerine "açılması"ndan endişe etmekteydiler. Osmanlılar, yerel iktidar odaklarının bastırılmasından sonra misyoner faaliyetlerine kapı açtıklarında, aşağıdaki gelişmelerin cereyan ettiğini hatırlıyorlardı:

> Kürdistan'daki Müslüman-Hıristiyan ilişkileri hızla kötüleşti. 1843 yılında, Botan Emirliği Kürtleri Tiyari ilçesini istila ederek (bu bölgede Nasturi Hıristiyanlar yaşamaktaydı) yaklaşık 10.000 erkeği öldürdüler ve çok sayıda kadın ve çocuğu köle olarak aldılar. Layard'ın kendisinin de kabul ettiği gibi, bu katliamın en azından kısmî bir nedeni, Amerikan misyonerlerinin burada kale gibi bir okul ve yatakhane inşa ederek yaptıkları tahriktir. Ne var ki, Layard bu olayın asıl müsebbibi olarak, Botan emiri Bedirhan Bey'in sarayında yaşamakta olan Şeyh Taha adlı fanatik bir bağ-

nazın Botan Kürtleri arasında yaydığı Hıristiyan aleyhtarı duyguları göstermektedir (van Bruinessen, 1978, 291).

Bediüzzaman açısından, Protestanların yöreye nüfuz etmeleri, İslâmiyet'in gerilemesi anlamına gelmekteydi. Nitekim, Erkekler Okulu'nun başında bir Ermeni bulunuyordu ve buradaki yerel misyonerlerden biri, Ermeni ihtilâlcilerin kışkırtılmasında oynadığı rol nedeniyle Osmanlı yetkililer tarafından ülke dışına sürülmüştü (Stone, 1984, 122).

Ermeni İhtilalci Faaliyetleri

Bölgede Ermenilerin ihtilalci faaliyetleri daha 1862 yılında başlamıştı (Nalbandyan, 1963, 67). 1881 yılında Erzurum'da kurulan Anayurdun Koruyucuları adlı bir gizli örgüt Osmanlılar tarafından açığa çıkarıldı (a.g.e., 85). 1882 yılında Mıgırdıç Portugalyan Bitlis yöresinin en büyük merkezi olan Van'da "Merkezî Lise"yi kurdu. Bu, Ermeni kültürünün yeniden canlandırılması yolunda bir girişimdi. İlk Ermeni ihtilalci partisi de 1885 yılında Van'da onun öğrencileri tarafından kurulmuştur (İbid., 1963, 90). Van'daki okul aynı yıl kapatıldı. Bunun üzerine Portugalyan Fransa'ya gitti ve burada Ermeni Vatanseverler Birliği'ni oluşturdu. Bu birliğin 3 üyesi 1889 yılının Mayıs ayında Van'a ulaşmak üzere İran'dan yola çıktılar; yolları Türk polisi tarafından kesildi ve şiddetli bir çatışmadan sonra öldürüldüler. Batı Avrupa'da eğitim görmek üzere Rusya'dan ayrılan Ermeni öğrenciler ise 1887 yılında Cenevre'de Hınçak Devrimci Partisi'ni kurdular. Parti'nin liderleri, Anadolu'daki birçok kasabaya gönderildi. Parti'nin amaçları arasında "Ermenistan'ın... siyasal ve ulusal bağımsızlığı" da yeralıyordu (*a.g.e.*, 108). Par-

ti'nin uyguladığı propaganda, ajitasyon ve terör yöntemlerinin esin kaynağı, Rusya'daki *Narodnaya Volya* grubu idi. Örgüt, 1890 yılı Temmuz ayında İstanbul'da Kumkapı gösterisini düzenledi. 1892 ve 1893 yıllarında Türkiye'deki pek çok kente, bütün Müslümanlara hitap eden ve onları "baskıcılar"a karşı ayaklanmaya teşvik eden afişler yapıştırıldı. 1890 yılında ise Tiflis'te Ermenilerin bağımsızlığı için çalışan yeni bir parti olan Daşnaksutyun, kuruldu (*a.g.e.*, 151).

> Osmanlı yönetimi üzerindeki büyük nüfuzları dikkatlerden kaçmayacak olan Avrupalı güçlerin (başlıca Büyük Britanya, Fransa ve Rusya) Müslümanlara karşı yerel Hıristiyan gruplarla işbirliğine yöneldikleri yolundaki söylentiler ve korkular, kaçınılmaz biçimde, Kürtlerle Hıristiyan gruplar arasındaki gerilimin daha da artmasına yolaçtı... (van Bruinessen, 1978, 289).

Osmanlıların bu yönde duydukları endişelerden bir bölümü, 1877-78 Rus Savaşı sırasında Rusların Osmanlılara karşı doğu cephesinde görev yapmak üzere Ermeni asker ve memurları atamaları sırasında gerçekleşti (Allen ve Muratoff, 1953, 111). Rusya'da yaşamakta olan Ermeni patriği Nerses, barış görüşmeleri sırasında, Türkiye'nin doğusunda bir Ermeni devleti kurulması fikrine taraftar toplamaya çalıştı (Shaw ve Shaw, 1977, II, 202). Gördüğümüz gibi savaş sonrasında ulaşılan anlaşmaları tescil eden Berlin Kongresi'nin ardından Ermeni ihtilâlci örgütleri Osmanlı İmparatorluğu içindeki eylemlerini büyük ölçüde artırdılar. Savaş sonrasında Osmanlı İmparatorluğu Kars, Ardahan ve Batum bölgelerini Ruslara bırakmak zorunda kalmıştı (Shaw ve Shaw, 1977, II, 191). Önemli ölçüde Hıristiyan azınlık nüfusun yaşadığı Türkiye'nin doğu bölgelerinde kanun ve düzenin bozulduğu iyi bilinen bir gerçek olduğundan, bölgedeki

Hıristiyanların durumu, barış anlaşması görüşmelerinde önplana çıkan bir konu olma özelliği kazandı. İngilizler tarafından hazırlanan bir reform programı 1879 yılında Osmanlılarca kabul edildi. Bu program, Ermeni azınlıkların yaşadıkları yörelerde Avrupalılarca örgütlenen "jandarma" ve yargı denetleyicilerinin bulunmasını öngörmekteydi (Duguid, 1973, 141). Üst tabaka Ermeniler arasında yolaçtıkları olumsuz tepkilerin yanısıra, Ermenilerin dağınık yerleşimleri ve bunun sonucunda Ermeni ihtilâlci faaliyetlerinin etkisiz kalması yüzünden, ihtilâlciler bu kez hem Osmanlı hükümetine hem de Osmanlı Ermenilerine karşı terörist taktikler izlemeye koyuldular (Shaw ve Shaw, 1977, II, 202-203). Osmanlı Sultanı ise buna, Kürt ve Türkmen aşiretlerinden oluşan yeni yerel milisler kurarak misillemede bulundu (1891).

> Süvari birlikleri ilk kez, Van, Bitlis ve Erzurum illerinde Rus sınırına bitişik olan ve göçebelerin yaşadıkları yörelerde oluşturuldu. Bu çerçevede yaklaşık 50.000 kişi milis hizmetine çağrılmış ve alaylar halinde örgütlenmişti... Bu alaylara, ancak fiilen savaş haline geçtiklerinde silah verilecekti. Ancak fiiliyatta bunlardan pek çoğu kendi geleneksel silahlarını ellerinde bulundurmaktaydılar... Alaylara aşiret reisleri kumanda etmekle birlikte, düzenli orduya mensup subaylar da eğitim için görev almaktaydılar (*a.g.e.*, 1977, II, 246).

1893-1894 yıllarında açık seçik ortaya çıkan Ermeni ihtilâlci faaliyetleri "belirli bir plana ve eşgüdüme sahip olduklarını yolunda açık belirtiler" taşımaktaydı (Duguid, 1973, 147). Sason'da -o yıllarda Bitlis'e, şimdi ise Siirt'e bağlı bir ilçe- cereyan eden bir olay, özellikle çok sayıda can kaybına yolaçtı

(Ağustos 1894; Duguid, 1973, 148). Ermeniler, Kürtlere haraç ödemeyi reddetmişler ve kendilerini silahla geri çevirmişlerdi. Bunun yanısıra Ermeniler, "şeyhlerin propagandalarının" (Nalbandyan, 1963, 120) bir sonucu olarak aşiretler arasında oluşmaya başlayan dayanışmadan da ürkmüşlerdi. Sason olayının, hemen ardından ortaya çıkan sonuç, yerel Müslüman halkın faaliyetlerinde çarpıcı bir canlanma oldu.

> Hükümet, Kürtleri denetim altında tutabilmek için 1894 yılı güzü ve kışı boyunca girişimlerde bulunmuştu. Ne var ki, bu çabalar yöredeki gerilimin yumuşamasına pek az katkıda bulundu... Konsolosların hepsi, kentlerdeki hâkim saflaşmanın hızla bir Müslüman-Hıristiyan saflaşması haline dönüşmekte olduğunu tesbit etmişlerdi. Gerçi bu, 1870'lerin başından itibaren bir ölçüde doğruydu; ama gene de Ermeni ve Kürt köylüler, Ermeni ve Türk tüccar ve zanaatkârlar, nihayet kentlerdeki üst tabaka insanlar arasında karşılıklı saygı ve işbirliği ilişkisi varlığını hâlen sürdürmekteydi. Ne var ki 1894 yılına gelindiğinde, artık Ermeniler bir tehdit unsuru olarak görülmeye başlanınca, bu durum hızla değişti... Müslüman nüfus, tüm Avrupa'nın ihtilâlcilerle birlikte olduğuna ve yalnızca İmparatorluğun parçalanması ile ilgilendiğine ikna olmuştu (Duguid, 1973, 149).

1895'in Eylül ayına gelindiğinde, Müslümanların, 1859 ayaklanması geleneği doğrultusunda, yalnızca Hıristiyanlar yararına uygulanan reformlara zor kullanarak karşı çıkmaya kararlı gizli örgütler oluşturdukları yolunda bilgiler gelmeye başladı (Duguid, 1973, 150). Konsoloslarca hazırlanan bu raporlar "alt tabaka memurlar ve tarikat şeyhlerinden" söz etmekteydi *(a.g.e.)*. Rusya, İngiltere ve Fransa, Erzurum,

Bitlis, Van, Sivas, Mamuret ül-Aziz ve Diyarbakır illerinde reformları gerçekleştirmesi gerektiği konusunda Türkiye'yi uyardılar (Nalbandyan, 1963, 122). 30 Eylül 1895 tarihinde İstanbul'da bir Hınçak gösterisi patlak verdi. Bunu, Ermenilere karşı gösterilerle, özellikle Doğu illerinden gelen göçmenler tarafından başlatılan kanlı olaylar izledi.

21 Ekim 1895'te, Osmanlıların İngiliz reform önerisini uygulamayı kabul ettikleri açıklandığında, ilk tepki Bitlis'den geldi. 25 Ekim'de Bitlis'te panik üzerine birdenbire başgösteren bir ayaklanmada 200 Ermeni öldürüldü. Birçok kişinin öldüğü, bundan daha da ağır olaylar ise, 24 Ağustos 1896 tarihinde yapılan bir Ermeni gösterisinin ardından İstanbul'da patlak verdi. Bu olaylardan birkaç ay sonra da Said Nursi, padişaha sunmayı umduğu doğu bölgesine ilişkin reform önerileriyle birlikte İstanbul'a doğru yola çıktı.

Said Nursi: Hayatının İlk Dönemi

Bitlis'in toplumsal tarihi, Said Nursi'nin hayatını şekillendiren dışsal etkiler için bir arkaplan oluştursa bile, onun kendisini çevreleyen yaşam koşullarına gösterdiği tepkiyi açıklamaya yetmez. Nitekim Said Nursi bu olaylara, kendisini çağdaşları arasında öne çıkaran ve bir yere kadar da dinî görüşlerini yaygınlaştırma yolunda sağladığı başarıyı açıklayan özel bir tavırla yaklaşmıştır. Bu olaylar kendince bir tarihî gelişme çerçevesi içinde değerlendirilmiştir. O da bu gelişmelerde İslâm'ın yerini görmeye yönelen yaklaşımıydı. Bediüzzaman'ın İslâm'ın canlandırılması sorununa yönelik çok özel yaklaşımı -ki bu yaklaşım, çok uzaklardaki Osmanlı başkentinde bazı Müslüman düşünürlerin geliştirmekte oldukları fikirlerle benzerlikler taşımaktadır- kısmen, içsel bir psikolojik dinamiğin fonksiyonu olarak açıklanabilir. Bu dinamiğin,

taşıdığı özelliklerle birlikte ortaya konulması, kendisinin ilk dönem faaliyetlerinin toplumsal arkaplanının sergilenmesinden çok daha zordur. Burada cereyan eden hadise Said Nursi'nin canlı ama ham sayılabilecek dışa vurumunun durulması, gençlik coşkusu Bitlis'in toplumsal gerçekliği ile temasa geçtikçe, yavaş yavaş daha tutarlı bir yapıya kavuşmuş olmasıdır. Ayrıca, daha temel nitelikli bazı değişimlerin ise I. Dünya Savaşı'ndan sonra ortaya çıktığı anlaşılmaktadır.

Said Nursi'nin kişiliğini oluşturan ve kendisi henüz genç-ken belirginleşen özellikler arasında, E. Erikson'un Luther'e atfettiği karakter özelliklerini anımsatan bir kararlılık da bulunmaktadır. Resmî biyografisine göre, çocukluk dönemi inatçılığından anlaşılabileceği gibi, sahip olduğu misyon çok erken yaşlarda belirginleşmiştir; bunda bir velinin hayatında gereken vurguyu görmemiz mümkündür. Ancak, yaşamının çatışma, mücadele, yakınları tarafından ihanete uğrama ve hocalarının anlayışsızlığı ile ilgili yönlerine bizzat kendisinin yaptığı vurgu, bize, Said'in motivasyonunun daha derinde yatan, muhtemelen bilinçaltı kaynaklarının ortaya konulması açısından ipucu sağlamaktadır. Bu, yaşamının daha sonraki bölümlerinde de kendini ortaya koyan bir temadır. Bizzat kendisinin de itiraf ettiği aşırı merdümgirizliği *(Emirdağ Lâhikası,* 1959, 60) bize içsel çalkantılarının bir başka boyutunu daha vermektedir.

Hayatı

Said Nursi din adamları yetiştiren bir ailenin çocuğu olarak dünyaya geldi. Babası, yedi çocuğa ve küçük bir toprak parçasına sahip yoksul bir köy mollası idi. Ailede statü sahibi olmaya yönelik bir tutku bulunduğu, babası tarafından kullanılan ve soylu bir aileden gelmiş olmanın bir göstergesi sayı-

labilecek *mirza* lakabından anlaşılmaktadır. Büyük annesinin, yöresel nüfuz sahibi bir kişi olan Alişan Paşa'nın akrabası olduğu söylenmektedir. Said Nursi, kendi şeceresinin Hz. Muhammed'e kadar dayandığını ileri sürmektedir (Şahiner, 1979, 45). Annesine ise büyük bir bağlılık duyduğu açıktır. Said Nursi, çeşitli vesilelerle "aşağı" olarak nitelediği toplumsal statüsüne atıfta bulunmuş, benzer biçimde mütevazi kökene sahip insanlarla olan özdeşliğini vurgulamıştır. Bir örnekte Said Nursi, aynı zamanda burjuvaziye yönelik tepkilerini de ifade etmektedir.

Said Nursi'nin çocukluğunda Nurs yöresinin sâkinleri, Hizan *Gavs*'ı (büyük şeyh, kutup) ve bir Nakşbendî şeyhi olan Seyyid Sibgatullah Efendi'ye bağlı idi (van Bruinessen, 1978, 350; Şahiner, 1979, 47). Said Nursi daha sonraları öğrencilerine, akrabalarının hepsi Nakşibendi iken, kendisinin daha "8-9" yaşlarında (*Sikke-i Tasdik-i Gaybî*, 116) Kadirî tarikatının kurucusu olan Abdülkadir Geylanî'nin takipçisi olup akrabalarına ve çevredekilere cesaretle karşı çıktığını anlatmıştır. Bu, Said Nursi'nin yaşamındaki olaylara daha sonraları kattığı bir biyografi eklentisi olabilir. Böyle bir eklentinin amacı da, Halidî öğretilerine çok sayıda yeni unsur katmasının, bu yüzden de kendisinin yeni bir kolun kurucusu sayılmayı haketmiş olduğunun vurgulanması olabilir. Bu türden bir özgünlük savı ve Said Nursî'nin Mevlâna Halid'den çok Sirhindî'den alıntı yapması, bu konumu doğrulamaktadır.

Said Nursi dokuz yaşına kadar babasının evinde kaldı. Aynı yaşta tahsiline başladı. Gittiği ilk medreselerden biri, Tag köyünde bulunan Molla Mehmed Emin Efendi'nin medresesi idi. Şeyh Abdurrahman Tagi -kendisi, onu izleyen manevî halifesi tarafından, Bitlis yöresinde Mevlâna Halid'in mesajını yayan ilk kişi olarak kabul edilmiştir (van Bruinessen, 1978, 351)- o köydeki yerleşik bilge kişi idi. Daha sonra-

ki yıllarda aralıklı olarak birlikte çalışacağı ustasının, yani Şeyh Abdurrahman Tagi'nin öğretisini tanımlarken, Said Nursi şöyle demektedir:

> Hem, o nahiyemiz olan Hizan Kazasına tâbi İspartada, birden bire -meşhur- *"Seyda"* namında *"Şeyh Abdurrahman-ı Tâği"* himmetiyle o kadar çok talebeler ve hocalar ve âlimler çıktılar ki, bütün Kürdistan onlar ile iftihar eder bir şekil aldığı zaman, içlerinde münazara-i ilmiye ve pek büyük bir himmetle ve pek geniş bir daire-i ilim ve tarikat içinde öyle bir vaziyet hissediyordum ki, güya ruy-i zemini fethedecek bu hocalardır. Eski meşhur ulema ve evliyalar ve allâmeler ve kutublar.. onların medâr-ı bahsi oldukça ben de dokuzon yaşında iken dinliyordum. Kalbime geliyordu ki, bu talebeler âlimler, ilimde, dinde büyük bir fütuhat yapmışlar gibi vaziyet alıyorlardı. Bir talebenin bir parça ziyade zekâveti olsa idi, büyük bir ehemmiyet verilirdi. Münazarada, bir mes'elede birisi galebe çalsa büyük bir iftihar alırdı. Ben de hayret ediyordum; o hissiyat bende de vardı. Hattâ tarikat şeyhleri ve dairelerinde medâr-ı hayret bir müsabaka; hem nahiye, hem kaza, hem vilâyetimizde vardı. *(Emirdağ Lâhikası,* 1959, 53)

Bu tür bir öğretim tarzının teşvik ettiği rekabetçilik, aşiret toplumunun teşvik ettiği çatışmacı tarz ile zorunlu olarak bağlantılı değildir. Sözkonusu rekabetçilik, daha ziyade, İslâm toplumlarındaki şifahî eğitim ve nakil kültürlerinin taşıdığı özgüllüğün nihaî bir ürünü olarak ortaya çıkmaktadır. Elyazmalarının nadir ve pahalı oldukları bir ortamda, bilgi kaydetmenin en etkili yolu, onun hafızaya nakşedilmesidir. Bu gerçek, Osmanlı pedagogları tarafından kullanılan uyaklı yazılmış ders kitaplarının sayıca çokluğunu da açıkla-

maktadır. Ayrıca, bir geleneği ya da sorulara yönelik belirli cevap kümelerini canlı tutmada bir başka yol da, konuyu ve ona yönelik cevaplar kümesini sürekli olarak tartışmaktır. K. G. Ghurye geleneksel toplumların bu özelliğini, "bir öğretmenden değil de kitaplardan edinilen bilginin özel olarak bu amaca yönelik münazara toplantılarında kendini gösteremediğine, yani işlevsel ve yararlı olamadığına" (Bkz. Ghurye'nin Goody'nin derlediği kitaptaki makalesi, 1968, 13) işaret ederek vurgulamaktadır. Ancak, temeldeki çatışmaların niteliği nedeniyle, münazara toplantıları bu aşiret ortamında daha da çekişmeli geçmiş olabilir.

Bitlis'de her yere nüfuz eden aşiret ilişkileri ile Said'in dönemine egemen olan çalkantılar, katı, erkek-egemen bir sınır toplumu ortaya çıkarmıştı. Bu ortamda kişiler, cesaret gösterileri, aşırı dayanıklılıklarını sergilemek ya da fiziksel yoksulluk anlamında katı testlerden geçmek suretiyle kendilerine bir yer edinirlerdi. Bir insanın kutsallığı, eğitiminin ve bilgeliğinin derinliği sonucu ortaya çıkabilirdi. Ancak, onun kişisel nüfuzunu belirleyen şey, fiziksel ve ahlâkî meziyetlerin toplamı idi. Gördüğümüz gibi, din eğiticilerinin oluşturduğu bir alttoplumda, münakaşa ve ihtilaf boyutu dışlanmamaktaydı. Said Nursi de yaşamının ilik dönemlerinde böyle bir rol üstlendi. Resmi biyografisine göre Said daha küçük denebilecek yaşlarda bile, emredici bir tonda sarfedilmiş en basit sözlere bile tahammül edemezdi. Bu da okulundan ayrılıp, çalışmalarını sürdürmek üzere köyüne dönmesine yolaçtı (BSN, 31).

Anlaşıldığı kadarıyla, çoğunluğu dağlı olan yerel halkın benimsemek zorunda kaldıkları katı değerler, Said'in içinde olan ve bunları reddeden bir şeyle çatışmaya girmiştir:

> Ben on yaşında iken, büyük bir iftihar, hatta bazan temeddüh suretinde bir hâletim vardı; istemediğim halde pek büyük bir iş ve büyük bir kahramanlık tavrını

takınıyordum. Kendi kendime der idim: Senin beş para kıymetin yok. Bu temeddühkârâne; hususan cesarette çok fazla gösterişin ne içindir? Bilmiyordum, hayret içinde idim...

Hem eski talebelerim, hem hemşehrilerim biliyorlar ki; bizim köyümüz fevkalâde gösteriş ve cesarette, ileri göstermek için temeddühü çok severdiler. *(Emirdağ Lahikası,* 1959, 52-53).

Said Nursi'nin, kendi dünya görüşünün beylik görüşlere göre öncelik alması gerektiği konusundaki ısrarlı tutumu, erken yaşlarda ortaya çıkan çarpıcı bir kişilik özelliği olarak belirmiş ve hayatı boyunca benimsediği yaklaşımlar üzerinde etkisini sürdürmüştür. Bu durum, Halidî öğretisinde yeralan aktivizm ile Doğu ortamında geçerli olan değerler tarafından daha da pekiştirilmiştir. Bu bağlamda anımsanmadan geçilmeyecek bir nokta, Vahabîlerin aktivist püritenliğinin de benzer bir aşiret-vari arkaplanda ortaya çıktığıdır. Ne var ki bu aktivizm, ancak Batı'dan kaynaklanan bir akıma katıldığı zaman evrensel bir boyut kazanabilirdi. Bu yeni dinamiğin çerçevesini çizen özlü bir başlık, Daniel Halevy tarafından, bizim "modernizasyon" olarak bildiğimiz sürecin etkisini tanımlamak üzere kullanılan "tarihin hızlanması" şeklindeki ifadedir (Halevy, 1948).

Said, köyünde, bir süredir kendisi de aynı eğitim sürecinin içinde yeralan büyük kardeşi ile çalışmalarını sürdürdü. Ardından, önce Pirmis'e, sonra da Mevlâna Halid'in etkisinin yaygın olduğu bir başka merkez olan Hizan'a taşındı (BSN, 31). Hizan'da, Mevlâna Halid'in resmen tanınmış halifeler zinciri içinde ikinci kişiyi oluşturan birinin torunu olan Seyyid Nur Muhammed Efendi'nin yakını haline geldi (BSN, 31; van Bruinessen, 1978, 351). Said bu kişiden, kendi şahsının *Nakşibendî üstadı* olarak söz etmektedir (*Şualar* tarihsiz,

370). Said Nursi medresede, kendisiyle kavga etmek için bahane arayan öğrencilerle iyi geçinemiyordu. Ama, kabahatin kendisinde olmadığını, başkalarının ona saldırdığını hocasına gösterebildi. Bir süre medresede kaldıktan sonra o sıralarda kelâm çalışmakta olan kardeşi ile birlikte Şeyhan yaylasına gitti. Orada, eski hocası Mehmed Emin Efendi'nin otoritesini sorgulayıp, aslında gücünü medresenin kurucusu Şeyh Abdurrahman'dan aldığını söyleyince, oradan da ayrılmak zorunda kaldı. Görüldüğü kadarıyla Said Nursi bu noktada artık medrese kariyerini sürdüremeyecek duruma gelmişti ve bu nedenle de köyüne döndü. Tam bu dönemde bir rüya gördü. Rüyasında, kendisine Hazreti Muhammed'i görme izni tanınıyordu (BSN, 32). Bu rüya, çalışmalarını sürdürmesinde ona yeni bir güç verdi. Bundan sonra, bir süreç içerisinde Said Nursi, doğduğu zaman geçerli olan şeyh otoritesine dayalı toplumsal yapının inkârına yönelecek, bu yapının birer parçası olan, ama, şeyhlerce denetlenen mevcut toplumsal ilişkiler kümesinin üzerinde kalan kaynaklardan güç toplayacaktır. Ancak Molla Said, medrese döneminin bu ikinci evresinde de, aralarında Mehmed Emin Efendi'nin de yeraldığı bazı hocaları ile münakaşa edecek ve okulu terketmek zorunda kalacaktır. Bunun ardından, medreselerle bir dizi gevşek ilişki dönemi geldi ve bu dönem Doğubeyazıt'ta Şeyh Mehmed Celâli'nin yanında üç aylık bir ders ile noktalandı. Burada da, Said Nursi'nin herhangi bir medresede daimi yerleşim bulamamasını açıklayan nedenlere ilişkin bir ipucu buluyoruz. Said Nursi, Şeyh Mehmed'e şöyle demişti: "Sizin denetiminizde bulunan (öğrenme) hazineler bir kasada kilitli duruyor. Bu kasanın anahtarı sizde. Benim istediğim, bu kasanın içinde neler olduğuna dair ipuçlarıdır. Ben, bunlardan hangisi bana uygun gelirse onu tercih edeceğim." Said Nursi'nin gerçekten böylesine doğrudan bir ifade kullanıp kullanmadığı konusu tartışmalıdır. Ama gene de niyeti açıktır: Said

Nursi, artık, uzayıp giden müfredatı çok zahmetli buluyordu.

Bu oldukça çağdaş bir algılamadır. Yirmi hanelik bir köyde dünyaya gelmiş bir köylü çocuğunun zihninde meydana gelen bu kavrayış değişimlerinin altında yatan psikolojik süreci tam anlamıyla ifade etmek imkânsızdır. Ancak sözkonusu sürecin açıkça hem kişisel olduğunu hem de Said Nursi'nin kuşağıyla ilgili bulunduğunu söylemek mümkündür. Bu kuşak, örneğin İstanbul basınını tanımak gibi, Tanzimat'ın ilk dönem reformlarının getirdiği bazı avantajlardan yararlanmaktaydı. İllere nüfuz eden yeni bürokrasi, başkentte olup bitenlere ilişkin bir başka düzenli bilgi kaynağını oluşturuyordu. Dinî bilgi özetleri çerçevesine sıkıştırılan dinî çalışmaların usandırıcı ağırlığına ilişkin benzer düşüncelerin, kariyerini yirmi yıl kadar önce Türkiye'nin batısında yapan, tümüyle farklı bir kişi tarafından da paylaşılmış oluşu ilginçtir. Bu kişi, medrese eğitimi görmüş genç bir Osmanlı olan Ali Suavi idi. İhtimal dahilindedir ki, yurttaşların çok daha büyük bir çoğunluğunun yeni toplumun kurumlarını uygulamak üzere eğitilmesi olgusu, yeni bir özellikti (boyuttu) ki, bu dinsel eğitim sistemindeki duyarlı kişiler tarafından mevcut dinî eğitim kurumlarında ortaya çıkan bir boşluk olarak algılanıyordu. Tanzimat devlet adamları, yenilikçi nitelik taşıyan 3-4 yıllık rüşdiye kurumlarını, reformların uygulanabilmesi için gerekli olan daha çok sayıda görevliyi yetiştirme amacıyla kullanmışlardır. Gene benzer bir "orta kademe" eğitim ise, okur-yazar nüfusu İslâmî bir çerçeve içinde harekete geçirme açısından gerekli idi. Said Nursi, Tanzimat reformlarıyla başlayan yeni dönemde, tarihin hızlanmasının ve bireyler arasında -iletişim ağlarının daha da genişlemesinin sonucu olan- daha yoğun etkileşimin, dinî çalışmaların yeniden biçimlendirilmesini gerekli kıldığını kavramıştı. Çok sonraları Said Nursi, dinî öğretim ve öğrenimin yeniden düzenlenmesi gereğinin kendisi tarafından kavranmasının,

Nurcuları, Türkiye Cumhuriyeti'nin bu tür çalışmalara yönelttiği baskılara göğüs gerebilecek güce ulaştıran ilahî bir ilham olduğunu açıklayacaktır (BSN, 34, not 2). Kendi onayını taşıyan biyografisi, Said Nursi'nin basitleştirme üzerindeki ısrarını öne çıkarır ve böylece "iman"ın "milyonlara" yayılabildiğine işaret eder *(a.g.e.)*. Bu biyografi, Said Nursi henüz daha gençlik yıllarında iken, normal olarak 20 yıl alacak bir eğitimi üç ayda tamamlayabildiğini vurgulamaktadır *(Sikke-i Tasdik-i Gaybî* 143). Şahiner'e göre Bediüzzaman diplomasını 1888 yılı civarında, 15 yaşında iken almıştır ve bu da kayda değer bir başarı oluşturmaktadır. O dönem alınabilen Sufî icazetnamelerinin çeşitliliği nedeniyle, Said Nursi'nin "mezuniyet"inin ne anlama geldiğinden emin değiliz. Gene de, dini konularda, özellikle de hadis konusunda zamanla son derece bilgili bir kişi haline geldiği kesindir.

Said Nursi, İslâmî düşüncenin, daha sonraları kendi dinî hayallerinin sürekli bir teması ve teorilerinin dayanak noktası durumuna gelecek olan unsurlarıyla, yani ışık ve aydınlanma temasıyla işte bu dönemde karşılaşmıştır (Şahiner'le yapılan Görüşme, Eylül 1984). *İşrakî* -ya da aydınlatıcılardiye bilinen mistik ekol, Allah'a ilişkin eksiksiz bilgiye ancak tefekkür ve zühd aracılığıyla ona ulaşmaya çalışılarak kavuşulabileceğine inanıyordu. Ancak böyle bir bilgi, aydınlanmanın bir anda ortalığı kaplaması sonucunda elde edilebilirdi. Said Nursi de bu yolu keşfetti. Böylece, 17. yüzyılda yaşamış ünlü bir Kürt yazarı olan Ahmede Xanî'nin türbesinde yaşarken, nefis terbiyesine ve *zühd*'e, başka deyişle dünyevî olanın inkârına dayanan bir rejim uyguladı. Said Nursi'nin düşüncesinin iki yönünde, aydınlatıcılığın oynadığı rol izlenebilir. Birincisi, aydınlatma, Allah bilgisine hocalarının akademizmini aşarak yönelen ve Halidî liderlerin karizmalarının yanından sıyrılabilen bir yoldu. İkincisi Allah'ın Nurların Nuru olduğu, O'nun varlığından intişar eden olduğu kavramı

idi ki, bu Varlık tüm varlıkların tezahürlerine yansımaktadır. Said Nursi bu kavramı, Nakşibendiliğin o tarihteki katı monizmine (tekçilik) yeğlemiştir. Aydınlatmacılık, gerçekten de, Allah'ın kavranışına ilişkin daha halkçı bir potansiyel barındırmaktaydı. Ayrıca aynı yaklaşım, 'ilahî olan' fikrinin halktan insanlarca, yani kendisi gibi karmaşık ve zaman alıcı düşünsel hazırlıklara harcayacak zamanı olmayan kişilerce anlaşılabilir hale getirilmesi amacına da uygun düşmekteydi. Anadolu'daki İslâmiyet'in arkaplan tasavvufu, "sudûr" fikrinin olumlu karşılanmasına müsait bir mesaj içermekteydi. Anadolu, ruhun vücud değiştirmesi temasına ilişkin olarak, büyük bir yaygınlık gösteren şiir yazma sanatında iyice belirginleşen inançların, her köşesine nüfuz ettiği bir bölge idi. Şiir kendi başına yalnızca bir edebiyat türü olmakla kalmıyor, aynı zamanda kutsal olanla bir bağlantı oluşturuyordu. Said Nursi'nin daha sonraki yazıları, Anadolu'daki İslâmiyet'in içe dönük bu yönünü, yeni olumlu bir kader anlayışı ile kaynaştırmaya yönelik bir girişim şeklinde değerlendirilebilir.

Anadolu tasavvufu, herhangi bir mezhep kurmamakla birlikte Anadolu'da yaygın etkisi bulunan Sufî İbn el-Arabî'nin fikirlerinde kendine bir yakınlık bulmuştur (Bkz. E. I.[2], III, 707-11). İbn el-Arabî'nin Said Nursi üzerinde doğrudan etkili olduğu yolunda elde pek az kanıt bulunmasına rağmen (Said Nursi, ona en fazla ılımlı bir takdir duygusu yöneltmektedir), İbn el-Arabî'nin dünyanın bir meydan, insanın da Allah'ın isimlerinin tecellisine bir ayna olduğu şeklindeki fikrine (Fazlur Rahman, 1979, 146), Bediüzzaman'ın yazılarında da zaman zaman rastlanır. Daha sonraları Said Nursi, ilk dönem faaliyetlerini, bir gaflet dönemi, yani Allah'ın gerçek mesajının anlaşılamadığı dönem olarak görmesi de İbn el-Arabî'yi andırır. Said Nursi, bir kez daha, bu gerçeğin 'görüneceğini', yani İslâmiyet'te yeni fikirlerin meşrûlaştırılmasında bilinen bir yere sahip olan bu kaynak aracılığıyla orta-

ya konulacağını düşünmüştür.

Said Nursi'nin idrâk gücüne ilişkin bir başka işaret ise, önerilerinin içerdiği halkçılık ve şeyhler tarafından oluşturulan otoriter yapıyı inkâr etmesidir. Kendisine bir davranış modeli olarak aldığı Müslüman ilahiyatçı el-Gazali (E. I.[2], III, 1038-41) gibi Said Nursi de şeyhler hiyerarşisini, karizmalarını dünyevî amaçlar için kullanmaları ve asgari ihtiyaçlarının cemaat tarafından karşılanmasıyla yetinmemeleri nedeniyle suçlamıştır. Said Nursi'ye göre bu liderler, kendilerine bağlı olanlara, fazladan zekât yüklüyorlardı (BSN, 32) ve bu da tek kelimeyle bir sömürü idi.

Mamafih Said Nursi -buraya kadar anlatılmış olan faaliyetlerden de ortaya çıkacağı gibi- işin içinde herhangi bir prestij kazanma fırsatı olduğunda, bu konudaki tartışmalara memnuniyetle katılıyordu. Meselâ, daha önceleri Mevlâna Halid'in de karıştığı türden, geniş yandaş kitlelerini gerçek anlamda bir siyasî çatışma çerçevesinde harekete geçirme fırsatı, Said Nursi'nin dikkate almayacağı bir fırsat değildi. Çünkü, Said Nursi'nin zamanında da, nüfusun belirli bir bölümünün bir şeyhi nereye kadar destekleyeceği, temel siyasî göstergelerden biri sayılırdı. Yalnızca seçilmiş kişilerin sahip olabilecekleri karizma ya da *bereket,* yetkiyle donanmış bir konuma ulaşmak için mücadele eden güçlerin bir bölümünü oluştursa da, bu ittifakın ardında, şeyhlerin, cemaat içindeki karşı koymaları dile getiren kişiler olarak oynadıkları özel rol de dikkati çeker. Tekke faaliyetlerinin içerdiği iktidar boyutu, tarikatlar arasındaki rekabetten, lider olma isteği taşıyan yeni birinin yüzyüze kalacağı siyasi mücadelelere kadar uzanan bir kapsama sahipti. Bu dönemde ise yeni idarî yapının yanısıra bir de iletişim kanalları aracılığıyla merkeze bağlanan, eşrafla birlikte hükümet ve halk arasındaki birtakım aracıları barındıran Osmanlı taşra merkezi, yeni bir önem kazanmaktaydı: Buraları, artık, Tanzimat'ın merkezi-

yetçi ilişki ağının birer parçası haline gelmişti. Aşiret bünyesindeki siyasî ilişkiler gibi kent siyaseti de şeyhlerin faaliyetlerine yer tanımaktaydı.

Mezuniyetinden kısa bir süre sonra Said Nursi, ufuklarını genişletmek amacıyla ulemadan bazı ünlü yerel kişileri ziyaret etmeye karar verdi. Derviş giysileri içinde yaylalara çıkıp Bitlis'e doğru yola koyuldu. Burada kendisini bir kez daha Mehmed Emin Efendi'nin öğrencisi olarak görüyoruz. Ancak buradan da ayrılarak, Siirt'e, yeni hocası olacak Molla Fethullah'ın medresesine geçti (1889). Fethullah, Said Nursi'nin yeteneklerinden giderek daha çok etkileniyordu. Onun üstün zekâsına ilişkin tesbiti, Molla Fethullah'ı, el üstünde tuttuğu öğrencisinin, İslâm hukuku (fıkıh) alanında bilgili kişilerce yöneltilecek soruları yanıtlayacağı özel bir münazara tertiplemeye yöneltti. Belirtildiğine göre Said Nursi'nin bu münazaradaki başarısı, diğer öğrenciler ve ulema arasında kıskançlığa yolaçtı. Bu, Said Nursi'nin zaten tanışık olduğu bir durumdu. Ardından kendisine yönelik bazı komplolar düzenlendi. Said, az önce sözü edilen sınavı izleyen kargaşada kendisinden yana tutum alan Siirtlilerin sayesinde, bu komplolardan herhangi bir yara almadan kurtuldu. Artık Siirt nüfusunun bir bölümünün de karıştığı çekişmeler, mutasarrıfı da hareketeye geçirdi. Anlatıldığına göre mutasarrıf kendisine yardımcı olmayı teklif etmiş, ancak Said Nursi reddetmiştir (BSN, 37).

Çatışmalar yatıştıktan sonra Said Nursi, fizikî ya da fikrî herhangi bir yarışmada karşısına çıkacak herkesle boy ölçüşmeye hazır olduğunu ilân etti. Bundan kısa bir süre sonra da Bitlis'e gitti. Mutasarrıfın, Said Nursi yokken Siirt'in daha sakin olacağına karar vermiş bulunması mümkündür.

Bitlis'te birbirleriyle çekişme halindeki şeyhlerle, hocalarına karşı çıkan öğrencilere yatıştırıcı nasihatlerde bulunma işini üstlendi (BSN, 37). Bu, Said Nursi'nin uzlaştırıcılık görevini üstlendiği ilk örnektir. Sözkonusu rol, dinî -ve o or-

tamda- siyasî bir lider olarak Said Nursi'nin tutkularını açık biçimde tanımlamaktaydı. Böyle büyük işlere kalkışması, dinî alanda ileri gelen kişilerin, Said Nursi'yi Mehmed Emin Efendi'ye (muhtemelen onun üzerinde halen nüfuz sahibi olduğu söylenebilecek olan tek kişiye) şikâyet etmelerine yolaçtı. Mehmed Emin Efendi'nin onlara verebildiği tek güvence, Said Nursi'nin bu aşırılıklarının yalnızca delikanlılığa has davranışlardan ibaret olduğu yolundaki kanısı oldu. Belirtildiğine göre ustası, bu vesile ile, Said Nursi'nin bilgisini bir kez daha sınamada yarar gördü. Gene belirtildiğine göre, o bu engeli de başarı ile aştı ve daha sonra da Bitlis'teki Kureyş Camisi'ne vaaz vermeye gitti. Bu yeni görevi Said Nursi'ye muhaliflerine karşı kendisinden yana yeni takipçiler kazandırdı. Ne var ki, ilin valisi tam bu noktada devreye girdi ve Said Nursi'den kenti terketmesini istedi. Böylece Said Nursi, Bitlis'in güneyindeki Şirvan'a gitti (BSN, 38). Bir kez daha, siyasî çekişmelerin yarattığı baskılar, onu geri çekilmeye ve dinî tefekküre dalmaya zorlamıştı.

Said Nursi, 18. yüzyıl Osmanlı ansiklopedisti ve Sufî İbrahim Hakkı'nın bir süre çalışmalarını sürdürdüğü, Şirvan ile Siirt arasındaki Tillo köyüne sığındı. Said'in, Doğu toplumunun çözülüşüne ilişkin endişelerinden bazıları, biyografisinin Tillo dönemini kapsayan bölümlerinde, ipuçlarını verir. Said Nursi'nin İbrahim Hakkı'nın mezarı çevresinde bulunan karıncaların gösterdiği örgütlülüğe duyduğu hayranlık, yaşamını saran altüst oluşlara yönelik duyarlılığını yansıtmaktadır. Said Nursi bu yeni yerinde de, rüyasında Kadirî tarikatının kurucusu Abdülkadir Geylanî'yi gördü (BSN, 39). Gerçi belirli bir tarikat mensubunun birden çok tarikat mesajına kulak vermesi alışılmadık bir durum değildi; ancak, özellikle bu dinî liderin ortaya çıkışı yalnızca bir tesadüf sayılmamalıdır. Çünkü Said Nursi'nin tutumu, kendisini, bölgenin denetimi için Kadirilerle rekabet halinde olan Nakşi-

bendilere karşıt bir konuma yerleştirmişti. Bunu izleyen yıllarda, *Gavs-i Azam* (Geylanî) ünvanı verilen bu kişi, Said Nursi'nin başlıca ilham kaynaklarından birini oluşturacaktır. Rüyasında Abdülkadir, kendisine, Miran aşireti reisi Mustafa Paşa'nın yağmacılığını durdurma emrini vermişti.

Miran Aşireti'nin faaliyetlerine sahne olan bölge, bugünkü Türkiye ve Suriye toprakları içinde kalmaktadır. Aşiret, bölgedeki aşiretler arasında en güçlülerinden biri olarak biliniyordu. Bedirhan Bey de bu aşireti ancak güç kullanarak kendi emirliğine dahil edebilmişti. Ancak, Bedirhanların Osmanlılar tarafından yenilgiye uğratılması üzerine, bazı Miran Aşiret reisleri, daha önceleri Prens tarafından doldurulan boşluğun taliplileri olarak ortaya çıkmaya ve etki alanlarını genişletmeye başladılar (van Bruinessen, 1978, 224). Miranlı Mustafa Ağa'ya "Paşa" ünvanının Sultan Abdülhamid tarafından verilmiş olması ve kendisinin bu nedenle yerel milislerin, yani Hamidiye Alayları'nın başına getirilmiş olması mümkündür. Böylece Mustafa Paşa "yörenin en güçlü tek adamı" oldu (*a.g.e.*, 228). Mustafa Paşa, bu durumdan, kendi küçük krallığını oluşturmak için yararlandı (*a.g.e.*, 236). Bu bölgede Osmanlı idaresi, öngördüğü politikaların Mustafa Paşa'nın keyfine göre uygulanması aracılığıyla varlığını sürdürebilmekteydi. Ayrıca Mustafa Paşa, kendi av alanı, açıkçası özel eşkiyalık alanı saydığı bölgeden Osmanlı güçlerini uzak tutmanın yollarını da biliyordu.

> Bölgeden geçen kervanlardan ve Dicle üzerindeki taşıma sallarından ağır vergiler alıyordu. Adamları, geniş bir çevre içindeki yerleşimlere baskınlar vermekteydi. Böylece Mustafa Paşa daha önceleri mirlere ait olan bazı güçlere de sahip oldu. Ancak, arada önemli iki farklılık vardı: 1. İktidarı uzlaşmaya değil şiddete dayanıyordu. Bu, aşiretlerarası iç çatışmalarda açıkça or-

taya çıktı. Bu tür çatışmalar hiçbir zaman kendisine getirilmiyor (oysa daha önceleri mirler bu işlerle ilgilenirlerdi), şeyhlerden herhangi biri bu konulara eğiliyordu. 2. Güçlü bir korumaya sahip bulunduğu için, devlet idaresinin yanında kendi bağımsızlığını sürdürebiliyordu. Hamidiye Alayları'nın başındaki kişilerin üstü ve koruyucusu, Erzincan'daki 4. Kolordu kumandanı ve bizzat sultanın kayınbiraderi olan Zeki Paşa idi. Zeki Paşa, sivil görevlilerin de hoşnutsuzluğu pahasına, Hamidiye Alayları'nı onların denetim alanından çıkardı ve bu alayların yasadışı faaliyetlerini sürekli olarak himâye etti (van Bruinessen, 1978, 236).

Geylanî'nin bu çağrısı üzerine Said Nursi hemen Mustafa Paşa'nın Cizre'deki (bugünkü Mardin ilinde) karargâhına doğru yola çıktı. Başta, Mustafa Paşa orada değildi. Sonunda ortaya çıktığında, gelen yabancının kim olduğunu merak etti ve kendisine onun "ünlü Molla Said" olduğu söylendi (BSN, 39). Açıkçası, Mustafa Paşa'nın ulemaya öyle pek sempatisi yoktu. Ancak, kendi nüfuzu için ulemanın karizmatik havasından yararlandığı gözönüne alınırsa, bu davetsiz misafire ihtiyatla yaklaşmak daha akıllıca olacaktı. Mustafa, Said Nursi'ye karargâha geliş nedenini sordu. Molla Said de Mustafa'yı iyi bir Müslüman yapmak için geldiğini söyledi. Mustafa Paşa'nın bunu reddetmesi halinde, ardından Molla Said'in öldürüleceği kesindi. Muhtemelen Mustafa Paşa, Said Nursi'nin orada bulunmasının ardında, ilk bakışta görünenden daha başka nedenlerin yattığını düşünmüş olabilir. Çadır dışına çıkıp biraz yürüdü ve döndüğünde Molla Said'e bir kez daha orada ne işi olduğunu sordu. Kendisinden aynı cevabı alınca bu kez taşıdığı paslı kılıcı işaret etti: "Bununla mı?" Göründüğü kadarıyla, sonuç olarak Mustafa Paşa bu genç adamın yaptıklarından korkmak

yerine şaşkınlığa düşmüştü. O da, Molla Said'in kararlılığını sınamak üzere "ilmî" (yani teolojik) bir test düzenledi. Said Nursi'nin biyografisine göre, kendisi, orada toplanan münazaracıların yönelttikleri bütün soruları cevaplamayı başardı. Sonuçta Mustafa Paşa, günlük ibadetini yerine getirme sözünün yanısıra, hediye olarak Said Nursi'ye bir de tüfek verdi.

Kılıç ve tüfek, genellikle ulemadan kişilerin yanlarında bulundurdukları şeylerden değildi. Ne var ki, Said Nursi'nin örneğinde bunlar, çevresine yönelik mücadeleci tutumunun ayrılmaz birer parçasını oluşturmaktaydılar. Daha sonraları Osmanlı başkentinde yaşadığı dönemde bile Said Nursi, aşiret mensuplarına özgü şalvar giymiş, geniş kemerinde de iki gümüş hançer taşımıştır. Benimsemiş olduğu silahşör tavrın bir diğer özelliği de, birinci olarak sahip olduğu yetenekleri Mustafa Paşa'ya göstermekteki ısrarında ortaya çıkar (BSN, 41). Said, kâh Mustafa Paşa'nın, kâh Arap Biro Aşireti'nin karargâhında dolaşmasına rağmen sonunda Mustafa Paşa'nın oğlu, Said'den karargâhı terketmesini istedi. Said'in bir uzlaştırıcı olarak edindiği işlev -ki Arap Biro Aşireti ile olan ilişkilerinde bu yönde önemli çabalar harcamıştı- daha net çizgilere kavuşmaktaydı. Biro'da üzerine eşkiyalar saldırmış ve onu öldürmelerine ramak kalmışken, kutsal bir kişiliğe sahip olduğunu anlayarak bu işten vazgeçmişlerdi. Bu olaylar üzerine Said Nursi, Mardin'e gitti. Böylece Mardin uleması da, kısa bir süre sonra, Said Nursi'nin bilgelik konusundaki meydan okuyuşlarına muhatap oldu (1892).

Molla Said'in Mardin'de kaldığı dönemde cereyan eden önemli bir gelişme, iki seyyah ile tanışması oldu. Bunlar, İslâm reformist geleneğinin iki büyük mimarının izleyicileri olan iki Müslüman öğrenci idi. 19. yüzyılın sonlarına doğru reform hareketi Mısır'da ve Osmanlı başkentinde gelişmekteydi. Bu iki kişi, Cemaleddin Afgani ile onun takipçisi olan

Muhammed Abduh, İslâmiyet'in modernist bir biçimini geliştirme girişimi içindeydiler. Afgani, Müslümanları siyasî gerileyişlerini durduracak enerjiyi yeniden kazanacakları İslâmiyet bayrağı altında toplamaya çalışıyordu. İslâmî çevreler nezdindeki büyük etkisine rağmen Afgani, hiçbiri sonuca bağlanamayan iki seçenek arasında sıkışıp kalmıştı. Bu seçeneklerden ilki, tek tek Müslüman yöneticileri, kendi ülkelerini güçlendirmeye ikna etmekti. İkinci seçenek ise, geniş Müslüman kitlelerdeki dindarlığın derin kaynaklarını yeniden harekete geçirip bunu belirli yerlere yöneltmekti. Bu almaşık, daha sonra Said Nursi'nin de karşılaşacağı daha zorlu sorunlardan birini yaratacaktır. Said Nursi'nin bu sorunun bilincinde oluşu, ille de Afgani'nin etkisine bağlanamaz. Ne var ki o da, Afgani'nin içine düştüğü aynı tereddütle boğuşuyordu. Ve bu durum, 1920'lere kadar, sorunları Said Nursi açısından daha da karışık hale getirmeyi sürdürecekti. Mardin'de tanıştığı ikinci kişi de *Sünusî* tarikatına bağlı bir öğrenci idi. Bu tarikat, Libya'da, modern bir ulus-devletin oluşturulabilmesi açısından dinî bir çatı sağlama yolunda oldukça ileri adımlar atmış bulunmaktaydı (BSN, 42; Şahiner, 1979, 63).

Said Nursi'nin resmi biyografisi, kendisinin siyasî yaşamının ilk kez Mardin'de başladığını belirtmektedir. Bununla neyin kastedildiği tam açık değildir. Bu ifade, muhtemelen, Said Nursi'nin Müslümanları İslâmiyet'in daha büyük zaferleri yolunda elbirliğiyle çalışmaları için harekete geçirmeye yönelik ilk girişimlerini kastetmektedir. Her ne ise, bu faaliyetleri başını derde soktu ve Mardin mutasarrıfı yanına silahlı nezaretçiler katarak kendisini Bitlis'e yolladı. Said Nursi'nin yaşamının akışına yön veren ilk kerametlerden birinin bu sırada ortaya çıktığı anlatılmaktadır. Nezaretçileri, ibadet için yürüyüşlerine ara verdiklerinde, Molla Said'in her nasılsa kelepçelerinden kurtulmuş biçimde ibadete hazırlandığını görmüşlerdir.

Said Nursi Bitlis'te Vali Ömer Paşa'nın maiyetine katıldı (1892-93). Burada kendisine, Ömer Paşa'nın çocuklarına ders vermesi karşılığında, eğitimine serbestçe devam etme özgürlüğü tanındı. Said Nursi iki yıl boyunca valinin konağında kaldı. Bu dönemde, İslâmî klâsikleri o vakte kadarkinden daha yoğun biçimde incelemeye başladı (Şahiner, 1979, 66-67) ve nesilden nesile karizma sahibi sayılan önemli bir aileye mensup Şeyh Mehmed Küfrevî, ona danışmanlık yaptı.

Bu döneminde Said Nursi'nin bir fikrî inkıbaz ve bunalım süreci yaşadığı anlaşılmaktadır. Onun bu dönemlerini, algılamasının kesin ve yüksek düzeyde olduğu durumları, okuduğu metinleri anlayamadığı, düşünce sürecinin durgunluğa girdiği dönemler izledi. Van Valisi Hasan Paşa'nın çağrısı üzerine Said Nursi, Van'a gitti ve burada da valinin maiyetine katıldı. Valinin makamına gelen gazetelerden edindiği bilgileri İslâmî eğitimine katarak kültür dağarcığını genişletti. Belirttiğine göre böylece, tarih, coğrafya, matematik, jeoloji, fizik, kimya ve astronomi gibi konuların varlığından haberdar hale geldi (Şahiner, 1979, 68; karş. BSN, 44-55).

Bu, ilk bakışta göründüğü ölçüde anlamsız bir ifade değildir. Van, idarî reformun ilk vitrinlerinden biri olmuştu ("Van", İ. A. Fasikül 137, 1982, 201). Şehirdeki Ermeni cemaati de aydın ve ilerici bir konuma sahip olup ihtilalci hareketlere ancak kısmen katılıyordu. İstanbul'da ise, bilimin popülerleşmesi süreci 1870'lerden beri devam etmekteydi. II. Abdülhamid'in hükümdarlığının ilk yıllarında, bilim dizilerini de içeren cep kitapları yayımlanmıştı. 1890'a gelindiğinde, Said Nursi, artık aşağıdaki konuları kitap ve risaleler aracılığıyla inceleme imkânına sahipti (üst düzeyde okullar için hazırlanmış ders kitapları da bunlara dahildir): logaritma (J. A., 7-16, 433), telefon (7-19), kozmoğrafya (7-19; 192), sınaî

kimya (7-19, 199), geometri (7-19, 200), evrenin oluşumu (8-13, 465), inorganik kimya analizi (8-17, 386), beslenme (8-17, 387), zooteknoloji (7-19, 468), doğa tarihi (8-13, 473), fizikî antropoloji (8-17, 385). Bunların yanısıra Said Nursi, fizyoloji konusunda yazılmış teknik incelemelerden biri olan *İnsan*'da (7-19, 192), insan anatomisi konusunda verilen bilgileri; ya da insanın, ruhun değil de biyolojik yapısının bir fonksiyonu olarak düşünülmesi gerektiği tezini açıkça ortaya atan *Beşer* adlı kitabı okumuş olabilir. O zamanlar yeni yeni ortaya çıkan atom fiziği dalında kaleme alınmış *Atomların Hareketlerinde Meydana Gelen Değişimlerin Kuralları* başlıklı bir metine de göz atmış olabilir. Valinin kitaplığında, kadının toplumdaki rolüne ilişkin konularda yeni yeni boy gösteren kitaplardan bazılarını, bu arada örneğin Matbaa-yi Âmire tarafından basılan *Meşâhiru'n-Nisâ* adlı kitabı bulmuş olması mümkündür (J. A., 7-16, 429). Dünya tarihine ilişkin çeşitli kitaplar da okumuş olabilir. Ahmed Rasim'in *Arapların Terakkiyât-ı Medeniye*'sinde yeralan ve İslâmiyet'in gerileyişini açıklayan tezleri izlemiş olması; ünlü gazeteci Ahmed Midhat Efendi'nin *terakki*'ye ilişkin görüşlerine başvurmuş ya da aynı kişinin Draper'den yaptığı *Niza'-ı İlm u Din* çevirisini ya da materyalizme karşı *Ben Kimim?* başlığını taşıyan reddiyesini okumuş olması mümkündür. Nihayet, Ahmed Midhat Efendi'nin Müslümanların dinini değiştirmeye yönelik misyoner girişimlerinden yakınan ve bu türden yayınlar sonucu ortaya çıkan polemikleri ele alan *Müdafaa*'sını okumuş olması da mümkündür (A. H. 1300).

Günlük basının Said Nursi üzerinde ne tür etki yaratmış olabileceği konusunda o dönemde yaşamış birinin tanıklığı şu yöndedir:

Türk gazetelerinin tonu ve eğilimi, başta alt sınıflar olmak üzere, Padişah ve Halife'nin yeni "gerçek müminler" üzerindeki nüfuzunu yoğunlaştırmaya yöneliktir. İmparatorluk topraklarının en uç kesimlerine bile ulaşan bu yayınlar Merkezî Osmanlı hükümetinin Osmanlı olmayan aşiret ve uluslar üzerindeki nüfuz ve etkisini artırmaktır (Duguid, 1973, 140; G. P. Goch ve H. Temperley, *British Documents on the Origin of the War* (Londra, 1938), V, s. 27'den aktarma)

Said Nursi'yi, o güne kadar karşılaştığı ve inançtan yoksun olanların (Batılılaşmış Tanzimat entelektüelleri) kuşkularının reddedilmesi amacıyla başvurulan klâsik argümanların değersiz olduğuna (BSN, 44) ve bu tür argümanların tazelenmesi için müsbet bilimlerin *(fünûn)* incelenmesi gerekliliğine vali konağındaki diğer görevlilerle olan ilişkileri ikna etmiştir.

Resmi biyografisi, bu dönemlerde yeni laik bilimleri kavramada gösterdiği hız nedeniyle Said Nursi'ye "Bediüzzaman" (zamanımızın eşi bulunmaz kişisi) lâkabının verildiğini belirtmektedir. Bu konulara nüfuz edebilmesi, gerçekten de üstün bir zekânın göstergesi sayılmalıdır; çünkü o zamana kadar Said Nursi yalnızca Kürtçeyi iyi biliyordu ve Türkçeyi ancak yeni yeni öğrenmeye başlamıştı (BSN, 46). Daha sonra *Risale-i Nur*'un temelini oluşturacak olan ilkelere yönelik ilk açıklaması Arapça kaleme alınmıştı (yaklaşık olarak, 1920).

Bediüzzaman'ın sözü edilen yeni konularla ilgili deneyimi, kendisini şöyle bir yargıya ulaştırdı: "öğrencilerini, dinin hakikatlerini, içinde bulunulan yüzyılın anlaşılması açısından en uygun düşecek tarzda sergileyerek aydınlatması" gerekiyordu (BSN, 45). İlahiyat konusunda ayrıntılı araştırmalara büyük zaman harcanırken, gözetilen asıl amaç, insanla-

rın "gönüllerinin" kazanılması ve Sufilerin Allah aşkı olarak sözettikleri heyecanın yerine şefkati ve ortak bir hissiyatı geçirmekti. Müminler topluluğunun "gönülleri"ne yapılan bu karakteristik atıf, dikkatimizi, mekân olarak çok uzak düşen, ancak kendisi de kurtuluşun bilgide değil imanda yattığını vurgulayan bir başka hareketin, yani Metodizmin terminolojisi ile olan benzerliğe çekmektedir. Birbirinden yalnızca mekân olarak değil, bazı dogmatik farklılıklar ile de ayrılan bu iki itikadın müminlere yönelik benzer bir hitap tarzında buluşması, muhtemelen rastlantı ötesinde nedenlere dayanan ilginç bir durum ortaya koymaktadır. Her ikisinde de, toplumda meydana gelen değişiklikler, o zamana kadar edilgen durumda kalan kitlelere, aktif katılım yönünde bir çağrıda bulunulmaktadır.

Metodizm örneğinde, yeniden hayat verilmiş bir Hıristiyanlığın akıncı müfrezeleri olarak görülen kesimler, sanayi devrimi sonucunda köklerinden koparılmış insanlardı (Wilson, 1970, 48). Bu kesimlerin içinde bulundukları köksüzlük ve manevî düzensizlik ortamında, doğrudan bir çağrı, onları harekete geçirici bir dayatma, giderek aktivist bir nitelik kazanan topluma bu kesimleri kazanmanın araçları idi. Müslümanlıkta, "aşk", bir Sufî'nin dünyevî bağlantılarını arıtmaktaydı. Oysa gerek Said Nursi gerekse Sirhindî ve onun fikrî takipçilerinden pek çoğu için, İslâm yeryüzüne geri getirilmeliydi. Sufizmin vecd durumuyla ilgili pratikleri olsun, Sufilerin "varlığın birliği" teorisi olsun, Müslümanların güncel sorunlarının çözümlenmesinde bir işe yaramıyordu. Osmanlı İmparatorluğu'nda, dinsel bağlılığın geleneksel yapısının yaşadığı durgunluk ve giderek hızlanan toplumsal değişim gibi etmenler de, dinî liderlere, bir dinî seferberlik modeli geliştirme görevi yüklüyordu.

Said Nursi, bir yandan Van valiliğinde dinî danışman olarak görevini sürdürürken, diğer yandan meslektaşlarında

görüp, açgözlülük olarak tanımladığı duruma karşı mücadelesini sürdürüyordu. Bu arada aşiret anlaşmazlıklarında, uzlaştırıcı olarak, yetkililere hizmet verdi. Gazeteler valilik makamına düzenli biçimde ulaşmaktaydı. Said Nursi'nin belirttiğine göre, kendisinde büyük bir sarsıntı yaratarak, İslâmî cihad düşüncesini ilk yaratan olay, Londra'dan gelen bir bülten üzerine gerçekleşti. Tarih, 1895 idi (Şahiner, 1979, 72). İstanbul'daki Ermenilerle çıkan çatışmalar, Ermeni sorununu daha da ağırlaştırmıştı. Avrupa, Osmanlı Müslüman "barbarlar"a karşı silaha sarılmıştı. İngiltere koloniler bakanı bir konuşma yaparak, ellerinden *Kur'an* sökülüp alınmadıkça Müslümanların hiçbir zaman hakim olunamayacağını söylemişti. Molla Said'in buna tepkisi öfke doluydu; *Kur'an*'ın "söndürülemez" olduğunu bütün dünyaya göstermeye ant içti. Başkentteki Jön Türkleri, Sultan II. Abdülhamid'in yönetimine karşı afişler asmaya yönelten şey de, aynı türden bir sarsıntıya uğramalarıydı.

Said Nursi'nin İslâmiyet için yaptığı ateşli savunma, Yahya Nüzhet Paşa tarafından duyulmuş olmalıdır. Yahya Nüzhet Paşa, göçebe nüfusun yatıştırılmasıyla ilgili bazı sorunların yaşandığı, yeni ilçe yapılmış olan Zor (bugünkü Suriye'de, Deyrizor) mutasarrıfı idi. Sarayın güvenilir danışmanlarından biri olan Paşa, çeşitli şeyhlerin katılımıyla Sultanın yakın çevresinde geliştirilen Panislâmcı propaganda hazırlıklarından büyük ölçüde haberdardı (Gündüz, 1984, 225; Trimingham, 1973, 126-127; Abu Manneh, 1979). Nüzhet Paşa Bediüzzaman'la Erzincan'da tanıştı. Paşa, Sultanın yararlanmakta olduğu seçme danışmanlar grubu için, Molla Said'in uygun bir kişi olduğunu farketmiş olmalıdır. Böylece Paşa Said Nursi'ye, Abdülhamid'in Kuşçubaşısı Mustafa Bey'e hitaben bir tavsiye mektubu verdi. Sultan, gizli nitelik taşıyan politikalarını, resmî hükümet kanallarıyla değil, bu tür güvenilir yardımcılar aracılığıyla gerçekleştirmekteydi.

Mustafa Bey'in oğlu, daha sonraları Jön Türklerin Teşkilât-ı Mahsusa adıyla bilinen gizli servisinin önde gelen kişilerinden biri olacak Eşref Sencer Kuşçubaşı, Said Nursi'nin yakın arkadaşı idi. Jön Türklerin I. Dünya Savaşı sırasında uyguladıkları ve Said Nursi'nin de katkıda bulunduğu Panislâmcı propagandanın başlatıcısı da Eşref Sencer Kuşçubaşı'dır.

Molla Said, Mustafa Bey'in konağında birbuçuk yıl kadar kaldı ve zaman zaman Sultan tarafından huzura davet edildi. Ama yetenekleri sultanı fazla etkilememiş olacak ki, Said Nursi sonunda Van'a geri döndü (1899; Şahiner, 1979, 77).

Bunu, on yıllık bir ara dönem izler ki, bu döneme ilişkin olarak Said Nursi'nin resmi biyografisinde herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. 1907 yılında Said Nursi bir kez daha Osmanlı başkentinde görülür; burada, başkentin Müslüman entelijansiyasını barındıran bir hana yerleşir. Bu han, edebiyat alanının diğer seçkin kişilerinin yanısıra, şairliği dışında Osmanlı İmparatorluğu bünyesindeki bir İslâmî kültürel canlanışın teorisyenliğini yapan Mehmed Akif'in de bulunabileceği bir mekândır.

Bu dönemde Said Nursi'yi yeniden başkente sevkeden gerekçenin ne olduğunu bilemiyoruz. Bir ihtimal, özellikle doğuda olmak üzere İmparatorluğun her yerinde ekonomik koşulların kötülemesi, Sultana bir reform önerisi sunma yönündeki arzusuna daha bir aciliyet kazandırmış olabilir. Nitekim Said Nursi bu öneriyi sonunda sultana sunmuştur.

Aşağıda yeralanlar, Said Nursi az önce sözü edilen Şekerci Han'a taşındığı sırada çevresinde yarattığı izlenimi anlatmaktadır:

> Ben zaman-ı Meşrutiyet'te Fatih Medresesi'nde okurken Bediüzzaman adında bir gencin İstanbul'a gelip bir handa yerleştiğini ve hatta odasının kapısına "Bu-

rada her müşkil hallolunur, her meseleye cevap verilir. Fakat sual sorulmaz" diye levha astığını işittim. Böyle bir iddia sahibinin ancak bir mecnun olabileceğini düşündüm. Bediüzzaman hazretleri hakkında tevali edilegelen sitayişkâr tavsiyeler ve cemaatlerle ulema ve talebe gruplarının kendisini ziyaret ve hayranlıklarını işittikçe, bende de bir ziyaret arzusu uyandı. Ve kati karar verdim ki, en güç ve ince meselelerden sualler tertip edip sorayım. Ben de o zaman medresenin ileri gelenlerinden sayılıyordum. Nihayet bir gece ilâhiyat ilimlerinden bahseden gayet derin ve birkaç kitapla ifade edilebilen bazı mevzular seçerek sual halinde hazırladım. Ertesi gün kendisini ziyarete gittim. Suallerimi tevcih ettim. Aldığım cevaplar çok acayip ve hârika olmuştu. Sanki o akşam beraber imişiz ve kitaba beraber bakıyormuşuz gibi suallerimin cevaplarını tam olarak verdi. Ben tamamen mutmain oldum ve yakînen anladım ki, onun ilmi bizim gibi kesbî değil vehbîdir. (Başoğlu, *Nurculuk*, 355-356).

Said Nursi, bu olaya ilişkin olarak, önceden malûm olma yoluyla, sözkonusu sorulara yanıt verebilmesi açısından gerekli bütün kitapları bir gece önce okumuş olduğunu belirtmektedir.

Bediüzzaman, saraydaki ilişkileri aracılığıyla Sultana bir dilekçe sunmanın yolunu buldu. Bu olayın tarihi kesin olarak belli değildir. Ancak sözkonusu dilekçe, 1908 Jön Türk devriminin ardından, *Doğu ve Kürdistan* adlı gazetede basılmıştır (19 Kasım 1908; Şahiner, 1979, 85). Yazdığı dilekçede Molla Said, doğu bölgesinde bazı yeni okullar açılmış olmasına rağmen yerel nüfusun bu okullardan yararlanamadığını, çünkü hükümetçe buralara gönderilen öğretmenlerin Kürtçe bilmediklerini belirtmektedir. Ardından hükümete, azınlık-

lara ilişkin olarak günümüzde yapılan çalışmalarda "tersine ayırımcılık" diye adlandırılan bir politika izlemesini önermektedir. Said Nursi'ye göre, Osmanlı yönetimine düşen görev, laik Osmanlı okul sisteminde eğitim görebilmeleri için, Kürtçe konuşan bir kesime özel kolaylıklar sağlamak ve bu kesimi desteklemekti. Mevcut sistem içinde bu insanlar ancak medrese eğitimi görebilirlerdi; çünkü, orada kullanılan dil Kürtçe idi. Türkçe eğitimin yanısıra daha çeşitlenmiş eğitim burslarının varlığı, aşiretler arasındaki hizip çekişmelerini ortadan kaldıracak ve aşiret mensuplarını iyi Osmanlı vatandaşları haline getirecekti. Bu girişim ise, daha sonra (laik) mekteplerde mezun olan yerel halktan kişileri yetiştirecek bir doğu "üniversitesi" ile taçlandırılabilirdi. Bu üniversite, Kahire'de bulunan ve üst düzey ilâhiyat çalışmalarına yönelik bir Arap merkezi olan el-Ezher model alınarak kurulabilirdi. Yüzyılın başlarında el-Ezher, gerçekten, tedrici bir modernleşme süreci geçirerek, Said Nursi'yi düşündüğü amaçlara hizmet edecek bir içeriğe kavuşturuluyordu. Sultan da bu sorun üzerinde daha önce kafa yormuş, aşiret reislerinin oğullarını eğitmek üzere özel bir saray (aşiret) okulu kurmuştu.

Bir yanda mevcut dinî eğitim kurumlarının geliştirilmesi, öte yanda ise bunların yerini Tanzimat döneminde açılan mekteplerin alması şeklinde beliren ikili almaşık, Osmanlı İmparatorluğu'nda cereyan eden yaygın bir tartışmanın da konusunu oluşturuyordu. Said Nursi'nin tercihi, bu almaşıklardan birincisi yönündeydi. Said Nursi, gerek "dinî bilimler" ile "felsefî bilimler" arasındaki ihtilafın gerekse medrese-tekke mezunları ile mektep mezunları arasındaki çatışmanın artık aşılmış olacağı uzlaştırıcı bir çözüm bulunabileceğine inanmaktaydı (BSN, 46).

Kendisinin de bir vesileyle belirttiği gibi:

> Ben vilâyât-ı şarkıyede, aşiretlerin hal-i perişaniyetini görüyordum. Anladım ki dünyevî bir saadetimiz, bir cihetle fünûn-ı cedîde-i medeniye ile olacak. O fünûnun da gayr-ı müteaffin bir mecrası ulema ve bir menbaı da medreseler olmak lazımdır. Tâ ulema-yı din, fünûn ile ünsiyet peyda etsin. Zira o vilâyâtta, yarı bedevî vatandaşların zimam-ı ihtiyarı ulema elindedir. Ve o sâik ile Dersaadet'e geldim. (BSN, 66).

Kırsal kesimdeki kitleleri aydınlatma yolunda bir teklif, 1870'li yıllarda Erzincanlı bir Nakşibendi şeyhi tarafından ortaya atılmış bulunuyordu (Gündüz, 1984, 221). Bediüzzaman'ın Orta Asyalı bir Panislâmcı olan Abdürreşid İbrahim tarafından daha önce gene Osmanlı hükümdarına sunulmuş olan benzer bir dilekçeyi sultana hatırlattığı belirtilmektedir.

O sırada huzurda bulunan diğer dinleyiciler, Molla Said'in, gerek önerilerini sultana sunmada, gerekse onun bir halife ve Müslümanların lideri olarak gösterdiği pasif tutumu eleştirmede büyük bir cesaret gösterdiğine tanıklık etmişlerdir (Şahiner, 1979, 88). Daha önce başkalarında görülmeyen bu tutumu, sultanın maiyetindekileri Said Nursi'nin aklî dengesinin yerinde olup olmadığı yolunda kuşkulara itmiştir. Bu yüzden müşahede için Toptaşı Akıl Hastanesi'ne gönderilmiş, ancak yapılan muayeneler sonunda aklî dengesinin yerinde olduğu açıkça ortaya çıkmıştır. Molla Said, böyle açık sözlü olmasının içinde yetiştiği dağ kültürünün bir özelliği olduğu ve başkentte geçerli Osmanlı nezaket geleneğinin kendi davranışlarının yargılanmasında yetersiz kalacağı yolunda açıklamalarda bulundu. Bu tutumu, aynı zamanda, başkentte gözlemlediği o şevksizlik ortamına yönelik bir tepkinin de ürünüydü. Çünkü o, kendisini *millet*'e, *din*'e ve *devlet*'e adamış bir kişiydi. On beş yıldır -muhtemelen Mar-

din'de bulunduğu yıllardan başlayarak- *hürriyet-i şer'iyye* fikri üzerinde düşünmekteydi ve şimdi bu fikir, kapıyı çalan devrim dalgası içinde boğulup gitme tehlikesi ile karşı karşıya idi. Said Nursi'nin burada kastettiğinin, Jön Türklerin komploları olduğu varsayılabilir (Şahiner, 1979, 90-91).

Tuhaf dağlı giysilerine gelince; Said Nursi bunu, varolduğu haliyle Osmanlı toplumuna yaklaşmada benimsemek istediği kavgacı tutuma dikkat çekmenin bir aracı olarak açıklamaktadır. Ulema'ya yönelttiği sürekli eleştirilerin nedeni, dinî çalışmaların bir bunalımın içine düştüğüne inanmasıydı. Said Nursi, bu çalışmaların baştan sona yeniden düzenlenmesini önerdi. Bediüzzaman'a göre Osmanlıların bilimde ilerleme sağlayamamış olmalarının nedeni, Türkiye'de eğitim alanında birbirinden ayrı üç akımın bulunması idi: medrese, tekke ve mektep sistemi (*a.g.e.*, 93). Yaratıcılığı geri getirmenin tek yolu, mekteplere yeniden din dersleri konulması, medrese eğitim programlarına bilim üzerine araştırmaların eklenmesi ve yetkin ulemanın tekkelere sokulmasıydı.

Bu, oldukça etkileyici bir tezdir. Araştırmaların felsefî temeli olarak dinin bir kenara bırakılmasının yeni açılan okullarda bir kısırlaşmaya yolaçtığı şeklindeki tez, esasen Cemaleddin Afgani tarafından daha önce ortaya atılmış bulunuyordu. Afgani, herhangi bir felsefî ya da ahlâkî temelden yoksun, yalnızca taklitçi bir eğitimin meyvesiz kalmaya mahkûm olduğuna inanıyordu. Mısır medreselerinden mezun olanlar, Batı uygarlığının ne anlama geldiği konusunda ancak yüzeysel bir bilgiye sahiptiler; çünkü onlar bu uygarlığın felsefî temelini kavramamışlardı. Günümüzde bu tez, İran'daki İslâm devrimine laik alandan destek oluşturan Ali Şeriati gibi önde gelen düşünürlerle, örneğin Cemil Meriç gibi çağdaş Türk düşünürleri tarafından da savunulmaktadır. Said Nursi, içinde yaşamakta olduğu ve septisizmin damgasını giderek daha çok taşıyan bir dönemde, İslâmın hakikati-

ni ileri sürmenin, artık halkı etkilemede yetersiz kaldığına bir kez daha dikkat çekmiştir. Bu dönem, "herkeste hakikati araştırma meyli uyanmış" bir dönemdi (Şahiner, 1979, 94). Ortaya bir iddia atan, bunu kanıtlamak ve karşıtını ikna etmek zorundaydı. Bunun bir başka anlamı da, insanların "eski zaman köşelerine çekilip" ve şatafatlı klâsik Osmanlı üslûbuna başvurma olanaklarının artık bulunmamasıydı. Yeni dönem, "(değişen) koşullara ve zamana uygun" kelimelerle konuşulmasını gerekli kılıyordu *(a.g.e.)*.

Said Nursi, Osmanlı başkentinde gördüklerinden düş kırıklığına uğradı. Muhtemelen 1896'daki seyahatine de atıfta bulunan bizzat kendi sözleri, şöyledir:

> Ben Kürdistan'ın dağlarında büyümüş idim. Hilafet merkezini güzel olarak hayal ediyordum. İstanbul'a geldim ki, burada insanlar, kalplerinde birbirlerine karşı besledikleri nefret ile iyi giyinmiş birer vahşi halinde idiler. Anladım ki, hastalığın aslı bu ikiyüzlülüktedir. Bana deli dediler. Fakat ben acı hakikati gördüm ve anladım ki, İslâmlar yaşadığımız devrin medeniyetinden geri, çok geri kalmış.
>
> O İslâmiyet ki, hakiki medeniyeti tesis ve teşkil etmiş idi. Baktım ki bizim kötü ahlâkımız sebebiyle darılmış, mazi tarafına doğru gidiyor. Sanki bizi zaman-ı saadete şikâyet edecektir. Bu sükutun üç suçlusu var: İlmiye mensupları, Avrupa'yı anlamayanlar, Tekke mensupları... (Kutay, 1966 (2), 214).

Said'i bundan sonra, Abdülhamid'e karşı darbe hazırlıklarının yoğunlaştığı şehir olan Selanik'te görüyoruz. Jön Türk devriminden önce bu şehirde ne kadar kaldığını bilmiyoruz. Ancak, resmî biyografisinde, 3 Temmuz 1908 Jön Türk ayaklanmasının başarısını izleyen günlerde Selanik'te

yaptığı ileri sürülen bir konuşmanın metni yeralmaktadır. Sultanın, 1876 Osmanlı Anayasası'nın yeniden yürürlüğe konduğuna ilişkin açıklaması (Shaw ve Shaw, 1977, II, 266-67), bu başarılı darbenin ardından gelecektir.

Yaptığı konuşmada Bediüzzaman kendini "özgürlüğün uyandırdığı bir göçebe" olarak tanımladıktan sonra (bu konuşma için bakınız BSN, 51, dn.) şöyle devam etmektedir:

> Ey mazlum ihvan-ı vatan! Gidelim dahil olalım. Birinci kapısı, şeriat dairesinde ittihad-ı kulûb; ikincisi, muhabbet-i milliye; üçüncüsü, maarif; dördüncüsü sa'y-i insanî; beşincisi, terk-i sefahettir (BSN, 51-52).

Bu konuşmada aynı zamanda, teknolojinin dinin amaçlarına hizmete koşulduğu, alışılageldik dışında bir düşünce yeralmaktadır. Bu tür karışımlı mecazlar, bundan sonra da Said'in üslûbunun bir özelliğini oluşturmaya devam edecektir. Said konuşmasına şöyle devam etmektedir: "Yüz bu kadar sene geri kaldığımız, mesafe-i terakkîden inşaallah mucize-i Peygamberî ile, şimendifer-i kanun-ı şer'iye-i esasîyeye amelen ve burâk-ı meşveret-i şer'iyeye fikren bineceğiz" (BSN, 52).

Pratikte, eşitlik (müsavat) de, Jön Türklerin fazilet ve şeref anlayışlarının bir fonksiyonu olmanın ötesinde bir şeydi. Bu, yasalarda ve bu yasaların üzerine oturduğu "daha yüce yasa"da yeri olan bir deyimdi. Müslüman olmayanlara gelince; onların toplumdaki yeri tâli bir nitelik taşıyordu. Onlar, İslâm toplumunun doruklarındaki yerlere gelmemeliydiler (BSN, 76).

Jön Türkler özgürlükten söz ettiklerinde, akıllarında Said Nursi'nin düşündüklerinden farklı şeylerin yattığı, hemen sonraki aylarda açıkça ortaya çıkacaktır. Osmanlı devlet yapısının mirasçıları olarak Jön Türkler, denetimden çıkmış dinî akımlar konusunda, kendilerinden önce gelen hü-

kümdarlar gibi pek az sabır sahibiydiler. Bununla birlikte, dinin özerk biçimde gelişip güçlenmesi, devrimi izleyen en çarpıcı gelişmelerden birini oluşturdu. Özel olarak alındığında, Jön Türkler, bir kısım Osmanlı basınından da destek bulan Panislâmcı akımları ciddi biçimde ele almak zorundaydılar. İslâm dünyasını gezip dolaşarak *Âlem-i İslâm* başlığını taşıyan iki ciltlik bir çalışma hazırlayan Sibiryalı Molla Abdürreşid İbrahim, Osmanlılardan İslâm Dünyası'na yardım etmeleri talebinde bulunanlar arasında önde gelen bir yere sahipti. Kendisi, İstanbul'da çıkan bir derginin yayıncıları arasındaydı ve burada Bediüzzaman'a açık bir mektup yayımlatmıştı. Abdürreşid İbrahim, Bediüzzaman'ın Selânik'teki konuşmasını okumuştu ve buradaki görüşlere katılıyordu; ancak, asıl gerekli olan, bütün Müslüman halk için ortak bir politika geliştirmekti (Kutay, 1967, (5), 206).

Selânik'te bulunduğu sıralarda Bediüzzaman'ın önde gelen Jön Türk liderlerle iyi bir ilişkisi vardı. Daha sonra Adliye Nezareti'ne gelecek Manyasizade Refik Bey'in evinde düzenlenen toplantılara katılıyordu. Talat (Paşa), Dr. Nazım ve Ali Fethi Bey gibi Jön Türk liderleri de bu toplantılarda hazır bulunmaktaydılar. Talat, Bediüzzaman'dan kendisiyle birlikte İstanbul'a gelmesini istedi (Kutay, 1977, 345). Fakat bu, Bediüzzaman'ın, daha İstanbul'a yola çıkmadan yeni yönetim tarafından tutuklanmasını önleyemedi. Anlaşılan Jön Türkler, yeni özgürlük dalgasından dinî bir lider olarak Said Nursi'nin faaliyetlerinden kuşku duymaktaydılar.

İslâmiyet'in, doğu illerinde, devlet tarafından teşvik edilen ancak tümüyle denetlenemeyen özerk bir siyasî yapılanma olarak nasıl işlediğini göstermeye çalıştım. Sergilediğim bir başka nokta ise popüler İslâmî kurumlar içerisinde oluşan fraksiyonların, Sultan II. Abdülhamid'in hükümdarlığı döneminde bile, taşra politikasının önemli yapı taşlarını oluşturduğudur. Bu faaliyetler sürerken, yeni sayılabilecek

bir olgu daha ortaya çıkmaktaydı: İslâmiyet, Tanzimat'ın laik sistemi ile bütünleşmeyi başaramayan insanların, kendi sınırlarını genişletme ve özgürlük arayışı projeleri için bir mecra oluşturmaya başlıyordu. Said Nursi'nin, dinî çalışmaların katılığına yönelttiği protesto, bu sürecin nasıl cereyan ettiği konusunda bir örnek sunmaktadır.

Siyasî taktikler konusunda oldukça yetkin durumda olan Jön Türklerin, farklı bir biçim de taşısalar, bu dinî akımların daha geniş bir özgürlüğe yönelik kendi arayışlarının bir tekrarı olduğunu anlayamadıkları açıktır. Jön Türkler 1908'den sonra oluşan ve İslâmî tonlar taşıyan çeşitli derneklere baktıklarında, bunları yalnızca iktidarı ele geçirmek için İslâmiyet'in birtakım sinsi kişilerce bayrak olarak kullanıldığı siyasî muhalefet odakları olarak görüyorlardı. Doğu illerinde, İslâmî kurumların toplum yaşamına damgalarını vurdukları ve bu anlamda Jön Türk denetiminin dışına kaydıkları bir gerçekti. Ayrıca, İslâm dinini kendi dar siyasî amaçları adına kullanmaya hazır çok sayıda çıkarcının varlığı da bir gerçekti. Gene de, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki siyasî kalıplardaki İslâmî unsurlar, Jön Türklerin Avrupa'da bulundukları sırada başvurmayı öğrendikleri bir modele göre daha karmaşık özellikler taşıyordu. Jön Türklerin akıllarında olan Fransa'daki Üçüncü Cumhuriyet'in laikliğini tehdit eden sinsi bir güç olarak, Katolik Kilisesi'nin oluşturduğu model idi. Bu imaj, Osmanlı devlet adamlarının mahallî dindarlık olgusuna yaklaşımda öteden beri besledikleri geleneksel kuşkuları daha da pekiştirdi. Jön Türkler, Panislâmcılığın kitleleri harekete geçirici boyutunun değerini biliyorlardı ve bundan yararlanma konusunda herhangi bir tereddütleri yoktu. Ne var ki, İslâmiyet'e bağlılıkları kendilerininkine göre daha derin olan ve bu bağlılıklarını ideal bir topluma dair kendi özgün modellerini oluşturmada kullanan gruplarla iktidarı paylaşmaya hazır değildiler

Jön Türklerin, kendi görüşleri açısından devrimi "tehlikeye sokan" toplumsal hareketlere yönelik bu tavırlarının bir sonucu, kendilerince "ihanet içinde" olan, ama başkalarına göre yalnızca yeni yeni ortaya çıkan ve hayat hakkı bulunan siyasî partiler niteliği taşıyan oluşumları giderek daha büyük oranda baskı altına almalarıdır. 1909 yılının 31 Mart'ında patlak veren gerici ayaklanma, Jön Türklerin korkularını doğrular görünmektedir.

Said Nursi, *İttihad-ı Muhammedî* (Müslüman Birliği) adıyla bilinen cemiyetin kurucularındandı. Cemiyet, Türk tarihinde "31 Mart Vakası" (1909) adıyla kötü bir üne sahip askerî ayaklanmadan bir hafta önce kurulmuştu. Ayaklananlar, astsubayların önderliğindeki erlerden oluşmaktaydı. *İttihad-ı Muhammedî*'nin sözcüsü durumundaki *Volkan* gazetesi, kısa sürede, Jön Türklere yönelik muhalefetin önde gelen seslerinden biri oldu. *Volkan* gazetesi, Jön Türkleri terörizme dayalı bir sindirme politikası izleyip aynı zamanda İslâmî kuruluşlara karşı saldırıya geçmekle suçluyordu. Sözü edilen "olay" şeriata dönüş isteyen gerici ve popülist bir ayaklanma niteliği taşıdığından, cemiyet bu olayın suçluları arasında sayıldı. Cemiyetin en popüler yazarlarından Derviş Vahdetî idâm edildi. Said Nursi, ayaklanmanın suç ortakları arasında bulunduğunu reddetmektedir. Belirttiğine göre, ayaklanmaya katılma yönünde niyet taşıyorlarsa bundan vazgeçmeleri için, İstanbul'un Doğulu hamallarına uzun söylevler vermiştir.

Görüldüğü kadarıyla *İttihad-ı Muhammedî*'nin kurucuları, merkezî ehl-i sünnet (ama taşra) Osmanlı İslâm geleneğini temsil eden, orta ve alt sosyal statüden ulemadır. Bu kesim, taşra uleması nezdinde özel bir cazibeye sahipti. Cemiyet, kendine fırka adını verdi (Tunaya, 1952, 261; 1984, I, 183). Gerek bu cemiyetin kendine ilişkin olarak geliştirdiği imaj gerekse hitap ettiği hoşnutsuzluk, Said Nursi'nin haya-

tını çevreleyen ortamın belirlenmesi açısından önem taşımaktadır. Bir kere bu partinin oluşumu, gönüllülük esasına dayalı cemiyetlerin işleyişi konusunda önemli bir kavrayışı yansıtmaktadır. "Parti"nin "Anarşistlere", "Cizvitlere" ya da "Misyonerlere" bir karşılık olarak tasvir ettiği niteliği ise, bu kesimin, dünya-devrimci ya da kitleleri harekete geçirici kuruluşların rolünü de kavramış olduğunu göstermektedir. Buna karşılık, belirgin bir İslâmî içerik taşımaktaydı. Belirli bir grubun temsilciliğini yapmayıp "İslâmî siyasî ve toplumsal düşünceyi uyandırma"ya yönelik bir ideolojinin taşıyıcısı olması açısından, kendini siyasî partilerden ayırmaktaydı (Tunaya, 1952, I, 270). Bu uyandırma görevi, Müslümanların "siyasî esaret" altında bulundukları bütün devletler için geçerliydi. Liderleri Hazreti Muhammed idi (*a.g.e.*, 27). Başlıca amaçlarından biri, şeriatı parlamenter yasama faaliyetlerinin kaynağı haline getirmekti. Burada karşımıza çıkan, yakın zamanlarda İran'ı sarsan İslâm halk devrimini çağrıştıran bir olgudur. O halde, belirli bir açıdan bakıldığında, bu gelişmeleri ortaya çıkaran toplumsal ve siyasi seferberliğin unsurları, patlamaları izleyen kısa vadeli siyasî koşullardan ziyade, Müslümanların giderek genişleyen iletişim çerçeveleri ile İslâmî ve Batılı kültürler arasındaki çatışmayla doğrudan bağlantılıdır.

Said Nursi'nin 19. yüzyıl liberalizmine özgü terminolojiye âşinalığı, Selânik'teki konuşmasından sonra, 1908'de Meşrutiyet'in yeniden ilânı vesilesiyle yaptığı konuşma bağlamında açık biçimde ortaya çıkmaktadır (Bediüzzaman, 1326). Said Nursi'nin bu konuşmasında belirttiği nokta, özgürlüğün, kendisi gibi gaflet altındaki Kürt'ü bile uyandıracak ölçüde büyük bir güç olmasıdır. Eğer özgürlük ortaya çıkmasaydı, millet esaretin zindanında kalacaktı (*a.g.e.*, 4). O zamana kadar açıkça Müslüman ulus anlamına gelen millet deyimi, burada Osmanlı ulusu anlamında çağrışımlar kazanmaya

başlamıştır. Ayrıca, eğer bir ulus özgürlüğü rehber alırsa, bu ona ilerleme *(terakki)* olanağı da sağlayacaktır. Özgürlük sizden aynı zamanda ulusunuzu sevmenizi *(muhabbet-i milliye)* ister *(a.g.e.)*. Özgürlük, ilerleme ve uygarlık *(medeniyet)* kapılarını açmıştır. Öyle bir dönem gelmiştir ki, toplumsal bağlar *(revabıt-ı içtimaî)* ve geçim gerekliliği *(lüzum-u taayyüş)* ulusun ancak bir ulusal meclis tarafından yönetilebileceği düzeyde artmıştır. Bununla birlikte, yeni kazanılan özgürlük, bir kez daha *"Şer'i"* özgürlük olarak tanımlanmaktadır: bu özgürlük "sefahate dalma" ya da "gayri meşru zevkler" edinme amacıyla kullanılmamalıdır (*a.g.e.*, 5). Bilim, yabancılardan da gelse memnuniyetle kabul edilmelidir. Ancak bu, ulusal adetlerimizi koruyacak biçimde gerçekleştirilmelidir (*a.g.e.*, 9). Japonların yaptığı budur ve aynı şey Osmanlılar için de örnek olmalıdır. Yeni hükümet "kamuoyu"na dayalıdır (*a.g.e.*, 10) ve yeni kazanılmış bu dayanışmaya zarar verecek hareketlerden sakınılmalıdır. Eski zamanlar, vahşetin egemen olduğu, güç ve zorbalığın hüküm sürdüğü zamanlardı; oysa uygarlık döneminde egemen olan, bilim ve eğitimdir. Eski zamanlarda insanların hareketleri öylesine kısıtlıydı ki, bu yanlarıyla hayvanlardan pek farklılık göstermiyorlardı. Buna karşılık, eğer Osmanlı İmparatorluğu gerilemişse, bunun nedeni, otokrasi kadar, şeriat'ın boşlanmasıdır. Bu gerilemenin bir başka nedeni de, dış görünüşün ve Avrupa'ya dönük kölece bir taklitçiliğin neden olduğu yanlış yönelimlerdir.

Bütün bunlar, siyasî teori alanında pek özgün bir nitelik taşımamaktadır. Gene de bu görüşler, Said Nursi'nin, Jön Türklerin entelektüel dağarcığında önemli bir yer işgal eden liberal-meşrutiyetçi terminolojiyi kullanmaya başladığını göstermektedir. Bir yanıyla daha da çarpıcı olan husus ise, Said Nursi'nin son konuşmalarından birinde, Osmanlıların üç baş düşmanı olarak yoksulluk, cehalet ve anarşiyi vurgu-

lamasıdır. Said Nursi, bu düşmanların ortadan kaldırılmasında ulusal birliği *(ittihad-ı millî)*, insan emeğini *(sây-ı insanî)* ve ulusal dayanışmayı *(muhabbet-i millî)* önermektedir (*a.g.e.*, 20). Bütün bu kaynaklarda, modern Türkiye'deki karşıtlarının bir Kürt milliyetçisi olduğu yolunda kendisine yönelttikleri suçlamaları haklı gösterecek hiçbir şey yoktur. 1910 yılında Diyarbakır yöresinde yaşayanlara verdiği mesajın, kendi bölgelerinin denetimini ellerinde tutmaları yönünde olduğu bir gerçektir (G. Lowther'dan E. Grey'e, Constantinople, 22 Ocak 1911, F. O., V, 225). Said Nursi'nin daha sonraki kariyeri açısından ele alındığında, bu tavrın, kültürel ve idarî özerklik talep eden bir "Osmanlı"nın tavrı olarak değerlendirilmesi daha adil olacaktır. Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşundan önceki dönemde böyle bir tavrın, İmparatorluğu etnik grupların bir *ortaklığı* olarak gören Osmanlı görevlileri tarafından yanlış anlaşılması mümkün değildi.

Teorik önem taşıyan ikinci husus, Said Nursi'nin bu yıllarda sürekli olarak atıfta bulunduğu emek ahlâkına ilişkindir. Bu ahlâk, püriten bir ahlâkla tam tamına özdeş olmayabilir. Ancak bunun, Said Nursi'nin dönemindeki hatiplerin, en geniş anlamda uygulanacak toplumsal bir değer olarak ancak yeni yeni kullanmaya başladıkları bir tür aktivizm olduğu kuşkusuzdur. Bu aktivizmin kaynağı, daha önceki dönemlerde aranmalıdır. Çünkü, Nakşibendi tarikatı, Osmanlı aktivizminin genellikle bağlantılandırıldığı Osmanlı-Batı karşıtlığının ortaya çıkışından çok önceleri de bu konuma sahipti.

Ayrıca eklenebilecek bir nokta, Said Nursi hareketinin, Nakşibendilik gibi, milleneryan (bin yıllık bir barış ve huzur döneminin geleceğine yönelik inanç taşıyan) olarak nitelendirilebilecek herhangi bir yön taşımadığıdır. Müslüman topluluğun geleceğine ilişkin köklü beklentilerle uyum taşıması açısından, bu hareket, milleneryanlık-öncesi bir özellik göstermektedir.

Said Nursi daha sonra Van'dan Urfa ve Diyarbakır'a geçti. Diyarbakır'da, kısa süre sonra Jön Türklerin belli başlı teorisyenlerinden biri durumuna gelecek olan ve gençliğinde kendisi de Said'inkilere benzeyen yoğun dinî deneyimler yaşamış bir kişiyle, Ziya Gökalp'le tanıştı (Şahiner, 1979, 134-136). Bu döneminde Ziya Gökalp yavaş yavaş Avrupa pozitivizmi ve solidarizmine özgü görüşleri benimseme yolundaydı. Anlaşıldığı kadarıyla, Molla Said önemli bir şeyh olarak bölgede prestij kazanmış olmalıdır ki, yörenin en önde gelenlerinden Mustafa Bey'in de konuğu olmuştur.

1911 yılı kış aylarında Bediüzzaman Şam'a geldi (Şahiner, 1919, 136). Bu, müceddidî Nakşibendiliğin Muradi ailesi tarafından kurulduğu merkeze yapılan manevi ağırlıklı bir gezi olabilir (Hourani, 1972, 94). Molla Said burada Ümeyye Camisi'nde uzun bir hutbe okumuştur. Hutbede işlediği ana temalar şunlardı: İslâmiyet'in yeniden canlandırılmasını savunan Müslümanlar giderek güçlenmektedir; Müslümanlar, Batının teknolojisini benimserken, kendilerini umutsuzluğa kaptırmamalıydılar; tersine, Müslümanlar, İslâm toplumunun bütünlüğünü pekiştirecek araçlar bulmalıydılar. Çünkü İslâmiyet, toplumsal bütünlük için üstün bir manevî temel oluşturmaktaydı. Bu İslâmî toplumsal çimento öylesine güçlüydü ki, bir kere harekete geçirildiğinde İslâmiyet dünyanın geri kalan bölümlerine de yayılacak ve buraları kendi etkisi altına alacaktı (BSN, 83-85).

Said Nursi bunun ardından İstanbul'a döndü. Bu arada II. Abdülhamid tahttan indirilmiş, yerine yumuşak ve oldukça pasif bir kişiliğe sahip Sultan Mehmed Reşad geçmişti. Yeni sultanın Mevlevî tarikatıyla bağlantısı bilinmekteydi. Belki de bu nedenle Molla Said'in kendisine sunduğu dilekçeye olumlu bir tutumla yaklaştı. Said Nursi bu dilekçesinde, daha önce II. Abdülhamid'e sorduklarını yineliyordu. Sultan, Rumeli'ye bir geziye çıktığında, kişisel maiyetine Said

Nursi de dahil edildi. Hükümetin Kosova'da yeni açılacak bir üniversitenin temellerini atmasını fırsat bilen Said Nursi, Van'da kurulacak bir üniversite için fon sağlamayı başardı (BSN, 254). Van'a geri döndükten sonra, üniversitenin kurulacağı alanı bizzat seçti ve inşaat için temel atılışını izledi. Ne var ki, tam bu sırada Osmanlı Devleti Balkan Savaşı'na girmiş ve proje bu yüzden bir kenara atılmıştı. Bu savaşta Osmanlı ordusu, 1913 yılı Temmuz ayına kadar bir dizi yenilgiye uğradı. Başkentte yaşayan Osmanlı vatandaşlar büyük bir sarsıntı geçirmekteydiler. İmparatorluğun varlığını sürdürebilmesi için birtakım umutsuz öneriler ortaya atılmaya başladı. Osmanlı İmparatorluğu'nun Merkezî İttifak safında I. Dünya Savaşı'na girmesi, bu tür adımlardan biri idi.

Molla Said, Horhor Medresesi'nde ders vermek üzere yeniden Van'a ve Bitlis'e döndü. Jön Türklere karşı bir hareket hazırlığı içinde olan bazı yerel kişilerin bu dönemde kendisine yaklaşmış olmaları mümkündür:

> Hal'edilen eski sultan döneminde büyük çıkar sağlayan aşiret reisleri ve aileler, başkentteki gerici çevreler tarafından, çevre illerde sorun yaratmak ve iktidardaki devrimci parti için güçlük çıkartmak üzere tahrik edilmekteydiler. Ulaşımı güç vadilerde ve ücra köylerde girişilen soygunlar ve savunmasız köylülerin sürülerinin talan edilmesi gibi olaylar, Türkiye'nin Balkanlar'da karşılaştığı yenilgilerle birlikte artış gösteriyordu.
>
> Bu işin bir de siyasî yönü vardı: "Kürdistan Kürtlerindir", Osmanlı İmparatorluğu'nun büyük 1912-13 felâketine Jön Türkler 'Allahsız Farmasonlar' oldukları için uğradığına inanan şeyhler tarafından, tekkeden tekkeye yayılan yeni parola olmuştu (Safrastiyan, 1948, 72; ayrıca Şahiner, 1979, 167).

Bu harekete katılanlardan biri de, Molla Said'in hocası Nur Mehmed Efendi'nin oğlu Şeyh Şehabeddin idi (van Bruinessen, 1978, 350).

1913 yılında, çevresi tarafından yanlış yönlendirilip hükümet adına vergi toplamaya kalkan Bitlis valisi, geniş çapta bir ayaklanmayla karşılaştı. Ayaklanmayı yöneten şeyh, 1913 yılında Bitlis'i ele geçirdi. Osmanlı kuvvetleri şehri bir hafta içinde geri aldı (Safrastiyan, 1948, 73-74). Bediüzzaman'ın, bu olaydan hemen kısa süre sonra Jön Türk gizli servisine katıldığı anlaşılmaktadır. Said Nursi, İttifak devletleri safında savaşa katılınmasına dair Jön Türkler tarafından verdirilen beş cihad fetvasının hazırlık çalışmalarına da katıldı (bu fetvaların metinleri için bkz. Albayrak, 1975, 86; Jön Türk propagandası için bkz. Green, 1978, 223).

Said Nursi'nin, kendisine hiçbir zaman yumuşak davranış göstermeyen Jön Türklere yakınlığı konusunda kayda değer bir açıklama bulunmaktadır. Said Nursi'ye göre, Osmanlıların silahlı gücünün iyi amaçlar için kullanılmasında Jön Türkler son fırsatı oluşturuyorlardı. Ama ordunun I. Dünya Savaşı sırasında çözülmesiyle birlikte, bu fırsat da ortadan kaybolmuştu. Said Nursi, bundan sonra kendisi için yapılacak tek işin, yeni bir rol benimsemek olduğunu belirtmektedir: Bu, siyasî yapılanmalar aracılığıyla iş yapan Molla Said değil, cemaatin dinî inancına hitab eden Molla Said olacaktır...

Said Nursi 1915 yılında bir denizaltı ile Trablusgarb'a gitti. Kendisini oraya, Trablus'u işgal eden İtalyanlara karşı direniş göstermeleri için Sünusîleri ikna etmek üzere, Jön Türkler göndermişti (Şahiner, 1973, 153). 1915 yılının Ağustos ayında Türkiye'ye dönen Said Nursi, Anadolu'daki doğu cephesinde, yerel milisler safında çarpışmalara katıldı (Şahiner der., 1978, 243). Anadolu'daki bazı Ermenilerin Ruslarla işbirliği yapmaları, bu mücadeleye özellikle keskin boyutlar katıyordu.

Said Nursi, Bitlis savunmasına katıldı ve Ruslara esir düştü (Şahiner, 1979, 172). Rusya'da Kostroma esir kampına gönderildi ve burada iki buçuk yıl kaldı. Burada, muhafızların davranışlarından etkilenmiş olmalıdır; çünkü, daha sonra belirttiğine göre, Ruslar bu kampta ibadet için kendisine cemaat toplama özgürlüğü tanırlarken, Türkiye Cumhuriyeti aynı hakkı ondan esirgemiştir. Said Nursi, Rus Devrimi'nin başlangıcına tanıklık etti ve 1917 yılı baharında kaçtı. Sonra, Petersburg, Varşova, Berlin ve Viyana yoluyla Türkiye'ye döndü (BSN, 104). Değişik dinlerden ve etnik kökenlerden insanların nasıl olup da çağdaş bir devlet oluşturabildiklerini incelemek üzere daha sonra, İsviçre'ye de gittiğini belirtmiştir. Ülkeye döndüğünde, Jön Türkler hâlâ iktidarda idiler. Ancak, 1918 yılı Ekimi'nde ateşkes imzalanması üzerine öndegelen liderler ülkeyi terkedeceklerdi.

Hemen ardından, Türkiye'yi savaşa sokan davranışlarının hesabını sorma amacıyla Jön Türk liderlerine karşı harekete geçildi. Jön Türklerin laikleştirici adımlarına yardımcı olmakla suçlanan Şeyhülislâm Musa Kâzım Efendi mahkemeye çıkarıldı. Buna karşılık, medrese yapısını modernleştirmek üzere, Said Nursi'nin tekliflerinin ruhunu taşıyan bazı adımlar da atıldı. Bunlardan biri, daha yüksek düzeyde İslâmî çalışmalar yürütecek bir akademinin embriyonik biçimi olarak *Dâr-ül Hikmet-il-İslâmiye*'nin kurulmasıdır. Bediüzzaman da bu organda bir göreve atandı (Albayrak, 1973).

Bu arada basında, Jön Türklerin dine ve kültüre ilişkin politikaları konusunda birçok yorum yapılmaktaydı. Said Nursi de bu tartışmalara, Osmanlıların çöküşünün nedenlerini açıklamaya çalıştığı bir dizi broşür kaleme alarak katıldı. Said Nursi'ye göre yenilginin derinlerde yatan nedenlerinden biri, Jön Türklerin İslâm'ı kendi ideolojilerine bütünleştirmede gösterdikleri başarısızlıktı. Sözünü ettiğimiz dizi *Sunuhat* (1920), *Hakikat Çekirdekleri* (1920), *Nokta* (1921),

Rümuz (1922) ve *İşarat* (1923)'dan oluşmaktaydı. Önde gelen Türk yazarlarından biri olan Cenab Şahabettin (1870-1934), günlük *Peyam-ı Sabah* gazetesinde yayımlanan bir makalesinde, dinî vecibelerin yerine getirilmesi üzerindeki denetimin sıkılaştırılmasıyla İslâmiyet'in nasıl korunabileceğini anlamadığını belirtmekteydi. Şahabettin'e göre, İslâmiyet'in modern yaşamla bütünleşebilmesi ancak içtihad kapısının açılmasıyla gerçekleşebilirdi. Ancak bu sayededir ki, İslâmiyet'in, örneğin insan resimlerinin yasaklanması gibi modern yaşama katılımı sınırlandırıcı yanlarından kaçınılabilirdi. Gene ancak bu sayededir ki, çok kadınla evlilik uygulaması geçmişe gömülebilirdi (Şahiner, 1979, 230). Said Nursi'nin *Tuluat, Lemaat* ve *Hubab* gibi broşürlerinde verdiği cevaplar, Mısır'da reformist bir İslâmî ekol olan Selefiyye tarafından daha önce de başvurulan iddialardan oluşmaktaydı. Said Nursi, *Kur'an*'dan kaynaklanan buyrukların iki yönü olduğunu belirtti. Bunlardan bazıları muhkemdi ve liberalleşmenin hiçbir dozu bunların anlamını değiştiremezdi. Diğerleri ise, içtihad yoluyla değişime açıktı. Bu, her ne kadar dolambaçlı bir ifade de olsa, içtihad kapısının açılmasına yönelik taleplere verilen yanıtların da özünü oluşturmaktaydı. Görülebildiği kadarıyla Said Nursi'nin içtihad yerine önerdiği, eski ilkelere yeni uygulamalar bulunmasıydı. Medrese pedagojisine sızan kitabîliğin yerini yeni eğitim felsefesine dayalı bir öğretimin alması yolundaki önerisinin temeli de budur (Şahiner, 1979, 92-93). Ayrıca her medrese öğrencisi, din dışındaki bilimlerden birini uzmanlaşma alanı olarak seçmeliydi. Uzmanlaşma alanına yaptığı atıflarda "fen" deyimini kullanmasının anlamı da burada yatar görünmektedir *(a.g.e.)*.

Ateşkes'ten bir süre sonra, yanlış biçimde "Kürt Teali" olarak bilinen Kürdistan Teali Cemiyeti (Tunaya, 1986, II, 186) kuruldu. Cemiyetin bazı üyeleri diğerlerine göre daha radikal amaçlar benimsemiş ve Cemiyet'in Diyarbakır şubesi

doğrudan Kürt milliyetçiliği yapmış olsa da, görüldüğü kadarıyla, kuruluşun başlıca amacı, kültürel hedeflerdi (van Bruinessen, 1985, s. 131). Said Nursi'nin bu cemiyetin kurucuları arasında yeraldığı söylenmektedir. Ne var ki, burada, Said Nursi'yi, kendisine yönelik olarak yapılan ayrılıkçılık suçlamalarından gerçekten aklayacak bazı noktaların dikkate alınması gerekmektedir. Cemiyet'in ilk genel kurulunda seçilen yöneticiler arasında Said Nursi bulunmamaktadır. Cemiyet'e ilişkin en kapsamlı belge derlemesini yapan araştırmacı da, kurucular arasında Said Nursi'den söz etmemektedir (Tunaya, II, 1986, 186 vd.). Said Nursi kötü bir öğreti olarak nitelendirdiği milliyetçiliğe (kavmiyetçiliğe) her zaman karşı çıktığını ileri sürmektedir. Milliyetçilik kötüydü; çünkü İslâmiyet'in takipçileri arasında bölünmeler yaratıyordu (*Mektubat,* 59). Bunların yanısıra, cemiyetin başkanı olarak seçilen, 1880'li yılların âsi şeyhi Ubeydullah'ın oğlu Abdülkadir, Kürt bağımsızlığını değil, özerkliğini destekliyordu. Osmanlı senatosunun başında bulunan Abdülkadir, kendi topluluğu tarafından bir Osmanlı ajanı olarak nitelenmekteydi.

Vicdan Muhasebesi

Said Nursi'nin yaşamındaki bir dönüm noktası, Rusya dönüşünden sonra geçirdiği "Vicdan Muhasebesi" oldu. Jön Türk triumvirası, 1918 yılı güzünde ülkeden kaçmıştı. 1919 Şubatı'nda müttefik donanması İstanbul limanına demir attı ve General Franchet d'Esperay Rum cemaatin hediyesi olan beyaz bir atın üzerinde şehre girdi. Yeni sultan Vahdeddin meclisi feshetti ve muhafazakâr eğilimleriyle bilinen birini sadrazamlığa getirdi. Jön Türk radikalizmine yönelik tepkiler belirginleşiyordu. Gerçi Jön Türkler dinî konulara makûl ölçülerde önem vermişlerdi; ancak uzun vadeli olarak, İslâ-

miyet'e yönelik tutumlarında laik bir eğilimin belirmekte olduğu farkediliyordu. Örneğin, aile hukukunun büyük bölümü, Jön Türkler döneminde şer'i mahkemelerin yargı alanından ayrılmıştı (Bouvar, 1921).

Şimdi, İslâmî kurumları kurtarmayı ve güçlendirmeyi amaçlayan, gerçek anlamda İslâmcı bir deneyime girişilmekteydi.

Muhafazakârlığı ile tanınan Mustafa Sabri Efendi şeyhülislâm oldu. Bu göreve atandığı yıl, İslâmiyet'e yönelik liberal yaklaşıma karşı reddiyesi *Yeni İslâm Müçtehidlerinin Kıymet-i İlmiyyesi* yayımlandı (Berkes, 1964, not 3, 434). Bu çalışmada Sabri Efendi Rusya'daki İslâm düşünürü Musa Carullah'ın reformist yaklaşımını eleştirmekteydi. Mustafa Sabri, Batı'nın vicdan özgürlüğü görüşünün İslâm'da yeri olmadığını iddia etti. Said Nursi'nin, o dönemin bu tartışması konusunda ne düşündüğünü bilmiyoruz. Daha sonra kendisi, bu tartışmada hem Mustafa Sabri'nin hem de Carullah'ın aşırı tutumlarından söz edecektir.

Osmanlı başkentinde, Said Nursi'ye, yeni kurulan İslâm akademisi *Dâr ül Hikmet il-İslâmiye*'de görev verildi (BSN, 112-117). Said Nursi, bunun, son derece mutlu bir dönemi olduğunu belirtmektedir. Boğaz'da Çamlıca'da oturan Said Nursi, evini, sekreteri olarak görev yapan yeğeni Abdurrahman ile paylaşıyordu. Bu mutlu ilişkilere rağmen, İstanbul'da geçirdiği bu dönem (1919-21) aynı zamanda Osmanlı İmparatorluğu için bunalım yıllarıydı ve Said Nursi'nin elinden de düşman kuvvetleri karşısında uğranılan yenilgi ve işgalin yükünü paylaşmaktan başka bir şey gelmezdi. Bu dönem, aynı zamanda, yaşanılan bir vicdan muhasebesinin, Said Nursi'nin görüşlerini köklü biçimde değişikliğe uğratacağı yıllardır. Daru'l-Hikmet'de görev yaptığı yıllarda, sürekli sağlık sorunları ile karşılaştı (Albayrak, 1973, 188). Genç yaşlardan itibaren önce taşrada, sonra da genel politikanın

merkezinde yer alan Said Nursi, şimdi, siyasî bağlantılardan sıyrılıp taban düzeyinde çalışmaya başlamak zorundaydı. Bu dönüşüm nispeten yavaş cereyan etti; 1925 yılında, Said Nursi'nin yeni görevine ilişkin bir işaret olarak değerlendirdiği sürgün olayı ile doruğuna ulaştı.

1921 bunalımı, yakın arkadaşlarından birinin, Said Nursi'nin kendi ifadesiyle hiç beklenmedik ihaneti sonucunda keskinleşmişti (*Lem'alar,* 225). Yaşamının gençlik dönemini geride bıraktığına ilişkin gerçeğin kavranmasıyla daha da pekişen bir çaresizlik hissi kendisinde belirginleşmeye başladı. Bütün bunlar onu, ardından tam bir umutsuzluğun geldiği karanlık düşüncelerin içine çekti. Said Nursi'nin, bu bunalıma ilişkin kendi tasviri oldukça açıktır:

> Ben ihtiyarlığın verdiği şiddetli intibah cihetinde, en evvel, alakadar olduğum fâni şeylerin fâniliğini gördüm. Kendime de baktım; nihayet-i aczde gördüm. O vakit beka isteyen ve beka tevehhümüyle fânilere mübtelâ olan ruhum bütün kuvvetiyle dedi ki: "Madem cismen fâniyim, bu fânilerden bana ne hayır gelebilir... Madem ben acizim, bu acizlerden ne bekleyebilirim?.. Benim derdime çare bulacak bir Bâki-i Sermedî, Bir Kadir-i Ezelî lazım" diyerek taharriye başladım. (*Lem'alar,* 225).

Bediüzzaman, yaşadığı değişimleri 1921 yılında Arapça yayımlanan bir dizi broşürde anlattı (*Lem'alar,* 104). Manevî yolculuğunun başlangıç noktasını, felsefî ilimlerce (Ulûm-u Felsefe) büyülenmiş olduğu gerçeğini keşfetmesi olmuştur. (*Lem'alar,* 225). Ve Said Nursi bunlarla, dinî ilimlere *(Ulûm-u İslâmiye)* eşit ağırlık tanımıştı. Sözü edilen bu felsefî bilimler, onun ruhunu bulanıklaştırmış ve manevî ilerlemesinin önünde bir engel oluşturmuştu. Felsefenin doğurduğu kö-

tümserlik, Kâinat tarafından "boğulmakta" olan ruhunda sonuçlanmıştı. *Kur'an* okurken aniden doğan bir ışık, Allah'tan başka yaratan olmadığı *(Lâ ilaha illa hû)* fikrinin belirginleşmesine yolaçmış ve "bütün bulanıklıkları temizlemiş"ti. Yaşamış olduğu fikrî değişime ilişkin olarak kendisinin hatırladıkları şöyledir:

> Kırk elli sene evvel, Eski Said, ziyade ulûm-u akliye ve felsefiyede hareket ettiği için, hakikatü'l-hakâika karşı ehl-i tarikat ve ehl-i hakikat gibi bir meslek aradı. Ekser ehl-i tarikat gibi yalnız kalben harekete kanaat edemedi. Çünki, aklı, fikri hikmet-i felsefiye ile bir derece yaralı idi; tedavi lazımdı. 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 kaldı. İmam-ı Rabbanî de ona gaybî bir tarzda "tevhid-i kıble et" demiş; yani "yalnız bir üstadın arkasından git". O çok yaralı Eski Said'in kalbine geldi ki:
>
> "Üstad-ı hakiki *Kur'an*'dır. Tevhid-i kıble bu üstadla olur" diye yalnız o üstad'ı kudsînin irşadıyle hem kalbi, hem ruhu gayet garip bir tarzda sülûke başladılar. Nefs-i emmâresi de şükûk ve şübehâtıyle onu mânevî ve ilmî mücahedeye mecbur etti. Gözü kapalı olarak değil; belki İmam-ı Gazalî (r. a.), Mevlâna Celaleddin (r. a.) ve İmam-ı Rabbanî (r. a.) gibi kalb, ruh, akıl gözleri açık olarak, ehl-i istiğrakın akıl gözünü kapadığı yerlerde, o makamlarda gözü açık olarak gezmiş. Cenab-ı Hakk'a hadsiz şükür olsun ki *Kur'an*'ın dersiyle, irşadiyle hakikate bir yol bulmuş, girmiş. (*Mesnevî-i Nuriye,* 1977, 7).

Said Nursi'nin akıl yürütücü kişiliğinin, Allah'ın birliğinin taşıdığı merkezî önem konusunda ikna olduğu süreç, biyoloji ve botanik hakkında bildiklerini eleştirel bir sınava tabi tuttuğu süreçtir. Nura kavuşmadan önce, doğal olguların doğal nedenlerle açıklanması gerektiğine inanmaktaydı: ağaç, meyveyi üretiyordu (*Lem'alar,* 226). Yeni benimsediği görüşe göre ise, nedenler (ağaçlar)le birlikte sonuçlar (meyve) da, Allah'ın doğrudan, dolayımsız müdahalesinin ürünü idi. Meyvede cereyan eden süreçler incelendiğinde, bu süreçlerin, ağaçta meydana gelen süreçlere göre hiç de daha az karmaşık olmadıkları görülecektir. Ancak, eğer ürün (ya da sonuç) bitimsiz ölçüde karmaşık ise, bu karmaşıklığı, nedenin (ağaç) karmaşıklığı ile ilişkilendirmenin mümkün olan hiçbir yolu yoktur. Ayrıca, herhangi bir şey hiçbir şey'den çıkmayacağına göre, olgunlaşmış bir bitkide görülen dokuların ve diğer karmaşık varlıkların, o bitki olgunlaşmadan önce de bir mekânda potansiyel olarak varolmuş olmaları gerekir. Fakat bunlar, sözü edilen olgunlaşmadan önce hiçbir yerde görülememektedir. O halde, bitkinin yapısı ancak ilahî bir plana izafe edilebilir; her tür, plandan sapma olmaksızın, herhangi bir yanlışlık ortaya çıkmaksızın kendi önceden belirlenmiş sürecini yaşadığından dolayı, bu süreç böyledir.

Said Nursi'nin "nihaî nedenler" üzerinde yoğunlaşması, felsefî tartışmaların o dönemde Osmanlı entelektüelleri arasında yürütülüş tarzının doğal bir sonucudur. Hem agnostikler hem de muhafazakârlar, biyoloji, hayat ve yaradılışı, materyalizmin maneviyatçılığa karşı sürdürdüğü mücadelenin alanları olarak görüyorlardı. Aynı tartışma, 19. yüzyıl Avrupa düşünsel tarihine de damgasını vurmuştu. Ancak Avrupa'daki bağlamında, yaradılış, evreni harekete geçiren, uzaktaki bir olay olarak değerlendirilebiliyordu. Fizik yasaları, Yaradan'ın, yaradılış dinamiğini sürekli kılmasını sağlayan araçlardı. Müslüman *Eşarî* felsefesi ise Allah'a her zaman

daha doğrudan bir yol tanımıştır. Burada, Allah'ın dünyayı her kertede yeniden yarattığı düşünülür. Dünya olaylarını Allah'ın varlığının dışarıya vuruluşu olarak gören "sudûr" öğretisi (emanation) ise, mistiklerin ana güce ilişkin bir ölçüde farklı açıklamasını oluşturur.

Said Nursi'nin, ortaya koyduğu reddiyede biyolojiye sarılmasının nedeni, Batı biliminin 19. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda yayılışına dair bazı hususlara dayanır. Osmanlı İmparatorluğu'nda canlılarla ilgili bilimler -biyoloji, botanik, fizyoloji- tıp mekteplerinin müfredatına sokularak, oldukça erken bir dönemde gelişmişlerdi. Şüphecilik de işte bu temel üzerinde gelişmişti; çünkü tıp mekteplerinde yaşam süreçlerinin fiziksel ya da kimyasal kökenlere sahip oldukları anlatılıyordu. Burası, şüpheciliğin üreme alanıydı ve Said Nursi'nin dikkatini buraya yöneltmesinin nedeni de bu olmalıdır. Daha sonraki yazıları, sürekli biçimde, ilahî olan'ın yaratıcı gücünün kanıtları olarak, biyolojik ve botanik süreçleri ele almıştır.

Said Nursi, yaşadığı karmaşanın bir sonuca ulaştırılmasında ve bir çıkış yolu bulunmasında kendisine yardım eden yapıtlar olarak Sirhindî'nin *Mektubat*'ı ile birlikte, Abdülkadir Geylani'nin *Futuh el-Gayb*'ını ya da vaazlarını zikretmektedir (bu kaynaklar için bkz. Trimingham, 1973, 41). Görüldüğü kadarıyla bu yapıtların gücü ve ciddiyeti (Schimmel, 1978, 247) Said Nursi'nin üzerinde arındırıcı bir sarsıntı yaratmıştır.

Said Nursi'nin, yukarıda sözü edilen kaynaklardan ikincisinde, kendi çalışmalarında yeniden ortaya çıkacak -buna rağmen esasen İslâm reformizminin bir ana temasını oluşturan- bir başka fikrin ilhamını bulmuş olabilir. Bu, Allah'ın birliğinin bir kılavuz ilke olarak benimsenmesidir. Said Nursi, Allah'ın birliği fikrinden, aynı zamanda kendi yeniden canlandırma stratejisini de etkileyecek şekilde, içsel bir inanç teyidi elde etmiştir. Yaşadığı içsel kargaşa, İstanbul'daki günlük

yaşantısından tiksinti duymasına ve Van'a dönmesine yolaçtı (1920-21). Van'a döndüğünde, geçmişte hocalık ettiği Horhor Medresesi'ni harabe halinde, öğrencilerini de dört bir yana dağılmış buldu. Bitlis'te ise hem Müslüman hem Hıristiyan mahalleler savaş sırasında tahrip ve yağmaya uğramıştı.

Kendini herkes tarafından terkedilmiş hissetti: yeğeni ve kâtibi Abdurrahman yanında ayrılmıştı. Gerçi sonunda ondan bir haber alabilmişti; ama Abdurrahman bundan kısa bir süre sonra öldü. Bu kayıp Said Nursi'yi derinden sarstı. Belirttiğine göre, özel dünyasının yarısı annesinin ölümü ile kaybolup gitmişti; Abdurrahman'ın ölümü ise, özel evreninin diğer yarısının da yokolması anlamına geliyordu. Buna rağmen, Abdurrahman'ın ölümü ile ortaya çıkan kayıp, kısa bir süre sonra, kendisini Said Nursi'nin hizmetine ve yazılarının propagandasına adayan bir başka genç tarafından telâfi edilecekti (*Lem'alar*, 232).

Bediüzzaman, Batı Anadolu'nun Yunanlılar tarafından işgaline ve bu işgali mümkün kılan İngiliz politikasına saldıran bir risale yayımlamıştı (Şahiner, 1979, 226). Ayrıca, şeyhülislâm Dürrizade Abdullah'ın verdiği ve İstiklâl mücadelesini kanun dışı ilân eden fetvayı (11 Nisan 1920) da protesto etti (Şahiner, 1979, 236). Sultanın yönetimine karşı oluşturulan Ankara hükümeti, Said Nursi'yi etkilemişe ve hareketete katılmaya yöneltmişe benzemektedir. Bediüzzaman, 1922 yazında Ankara'ya ulaştı (Şahiner, 1979, 240). *Emirdağ Lahikası*'nın bir pasajında (1959, 10), Mustafa Kemal'in kendisinden, Sünûsi liderlerin Libya'da yaptıklarına benzer bir görevi yerine getirmesini, yani dinî bir ittifak odağı oluşturulmasıyla halkın bu odak etrafında birleştirilmesini istediğini belirtmektedir. 1916'da Mustafa Kemal'in kendisi de, daha sonra Bitlis'i kurtaracak olan ordu birliklerinde görevli olmasına rağmen, oraya geç ulaşabilmişti (Allen ve Muratoff, 1953). Dolayısıyla Mustafa Kemal, Said Nursi'nin Bitlis'in

kurtuluşu sırasında gösterdiği kahramanlıktan haberdardı.

Büyük Millet Meclisi, Van'daki üniversite için 150.000 lira tahsisat ayırdı (BSN, 254). Oysa 1923 yılı Ocağında Said Nursi'nin mecliste, Türk Kurtuluş Savaşı'nın Allah'ın inayetiyle kazanıldığını, buna rağmen Türkiye'yi daha Müslüman bir yaşam tarzına kavuşturmak için hiçbir şey yapılmadığını savunan bir bildiri dağıtırken görüyoruz. Said Nursi, Büyük Millet Meclisi üyelerini, tehlikeli bir laiklik dalgasının Türkiye'yi boğmak üzere olduğu yolundaki korkularıyla uyarmaktaydı.

> Sizin muzafferiyetinizi ve hizmetinizi takdir eden ve sizi seven cumhur-u müminîndir ve bilhassa tabaka-i avamdır ki, sağlam Müslümanlardır. Sizi ciddi sever ve tutar ve size minnettardır ve fedakârlığınızı takdir ederler ve intibaha gelmiş en cesim ve müthiş bir kuvveti size takdim ederler. Siz dahi, evâmir-i *Kur'aniye*'yi imtisâl ile onlara ittisal ve istinad etmeniz, maslahat-ı İslâm namına zaruridir. Yoksa, İslâmiyetten tecerrüd eden bedbaht, milliyetsiz, Avrupa meftunu, frenk mukallitlerini avam-ı Müslimîne tercih etmek, maslahat-ı İslâma münâfî olduğundan; âlem-i İslâm, nazarını başka tarafa çevirecek ve başkasından istimdad edecektir. (BSN, 126).

Bediüzzaman, Türklerin tüm dünyadaki İslâm güçlerinden yararlanmaları gerektiğine, yani Jön Türklerin de izlemiş oldukları bir politikaya hâlâ inanmaktaydı. Ancak bu; hükümetin laikliğe yönelen ve hilâfeti kaldıran 3 Mart 1924 tarihli adımının hemen arifesine denk düşüyordu. Said Nursi, Mustafa Kemal'in çevresindeki rüzgârların hangi yönde estiği konusunda bir sezgiye sahip olmalıdır ki, dinin toplumla bağlarının daha büyük bir değer kazandığı bir dönemde, hilâfetten gelen dinî meşrûiyetin, Türkiye'nin başında

bulunan kişiyi olağanüstü güçlü kıldığını da belirtme ihtiyacı duymuştur. Said Nursi 1923 yılı baharında Van'a döndü ve 1925 Şubat-Mart aylarına kadar burada kaldı. Bu dönemde Şeyh Said ayaklanması en üst noktasına erişmiş, Said Nursi de bu ayaklanmanın düzenleyicileri ile ilişki içinde olmakla suçlanmıştır (van Bruinessen, 1978, 380). Bediüzzaman'ın kendisi ise bu suçlamayı reddetmekte, tersine ayaklanmayı önlemeye çalıştığını ileri sürmektedir (BSN, 135). Her ne ise, Said Nursi, önde gelen diğer bazı kişilerle birlikte tutuklandı ve Van'da bulunan bir okul binasına hapsedildi. Said Nursi dahil, tutuklanan bu kesim daha sonra Antalya'ya gönderildi. Daha sonra buradan alınarak Burdur ve Isparta'ya gönderildi (Şahiner, 1979, 260-61; ayrıca, Said Nursi'nin gönderildiği ilk yerin Isparta olduğunu ileri süren *Son Şahitler*, II, 212 ile karşılaştırınız). Said Nursi Isparta'da bir medresede ders vermeye devam etti. Ne var ki, başına topladığı kalabalık yüzünden, vali kendisini Barla köyünde ikâmete mecbur tuttu (*Son Şahitler*, II, 212).

Said Nursi'yi Türk resmî yetkilileri ile karşı karşıya getiren koşullar, yaşamının en renkli dönemlerini oluşturur. Bu koşullar, aynı zamanda, Said'in resmi görevlilere ne tür bir korku verdiği konusuna da ışık tutmaktadır. Nihayet aynı koşullar, ileride Türkiye'deki Jakoben laikliğin yenilgiye uğradığı 1950'lerde, Türk yargı sisteminin, temel iddiayı anayasanın laiklik ilkesinin çiğnenmesi oluşturduğu durumlarda övgüye değer bir tarafsızlık sergileyebildiğini göstermektedir. Anayasanın bu ilkesi, onun asıl içeriğini oluşturan bir dizi yasa ile tanımlanmıştır. Medrese ve ulema hiyerarşisini ortadan kaldıran, İsviçre Medeni Hukuku'nu getiren ve bu alanda İslâmî hukukun geçerliliğine son veren yasalar, bunlar arasındadır. 1932 yılında Arapça ezan yasaklandı. Aynı yılın Temmuz ayında Said Nursi, kaldığı köyde Arapça ezan okuduğu için tutuklandı. Biri böyle bir fırsat bekliyor olma-

lıydı; çünkü, o ana kadar yeni yasa katı bir biçimde uygulanmıyordu. Said Nursi'ye yönelik bu suçlamadan herhangi bir sonuç çıkmış gibi görünmemektedir. 1934 yılında Barla'dan Isparta'ya getirildi (Şahiner, 1979, 297). Bu sırada, Said Nursi'nin derslerinde verdiği mesajları yayan kişilerin sayısı hayli artmıştı. "Nur talebeleri" adıyla giderek daha çok tanınan bu takipçi ve öğrencilerin sayısının artması, hükümeti işkillendirmiş olmalıdır ki Bediüzzaman buradan alınarak asker gözetiminde Eskişehir'e getirilerek, hapse atıldı (1935). Burada, mahkûmların içinde yaşadıkları koşullar özellikle kötü görünüyordu. Sonunda Said Nursi, öğrencilerinin evlerinde bulunan broşürleri yazan kişi olarak 11 ay hapse mahkûm edildi. Takipçilerinden on beşi 6 ay hapse mahkûm edilirken, 105'i de beraat etti.

Yaptığı savunmada Said Nursi, yazmış oldukları ne olursa olsun, yeni laik yasalara aykırı herhangi bir şey yayımlamadığını söyledi. Ayrıca, şimdi artık hepsine birden *Risale-i Nur* adı verilen eserlerinin okunmasının, kanun ve düzeni yıkmanın değil, tersine desteklemenin aracı olduğunu ileri sürdü. Said Nursi yeni bir tarikat oluşturmaya çalışmıyordu ve bunun da basit bir gerekçesi vardı: herhangi bir tarikata mensup olmadığı halde gene cennete giden pek çok kişi vardı; oysa, inanç taşımayanlar arasında hiç kimse bunu başaramamıştı. O halde asıl gereken, tarikatları yaymak değil, imanı teşvik etmekti. Sorduğu sorulardan biri şuydu: Türk ulusal amaçlarının savunulmasında bunca gayret gösteren kendisi gibi bir insan sözkonusu olduğunda, bazı Türklerin bu kişi ile bir ahret kardeşliği oluşturmasından ne tehlike doğabilirdi? Said Nursi şöyle diyordu: "Ben her şeyden önce Müslümanım... ama ben Türklere hizmet verdim, verdiğim hizmetlerin yüzde doksanı Türklere yönelikti". Ardından: "Asya'da egemen olan güç, dindir. Asya'da öncü ve yönlendirici bir güç olarak değerlendirilebilecek olan Cumhuriyet re-

jimi bu güçten hiç kuşkusuz yararlanmaya çalışacaktır" diyordu. Said Nursi, kendi öğretilerinin iki açıdan iyiye yönelik bir güç oluşturduğunu savunuyordu: Türkiye içinde kanun ve düzene verilen bir destek olarak ve diğer Asya uluslarının sempatisini toplayacak bir araç olarak... Bu da yine, Said Nursi'nin kayda değer zekâ gösterdiği bir konu idi.

Bediüzzaman 1936'da serbest bırakıldı ve jandarma nezaretinde Kastamonu'ya gönderildi. Kastamonu'da yedi yıl kaldı. Isparta ile bağlantılarını, özellikle Bedre, İlama, Kuleönü, İslamköy, Sav ve Atabey köylerinde korumaktaydı (Şahiner, 1979, 310). Bunlar, gerçek anlamda yerel yayınların fışkırdığı, Said Nursi'nin eserlerinin dağıtım amacıyla çoğaltıldığı köylerdi. "Nur Mübadelesi" adıyla bilinen bu ağ içinde yeralanlardan biri, Bedre köyünün imamı Sabri Efendi idi. Sabri Efendi, Said Nursi'nin takipçilerine gönderdiği mektupların binlerce kopyasını çıkarmıştı. Daha sonra *Risale-i Nur* adını alacak olan külliyatın çeşitli bölümlerinin 60.000 kopyasının bu dönemde dağıtıldığı belirtilmektedir *(a.g.e.)*. Bu rakamın abartılı olduğu açıktır; buna rağmen Said Nursi'nin mesajının artık daha geniş bir çevrede duyulmaya başladığı kesindir.

Aynı faaliyet Kastamonu'da da sürdü. Kendilerine Allah hakkında hiçbir bilgi verilmediği gerekçesiyle kendisine başvuran lise öğrencilerine Said Nursi şunları söylüyordu (Şahiner, 1979, 314):

> Sizin okuduğunuz fenlerden her fen, kendi lisan-ı mahsusiyle mütemadiyen Allah'tan bahsedip, Hâlık'ı tanıttırıyor. (Şahiner, 1979, 314; teyid için bkz. Abdullah Yeğin, *Aydınlar Konuşuyor*, 245).

Bediüzzaman 1943 yılında yeniden tutuklandı ve Ankara'ya götürüldü. Bunun ardından da Denizli'ye sürgüne gönderildi. Isparta, Kastamonu ve diğer kasabalardan toplanan

126 takipçisi de aynı şekilde tutuklandı. Din uzmanlarından oluşan bir bilirkişi heyetine Said Nursi'nin yazılarını inceleme görevi verildi. Bu heyet, yazıların din ve imanla ilgili olup, bunların gizli bir dinî derneğin ideolojisini oluşturdukları yönünde herhangi bir kanıt bulunmadığı sonucuna vardı. 1944 yılında Said Nursi ve öğrencileri Denizli ağır ceza mahkemesinde beraat ettiler. Said Nursi, sürekli gözetim altında tutulacağı Afyon'un Emirdağ ilçesinde zorunlu ikâmete mecbur edildi.

1948 yılında (Şahiner, 1979, 347) Said Nursi bir kez daha siyasi amaçlı gizli dernek kurmakla suçlandı. Bu defa takipçilerinin, tutukluluk dönemlerinde hayli kötü muameleye uğradıkları oldukça açıktır. 1948 yılı Aralık ayında Said Nursi 20 ay hapse mahkûm edilirken, takipçilerinden biri 18 aya, yirmisi de 6'şar aya mahkûm oluyordu. Yargılama sürerken Said Nursi Denizli hapisanesinde tecrit altında tutuluyordu. 1950 Mayısı'nda Demokrat Parti'nin iktidara gelmesi üzerine çıkarılan genel afla birlikte Said Nursi de serbest bırakıldı. Emirdağ'da iki yıl kaldıktan sonra Eskişehir'e, oradan da 1951'de Isparta'ya gitti. 1952 yılında İstanbul Savcılığı, kendisi hakkında yasadışı dini propaganda yaptığı gerekçesiyle bir kez daha dava açtı. Bu seferki gerekçe, henüz yeni yayımlanmış olan (1928 yılından itibaren ancak bu tür yayınlar yasal sayıldığından, yayın Latin harfleriyle basılmıştı) *Gençlik Rehberi* adlı kitabıydı.

Said Nursi'nin duruşması, çok geniş çevrelerin ilgisini çeken büyük bir olay haline geldi. Şimdi, mahkeme salonuna, üniversite öğrencilerinin yardımıyla yaşlı bir adam, Said Nursi giriyordu. Üzerinde siyah bir cüppe, başında da resmen yasaklanmış olan sarık bulunuyordu. Davanın ikinci celsesinde -bir ay sonra- kısmen üniversite öğrencilerinden oluşan büyük bir kalabalık mahkeme salonunu ve caddeleri doldurmuştu. Said Nursi beraat etti. Ardından, 1953'de açı-

lan bir başka davadan da beraat etti.

1950'den bu yana iktidarda olan ve İslâmiyet'e bir ölçüde daha hayırhah bakan bir hükümetin yönetiminde 1956 yılına gelindiğinde Said Nursi, takipçilerinin yeni Demokrat Parti'yi desteklemekle yükümlü olduklarını ilân etti. Böylece Said Nursi'nin yaşamının üçüncü evresi başladı; bu evrede kişisel olarak siyasetten uzak dururken, takipçilerini siyasetle ilgilenmeye teşvik etti. Örneğin 1957 yılında Said Nursi, takipçilerinden daha sonra kendi resmi biyografisinin editörlüğünü de üstlenecek olan Demokrat Parti adayı Dr. Tahsin Tola'yı desteklemelerini istedi. 1952 yılında Tola, bir başka Isparta milletvekili olan Said Bilgiç'le birlikte, laiklik karşıtı faaliyetlerinden dolayı kendi partisi tarafından sorguya çekilmişti.

Said Nursi'nin bu sıralarda takipçilerine yazdığı bir mektup, konumunu açıklığa kavuşturmaktadır. Siyaseti bir dönem için niçin bir kenara bıraktığı konusunda kendi kendine yönelttiği bir soruya şöyle yanıt veriyordu: "Siyasetle ilgilenmedim; çünkü fert bir noktada, cemiyetin iyiliği için kendi arzularından fedakârlık etmelidir. *Risale-i Nur*'un ilan etmeye çalıştığı şey de, işte bu ortak menfaattir." Bir başka soru ise şöyle idi: "Çağdaş 'uygarlık'tan, içinde uygar hiçbir şey bulunmayan bir uygarlık olarak söz etmenizin nedeni nedir? Siz bir zamanlar göçebeleri uygarlık ve ilerlemenin yararları konusunda ikna etmeye çalışmamış mıydınız?" Said Nursi bu soruyu şöyle yanıtlıyordu:

> Medeniyet-i hâzıra-yı Garbiye, semavî kanun-u esasîlere muhalif olarak hareket ettiği için, seyyiâtı hasenâtına, hataları, zararları faidelerine râcih geldi. Medeniyetteki maksûd-u hakikî olan istirahat-ı umumiye ve saadet-i hayat-ı dünyeviye bozuldu. İktisat, kanaat yerine israf ve sefahet; ve sa'y ve hizmet yerine tem-

bellik ve istirahat meyli galebe çaldığından biçare beşeri hem gayet fakir, hem gayet tembel eyledi. Semavî *Kur'an*'ın kanun-u esasîsi: "Beşerin saadet-i hayatiyesi, iktisat ve sa'ye gayrette olduğunu ve onunla beşerin havas, avam tabakası birbiriyle barışabilir" diye, Risale-i Nur bu esası izahına binaen, kısa bir iki nükte söyliyeceğim:

Birincisi: Bedevîlikte beşer üç-dört şeye muhtaç oluyordu. O üç-dört hâcatını tedarik etmeyen, on adette ancak ikisiydi. Şimdiki Garp medeniyet-i zâlime-i hâzırası, sû-i istimalât ve israfât ve hevesâtı tehyîc ve havâic-i gayr-ı zaruriyeyi, zaruri hâcetler hükmüne getirip, görenek ve tiryakilik cihetiyle, şimdiki o medenî insanın tam muhtaç olduğu dört hâceti yerine, yirmi şeye bu zamanda muhtaç oluyor. O yirmi hâcatı tam bir tarzda tedarik edecek, yirmiden ancak ikisi olabilir. On sekizi muhtaç hükmünde kalır. Demek bu medeniyet-i hâzıra insanı çok fakir ediyor...

İkincisi: ...Risale-i Nur'daki Nur Anahtarı'nın dediği gibi: "Radyo büyük bir nimet iken, maslahat-ı beşeriyeye sarfedilmek ile bir mânevî şükür iktiza ettiği halde, beşde dördü hevesâta, lüzumsuz malâyâni şeylere sarfedildiğinden...

Said Nursi, çağdaş uygarlığın, semavî din (burada tek tanrılı dinler kastedilmektedir) yolundan ayrılması nedeniyle böyle bir açmaza düştüğü sonucuna varmaktadır.

Az önce aktarılanlardan da anlaşılacağı gibi Said Nursi, Türkiye'de şeriatı yeniden kurmak istediği yolundaki suçlamalarla sık sık karşılaşmıştır. Gerçekte ise, Said Nursi'nin, İslâmiyet'in yeniden canlandırılmasını mümkün kılacağına inandığı adımlar, hayatı boyunca Türkiye Cumhuriyeti'nin laik yasalarını tahribe yönelik herhangi bir faaliyette bulun-

madığını ileri sürme imkânı tanımaktadır. Eserlerinden biri olan *Sikke-i Tasdik-i Gaybî*'nin bir bölümü 1920 yılından sonra hayatını adadığı görev için bizzat ilahî biçimde seçildiğine dair teyid edici işaretleri anlatır. Bu eserde, ayrıca, takipçilerinden bazılarının çok ileri gittiklerini vurgulayarak, İslâm dinine yaptığı katkıların yeri konusunda, bu kesimlere yönelen bir açıklama yapar.

İslâm dünyasının ahir zamanda ortaya çıkmasını beklediği kişinin (ya da kişilerin) başlıca görevi, imanın pekiştirilmesidir. Bu yeniden canlanışı şekillendirecek olan manevî mesaj, yüzyıllardır oluşum halindedir. Nitekim, Halife Ali, Sirhindî (İmam Rabbanî) ve Halid(-i Bağdadî), hep bu oluşuma katkıda bulunmuş kişilerdir (Bu sıralamada özel olarak Şiîlik vurgusu taşıyan bir yön bulunmamaktadır; Said Nursi'ye göre Şiîler, yanılgı içinde olmakla birlikte İslâmiyet'in sinesine yeniden kazanılabilirlerdi). Bediüzzaman'ın kendisi de, bu zincirin bir başka halkası idi. Allah'ın seçtiği kişi ya da kişilerin ikinci görevi, şeriatı bir bütün olarak ortaya çıkarmaktır. Bu görev büyük ölçüde maddî güç ve iktidar gerektiriyordu ki, Nurcu hareket bunlara sahip olduğunu iddia edemezdi. Çünkü Nurcu hareket henüz programının ilk aşaması üzerinde çalışmaya başlamıştı. Said Nursi yapıtı olan *Risale-i Nur* sayesinde Şiîlerin, güçlerini Sünnîlerle birleştireceğine inanıyordu. Bediüzzaman, daha sonraki ikinci ve üçüncü adımları, belirsiz bir geleceğe bırakıyordu. Said Nursi, takipçilerine, bütün bunların hayata geçirilmesi için artık zamanın olgunlaştığı gibi yanlış bir sonuca varmamaları uyarısında bulunuyordu.

Türkiye'nin CENTO'ya girişi vesilesiyle Said Nursi, İslâm birliğine yönelik desteğini bir kez daha vurguladı. Ona göre üye ülkeler arasında Türkler ve Arapların gerçek milliyeti İslâm idi (Şahiner, 1979, 389).

Artık Said Nursi, İslâmiyet'in tüm dünyada yayılması yö-

nünde ortaya çıkan imkânlar konusunda oldukça umutlu idi:

> Nev-i beşer, bu son harb-i umuminin eşedd-i zulüm ve istibdat ile ve merhametsiz tahribat ile ve bir düşmanın yüzünden yüzer mâsumu perişan etmesiyle ve mağlubların dehşetli meyûsiyetleriyle ve gâliblerin dehşetli telaş ve hakimiyetlerini muhafaza ve büyük tahribatlarını tamir edememelerinden gelen dehşetli vicdan azaplarıyla ve dünya hayatının bütün fâni ve muvakkat olması ve medeniyet fanteziyelerinin aldatıcı ve uyuşturucu olması umuma görünmesiyle ve fıtrat-ı beşeriyedeki yüksek istidadâtın mahiyet-i insaniyesinin umumi bir surette dehşetli yaralanmasıyla ve ebed-perest hissiyât-ı bâkiye ve fıtrî aşk-ı insaniyenin heyecan içinde uyanmasıyle ve gaflet ve dalâletin en sert, sağır olan tabiatın *Kur'an*'ın elmas kılıncı altında parçalanmasiyle ve gaflet ve dalâletin en boğucu aldatıcı en geniş perdesi olan siyasetin rûy-i zeminde pek çirkin, pek gaddârâne hakiki sureti görünmesiyle elbette ve elbette, hiçbir şüphe yok ki, Şimalde, Garpte, Amerika'da emareleri göründüğüne binaen, nev-i beşer, maşûk-ı mecazîsi olan hayat-ı dünyeviye böyle çirkin ve geçici olmasından, fıtraten beşerin hakiki sevdiği ve aradığı hayat-ı bâkiyeyi bütün kuvvetiyle arayacak ve elbette hiç şüphe yok ki, 1360 senede her asırda 350 milyon şakirdi bulunan ve her hükmüne ve davasına milyonlar ehl-i hakikat tasdik ile imza basan ve her dakikada milyonlar hafızların kalbinde kudsiyet ile bulunup lisanlariyle beşere ders veren ve hiçbir kitapta emsâli bulunmayan bir tarzda beşer için hayat-ı bâkiyeyi ve saadet-i ebediyeyi müjde verip bütün beşerin yaralarını tedavi eden *Kur'an-ı* mucizu'l-beyanın şiddetli, kuvvetli ve tekrarlı binler âyâtıyle,

belki sarîhan ve işareten on binler defa dava edip, haber verip sarsılmaz kati delillerle, şüphe getirmez hadsiz hüccetlerle hayat-ı bâkiyeyi katiyetle müjde ve saadet-i ebediyeyi ders vermesi, elbette nev-i beşer bütün bütün aklını kaybetmezse ve maddî ve mânevî bir kıyamet başlarında kopmazsa; İsveç, Norveç, Finlandiya ve İngiltere'nin *Kur'an*'ın kabulüne çalışan meşhur hatipleri ve din-i hakkı arayan Amerika'nın çok ehemmiyetli cemiyeti gibi, rûy-ı zeminin kıtaları ve hükümetleri, *Kur'an-ı* mucizü'l-beyanı arayacaklar ve hakikatlarını anladıktan sonra bütün ruh u canlarıyla sarılacaklar. (*Sikke-i Tasdîk-i Gaybî*, 6-7).

Arap harfleriyle yayımlanması yüzünden, *Risale-i Nur* 1956'ya kadar hep kovuşturmaya uğradı. Tahsin Tola, bu yapıtın Latin harfleriyle yayımlanabilmesi için izin aldı. İkinci bir önemli yayın ise, Said Nursi'nin ilk kez 1958 yılında basılan ve o döneme göre nisbeten yüksek bir fiyattan satışa sunulan resmî biyografisi (*Tarihçe-i Hayat*) idi.

1959 yılının son aylarında Said Nursi bir dizi ili ziyaret etti ve gittiği yerlerde büyük kalabalıklar topladı. Kendini laiklik ilkesinin koruyucusu olarak gören bir kısım basın, tehlike sinyalleri vermeye başladı. Said Nursi, son yazılarında bile fedakârlık ve bağlılık temasını vurgulamayı sürdürdü. Çağdaş uygarlığın geliştirdiği özellikler olarak bencilliğe ve ben-merkezciliğe karşı zafer kazanacak olan, bu niteliklerdi. Ancak, Said Nursi'nin bağlılık talebinde bir muğlaklık bulunmaktadır. Bu, ortak toplumsal amaca dönük bir bağlanma mıydı, yoksa, sözü edilen, yeni doğmakta olan Nurcu harekete bağlılık mıydı? Said Nursi öldüğünde, bu soru bir çözüme bağlanmamıştı. Ocak 1960'da, Said Nursi'nin Ankara'daki takipçileri kendisini başkente davet kararı aldılar. O sıralarda, Afyon yakınlarındaki Emirdağ'da bulunmaktaydı.

Ankara'ya doğru yola çıkmasına rağmen yolda polis tarafından durduruldu ve Emirdağ'a geri gönderildi; kentten dışarıya seyahati yasaklanmıştı.

Said Nursi Urfa'da öldü ve orada gömüldü. Bundan üç ay sonra da bir askerî darbe sonucu Demokrat Parti iktidarı devrildi. 1960'ın Temmuz ayında Said Nursi'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.

Said Nursi'nin yazılarının muhtemelen en ilginç yönü, 1925 sonrasında, merkezî bir İslâmî kurum olarak hilafetten söz edilmemesidir. Bu, Said'in, halifeliğin, temsilî kurumların tüzel kişiliği ile kaynaştırılması gerektiği yönündeki inancıyla ilişkilendirilebilir (Mürsel, 1976, 273). Said Nursi'nin söyleminin odak noktası, mümin kişilerin kardeş müminlerle etkileşim içinde harekete geçmeleridir. İslâmiyet'in liderlerinden İslâm topluluğuna yapılan bu vurgu kaydırması, diğer İslâm toplumlarında ancak zamanla benimsenebilecektir. Diğer taraftan hayat hikâyesinde tekrar tekrar ortaya çıkan bir tema, Müslümanların, belirli bir siyasî düzenin *uyrukları* olarak değil, *bireyler* ve bir *cemaatin* üyeleri olarak harekete geçirilmeleri gerektiği yolundaki temadır. Siyasetin önceliğinin bu şekilde reddi ve toplum seferberliğine tanınan önem, Said Nursi'nin teorilerinin, Cumhuriyet rejimi yöneticilerini muhtemelen en çok endişelendiren özelliğini oluşturuyordu.

III. BÖLÜM

19. YÜZYIL SONLARINDA OSMANLI İMPARATORLUĞU'NDA DİN, İDEOLOJİ VE BİLİNÇ

Türk gazetelerinin olumsuz etkisi konusunda ne söylersek, durumu pek abartmış olmayız. Pazar yerlerinin ve kahvelerin eski "meddah"larının yerini artık gazete okurları almış bulunuyor; gazetelerin gelmesi sabırsızlıkla bekleniyor ve kahvede bunları yüksek sesle okuyanların çevresini dinleyiciler dolduruyor. Bu dinleyiciler, örneğin *Vakit, Hakikat* ve diğer gazetelerde yayımlanan makalelerde yansıtılan şekliyle siyaseti kendi köylerine kadar taşıyorlar. İngiltere'ye yönelik düşmanca duygular da bütünüyle bu şekilde yaratılıyor. Arabi Paşa, İslâmiyet'in büyük savunucusu olarak görülüyor...

Yarbay Wilson'dan (Lord) Duffries'e,
25 Ağustos 1882 (Faruki, 1983).

Toplumsal yaşam-dünyalarının çoğullaşması, din alanında son derece önemli etkiler meydana getirmiştir. İnsanlık tarihinin ampirik olarak bilinebilen bölümü-

nün çoğu boyunca din, toplumun anlamlı bir bütünselliğe kavuşturulmasına yönelik kucaklayıcı sembollerin sağlanmasında hayatî bir önem taşımıştır. Belirli bir toplumda işlerliği olan çeşitli anlamlar, değerler ve inançlar, nihaî olarak, gerçekliğin, insan yaşamını bir bütün olarak kozmosa bağlayan kapsamlı bir yorumu tarafından "birarada tutulurlar". Nitekim, sosyolojik ve sosyo-psikolojik bir açıdan bakıldığında, din, insanın evrende kendini "rahat" hissetmesini mümkün kılan bilişsel ve normatif bir yapı olarak tanımlanabilir. Dinin bu yıllanmış işlevi, çoğulculaşma ile birlikte tehdit edilmeye başlamıştır. Toplumsal yaşamın değişik sektörleri, şimdi, birbirlerinden büyük ölçüde ayrı anlamlar ve anlam sistemleri tarafından yönlendirilir hale gelmiştir. Artık, dinî gelenekler ve bunları içeren kurumlar açısından, toplumsal yaşam-dünyalarının bu çoğulculuğunu kuşatıcı ve kapsayıcı tek bir dünya görüşünde bütünleştirmek daha da güçleşmektedir. Bununla da kalmayıp, daha temel olarak, gerçekliğe ilişkin dinî tanımlamaların kabul edilebilirliği, içerden tehdide uğramaktadır; bir başka deyişle, bu tehdit artık bireyin öznel bilincinin içinden kaynaklanmaktadır (Berger, Berger ve Kellner, 1973).

Said Nursi, Türkiye'nin belirli yapısal özellikler sergileyen bir bölgesinde dünyaya gelmiştir. Bu, hem göçebe hem de yerleşik grupların bulunduğu, yarı-aşiretsel bir yapı idi. Buna karşılık Said Nursi'nin olgunluk dönemi düşünceleri, kendisinin doğum yerinden çok uzaklarda cereyan eden Osmanlı modernleşme ve laikleşme süreci ile yüzyüze gelişin ürünüdür. Sözü edilen süreç Osmanlı başkentinde başlamıştı ve meselâ İslâmî toplumda laikleşmeye nereye kadar izin tanınabileceği gibi meseleleri de gündeme getirerek, 1840'-

lardan beri yoluna devam etmekteydi. Said Nursi, gerek bu gelişmelerle gerekse onların ürünü olan sonuçlarla yaşamı boyunca üç kez karşı karşıya gelmiştir. Birincisinde, Bitlis ve Van'da geçen gençlik yıllarında Osmanlı devlet kurumlarıyla teması sonucunda, İslâm'ın yönetim tanımında geniş ölçekli değişikliklerin meydana geldiğini farketti. İkincisinde, orada bulunduğu 1896-98 yıllarında, bir çeşit fikrî yeraltında sürdürülen İslâmiyet, kültür ve ilerleme konulu söyleşi ve tartışmalara istekle katılmıştı. Deneyimleri, Jön Türk devriminden sonra, 1918-21 yılları arasında İstanbul'da geçirdiği dönemde yinelendi ve bu kez çok daha geniş bir kapsama ulaştı. Ne var ki, şimdi karşı karşıya olduğu sadece Osmanlı İmparatorluğu'nda "modernliğin" uygulanabilirliği konusundaki tartışmalardan ibaret kalmıyordu. Artık, 19. yüzyılın ortalarından beri izlenmekte olan modernleşme politikasının yapısal sonuçlarına da karşı çıkmak durumundaydı. Örneğin bu politikaların yolaçtığı sonuçlardan biri, reformcular tarafından açılan yeni eğitim kurumlarında öğrenim görmüş kişilerle eğitimleri medreseye dayanan kesimler arasındaki uçurumun gittikçe derinleşmesi olmuştu. Said Nursi, kısmen, modern akımın dışında kalanlarla ilgileniyordu. Ayrıca Bediüzzaman 1870'ten sonra İslâmiyet'e karşı şekillenen bir ideolojileştirme süreciyle de ilgilenmek durumundaydı. Tanzimat reformlarının Said Nursi'nin karşısına dikilen bu tür sonuçları, aynı zamanda, rasyonelleştirilmiş, bürokratlaştırılmış bir ideal-tipik Weberci topluma yönelik asimtotik bir gelişmeye yerleştirilmelidir. Aşağıda yeralanlar, bu tarihsel sürecin bir tasviridir. Said Nursi'nin önerilerini anlamlandırabilmemizi, ancak, bu önerilerin, tarihsel gelişmelerle böylesine bir "içli dışlı oluş" çerçevesinde formüle edildiklerini hatırlamamızla mümkün olacaktır. Daha sonraki bölümde ise, Said Nursi'nin varisi olduğu dinî değişimin ulaştığı yaygınlığı değerlendirmeye çalışacağım.

İslâmiyet: Kararlılık ve Değişim

Çoğu kez sözcükler, değişmez anlamlarla, insanları yanlış yerlere götürürler. Bu yüzden, "İslâmiyet" sözcüğü, Osmanlı İmparatorluğu'nda hem 19. yüzyıl başında hem de sonunda egemen olan dini tanımlamakta kullanılmıştır. Gerçekte ise İslâmiyet, yukarıda sözü edilen uğraklarda, ayrı ayrı anlamlar taşır. "İslâmiyet" sözcüğü yalnızca 19. yüzyıl başları Osmanlı tarihi bağlamında kullanılsa bile, bu da yanıltıcı olacaktır. Çünkü, bu durumda da, sözcük birbirinden çok ayrık iki gerçekliğe işaret edecektir: bir yanda devlet desteğine sahip resmî bir din olarak İslâmiyet; diğer yanda en alt düzeyde hareket imkânı bulan daha kaypak ve çevreci özellikte bir güç tarafından şekillendirilen, halk İslâmiyet'i. 19. yüzyılda işler daha da karmaşıklaştı. Ortaya çıkan bir ayrışma süreci, din alanının siyasetten tedrici biçimde ayrılmasını getirdi. Siyasî seçkinlerin önderliği, Osmanlı kültürünün İslâmî bileşenine iğreti bir gözle bakmaya başladılar. Müslüman alt sınıflar, yöneticilerin bu laik tutumunu izlemediler. Böylece, yönetici seçkinlerle yönetilenler arasında her zaman varolan boşluk giderek daha da keskinleşmeye, bu kez dinî bir eksen etrafında odaklanmaya başladı. Bir paradoks olarak bu dönem, seçkinlerin kitlelere olan bağımlılığının giderek arttığı bir dönemdi; Osmanlı kurumlarının modernleşmesine yönelik program, ancak, çoğulcu anlamda nüfusun değişik kesimlerince benimsenip desteklendiği takdirde başarı kazanabilirdi. Reformist Osmanlı devlet adamlarının önayak oldukları yeni sistemde katılımcılık, geleneksel Osmanlı sistemine göre çok daha merkezî bir yer işgal ediyordu. Tanzimat'ın mimarları, katılımcılığa dayanmaları gerektiğini farketmişlerdi. Ne var ki, katılımcılığı, bir yanda sadece ekonomik bir mesele, öte yanda da muhtelif dinî grupların ortaklığı biçiminde algılıyorlardı. Ayrıca, modernleşmenin ideolojik geri

tepmelerini de farkedemiyorlardı. 1840'larda modernizm, dikkatle denetlenen, ancak gene de belirgin hatlara sahip bir laikleşme programı anlamına geliyordu. Ancak, 1860'lı ve 1870'li yıllarda, eğitim görmüş Türkler, artık, dinin bir toplumsal sıva olma işlevini de yeniden keşfetme yolundaydılar. Şimdi, bu kurumsal ve ideolojik gelişmelerin daha ayrıntılı bir dökümünü yapacağız. En genel anlamıyla alındığında, dinin ideolojileşmesi, göreli hoşgörüye ve daha önceki sistemin yerel koşullara uyarlanabilmesine ters düşen bir katılığı da beraberinde getirdi.

Dinî Hiyerarşi

Ulema, Osmanlı toplumunun işleyişini düzenleyen merkezî kurumlardan birini oluşturmaktaydı. Bu kurumun hayati rolü, en iyi biçimde, denetim altında tuttuğu mesleklerden hareketle anlaşılabilir. Tanzimat'tan önce kadılar ve fakihler, müderrisler ve muallimler, doktorlar ve tedavi hizmeti veren diğerleri, din adamları ve mutasavvıflar, matematikçiler ve mantıkçılar, astronomlar ve müneccimler, müzikologlar ve kütüphaneciler ile, çok daha az oranda olmak üzere yöneticiler ve görevliler, neredeyse bütünüyle *ilmiyye*'den çıkıyordu.

Tanzimat'ın başlangıcında, ulema içinden bazı grupların ayırdedilebilmesi mümkün hale geldi. Bu gruplar, aynı zamanda, güç ve prestijin tepede toplandığı, hiyerarşik biçimde örgütlenmiş kurumun içinde bir katman oluşturmaktaydılar. Piramidin tepesinde, mensupları yargı sistemi içinde üst makamları işgal eden, kesesi dolgun "kodamanlar" yeralırdı. Teoride bu mevkiler, yalnızca, dinî yapının bütününün tepesinde yeralan yüksek öğrenim kurumlarından mezun kişiler tarafından doldurulabilirdi. Gerçekte ise daha 19. yüzyıldan

çok önceleri başlayarak, nüfuz sahibi molla (yüksek mahkeme yargıçlığı görevinde bulunan) aileleri mensuplarına özel muamele uygulanmıştır. Görev için sınav, bu kişiler sözkonusu olduğunda, bir formaliteden ibaret kalırdı (Repp, 1971, 31). Pek çok durumda da, mollanın tayin edildiği yargı makamı, zaman zaman aralarında okur-yazar olmayanların bile görüldüğü naiblere bırakılırdı ("Naip", İ. A., IX, s. 50).

Bu arada, Tanzimat'ta önce adalet dağıtımında ve adaletle ilgili günlük işlerin yürütülmesinde sorumluluğun büyük bölümünü üstlenen kadı, öteden beri, Osmanlı yönetiminin başlıca dayanağını oluşturmaktaydı. Müderrislere verilene göre daha yüksek olsa bile, aslında kadılara düşük maaş ödenirdi. Meslekteki kişilerin sayısının çok miktarda artması üzerine, sonunda kadının görev süresi 12 aya kadar indi. 12 aylık görev süresini tamamlayan bir kadı pasif görevlere atanıyor, tam maaş alabileceği bir yeni göreve atanıncaya kadar burada bekliyordu. Böylesine kısa bir görev süresi içinde, gelecekteki kayıpların elde fırsat varken karşılanması eğilimleri son derece yaygınlaştı ve yargı sisteminin çürümesiyle sonuçlandı (Karal, Tarih, VI, 138; "İlmiyye" E. İ.2, III, 1152-1154). Sözkonusu olan kurumun hiyerarşi piramidinin en altında ise, hayır kurumlarının ve medreselerin sağladıkları imkânlarla yaşayan öğrenciler vardı.

Tanzimat'tan önceki Osmanlı reform hareketleri, yeni ordunun kurulmasıyla ve sürekli bir ordunun meydana getirilmesine destek olacak yeni vergi kaynaklarının bulunmasıyla başlamıştı. Bu çabalar, 1839'dan sonra, yeni bir idarî, adlî ve eğitim ağının yaratılmasıyla daha da yaygınlaştırılmıştır. Reform hareketi, yeni filizlenen Osmanlı bürokrasisinin üst kesimlerinde ortaya çıkmıştı. Babaları ve dedeleri Enderun Mektebi'nde yetiştirilmiş devlet görevlileri olan bu kesimler, medreselerde yetişmiş ulemaya göre çok daha lâ-dinî bir yapıya sahiptiler. Orduya yönelik ilk reformlar, ulema için doğ-

rudan bir tehdit oluşturmuyordu. Nitekim, ulema içinde üst düzeyde bazıları III. Selim (1789-1807) ile II. Mahmud'un (1808-1839) reformlarında yönetimle işbirliği yapmıştır. Ancak ulemanın konumu Osmanlı kurumlarının tedrici biçimde Batılılaştırılmasıyla sarsılmıştır. Devlet yönetimiyle ilgili merkezî süreçlerden giderek artan biçimde dışlanan ulema, birtakım ufak tefek görevler dışında, idare, yargı ve eğitim sistemlerinde de yer bulamaz olmuştu. Ellerindeki gücün daha derindeki temeli -bu kesimin meşrulaştırıcı rolleri- sorgulandığında ise, ulema örgütlü bir protestoya girişebilmiştir.

19. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'ndaki dinî görevliler arasında gözlenen karmaşık davranışlar kümesinin kavranılabilmesi için, bu yüzyılın başlarında, dinin ve dinî kurumların Osmanlı hükümet ve yönetim mekanizmalarının elan bir parçasını meydana getirdikleri hatırlanmalıdır. 18. ve 19. yüzyıllar ulemasından bir kesimi -kabul etmek gerekir ki yalnızca bir azınlığı- Osmanlı devletinin birtakım modernleştirici reformlarla korunması hedefini öncelikler sıralamasında en başa yerleştirmeye yönelten etmen de, bu kesimin siyasî roller ve konulara olan aşinalığıdır. Aralarından bazılarının Tanzimat dönemi (1839-1876) reformcu Osmanlı devlet adamlarıyla işbirliği yapmasının açıklaması da budur. Tanzimatçıların laikleştirici politikaları, üst düzey ulemayı, devlet politikasının hazırlanması, ayrıntılandırılması ve uygulanması konularında sahip oldukları paydan tedricen yoksun bıraktı. Din, gene tedricî biçimde idarî ve yargısal olaylardan ayırılırken, eğitim kurumları da lâ-dinileştirildi. Devlet adamlığının yanı sıra, ilâhiyat eğitimi görmüş olmayı da gerektiren resmî makamlardan bir çoğu, iktidarın kaynağını oluşturan yerler olmaktan çıkarıldılar. İmparatorluk konseyi olarak bilinen Divan'da 1873 yılında gerçekleştirilen değişiklikler, örnek olarak verilebilir. Divan'da yer alan iki başkadı

(kazasker), İmparatorluk'taki en üst dinî otorite olan şeyhülislâmlık makamına devredildiler. "Böylece, başlarda yalnızca geçici olaylarla ilgili dinî-hukukî konularda yorum ve istişarede bulunma amacına yönelen şeyhülislâmlık, yargı alanının, "dinî" olarak nitelenen, yargı yetkisi yalnızca Müslümanları kapsayan ve reform kapsamının dışında kalacağına inanılan en üst makamı haline getirildi." (Berkes, 1964, 98). Bundan daha da önemli bir gelişme ise, dinî hayır kurumlarının (vakıfların) yönetiminin, bu amaçla kurulan (1826) yeni bir bakanlığa, yani Evkaf Nezareti'ne devredilmesi olmuştur (E. I.^{2}, III, 1153; Unat, 1964, 2). Bu tür hayır kurumlarının gelirleri de, daha sonra, çeşitli bütçe teknikleriyle ellerinden alınmıştır ("Vakıf", İ. A., fasik. 137, 1982, 184). Tanzimat döneminde, ulema'dan bazı kişilerin, "cübbelerini çıkarmaya" rıza göstererek ya da dinî görevli olarak yerlerini koruyarak, devlet yönetimi mevkilerine aday gösterildikleri doğrudur. Ne var ki, bu durum, aynı kesimin Tanzimat'tan önce sahip olduğu, kurumsal anlamda meşru ve siyasî anlamda da etkili mevkilerden farklı özellikler taşımaktadır.

Yargı ve eğitim sistemlerinin laikleştirilmesinin ulema arasında yolaçtığı rahatsızlıklar iki türde olmuştur. Bir yanda ulema, siyasî etki açısından dar bir alana sıkıştırılıyordu; öte yanda, ulemanın meslekî imkânları da kısıtlanmıştı. Geçmişte neredeyse tam anlamda tekellerinde tuttukları bazı meslekî alanlar üzerindeki denetimlerinden artık vazgeçmek zorundaydılar. Örneğin, daha önce Abdülhak Molla'nın (1786-1865) yaptığı saray doktorluğu (hekimbaşı) görevi, 1836' dan sonra hükümetin sivil dalına aktarılmıştır. (*Hekimbaşı,* E. I.^{2}, III, 339-340). Bu dönüşümün sonucu, bir bakıma geç farkedilecektir. Çünkü, reform hareketinin başlarında, çağdaş eğitim almış personelin ortada bulunmayışı nedeniyle, bu tür makamlar, dinî eğitim görmüş eski tip görevliler tarafından doldurulmaya devam ediyordu.

Yargı sistemine getirilen değişiklikler, örneğin şer'i mahkemelere paralel bir (laik) nizamî mahkemeler sisteminin kurulması da, halihazırdaki yargı görevlilerinin makamlarını hemen terketmelerini gerektirmiyordu. Burada da, sarıklı (dinî) personel, yargıçlık makamını doldurmaya daha uzun süre devam etti. Yeni laik makamlardan pek çoğu, ulema tarafından doldurulmak zorundaydı. Bunun dışında, önce mesleklerinde ehil kadılar yetiştirmek, sonra da savcılık göreviyle ilgili yeni becerilerle birlikte, şer'i mahkemelere yönelik bir kariyer yapma düşüncesini hâlâ taşıyan adaylara usul mevzuatını ilgili işlemleri öğretmek üzere, özel okullar kuruldu. Ne var ki, bu uzmanlaşma kapısına pek az sayıda âlim yöneldi.

Resmi eğitim, 1846 yılında bir Maarif Nezareti'nin kurulmasıyla, tartışma götürmez biçimde yeni ve lâ-dinî bir çerçeve içine yerleştirildi (Unat, 1964, 19). 1847 yılında devlet, hayırseverlerin yaptıkları bağışlar ve özel destekle faaliyetlerini sürdüren mahalle mekteplerinin yerine devlet tarafından finanse edilen ilkokulları geçirerek, ilköğretimi kendi üzerine aldı (Unat, 1964, 38). İlkokulların müfredatı da değiştirildi. Tanzimat'tan önce ilköğretim, okuma, yazma ve temel aritmetik işlemlerle birlikte, ezbere dayalı *Kur'an* eğitiminden ibaretti. Daha iyi durumdaki bazı ilkokullar *Kur'an* dışı eğitim üzerinde yoğunlaşırken, ilkokulların çoğunluğu *Kur'an*'ın ezberlenmesini vurgulamaktaydı. Şimdi, *Kur'an* eğitimi dışındaki öğrenime giderek daha çok ağırlık tanınıyordu ("Mektep", İ. A., 652-659, bu husus için bak. 656; Unat, 1964, 2-3). 1850'li ve 1860'lı yıllarda, ilkokul sonrasına yönelik yeni bir eğitim sistemi tüm Türkiye'de yaygınlaşmaya başladı. Tanzimat'ın eğitim alanındaki başlıca kazanımı olan bu sistem, genel eğitime ve kadro yetiştirilmesine yönelik politikaların temelini oluşturan rüşdiye idi. Rüşdiyeler, gerek yönetim görevlerine getirilebilecek gerekse reformcula-

rın personel gereksinimlerini karşılayabilecek çok sayıda insan yetiştirdi. Rüşdiyelerin yaygınlaşmasını, Fransız lise programından esinlenilmiş bir lise (idadi) inşa dalgası izledi. 1882-1900 arasında, Osmanlı il merkezlerinden her biri, bir idadiye kavuştu (Unat, 1964, 45). Eğitimin laikleştirilmesi, üniversite düzeyinde eğitim kurumlarının oluşturulmasıyla daha önceden başlamıştı. Burada da, Fransızların *grandes écoles* modeli seçilmişti. Bunlar arasında ilk kurulanlardan biri Mekteb-i Mülkiye (1859) idi (Unat, 1964, 70). 1880'li yıllardan başlayarak, idarî sistemde yürütmeyle ilgili makamlar, giderek daha çok bu okulların mezunları tarafından dolduruldu. Yeni ve laik bir hukuk okulu, 1875 yılında Galatasaray Lisesi'nin son sınıflarından başlayarak devreye girdi. Galatasaray Lisesi, 1860 yılında, Fransız eğitim sisteminin Türkiye'de denenmesi amacıyla kurulmuştu (Davison, 1963, 246-248). Laik bir hukuk fakültesi de 1880 yılında açıldı (Mardin, 1946, 238; Unat, 1964, 74).

Buna rağmen, 1869 yılında, üniversite (darülfünun) kurulmasına yönelik bir girişim başarısız kaldı. Burada ulema, İslâmiyet'in temel kavramlarından bazılarının, peygamberliğin rolüne ilişkin tartışmalı bir yaklaşım olarak "gnostik" yankılar uyandıran bir perspektiften yorumlanabileceği bir derse itiraz etti (burada sözkonusu olan *veli*'ninkine karşıt olarak *nebi*'nin konumunun ele alınmasıdır; Berkes, 1964, 185-187, soruna daha derinden nüfuz etmek için karşılaştırınız: Schimmel, 1980). 1860'lı yılların sonunda ortaya çıkan ve medenî kanunun (Mecelle) hazırlanmasıyla ilgili ihtilafta da olduğu gibi, bu tepki, ulema tarafından izlenen tutumun daha da katılaştığına işaret ediyordu. Ulemanın duyarlılığı, 1860'lı yıllarda birbirleriyle karşılaştıkları anlaşılan bazı akımların kaynaşma noktasında yeralmaktan kaynaklanır. Burada, en başta, Batı'nın kültürel etkisine karşı daha katı bir tutum görülmektedir. Bu katılaşma, 1856 Fermanı'nı ya-

ni Osmanlı Müslümanları ile gayrimüslimleri kanun nezdinde eşit saymada hayli ileri giden bir belgeyi izleyen ayaklanmalarla birlikte başlamıştı.

Tanzimat'ın başlarında, henüz ulema başlıca tahsilli insan kaynağını oluştururken, Harbiye gibi yeni laik okulların öğretim kadroları da büyük ölçüde ulema tarafından doldurulmaktaydı. 25 adet yeni rüşdiyenin açıldığı 1853 yılında bile, yeni okullardan mezun olmuş kişiler varken, Maarif Nezareti'nde rüşdiye eğitimi müdürlüğünü yapan kişi, gene bir âlim, Vehbi Molla idi (Unat, 1964, 43). Çoğu durumda, bu okullarda eğitim görecek öğrenciler bile, medreselerden aktarılmaktaydı.

Eski ve yeni eğitim sistemlerinde, gerek görevli personel gerekse öğrenciler açısından gözlenen bu çatışma nedeniyle, reformların başlaması, bu fırsattan yararlanmak isteyecek ulemadan kişiler için daha az değil, tersine daha çok iş alanı yaratıyordu. Ne var ki, bu durum, 1870'li yıllarda yeni okullardan mezun olan laik personelin sayıca artışı sonucunda tedricen değişmeye başladı.

Medresede Reform

İlmiyye kurumlarının, bu arada özellikle de medrese sisteminin reformu, Tanzimat devlet adamlarının aslında görmezlikten gelmeyi tercih edecekleri bir konuydu. Medrese sisteminin kendi halinde çürümeye bırakılması, 19. yüzyıl boyunca, bazı devlet adamlarının tercih ettikleri seçenek olmuştur. Bu, iyi bir gerekçeye dayanıyordu. İlk Osmanlı Maarif Nâzırı olan Kemâl Efendi (1808-1888) bu meseleyi ele almayı denemiş, ancak ulemadan gelen şiddetli muhalefet yüzünden Türkiye dışına çıkmak zorunda kalmıştı (Ergin, 1939-43, I, 92). Tanzimatçılar, en çok, üst düzey yargı

aristokrasisini törpülemekte başarı kazandılar. Tanzimatçılar, mollaları nüfûzlu alanlardan ayırıp, mesleğin bütünündeki makam ve aylık yapısını yeniden düzenleyerek, kadılık makamı için adayların birbirleriyle yarışacakları sınavlarda ısrar edip (Mardin, 1946, 27) ve nihayet insanlara şer'i hukukun yanısıra medenî kanun usullerinde de ehliyet kazandıracak yeni yargıç yetiştirme merkezleri açarak, bu katmanı tedrici biçimde dönüştürdüler. Cevdet Paşa, ulema kesim içinde en kıdemlisi olan ve hicri 1278 (yaklaşık olarak 1860) yılında ölen *Nakib ül-Eşraf* (Peygamber soyundan gelenleri kaydeden kişi) Tahir Bey'in "yaşamını eski kadılar tarzında sürdüren son kişi" olduğunu belirtmektedir (Ahmed Cevdet, 1953).

1860'lı yıllara gelindiğinde, şeyhülislâmlıkla birlikte yeni liberal aydınlar da, medrese sisteminin reformu konusuna bir kez daha eğilmekteydi. 1867 yılında ulemadan önde gelen on beş kişiye, medresenin reformuyla ilgili çalışmalarda bulunma görevi verildi ve sözkonusu kişiler bu konuda bir rapor hazırladılar. Fakat, yaptıkları öneriler, özden çok biçimle ilgiliydi. Tek istisna, öğrencilerin tatil sırasında matematik çalışmaları yolundaki öneri idi (Unat, 1964, 86). O sırada Yeni Osmanlılarla, yani 1860'larda Tanzimatçıları eleştiren aydın eğilimli bürokrat kesimle birlikte davranan vaiz sarıklı Ali Suavi'nin önerileri de benzer nitelikteydi.

Ali Suavi'nin, kendisinin de içinden geldiği medrese sistemine ilişkin çok kesin eleştirileri vardı: Gerçi *belâgat* (retorik, konuşma sanatı) üzerinde çalışmıştı; ancak, ne geleneksel edebiyat alanında gelişkin bir ürünü anlayabiliyor, ne de bu geleneksel ölçütler çerçevesinde metin kaleme almaya yetecek bir özgüvene sahip bulunuyordu. Mantık dersi de almıştı; ama bunun ilkelerini, günlük yaşantısında doğru ile yanlışı birbirinden ayırdetmek üzere kullanamıyordu. Klasik metinlerden fıkıh öğrenmişti; ancak ilâhiyat bilgisi, dinî

mahkemelerdeki hakim yardımcısının (naib) duruşma pratiğinden öğrenebileceklerinin ötesinde değildi. Sistematik teoloji *(kelâm)* çalışmıştı; ancak bu düşünce sistemine nüfuz edememiş, yalnızca bu alana ilişkin terminolojiyi öğrenebilmişti. Felsefe *(hikmet)* eğitimi görmüştü; ama bu bilimin ele aldığı sorunların ilgisiz olduğu görüşüne kapılmıştı. Okulda kendisine tabiat bilimi *(hikmet-i tabiiye)* olarak öğretilen, o zamanlar eğitim ve sanayi hizmetine koşulan modern fiziğin uzak bir yansımasından ibaretti. Klasik edebiyata gelince; bunun insana verebileceği tek esin, daha sonraları siyaset yazarı Ahmed Mithat Efendi'nin de tekrarlayacağı gibi (*Muhbir*, 21 Ramazan, 1283, 27 Haziran 1867; Ergin, 1939-1943, I, 88-89) ahlâk düşkünlüğü, ayyaşlık, şehvet ve duyumsal zevklerdi. Bu açıklamalarda ilginç olan husus, sanayie ve maddî dünyanın değerlendirilmesine ilişkin muhafazakâr (Kraliçe Victoria döneminde hâkim olan) etiğin, Suavi açısından merkezî bir yer tutması ve eleştirilerinin özünü oluşturma derecesidir.

Medresede reform fikrini savunan başkaları da vardı. Bu yöndeki düşüncelerin uygulanmasına yönelik en sistematik girişimi öneren, bir dönem askerî eğitim müdürlüğü de yapmış bir general olan Süleyman Paşa idi.

1876 yılında Abdülaziz'in tahttan indirilmesini izleyen aylarda, ilk Osmanlı parlamentosu toplandı. Bu parlamento ulema sorununu ele alırken, yeterli çalışmaları yapmaksızın ünvan sahibi olan âlimlere ilişkin şikâyetleri bir kez daha dile getirdi. Ancak, görülecektir ki, o zamanlar bile, başlıca sorunlardan biri, mektepler (laik okullar) için gerekli kadroların yetiştirilmesine ilişkindir. Parlamentonun önde gelen üyelerinden ve meslekten âlim olan birinin belirttiği gibi:

> Birkaç gün önce birisi, medresenin kaldırılması anlamına gelecek bir beyanatta bulundu. Bununla birlikte, bendenizin naçizane söyleyeceği şeyler de var. Geçmişten, Sultan Mahmud zamanından bu yana, çok sayıda askerî okulun, üniversitenin ve benzerlerinin açıldığını görüyoruz. Daha sonra da ortaokul ve liseler açıldı. Bu okullara öğretmenler atandı. Oysa bugün görüyorum ki, İngilizce ve Fransızca hocaları hâlâ Fransa'dan, ortaokul hocaları da hâlâ medreseden gelmektedir (Us, II, 210).

1892 gibi geç bir tarihte bile, İmparatorluğun resmî tarihçisinin, medresenin Batılı bilimsel konuları da kapsayacak şekilde bir reforma tabi tutulmamasından hayıflandığını görürüz (Sungu, 1964, 21). Tanzimat'ın yeni mektepleri ile medrese (ve tekke) arasındaki boşluğun yolaçtığı zarar, daha önce de gördüğümüz gibi, Bediüzzaman'ın fikirleri arasında önde gelen bir yer işgal etmektedir.

II. Abdülhamid, amcası Abdülaziz'in tahttan indirilmesinin şeyhülislâm tarafından verilen bir fetva ile gerçekleştirildiğine tanık oldu. Ayrıca, anayasa için gürültü koparan Yeni Osmanlıların takipçilerinden bir bölümünü oluşturan medrese talebelerinin gerçekleştirdikleri gösterilerin de bu olayda payı olduğunu biliyordu. Softa adı verilen bu kesimlerin, halk tarafından tutulmayan yönetimlere karşı harekete geçirilmesi yönündeki eski Osmanlı yöntemi, bu vesileyle bir kez daha kullanılmıştı. Bu yüzden Sultan, ilmiyyenin yeniden canlandırılmasından son derece endişeli idi. Onun taktiği, ulemanın bir batağa saplanıp yokolmasını izleme yönündeydi. Yeni kurulan İstanbul Darülfünun'una, ancak 1898 yılında bir ilahiyat bölümü *(Ulûm-u Aliyye-i Diniye)* eklenebildi (Ergin, 1939-43, I, 93). Kendi yöresindeki tekkelerin gösterdiği canlılıktan çok farklı bir durum ola-

rak, dinî eğitimin uğradığı bu yıpranma Said Nursi'yi çok şaşırtmış olmalı.

Ancak, hükümetin değişime ve boşlamaya yönelik politikası, önceden kestirilemeyen bazı sonuçlara yolaçtı. Alanlarının giderek daha çok tecrit edilmesi, dinî işlerde görevli çok sayıda kişiyi, yaptıkları işin en önce dinî yanı üzerinde yoğunlaşmaya zorladı. Böylece din, yaygın bir toplumsal işlev olmaktan çok, bir uzmanlaşma alanı ya da konusu haline geldi. Bu da, daha entelektüel bazı din görevlilerini, toplumda dinin rolü konusunda düşünmeye yöneltti. Eğilim, yüzyılın sonlarına doğru belirginleşti ve dinin savunulması alanında tümüyle yeni olan bir muhakeme tarzını da birlikte getirdi.

Buna karşılık, geçmişte, ancak daha üst düzey bir ahlâkî mükemmelliğe sahip olduğunda ve/veya karizmatik birtakım güçler aracılığıyla yükselebilen alt toplumsal kökenlerden gelen ulema, şimdi, öncü rolünü üstlenmek üzere, ortaya çıkan kitle iletişim araçlarından yararlanabilmekteydi. Bu kesimin bu alanda sağladığı etki, şekillenmekte olduğu görülen Müslüman-Osmanlı kamuoyu tarafından daha da artırılmıştı. Bu, bütünüyle Tanzimat'ın eğitim alanındaki reformlarının (ya da kitle iletişim araçlarının) yolaçtığı bir sonuç değildi. Çünkü, bu tür bir etki, İslâm kültüründe daha önceleri de görülebilmekteydi. Cevdet Paşa, kamuoyunu etkilemedeki yeni tarzı, Sadrazam Âli Paşa'nın cenaze törenine katılanlarca ortaya konulan bir tavra atfen tanımlamaktadır. Âli Paşa 1871 yılında ölmüştü. Alışılageldik biçimde, Âli Paşa'nın cenazesi, ruhuna fatiha okunmak üzere cami avlusuna yerleştirilmişti. Ancak iş cenaze namazına katılanlara "merhumu nasıl bilirdiniz" sorusunun yöneltilmesine geldiğinde, merhumu halen yaşamakta olanlara karşı işlemiş bulunduğu günahlardan arındıracak olan malûm karşılık ("iyi biliriz") yerine, tam bir sessizlik hüküm sürmüştür. Bunun nedeni,

ölen sadrazamın bir ölçüde başına buyruk, Batılılaşmacı politikaları idi. Tanzimat'ın ilk yıllarında bazı politikaların uygulanmasında laik reformcularla işbirliği yapmış olan Cevdet Paşa, bunun üzerine, "kamuoyuna karşıt düşen" hareketlerden kaçınmaya özen gösterdiğini belirtmiştir (Ahmed Cevdet, 1965, 44).

Cevdet, kamuoyu oluşumunun kökenlerini Kırım Savaşı'nda bulmaktadır. Ayrıca, 19. yüzyıl ortalarında, yönetimi eleştiren bildirilerin posta yoluyla dağıtılmasının kamuoyunu harekete geçirmede bir yöntem olarak yerleşmesi de öğreticidir (Ahmed Cevdet, 1965, 23). Bir Nakşibendi şeyhi tarafından yönetildiğini daha önce gördüğümüz 1859 darbe girişimine, belirli bir propaganda çalışmasının da eşlik etmiş olduğu anlaşılmaktadır (Kuntay, 1949, 687). Eski ve yeni propaganda tarzlarının bir sentezi ise, camilerde verilen vaazların 1860'lı yıllarda Yeni Osmanlılar tarafından meşruiyetçi kışkırtma amacıyla kullanılmasında görülmektedir. Açıkçası, İslâmiyet artık yeni bir "ideolojik" yapı kazanıyordu.

Osmanlı Bürokrasisi ve Tanzimat'ın Laikleştirici Reformu

Laik Osmanlı bürokrasisi, siyasî meşruiyet sembollerinin ayrıntılandırılması işini ulema ile paylaşmasına rağmen, pek çok durumda bu kesimle anlaşmazlığa düşüyordu. Memurlar, kendilerini, Osmanlı egemenliğinin Orta Asya'ya dayanan öncüllere sahip bir özelliği olarak sultanın ayrıcalığı ilkesinin koruyucuları sayıyorlardı. Siyasî zorunluluk ve devlet düzeninin (hikmet-i hükümet) egemen olduğu bir dizi değerleri vardı. Osmanlı devlet adamlarının, ulemayı devlet yönetimindeki etkin konumlarından uzaklaştıracak uygulama-

ları süratle benimsemeleri, devletin özerkliğinin korunması teorisi ve bu teorinin 18. yüzyıl sonlarında ortaya çıkan reformcu bürokratlar tarafından pekiştirilmesi olgusu ışığında ele alınıp değerlendirilmelidir. Bu yapılmadığı takdirde, örneğin Saffet Paşa (1814-1883) gibi Maarif Nazırlığı da yapmış devlet adamlarının, 1870'lerde nasıl olup da Türkiye'nin "Avrupa uygarlığını bir bütün olarak kabul etmesi, özetle 'uygar bir devlet' olduğunu göstermesi"nde bu kadar ısrarlı davranabildiklerini anlamak çok güç olacaktır (Berkes, 1964, 185 Saffet'in yazdığı bir mektuptan alıntı). Az önce aktarılan ifade, gerçi doğrudan kamuoyuna yapılan bir açıklamanın parçası değildir; ancak Saffet Paşa, aynı zamanda kamuoyuna yönelik açıklamalarda da böyle kesin ifadelere yer vermesiyle öne çıkan bir kişidir (Berkes, 1978, 234).

Yaşamının ilk dönemleri gözönüne alındığında, Saffet Paşa'nın katettiği mesafe oldukça kayda değerdir. Çünkü, kendisi medrese eğitimi almıştı. Bununla birlikte, gençlik döneminin asıl belirleyici olgusu, Hariciye Nezareti'nin bir kaleminde çalışmaya başlamasıdır. Burası, Saffet'ten önce başka reformcu devlet adamlarının kariyerlerinin de şekillendiği bir kalem idi.

Âli Paşa ve Fuad Paşa gibi Tanzimat'ın ikinci kuşağının önde gelen devlet adamları tarafından izlenen politikalar ise, ulemanın gözden çıkarılması konusunda giderek artan bir eğilim taşımıştır. Her iki devlet adamı da, Osmanlılar açısından kültürel bir bağlılığın gerekli olduğunu görüyordu; ancak gene her ikisi de, iyi bir devlet yönetimiyle birlikte ticaret ve eğitimin gelişmesinin, İslâmiyet'in tedrici geri çekilişinden doğacak boşluğu doldurabileceğine inanmaktaydı. Bu rasyonalizm, benzer biçimde, dinin işlevini dikkate almayan gelecekteki Türk reformcuları tarafından da paylaşılacaktır. Nitekim, 1870'li yılları kapsayan bu dönemde Osmanlı bürokrasisinin reformları benimsemesine imkân tanıyan prag-

matizmi, belli belirsiz pozitivist bir dünya görüşünün desteklenmesine dönüşmekteydi.

Tanzimat reformları öncesinde de, kadim Osmanlı bürokratik geleneği, lâ-dinî yasalar ve buna ilişkin uygulamalardan oluşan bir ilk birikim yaratmıştı. Bu birikim, Tanzimat dönemi mimarlarının, yasal düzenlemeleri, planlarının hayata geçmesini sağlayacak bir manivela şeklinde görüp değerlendirmelerine yolaçtı. Böylece Tanzimat, kanunların, talimatnamelerin, düzenlemelerin ve tüzüklerin ortalığı sel gibi kapladığı bir dönem olup çıktı ("Düstur", E. I.^{2}, IV, 640). Tanzimat öncesi dönemde, *şeriat* ile *kanun*'un birbiriyle açıkça çatıştığı örnekler görülmüştü. Bunlardan ikincisinin hayata geçirilmesi, devletin çıkarlarının nihaî olarak diğer tüm düşüncelerin önünde gittiğine inanan memurlar tarafından denetleniyordu ("Kanun", E.I.^{2}, IV, 560).

Sayıca giderek artan yeni yasal düzenlemeler, doğal olarak, lâ-dinî nitelikteydi. Bu düzenlemeler Osmanlı Devleti'nin çeşitli dairelerinde oluşturulmakta; idarî, malî ya da eğitimle ilgili politikaların hayata geçirilmesinde oldukça somut hedefler ortaya koymaktaydılar. Gerçi bu uygulama bir yenilik sayılmazdı; ancak, yeni bir idarî rasyonalite ile birlikte, geçmişte "istisna" sayılan düzenlemeler, artık sistemin özünü meydana getirmeye başlamıştı. İdarî uygulamaların şer'i içeriği de giderek kayboluyordu. Meydana gelen değişimin merkezî noktasını, kadının üstlendiği idarî işlevlerin, idarî mekanizma içinde istihdam edilen yeni görevlilere aktarılması oluşturuyordu.

Yukarıda belirtildiği gibi, gene tedrici biçimde, Tanzimat'ın yeni hukuk düzeninin uygulanması bağlamındaki davaların ortaya çıktığı durumlarda, bu kez devreye nizamî (laik) mahkemeler sistemi girmeye başlamıştı (Shaw ve Shaw, II, 118-119; Berkes, 1978, 170 karşılaştır: 216). Böylece, daha açık biçimde sadece özel hukukla ilgili bir çerçeve

haline gelen şeriat, en başta evlilik ve miras gibi kişisel işlerle uğraşan şer'i mahkemelerle sınırlı kaldı. Ne ki, 1860'larda, bu eğilime karşı tepkiler ortaya çıkmıştı bile. Batı'daki yasalardan kopya edilen Tanzimat yasalarının yaygın biçimde uygulanmasının bir sonucu olarak, Fransız Medenî Kanunu'nda (Napolyon Kanunu) yeraldıkları biçimiyle medenî hukuk ilkeleri, Osmanlı'daki hukukî uygulamalara nüfuz etmeye başladı. Ayrıca, Tanzimat yasaları, ortak bir temel geliştirilmeksizin, *ad hoc* tarzda gözden geçirilmişti. Kabuli Paşa'nın önderliğindeki bir grup Osmanlı devlet adamı, şimdi, Napolyon Kanunu'nun Osmanlı İmparatorluğu tarafından bütünüyle benimsenmesini öneriyordu. Öneri reddedildi. Bir İslâm hukuku bilgini olan ve reform hareketinin önderi Mustafa Reşid Paşa'ya danışmanlık yapmak için kendi alanındaki "müderrislik" mevkiinden ayrılan Ahmed Cevdet Paşa'nın red gerekçesinde, medenî kanunun, bir devletin temel taşlarından olduğu savı yatıyordu; dolayısıyla bu kanun, sözkonusu devleti canlı tutan genel ruh ile uyum içinde bulunmak zorundaydı. Cevdet Paşa'nın görüşü, Heyet-i Vükelâ tarafından da onaylandı (Mardin, 1946, 66). Heyet-i Vükelâ, Ahmet Cevdet Paşa'yı, medenî kanun kapsamına giren alanlarda İslâm hukukunun yeniden düzenlenmesiyle görevlendirilen bir komitenin başına atadı (1868). Bu komitenin çalışmaları sonucunda ortaya çıkan başlıca belge olan *Mecelle,* yıllar süren tartışmalar sonucu taslak halinde şekillenen ve hiçbir zaman tamamlanamayacak bir metin olmasına rağmen, Osmanlı hukuk biliminin bir anıtı sayılmıştır.

Dinî hiyerarşi depolitize edilmiş ve ağırlığı dinî alana kaydırılmıştı gerçi, ama ulemanın elindeki her şey çekilip alınmış da değildi. Tanzimat'ın başlamasını izleyen ilk yirmi yıl içinde, siyasî hareketlenme sorunu, reform hareketine yön verecek bir formül bulma sorununu da gündeme getir-

mişti. Siyasal ve toplumsal bir formüle ve bir meşruiyet ilkesine yönelik bu arayış, bürokrasinin daha genç kesimlerinde dine yönelik yeni bir ilginin ortaya çıktığı bir dönemde, ulemanın ideolojik ağırlığı ve etkisi için yeni bir alan açtı. Ulemanın fikirleri, o sıralarda gelişme halinde olan Osmanlı basını için malzeme oluşturuyordu. Eski bir medreseli olan Ali Suavi, 1860'larda *Muhbir* gazetesine siyasî yönden tahrik edici ve harekete geçirici başyazılar yazmaya başladı. Ulemanın bu yeni rol potansiyeli, bu yıllarda Yeni Osmanlıların saflarında din adamlarının da görülebilmesini açıklayan nedenlerden birini oluşturur.

1860'lara gelindiğinde, ulema ile tutucu dinî görüşlere sahip kesimler, gerçek anlamıyla bir *Kulturkampf*'ın (Kültür savaşı) patlak vermek üzere olduğunu ve bu savaşta kaybeden tarafın kendileri olabileceğini kavramaya başladılar. Bu noktada İslâmiyet sessiz kalamazdı. Böylece, bir uygarlık olarak İslâmiyet'in kültürel içeriği önplana çıkarıldı ve bu uygarlığın Batı uygarlığı karşısındaki üstünlüğü özellikle vurgulandı. Bu doğrultudaki girişimlerin daha entelektüel içerik taşıyanları, İslâmî kültürel temelleri canlandırmaya çalışan ve temelde laik konumdaki entelijansiya -en açık örneği Yeni Osmanlılar- tarafından gerçekleştirildi. Osmanlı devleti için, geleneksel formüle -"devlet ve din ikiz kardeştirler"- göre daha *belirgin* bir temel bulma gereksinimi giderek artıyordu. Bu gereksinim, mekteplerle laik edebiyatın getirdiği ve eğitim görmüş Türklerin yeni dili olma yolunda ilerleyen yeni bir söylemin doğrudan sonucu idi. İdeologlar tarafından meşrulaştırıcı bir söylem ve bir kültürel temel olarak kullanılan yenilenmiş İslâmiyet anlayışı, geleneksel İslâmî anlayıştan hiç kuşkusuz farklı idi. Buna karşılık ulema, gelenekselci kitlelere laik entelijansiyanın mesajlarından çok daha kolay ulaşabilen bir İslâm popülizmini geliştirmiş görünüyordu.

Tanzimat döneminin devlet adamları, idarî, eğitsel ve yargısal alanlarda ulemayı bertaraf etmede belirli bir başarı sağlamışlardı. Ne var ki, tam anlamda bir başarı kazanılmasına yönelik planlarının gerekli kıldığı kaynak seferberliği, ancak, Osmanlı uyruklarının enerjilerinin, bu kesimlere daha geniş siyasî katılım olanağı tanıyacak yeni siyasî formüller doğrultusunda harekete geçirilmesiyle gerçekleştirilebilirdi. Tanzimatçı devlet adamları, bu yönde fazla atılgan davranmaktan çekinmekteydiler. Bu konu 1860'larda, Tanzimatçıları eleştiren Yeni Osmanlılar tarafından ele alınıp değerlendirilecektir. Yeni Osmanlılar, reform hareketinin, bir ulus devlet yaratılması fikrini zorladığını görmüşlerdi. Böyle bir devletin hayatiyeti ise, halk kitlelerinin göstereceği dayanışma ve desteğe bağlı idi. Yeni Osmanlıların temsilî hükümet önerileri de, bu temelden kaynaklanmaktadır.

Tanzimatçı devlet adamları, bu sorunu, aydınlanma döneminden gelen ve insanların temeldeki benzerliklerini vurgulayan önerme ışığında değerlendirdiler. "Osmanlı İmparatorluğu'nun Müslim ve gayrimüslim uyrukları nasıl aynı siyasî formülü destekler duruma getirilebilir?" şeklindeki soruya Tanzimat danışmanlarının verdiği yanıt "İyi yönetim yoluyla" idi. İyi yönetim, Osmanlı İmparatorluğu'nun geleneksel biçimde bölünmüş olduğu dinî grupları idarî amaçlar çevresinde biraraya getirebilecek, dinî açıdan nötr bir uygulama idi. Tanzimatçı devlet adamlarının, "aydın despotizm" anlayışı çerçevesindeki iyi yönetim önerilerine, muarızları olan Yeni Osmanlıların verdikleri cevap, anayasacı liberalizmin tanımlandığı şekliyle kendi 'iyi yönetim' anlayışlarıydı. Onlara göre, Müslümanları reformlardan yana biraraya getirecek ve farklı dinî gruplar arasındaki engelleri kaldıracak olan etmen, devlet yönetimi süreçlerine *katılım*dı. Dinî temelleri ne olursa olsun Osmanlı devletine bağlılığı sağlayacak bir Osmanlı vatanseverliği, ancak bu şekilde yaratılabi-

lirdi. Ancak, Yeni Osmanlıların teorilerini ilk kez dile getirmeye başladıkları 1860'larda, zaten yeni bir formül, milliyetçilik, vatanseverliğin yerini almış bulunuyordu. Milliyetçilik, İmparatorluk içindeki gayrimüslim topluluklarca oluşturulup, bu toplulukların kiliseleri tarafından da geliştirilen bir kimlik duygusuna dayandırılarak ortaya çıkmıştı. Sözkonusu kimliğin sık sık fiktif bir nitelik alması, bu eğilimi durdurmamıştır. Gayrimüslim Osmanlılar tarafından bu yeni kimliğe yönelik kurumsal bir çerçeve araştırılmaktaydı; bu da Rumlar, Sırplar, Romanyalılar, Bulgarlar ve Ermeniler tarafından kendi kiliselerince saptanmıştı. Örneğin Sırplar gibi alt-toplulukları da bünyesinde barındıran Rum-Ortodoks cemaati bile, Sırplarla Bulgarların sergiledikleri ayrı ayrı yeni ulusal özlemler sonucunda parçalanmıştı.

Balkan proto-milliyetçiliğinin kilise kökleri, geleneksel düzen içinde kiliselerin kimlik yaratma kanalları olarak nasıl bir işlev gördüklerini göstermektedir. Bu dönem, Müslüman Osmanlıların da, bu yönleriyle yeniden saflaşma yetenekleri üzerinde benzer biçimde düşünmeye başladıkları bir dönemdir. Bunu İslâmiyet'in toplumsal bir çimento olarak bu işe ne derece uygun düştüğüne ilişkin düşünceler izledi. Panislâmizm, İslâmiyet'e yönelik bu ilgi canlanmasının uluslararası boyutunu ve Ruslarca teşvik edilen Panslavizme Osmanlıların verdiği yanıtı oluşturuyordu. O halde, 19. yüzyıl boyunca meydana gelen siyasî gelişmelere bağlı olarak İslâmiyet'in de siyasîleşmesi ve ideolojileşmesi gibi bir oluşumla karşılaşıyoruz. Said Nursi, dinin bu boyutunun tam anlamıyla bilincinde idi.

Yapısal Değişim ve Bilinçteki Değişim

Osmanlı'daki laikleşme, 1840'larda, bir dizi kurumu *ilmiye*'den söküp alma sürecinin başlangıç işaretlerini vermişti.

Ancak bu şekilde gerçekleştirilen gelişmelere ilişkin elde bulunan eserler azdır. Olsalar bile, bu tür çalışmaların Tanzimat üzerine Engelhardt tarafından kaleme alınan ilk ve değerli çalışmanın (1882) yerini alabileceklerini söylemek güçtür. Bu tür tasvirler, ancak, sosyal değişimin kavranışında bir yenilik getirebilirler. Bugün bu tarihsel döneme yeni bir kavrayış getirmek için ise, Tanzimat tarafından hızlandırılan toplumsal-yapısal dönüşümü açığa çıkarmak gerekir.

Bu açıdan bakıldığında eldeki ilk bulgu, ayaklarının altındaki zeminin kaymakta olduğunu gören bazı kişilerin Osmanlı reformuna karşı cephe aldıklarıdır. Önceleri, bu kişilerin ellerinde olan mevkiler ya başkalarına verilmekte ya da ortadan kaldırılmaktadır (İnalcık, 1973). İslâmiyet çevresinde yeni bir saflaşma biçiminde bir ölçüde daha sonra ortaya çıkan gelişmenin başlıca nedeninin ise yukarıda belirtilen durum olmadığını; ardında, İslâmiyet'in bir *bayrak,* yani Osmanlı Müslümanlarının ideoloji ve hareketlilik anlamında güçlendirilmesine yönelik bir araç olarak kullanılışının da yattığını, daha önce göstermeye çalıştım. Ortaya çıkan yeni durumda göze çarpan bir başka nokta ise, üst ve orta sınıftan Müslümanların, yeni kurumlarla karşılaştıklarında kapıldıkları umutsuzluktur. Bunun nedeni, Tanzimat görevlilerinin reformları süngü zoruyla uygulamaları değil, toplumsal ilişkilerin gerçekleşmesindeki kuralları değiştirmiş olmaları ve Tanzimat sürdüğü müddetçe bu değiştirme işlemine devam edecek gibi görünmeleridir. Eski kültüre ve onun bilgi sistemine bağlı kalanların kapıldıkları umutsuzluk, bilginin, tek tek içinde özümlediği unsurlara göre çok daha geniş arkaplana sahip bir sistem olduğunu hatırladığımızda, daha açık biçimde ortaya çıkar. Berger'e göre sözü edilen sistem de "(herhangi bir kimse)... bu geniş kapsamlı bilgiye kendi başına sahip olmasa bile, gündelik bilinç çerçevesinde mevcut bulunan ve veri alınan... engin bir bilgi dağarcığı"nı içe-

rir (Berger ve diğ., 1973, 30). Bu sistemin işleyişi, oyunun yeni kurallarının öğrenilmesine bağlıdır; bu kurallar da, yalnızca okulda edinilen bilgiyi değil, bu bilgi ile bağlantılı olan her tür davranışı ve hepsinin altında yatan felsefî öncüller dizisini kapsamaktadır.

Halktan kaynaklanan tepkiler, Osmanlı toplumunun o dönemdeki değişimini yansıtıyordu. Bu tür tepkilerin değerlendirilmesinde bir başka yol ise, İslâmiyet'in 1830'lara gelindiğinde bir dönüşüm geçirmiş bulunduğunun hatırlanmasıdır. Artık İslâmiyet, yaşanılan ama sorgulamayan bir şey olmaktan çıkmıştı. Laikleştirici reformlar, İslâmiyet'i daha "İslâmî" kılmıştı; böylece din, kendine özgü sınırlar içinde şekillenmeye başladı. Bu yeni din için bir temel oluşturulması gerekiyordu. Din, Arapların uygarlığı ile özdeşleştirilmeye başlandı (Smith, 1962). Ahmet Cevdet Paşa açısından da, aynı dürtü, İslâm hukukuna yönelen ve bugün *Mecelle* adıyla bildiğimiz zahmetli çalışmayı başlattı. Bundan başka ortayolcu Müslümanlar, İslâmiyet'in kültürel özünü, onun gündelik yaşamdaki uygulanışından ayırma yoluna gittiler. Vurgulanan kültürel öz, İslâmiyet'in ibadetle ilgili yanları kadar önemli ve onlar kadar karakteristik biçimde İslâmî sayılmaya başlandı. Böylece kültürel çerçeve, 19. yüzyıl sonlarında Osmanlı toplumuna neler olduğunu kavramada giderek daha büyük önem kazandı. Bu önem, yaşamın bütün alanlarında, dine bağlı kişiler arasında gözlenebilir: Tanzimat saflarına kazanılmamış olan ulema, İslâmiyet'in üstünlüğü, demokrasiye ve bilime katkıları konusunda kendi teorileri üzerinde çalışmaya başladılar. Buna karşılık, Ali Suavi gibi alt sınıflara yakın olan din adamları, bir yaşam tarzı olarak, doğrudan demokrasiyi ya da İslâmiyet'in bozulmamış hali saydıkları şeyi canlandırma çabasındaydılar. Alt sınıflarda ise İslâmiyet'in hegemonyacı konumunun reformlarla sarsıldığı düşüncesine, ayrıca, eski toplumun gevşekliğine, her an

uzlaşabilme yeteneğine, zengin ve güçlüyü bir darbede yokedebilecek despotik yapısının sağlayabileceği hızlı hayırlı değişikliklere duyulan özlem de eklendi.

Tanzimat öncesi eğitim, vahiy üzerinde odaklanıyordu. *Kur'an*'da gözlenen vahiy tarzı, içerdiği sembolizm, tercih edilen tutumlarla tasvip edilen uygulamalara ilişkin imâlar, insanı yaptığı her işte yönlendiren kıstasları oluşturmaktaydı. Din, sıradan insanın kendi vatandaşlık yükümlülüklerini kavradığı bir çerçeve idi. Bu açıdan bakıldığında *Kur'an*'ın "mitsel", "Malinowskici" bir işlevi bulunmaktaydı. *Kur'an*'ın ortaya koyduğu yol göstericilik, değişik pek çok duruma uyarlanabilecek bir esneklik taşımaktaydı. İlkokul düzeyindeki eğitimde *Kur'an*'ı merkez alan uygulama, ortak bir etik temel sağlamaktaydı: *Kur'an*, Batı'daki insan bilimlerinin eşdeğeri idi.

Kur'an, çeşitli İslâmî bilimlerin, aynı dinî temele sahip olduklarını ileri sürmelerine imkân tanıyan çerçeve oluşturmuştu. Oysa, gerçekte bu temel, çağdaş Batı biliminin malzemesini oluşturan türde sürekli değişim ve birleşimlere izin vermiyordu. Aydınlanma'nın bilgi şeması, çok önemli bir noktada farklılaşıyordu: bu şema, bilginin birbiriyle bağlantısız bölümlere ayrıldığı toplumlarda herkesçe bilinmeyen bilgi parçalarının birleşimine imkân tanıyan bir evrensel bilişsel (cognitive) araç kavramına dayanıyordu. Ernest Gellner, bu noktaya şöyle değinmektedir:

> Ortak ya da tek bir kavramsal alışveriş aracı demekle kastettiğim, bütün gerçeklerin tek ve sürekli bir mantıksal mekân içine yerleştirilmesi, bu gerçekleri nakleden açıklamaların bitiştirilip birbiriyle ilişkilendirilebilmesidir. Böylelikle, ilke olarak, dünyayı tek bir dil tasvir eder ve bu dil içsel olarak bölünmez bir bütün oluşturur. Ya da negatif yanıyla alınırsa, burada, di-

ğerlerinin sızmasından ya da diğerleri ile çelişki oluşturmaktan korunmuş, özel, ayrıcalıklı ve yalıtılmış; kendilerine has tecrit edilmiş ve bağımsız mantıksal mekânlarda varlıklarını sürdüren gerçekler ya da bölgeler yoktur (Gellner, 1983, 21).

Sözü edilen tek kavramsal aracın kullanıcısı olarak matematik, dinî bir alana gömülmüş durumdaki İslâmî matematikten farklıdır. Nitekim, yeni anlam kümesi çağdaş eğitimin savunduğu bir fikir olduğu gibi, aynı zamanda bu eğitimin bizzat pratikte kullanılması da, toplum ilişkilerini rasyonelleştirildiği ve kişisizleştirildiği [depersonalization] ölçüde, yeni kavramsal alışveriş aracının öncüllerini Osmanlı yaşamına sokmuştur.

Yeni sorunları çözmek üzere sandıktan çıkarılan, ezberlenerek öğrenilen, sonra da öğrenciler arasında dolaştırılan bir kitap; bunlar, eski eğitim sisteminin en belirgin özelliklerini oluşturmaktaydı. Oysa şimdi, rüşdiye ve Osmanlı *grandes écoles*'leriyle yeni bir sistem ortaya çıkmıştı: herkes, en azından giriş sınavlarında başarılı olanların hepsi, ders kitaplarına sahiptiler. Bu, kültürel açıdan önemli bir ayırım noktası oluşturmaktadır. Çünkü, öğrenim ve eğitimde yüz yüze ilişkilere dayanan sistemin yerini artık bir kitap ilişkisi almıştı. Eski sistemin kişiye bağlı yönü, geleneksel Osmanlı toplumsal ilişkilerinde etkileyen çerçeve unsurlarından farklı değildi. Toplum, bu tür kişisel ilişki bağları aracılığıyla yapılanmıştı. Şimdi ise, eğitim sisteminin reformu yoluyla, toplumsal yapının bu kişiye bağlılık boyutunu değiştirecek bir dizi yenilik ortaya çıkıyordu.* Artık hocanın yerini giderek daha büyük oranda ders kitapları alıyordu. Ansiklopediler,

(*) İlkokulda "yazma" (tahrir), belirli bir metni hazırlama değil "kaligrafi" (hat) anlamına geliyordu; oysa bugün bunlardan ilki önplana çıkmıştır (Ergin, 1939-43, I, 70-73).

sözlükler (eskilerin vezin ve kafiyeli sözlüklerinin yerini şimdi alfabe sırasına göre dizilmiş basılı sözlükler alıyordu), referans kitapları, romanlar, artık bilginin yeni kaynakları haline gelmişlerdi. Mehmet Kaplan, tam anlamda işlerliğe kavuşan Tanzimat okullarının ilk mezunları olarak 1890'lı yılların kuşağı ile 1870'lerin kuşağı arasındaki farklılığın "kitap bilgisi"ne dayandığını belirtmektedir. 1890 kuşağı sözkonusu olduğunda, sanki "okul ve kitap onların yaşamla ilişkilerini kesmiş" gibi idi (Kaplan, 1946, 19). Kitaplardan edinilen bilgilerin üretilmesi ve bunlar üzerinde geliştirilen kurgular, Avrupa'da İncil metnine yönelik ilk çağdaş eleştirilere aşağı yukarı benzer biçimde, Pandora'nın kutusunun açılışını çağrıştırır etki yaratmıştı. Oysa, daha fazlası da gelecekti: Yeni kurumlara yönelik planlar hazırlamakta olan genç memurların zihnen içine çekildikleri soyut imkânlar alanı, şimdi onlara, içinden geldikleri kafesli harap evlere, her tarafı dökülen devlet binalarına ve rüşvetçi memurlara göre çok daha gerçekmiş gibi görünmeye başlıyordu. Günceli aşıp geleceğe süzülme yönündeki bu yeteneğe nisbetle Tanzimat'ın başlarındaki "reform"un kavramsal mesafesi çok daha kısırdı. İlk reformcular, kendilerinden önceki aklı selim sahibi bürokratların aynı koşullarda yapmış olacaklarına benzer işler yapmakta olduklarını düşünüyorlardı. Şimdi ise, reformun, gelmesi kaçınılmaz bir geleceğe başkalarından önce ulaşmak demek olduğu şeklinde bir düşünce, düşünenlere nüfuz etmeye başlıyordu. Bununla birlikte, bu yeni araçlara ilk kez sahip olan kuşak, Allah'ın istediğini yerine getirme mecazından ayrılarak soyut bir "medenî ilerleme" mecazı yönünde ne kadar mesafe katettiğinin tam olarak bilincinde değildi. Bu kurgusal, soyutlayıcı, ütopyacı ve fütürist düşünce tarzı, şimdi tahsillileri cahillerden ayıran bir özellik haline gelmişti.

İnsanın gelişip mükemmelleşebilmesinin eskatolojik (sonu olan dinî bir süreç) bir vaat çerçevesinden görüldüğü ta-

rihten, önce laik bir ütopyaya dönük planlara, sonra da "cenneti şimdi, burada yaratma" fikrine geçiş, tedricen gerçekleşmişti. Değişim, kısmen, Batılı fikirlerin etkisine bağlıydı. Ancak, bunların arasında en etkili olanlarından biri, gençliğin Türkiye'nin geleceğinin bekçileri olduğu fikridir. 11 yıllık eğitim sisteminin kurulması ve parçaların birbirine uyup hep birlikte bütünü oluşturmalarıyla, medrese öğrencilerinden farklı, laik bir öğrenci kitlesi ortaya çıkmıştı ve bunu da bir laik öğrencilik kimliği izledi. Bu süreç çok öncelere, Tanzimat'ın ilk yıllarına kadar gider. Sultan II. Mahmud Askerî Tıbbiye'nin açılışında (1827) öğrencilere hitaben bir konuşma yapıp Osmanlı İmparatorluğu'nun geleceğini onlara emanet etmişti. Artık, geçmişte imparatorluğun emanet edildiği ak sakallıların yerini gençlik alıyordu. 1880'lerde, gelecekte yayıncılık yapacak olan Ahmed İhsan, Mekteb-i Mülkiye'ye ilk başladığı gün, okul müdürü tarihçi Abdurrahman Şeref'in öğrencilere hitaben yaptığı aşağıdaki konuşmaya tanık olmuştu:

> "Efendiler! Biz bu yerleri hep cehil yüzünden kaybettik. Ne mutlu bana ki yere yapılmış bu haritayı görünce anlayacak genç efendilerden hiç olmazsa elli tanesini memlekette mevcut görüyorum. Okuyunuz, çalışınız, memleketin muhtaç olduğu ilim sahibi memurlar olunuz" (Tokgöz, 1930, I, 21-22).

Genç öğrenciler müdürlerinin sözlerini içtenlikle dinlediler ve sonra da her biri kaybedilen zamanın telâfisine kendi usulünce koyuldu.

Tanzimat'ın eğitim sistemine getirdiği bu önemli bilişsel değişikliklerin yanısıra, öğrenim alanı kavramı da değişim geçirdi. Bu gelişme eğitim sisteminin ürünü olmaktan çok, genel ayrışma ve laikleşme süreciyle doğrudan bağlantılıydı.

İslâm hukuku çok geniş bir alanı kapsıyordu ve burada tam anlamda yargıyla ilgili olan konular bile dinî ibadet kurallarından ayrılmıyordu. Her ikisi de, dinî temellere sahip bir yükümlülük sisteminin parçalarını oluşturuyordu. Şimdi ise İslâm hukuku (fıkıh) özel bir alan, sınırları iyice belirlenmiş sorunların çözümüne yönelik bir teknik durumuna geliyordu. İnsanların okulda öğrendikleri, değişen tek şey değildi; insanların devlet yönetimine yaklaşımda ya da yararlı bir vatandaş olmada kullandıkları rutin pratikler de dönüşüme uğruyordu. Aralarındaki mesafeye rağmen, İslâmî örtü, hem yönetenler hem de yönetilenler için gene de ortak bir dil sağlıyordu. İslâmî mesajlar hâlâ saygı ile dinlenmekle birlikte yeni bürokratlarla olan ilişkilerde eski (sınırlı ama gerçek) etkilerini kaybetmişlerdi.

Ayrışma, insanları hiyerarşi basamaklarında ayıran mesafeyi ya da katmanlar arasındaki açıklığı kapatmamış, tersine artırmıştı. 19. yüzyılın başlarında Türkiye'ye gelen pek çok gezgin ve danışmanın belirttiğine göre, eğitim sahasında sırtüstü yatan tembel yeniçeri, kendisine verilen emirlere kayıtsızca tepki gösteriyordu; üstü olan subayla fazlasıyla samimiydi. Kalın kafalılar bir topluluk ortamında eğitilip, belirli bir birimin bütünleyici parçaları haline getirildiklerinde, subaylar da yüksek öğretim kurumlarında eğitildiklerinde, askerlerin günlük yaşantıları subaylarınınkinden ayrılacak ve ortaya modern bir ordu çıkacaktı. Gerçekten de, talim yönetmeliklerinin benimsetilmesi ve içselleştirilmesine yönelik bu sürecin sonunda, Türk subayı, emrindeki erlere, bir ölçüde Doğu Afrika'daki bir Alman subayının askerlerine baktığı biçimde bakmaya başladı. Şimdi askerî yönetmelikler, erlerden başlayarak üst rütbelere kadar askerlik yaşamını ödünsüz biçimde düzenleyen bir "kitap" oluşturuyordu. Bu yönetmeliklerin rasyonel ve yasacı ruhu, kayıtsız şartsız itaati sağlamak üzere şekillendiril-

mişti; bundan böyle aşırı samimiyet gerçek bir cesaret gösterisi haline gelmişti.

Tanzimat'ın başlarında, kariyerlerin birbiriyle çakıştığı, kurumlara yönelik sistematik bir düşüncenin varolmadığı ve toplumun bütününe egemen olan ataerkil yapıyla uyum halinde olan bir dizi insanî ilişkinin hüküm sürdüğü görülüyordu. Bu içiçelik, Batılı gözlemcilere bir kaos gibi görünmekteydi; oysa, aynı aşikâr düzensizlik, özellikleri koruyucu bir hoşgörüyü de barındırıyordu. Konu bu açıdan alındığında, gelenekselci denilen sistemin, rasyonelleştirmenin cebri bir sistematikleşme getirdiği yeni sisteme göre daha hoşgörülü olduğu ortaya çıkar. Başkentin din eğitimi görmüş entelektüelleri, özellikle de İstanbul'un Mevlevî tarikatına bağlı kişiler, Halidî Nakşibendi kesim içinde benzer hoşgörüsüz eğilimler saptadıkları içindir ki, başkentin olgun Müslümanlarının yumuşaklığına ters düşen köktenci dinciliği kınayıp reddetmişlerdir (Ziya, tarihsiz, 196). Ne var ki, o sıralarda, Nakşibendilerin yeni ve kitleleri harekete geçirici siyasî ve toplumsal konumları, Mevlevilerin geniş görüşlülüklerine kıyasla 19. yüzyıla daha uygun düşmekteydi.

Yeni Osmanlılar

Osmanlı İmparatorluğu'nda, imparatorluk kurumlarının modernleştirilmesi sırasında bir ideoloji olarak dinin kazanmaya başladığı önem, Yeni Osmanlıların İslâm'a tanıdıkları yerden ortaya çıkmaktadır. Babıâli kalemlerinde beliren ve Batılı kaynakları geniş ölçüde okumuş bu genç entelektüeller, medrese sisteminin çürüyüşünün farkında idiler. Farkında oldukları bir başka husus ise, taşradaki yerel İslâmî hiyerarşinin, sözkonusu yörenin ileri gelenlerini barındıran bir kurum olarak yaratabileceği zararlı etkilerdi. Oysa, Yeni Os-

manlıların lideri Namık Kemal, temsilî hükümete ilişkin teorisinin meşruiyetini İslâmî ilkelerde arıyordu. Gene Namık Kemal tarafından benimsenen bir ölçüde farklı diğer bir teori de, Osmanlıların aslında başlıca kültürel temellerini oluşturan bu zeminden kopamayacakları idi. Türkler, daha derin temeller üzerine oturtmadan, modern kurumları benimseyemezlerdi. İslâmiyet, Müslüman-Osmanlı toplumsal kişiliğinin kristalize olduğu bir potaydı ve Namık Kemal yeni bir siyasî teorinin oluşturulmasında bu gerçeğin gözardı edilemeyeceğine inanıyordu.

Kemal'e göre, Osmanlı düşüncesine şekil veren İslâmî kalıbın birkaç veçhesi vardı. Bunlardan biri şuydu: Geleneksel toplumda, siyasî mevkilerin geçiciliği ile bağlantılı olan, bir tür sosyal adalet gerçekleştirilmişti. İkincisi, oluşacak yapının bütününün ayakta kalabilmesi için, Osmanlıların yeni anayasal sisteminin, İslâmî etik temellere dayanması gerekiyordu. Üçüncüsü, Osmanlı anayasacılığı (meşrutiyetçiliği) esin kaynağını şeriattan aldığı takdirde parlamentodaki yasama faaliyeti şeriattan farklı olarak imparatorluk içindeki bütün dinî gruplara uygulanabilme özelliği kazanacaktı. Nihayet, Yeni Osmanlılar, Panslavizm'in gelişmesini ilgiyle izledikten sonra, bunun Osmanlıların Asya ve Afrika'ya dağılmış durumdaki Müslümanlarla ilişkileri açısından bir model oluşturup oluşturmayacağını merak etmeye başlamışlardı. Bu politika, Osmanlı İmparatorluğu ile, örneğin Mısır ve Tunus gibi ona tâbi eyaletler arasındaki ilişkilerin sıkılaştırılmasıyla başlayabilirdi. Oysa bu iki eyaletle olan bağlar büsbütün kopmuştu (Mardin, 1962, 60). Namık Kemal, dünyada iletişim alanında meydana gelen değişimlerin, diğer Müslüman uluslarla ilişki kurulabilmesi açısından imkânlar yarattığının bilincindeydi (Özön, 1938, 78, 91).

Bu şekilde ortaya çıkan ilk dönem Panislâmcı eğilimin asıl sözcüsü, İstanbul'da 1869 ve 1879 arasındaki on yıl bo-

yunca yayımlanan *Basiret* gazetesi idi ("Âli Efendi", *Aylık Ansiklopedi,* 1929). Bu gazeteye katkıda bulunanlar arasında, Yeni Osmanlılardan Ayetullah Bey'le birlikte, Türklerin Orta Asya'daki saygın kökenleri konusunda yazılar yazmaya başlamış bulunan Polonyalı bir sürgün, Mustafa Celaleddin de yeralmaktaydı. *Basiret,* Fransa ile Prusya arasındaki savaşta Prusya'yı desteklemişti. Savaş sona erdiğinde, gazeteye minnet duyan Alman hükümeti, gazetenin editörü Ali Efendi'ye Almanya'ya bedava gezi olanağı, büyük miktarda para yardımı ve eksiksiz bir matbaa sağlamıştı. 1876 yılından sonra *Basiret* Osmanlı kültürü içindeki İslâmî unsurlar ile Osmanlı Devleti dışındaki İslâmî kültürlere giderek artan bir önem tanımaya başladı. Bu politikanın, Ali Efendi'nin Almanya'ya karşı yükümlülüklerine bağlı olarak ne ölçüde yönetildiği, spekülasyona açık bir konudur. Bir süre Yeni Osmanlılarla işbirliği yapmış olan âlim Ali Suavi ise mekanik Panislâmcılık'a inandırıcı bir tarzda karşı çıkmaktaydı:

> Yarı resmi gazetemiz *Turquie,* artık Babıâli'nin İtalya ve Prusya örneklerini izlemesinin, kavmiyyet davasını benimseyip bütün Müslümanları çevresine toplamasının zamanı geldiğini ileri sürmektedir. Mısır'ın da, aynı Edirne gibi, illerimizden biri haline getirilmesi tavsiye edilmektedir. Acaba bakanlarımız, milliyetler sorununun Avrupalılara özgü bir sorun olduğunun ve bizim böyle bir sorunumuz olmadığının farkındalar mı? Milliyetler sorunu, bizim yıkımımıza neden olacaktır. Müslümanların biraraya toplanması, ulusal köken sorunu değil, en çoğu dinî bir sorun oluşturur (Mardin, 1962, 372).

Ancak Ali Suavi, Osmanlı İmparatorluğu'nun bir milliyetler politikası izlemesinden doğacak siyasî güçlüklere işaret ederken, İslâmiyet'in, Müslüman halkları ayaklandıracak bir bayrak olarak kullanılmasına itiraz etmemektedir. Abdülhamid, Panislâmizm'in bu iki yönünü birbirinden ayrı tutacak ustalığa sahipti. Kendisinin bu konudaki adımlarını daha sonra yeniden izlemenin güçlüğü de, muhtemelen buradan kaynaklanmaktadır.

Sultan Abdülhamid'in İslâmiyet'le İlgili Politikası

Liberal sadrazam Midhat Paşa tarafından hazırlanan 1876 yılındaki ilk Osmanlı anayasa taslağında, şeyhülislâmlık makamından ya da devlet dininden hiç söz edilmemekteydi. Sonuçta benimsenen ikinci taslakta ise, devletin ve dinî kuruluşun birbirlerine göre yerlerini belirleyen hükümler yeralıyordu. Şimdi sultan, şeriatın yanısıra, laik yasaların uygulanmasında da yürütme yetkisine sahip oluyordu. Şeyhülislâm, bakanlar kurulunda yeralıyordu (Karal, VIII, 303). Bunlar, hiç kuşkusuz, sultanı hoşnut eden hükümlerdi çünkü kendisine din kuruluşlarını denetleme araçlarını sağlamaktaydı. Padişah, amcası Abdülaziz'e karşı girişilen darbede medrese öğrencilerinin oynadığı rol nedeniyle ilmiyyeden ürküyordu. Ayrıca padişah, Abdülaziz'in tahttan indirilmesine cevaz veren şeyhülislâm Hayrullah Efendi'den kurtulmanın da bir yolunu arıyordu. Böylece Hayrullah Efendi önce Medine'ye, sonra da Taif'e sürüldü (Gövsa, der., 174). Bu tarihten itibaren sultan, şeyhülislâmlık makamını sıkı bir denetim altında tuttu (Tahsin, 1931, 39). Medresede reform yapılmasına ilişkin 1877 tarihli bir öneri üzerine ise herhangi bir işlem yapılmadı (Unat, 1964, 80).

Ailesinden bazı kişilerin tarikatler ile ilişkili olması, sul-

tan açısından ayrı bir endişe kaynağıydı. Veliaht Mehmed Reşad Efendi, Mevlevî tarikatı üyesiydi. Veliaht Reşad Efendi ile tarikatın lideri Çelebi Efendi arasında iletişim kurulması halinde sultana yönelik bir komplo oluşabilirdi. Bu nedenle, Çelebi Efendi sürekli denetim altında tutuluyordu. Onunla ilişkisi olan kişiler de, sultanın kuşkululer listesine alınıyordu (Tahsin, 1931, 67). Abdülhamid'in hükümdarlığı döneminde, medrese talebelerinin toplantı yapmaları yasaklanmıştı (Karal, 1983, 305). Sultan, medrese karşısında yumuşak bir boşlama politikası izliyordu. Bunun tek istisnası, 1898 yılında ilk üniversitenin kurulması sırasında, bir ilahiyat fakültesinin de açılmasına izin vermesiydi. Ne var ki, bu fakültenin adı bile, sultanın aslında medreseyi desteklemediğini ortaya koyuyordu (Ergin, 1939-43, I, 93). Bütün bu iç denetim uygulamalarına rağmen, padişah kendi damgasını taşıyan bir İslâm politikasına yöneldi. Bu, onun çoğu kez yanlış anlaşılan Panislâmcı politikasıdır. Ancak bu politika, sultanın imparatorluk içindeki Arap illeriyle ilgili olarak uyguladığı ve Panislâmcı politika ile örtüşen diğer politikadan ayırdedilmelidir.

1870'li yıllarda Panislâmizm'e yönelik yaygın ilginin kökenleri, karmaşık bir nitelik gösterir (Davison, 1963, 274-277). Ancak, gerek aydınlar gerekse devlet görevlileri bu ortak zemin üzerinde buluşmuşa benzemektedir. Bunun sonucunda, 1876 yılında Bulgaristan'daki Müslümanlarla Hıristiyanlar arasında ortaya çıkan bunalım sırasında sadaret makamı tarafından yayımlanan bir açıklamada, Osmanlı devletini yıkmak isteyenlerin "bütün bir İslâm ailesi"ni karşılarında bulacakları (*a.g.e.*, 347) ve bu amaçla "İslâmiyet adına" güçlerin seferber edilmekte olduğu belirtilmektedir. 1877 yılında, sadrazam Kâmil Paşa, bir ölçüde farklı bir tonda, yabancı misyoner okullarındaki Osmanlı çocuklarının kendi kültürlerinden koparılmakta oldukları yolunda padişaha

uyarılarda bulunuyordu.

Sultan, Batı uygarlığının "teknoloji" ve "fikirler" olarak ikiye ayrılabileceğine inanıyordu. Teknoloji, ilerlemeye açılan kapıyı oluşturmaktaydı; ne var ki, Batı'nın "fikirleri" zehirliydi (Karal, 1983, 249-250). İslâmiyet'in imparatorluk açısından bir iç bütünlük sağlayıp sağlayamayacağı sorusu, 1878'den sonra bir kez daha, işte bu "bir kültür olarak İslâmiyet" görüşü ışığında ortaya çıkmıştır. Berlin Antlaşması'nı imzalanmasıyla Osmanlı İmparatorluğu Avrupa'da önemli toprak kaybına uğramıştı. İmparatorlukta Arapça konuşan nüfus oranı da böylece yükselmişti. Abdülhamid, Osmanlı topraklarında meydana gelen bu demografik denge değişiminin farkındaydı (Karal, 1983, 331). Araplara yönelik duyarlılığı o boyutlardaydı ki, bir ara Arapçayı Osmanlı İmparatorluğu'nun resmî dili haline getirmeyi bile düşünmüştü (Karal, 1983, 546 ve Tahsin, 1931, 150-151). Mamafih sultan Mısır'ı, imparatorluğun Arap kesimlerini ve Türkçe konuşan nüfusu birleştiren ortak kültürel öğeyi de vurgulamak istiyordu (Karal, 1983, 545-547). İslâmiyet'in kültürel bir güç ve Osmanlı vatanseverliğinin kaynağı olduğunu biliyordu (Karal, 1983, 543-546). Bu yüzden bu kültürel öğe, uyruklarının toplumsal ve siyasî amaçlarla harekete geçirilmesi ve ayrıca onlar arasında "bir umut duygusunun yaratılması" için kullanılabilirdi (Duguid, 1973, 140, Ramsay'den alıntı, 1915-16, 408).

II. Abdülhamid'in girişimlerinde çok sayıda motifin birarada bulunması ve kişi olarak ketumluğu, onun Panislâmcı politikasını, uyrukları arasındaki dayanışmanın bir temeli olarak İslâmiyet'e yönelik duyarlılığından ayırmadaki güçlükleri artırmaktadır. Yukarıdakilerden ilki, yani Panişlâmcı bir politika gerçekten mevcuttu ve bu kendisinin "batıl itikadlarının" bir yansımasından ibaret değildi (batıl itikadları eksen alan teorilerin listesi için, bkz. Abu Manneh, 1979,

138). 1880'lerde ve 1890'da Menderes Vadisi ile çevresindeki yöreleri gezen Sir W. Ramsay, bir "yabancı konsolos" kimliği ile, 1882 dolaylarında *delil* adı verilen, yani hacca gideceklerin listesini tutan kişilerin nasıl "farklı sınıftan insanlar" olmaya başladıklarını anlatmaktadır. "Bunlar, dilenciliği yalnızca bir örtü olarak kullanan ve İslâmî iktidarın yeniden canlanması yönünde çaba göstermeleri için halkı harekete geçiren, eğitim görmüş kişilerdi." (Ramsay, 1896, 188). Ramsay bunu sultanın politikasına bağlamaktadır. Bu politikanın uluslararası boyutları, sultanın Cava'ya, İran'a, Türkistan'a, Çin'e, Hindistan'a ve Afrika'ya gönderdiği heyetlerle ortaya çıkmaktadır. Aynı sıralarda sultan, kendisine saygılarını sunmak üzere uzak ülkelerden gelen delegasyonları da kabul etmekteydi (Karal, 156, 546-547). Her iki yönelim de, hilâfet kurumlarına, bütün dünyadaki Müslümanların korunmasına yönelik yeni bir anlam yüklemekteydi.*

Panislâmizm'in ikinci bir veçhesi, sultanın tarikatlardan yararlanmasıyla ilgiliydi. 19. yüzyılda bu tarikatlar, "Tanrı'nın tekliği ve aşkınlığından ödün veren uygulamaları" reddederek ve "esatiri, bozulmamış İslâmiyet'in yalınlığına dönüş"ü vurgulayarak, "reform ihtiyacını önceden görmüşlerdi"

(*) Padişah, halifeliğini yıkmak isteyenlerden birinin, Mısır Hidivi olduğundan kuşkulanıyordu (Hirsowicz, 1972, 303). Arabistan'da da buna benzer tehlikeler ortaya çıkmıştı. Tahta geçtiği ilk günlerden itibaren sultan, Osmanlı eyaletleri ile ilgili listelerde Mekke ve Medine'yi en başa alarak Arabistan'ı onurlandırmaya çalışmıştı. 1880'li yılların sonunda sultan, Hicaz, Yemen ve Trablusgarp'tan Arap öğrencilerin Harbiye'ye alınmaları için özel çabalar harcadı (Ergin, 1939-1943, III, 973). 1892 yılında İstanbul'da *Aşiret Mektebi*'ni kurdu. Bu okulun amacı, Arabistan'ın önde gelen liderlerinin çocuklarını bünyesine almak, okul mezunlarından imparatorluğu bağlılık duygularının gelişmesi için yararlanmaktı (Ergin, 1939-43, III, 980; Karal, 1962, 401). Daha sonra okula Arnavut ve Doğu Anadolulu ileri gelenlerin çocukları da alındı. Bu okul, daha somut talepler için bir ön girişim olduğu izlenimini veren bir yiyecek ayaklanmasının ardından, 1907 yılında kapatıldı (Ergin, 1939-43, III, 973).

(Trimingham, 1973, 104). 19. yüzyıldaki Sufî canlanışı, bir dizi yeni tarikatın ortaya çıkışıyla sonuçlanmış, en saygıdeğer konumdaki bazı kişilerin çalışmalarını yeniden yönlendirmiş ve İslâm dünyasının uç kesimlerinde "etkili misyonerlik faaliyetlerine yönelmiş"ti (Trimingham, 1973, 132). Bu gelişme, sömürge yönetimi altındaki Müslüman halkların bu yönetime yönelik hoşnutsuzluklarını körükleyerek II. Abdülhamid'in sömürgecilikle mücadeleyi öngören politikası açısından yararlı idi. Abdülhamid'in 1880'li yıllarda, bu amaçla, diğerlerinin yanısıra Halidi-Nakşibendi şeyhlerini de kullandığını biliyoruz (Le Chatelier, 1910, 54-58; Gündüz, 1984, 304).

Sultan, hilafet kurumuna yeni bir görünüm verebilmek ve bütün Müslümanların lideri olarak sahip olduğu imajı vurgulayabilmek için, bir bakıma farklı bir politikaya gerek duyuyordu. Bu noktada da, bir Arap şeyhi olan Ebu'l-Huda el-Seyyidi'nin (1850-1909) yardımını sağladı. Ebu'l-Huda, kökleri Halep yakınlarındaki bir kasabaya dayanan Arap bir aileden gelmekteydi (Abu Manneh, 1979, 131). 1875 yılına gelindiğinde, ilmiyye içindeki kariyerinde başarı sağlamış bulunuyordu (*a.g.e.*, 134). Muhafazakâr eğilimleri dolayısıyla sultanın güvenini kazandı ve sultan kendisini "danışman" olarak İstanbul'a getirdi (*a.g.e.*, 137). Bunun üzerine Ebu'l-Huda, Suriye kent ve kasabalarında mensup olduğu Rüfai tarikatının propagandasını yapmaya koyuldu. Kendisinden ayrıca "dinî ve tasavvufî eserler" kaleme alıp yayımlaması da istendi (*a.g.e.*, 140).

Ebu'l-Huda bu görevi 1880-1908 yılları arasında memnuniyetle yerine getirdi: yazdığı kitap ve kitapçıkların sayısı en az 212 idi. Bütün bu yapıtlarında, ilk yayınında öne sürdüğü ana temayı tekrarlamaktaydı (A. Manneh, 1979, 141). Bu ilk kitapçıkta anlattığa kavram, şöyle özetlenebiliyordu:

... İslâm tarihi boyunca tedricen geliştiği şeklindeki görüşe aykırı olarak, mutlak yönetim, İslâmiyet'te baştan itibaren geçerli yönetim şekli idi... Tanrı bu dünyayı kendi iradesi ile yaratmış ve düzenlemiştir. Daha sonra, insanlığı kendine yöneltmek için, tebasına, çobanlık görevi taşıyan peygamberler yolladı... Bu peygamberlerin en büyüğü olan Hz. Muhammed, müminlerin gönüllerini Allah'a yöneltti ve birliğin temellerini daha güçlü bir zemin üzerinde oluşturdu...

Zamanla... Hilafet Osmanlılara geçti ve Sultan II. Abdülhamid'e kadar uzandı. Fazilet ve bağlılığı esasen bilinen sultan, tahta geçişinden sonra dini bir şevk gösterdi, şeriat'ı yüceltti ve *ümmet*'in korunması için çaba harcadı. İnançlarının da emrettiği gibi, Müslümanlar ona itaatkâr olmalıdırlar...

Şeyhler, takipçilerine, müminlerin kumandanına gönülden sadık olma zorunluluğu getirdiler ve onlara sözle olsun eylemle olsun sultana yardımcı olmayı öğrettiler... Bunları ve daha başka emirleri dile getirerek Ebu'l-Huda, okurlarını, Halifeye kayıtsız şartsız itaatin İslâmiyette temel görevlerden olduğuna ikna etmek istemiştir... Gerçekten de, gerek *ümmet*'in gerekse İslâm topraklarının korunması adına, Müslümanlar, yalnızca Halifeye itaatkâr olmakla kalmamalı, ayrıca gönüllerini birleştirip ona bağlanmalıdırlar. *(a.g.e.)*

Butrus Abu Manneh, sultanın stratejisinin, Suriye'de yaşayanlar için Panisläamcı bir merkez yaratmak ve böylelikle yeni yeni filizlenen Suriye milliyetçiliğini etkisiz kılmak yönünde olduğunu belirtmiştir. Bu makûl bir tezdir. Aynı tez, gerek sultanın Araplara yönelik yatıştırıcı yaklaşımı bağlamında gerekse hamiliğini yaptığı diğer Arap propagandacılar bağlamında, Libya'daki *Misurata*'dan, Mede-

niye tarikatının kurucusunun oğlu, Şeyh Muhammed İbn Hamza Zafir el-Medeni (Şeyh Zafir) önemli bir yere sahiptir. *Medeniye*, kökeni Kuzey Afrikalı Ahmed bin İdris'e (1760-1837) kadar uzanan tarikatlar zincirindeki halkalardan biridir. İdris, öğretilerinde, yeni ve "daha yüksek bir amaca", başka deyişle "İslâmiyet'in bağlarıyla biraraya gelmiş Müslümanların çabada birlik oluşturmaları" amacına yer vermektedir (İdris'in biyografisinin yazarı Şemseddin'den aktaran, Trimingham, 1973, 115). İdris'in yapıtlarındaki bu yön, Şeyh Zafir'in *en-Nûr U's-Sâti (Parlak Işık*, yayın. İst. 1984; Trimingham, 1973, 126, not 1) adlı yapıtında yeniden ortaya çıkmaktadır.

> Sultan, kendisine Yıldız Sarayı yakınlarında bir ev tahsis etti ve İstanbul'da üç *Medeni* tekkesi kuruldu. Buradan, çeşitli tarikatlara mensup şeyhlere yönelik propaganda faaliyetlerine girişildi. İmparatorluk güçleri tarafından korunan heyetler, Fransızlar tarafından çeşitli işlerde çalıştırılan Cezayirliler arasından taraftar kazandılar... Buna karşılık tarikatın Türkiye hükümeti ile ilişkileri, Fas'ta itibar kaybına neden oldu. Barka'da Sünûsiler ile ilişkiye geçildi... *Mukaddemler* (tarikata mensup bir hizbin liderini izleyenler, Trimingham, 1973, 307) Mısır ve Hicaz'da da görülebiliyorlardı. (Trimingham, 1973, 126)

Ebu'l-Huda'nın sultan üzerindeki etkisini "astrolojik ve ilahî güçleri" aracılığıyla mı (*a.g.e.*, 127), yoksa tarikat üzerindeki nüfuzu dolayısıyla mı sürdürebildiği bilinmemektedir.

Abdülhamid, emrinde hazır tuttuğu Panislâmcı propagandacılar listesine 1892 yılında Cemaleddin Afgani'yi de ekledi. Sultan, Cemaleddin'in bir Arap halifeliği kurma girişimleriyle ilişkisi olduğunun farkındaydı (Keddie, 1972, 374).

Buna rağmen sultanın ondan yararlanma yolundaki düşüncesi, İslâmî birliğe yönelik modellere Şiîlerin de katılımını sağlama niyetiyle bağlantılı görünmektedir (Keddie, 1972, 380-381). Bununla birlikte Padişah, Afgani'nin, Osmanlı İmparatorluğu'nun İran nezdindeki dış politikasında istenmeyen sonuçlar verebilecek özel bazı projelere sahip olduğunu keşfetti. Cemaleddin, itibarını bir ölçüde yitirerek ve sultanın polisinin gözetimi altında, 1897 yılında öldü. İstanbul'da bulunduğu sıralarda yarattığı etki, güçlü İslâmcı bağlarını Türk ve özellikle popülist bir milliyetçilikle kaynaştıran şair Mehmed Emin gibi yeni yetişen bazı entelektüellere kadar uzanmış olabilir.

İstanbul'da bir araya gelerek, İslâmî kültürün canlandırılması sorunlarını bilhassa yolaçacağı siyasî sonuçlar itibarıyla ele alanlar, yalnızca sultan tarafından çağrılan kişilerden ibaret değildi. Muhtemelen herhangi bir davet almaksızın İstanbul'a gelen (yaklaşık 1885'de) (der. Gövsa, 14) İslâm propagandistlerinden biri de Abdürreşid İbrahim'dir. 1853 yılında Sibirya'da doğan İbrahim Mekke ve Medine'deki medreselerde eğitim görmüş, bir İstanbul ziyaretinde Namık Kemal ve Ahmed Vefik Paşa ile ilişki kurmuştu (*a.g.e.*). Ahmed Vefik Paşa ile olan ilişki önemlidir; çünkü Vefik Paşa, Türkiye'de, Türklere ilk dönem Orta Asya kültürleri çerçevesinde kökler bulmaya çalışan ilk şahsiyetlerden biridir. İstanbul ziyaretinin ardından Sibirya'ya dönen Abdürreşid, burada, İstanbul'da gördüklerini model alarak okullar kurdu. Kendisinin, 100.000 Sibiryalı Müslümanı İstanbul'a göç etmeye ikna ettiği söylenmektedir *(a.g.e.)*. 1893 yılında Orenburg kadısı seçildi. Aşağı yukarı aynı sıralarda (1895) İstanbul'da *Çulpan Yıldızı* başlıklı bir yapıtı yayımlandı. Bu yapıt "Çarlık rejimine karşı sert bir eleştiri, İslâm dünyasının siyasî ve kültürel dirilişine yönelik ateşli bir çağrı" idi (Benningsen ve Quelquejay, 1964, 44, Not 1). Abdürreşid, Rus

misyonerlerin faaliyetlerini eleştiren çeşitli eserler de yayımladı. Said Nursi 1907-1908 yılları arasında kendisiyle ilişki halindeydi. 1912-1913 Balkan Savaşı sırasında Abdürreşid'in *cihad*'ı savunan makaleleri Türk gazetelerinde yayımlandı. 1908 yılından sonra, Asya'daki Müslümanların durumunu incelemek üzere bu kıtada bir geziye çıktı. Yaptığı inceleme ve araştırmaların sonuçlarını *Âlem-i İslâm* başlığını taşıyan iki ciltlik kitabında topladı.

1889 yılında, yeni Alman İmparatoru II. Wilhelm İstanbul'a ilk ziyaretini yaptı. Bu ziyaret, yeni Panislâmcı silkiniş için bir dönüm noktası oluşturmuşa benzemektedir. Şimdi, Panislâmizmin Alman diplomasisini desteklemesi isteniyordu (Emin, 1930, 38). 1898 yılında Kayzer'e yaptığı ikinci ziyarette sultan, tüm dünyadaki Müslümanların yapacakları bağışlarla finanse edilmek üzere, Arabistan'a kadar uzanan yeni bir demiryolu inşaatını, yani Hicaz Demiryolu projesini gündeme getirdi. Bu demiryolu, sultanın Panislâmcı politikasının en elle tutulur örneği idi. Demiryolu, Arabistan'daki kutsal hac yerlerine, yani Mekke ve Medine'ye ulaşımı güvenceye alma aracıydı (Landau, 1971, 19-20).

Sultanın Panislâmcı politikası, bazı örneklerde görüldüğü gibi, hafife alınabilmektedir. Bazı yazarlar, hilâfetin yeniden canlandırılması fikrinin, bir İngiliz şair ve Ortadoğu "uzmanı" olan Wilfrid Scavert Blunt tarafından esinlendirildiğine işaret etmeye çalışmaktadırlar (Berkes, 1964, 268). Ne var ki, böyle bir politika, herhangi bir yabancı etki olmadan da yeterince caziptir (karş. Le Chatelier, 1910, 54 ve Yalman, 1930, 180).

Müslüman Osmanlıların, hem üst hem de alt sınıfları harekete geçirebilecek duygusal yankıyı yakalayabilecekleri yer, İslâmiyet'ti. Rumların ya da Sırpların ulusal sembolleriyle rekabet edebilecek semboller topluluğunu sağlayacak kaynak da yine İslâmiyet'ti. Medrese eğitimi görenlerin, sı-

radan insanlara hitaben dinî yazılar kaleme almaya çalıştıklarında, insana "efsunlu" izlenimi veren, "anlaşılmaz başyapıtları ortaya koydukları" (Berkes, 1964, 193) bir gerçek olabilir. Ne var ki, bu yazılara eski parlak imajının soluk bir yansıması haline dönüşme yolunda olan bir dine yeni bağlamlar kazandırma yeteneğine veren de, taşıdıkları bu büyülü niteliktir. Burada "yeni bağlam kazanma"da kastedilen, İslâmiyet'in geleneksel toplumda taşıdığı bütünselliğin parçalanmasına, dinî-toplumsal bağlamda varlığını sürdürse bile, siyasî ve ekonomik hayat bağlamının dışına itilmesine duyulan tepkidir.

Müslümanlar arasında yaygın bir inanca göre İslâmiyet'in "kültür" ekseni, Arapların kültürü anlamına geliyordu. Abdülhamid'in sultanlığının ilk on yılı, Arapların entelektüel meziyetlerinin ve sahip oldukları klasiklerin değerinin, Osmanlı başkentinde en önde tutulduğu bir dönem oldu. Bazıları bunu sultanın muhafazakârlığı ile açıklıyorlardı ve bu da hiç kuşkusuz onun gayet belirgin bir özelliği idi. Ne var ki, sultanın etkisi, eskileri (Araplar) savunanlarla çağdaş olanları savunanlar arasında 1882'de başlayıp, süregelen ateşli tartışmaları açıklamıyordu ('çağdaş olanlar'dan kastedilen, Batı uygarlığının etkisi altındaki Osmanlı Türkleridir).

Tartışan taraflardan birinde, Osmanlı medreselerindeki Arapça eğitimini modernleştirdiği için ün yapan Hacı İbrahim Efendi de yeralıyordu. Öteki tarafta ise, eski bir Yeni Osmanlı olan Ebüzziya Tevfik'i ve medreselerde reform gerçekleştiren (Bkz. sayfa 175) Kemal Efendi'nin oğlu Said Bey'i görüyoruz.

Arapça tezini savunanlar, Osmanlılığın temelini oluşturan ve eğitim görmüş seçkinler tarafından kullanılan dilin Türkçe değil Arapça olduğunu ileri sürüyorlardı. Bu, gramer açısından da geçerliydi: "Eğer Arapça kurallara uyulmazsa, dil bundan zarar görecektir. Eğer bu kurallardan hiçbiri ko-

runmayacaksa, bu durumda dildeki bütün Arapça kelimeleri çıkarmak da zorunlu hale gelecektir. Bu durumda da, herhangi bir dilden mahrum olarak konuşmak zorunda kalacağız. ("Tekmile", *a.g.e.*, 3 Ağustos 1882; Kushner, 1977, 65).

Hacı İbrahim, aynı zamanda, dil ile kültür arasındaki bağı da kuruyordu. Arapça, köklü bir kültürel miras olarak Arabiyet'in (Arapçılık) de çekirdeği idi.

> Bütün ahlâki faziletlere eşlik ettiği herkesçe kabul edilen o ünlü yasalar ile Müslüman inancı bize nereden geldi? Araplardan geldi. İslâm dini ve Peygamber'in yasaları hangi dilden çıktı? Arap dilinden çıktı. Arapça bilmeyen biri İman'ı ve Yasaları anlayabilir mi? Hayır, anlayamaz. ("İhtarat", *Tercüman-ı Hakikat*, 26 Temmuz 1882, Kushner, 67)

Hacı İbrahim'in taraf olduğu tartışma, muhafazakâr bir sultanın yarattığı yapay bir olgu değil, tersine, kendi köklerini bulmaya çalışan Osmanlılar arasında süren diyaloğun bir parçası idi. Sultan, bu kimlik aranışını nasıl kullanacağını biliyordu; ancak, bu aranışı bizzat kendisinin başlattığına ilişkin elde kanıt yoktur. Tam bu sıralarda benzer bir deneyimde bulunan bir başkası ise, yazar "Muallim" Naci'dir.

Muallim Naci

1870'lerde Süleyman Hüsnü Paşa, eski Türklerin yaptıkları büyük işlerin anlatıldığı bir antoloji hazırlamıştı. Paşa, bu antolojiyi, öğrenciler arasında vatanseverlik duygularını ateşlemek üzere Osmanlı askerî okullarında kullandı. Son zamanlarda yapılan araştırmalar, bu gelişmeyi oldukça mükemmel biçimde ele almaktadır. Ancak, öğrencilerin -gele-

ceğin entelektüelleri- ilgisini Doğu kültürünün ürünlerine yöneltmeyi amaçlayan paralel bir girişimin de gene 1880'-lerde cereyan etmekte oluşu pek az kişi tarafından farkedilmiştir. Bunlar, bir Türk edebiyatçısı olan "Muallim" Naci'nin Arapçadan ve Farsçadan yaptığı çevirilerdir (Tansel, 1961, 161). Naci'nin yazıları, İslâmî değerlere olan inancına önplanda yervermektedir. Şiirlerinden bazıları, İslâm tarihindeki olayları konu almaktadır. Görüldüğü kadarıyla Muallim Naci, Batı uygarlığının sağlayabileceği faydalar ile, Hazreti Muhammed'in mesajının özgünlüğüne olan inanç arasında bir orta yol izlemiştir. Bu konumu, Naci'ye, çevresinde gördüğü bazı Müslümanların dar görüşlülüğüne saldırma (Tansel, 1961, 168) ve Batı'da ortaya çıkan teknolojik gelişmenin yarattığı yeni koşulları görmek istemeyen diğerlerine karşı çıkma olanağı tanımıştır. Naci'nin 1881'de yayımlanan epik şiiri *Musa bin Ebi'l-Gazan yahut Hamiyyet*, Endülüslü bir Arap generalin, Endülüs'teki bir Arap krallığının bütünlüğünü korumak için hiçbir yardım görmeden, samimi duygularla nasıl savaştığını anlatmaktadır. Bununla okurlarına ulaştırmak istediği derslerden biri, Endülüslü Arapların bir zamanlar birlik içinde oldukları ve bu sayede dışarıdan gelen saldırılara karşı koyabildikleridir (Tansel, 1961, 169). Bu arada Endülüs, bilimin de geliştiği bir ülke idi; çünkü ülkenin yöneticisi, insanların sahip oldukları becerileri ödüllendiriyordu. Ülkenin başında bulunanlar daha sonraları sorumluluklarını unutup dağınıklığa sürüklendikleri için, bilim adamlarına yönelik bu koruma da ortadan kalkmıştı. Böylece devlet de zayıflamıştı. Arapların elinde yalnızca Gırnata kaldığı bir sırada Musa teslim olmayı da düşünmüştü. Naci'nin şiirinde, savaşta yenilgiye uğrayan Musa intihar eder. Şiir, kısa sürede ün yaptı. Okullarda, yazıldığı amaca uygun biçimde, başka deyişle, imparatorluğun korunmasına yönelik yeni bir aidiyet duygusunun öğrencile-

re aşılanması için kullanıldı (Tansel, 1961, 172).

Din üzerine kaleme aldığı bazı çalışmalarında Naci, örneğin *Kur'an* hakkında Arapça bilmeyenlerin de ilgilenebilecekleri birtakım yorumlara girişti. Bu, Bediüzzaman'ın da benimsediği yaklaşımlardan birini çağrıştırmaktadır (*İ'caz-ı Kur'an,* İstanbul, 1883; Tansel, 1961, 176, Not 1). Naci *Hikem-i Rüfâi* adlı bir kitabında, *Rüfai* tarikatının kurucusu Ahmed el-Rifâi'nin sözlerini derledi. El-Rifâi'nin kitabı, Abdülhamid'in İslâmî propaganda uzmanı Ebu'l-Huda tarafından, uygun bir propaganda malzemesi olarak zaten el üstünde tutuluyordu. Naci, Ebu'l-Huda'nın çalışmasından, yorumla desteklenmiş bir antoloji hazırlamak için yararlandı (Tansel, 1961, 177).

Geçmişte, belirli bir okur kesimi, Arapça özgün metinleri okuyamadığı için, muhtemelen İslâm klasiklerine de ulaşamıyordu. Yukarıdaki faaliyetlerde ilginç olan nokta, Naci'nin bu kesime ulaşmak için İslâm klasiklerini hangi ölçüde kullandığıdır. Şimdi, Tanzimat dönemindeki okullu nüfusla birlikte bir okur-yazarlık oranının yükselmesi, bu tür eserlerin İslâm tarihinde daha önce görülmedik biçimde yaygınlaştırılmasına imkân tanımaktaydı. İslâmiyet'in mesajını "taşıyan" kişilerin oluşturduğu katman giderek genişlerken, artık bu kesime yalnızca İslâm aydınları değil, şimdi orta düzeyde İslâm propagandacıları olarak davranabilen kişiler de dahil oluyordu. Naci'nin ve Ebu'l-Huda'nın faaliyetlerinin ne derece eşgüdümlü olduğu bilinmemektedir. Gene de, Tanzimat'ın oluşturduğu yeni eğitim zemininin, İslâmî kültürün yaygınlaştırılması açısından yeni imkânlar yarattığı konusunda her ikisinin de aynı görüşü paylaştığı söylenebilir.

Önde gelen çok sayıda Osmanlı aydını gibi sultan da, İslâmiyet'i, bir ideolojik temel olarak kullanmaya çalışmıştır. Çünkü gerek Osmanlı entelektüelleri, gerekse sultan, Os-

manlı İmparatorluğu'ndaki etnik grupları merkezden uzaklaştıran ayrıştırıcı merkezkaç güçlerine karşı durmak gerektiğini görmekteydi. Sultanın planlarında, İslâmiyet, bir kez daha, bu işlevi yerine getirecekti. Bunun yanısıra, İslâmî ideoloji, şimdi oluşum halinde bulunan kültürel katmanlar arasında giderek açılan mesafeyi de telâfi edecekti. Bu, yeni bir olgu idi: yeni kültürel katmanların - Batılılaşmış/gelenekselci- dışa kapalılığı bireysel güçlerin çok daha etkili, katmanların daha gevşek ve yaygın olduğu bir sistemin yerini almaktaydı. Ne var ki, işler sultanın öngördüğü biçimde gelişmedi: eğitim görmüş olanlar, halen geleneksel akımların içinde yeralanlardan giderek daha da farklılaştılar. Ayrıca, Müslüman Osmanlı halk kitlelerini yeni bir İslâmî kültür ekseninde harekete geçirmek, sultanın elindeki araçların kapasitesini her durumda aşan devasa bir işti. Batılı bir kültür ekseni çevresinde yeniden örgütlenmekte olan Osmanlı toplumunda zaten mevcut bulunan çatlağa, iki önemli gelişme daha eklendi: Batı'ya özgü günlük hayat tarzının memurlar arasında yaygınlaşması ve pozitivizmin aydınlar üzerindeki etkisinin giderek artması.

1890'larda Osmanlı Başkenti

Said Nursi 1896 yılında İstanbul'a geldiğinde, Tanzimat'ın ilk yıllarından bu yana önemli değişiklikler geçirmiş bir kentsel ortama ayak basıyordu. Türklerin tarihine yaşamı boyunca hep ilgi duymuş bir Macar doğu bilimcisi olan Arminius Vambery'ye göre, bu değişiklikler Kırım Savaşı'nın (1854-1856) sonundan itibaren ivme kazanmaktaydı. II. Abdülhamid döneminde cereyan eden olayları yakından izleyen ve sultanla da tanışan Vambery, daha önceden görüp tanıdı-

ğı Türkiye ile 1890'lı yıllarının Türkiye'si arasındaki farklılığı şöyle çizmektedir:

> İzninizle, işlerin o dönemdeki durumunu ve insanlardaki genel düşünce yapısını yansıtan bazı karakteristik gerçekleri aktarmak istiyorum. O yıllarda Türk toplumuyla yakın ve sık ilişkiler içinde olmama rağmen, bir yandan Batı'nın dillerini, usul ve adetlerini öğrenirken, öte yandan, Avrupa'daki kültürlü insanların temel özellikleri arasında sayılabilecek enerji, sebat ve aktiviteden etkilenen pek az Türkle karşılaştım. (Reform) hareketin(in) başını çeken ve dinî fanatizmden en az etkilenenler arasında bile, fanatizmin izlerini taşıyan bakış açısıyla birlikte, önemli ölçülere varan bir tembellik, duyarsızlık ve kararsızlık görülebiliyordu (Vambery, 1898, 10-11).

Vambery'nin broşüründe göze çarpan etnik merkezli birtakım atıflara rağmen, böyle bir broşürün yazılmasındaki asıl dürtünün, Osmanlı memurlarını cesaretlendirmek arzusu olması muhtemeldir. Bütün çalışma boyunca Vambery, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki en önemli değişikliklerin II. Abdülhamid'in saltanatı sırasında ortaya çıktığını imâ etmektedir. Vambery'nin bu vurgusu, sultanın, Avrupa kamuoyunda oluşagelen 'zalim despot' imajını reddetmeye yönelikti. Daha sonra Vambery, toplumsal bilinçle ilgili olduğu söylenebilecek bir değişimi tasvir etmektedir:

> Benim dönemimde, Avrupa uygarlığının etkisi altındaki az sayıda üst görevli dışında, aydın Türkler bile, milliyet ve anavatan gibi kavramlar konusunda ancak belirsiz birtakım fikirlere sahiptiler. Tarihsel geçmiş ve Osmanlıların eski büyüklükleri, ancak az sayıda ki-

şinin zihninde yer etmişti; çünkü, ulusal tarih üzerindeki çalışmalar büsbütün boşlanmıştı. Dinî tartışmalar, Muhammed'in yaşamının önemli ayrıntıları ya da İslâmiyet'in ilk dönemi, Osmanlı İmparatorluğu'nun kuruluşu tarihinden daha cazip konulardı. (Vambery, 1898, 21).

Bu tasvirde kayda değer olan nokta şudur: 1850'lerde Osmanlı görevliler açısından en ilgi çeken konular olarak Vambery'nin aktardıkları, İttihat ve Terakki Komitesi'nin kurucusu İbrahim Temo'ya göre, 1880'li yıllarda Askerî Tıbbiye'nin hazırlık bölümüne kabul edilen daha muhafazakâr eğilimli taşralı gençler arasında tartışılan konularla aynıdır. Bu durumda, 1800 ile 1895 arasında bir şeylerin değiştiğini, bunun eğitim görmüş Osmanlıların "sorunları düzenleme tarzı" olduğunu söyleyebiliriz; bu arada, yapısal değişikliklere rağmen taşra değişmiyor, aynı kalıyordu.

Tanzimat'ın ilk dönemlerinde, tarihsel gerçekliğin algılanışı, dönemin eğitim görmüş Osmanlılarının tarihsel-kavramsal şemasının süzgecinden geçerek ortaya çıkıyordu. Bu, Müslüman Osmanlı dünya görüşü idi ve anlaşıldığı kadarıyla Osmanlı başkenti bu açıdan değişim geçirdikten sonra bile, taşrada zihinsel başvuru çerçevesi olarak uzun süre işlevini sürdürmüştür. Said Nursi'nin 1920'li yıllarda kendi mesajına taşra illerinde alıcı bulabilmesi de, hiç kuşkusuz, kısmen bu çakışmanın bir sonucudur.

Vambery'nin, Osmanlı İmparatorluğu'nun ilerleyebilmesine yönelik olarak ileri sürdüğü tezlerin entelektüel yönü ağır bastıkça, Türk subaylarının dış görünüşlerine ilişkin tezleri de o kadar yüzeysel kalmaktadır: "Eski zamanların pasaklı ve üstüne başına özen göstermeyen subaylarının yerine, bugün, kendine özen gösteren, iyi giyimli subaylar görülmektedir." Yüzeysel olarak alındığında, daha çok gi-

yim-kuşamla ilgili bu özelliklerin dökümü, Vambery'nin entelektüel değişime ilişkin ana tezinin yanında önemsiz gibi görünmektedir. Gerçekte ise bu, toplumsal değişimin, muhtemelen üstyapıdaki kadar önemli bir özelliğine, yani 19. yüzyılda Osmanlı toplumunun giderek daha çok işlevselleşen bir ayrışma yaşadığına işaret etmektedir. Böylelikle, Vambery'nin ele aldığı dönem içinde ordu, "başıbozuk" bir topluluk olmaktan çıkıp, kumanda etme becerileri Prusya askerlik el kitapları tarafından geliştirilerek bir meslek haline dönüştürülen subayların önderliğindeki düzenli, disiplinli ve itaatkâr bir aygıt konumuna geliyordu. 1883'den sonra Osmanlı ordusunun eğitiminden sorumlu mevkiye getirilen General von der Goltz, *Millet-i Müsellaha* başlığını taşıyan böyle bir el kitabı hazırlamıştı. Bu el kitabında subay, kusursuz giyiminin sembolize ettiği ahlâkî aidiyetin verdiği güçle kumanda eden örnek bir kişi olarak sunuluyordu. Von der Goltz, "askerliği, içinde bulunduğu toplumla olan ilişkilerinin bütünlüğü içinde gören" önemli bir askerî düşünür idi (Griffiths, 1966, 58). Ona göre subay kadrosu bir toplumsal sınıf oluşturmaktaydı; bu kadronun sağlam ve pekişmiş bir grup haline getirilebilmesi için, yaşam tarzı da bilinçli olarak düzenlenmeli, sahip olduğu sınırlar belirlenmelidir. Sözkonusu el kitabı Hicri 1300 (1882-83) yılında Türkçeye çevrilmiştir; ancak etkisi Türkçe tercümesinden önce de yankı yaratmıştı.

Ayrıca, Osmanlı başkentinde egemen olan fikrî ortam, Abdülhamid dönemine ilişkin ve çoğunlukla olumsuz değerlendirmelerden daha canlı görünmektedir. Böyle bir tez, 1890'ların başına kadar olan süre için tereddütsüz savunulabilir. Osmanlı kültürünün açılıp gelişmesi anlamında 1880'li yıllarda İstanbul'da nelerin olup bittiğini anlatamayacağımız doğrudur. Ne var ki, ortaya çıkan zihinsel deneyler gerçekten önemlidir. Sultan Abdülhamid'in saltanatının ilk on yı-

lındaki yayın zenginliği de buna tanıklık etmektedir.

Sözü edilen yıllarda Osmanlı aydınları, geçmişte istihdamlarını, geçimlerini sağlayan ve düşünsel uyarı merkezleri olan resmî daireler ve kalemlerle bağlantılarını gevşetmeye başlamışlardı. Gazetelerin ve dergi başyazılarının giderek daha çok okunması sonucunda, kitle iletişim araçlarının alıcısı yeni bir kesim oluşmuştu. Entelektüeller, gazeteler tarafından şekillendirilen yeni bir işlevle, yani politikaların kamu yararına değerlendirilmesi işleviyle halka uzanarak, entelijansiya özellikleri kazanmaya başlıyordu. Dönemin basınında ve diğer yayınlarda, iki ana temanın işlendiği hatırlanabilir. Bunlardan biri, öteden beri gündemde olan bir konu, aşırı Batılılaşmış yeni Türk tiplerinin yolaçtığı hastalıktı. İkinci tema ise, ilkine göre daha az belirgindi: dine karşı giderek artan duyarsızlık. Bu, daha kesin ve felsefî biçimiyle 'pozitivizm' olarak adlandırılabilir.

Les Précieux Ridicules (Gülünç Değerliler)

Tanzimat döneminin devlet adamları ve onları izleyenler, Osmanlı başkentinin üst düzey resmî görevlileri arasında, büyük Avrupa başkentlerinde görülebilecek olana benzer bir hayat tarzı oluşturmuşlardı. İstanbul yalnızca yabancı kumaş ve yayınların değil, kafelerin ve dans salonlarının da istilâsına uğramıştı. Yeni açılan bu tür yerler, başkentin Avrupa'daki bölümünde, Prusya Kraliyet Orkestrası'nın konser verdiği, Sarah Bernhardt'ın sahneye çıktığı ve Café Couronne'un servis yapmak üzere güzel Avusturyalı kızları topladığı Pera'da yoğunlaşıyordu. Pera'da, yabancı devletlerin sansürsüz posta hizmetleri aracılığıyla mektup alabilirdi; gene burada, kentin Galata Köprüsü'nün öte yakasında kalan Türk kesiminde insanı tehlikeye sokacak gazeteler ve

kitaplar da satın alınabilirdi.

1880'lere gelindiğinde, kısmen Tanzimat'ın üst tabakasından gelen genç züppelerden oluşan ve Pera'daki yaşam tarzına iyiden iyiye ayak uyduran bir Türk kesim oluşmuştu. Batı uygarlığı ile bu yüzeysel bütünleşmeye yönelik bir hiciv, bu yüzyılın önemli ilk Türk romanlarından biri olan Recaizade Ekrem'in *Araba Sevdası*'nda yeralmaktadır. Romanın kahramanı olan Bihruz Bey, yerel Osmanlı kültürüne büsbütün yabancılaşmış, yaygın adetlerden tiksinen biridir. Bihruz, babasının maddî varlığını, en zarif görünüşlü at arabasını satın alabilmek için harcar. Bir devlet dairesindeki işine günde birkaç dakikalığına uğrayan Bihruz, zamanının geri kalan bölümünde kentteki parklarda macera aramaktadır. Parkta toplanmış alt sınıftan Türklerin tuhaf, şarklı giysilerine dikkat eden Bihruz "karnavalın başlayıp başlamadığını" merak eder ("est-ce quel, le carnaval est arrivé?", romanda Fransızca olarak yeralmaktadır). Bihruz Bey'in sembolize ettiği yön değişimi, geleneksel Osmanlı toplumuna derinden karşıt düşmektedir. En yüzeysel düzeyde bile, bu yeni davranış, Osmanlı-İslâm kültürünün bir inkârıdır. Ancak, Osmanlı kültürünün tahrip edildiği başka düzeyler de sözkonusuydu. Geleneksel Osmanlı toplumunda Osmanlı zenginliği, hep, etkisini sınırlandıran sosyal bağlantılar içinde tutulmuştur. Üst tabaka ve kendine özgü zenginliği, (geleneksel sistem içinde) memurların ayrıcalığı idi; ne var ki bu zenginlik -teorik olarak ve pek çok durumda da fiilen- büyük ölçüde siyasî bir nitelik taşıyan işlevi tarafından sınırlandırılmıştı. Zenginlik, prestij sağlamak için kullanılıyordu; memurlar ve mültezimler tarafından, kendi astlarından oluşan bir maiyetin ataerkil bir sistem içinde bakımına ve sözkonusu dairenin yarattığı masrafların karşılanmasına harcanıyordu. Sultanın, görevlilerin bu siyasî amaçlara hizmet etmediklerine

karar vermesi halinde, eldeki resmî varlıklar müsadere olunuyordu. Bu uygulama ancak 1826 yılında sona erdirilmiştir. Şimdi olup biten ise, ekonominin siyasî amaçlara hizmet etmesi gerektiği yolundaki eski Osmanlı düşüncesi tarafından gündem dışı bırakılan ekonomik işlemlerin, özerklik kazanmaya başlamasıydı. Bihruz Bey ve onun düşüncesizce harcamaları, eski bir idealin uğradığı bu aşınmayı yansıtmaktaydı. Eski Osmanlı lonca ve el zanaatlarının yıkıma uğradığı bir dönemde böyle bir çöküş ciddi yankılara yolaçtı. Ancak burada ilginç olan nokta, Tanzimat döneminde bazı devlet adamlarının gösterdiği açgözlülüğe ve gene aralarından bazılarının yapmayı becerdikleri servete rağmen, herhangi bir denetimle karşılaşmayan ekonomik faaliyet fikrinin İmparatorluk'ta hiçbir zaman yaygın bir meşruluk kazanmamasıdır.

Pozitivizm

Osmanlı devlet adamlarının Tanzimat'ı önceleyen yıllarda sergiledikleri makûl tavır, onların bir tür *raison d'etat* (hikmet-i hükümet) uygulama yolundaki istekliliklerine işaret eder. Bu siyasî tavır, eğer işin içinde devletin güvenliği varsa, din adamlarına hiçbir özel ayrıcalık tanımıyordu. Ayrıca bu tutum, Osmanlı devlet adamlarını pozitivizmi benimsemeye hazır duruma getiren bir pragmatizmi de temellendiriyordu. Pozitivizmin felsefî temelleri, Osmanlı görevlilerinin görüşlerine temel olan ilkelerden hiç kuşkusuz farklı idi. Ne ki, Batı Avrupa bilimine temel oluşturan pragmatizm, siyasî ve felsefî pragmatizm için ortak bir zemin yaratmıştı. Çağdaş sanayinin, gelişmiş bir devleti güçlü bir uluslararası etmen durumuna getirmesi anlamındaki pratik yararları, Yeni Osmanlıların dikkatlerinden kaçmamış-

tı. Bilim ve sanayi, bu yüzden, Türkiye'deki modernleşme akımının temsilcileri için anahtar sözcükler oluşturmaktaydı. Ne var ki, Osmanlıların 19. yüzyılın başlarındaki sanayi deneyimleri acı sonuçlar vermişti. Bu yüzden de "müsbet" bilim, sanayie göre daha yaygın bir kullanım alanına uzanan ve Batılıların sahip oldukları güce erişme yolunu oluşturan bir araç şeklinde görüldü.

II. Abdülhamid'in hükümdarlığının ilk on yılı içinde Türkiye'de yayımlanan kitapların incelenmesi, Osmanlı İmparatorluğu'nun modernizasyonu yolunda alınan önlemlerin, aynı zamanda, bilim üzerinde yoğunlaşan bir çeviri ve yayın modelini de zorladığı yolundaki yargıyı pekiştirmektedir. Bu çeviri ve yayınlar, en başta, İmparatorluğa getirilen yeni teknolojilerin birer uzantısı olarak görülebilir. Örneğin bu yıllarda Türkiye ve dünya coğrafyası konusundaki kitapların sayısında bir artma görüyoruz. İntegral ve diferansiyel hesap üzerine kitaplarla birlikte matematik el kitaplarının da kullanılmaya başladığı anlaşılıyor. Mühendisler için el kitapları, tartı ve ölçüm birimleri için çevrim tabloları, topoğrafya ve yüzey coğrafyası üzerine çalışmalar da öyle. Bu yayınların bir bölümü, 1882 yılında metrik sisteme kısmî geçiş sayılabilecek bir adımın sonucu gibi görünmektedir (J. A. 5. Ser. 13, 428-442).

Dönemin Türk yayıncıları "müsbet" bilime ilgi gösterdiler. Bu ilgi, Batı'da yazılıp bilimin popülerleştirilmesini amaçlayan yayınlardan yapılan ve geniş bir alana yayılan çevirilerle kendini gösterdi. Bu yayınlar 1890'larda hayli yaygınlaşmıştı (Tansel, 1946-51, 4-5).

İmparatorlukta bir felsefe olarak materyalizm üzerindeki tartışmalar da erken denebilecek bir dönemde başladı ve Beşir Fuad'ın kısa ama üretken yaşamı bu tartışmaları daha da kızıştırdı. Beşir Fuad, bilimin ve bilimsel dünya görüşünün gelişmesine özel önem veren ilk Türk edebiyat dergisi-

nin editörü idi.*

Beşir Fuad 1886 yılında *Beşer* adlı bir kitap yayımladı. Kitabın önsözünde, Herbert Spencer'in bilimlere yönelik sınıflandırmasının, sağlığın korunmasına yönelik olan bilimleri listenin başına yerleştirdiğini belirttikten sonra, sanatın gelişiminin bu listenin sonunda yeraldığına dikkat çekiyordu (Okay, tarihsiz, 105). Burada Fuad'ın ima ettiği, zamanının Osmanlı uygarlığında bunun tersinin geçerli olduğuydu. Fizyoloji alanında kaydedilen ilerlemelerin halkın anlayabileceği bir dille aktarılmasından ibaret olan bir kitabın, Claude Bernard'ın *Introduction a l'Étude de la Médecine Expérimentale* (Deneysel Tıp Yönteminin İncelenmesine Giriş)'inin o sırada aydınlar arasında etkili olduğu anlaşılıyor. Beşir Fuad'ın diğer katkıları da fizyoloji alanındaydı. Beyin fizyolojisini konu alan yapıtları arasında en ilginçlerinden biri, Büchner'in *Kraft und Stoff*'undan (Okay, tarihsiz, 112, not 28) (Madde ve Kuvvet) esinlenmiş olabilir. Fuad'ın makalelerinden bazıları da, *La Science pour Tous* ve *Die Natur* gibi popüler dergilerde yayımlanmış yazıların çevirisiydi (Okay, tarihsiz, 117). Edebiyata olan ilgisi ise Zola üzerinde toplanıyordu. Fuad için Zola, bilimsel tavrın edebiyat alanındaki eşdeğerini oluşturmaktaydı. Gerçekten de Zola, Claude Bernard'ın fizyoloji alanında kullandığı yaklaşımlardan bazılarını toplum çözümlemesine uygulamaya çalışıyordu (Okay, tarihsiz, 150). Osmanlıların geçirdikleri kümülatif kültürel de-

(*) *Haver* adlı dergi, 1884 yılında dört sayı çıktı. "Bilim" teriminin bir yanlış anlama kaynağı da olabileceği, *Haver* yazı kurulunda patlak veren başlıca tartışmalardan biri tarafından yeterince ortaya konmaktadır. Batılı matematik-fizik bilimleri Türkiye'ye "fen" adı altında tanıtılmıştı. Bu, çağdaş bilimi, 'ilim' olarak bilinen geleneksel din bilimlerinden ayırmaktaydı. Ulema'dan biri anlaşılan derginin üzerinde yoğunlaşacağı bilimlerin bunlar olacağını düşünmüştü. Yazı kurulunda görev almayı bu nedenle kabul eden bu kişi, daha sonra, tek bilimin *"kelâm ilmi"* yani dinî dogmaların incelendiği bilim olduğunu söyleyerek durumu protesto etmiş (Okay, tarihsiz, 49-51) ve görevinden ayrılmıştır.

ğişim, din üzerinde daha belirsiz fakat güçlü bir etki yaratmaktaydı. Bu yüzden, İzmir'in daha kozmopolit bir kesiminde yaşayan Türk romancısı Halit Ziya (Uşaklıgil), daha ilk olgunlaşma döneminde bile, imamların verdikleri vaazlarda sergiledikleri cehaletten tiksinir hale gelmişti (Uşaklıgil, 196, 229).

Türkiye'deki entelektüel faaliyetlerin 1880'lerde sergilediği açık fikirlilik, İslâm klasisizminin savunucusu İbrahim Efendi'nin yazılarını yayımlarken aynı zamanda Beşir Fuad'a da sempati ile yaklaşabilen Ahmed Midhat Efendi'nin tutumunda görülebilir. Bu sırada Ahmed Midhat Efendi bir de "naturalizm"i denemekteydi (Okay, tarihsiz, 230). Osmanlı kültürünün yeniden İslâmlaştırılmasına katkılarını gördüğümüz "Muallim" Naci, Ahmed Midhat'ın damadı idi ve Emile Zola'nın *Therése Raquin*'inin çeviri işini üstlenerek bu faaliyetlere katılmıştı. Bu yüzden, kelimenin en iyi anlamıyla "deneme", Türk düşünce yaşamının bu döneminin belirleyici özelliği olarak ortaya çıkmaktadır. Ne var ki, Batı düşüncesine yetişip onu yakalama -ve başka herkese yakalatma- yolundaki nisbeten toyca sayılabilecek girişim, 1890'ların ortasında bir duraklama ile karşılaştı. Şimdi yayıncı-yazar çevreler, bunlar üzerinde çok fazla tartışma yaratmadan, Batılı bilimsel ilkelerin veri alınması yönünde bir taktik benimsemişlerdi.*

(*) Bu değişim, 1895 yılından itibaren uygulanmaya başlanan sıkılaştırılmış sansüre ve *Mektep* adlı süreli yayının sansürce kapatılması sonucunda yenilen darbeye bağlanabilir. *Mektep* dergisinde, Hint (?) panteizmi üzerine bir makalenin yazarı, materyalizmi yaydığı yolundaki suçlamalardan sonra sansürün hışmına uğramıştı. Bir almaşık açıklama ise, Paul Bourger'in psikolojik pozitivizminin ve Türk bilimciliğinin yerini alan Batı pesimizmine ilişkin çözümlemelerinin, dönemin Türk entelijansiyasının genel havasına daha uygun düşmesi olabilir. Artık sultanın gölgesi daha da büyüyor ve Türkiye'deki yaşamın bütünü giderek daha baskıcı bir özellik kazanıyordu.

Ara Açılması

1890'lı yılların yeni sansür uygulamalarının ardından, yeni kuşak Türk yazar-yayıncı kesimi bu kez sembolizmi benimsedi. Bu kuşak ayrıca "karnaval" şeklinde nitelenen duruma giderek yabancılaşırken, kendini popüler kültürden daha çok ayırma yönünde bir eğilim taşıyordu. Aranın açılması (ya da kopma) Türk düşünce yaşamında nisbeten yeni bir gelişmeydi; ayrıca, yeni kuşağın dine yönelik tavrını da belirginleştiren bir olguydu. Ancak bu, yeni kuşağın geleneksel Osmanlı kültür yapısına yabancılaşmasının yalnızca bir veçhesiydi. Sözü edilen kültürde incelik ve olgunluk önplandaydı gerçi, ama Batı Avrupa çağdaş burjuva kültürünün o sıralarda oluşum halindeki bir veçhesi, henüz Osmanlı'da yer etmemişti. Avrupa'da gerek yasama faaliyeti gerekse kent planlaması, kentleri üst sınıfların alt sınıflardan fiziksel anlamda giderek ayrıldığı yerler haline getirmekteydi. Bu, "serserileri" ve "mücrimleri" toplumun üretken katmanlarından ayırmanın bir yolu idi (Sennett, 1973). Osmanlı İmparatorluğu'nda ise, gerçek bir ayrışmaya yönelik bu muhafazakâr (Victorian) eğilim belirgin bir biçimde ortaya çıkmamıştı. Bihruz Bey'in öylesine zevksiz bulduğu şalvar pantolonlular dünyası, yaşam koşulları farklı da olsa üst sınıfların içinde bulundukları dünyanın bir parçası olagelmişti. Memurlar, müstehcen olabilen Karagöz gösterileri ve avam aşk maceraları dünyasıyla ilişki halindeydiler. Osmanlı dünyasının cinsellikle ilgili yönleri sahnede sergilendiğinde aşırı erdemli Batılı muhafazakâr izleyicileri şoka uğratan guignolesque* bir dünyaydı bu. 1890'ların yeni kuşağı, geleneksel kültürün bu popülist veçhelerinden kendini kesin biçimde ayırdı. Edebiyat alanında

(*) Batı'da kukla oyunlarından feveran eden aşk, cinayet ve genel insan ilişkileri oyunu.

bu, anlatıcının okuru neler olacağı konusunda bilgilendirdiği tarzın terkedilmesiyle kendini gösterdi. Ahmed Midhat Efendi bu yöntemi sürekli biçimde kullanmıştı; ama kendisinden sonraki kuşak, kısa sürede bunun yavan bir yol olduğuna karar verdi.

Eğitim görmüşlerin kitlelerle olan arayı bu şekilde açmasının nedenlerini ve sonuçlarını kavramak için, Goody ile Watt'ın çalışmalarına (1968, 57) ve Sennet'in aynı doğrultudaki bulgularına gözatmamız gerekiyor. Goody ve Watt, yazılı kültürün gelişmesinin, kişiye, yaygın okur-yazarlık gerçekleşmeden önce mümkün olmayacak bir tarzda kültürden kaçınma olanağı sağladığına işaret etmektedir. Okur-yazarlık öncesi iletişim mecburen paylaşılan semboller ve âdetler aracılığıyla sağlandığından, birey hemen yakınındaki çevre ile bu kanallar aracılığıyla gerçekleşen yoğun bir ilişki içine girer. Buna karşılık okur-yazarlığın sembollere dayalı sistemi, sembol kullanan kişiye, cemaatle (çevre toplulukla) sürekli, kişisel ve yüzyüze ilişkiye *geçmeksizin* toplumla olan ilişkilerini koruma imkânı tanıyarak bütün bu düzeni değiştirir. Sennet (1973) 19. yüzyıl kültürünün, özellikle yeni kentlerin kültürünün, bu tecrit etkisini artıran ekolojik yoğunlaşma çeşitlerine de yolaçtığını belirtmektedir. Batı edebiyatının esinlendirdiği yayınların 1870'lerde hızlı bir artış gösterdiği, aynı zamanda "ayaktakımından" uzakta yeni yerleşim bölgelerinin oluştuğu İstanbul için de benzer bir etki varsayılabilir. Böylece, iletişim alanındaki gelişmeler, Osmanlı seçkinlerini halktan uzaklaştırmaktaydı. Ancak bir kez daha vurgulanmalı ki bu ara açılması, Batı'dan gelen belirli fikirler aracılığıyla değil, iletişim örüntüsünün kazandığı yeni özellikler aracılığıyla gerçekleşmekteydi.

Daha sonra Türkiye'nin önde gelen gazetecilerinden biri olacak Hüseyin Cahid Yalçın 1896 yılında Arap kültürüne öfkeyle saldırıp Osmanlıların böyle bir kültüre ihtiyaçları ol-

madığını açıkça ilan ettiğinde, aşırı titizlik, pozitivizm ve ara açma hep önplana çıkmıştı. Ulemadan bazıları, bu tür "hikmet"lere ve bunların sergiledikleri çürümüşlüğe kaygıyla karşı çıktılar. Yalçın'ın bu doğrultudaki özgün yazısı ile buna yönelik protestolar, birlikte bir *cause célebre* (ünlü dava) yarattı. En sert protestolardan biri, geleceğin şeyhülislâmı, 1923 yılında Cumhuriyet'in ilânından sonra ise sürgüne gönderilecek olan Mustafa Sabri Efendi'den geldi (Berkes, 1923).

Diğer taraftan 1860'larla birlikte İslâmiyet'in savunulmasına yönelik bir edebiyat ortaya çıkmış bulunuyordu. Burada İslâmiyet üstün bir kültür olarak ele alınıyor ve dönemin İslâm ülkelerinin içinde bulundukları güç durumun bu kültürle bağlantılandırılamayacağı ileri sürülüyordu. Din ile bilim arasındaki karşıtlık konusunda Avrupa'da ortaya çıkan tartışmalar bağlamında hangi tarafta yeraldığına kesin karar verememiş olan Ahmed Midhat Efendi, buna rağmen, kısa bir süre sonra İslâmiyet'in savunmasını cesaretle üstlendi. Ancak bu da büsbütün net bir konum değildi; çünkü Ahmed Midhat'ın savunması, Draper'in *Din ile Bilim Arasındaki Çatışmanın Tarihi* adlı yapıtının bir çevirisine denk bir içerik taşımaktaydı. Bu alandaki edebî üretime paralel giden ama İslâmiyet'in çok daha temelden bir yeniden değerlendirilmesini içeren çalışmalar ise kaynağını, 19. yüzyılın en önde gelen İslâm reformisti Cemaleddin Afgani'nin katkılarında buluyordu. Cemaleddin, 1869 yılında Osmanlı başkentinde peygamberliğin bir "sanat" olduğunu iddia ettiğinde, Osmanlı uleması ile karşı karşıya gelmişti. Ancak daha sonra Cemaleddin materyalizme karşı saldırı başlattığında, kendisindeki bu deist (Allah'ın varlığını kabul etmekle birlikte vahiy'e inanmayan tutum) eğilimler unutuldu. Cemaleddin'in düşüncesindeki iki çizgi daha, kendisinin 1897 yılında İstanbul'daki ölümünden sonra da etkili olacaktır. Bunlardan biri,

İslâmiyet'in yeniden canlanışının, ancak İslâm devletlerinin yeniden canlanışı ve uluslararası sahnede yeniden güçlü bir konum elde etmeleriyle gerçekleştirilebileceği yolundaki fikridir. Profesör Fazlur Rahman'ın dikkat çektiği ikinci görüş ise yeni bir hümanizmaya, insan olarak insana yönelik ilgidir. Cemaleddin, İslâmiyet'in üstünlüğünden o kadar emindi ki, uzun vâdede Avrupa'nın Hıristiyanlığı bırakıp İslâmiyet'e sarılacağına inanıyordu. Bu, Said Nursi'de de ortaya çıkan bir inançtır. Afgani'nin etkisi, öğrencisi Muhammed Abduh'un reformist programı aracılığıyla kalıcılık kazandı. Muhammed Abduh'un yaşamı, Allah'ın birliği-tekliği (tevhid) ile, reform denilen şeyin evrenin tek ve biricik hakimi olarak Allah anlayışını yeniden yerleştirme anlamına geldiği yolundaki inanç çevresinde odaklaşmıştır (Hourani, 1962; Kerr, 1966). Müslümanlar, İslâmî inancın bu temel öğesini yakalamak için *Kur'an*'ı incelemeli ve onun tarzı ile kaynaşmalıydılar. Burada Muhammed Abduh'un *Kur'an*'la kaynaşma fikri ve kitlelere uzanma girişiminin, Said Nursi'nin öğretileriyle kesiştiğini görebiliyoruz. İslâmî reformla ilgili 19. yüzyılın ünlü triumvirasının üçüncü kişisi de Reşid Rıza'dır. Muhammed Abduh'un Allah'ın tekliği üzerindeki vurgusu, Reşid Rıza'da katı bir püritenizm ve tasavvufa saldırı biçimini almıştır. Daha sınırlı ölçülerde olmak üzere Said Nursi'de bu fikirlerin de yansımasını bulmaktayız. Ama Said Nursi'de tasavvufun biçimsel reddi, mistik dünya görüşüne yeniden değer verilmesi ile çelişmektedir.

Felsefeye ilişkin olup belli başlı bu üç İslâm reformistinin fikirleriyle kesişen daha temel sorunlardan biri, Aydınlanma'nın dünya görüşü ile İslâmî düşünürlerin dünya görüşü arasındaki temel farklılaşmaydı. Hamilton Gibb'in işaret ettiği gibi, Avrupa'nın 18. yüzyıldaki felsefî konumunda, Hıristiyan teolojiyi dönüşüme uğratan iki önemli değişiklik meydana geldi. Bunlardan biri, Allah'ın "yaratmış olduğu dünya-

dan oldukça ayrık", aşkın bir varlıktan ibaret olmayıp, insanların kavramsal dağarcıklarına ya da daha genel anlamda doğaya içkin (immanent) olduğu yolundaki görüştü. İkinci görüş ise, dinin nihaî yargısının öteki dünyada verilmeyeceğine, tersine dinî değerlerin bu dünyada şekillendirilmesi gerektiğine inançtı (Gibb, 1945, 41). Dinî çalışmalarda oldukça yetkin yere sahip olan İslâm yenileyicileri, uzun vadede bu görüşlere kolayca katılamazlardı; çünkü onlar Allah'ın aşkınlığını vurguluyorlardı. Said Nursi'nin fikirleri de bu formel sorunlara bir cevap oluşturmaktadır. Tasavvuf Allah'ın yaratıcılığına karşı gösterilen hayranlıkta kendini gösteriyordu. Aynı zamanda tasavvuf, Allah'ın yaratmış olduğu düzenle kendini özdeşleştirme imkânı yarattığı oranda İslâm'ın içkincilik (immanentism) spekülasyonlarına karşı olan düşmanlığını saf dışı ediyordu. Benzer şekilde olgusal dünyanın, Allah'ın bir yansıması olduğu fikri, Said Nursi'ye tabiatın işleyişinin diestik bir görünümü olarak tanımlanabilecek bir düşünceyi sunma imkânı veriyordu.

Said Nursi, 1908 Jön Türk Devrimi'ni izleyen yazı, yorum ve tartışma patlaması sayesinde bu fikrî miras üzerinde araştırma yapma imkânına kavuştu. Ayrıca Jön Türk dönemi, bazı Jön Türk aydınlarının materyalist eğilimlerinin su yüzüne çıktığı, buna karşılık aşırı muhafazakâr bazı Türk-Müslüman kişilerin de İslâm reformcularının kazanımlarına ilişkin kuşkularını dile getirdikleri bir dönem oldu. Bu ortamda belirginleşen ve Said Nursi'nin görüşlerinin arkaplanını oluşturan bazı temaların da altının çizilmesi gereklidir.

Jön Türk Devrimi, Türkiye'deki entelektüellerin tartışma içinde oldukları bir on yıla rastladı. Bu tartışmada bazı konumlar daha da netleşip belirginleşti. Tartışmanın sürmesi, daha sonra Said Nursi'yi siyaseti bir yana bırakıp kendisini kırsal kesimden takipçilerinin İslâmî eğitimine hasretmeye yönelten bir projenin ortaya çıkmasına imkân tanıdı.

Hayata dair "dinî" ve "idealist" görüşlerin "materyalist" bakış açısıyla karşıtlığı, Jön Türk döneminin bu gelişmelerinde özellikle önemli bir rol oynadı.

Materyalizm, 1908 ile 1918 yılları arasında başlıca iki görünümle ortaya çıktı. Bunlardan biri Büchner'in bir ölçüde kaba materyalizmi iken, diğeri deizmin bir biçimi olarak kendini gösterdi. Jön Türkler bu ikincisine sempati duyuyorlardı. Çünkü böylece, bir yandan toplumun pozitivist anlamda reforma uğratılması yönündeki faaliyetlerini sürdürürken, diğer yandan bütün dinler arasında en mükemmeli ve gelişkini olarak İslâmiyet'i yüceltme olanağı bulabiliyorlardı. Sözü edilen reformlar arasında en çarpıcısı, evlilik ve aile hukukunun 1917 yılında geçirdiği reformdu (Bouvat, 1921).

Büchner, en başta Baha Tevfik'in (1881-1916) fikirleriyle birlikte önplana çıktı. Baha Tevfik, kardeşi Fikri ile birlikte, materyalizmin önde gelen Batılı savunucularının fikirlerini yaygınlaştırmak amacıyla bir yayın faaliyeti başlatmıştı. Bu yayınlar arasında *Teceddüd-i İlmî ve Felsefî* (Bolay, 1967, 25), *Felsefe Mecmuası* (1911) ve *Zekâ* (1912) adlı süreli yayın sayılabilir. Baha Tevfik, şarlatan, mürteci ve milliyetçi ideolog saydığı herkese karşı ayırım gözetmeksizin saldırıya girişti. Büchner'in *Kraft und Stoff*'unu*, Ernst Haeckel'i, Foullé'nun *Tarih-i Felsefe*'sini Türkçeye çevirdi, ayrıca *Hassasiyet Bahsi - Yeni Ahlâk* ile *Nietsche* adlı kitapları yazdı. Baha Tevfik, normal aile ilişkilerini tahrip ettiği gerekçesiyle Türkiye'deki cinsiyete dayalı ayrımcılığa sürekli saldırı yönelten ilk kişidir.

Baha Tevfik, muhafazakâr Müslümanların başlıca hedefi haline geldi. Ancak Müslüman kesim, İslâmiyet'in savunusu

(*) Bu kitap (Madde ve Kuvvet) 1890'lı yıllarda öğrenciler arasında gizlice okunmaktaydı. Aynı kitaba yönelik bir reddiye de gene o yıllarda yazılmıştı (Adıvar, 1944, II, 56, not 2).

kisvesi altında materyalist kavramları getirmeye çalışan kurnaz bir düzenbez olarak nitelediği deist Celâl Nuri'yi de unutmuyordu. Celâl Nuri'nin *Tarih-i İstikbal* adlı çalışmasında yapmaya çalıştığı, İslâmî ilkelerin eninde sonunda tabiat yasalarının kabulüne çıktığı yolundaki fikri savunmaktı. Hintli Seyyid Ahmed Han'ın bir önceki yüzyılda savunduğu benzer fikirlerin önemli bir fırtına yarattığı, herhalde Celal Nuri'nin bildiği bir gelişmeydi. Celal Nuri iki yönlü bir saldırı ile karşılaştı. Bunlardan birinde, Muhafazakâr İslâmiyet anlayışı adına konuşan Şehbenderzade Filibeli Ahmet Hilmi'yi, diğerinde ise tasavvufla Sünnîliğin sentezini savunan İsmail Fenni (Ertuğrul)'yi önplanda görüyoruz. Bu iki yazar arasındaki önemli farklılık şuydu: Hilmi, Büchner ve Haeckel'in tezlerini çürütme amacıyla yalnızca olumsuzlayıcı görüşler ileri sürerken, İsmail Fenni, okurlarına, İbn-el-Arabî'nin teosofisi üzerine kurulu olan bir kozmosla bütünleşme modeli sunuyordu. Bu, evrene ilişkin olarak Said Nursi'nin bazı eserlerinde bulduğumuz bir görüşü çağrıştırmaktadır. Bizzat Said Nursi'nin kendisinin bu tartışmaya nasıl çekildiğini daha önce görmüş bulunuyoruz.

Daha radikal ton taşıyan çizgilerden biri, Said Nursi'ye kendi özgürlük savunusunu öneren Rusya kökenli Musa Carullah'ın reformizmi idi. Musa Carullah, başta *kelâm* düşüncesinin skolastisizmi olmak üzere geleneksel İslâmî bilginin bütününü karşısına aldı. Bu yüzden de, daha muhafazakâr konumda olan düşünürlerin saldırısına uğradı. Musa Carullah'a saldıranlar arasında, edebiyat alanındaki çöküşü temsil eden kişilere karşı Müslümanları harekete geçmeye çağıran Mustafa Sabri de yeralıyordu. Bediüzzaman, her iki tarafın da uç konumlarda yeraldığını düşünüyordu. Mustafa Sabri'nin Musa Carullah'a göre daha doğru konumda yeraldığına inanmasına rağmen, Mustafa Sabri'nin İbnü'l-Arabî'ye de yüklenmesi üzerine, ondan da uzaklaştı

(*Lem'alar*, 259).

1908-1918 yılları arasında İstanbul'daki aydın çevreler, İslâmiyet'in Osmanlı toplumundaki yeri konusundaki tartışmalara istekle katıldılar. Ortaya çıkan tartışmaların bir bakıma beklenmedik bir veçhesi, Türkçe konuşan Osmanlı ulaması içinde önde gelen bazılarının, reformcu akıma yaklaşımda sergiledikleri serinkanlılıktır. Bu akım, İslâm dünyasında, Mısırlı âlim Muhammed Abduh gibi seçkin kişiler tarafından 19. yüzyıl sonları ile 20. yüzyıl başlarında olgunluğa kavuşturulmuştur. Reformist İslâm düşüncesinin karşıtları, görüşlerini *Beyanü'l-Hak*'ta dile getirmekteydiler. Başlarında, Jön Türk triumvirasının ülkeyi terketmesinden sonra 1919-1922 yılları arasında şeyhülislâmlık yapacak olan Mustafa Sabri Efendi bulunmaktaydı. Bu çevreler, İslâmiyet'te içtihad kapısının yeniden açılması ve İslâmiyet'in klâsik yorumcuları tarafından ortaya konulan öncüllerin dışlanması yolundaki öneriden özellikle rahatsız olmaktaydılar. Gerçek anlamda muhafazakâr kişilerle birlikte kitleler için de, böyle bir teklif, İslâmiyet'in aşırı ölçülerde rasyonalizasyonunu ya da onun birtakım yerel uygulamalar sonucu kazanılmış olan donanımının tahribi anlamına gelmekteydi. Aynı öneri, ulema açısından, geleneksel kanuni aygıtın parçalanması anlamını taşıyordu. Dinî yasaların ortodoks yorumu İslâm fıkıh mezheplerinin kurucuları tarafından ortaya konulan görüşlerden kaynaklandığına göre, daha serbest yorumlara dört elle sarılınması, bu mezheplerle iplerin koparılması anlamına gelmekteydi. Bu tür yönelimler içinde bulunanlar "mezhepsiz" olmakla suçlanıyordu. Bu suçlama, sözkonusu kişilerin beceriksiz ve sorumsuz olmaları demekti. Aynı suçlama, günümüz Türkiyesi'nde de belirli bir ağırlığa sahiptir.

Buna karşılık, daha ileri görüşlü ulema ile birlikte sıradan insanlar, kendi görüşlerini *Sırat-ı Müstakim* (daha sonra *Sebilü'r-Reşad*) dergisinde dile getiriyor ve Abduh'un *Sele-*

fiyye okulu yanında yeralıyorlardı. Bu grubun liderleri arasında şair Mehmed Akif de bulunuyordu. Mehmed Akif'in epik yapıtı *Safahat,* toplumsal-dinî reform programını çağrıştırabilecek yönler de taşımaktaydı. Gene aynı grup içinde yeralan başkaları arasında Mardinizâde Ebülüla, Bereketzâde İsmail Hakkı, "Manastırlı" İsmail Hakkı ve M. Şemsettin gibi tahsilli Müslümanlar bulunuyordu. Bunlardan, daha sonra Günaltay soyadını alacak olan sonuncusu, 20. yüzyıl Türkiye İslâm tarihinde çok önemli bir rol oynamıştır. Bu nedenle üzerinde daha dikkatle durulması yerinde olacaktır. 1914 yılında yayımlanan *Zulmetten Nura* adlı yapıtında M. Şemsettin, Osmanlı'da o dönemde geçerli olan İslâmiyet'in - gene o zamanlar öğrenilen Batılı ideoloji açısından- en ilerici taraflarının yeniden sahiplenilmesine yönelik bir program oluşturmaktadır.

Cumhuriyetin kuruluşundan sonra 1928 yılında M. Şemsettin'i ibadet ve caminin modernizasyonu amacıyla İstanbul Üniversitesi'nde kurulmuş bir komisyonda görüyoruz. Komisyonun hazırladığı öneriye göre dinî törenler "temiz" ve "düzenli" biçimde yerine getirilecek, ibadet dili Türkçe olacaktı. Ayrıca, dinî âdetlerin "estetik çekicilik" taşıyacak biçimlere kavuşturulması, dinî hizmet verenlerin *Kur'an*'ın "toplumsal içeriği"ni kavramış kişiler olmaları da gerekiyordu (Jäschke, 1972, 39-41). Günaltay daha sonra tek parti döneminin siyasî faaliyetlerine katıldı ve 1949 yılında başbakan oldu. CHP'nin katı laiklik anlayışına göre daha liberal bazı adımlar, Günaltay'ın damgasını taşımaktadır.

Jön Türklerin ideoloğu Ziya Gökalp, dine yaklaşımı açısından, Günaltay'la pek çok benzerlik sergiler. Ne ki, Durkheim'ın etkisi nedeniyle Gökalp'te daha belirgin bir sosyolojizm görülür. Gökalp, İslâmiyet'in, Türkçe konuşan müminlerce anlaşılabilmesini istiyordu. Dini hem bir ulusal "kolektif bilincin" temeli hem de kişisel etiğin bir öğesi olarak de-

gerlendiriyordu. Dualar Türkçe olmalıydı; ibadetlerin "Türkleştirilmesi" de, Gökalp için, kırsal nüfusun dinî bağlılıklarını güvenceye almanın bir aracı idi. Gökalp'in yöneliminin kısmen mistik-sufî kökenleri vardı. Çalışmalarının ana temalarından biri, lânetlenmeye yönelik korkunun ve cennette ödüllendirilmenin yerine, içselleşmiş bir etiğin geçirilmesiydi.

Gerek tekkede gerekse medresede ortaya çıktığı biçimiyle Anadolu'daki İslâmiyet'in, batıl inançlarla hal ve hamur olduğu konusunda muhafazakâr ve ilerici Osmanlılar ortak bir kanıyı paylaşır görünmektedir. Ancak, işlerin bu duruma gelmesini açıklayan değişik nedenler ileri sürülüyor, değişik çözümler öneriliyordu. Jön Türklerin din alanındaki reformları, "ilerici" düşünceye paralel giden bir akım içinde gelişti. Medrese müfredatının yeniden düzenlenmesi, kadıların eğitimi için okulların açılması *(medresetü'l-kuzat),* vaiz okullarıyla *(medresetü'l-vaizin),* dini hayır kurumlarını yönetecek kişileri yetiştiren okulların açılması ve medreselerin yönetimine ilişkin olarak yeni yasal düzenlemelere gidilmesi (Jäschke, 1972, 70) bu reformlar arasında sayılabilir. Vaiz olabilmek için zorunlu tutulan eğitim düzeyi yükseltildi; *Heyet-i İftaiye*'den, karara varırken, İslâm hukukuyla ilgili bütün mezhepleri dikkate alması istendi. Müftülerin görev alanları belirginleştirilirken, 1917 yılında aile hukuku daha gerçekçi temeller üzerinde düzenlendi (Jäschke, 1972, 55 ve 70 dn.). İslâmî kurumların reformu, bir İslâm Akademisi'nin *(Dar ül Hikmet il-İslâmiye)* kurulmasıyla (5 Mart 1918; Jäschke, 1972, 56) İttihat ve Terakki liderlerinin ülkeden kaçmasından sonra da, sürdürüldü. Daha önce de gördüğümüz gibi Said Nursi Rusya'dan dönüşünün ardından bu akademide göreve atanmıştı. Mehmed Akif'le "İzmirli" İsmail Hakkı burada Said Nursi'nin meslektaşları arasında bulunan kişilerdi. Anlaşıldığı kadarıyla Said Nursi'nin geçirdiği ruhî değişiklik tam bu döneme denk gelmiştir ve bu onu akademi-

deki çalışmalara katılmaktan alıkoymuştur.

Programında belirtildiği şekliyle akademinin amaçları, Jön Türklerin modernleştirici hedefleriyle paralellik göstermektedir. Akademi, vaaz örnekleri, ilmihaller, medreseler için el kitapları hazırlayarak ve ilahiyat öğretimi açısından gerekli İslâmî klasikleri yayımlayarak, İslâmî ilkeleri yaygınlaştıracaktı. Ne var ki, akademinin aldığı somut kararlar, amaçların çağrıştırdığına göre çok daha yalınkat ve ahlâkçı bir ton taşımaktadır (Albayrak, 1973).

Sözünü ettiğimiz bu yılların tarihini, İslâmî mistisizmin kaynağından kişisel bir etik çıkarma girişimi şeklinde beliren ortak tema açısından ele alan birinin, etkilenmemesi mümkün değildir. Şehbenderzâde Ahmed Hilmi'nin *Amâk-ı Hayâl* (1910) adlı romanında daha belirgin biçimde anlatılan bu eğilim, Cumhuriyet döneminde de devam etmiştir. Aynı eğilime en önemli katkılarda bulunan bir kişi de, çalışmalarını o dönemde artık kendi başına sürdüren "İzmirli" İsmail Hakkı'dır. 1920'li ve 30'lu yıllarda çok daha arkaplanda yeralan bir başka kişi ise İstanbul Üniversitesi profesörlerinden sosyolog Hilmi Ziya Ülken'dir. Bugün Hilmi Ziya Ülken'i, İslâm mistisizminden kaynaklanan bir toplumsal etik meşalesini 1940'lar ve 50'ler boyunca taşıyan kişiler arasında sayabiliriz (Özberki, Master tezi, Boğaziçi Üniversitesi). Ülken'in 1930'lu yıllarda Marksizme ilgisi ise, Sufî ahlâkçılığının taşıdığı vurgu açısından, ilk ve geç dönem düşünceleri arasındaki sürekliliğin altını çizer.

Said Nursi'nin dayanak olarak sulandırılmamış bir *Kur'an* mesajını seçmesi, kırsal kesimdeki insanlara yönelmesi ve toplumsal bir etik yaratma çabalarında Sufî duyarlılığından yararlanması, buraya kadar çizdiğimiz arkaplanın belirleyiciliğinde şekillenmiş olabilir. Ancak Said Nursi, bu genel ortamdan çarpıcı bir biçimde ayrılarak, 1908-1918 yıllarında dinî konularda nüfuz sahibi bazı düşünürlerin fikir-

lerinde görülebilen, hatta *Dar ül Hikmet il-İslâmiye*'nin programında bile bulunabilecek Durkheimcı çerçeveden uzak durmuştur. Böylece "eski" Said "yeni" Said olmak için kendini ortaya koyduğunda sözkonusu olan dönüşümü artık daha iyi anlayabiliyoruz. Yeni Said, "büyük sır"rın temelini kavrayabilmek için, dinin zihinselleştirilmesi yönelimlerini terketmekteydi. Gerçi "aklî olan", Said Nursi'nin öğretilerinde önemli bir yer tutmaya gene devam edecekti; ama artık Said Nursi için iman, "aklî" bir olgu olarak dine karşı kendi ağırlığını koymuştu.

IV. BÖLÜM

KALIP VE ANLAM

A: Nurculuk ve Dış Dünya

Nurculuk gibi karmaşık bir hareketin gösterdiği iniş çıkışları çözümlemek ve hareketin unsurlarını tasvir etmek, zorunlu olarak, belirli ölçülerde basitleştirmeye gidilmesini ve bazı yapay modeller oluşturulmasını gerekli kılar. Bununla birlikte, ortaya çıkan tabloya belirli ölçüde düzen getiren bir ön ayrıştırmaya gidilebilir. Bu ayrıştırma, sözkonusu hareketin, takipçilerinin "dahilî ihtiyaçlarına" cevap verme işlevinden başka bir yöne kaydırıldığı toplumsal kanalları ortaya çıkaran haricî mekanizmaları şekillendiren güçlerin ayrıca belirlenmesiyle yapılabilir. Bu dışsal güçleri, bu bölümde özetlemeye çalışacağım: Dahilî ihtiyaçlarla ilişkili mekanizmaların tasviri ise, bir sonraki bölümün konusu olacak.

Harici belirleyiciler arasında en uzakta yeralanlar, bir başka deyişle uzun vadeli eğilimler olarak ortaya çıkan belirleyiciler, çeşitli adlar vererek sınıflandırabileceğimiz dünya-tarihsel gelişiminin bir parçasıdırlar. Bu adlar, kültürlerin

kümelenmesinde "Atlantik" merkezinin yaygınlaşmasını; bir dünya ekonomi sisteminin oluşmasını; Avrupa devlet sisteminin giderek egemen bir konum kazanmasını; sömürgecilik ve emperyalizmin Ortadoğu'ya nüfuz etmesini; özetle çeşitli olguları öne çıkarabilir. Ama hangisi olursa olsun, temelde hep aynı sonuç gündeme gelir: Dünyanın daha gelişkin kesimleriyle daha az gelişkin kesimleri arasındaki bağlantıları arttıran iletişim devrimi.. Osmanlı İmparatorluğu için bu süreç, Tanzimat'ı izleyen yapısal değişimlerle uyumludur. Bu başlık altında toplanabilecek olan güçlerin 1870'lerde Bitlis yöresinde nasıl etkili olduklarını, giriş bölümünde göstermeye çalıştım. Osmanlı İmparatorluğu'ndaki yapısal dönüşümleri ise III. Bölüm'de ele aldım. Ancak, dünya-tarihsel yapısal değişiklikleri, bir toplumsal ilişkiler sistemi olarak İslâmiyet'in dinamiklerini de değiştirmiştir. Osmanlıdaki İslâmiyet de bu sürecin içine çekilmiş ve ortaya çıkan sonuç, kırsal kesimdeki yığınların *Risale-i Nur* mesajını dinlemeye hazır hale gelmeleri üzerinde etkili olmuştur. Nüfusun daha geniş kesimlerinin tedrici biçimde toplumsal iletişim ağına ve bir dönem bu dünyadan dışlanan süreçlere dahil oluşu, İslâm dünyasında tarikat faaliyetlerinin kapsamının giderek genişlemesi ve dinî iletişim ağlarının Cumhuriyet dönemi Türkiyesi'nde varlığını sürdürmesi, bu gelişmeler arasında sayılabilir. Dünya-tarihsel gelişimi sürecinin tümü, "çevrenin harekete geçmesi" başlığı altında toplanabilir.

İletişimin Yaygınlaşması ve Din

19. yüzyılın sonuna gelindiğinde İstanbul'da yaşayan nüfusun çok daha geniş bir bölümü toplumsal yaşamın yeni yönleriyle içli dışlı duruma gelmişti. Tanzimat'ın orta dönemi ile kıyaslandığında bile, aradaki fark önemliydi. Bu arada,

taşradaki iller de artık daha az yalıtık duruma gelmekteydi. Said Nursi'nin, Mardin ilinden geçmekte olan öğrencilerden Muhammed Abduh'un fikirleri hakkında bilgi alabilmesi, iletişim alanındaki dünya çapında değişikliklerin insanlar açısından ne tür sonuçlara yolaçtığını göstermektedir. Bu iletişim bağlantılarına ilişkin sağlıklı bir tanımlama yapılırken, sözkonusu bağlantıların İslâm dünyasında çok daha önceleri de gelişmiş olduğu gerçeğinin dikkate alınması gerekir. Dikkate alınması gereken bir başka husus da, Mardin'in yüzyıllardır İslâm dünyasının çeşitli bölgelerini birbirine bağlayan ticaret yollarından biri üzerinde yeralmasıdır.

Doğuda ticaretin gerilemesiyle birlikte İslâm toplulukları arasındaki iletişimin ekonomik boyutu önemini yitirmiş, ancak dinî işlevi yerini korumuştur.

Ahmed, bu işlevin 19. yüzyılda taşıdığı öneme ilişkin çarpıcı bir tasvir sunmaktadır:

> İslâmî toplumlar, birbirlerininkine benzer yapısal düzenlemelerin sonucu olarak kutsî çözümleme çerçevelerini dayatmalarıyla ve gerek birbirine komşu toplumların varlığı gerekse Mekke ile Medine başta olmak üzere çeşitli yerleşimlerle sürekli temas... sonucu korunan evrensel özellikteki siyasî-dinî sembolizmleriyle ün yapmışlardır. Az önce sayılan kentler, hem toplumsal-dinî faaliyetler için birer kaynak, hem de canlandırıcı-reformcu fikirler ve hareketler için birer yayılma üssü durumundadır. Bu mekânsal etmen, kavramsal olarak, İslâm dünyası için, varlığını düzene sokacak ve manevi esinini sağlayacak bir fiziksel yönelim ekseni oluşturmaktadır. Evrensel ve kolaylıkla tanımlanabilir İslâmî semboller en uzak Müslüman toplumlara bile taşınabilmekte ve bu semboller buralarda

varlıklarını sürdürebilmektedirler: çok sayıda özdeş sözcük ve fiil, ortak toplumsal-dinî festivaller ve bazı normatif değerler gibi.. Hacılar, seyyahlar, misyonerler, öğrenciler, göçmenler ve tüccarlar; resmî ya da gayri resmî kimlikte çeşitli gruplar, iletişim kanallarını açık tutmaktadırlar. Bazen tıkansalar ya da kullanılmaz duruma gelseler bile, bu kanallar genelde işlevlerini sürdürmüşlerdir. Örneğin gene bu kanallar aracılığıyladır ki, 1890'ların sonunda Türklerin Avrupa'da Yunanlılara karşı kazandığı zafer Hindistan'ın kuzeybatı sınırındaki Patanlara kadar ulaşabilmiş ve burada İngilizlere karşı direnişçi bir coşkunun doğmasına kaynaklık etmiştir. (Ahmed, 1980, 85)

Said Nursi'nin fikirlerinin yaygınlaşmasına asıl olanak sağlayan, işte bu iletişim ağının bu kez yerel düzeyde biçimlenen benzeşik bir kesitidir.

Tarikatların Yeniden Canlanışı

Son zamanlarda yapılan akademik çalışmalar, tarikatların 19. yüzyılda sergiledikleri canlanışı belgeleriyle ortaya koymaktadır. Aynı çalışmalar, tarikatların, bu kez toplumsal-siyasal seferberliğin ve Sufî pirlerinin politikleşmesinin gündeme geldiği daha dünyevî bir konuma kayışlarını da tasvir etmektedir (Trimingham, 1973; Metcalf, 1982, 8). Nakşibendi müceddidiliğinin yaygınlaşması da, aslında İslâmî dünyayı dönüştürecek daha geniş çaptaki bu canlanışın bir parçası idi. Sultan Abdülhamid'in tarikatlar aracılığıyla uygulanan proto-milliyetçi propaganda politikasını ortaya koyuş tarzı da, aynı akıntı içindeki bir başka anaforu oluşturmaktadır (Abu Manneh, 1979). Rumeli'de, bir başka çığırdan kaynak-

lansa bile, Doğu'da Mevlana Halid'in başlattıklarına paralel bazı gelişmeler ortaya çıktı. Bu yörede, daha geniş görüşlü bir akım olarak Melâmîlik, 19. yüzyılda yeni bir canlılık kazandı. Osmanlı İmparatorluğu'nda daha önceki yüzyıllarda Melâmîlik, devlete yönelik bir tür tehdit oluşturduğundan kuşku duyulan dinî bir topluluk olarak kötü ün yapmıştı. Buna karşılık tarikatın yeniden canlanışı, bu hareketin de, müceddidi Nakşibendilikte görülen aynı sofu özellikleri taşıdığını sergiledi. Balkanlar'daki bu oldukça yeni irşad hareketinin özü, müminleri yeniden uyandırma yolundaki bir girişim olarak değerlendirilebilir (Gölpınarlı, 1931). Balkan Savaşları sonrasında Osmanlı İmparatorluğu küçüldüğünde, Melâmîler, imparatorluğun elinde kalan topraklara göçtüler. Jön Türkler arasında muhafazakâr akımların ortaya çıkmasına yolaçtıkları ileri sürülmesine rağmen, bu tarikatın adından özel olarak hiç söz edilmemektedir. O yıllara ait en azından bir değerlendirmede, bu kesimden, Batı Anadolu'da Müslümanlarla Rumlar arasındaki ilişkilerin bozulmasından kısmen sorumlu olan "dervişler" şeklinde söz edilmektedir (Sotiriu, 1980, 78). O halde, tarikatların Osmanlı İmparatorluğu'nda 19. yüzyılda gösterdiği yeraltı canlanışı, görüldüğü kadarıyla yaygın bir olgudur ve Doğu Anadolu kadar Balkanlar'da, hatta muhtemelen Batı Anadolu'da da kök salmıştır. Hareketin Isparta'yı, yani Said Nursi'nin daha sonra sürgüne gönderileceği yeri nasıl etkilediği konusunda elimizde pek az ayrıntı bulunmasına rağmen, taşra illerinin bu hareketin kök salıp tutunması açısından bereketli toprak oluşturduklarını biliyoruz.

Osmanlı illeri, Osmanlı İmparatorluğu'nun gerileyişine, 19. yüzyıl boyunca gelişen bir dizi karşıtlık aracılığıyla tanıklık ettiler. Bir kere ortada, yeni bir ayrıcalıklar dalgası üzerinde yükselen gayrimüslim azınlıklar olgusu vardı. Kendilerine büyük ihtimam gösterilmesi gereken yabancı konso-

loslar, yeni bir olguydu ve giderek kangrenleşen bir sorun oluşturmaktaydı. 19. yüzyılın sonlarına doğru Rumlar, yiyecek maddeleriyle zorunlu ihtiyaç maddelerinin Batı Türkiye'deki kırsal nüfusa dağıtımı işini yavaş yavaş ellerine geçirmeye başladılar. Sayılan bütün bu cephelerde uğranılan gerileme, sürüp giden savaşların halka getirdiği yıkımla daha da pekişmiş olması muhtemel bir kayıtsızlık doğurmuştu. Kendilerini Osmanlı ve Müslüman sayan taşradaki Türkler, bütün bu olup bitenleri İslâmiyet'in gerilemesi şeklinde değerlendirmekteydi. Sir William Ramsay, Abdülhamid'in Müslüman aktivizmini desteklemesi sonucunda 1880'lerde Batı Anadolu'da bir umut ışığının ortaya çıktığını belirtmektedir (Ramsay, 1915-16, 407-408). Oysa, 1920'li yıllarda yabancı gözlemcilerin Anadolu'da gördükleri, yalnızca yaygın bir umutsuzluk idi. Bu durumun nedeni, kısmen, gayrimüslim azınlıkların da yeraldığı iç çatışmalar (1908-1915) ve 1919 yılındaki Yunan istilâsının getirdiği yıkım idi. Said Nursi, Türkiye ile Yunanistan arasındaki nüfus mübadelesinin ortaya yeni bir demografik tablo çıkardığı ve Türkiye'nin batısında henüz belirli bir düzene bağlanmamış çok sayıda ekonomik boşluk bıraktığı bir dönemde ortaya çıkmıştır.

Genç Türkiye, Taşra ve Din

20. yüzyılın başlarında, Batılılaşmış, çoğu örnekte de bilinemezci (agnostik) ya da tanrıtanımaz (ateist) aydınlar ile alt sınıflar arasındaki kültürel uçurum, modernleşme hareketinin laik uygulayıcılarına yönelik bir kuşku yaratmış bulunuyordu. Bu duygu, Jön Türk yönetimi döneminde yaygın hale geldi: pek çok muhafazakâr Müslüman, onları dinsiz saymaktaydı. Sıradan pozitivizmin etkisi altındaki Jön Türkler, çabalarını eğitim imkânlarının yaygınlaştırılmasına, tarımın

geliştirilmesine ve köylüleri sömürmekte olan yerel nüfûz sahiplerinin etkilerinin kırılmasına yönelttiklerinden, böyle bir tepki anlaşılır nitelik taşımaktadır. Tepkinin bir bölümü de, din kurumunun savunma refleksinden kaynaklanmaktaydı. Nihayet, aynı tepkiyi açıklayan bir başka olgu da, Jön Türklerin dinî duyguları kullanma yönündeki çapraşık ve sadece biçimsel düzeyde kalan girişimleridir. Jön Türkler, reformcu programlarına destek sağlayabilmek için, gerek içeriye gerekse dışarıya yönelik kendi İslâmcı propagandalarını örgütlemişlerdi; ne var ki bu propaganda küçük kasaba ya da köylerdeki dindarlar için işe yarar pek az yön taşıyordu. Buralarda hayat hâlâ Cuma namazlarına katılım, dinî günlerin ve törenlerin gerektirdiği kurallara uyma gibi noktalarda toplanıyordu. Bu etkilerden önemli olan bir başkası da, dinin çekiciliğinin, tek tek kasabalılarda görülen değişik düzeylerdeki sofuluktan ayrı olarak, genel bir kutsiyet ortamının yaratılmasında odak nokta işlevi görmesidir. Daha sonra Marksizmi benimseyecek olan bir Osmanlı aydını, çocukluğu sırasında dinin kendisini bu özel biçimiyle etkilemiş olduğunu anımsamaktadır (yaklaşık 1900):

> Zaten bizim şehrimizde Edirne'de din, bir korku yahut bir sır olmaktan ziyade bir dünya nizamı gibiydi. Çünkü şehrin her tepesinden ayrı ayrı ve hepsi de birbirinden güzel hesapsız kubbeler, minareler yükseliyordu. Şehir bunlarla öylesine donanmıştı ki, onların gölgesinde yaşayıp da, her biri daha üstün bir ustanın elinden çıkan bu kubbelerin, minarelerin mânalarını duymamak, onların etkisi altında kalmamak, kimse için kabil değildi. (Aydemir, 1967, 31)

Osmanlı kentlerindeki zanaatkârların daha dayanıklı bir özellik gösteren dinî bağlılıkları herhangi bir sarsıntı geçir-

mezken, bu, İslâmiyet'in yüzyüze kaldığı durumun kırsal kesimde ve küçük kasaba ortamında da hiç değişmediği anlamına gelmez. Hem kasabalar hem de köyler, yeni bir ortamın içine çekilmekteydiler; çünkü başka her şey bir yana devlet, daha önceleri ancak dolaylı biçimde nüfuz edebildiği alanlara şimdi daha çok girmekteydi. Osmanlı İmparatorluğu'nun daha önceleri merkezle pek fazla teması olmayan nüfusu, şimdi yeni idarî sistemin, yol şebekesinin mütevazi ölçülerde de kalsa giderek yaygınlaşması ve önemli demiryolu inşa projeleri ile ulusal pazarın batıdan Orta Anadolu'ya doğru yayılması sonucunda, merkezle daha sıkı ilişkiye geçiyordu.

Isparta: 1926

Türk hükümeti Said Nursi'yi Isparta'ya sürgüne gönderdiğinde pek akıllıca davranmamış, kendisine irşad faaliyetleri açısından en elverişli üssü sunmuştu. Isparta, aradaki pek çok farklılığa rağmen, bazı çarpıcı benzerliklerle, Bitlis'in batıdaki bir modeli niteliğindeydi.

Isparta, Osmanlılar döneminde din adamları yetiştirmede uzmanlaşmış, tecrid edilmiş, dağlık bir bölge idi. Vilâyete yayılmış çok sayıda medrese ve tekke, bu uzmanlaşmanın kurumsal temelini oluşturuyordu. Ancak bu vilâyet, İslâmî eğitim şebekesinin çok daha gevşek ve daha az yaygın olmasıyla Anadolu'nun doğu bölgelerinden ayrılmaktaydı. Said Nursi'nin işi de, bu boşlukları doldurmak olacaktı. Ayrıca, vilâyete özgü bir işbölümü de görülüyordu. Vilâyet merkezi ile ilçelerde medreseler faaliyet gösteriyordu. Kasabalarda, özellikle de merkezlerde, zanaatkârlar deri işleme ve halıcılıkta uzmanlaşmışlardı. Köylerde ise tahıl, kuru üzüm ve haşhaş yetiştiriliyordu. Cuinet'nin verdiği rakamlar, 1892 yılında il

için 35.000 altın liraya varan bir ticaret fazlasına işaret etmektedir. Ticaret, Ermenilerle Rumların elindeydi. 1885 ve 1914 (Shaw) yılları icin elde bulunan rakamlar, 1885 yılında 43.000 olan (rakamlar yaklaşıktır) merkez ilçe nüfusunun 1914 yılında 46.000'e çıktığını göstermektedir. Buna karşılık aynı idarî birimin Rum nüfusu, aynı dönem içinde 4.000'den (rakamlar yaklaşıktır) 6.000'e çıkmıştır. Nüfusun ilçelerdeki gelişimini izleme olanağı sağlayacak veriler elde bulunmuyor. Ancak Cuinet'in verdiği rakamlar, 13.000 Müslüman ve 7.000 Rum nüfustan söz etmektedir. 19. yüzyıla ait istatistiklerin bilinen güvenilmezliği, bu konuda spekülasyon yapılmasına olanak tanımamaktadır. Buna rağmen, ilçelerdeki Rum nüfusunun, merkez ilçe için verileni izleyen bir seyir izlediğini düşünmek mümkündür (Cuinet, 1890, I, 846-852; "Isparta", 3504-3655).

19. yüzyılın sonunda eğitim ağı aynı sayıda köye hizmet veren yaklaşık 200 *Kur'an* kursundan oluşmaktaydı. Tarikatlar da her köşeye yayılmıştı. Bunlar arasında egemenlik, Mevlevî ve Nakşibendilere aitti. Isparta'da bulunan Abdülkadir türbesi, Kadirî tarikatının ünlü kurucusuna değil, onunla isim benzerliği taşıyan bir başkasına aittir. Vilâyette yaşayan halkın dinî faaliyetleri, burada yetişmiş ve daha sonra kutsal kişi mertebesine yükselmiş başlıca âlimlerin mezarlarının ziyareti üzerinde toplanıyordu. 1870'li yıllarda din eğitimi veren yaklaşık 30 ila 40 kadar medrese bulunmaktaydı.

19. yüzyılda meydana gelen gelişmeler, bir yanda Müslümanların kendi din kurumlarında toplandıkları, öte yanda da Rumların, Müslüman göçmenlerin ve sayıları çok daha az olan Ermenilerin iş yaşamını denetledikleri ortakyaşama dayalı ve istikrarlı düzeni rahatsız etmiştir. Yeni iş sahalarının ve diğer kanalların açılışına neden olan Tanzimat, bu değişimlerin kaynağı idi. Tanzimat'ın son döneminin (ya da II.

Abdülhamid'in 1876-1909 arasındaki saltanatına rastlayan dönemin) en son başarısı, her ilçe merkezinde bir rüşdiye ile birlikte vilâyet merkezinde bir idadinin (lisenin) kurulması olmuştur. Isparta'nın eğitimde uzmanlaşmış konumu, daha 1875 yılında bu ilde bir kız öğretmen okulunun (Darü'l-Muallimat) açılmasının nedenini teşkil edebilir. (Cumhuriyet döneminde eğitimin gelişimi ile ilgili kayıtlar, bu vilâyette genç Cumhuriyette laik eğitimin yaygınlaştırılmasına imkân tanıyan temelin, medreselerin yaygınlığı olduğunu göstermektedir). Ancak, 19. yüzyıl sonlarında bizzat medrese ağı da gelişim göstermekteydi. 1903 yılına ait veriler ilde toplam 60 medrese bulunduğunu göstermektedir. Bu, 1877'deki medrese sayısından 20 fazladır. Sultanın istatistiklerine güvenmek güç de olsa, medrese öğrencilerinin sayısında kayda değer bir artış gerçekleştiği söylenebilir (eldeki istatistikler, ortada yüzde 100'ü aşan bir artış olduğunu göstermektedir). İlde meydana gelen bir dizi yapısal değişim ışığında bakıldığında, ciddi bir değişim süreci yaşandığı anlaşılıyor. Bunlardan biri, genel demografik artıştı. Bu konuda da, bir bütün olarak vilâyet nüfusunun Abdülhamid döneminde iki katına çıktığını görüyoruz. Bu artışın bir kaynağı, 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı'nın ardından Balkanlar'dan göç edenlerden bir kesimin bu ile yerleşmesidir. Medreseye gidenlerin sayısındaki artışın kaynağı da, gene bu göç sonucunda işsizlik oranının yükselmesi olabilir; böylelikle yapacak işi olmayan genç insanların medreselere yöneldiklerini düşünmek mümkündür. Yerel bir şairin, bu öğrencileri ve din eğitiminde yolaçtıkları seviye düşüşünü hicveden mısraları bilinmektedir. 1877 yılında, Kafkasya'dan gelen Çerkezlerin de yerleşmeleriyle, vilâyetin demografik yapısı esasen değişti. Aynı şey 1913 Balkan Savaşları'ndan sonra da yinelendi ve gelen göçmenler Keçiborlu ilçesine yerleştiler. Buna karşılık, İslâmî eğitim ağının yaygınlaşması, devletin uyguladığı politika-

nın bir parçası olabilir. Tanzimat dönemi politikalarının bir yönü de, eğitim imkânlarının yeni öğretim yöntemlerini de birlikte getirecek şekilde yaygınlaştırılmasıydı. Rüşdiye, bu değişimin örneğini oluşturan bir kuruluştur. Ne var ki, pek çok durumda, Rüşdiyelerin öğretmen ihtiyaçlarının karşılanması büyük masraflara yolaçıyordu. Anadolu'da yaptığı bir gezi sırasında Ahmed Şerif, Isparta'nın gelişmemiş bir yöresinde böyle bir rüşdiye görmüştü. Gerçi bina yapılmıştı, ama ortada ne sıra ne de öğretmen vardı (A. Şerif, 1909). Koşullar böyle iken, Tanzimat politikalarının mimarları, medreselerin yaygınlaşmasını ya bizzat teşvik etmek ya da bu gelişimi görmezlikten gelmek gibi bir durumla karşılaşmışlardır. Çünkü, medrese hocalarının masrafları yerel nüfus tarafından karşılandığından, devletin ne hoca bulması ne de bunlara masraf yapması gerekecekti. Her ne ise, Tanzimat döneminin idarî işlemleri, devletin medreselere sürekli bir destek verdiğini ortaya koymaktadır (Mehmet Genç'le görüşme, Kasım 1984). Abdülhamid'in saltanatı sırasında geçerli olan özel koşullar, ancak böylesini mümkün kılıyordu. Yerli Rumlar Isparta'da kendi modern okullarını açmaktaydılar ve bu kesimin eğitim kurumları giderek gelişmekteydi. Burada gene, istatistiklerle ilgili sorunlar karşımıza çıkıyor; ancak eldeki istatistikler ne şekilde yorumlanırsa yorumlansın, Rumlardaki okullaşma oranı -ortaokullar için- Müslümanlara göre çok daha yüksekti. Aynı şey, Ermeniler için de geçerlidir. O halde, belirli bir açıdan bakıldığında, yerli Rum nüfusun Bitlis'teki misyonerlerle aynı "gösteriş etkisi"ni (demonstration effect) yarattığını söylemek mümkündür.

Isparta'daki Rum nüfusun artış eğilimi göstermesi, kıyı ekonomisinin yaygınlaşmasıyla yakından bağlantılıdır. Sözü edilen ekonomi, şimdi yeni kara ve demiryolu hatlarıyla, Isparta'nın da bir parçası olduğu hinterlanda bağlanmıştı. İl,

önemli bir tarım potansiyeli barındırıyordu. Haşhaş ticareti o kadar kârlıydı ki, 19. yüzyıl başlarında yönetim bunu bir devlet tekeli durumuna getirmişti. Ne ki, oluşturulan sistemde çok fazla boşluk olduğundan devlet sonunda bu tekeli terketti. İlin bir başka gelir kaynağını ise, teknolojisi 1878'de Balkan göçmenlerince bölgeye getirilen gülyağcılığı oluşturuyordu. 1890 yılından sonra devletin değerli halı dokunmasını teşviki sonucunda, yerli kilimlerin yerini bu tür halılar aldı. Devlet 1891 yılında Isparta'da halı dokumacılığını öğreten bir okul da açmıştı. Ancak her durumda, Isparta'da üretilen ürünlerin katma değeri sonunda Ege limanlarına ve bir mal değişim merkezi durumunda olan Aydın'a aktarılıyordu. Isparta'da yerel olarak üretilen ürünlerin satışı ile ortaya çıkan imkânların önemini kavrayan Rumlar (ki ilde esasen bir miktar yerleşik Rum nüfus da vardı) 19. yüzyıl sonlarında daha kalabalık gruplar halinde, kıyıdan bu iç kesime yöneldiler.

Bu eğilim, I. Dünya Savaşı sonrasında tersine döndü. Yöredeki Rumlar, Türkiye ile Yunanistan arasındaki resmî nüfus mübadelesi 1924 yılında başlamadan önce burayı terketmeye başlamışlardı. 1920'lerdeki Türk-Yunan çatışmasından önce de, yöredeki Rum ve Müslüman nüfus arasında oldukça büyük gerilimler yaşanmış olmalıdır. Sözü edilen nüfus hareketlerinden her ikisi de, iş çevrelerinde, artık Türklerin doldurmaya başlayacakları boşluklar yaratmıştı. Böylece Türkler, daha önceleri hiç uğraşmadıkları işlere aracı ve tüccar kimliğiyle yönelmeye başladılar. İlin Müslüman nüfusunun yarar sağlayacağı bir başka siyasî gelişme ise, 1919-1922 yılları arasındaki Milli Mücadele sırasında ilin siyasetin içine çekilmesi ve Ankara hükümeti nezdinde parlak bir izlenim yaratmasıdır. Bu siyasî gelişimin arkaplanında ise şu yatıyordu: Milli Mücadele sırasında Isparta, İtalyan işgali altındaki bölgede yeralıyordu ve Isparta müftüsü İtalyanlara

karşı, "Demir Alay" adını verdiği bir gerilla birliği örgütlemişti. Bu adlandırmada, Jön Türk dönemine özgü Türk-Milliyetçi retoriğin etkisini görmemek mümkün değildir. Buna karşılık İtalyanlar ılımlı davranıyor ve sorun çıkarmaktan kaçınıyorlardı. Yerel direniş güçlerinin başlıca işi, sultanın bir temsilcisini hapsetmeleri ve kendisini İstanbul'a geri vermeyi reddetmeleri oldu. Cumhuriyetin ilânından sonra, Isparta müftüsü ile birlikte yerel eşraftan bazıları B.M.M.'nde yeraldılar. Isparta'nın ileri gelenleri böylece Cumhuriyet rejiminin tek partisi olan Cumhuriyet Halk Fırkası'nın müttefikleri konumuna geldiler. Bu kişilerin ödüllendirildikleri, yeni rejimin kurulmasını izleyen dönemde ildeki sanayileşmenin rahatça yol almasından bellidir. 1924-26 yılları arasında ilde bir iplik fabrikası kuruldu ve bunu Şarkikaraağaç Bankası'nın kuruluşu izledi (1927). Ancak bu süreçte ilin ileri gelenleri giderek kentlileşirken, kırsal nüfus, ulema ile oluşturmuş bulunduğu organik ilişkileri artık kaybediyordu: Çünkü, İslâm hukuku uzmanlığı, Cumhuriyet rejimi tarafından 3 Mart 1924 tarihinde geçersiz sayılmıştı. Ulema, en ücra yörelerde bile kırsal nüfusun içinde ve onun bir parçası olarak yaşamıştı. Kültürel ilişkilerle birlikte bu ilişkilere paralel giden ortakyaşama dayalı ekonomik yapının birarada tuttuğu toplum, sarsıntı geçiriyordu. Bunun yerine, bir yanda piyasa işlemlerine, öte yanda da eşraf ile devlet arasındaki yakın ilişkilere dayalı yeni bir toplumsal yapı ortaya çıkıyordu. Gelişmekte olan kır-kent ayrılığı, kesin biçimde olmaktan ziyade kültürel bir özellik taşımaktaydı. Said Nursi'nin sağladığı desteğin bir bölümü, toplumsal ilişki örüntüsünde meydana gelen bu temel değişiklik yüzünden ne yapacağını şaşıran insanlardan gelecektir.

Laikleştirme

Yeni rejim, Cumhuriyetin ilânının hemen ardından, laikleşme doğrultusunda önemli adımlar atmaya başladı. 3 Mart'ta hilâfet kaldırıldı. Böylece Şer'iye ve Evkaf bakanlıkları ile medreseler de kapatıldı. Din adamlarının yetiştirilmesi, devlet nezaretine verildi ve din adamlarının sayısında önemli bir azalma görüldü. 1926 yılında İsviçre Medeni Kanunu benimsendi (Toprak, 1981, 54 dn). Bunu, ilkokullarda Osmanlı İmparatorluğu'nun gerilemesinden ulemayı sorumlu tutan bir eğitim ideolojisi izledi. Yeni açılan okullarda ulema, Türk halkını sömüren cahil ve gerici fanatikler olarak nitelendiriliyordu. Yaratılan bu izlenimle, dinî yükümlülüklerine bağlı Müslüman bir Türk'ün karşılaşmasının yarattığı rahatsızlık, günümüzün okul müfredatında halen varlığını sürdürmektedir.*

Bu laikleşmeci konumun Anadolu'daki taşralı nüfusu boşlukta bırakmasının çeşitli nedenlerinden söz edilebilir. İslâmiyet'in merkezî bir yer işgal ettiği ortamdan "laik" topluma yönelen bu dönüşümün sadece tasviri bile, bize, kısa sürede gerçekleştirilen radikal değişim hakkında bir fikir verebilir. Bununla birlikte, sözkonusu değişimin yolaçtığı çözülmenin hangi boyutları aldığı, ancak, Türkiye'deki toplumsal tarihin bu kesitine ilişkin ayrıntılar gündeme getirildiğinde ortaya çıkabilir. Bitlis'te olduğu gibi Isparta'da da ulema yalnızca din adamlarını kapsayan bir topluluk olmakla kalmıyor, aynı zamanda daha alt düzeyde toplum liderlerinden oluşan bir ağ meydana getiriyordu. Bunlar, kitlelerin kültürünü kentlerin "büyük" kültürüne bağlayan kırsal işaret fenerleriydi. Isparta'nın dinî-toplumsal yapısına inen bütün bu

(*) Bu çalışma 1984 yılında yazılmıştır. İslâmlaştırmanın o tarihten bu yana kaydettiği gelişme, yukarıdaki cümlenin bugün 1984 yılı için olduğu ölçüde geçerli olmayışından çıkarılabilir.

darbeler belirli bir ortam yaratmıştı ve bu ortamda insanlar birtakım geleneksel sembollere, kâinat "harita"larını kaybetmek üzere olanlara özgü bir direngenlikle sımsıkı sarılıyorlardı. Oysa, bu yeni alıcı kitlesinin sözkonusu haritaya ilişkin olarak, ataları için gerekenden çok daha fazla bilgi sahibi olmaları gerekiyordu.

Said Nursi, Barla'da, gençlik dönemlerinde kendisine yönelenlere göre hem sayıca daha fazla hem de onlardan farklı bir izleyici topluluğunu çevresine toplamıştı. Said Nursi'nin ilk takipçilerini, çoğunlukla Van'daki Horhor Medresesi'nde öğrencisi olanlarla onun bilgisini takdir eden, kendisiyle yaşıt düşünürler oluşturmaktaydı. Şimdi ise bir zamanlar İslâmiyet'in Türkiye'deki geleceğini tartıştığı aydınların yerini köylüler, zanaatkârlar ve küçük tüccarlarla birlikte, Cumhuriyetin eğitim sisteminde ilk basamaklara yönelen ikinci kuşak almıştı. Bediüzzaman'ın etrafında başlangıçta kurduğu cemaatin liderliğini, medrese eğitimi alan, toplumsal kökenleri ise en uygun biçimde "orta ve alt taşralı sınıf" olarak tanımlanabilecek kişiler yapmaktaydı. Sözkonusu toplulukta yeralanlar arasında şunlar dikkat çekmektedir: Bediüzzaman'ın zorunlu ikâmete tabi tutulduğu Barla'nın imamı, kişisel işlerini gören bir yardımcı, bir tüccar, bir subayın oğlu olup Şam'da uzun süre kalan ve "hafız" ünvanı taşıyan bir şahıs, bir ilkokul öğretmeni, askerlik hizmeti sırasında çavuşluğa yükselmiş bir şahıs, Bedre Köyü imamı, bir berber, ne iş yaptıkları belirlenemeyen mütevazi kökene sahip üç şahıs ve bir hocanın oğlu (Şahiner, 1978 ve 1986, II, 101-102).

İlk Takipçiler

Said Nursi'nin Barla'da sürgünde bulunduğu dönemde bazı takipçileri tarafından kendisine yazılan mektuplar, mesajı-

nın taşıdığı cazibe açısından birtakım ipuçları vermektedir. Sözkonusu mektuplar medrese eğitimi almış takipçileri tarafından yazıldığından (bir tanesi Harp Okulu kökenlidir), bunların, Said Nursi'nin mesajının okur-yazar olmayan takipçileri nezdinde taşıdığı cazibeyi de sergilediği söylenemez. Gene de bu mektuplar, hareketin oluşum aşamasında önem taşıyan bir dizi tepkiyi ortaya koyar niteliktedir.

Said Nursi'nin takipçileri arasında fikirlerini (basılmış mektuplar açısından) en iyi ifade eden kişi, biyografisini ilerde V. Bölüm'de vereceğim Hulusi Yahyagil'dir. Said Nursi'yle ilk kez tanıştığında yüzbaşı rütbesinde bir subay olan Hulusi, dinî "müziğe" son derece duyarlı bir kişidir. Ona göre Said Nursi'nin başlıca katkısı, ilâhiyat bilgisinde yatmaktadır. Hulusi, bu bilgiden sağladığı ipuçları sayesinde, kendi başına üstesinden gelip açıklığa kavuşturamadığı teolojik sorunları çözebilmiştir. Anlaşıldığı kadarıyla Hulusi'nin başlıca ilgi alanını mistik-teosofik gelenek oluşturmaktadır; ancak, gene görüldüğü kadarıyla, kendisi aynı zamanda evrene ilişkin tatmin edici bir açıklama peşindedir (*Sikke-i Tasdik-i Gaybi,* 1960, 43, 49-51, 52, 84, 91, 95, 104). Bedre Köyü imamı için ise Said Nursi'nin katkısı, duyduğu kötümserliği yenme gücünü ona vermesindedir. İmam, yaşadığı fikrî karmaşa içinde Said Nursi'nin yazılarının kendisi için bir "merhem" olduğunu görmüştür (*a.g.e.,* 36, 43, 56). Aynı imam ona, İslâmiyet'e ilişkin olup başka kaynaklardan sağlanması mümkün olamayan bilgileri sağladığı için de minnettardır (*a.g.e.,* 35). İslamköy'lü Hafız "Küçük" Ali için ise Said Nursi "nereden geliyoruz ve nereye gidiyoruz" sorusuna cevap vermiştir (*a.g.e.,* 36, 70). Ona göre bu cevap, "felsefe çıkmazı"nın yarattığı sonuçları geçersiz kılıyordu.

Bütün bu yorumlarda görülen ortak bir öğe, din konusunda eldeki mevcut bilgilerin tatmin edici bulunmamasıdır.

Öğrenciler, İslâmiyet'in öğelerini daha iyi anlamak arzusundadırlar; dinlerinin içsel olarak daha tutarlı bir bütün oluşturmasını sağlama çabası içindedirler. Araştırıcı düşünce yapısına sahiptirler ve "Küçük" Ali'nin bile felsefe, yani Batılı laik düşünürlerin spekülasyonları konusunda söyleyecek sözü vardır.

Said Nursi'nin özel dikkat gösterdiği kişilerden biri, kendisiyle yoğun yazışmalarda bulunduğu eski bir subay, Refet'tir. Refet, aynı amaçlar için *Kur'an*'ı kullanmak varken "Avrupa'nın kapısında bilim ve aydınlanma dilenciliği yapmak" şeklinde tanımladığı bir duruma karşı Said Nursi'nin verdiği mücadeleden büyük bir haz duymuş görünmektedir. Bu mektupların yazılış tarzının ve Said Nursi'nin bizzat kendi sözlerinin önemli bir yanı, örneğin elektrik enerjisi, motor ve fabrika gibi kavramların dinin yeniden canlandırılması bağlamı içinde serbestçe kullanılmasıdır. Said Nursi'nin öğretileri bir vesileyle "Nur fabrikasının elektrik ampulleri" şeklinde tasvir edilmişti. Grubun en eski habercilerinden biri olan kişi, bugün de "Santral" Sabri olarak bilinmektedir. Bir kez daha burada da, çevredeki dünyanın yaşadığı mekanizasyonun, Isparta gibi yalıtılmış bir yerde bile etkili olduğu görülmektedir. Dinle ilgili sorular, Nurcuların ya rastlantı sonucu ya da merkezdeki "modernizasyon"un kırsal kesime de damla damla ulaştığı kanallar aracılığıyla edinilmiş yeni bir bilgi kümesi ile yüzyüze gelmeleri sonucunda ortaya çıkmıştır. Bu kesimin dinî anlayışlarında dış etki altında kalan bir düzey, en geniş anlamda İslâmiyet'in dünyadaki konumuna ilişkindir.

Cumhuriyet, Osmanlı İmparatorluğu döneminde toplumdaki meşrulaştırıcı nihaî sembol olan İslâmî cemaat fikrine karşı laik bir saldırı başlatmıştı. Müslümanlığın "kolektif temsiller"le ilgili bu yanına, Cumhuriyet Türkiyesi'nde herhangi bir rol tanınmamıştı. Kemalist sistem, laik Cumhuri-

yet ideolojisini bunların yerine koymuştu. Bu yeni yaratılış miti çağdaş Türkiye'nin köklerini Orta Asya Türkleri'nin başarılarında arıyordu. Buna ek olarak, Türkiye'nin istikbalinin ilhamını Batı'dan alan bir toplumun kurulmasında yattığı şeklinde bir manivela da getiriyordu. Taşrada toplumsal olarak daha elverişsiz bir konumda bulunan Müslümanlar da, içinde kendilerine bir yer aradıkları daha karmaşık nitelikli ulusal iletişim ağına çekilmeye başladıklarından, meşrulaştırıcı bir çerçeveye eskisinden daha fazla ihtiyaç duyuyorlardı. Nurculuğun sözünü ettiğimiz bu ilk takipçileri nezdinde İslâmî söylem, böyle bir aranış sırasında çözüm yolu gösterecek bir fenerdi.

İletişim Ağları

Anadolu'da kökleşmiş çok sayıdaki tarikatın birbiriyle kesişen ağ sistemi, benzer ilkelerle hareket eden daha sınırlı ve daha küçük iletişim sistemlerinin işleyebilecekleri uygun zemini yaratmıştı. Bunlardan biri de, Said Nursi'nin kişiliği çevresinde oluştu. Bu aksisedanın cereyan ettiği başlıca matris, Türkiye'nin doğusundaki Halidîlik ve Halidîlik ile az çok sıkı bağlara sahip Bitlis yöresi eşrafı idi. Said Nursi, sürgüne gönderildiği sırada Horhor Medresesi'nde ders vermekteydi. Böylece, Bitlis'ten ayrılmasını izleyen yıllarda da, medresedeki bazı öğrencileri ile iletişimini canlı tuttu. Diğer medreselerde ders veren bazı Halidî arkadaşları da Said Nursi ile temaslarını sürdürdüler. Said Nursi ile ilişkisini sürdüren bir başka kesim ise, 1925 yılında Bitlis'ten ayrılıp Türkiye'nin çeşitli yörelerinde zorunlu ikâmete giden dinî liderler ve aşiret reislerinden oluşmaktaydı. Aradaki ilişki ya yazışma yoluyla ya da doğudan batıya yaptıkları geziler sırasında Said Nursi'ye selâm ve bilgi taşıyan aracı kişiler sayesinde

korunuyordu. Said Nursi'nin yaşamında yeni bir sayfa açtığı ve şimdi *Kur'an*'a ilişkin yeni yorumlar geliştirdiği yolundaki haberler, işte bu iletişim ağı sayesinde yayıldı. Bediüzzaman'ın çevresindeki geniş sempatizan kitlesi arasında öne çıkan insanlara (Şahiner, der., 1978) gözatılması, bu insanlardan pek çoğunun taşra kasabalarının orta katmanlarından geldiklerini; bu kişilerin Said Nursi'yle ilişkilerinin, onun teorilerini kavrayarak değil, daha çok kişisel tanışma yoluyla gerçekleştiğini ortaya koymaktadır. İlk takipçilerinin yazdıkları mektuplar da, hareketin Barla yöresinde alt kademe din adamları ile din konusunda belirli bilgileri olan sıradan insanlardan meydana gelen bir "kadro" tarafından örgütlendiğini, bu kadronun ise aynı kökene sahip kesimlerle iletişim kurarak mesajı daha geniş çevreye yaydığını göstermektedir (*Barla Lahikası,* baştan sona).

İletişim Ağları ve Siyaset

Nurcu hareketin Türkiye'deki siyasî hayatla ilişkisi, çoğu kez kendisine yönelik saldırılara vesile oluşturmuştur. Böyle bir ilişkinin bugün de varlığını sürdürdüğü inkâr edilemez. Nurcuların 1950 yılında Demokrat Parti'ye, 1973'te de dinci bir parti olan MSP'ye verdikleri destek, bunun örnekleridir. Hareket daha sonra desteğini Adalet Partisi'nden yana kaydırmıştır. Said Nursi'nin kendisinin siyasetle olan ilişkisi ise daha karmaşık bir model ortaya çıkarmaktadır. Türkiye'deki dinî grupların politikayla ilişkilerinin açıklanmasında bu model, hangi siyasi partilerin desteklendiğine dair basit bir çeteleye göre daha anlamlı bir sonuç verir.

Said Nursi'nin ilk kariyeri, kişisel, ideolojik ve siyasî duyarlılıklarının kaynaştığı döneme denk düşer. İslâmî hakikatlerin öğreticisi olarak ikinci kariyeri ise, uzun vâdeli siya-

sî amaç diye adlandırılabilecek bir nitelik taşır. Bu amaç, bir dünya gücü olarak İslâmiyet'in yeniden canlandırılması idi. Ancak Said Nursi, bu amaca geçici olarak, daha kısa vâdeli siyasî hedefler de eklemiştir. Demokrat Parti'nin 1950'li yıllarda en güçlü siyasî parti olarak boy göstermesi, dinin siyasete etkisi yönünde yeni bir alan yarattı. Daha önce de gördüğümüz gibi Said Nursi bu ortamda, *Risale-i Nur*'un basımı üzerine konulan yasakların kaldırılması amacıyla takipçilerinden birini, 1954 yılında Isparta'dan milletvekili seçilen Dr. Tahsin Tola'yı görevlendirmiştir.

Ne var ki, Demokrat Parti Nurcu harekete karşı tutumunda tedbiri büsbütün elden bırakmamıştı. Yaşamının son yıllarında taraftarları bir gövde gösterisi yapmak amacıyla Said Nursi'yi Ankara'ya davet ettiklerinde (1959) Demokrat Parti Bediüzzaman'ın başkente girmesine izin vermemiştir. Daha sonra da kendisinin bulunduğu yerden ayrılması yasaklanmıştır. Gerçi Said Nursi'ye dolaşma imkânı tekrar tanınacak ama kendisi de kısa bir süre sonra hayata veda edecektir. Bediüzzaman'ın cenaze töreninin büyük bir olay haline gelmemesi için yetkililerin takındıkları tavır, ölümünden sonra bile, Said Nursi imajının yarattığı siyasî yankıların bilincinde olduklarını göstermektedir.

Demokrat Parti iktidarı döneminde (1950-60) Türkiye'nin doğu illeri ağalarından pek çok kişi meclise girmişti. Doğulu milletvekillerinin oluşturduğu bu grup zorunlu olarak, bölgedeki tarikat oluşumları ile çakışmaktadır. Başka bir ifadeyle (yerel eşraf içinde yeralan) aşiret reislerinin aynı zamanda dinî liderler konumunda olmaları, bu milletvekillerinin akrabaları arasında dinî liderlerin de bulunması ya da aynı kişilerin bizzat dinî eğitim görmüş olmaları bu kişilere bir grup niteliğini sağlamıştır. Said Nursi ile bağlantı, bu tür yakınlıklar dolayısıyla ortaya çıkmıştır. Bunun bir örneği de, Said Nursi ile yerel ağalardan Kinyas Kartal arasındaki iliş-

kidir. Kartal, 1960'larda Van milletvekili olarak meclise girmişti. Said Nursi'ye ilişkin tanıklıklarını aktardığı sırada Kinyas Kartal, Bitlis ve Van'daki aşiret reisleri (Kartal'ın "aşiret" reisi olarak üstlendiği rol, Çarlık ordusunun bir subayı olarak görev yaptığı Rusya'dan Türkiye'ye göçü sonrasında ortaya çıkmıştır) ve dinî liderlerle birlikte 1925 yılında tutuklandıklarını belirtmektedir. Bu grupta Said Nursi de bulunuyordu. Tutuklananlar hep birlikte Batı Anadolu'ya yollanırken, bir tek Kartal bir başka kasabada zorunlu ikâmete tabi tutulmuştu. 1954 seçimlerinde Demokrat Parti listesinden Muş bağımsız milletvekili seçilen ve 1960 askerî müdahalesinden sonra tutuklanan Gıyaseddin Emre'nin açıklamaları da aynı doğrultudadır (*a.g.e.*, 49 dn). Siyasî faaliyetleri döneminde Emre çeşitli vesilelerle Said Nursi adına konuşma görevini yerine getirmiştir.

Bütün bu ipuçları şunu göstermektedir: Aile ilişkilerinin, ağalık konumunun, tarikat üyeliğinin, din eğitiminin ve arkadaşlık bağlarının birbirleriyle içiçe geçmesi sonucunda ortaya bir ağ çıkmıştır ve bu ağ bir yandan Nurculuğa taraftar kazanılmasında işlev görmüş, diğer yandan da Said Nursi'nin mesajını meşrûlaştırmıştır. Sözünü ettiğimiz bu ağ, Türkiye'de toplumsal seferberliğin 1950 yılından itibaren daha yoğun bir içerik kazanmasından sonra, kendini bu kez ulusal ölçekte sürdürebilme imkânlarına kavuşmuştur. Bediüzzaman'ın ölümünden sonra Nurcu hareketin odağı, Said Nursi'nin kişiliğinden yazılarına doğru kaymıştır. O halde, belirli bir açıdan alındığında, bir yanda Said Nursi'nin 1920'lerde atıp daha sonra olgunluk dönemi sırasında teyid olunan adımları öte yanda ise karizmatik bir önderin öğretilerinden basın aracılığıyla ortaya konulan tezlere *(Risale-i Nur)* geçişi; din adına girişilecek yeni bir eylem alanının barındırdığı ve toplumsal yapıda 20. yüzyılda meydana gelen değişikliklerin yolaçtığı potansiyeli değer-

lendirmesine dayanmaktadır.

Türkiye'nin doğusunda tarikat-ağa ağının sağladığı desteğe, Türkiye'nin batı illerinde Isparta-Eskişehir-Afyon bölgesinde geçerli olan, öncekine paralel giden, benzer ancak bazı yönlerden de farklı bir destek eklenmiştir. Bu bölgede, hareketin sağladığı yerel siyasî etki, doğudakine göre çok daha az seçkinci (elit) bir süreçle ortaya çıkmış, buna karşılık çok daha popülist bir renk taşımıştır. Dinî liderler, Isparta'da da önemli ölçüde toplumsal prestije sahiptiler; fakat burada, güçleri doğudakilerle kıyaslanabilecek ağalar bulunmuyordu. Said Nursi'nin ilk on iki öğrencisinin hemen hemen hepsi batıdandır ve bu kişileri tanımlayan özellik, sözünü ettiğimiz popülist sendromdur. Toplumsal kökenleri ise farklıdır: bazıları tam anlamda köylü iken, diğerleri açıkça daha geniş bağlantılara sahiptir. Aralarından en az altısının din ve dinî kurumlarla ailevî ya da daha doğrudan bağları bulunmaktadır (*a.g.e.*, 101-120).

İnsanları Said Nursi'ye yönelten güç hatları birbirleriyle çakışmakta ve kümülatif biçimde işlev görmektedir. Bir sonraki bölümde ele alacağım kişilerle ilgili dökümde, bu boyutlardan birini daha belirgin biçimde vurgulamaya çalışacağım.

B: "İç" Dünya

Said Nursi'nin yazılarının, *Risale-i Nur* adıyla bilinen külliyatta ortaya çıkan en şaşırtıcı özelliklerinden biri, bu yazıların belirli bir sisteme oturmayan yapılarıdır. Bu toplu hitapların örneğin *Lem'alar* başlığını taşıyan bölümde, ilk yüz sayfa içinde aşağıdaki konular kapsanmaktadır: Yunus Peygamber ve başındaki dertlerin anlamı; Yakup Peygamberin sıkıntısı (*a.g.e.*, 197 dn); insanın geçici olana bağlılığına ilişkin *Kur'an* âyetinin bir Nakşibendi ilkesinde özetlenmiş hali

üzerinde bir yorum, gene *Kur'an*'ın İslâm cemaatinin önderliği konusundaki âyetine ait bir yorum (Fazlur Rahman, 1979, 170); manevî otoritesini yitirmiş göründüğü zamanlarda bile, İslâmiyet'in insanlara verdiği manevî gücü anlatan Sure 48 ("Fetih")'in bir yorumu; Allah'ın insanları uyarma biçimleri; bidatların ortalığı kapladığı dönemlerde Hazreti Muhammed'in sünnetinin izlenmesi; Refet Bey'in, Allah'ın insanların rızkı üzerindeki denetimi ile cennetin ve yeryüzünün yedi katına ait iki sorusunun cevabı... Liste, meselâ şu tür sorularla devam etmektedir: Şeytandan yana olanlar nasıl oluyor da bu dünyada başarı kazanabiliyorlar?; hocalar yeryüzünün bir balığın ve öküzün üzerinde durduğunu söylemektedirler, oysa coğrafya yeryüzünün uzay boşluğunda bulunduğunu (yani ortada ne balık ne de öküz olduğunu) ortaya koymaktadır. Bu işin aslı nedir?, "Esirgeyen, bağışlayan Allah'ın adıyla" (Besmele) ifadesindeki sır nedir?; önceki Ramazan ayında İslâm cemaatinin kötü talihini yenmede önemli tecrübeler geçireceği yolunda tahminlerde bulunan, örneğin Çaprazzade Abdullah Efendi gibi din adamlarının tahminleri niçin gerçekleşmedi?; Said Nursi'nin 1921'de yaşadığı "Vicdan Muhasebesi"nin nedenlerinin açıklanması...

Bu tür sözlerin altında yatan gerçeği ortaya çıkarmak için, bunların yöneltildiği kişilerin yerine geçmemiz zorunludur. Bu da, Bediüzzaman'ın takipçilerinin düşünsel haritasının eksiksiz biçimde çizilmesini gerektirir.

Nurculuğun yayılmasını teşvik eden haricî gelişmeler, bize hareketin önündeki imkânları ve hareketin sınırlarını belirleyen bir model sunmaktadır. Bu, Nurculuğun gelişmesinde, izlenmesi nisbeten daha az güçlük çıkartan bir yöndür. Nurcuları harekete geçiren dahilî mekanizmanın ortaya çıkarılması ise daha zahmetlidir; çünkü bu fikirler birbirlerine karşılıklı olarak nüfûz eden veçhelere sahiptirler.

En genel anlamda alındığında, Bediüzzaman mevcut İs-

lâmî "lehçe"den yararlanıyordu ve amacı da günlük yaşantıları bu anlamlar kümesiyle bütünleşmiş olan bir kesim üzerinde etki uyandırmaktı. Said Nursi'nin söyleminde sık sık görülen bu kavramın, yani İslâmî cemaat ya da *ümmet* kavramının yarattığı etkiyi örnek alarak başlayabiliriz (Bkz. Gibb, 1963, baştan sona; Hodgson, I, 173-174; Watt, 1960).

Hodgson, bu yapının güçlü bir tasvirini vermektedir:

> Müslümanlar, deneyimlerini bütün bir toplum içinde paylaşırlar. Bu sırada, peygamberin görüşlerinden çıkarsanmış standartlar üzerine kurulu ümmeti, yani insan yaşamının tümünü (ilke olarak) kavrarlar; günlük ibadet sırasında her gün hatırlanan ve her yıl Mekke'de kitle halinde ve etkileyici biçimde iman edilen ortak bir tanığın huzurunda, türdeş bir kardeşlik oluştururlar (Hodgson, 1974, II, 338).

Ümmet, Müslümanlar tarafından İslâmiyet'in merkezî gerçekliklerinin kavranmasında kullanılan bir kavramdı. Müslüman teolojik çerçevede ümmetin tanımı ve ortaya çıkış koşullarıyla birlikte ebedîleştirilmesi vaadi, *Kur'an*'da Müslümanlara verilen "İyiliği emredin kötülükten sakındırın" (emr-i bi'l-marûf nehy-i ani'l-münker) buyruğunda içerilmektedir (Hodgson, I, 387). Bu buyruğun yerine getirilmesi, Peygamber'in misyonunu izleyen yüzyıllar boyunca çeşitli biçimler aldı. Bunlar arasında akla hemen gelen bazıları, Müslüman bir toplum için konulan dinî çerçeveler ve "Ehl-i hadis" (Hazreti Muhammed örneğine göre yaşayan kişiler) adı verilen 10. yüzyıl muhafazakâr Müslümanlarının yaptıklarıdır. "Kötülükten sakındırma" buyruğunun sahiplenilişi, bazı durumlarda, Müslüman bir hükümdarın İslâmî değerleri hayata geçirmekle yükümlü olduğunun teyidi biçiminde görülmüştür. Bunun Osmanlı İmparatorluğu'ndaki somut bir ör-

neği IV. Murad döneminin tütün içme ve dinî törenlerde yenileştirme gibi bazı uygulamalara karşı çıkan püriten hareketidir. Sözkonusu hareketin ilham kaynağını oluşturan din adamı Kadı Birgevi'nin memleketi olan Birgi, Isparta gibi, dinî kurallara bağlılığın kalesiydi. 20. yüzyılda ise Müslüman Kardeşler, aynı türde bir kümelenmenin üçüncü örneğini oluşturmaktadır (Mitchell, 1969).

Ümmet kavramının karakteristik bir özelliği, müminler topluluğunun, resmî görevlilere karşı eleştirel bir tavır almada kendi kendine tanıdığı izindir. En son İran Devrimi de, bütün İslâm toplumlarında bulunan bu itirazcı potansiyel üzerine oturmuştur. İran'da bu potansiyel sonuna kadar kullanılmıştır. Çağdaş dünyadaki İslâmî yenilikçilik hareketlerinin incelenmesi, bu olayın uç bir örnek olmadığını göstermektedir. Müslüman toplumlarda, cemaatin hakları -ve yükümlülükleri- teorisi tarafından meşrûlaştırılan itirazcılığın (eleştiriciliğin) yeniden harekete geçirilmesi, modernizasyon süreçlerine eşlik etmiştir.

Ümmet'in kendi gerçekliği içinde harekete geçmesine dair bu yönler, bize en fazla ümmetin doğasına dair türetilmiş bir "makro" imaj verebilir. Ümmetin toplumsal morfolojisine daha fazla nüfûz edebilmenin bir yolu, ümmetin birlikte getirdiği toplumsal ilişkiler repertuvarını açımlamaktır. 'Repertuvar' ile kastettiğim, bir dizi kelime, değer, kavram, maddî araç, hayat stratejisi, toplumsal konum ve boşluk, mit, kutsallaştırılmış yer ve zaman ölçeğidir. Ümmet kavramına daha derinden nüfûz etmenin yolu, bu unsurları tecrit edilmiş biçimde tek tek çözümlemek değil, hepsini aralarındaki ilişkilerin değiştiği bir takım olarak görmektir. Foucault'nun "söylem" dediği, budur (Foucault, 1977). Diğerlerinin yanısıra bunun, Nurcuların eylem çerçevelerinin çözümlenmesi açısından uygun bir yaklaşım olduğuna inanıyorum.

Said Nursi, bu söylemin içinde kendine yeni bir konum

oluşturuyordu. Ayrıca, eski Said Nursi'den "yeni" Said Nursi'ye geçtiğinde, bu söylemin yeniden canlandırılmasında yönlendirici bir rol de üstlendi. Şimdi Said Nursi, İslâm "sivil toplumu" manivelasını, siyasî amaçlara ulaşmak, yani Müslüman Türkleri Müslümanlar olarak harekete geçirmek için kullanıyordu. Said Nursi bu söylemi kullanırken (örneğin bir âlim'in *konumu,* bir velî'nin *görünümü,* muhafazakâr Müslümanları "firavun"a karşı çıkaran *gelenek,* mistik *tarz,* vb.) aynı zamanda onu bir dönüşüme uğrattı. Dönüşüm olanakları, söyleminin üç adet "ikinci derece" (yani daha soyut) özelliğini merkez almaktaydı. Bunlar, toplumsal ilişkilerin kişiselci bir kavramlaştırılması; imajcı bağlanma noktalarına sahip bir halk kozmolojisi; ve imâlı, örtük ve üst düzeyde mecazcı bir retorik anlamı taşımaktaydı.

Kişiye Bağlı Bir Toplum Görüşü

Toplumsal ilişkilerin Batı Avrupa tarzında kavramlaştırılmasını miras alanlar için, "toplum" şeklinde bir kavram gerçekte de "var"dır. Bu anlamda *toplum* "ihtiyaçları olan", "emir" veren ya da "fedakârlık" isteyen, özetle yaşayan, bütünleşmiş ve birey-üstü bir varlıktır. Adam Müller'in özlü ifadesiyle toplum: *"büyük, enerjik, sınırsız ölçüde hareketli ve canlı bir bütündür."* Topluma bu hayatiyetin bağlanması, toplumun "reifikasyonu" hiç kuşkusuz, kendi kaynağı olan modern ulus-devlet'ten daha eskiye gitmeyen, insan eseri bir anlayıştır. Biz, toplumu, bir "bütün" olarak görürüz. Bu bütünlük, ikinci derecede bir dizi bileşeni biraraya getiren yönüyle kavramlaştırılır. "İkinci düzeyden bileşenler" denilen ise, kendi özel "ihtiyaçları"nın peşinde olan ve içlerinde barındırdıkları kişilere atıfta bulunmaksızın da anlaşılabilecek *soyut varlıklardır.* Alt-sistem olarak adlandırılan bu varlık-

lar arasında değişik kavramlaştırmalara göre "aile", "işçi sınıfı" ya da "toplumsal tabaka", "eğitim sistemi" ya da "devlet" yeralır. Osmanlılar, özellikle de devlet görevlilerinin oluşturduğu siyasî seçkinlerin kıyısında kalan Müslüman Osmanlılar ise bir ölçüde farklı bir toplum anlayışına sahiptiler. Said Nursi'de bulduğumuz da, işte bu dünya görüşüdür. Bu görüş, toplumu, "analar ve babalar", "bizim hükümdarımız" ya da "hükümdarlar" gibi bileşenlerin toplamı şeklinde çizer. Usta ve onun öğrencilerinden, usta zanaatkâr ile onun çırak ya da halifelerinden söz eder. Bu belirtiler arasındaki bağlantılar ise "evlât sevgisi", "verilen sözün tutulması", "yeminin kutsallığı", "arkadaşlık bağları kurulması", "komşularla iyi geçinme" ve "(kısmen) dinî bir cemaatin üyesi olarak saygın bir konum elde etmeye çalışmak" gibi unsurlardan ibarettir.

Bütün bu kavramlar için bir ad aranırsa bunlar kişiselci olarak tanımlanabilir. Bu konumun bireyciliğin savunulması anlamına gelmediğine daha önce işaret etmiştim. Önemli olan kavramların, "gerçek" kişilerden oluşan bir toplum anlayışı üzerine oturmasıdır; bu kişiler ise, anlamlarını, kendilerini özümleyen insanî unsurdan alan bağlarla birbirlerine bağlanmışlardır. Roy Mottahedeh'in *İslâmî bir Toplumda Sadakat ve Önderlik* adlı çalışması, bir 10. yüzyıl Müslüman hanedanı olan Buyidlerdeki siyasî kurumların şekillendirilmesinde bu tür kişiselci ilişkilerin ne ölçüde büyük rol oynadığını göstermektedir. Burada akla hemen Avrupa'daki feodalizmin bu olguya paralelliği gelmektedir.

Kurumlarının aşırı kristalize olduğu Osmanlı İmparatorluğu'ndaki durum, Buyidlerdekinden farklı idi. Osmanlı devlet adamları, devlet ve erkândan oluşan bir toplum anlayışına sahiptiler ve devlet meselelerindeki konumları da bu model tarafından belirlenmekteydi. Bu özelliği tasvir etmenin bir başka yolu da, Osmanlı'daki kamu hukukunun *(örf-i*

sultani) daha önceki Müslüman imparatorluklara göre çok daha gelişkin olduğunun hatırlatılmasıdır. Buna karşılık toplumun sivil kesimi, başka deyişle toplumun resmî devlet ilişkileri dışında kalan kesimi, şeriatın çok daha derin nüfûzu altında kalmış olabilir. Şeriat, aşağı yukarı, özel hukuka eşdeğer bir işlev görmekteydi. Ayrıca, şeriat dünyası yani İslâmî toplumca şekillendirildiği haliyle özel bir kişinin dünyası, zorunlu olarak, kişiselci bir dünya idi; çünkü Hazreti Muhammed'in mesajı *Kur'an*, topluma değil insanlara gönderilmiş bir mesajdı. Hamid İnayet'in güzel özetiyle: "*Kur'an*, insanı siyasî inançlarını ve konumunu dikkate almaksızın tanır, ancak 'yurttaş' diye bir kelimesi yoktur" (İnayet, 1982, 127).

Osmanlılardan önceki imparatorluklarda, din adamları, İslâm hukuku uzmanları (fakihler), özetle şeriatın savunucuları, çoğu durumda, resmi görevliler önünde halkın temsilciliğini yapan kişilerdi. Osmanlılar, bunun merkez açısından yarattığı sorunu, ulemanın en prestijli kesimlerini devlet görevlisi yaparak çözdüler. Ne var ki, gücünü şeriattan alan popülist siyaset formülasyonunu değiştiremediler.

Tipik-ideal bir İslâm toplumunda, şer'i hakların kullanımını belirleyen kişiselci ilişkilerin yararı, kişiselciliğin bizzat kendi başına bir toplumsal ilişkiler sistemi oluşturmasından kaynaklanır. Bu sistem, kamu hukuku sistemiyle kesişir; mevki kazandıran ya da kaybettiren stratejiler ve toplumu bir arada tutan birleştirici güçler, büyük oranda, bu sistemin üzerinde yükselir. Böyle bir toplumda, belirli bir kişinin bir bilgi deposu olarak ne ölçüde değer taşıdığının sınanmasında, yazılı araştırmalardan çok şifahen sergilenen performans daha geçerlidir. Kişiselci ilişkiler ve hitabet uygulamaları, sisteme düzenli biçimde yerleşik kılınmıştır.

Kasabalarda, kişiselci stratejiler ve güçler, toplumsal yaşamın temel birimi olan mahallede ortaya serilir. Fas'tan söz eden bir örnekte de değinildiği gibi:

İdeal biçimde, bir mahalledeki evler çok sayıda kişisel ilişki ve ortak çıkar tarafından birbirlerine bağlanmış sayılırlar. Bu karmaşık bağların, sözlük karşılığı "yakınlık" olan anahtar bir kavramı, *karabeti* sembolize ettiği söylenir. Kırsal ve kentsel alanlardaki Faslılar tarafından kullanıldığı haliyle *karabet,* ileri sürülen ve kabul edilmiş akrabalık bağlarından başlayarak, oturma yerlerinin yakınlığından kaynaklanan gruplaşmalara, vesayet bağlarına ve diğer ortaklıklara kadar uzanabilen çeşitli anlamlar taşır. (Eickelman, 1976, 96)

Kişiselci unsur, bir toplumsal ilişkiler sistemi olarak alındığında, Said Nursi'nin dinî stratejisinin bazı yönlerini, örneğin İslâmiyet'in yeniden canlandırılmasında bir işaret noktası olarak insanın içsel dünyasının değiştirilmesine yapılan özel vurguyu açıklamaktadır. Bir kez daha burada da iki etmen birbiriyle çakışarak işlev görmektedir: harekete geçmiş bir kişilik, toplumsal yapının modernleştirilmesiyle ortaya çıkan gerekliliklerden birisidir; ancak, bu hareketin fiilen gerçekleştirilmesinin en iyi yolu, imanı gerçek anlamda özerk bireyler tarafından geliştirilen bir olgu haline getirerek, hareketin insanlarda kalıcı bir yer elde etmesini sağlamaktır. İdeolojik bir çerçeve olarak İslâmiyet harekete geçmenin haricî dürtüsünü oluştururken, içselleştirilmiş İslâmiyet de bireylerden kaynaklanan içsel dürtüyü yaratacaktır. Bu içselleştirmenin taşıdığı önem, kişici sistemin mantıki bir uzantısıdır. Çünkü, kişiselci sistemde topluma ilişkin - İslâmiyet dışında- kutsî kavramlar olmadığından, kişinin peşinden koştuğu şey de bir bütün olarak toplumun değil bireyin ve onun "gönlünün" değiştirilmesi olacaktır. Görüldüğü kadarıyla, siyaseti bırakıp bireylerin dönüştürülmesi işine döndüğünde Said Nursi'nin aklında yatan da, gönüllerin seferber edilmesine yönelik bu imkânlardı.

İslâmiyet'in kişiselci evreninin bir başka özelliği de, herhangi bir bireyin yerine getirdiği ibadetin, o bireyi, gerek bireysel gerekse toplumsal anlamda kesin belirlenmiş bir yola sokacak etki hatlarını yaratmasıdır. Said Nursi (eğer Weber'i bilseydi), ibadetin, ibadet eden insanları aynı anda aynı yöne çeviren bir dizi ahlâkî sınırlama içine sokarak, hayatı rasyonelleştirdiğini kabul ederdi. Said Nursi, ibadetin bu yönüne sürekli biçimde dikkat etmiştir. Sözgelimi bir keresinde belirttiği gibi, bir kişi "Allah büyüktür" (Allahû Ekber) dediğinde o sırada, yani namaz sırasında aynı sözcükleri tekrarlayan binlerce kişiden biri olduğunu farketmek zorundadır. Said Nursi'nin yazılarının bazı bölümlerinde, el-Gazali'nin fikirleri hatırlatılır; bu fikirlere göre iman kendi içinde ve kendi başına, bizzat müminlerin kendilerinin bile farkında olmadıkları bir güç yaratmaktadır.

İslâmî toplumda kimliğin İslâmî kurallara göre tanımlanması, yalnızca içsel bir süreç değildir. Aynı süreç, kişiselci sistemi toplumsal etkileşime bağlayan bir dış boyuta da sahiptir. Bir kişinin kendi iç çatışmalarının sessizliğinde kendine dair olarak ayrıntılandırdığı imaj, başkalarının sahip olduğu görüşlerle karşılaştırılıp sınanmalıdır. Aslında bu, bütün toplumlar için geçerlidir; ancak, benim tasvir etmeye çalıştığım toplumda özel bir önem kazanabilmektedir. Bu önemin ölçüsünü belirleyen de, kültürün içselleştirilmiş parçalarının, dışa yönelik eylemler ve açıklamalarla çok daha fazla sınanmasıdır (Eickelman, 1976, 132-214). İnsanı kendi hakkında düşündüğünün işlev gördüğü ya da göremediği alan, işte burasıdır. Bundan kastedilen insanın, kendi hakkında düşündüğünün beklenen toplumsal sonuçları sağlayıp sağlamadığıdır. Kişiselci ortamda belirlenen bir kurumun sağlamlığı, kişinin sürekli sorgulamaya dayanabilme yeteneğine ilişkin ortak sürece bağlıdır. Bu kurumsallaşmış stratejinin sonuçlarından biri, toplumsal statünün

de geçicilik kazanmasıdır. Burada sorgulama ortamını belirleyen, sözkonusu toplulukların iyiyi hakim kılıp şerri kovmak için gösterdikleri çabadır. Sözünü ettiğimiz sınamanın sonucunda ortaya çıkan kararsız denge, Müslümanlıktaki toplumsal eşitlik kavramının en güçlü temel taşlarından birini oluşturur.

> Allah'ın iradesi, toplumsal onurların şimdiki -gelip geçici- dağılımına, Allah vergisi bir durum olarak meşruluk tanır. Bireylerin birbirlerine göre sıralanmaları, hiçbir zaman verili sayılmaz, sürekli olarak deneylerle sınanır. Geçicilik, evrenin özündedir. Dolayısıyla dikkatler, etkin, özgül toplumsal eylemlere başlangıç olarak, belirli insanlar arasındaki servet, başarı, iktidar ve toplumsal onur farklarının değerlendirilmesi üzerinde odaklaştırılır... (Eickelman, 1976, 126)

Said Nursi'nin yazılarında, her ikisi de *insan* kavramının birer fonksiyonu olan "çocuklar"ın ve "yaşlılar"ın, nasıl olup da toplumsal ilişkileri kavramlaştırmada çözümleyici iki temel kategori olarak kullanıldığını şimdi anlayabiliyoruz (*Mektubat,* 394). Said Nursi, insanın *erkân*dan daha büyük önem taşıdığı halk anlayışından yararlanmaktaydı. Bunlardan erkân, yani toplumdaki mertebelere ilişkin kavram, bir bürokratın toplumsal ilişkileri tasvir etme yoludur. Said Nursi'nin kişiselci sınıflandırması ise, örneğin Mevdudi gibi başka çağdaş İslâm köktenci dincilerinin düşüncelerinde de görülmektedir. Mevdudi'nin toplumsal reform modelinde yetimler ve öksüzler de benzer bir temel kategori oluşturmaktadır (İnayet, 1982, 109). Ekonomik ve toplumsal ilişkilerin merkezinde bireyin yeraldığı bu sistem, mekanik toplumsal süreçlerin devreye girdiği sistemden radikal bir farklılık gösterir. Kuramsal açıdan, piyasa mekanizmasının etkinliğinin

ölçüleceği ana birimi *kişisel refahın* oluşturduğu İslâmi ekonomi sistemi ile asıl göstergeyi *bizzat piyasanın kendi etkinliği*'nin oluşturduğu liberal iktisattaki piyasa sistemi arasındaki karşıtlık, bu farklılığın bir örneği olarak gösterilebilir.

Aynı mantıkla, Said Nursi'nin yazılarında sosyal güvenlik, güçlü aile bağlarının sağladığı desteğin ve bu bağlara gösterilen özenin bir fonksiyonu olarak kavramlaştırılır: Gençlerin yaşlılara ilişkin sorumluluk duyguları, toplumsal güvenliğin yerini alır (*Mektubat,* 240). Zekât, eşitliğe, toplumsal düzene ve istikrara bir katkı olarak işlev görür.

Bu ilişkiler örüntüsünde, inkâr edilmez biçimde otoriter potansiyel taşıyan bir öğe de göze çarpar. Bu, en açık biçimde çocukların ebeveynlerine, ebeveynlerin de Allah'a tek taraflı itaat yükümlülüklerinde ortaya çıkar. Bugün Almanya'da "konuk işçi" olarak çalışan bir Nurcu kadın, bu tek taraflı yükümlülüğü kabul ettiği içindir ki, Almanya'da ufuklarının genişlemesine, tedrici biçimde bir özgüven duygusu sağlamasına ve kocasından belirli bir özerklik kazanmasına rağmen, kendi biriktirdiği paralardan her ay 200-300 Markın kocası tarafından Türkiye'deki ailesine yollanmasına itiraz edemediğinden yakınmaktadır (Schiffauer, 1984, 493). Ne var ki bu ilişkinin otoriterliği, ancak onu böyle algılayanlarla sınırlıdır. Oysa Said Nursi'nin takipçilerine göre, *İslâmî ilişkiler sisteminin bütünü içindeki yerine konulduğunda,* ebeveynlere olan yükümlülüklerin olumlu yanı, yarattığı külfetten daha ağır basmaktadır.

Said Nursi tarafından kullanıldığına tanık olduğumuz anlamıyla kişiselcilik, daha başka bağlantılarda da kendini gösterir. Diğer bütün adları kucaklayan bir ad olarak Allah adının ilk öğretildiği kişi Âdem olduğuna göre, "Âdem'den gelenler" de, toplumun ele alınacağı kavramsal birimdir. Bediüzzaman'ın, bu düşünce çizgisine bağlı olan bir spekülasyonu, Allah'ın adlarından birinin (ki Allah bazı işleri bu sıfatla yap-

maktadır) *Ferid,* yani "Birey" olduğunun hatırlanması yolundaki ısrarıdır (BSN, 271). Bu yüzden Said Nursi'nin düşüncesinde bireysellik bile, referans çerçevesi olarak kişinin yapısına ve özelliklerine değil, ilâhi düzenden gelmektedir.

Kavramsal bir model olarak "kişiselciliğin", psikolojizm değil psikoloji-dışı bir açıklama niteliği taşıdığına da dikkat edilmeli. Bediüzzaman'ın sunduğu modelde yeralan karakterler, aile çevresi içindeki yerlerinin birer fonksiyonu olarak ortaya çıkarlar. Hareketleri de, işgal ettikleri statülerce açıklanan olgular şeklinde görülür; toplumsal hareketin dinamiğini yaratan, bu konum ya da statü'dür. Odak noktasını özne değil yüklem oluşturur. Toplum imajını meydana getiren de, *Kur'an*'ın gerektirdiklerinden çıkarılan bir dizi sosyal pozisyon ya da mevkii olarak böyle bir toplum anlayışıdır. O halde toplum, *Kur'an* tarafından doğrudan biçimde değil de, *Kur'an*'ın buyruklarından çıkarılan konumlar tarafından açıklanabilir. Eldeki sistemin yeni bir ortamda yeniden üretilmesi, bir Müslüman ideolog için şimdi daha kolay hale gelmektedir. Çünkü, yeniden üretilmeleri gerekenler, bu toplum pozisyonlarıdır ve bu konumlar sayıca sınırlı olduklarından, sözkonusu ideolog bunları kolayca düzenleyebilir.

Kişiye Bağlılık ve Ahlâk Anlayışı

Risale-i Nur'da dile getirdiği bütün temalar arasında Said Nursi en çok İslâmî ahlâkın yeniden canlandırılması gereğinde katı ve ısrarlı davranmıştır. Bazı durumlarda bu ısrar, meselâ dini insanların yaralarına bir merhem olarak tanımladığı yerlerde görüldüğü gibi, pragmatik bir ağırlık taşımıştır. Çoğu örnekte de bu, insanın, İslâmiyet'in öğrettiği evren anlayışına riayet ettiğinde ulaşacağı uyumu vurgulayan bir tema olarak görülmektedir.

Mamafih Said Nursi için *Kur'an*, insanın tehlikeli hırs ve tutkularına sınır getirmenin başlıca aracı durumundadır. Kendi sözleriyle:

> *Kur'an*'ın amacı, insanın heveslerine *(hevesat-ı nefsaniye)* bir set çekerek onu daha yüce amaçlara teşvik etmek, onun daha yüce özlemlerini karşılamak ve insanî mükemmelliğin kazanılmasına yöneltmektir (Mürsel, 1976, 1975, Bediüzzaman'ın *Sözler*'inden aktarma, 138-139)

Said Nursi'nin başlıca korkusu, bir Müslümanın yaşamına *ben* duygusunun egemen olmasıdır. O'na göre çağdaş materyalizm bunu geliştirmektedir. Bir başka korkusu ise, toplumun çözülmesidir. Bu iki düşünce, birbiriyle yakından bağlantılıdır. Nitekim, İslâm milletinin kurtuluşu, insanın akrabalar ve müminler ağının oluşturduğu ilişkiler (Mürsel, 1976, 174, Bediüzzaman'ın *Şualar*'ından aktarma, 355) ve böyle bir ortamda oluşan ahlâkî duyarlılıklar içinde yeralmasındadır. Bu görüş, Said Nursi'nin toplum ve ulus konusundaki fikirlerinde de yansıma bulmaktadır:

> Bir insanın ülkesi de onun evidir ve anayurt da doğal bir ailenin evidir. Eğer bu geniş evlerde ahret inancı hüküm sürerse, bunun hemen doğuracağı sonuçlar samimi bir saygı, maddî karşılık beklentisine dayanmayan ciddi sevgi, şefkat ve yardımseverlik duygularının doğup gelişmesi olacaktır; hilesiz hizmet, ikiyüzlülükten arınmış toplum sevgisi ve bonkörlük, kibirden arınmış bir fazilet ve büyüklük ile insanî meziyetlerin gelişmesi, bunun sonucu olacaktır. Ahret inancı çocuklara "bir cennet vardır, tembelliği bırakın"; gençlere ise "bir cehennem vardır, ayyaşlığı bırakın" diyecektir.

> Aynı inanç, zalime "çekilen acıların bir hesabı vardır, sen de çarpılacaksın" deyip onu adalet önünde boyun eğmeye zorlayacak güçlere sahiptir. Yaşlılara şunu iletecektir: "sizin elinizden kaçırdıklarınıza göre çok daha yüce, ilâhî ve sürekli bir mutluluk vardır; sizi bekleyen taze ve sürekli bir gençlik vardır; bunları kazanmaya çalışın." Ve onların gözyaşlarını gülümsemeye çevirecektir. (Mürsel, 1976, 168, Bediüzzaman'ın *Şualar*'ından aktarma, 262)

Bediüzzaman'ın ahlâkî emirleri, kendisine göre toplumun temel bileşenlerini oluşturan aile ve cemaatten başlayarak devlete kadar uzanmaktadır. Devlet, aile ve toplum için vardır; bunun tersi değil. Topluma mutluluk getirmek üzere yaratılmış özerk devlet gibi "Allahsız" bir rakip teorinin, Jön Türkler gibi laik radikaller için ne denli özgürleştirici bir etkisi olduğunu buradan anlayabiliriz. Türk bürokratlarının Tanzimat döneminde geliştirilen ve sonra Jön Türklerin fikirlerinde yeni bir boyut kazanan devlet görüşlerinde, gene aynı anlamda, cemaat yaşamının prangalarından bir özgürleşme düşüncesi vardır.

Kadın, aile, cemaat ve heveslerinin tutsağı olan insana dair böyle bir ahlâk anlayışına temel teşkil eden kavramsal kümelenme, dünyanın diğer bölgelerindeki İslâmî toplumlar üzerinde yapılan gözlemlerle de uyuşmaktadır. Özel ve kamusal alanlar arasında gerçek bir sınırın bulunmayışı - çünkü şeriat kamusal alanı da denetleme savındadır- bu ahlâk anlayışının ipucunu verir. Bediüzzaman, çeşitli vesilelerle, İslâmiyet ile çağdaş Batılı (materyalist) uygarlık arasındaki uyuşmazlığın gerçek temelinin, ilkinin toplumsal yaşamın temel birimleri olarak kişileri almasında, buna karşılık ikincisinin meselâ millet gibi kavramlara dayanmasında yattığını belirtmiştir (Şahiner, 1979, 200-201).

Kişiselci yaşam görüşünün en ilginç veçhelerinden biri, tarihin merkezi olarak İslâmiyet'in oluşum yıllarını almasıdır. Tarih, İslâmî *Urzeit*'ın (İslâm'ın ilk devirlerinin) ve efsanevi kişilerin başlangıçtaki rolleriyle açıklanmaktadır. Dolayısıyla, olağanüstü meziyetlerle donatılmış ve Allah tarafından *seçilen* kişi, burada, bir "geçmiş"e dayanabilmektedir.

Kişiselci modelin tümünün altında yatan varsayım, hakikat aranışının da gene kişiselci bir tarzda yapılması gerektiğidir. Çünkü, yaratıcı ilke olarak Allah ile onun yarattığı dünya arasındaki aracılar, önce peygamberler, sonra da veliler (asfiya) -kendi lûtfunu özel biçimde yansıtmak üzere Allah tarafından seçilmiş kişiler-dir (Bediüzzaman, *Mektubat*, 74). Veliler, aynı zamanda "gerçeği" depolayan kişilerdir. Bir kez daha burada da Bediüzzaman'ın başarısı, pir ya da velinin rolünün bir yandan benimsenip diğer yandan değişik bir veçhe ile değerlendirilmesine bağlıdır.

Bediüzzaman'ın kişiselci unsura yaptığı vurgu, kendisine yönelen kırsal kesim insanlarına, Kemalizmin boşladığı bir şeyi, bir toplumsal ilişkiler haritasını önplana çıkarıyordu. Kemalist ideoloji laik cumhuriyetçiliğin soyut planda kişiliğin gelişmesi açısından sağlayacağı yararlar ve evrensel eğitimin ilerlemeye katkıları üzerindeki görüşleri savunmaktaydı. Buna karşılık, bireylere, aile çevresinde günlük pratik ilişkilerde ortaya çıkan konuların üstesinden gelme olanağı sağlayacak yöntemlerde eksik kalıyordu. Kemalist ideoloji, cumhuriyetçi laikleştirme ve İsviçre Medenî Kanunu'nun kabulünden *sonra* kadının toplumdaki yeni yerine dair sorulara, kırsal alanlara kadar yayılmış en sıradan İslâmî "ilmihal"lerin verdiği ayrıntıda cevaplar veremiyordu. Ayrıca Kemalistler, insanın doğum, ergenlik, evlilik ve ölüm gibi belli başlı yaşam duraklarına anlam kazandıran törenler konusunda da herhangi bir görüşe sahip değildiler. Gelinlerin, damatların ve ailelerinin, Türkiye'de Medenî Kanun'a göre ya-

pılan evlilik törenlerine bir parça renk ve sıcaklık katmak için el yordamıyla ne tür çabalara giriştiklerine tanık olanlar, ne demek istediğimi anlayacaklardır. Başka pek çok alanda, başarılar sağlayan Kemalizm, yüzeysel ve toplumla organik bağlardan yoksun oluşu nedeniyle, böyle bir boşluk yarattı. Said Nursi'nin öğretileri ise, özellikle babaya ve yaşlılara gösterilmesi gereken saygı başta olmak üzere, aile normlarından oluşan bir harita ile ortadaki bu boşluğu doldurmuştur.

Ayrıca, kişisel ve toplumsal değerlere ilişkin geleneksel İslâmî yaklaşım, ailenin *ötesine* taşan daha anlamlı bir evren aranışında sıçrama tahtası işlevi görebilecek bir toplumsal temel oluşturuyordu.

Topluma ilişkin söyleminde Said Nursi, kendini, sanki dışsal bir varlıkmış gibi toplum hakkında önermelerde bulunan bir kişi olarak görmemektedir. Said Nursi için toplum "o" değil, "ben"dir. Yapacağım iki alıntı, anlatmak istediğimi açığa çıkaracaktır. Bunlardan ilki, Cooley'in birincil gruba dair tanımıdır:

> Birinci grup derken, içli dışlı ilişkiler, yüzyüze birliktelik ve işbirliği ile tanımlanabilecek grupları anlatmak istiyorum. İçli dışlı birliktelik, psikolojik olarak, bireyliklerin ortaklaşa bir bütün içinde belirli bir biçimde kaynaşmasıdır; öyle ki, insanın kendisi, hiç değilse birçok açıdan, o grubun ortak yaşamı ve amacı olur. (Goody, 1977, 157, Cooley'nin *Social Organization*'ından aktarma, 1909, 23)

İkinci bir kaynak bize, *bilginin* Eski Yunanlılar açısından ne anlama geldiğini anlatmaktadır. Eski Yunanlılar için:

> bilgi... sahip olunan bir şey gibi edinilmiş değil, katılınan bir şeydi; onlar bilgileri tarafından yönlendirilmeyi, hatta bilgilerinin kölesi olmayı kabul etmişlerdi. Böylelikle, Yunanlılar öznel olarak kesin bilgi anlayışından kaynaklanan çağdaş özne-nesne düşünüşünün sınırlamalarının ötesinde, bir gerçeğe-erişme yaklaşımına varmışlardı. (Palmer, 1969, 165)

Said Nursi'nin bilgi anlayışıyla birlikte topluma yönelik tavrı bundan daha iyi tanımlanamaz.

"Ben" ile neyi kastettiğim, ayrıca, yazılı ve sözlü kültürler arasındaki farklılıklara dair bilgilerimiz ışığında daha iyi anlaşılabilir. Ong, aradaki farklılığı şöyle anlatmaktadır:

> Yazmaya dayanan inceden inceye geliştirilmiş çözümleme kategorileri olmayınca, sözlü kültürler, yaşanan deneyimden belli bir uzaklıktaki bilgiyi yapılandırmak için, yabancı, nesnel dünyayı insanların dolaysız, bildik dünyaları içinde özümletmek; bütün bilgileri insanın içinde yaşadığı ortama az ya da çok yakın göndermeler yaparak kavramsallaştırmak ve sözcüklere dökmek zorundadırlar. (Ong, 1982, 42)

Burada -İslâm'ın yazı kültürüyle çok yakın bağlar içinde olmasına rağmen- Said Nursi'nin yararlandığı kültürel kaynakların, sözlü kültürün kalıntılarını hâlen barındıran bir özellik taşıdığını ileri süreceğim. Dahası bu özellik Said Nursi'nin üslûbunda oldukça soyut düzeyde olan ve ilâhîye atıfta bulunan yanlarla, gene üst düzeyde kişiselci olup gündelik toplumsal ilişkiler için geçerli olan yanlar arasında bir gerilim noktası oluşturur. Said Nursi'nin mesajında, toplum anlayışına ilişkin olarak, sözlü kültürden alınmış öğeler kalmıştır.

Said Nursi'nin sosyolojik düşgücüne dair bulguların bir

özeti, temel bir noktaya işaret edecektir: Bediüzzaman, ilâhi bir toplum anlayışına sahip değildir; o toplumu kişilerden oluşmuş saymaktadır. Ne var ki, burada, bu ilk bulguya ters düşen bir başka veçheyi vurgulamak zorundayız: Bu kişiler gerçek değil, "zımni" (saymaca) kişilerdir. Bunlar, bireyler olarak değil, dolduracakları statüler ya da üstlenecekleri roller itibarıyla tanımlanmışlardır. "İyi Toplum", *Kur'an*'dan çıkarsanan bu roller piramidinin oluştuğu toplumdur. Eğer "söylem"i dar anlamda, herhangi birine toplum hakkında konuşma imkânı sağlayan araçsallık şeklinde alırsak, bir noktayı görürüz: Sözkonusu rollerin isimleri Cumhuriyet Türkiyesi'nde yapıldığı gibi toplumsal sözlükten çıkarılırsa -bir başka deyişle kavramsal malzemede eksikliğe yolaçılırsa- insan toplum hakkında önerilerde bulunma ya da toplumla ilgili konularda fikir üreterek konuşma yeteneğinden yoksun kalabilir. Bunun ardından gelen umutsuzluk ise, Said Nursi'nin insanlara sağladığı imkânlar arasında böyle bir söylemin de bulunduğunun keşfedilmesi ile hafiflemiştir.

Yenilik

Said Nursi, bizim toplumsal olarak sınıflandıracağımız duyarlılıklar için sürekli biçimde kişiselci bir sınıflandırma kullanmış olsa bile, kendisi bu sınıflandırmaya bazı değişiklikler getirmekten geri durmamaktadır. Said Nursi'nin yazılarında, reformcu Osmanlı görevlilerinin ya da Osmanlı entelektüellerinin sözlüğünden alınmış bazı yeni terimler görülmektedir. Meselâ "uygarlık"la eş anlamlı kullanılan *hayat-ı içtimaiye-i beşeriye* böyle bir kavramdır (*Emirdağ Lahikası,* 178).

Benzer bir terim de, zaman zaman *hayat-ı beşeriye-i İslâmiye* olarak da geçen *hayat-ı içtimaiye* (*Mektubat,* 69) ya da "toplumsal yaşam"dır. Ancak, bu durumda bile bir görevlinin

işlevlerinin tanımı, ayırdedici biçimde geleneksel sınırlar içinde kalmaktadır. Memurun toplumda yerine getirmesi gereken iki görevi vardır: tehlikeli şahısları *(muzır eşhas)* uzakta tutmak ve yararlı *(nâfi)* kişilere yardımcı olmak. Toplumun sınırları konusunda İslâmî görüşlerin vurduğu damga, ayrıca, Bediüzzaman'ın Türk milliyetçiliğine yönelttiği eleştiride ve İslâm-içi dayanışmaya verdiği destekte de görülür (*Mektubat,* 298).

Said Nursi, Avrupa'da ilerlemeye dair çelişkili görüşlerin birbirleriyle çatıştığı bir dönemde yaşadı. Bir yanda, ilerleme konusunda Aydınlanma dönemi filozoflarının ortaya koydukları düşüncelerin uzantıları vardı. Ama diğer yanda da, 19. yüzyıl sonlarındaki Batı uygarlığına duyulan hoşnutsuzluk ve bu uygarlığın insanın iyilik potansiyelini yücelttiği düşüncesine karşı bir inkârcılık görülüyordu. Bununla birlikte, daha önceki dönemdeki iyimserliğin varlığını sürdürmesine ve Said Nursi gibilerini bile etkileyebilmesine imkân tanıyan yaygın bir anlayışın da varolduğu anlaşılmaktadır. Said Nursi'nin ahlâkçılığa dair görüşlerine uzanan bu kanal konusunda elde kesin kanıt bulunmamasına ve Said Nursi'nin bu fikirleri belirginleştirmede başvurduğu aracın İslâm mistisizmi olmasına rağmen, risalelerinde günahkârların cehennemde çekecekleri azap konusundaki katı Sünnî vurgunun yumuşadığını görmekteyiz. Buna karşılık Said Nursi'de Allah'ın yardımseverliğine ve Allah ile inananı birbirine bağlayan halka olarak şefkate yeni bir vurgu yapıldığına tanık oluruz.

En genel anlamda alındığında Said Nursi kendi zamanlarının, başka deyişle modernliğin, özel bir işaret taşıdığının farkındadır. Said, bu zamanları nitelendiren üç kavram olarak mülkiyet, serbestiyyet ve bilimin gelişmesini görmektedir. Serbestiyyet (özgürlük) dönemini önceleyen dönem, sömürü dönemidir (*esirlik devri) (Sözler,* 661) ve Said Nursi bu

dönemi şöyle tasvir etmektedir:

> Seçkin kesimi oluşturan zenginler, yoksul ve alt sınıfları *(avam)* ücret karşılığı uşak haline getirmiştir. Yani, sermayeye sahip olanlar, ancak emeklerini harcayabilecek olanları *(ehl-i sây)* ve işçileri düşük bir ücret karşılığı istihdam etmektedirler. Bu aşamada sömürü öyle boyutlara ulaşmıştır ki, sermayedar kişi sarayında oturup bankalar aracılığıyla günde bir milyon kazanırken, yoksul bir işçi boğaz tokluğuna madenlerde çalışmaktadır. Bu durum öylesine nefret ve öfke yaratmıştır ki, alt sınıflar yukarıdakilere karşı ayaklanmışlardır.

Bu tür düşüncelerin ilham kaynağının, Said Nursi'nin Rus Devrimi'nden hemen önce Rusya'daki kamplarda geçirdiği iki yıl olduğu düşünülebilir. Said Nursi bir vesileyle, İslâmiyet'in Komünizme bir alternatif oluşturduğunu söylemiştir (Mürsel, 1976, not 13, *Rumuz*'dan alıntı, 23). O halde ortada, Said Nursi'nin tarihsel ilerleme nosyonunu sahiplendiği bir anlayış vardır. Bir başka yerde, yoksulların ancak "gönüllerini" etkileyen güçlerin etkisi altında kalabileceklerini belirtmektedir (*Mektubat,* 416). "Bolşevizm ve sosyalizm"in ne ölçüde önemli güçler haline gelmekte olduklarının bilincinde bulunan Said Nursi, (*Mektubat,* 41) milliyetçiliği modası geçmiş sayarken, İslâmiyet'i, taze güç gösterecek bir akım olarak görüyordu. Said Nursi'nin repertuvarının bize sunduğu bir diğer özgürleştirici sav ise, III. Bölüm'de değinilmiş bulunan İslâmî ahlâkın rasyonelliği fikridir. Artık dinin yalnızca ilân edici olmakla yetinemeyeceği (Said Nursi'nin çok sık tekrarladığı açıklamalardan biri), bunun yerine ikna edici tezlere dayanması gerektiği (burada kastedilen felsefî alana giren tezler değildir), hiç kuşkusuz, Türki-

ye'deki modernleşme sürecinin 1908'den sonra izlediği gelişim çizgisini iyi kavradığını göstermektedir. Yakınlarda bir Alman antropolog bu görüşü teyid etmiştir. Kendisinden daha önce alıntı yapmış olduğumuz Werner Schiffauer, kentsel (Alman) Nurculuk çerçevesinde insanları görüşme yoluyla anlaşmaya yönelten ahlâkî-dinî bağlanmanın, aynı değerlerin Türkiye'deki kırsal ortamda taşıdıkları katılığın yerini aldığı süreci son derece ilginç biçimde anlatmaktadır. Said Nursi'nin bir zaman boyutunda, yani modernizasyonu arkaplan alarak işaret ettiği şeyi, Schiffauer uzamsal açıdan, başka deyişle bir kadının köyünden Berlin'e gidişi boyutunda ele alıp incelemektedir. Berlin'de kadın ev temizliği işi yaparken, kocası işsizdir. Başta, kadının Nurculara katılış nedeni, kendisini "diğerlerine" -Almanlara- karşı koruma ve kendisi için bir kimlik oluşturma gereğini duymasıdır. Ancak kadın gruba bir kez katıldıktan sonra, gerek entelektüel gerekse etik anlamlarda köyündeki durumuna göre çok daha hareketli hale gelmiştir. Köy yaşamının dar çerçevesi içinde katı ve zorlayıcı olan sembolik birtakım uygulamalar (örneğin başın örtülmesi gibi), şimdi bu hareketin altında yatan *anlam*'ın bu ışığında daha büyük bir önem kazanır. Bu anlam, aynı uygulama için yeni seçenekler yaratır. Böylece anlam, dinî değere ilişkin daha derin bir meşrûlaştırma işlevi görür (Schiffauer, 1984).

Halkta Yer Etmiş Görüşlerin Harekete Geçirilmesi

Çağdaş köktenci dinci İslâm reformcuları, İslâmiyet'in "bozulmamış hali"ne eklenen dayanaksız ve batıl saydıkları şeyleri ayıklama iddiasıyla ortaya çıkmışlardır. Onlara göre İslâm uygarlığının duraklamasına yolaçan, batıl inançlardan oluşan bu dışsal ve uygunsuz katmandır. Sözkonusu ekler,

Müslümanların, uygarlık ve ilerlemenin öncüleri olarak kendilerine tanınan hakkı kaybetmelerine yolaçmıştır (Kerr, 1966, 106, 108). Hiç kuşkusuz böyle bir konum, Müslüman reformcuların, 19. yüzyıl Avrupası'nda İslâmiyet'e yönelik olarak geliştirilen suçlamalardan bir bölümünü kabul ettiklerini göstermektedir. Gene aynı konum, İslâmiyet'te kitlelerin teolojik basiretine duyulan kuşkunun, İslâmiyet'in geri olduğu yolundaki tezle uyuştuğunu göstermektedir. Çünkü, reformcular, bu tür putperestçe uygulamaların en başta halk katında yaşayabildiğini belirtmişlerdir. Dolayısıyla, reformcuların çabalarının bir bölümü, İslâmiyet'in halk katındaki biçimini ortadan kaldırmaya yönelmiştir.

Kitle seferberliği amaçları açısından, bu bir hata idi. Seçkin reformcuların stratejisi açısından zamanla ters sonuçlara yolaçan bu hatanın boyutları, şimdi artık yaşamayan Abd al-Hamid el-Zein tarafından mükemmel biçimde çözümlenmektedir (el-Zein, 1977, 246):

> ... teolojik İslâmın otorite iddiasının karşısına bir gerçek çıkmaktadır: Verili herhangi bir kültürel sistemde, soyutlama, sistematizasyon ve kozmolojik uzanım derecesiyle resmî teolojiye rakip bir halk teolojisi görülebilir. Hatta bu halk İslâmiyet'inin gerçek İslâmiyet'i oluşturduğunu ve ulema geleneklerinin de tarihsel olarak, İslâm toplumunun yaşamıyla içiçe örülmüş manevî gerçekliğe ilişkin mevcut ve yerleşik ilkelerden geliştiğini ileri sürmek mümkündür. Aslında birbirine karşıt görünen bu teolojiler, birbirini tamamlayıcı niteliktedir. Çünkü her biri, diğerini hem tanımlamakta hem de gerekli kılmaktadır; ideolojik İslâmiyet'in karşısında bir gerçek İslâmiyet belirleme sorunu böylece bir yanılsama haline gelmektedir.
>
> En genel soyutlama düzeyinde halk teolojisi, gele-

neksel edebiyatta, halk hikâyelerinde, kahramanlık menkıbelerinde, atasözlerinde ve şiirlerde ifade olunduğu gibi, nihaî gerçeklik, tabiat, Allah, insan ve tarih üzerine düşünmeyi içerir. Örneğin, İslâmî ilkelere göre dünya gerçekliği ve Peygamberin varlığı, *Seyf b. Zî Yezen* hikâyesinde, Hz. Muhammed'in gerçek doğumundan ve öğretisini oluşturmasından önce ortaya konulmaktadır. Bu yüzden, tarihçilerin ve İslâmisistlerin görüşlerinin tersine, halk katındaki düşünce, Peygamber'in ve *Kur'an*'ın açıklamalarından ziyade dünyanın nizamı üzerine onun kökenini irdeleyen bir tahlildir.

Gerek doğal gerekse insanî dünyanın nizamı, her şeyi ya da her kişiyi kesintisiz biçimde yükselen bir sıra içine yerleştiren hiyerarşik bir ilkeye dayanır: ateş suya, belirli bir aşiretin belirli bir kesimi o aşiretin belirli bir koluna, o kol da bir bütün olarak aşirete uzanır... bu sıranın sonunda, bütün bu bağlantıları hem yaratan hem de koruyan Maneviyat Dünyası'na ulaşılır... Bütün dünya, Allah'ın kendi dilini ve arzusunu sergilediği açık bir metin durumuna gelir. *Kur'an*'ın kendisi de bu paradigma içinde okunup yorumlanır.

İnsan zihni aslında bu doğal mantığı kendince kabul etmelidir. Bununla birlikte, insan dünyaya yanlış ve yabancı kavramlar dayatarak bu kaderden saptığı için, zihin ile doğa ilk evrede bir iletişim içinde yeralmazlar. Peygamberin ve velilerin rolü, bu iki boyutu biraraya getirmektir... Bu paradigma içinde tarih, hiçbir zaman insan yaşamında sürekli bir değişim içinde bulunan yeni anlamlarla uğraşmaz; ebedî bir deneyimi yeniden yakalamaya ve bunu sabit (hareketsiz) kılmaya çalışır.

Doğanın sürekli ve düzenli olmasına karşılık, tarih

kesikli ve kaotiktir. Halk katındaki teolojide Peygamber'in hatırlanması, velilerin yaptıkları bütün törenler, zamanın akışını durduran tekrar süreçleriyle, tarihin kesikliliğini doğal düzene sokma çabasına yöneliktir...

Halk katında geçerli olan geleneklerde doğanın ve *Kur'an*'ın düzenine mecaz olarak bakılırken, katı ve resmî nitelikli teolojik yorumlar, dünyanın düzeninin tanımlanmasında kutsal kitaba tam yetki tanır. (el-Zein, 1977, 246-247)

Aslında el-Zein'in "halk katındaki İslâm" saydığı şeyin bir bölümü Yeni-Eflatuncu bir kökene sahiptir ve bu halk İslâmından çok, tarikatlara özgü teosofide görülmektedir. Ancak, Türkiye'deki durum ele alındığında, halk katındaki görüşün, dünyanın düzeni hakkında dolaysız bir tefekkür sayılabileceği doğrudur. Bunun içindir ki, *Kur'an*'ı dünyanın düzenine bağlayan, yani Said Nursi'nin yaptığı türde bir yorum, gerek halk İslâmı'nın özelliklerine dayanan yönüyle, gerekse modernizasyon ve iletişim imkânlarının gelişmesiyle ilgili nedenlerden ötürü, istekli bir dinleyici kitlesi bulmuştur.

Bu nedenle, Said Nursi'nin fikirlerine gelenekçi İslâm teolojisi perspektifinden bakılması, göreli olarak sınırlı sonuçlar vermektedir. Armaner ve Kutluay gibi çağdaş Müslüman akademisyenlerin Said Nursi'ye eleştirel tarzda yaklaşan çalışmaları, teorilerini garip ve karmaşık olarak nitelerken, sorunun özünü bütünüyle gözden kaçırmaktadır. Oysa, bir başka bakış açısı çok daha verimli olabilirdi. Said Nursi hem *Kur'an*'ı, hem de Anadolu mistisizminden geride kalanları dönüştürücü araçlar olarak kullanarak, aynı anda birkaç alanda etkinlik gösterebilmiştir; halk katındaki dinle temas kurmuş, İslâm dininin halk arasında geçerli olan çeşitlemelerini izleyenleri Allah'ın birliğinde odaklanan bir inanç doğrultusuna çekmiş, geleneksel İslâm bağnazlığının hantallığı-

nı yoketmiş ve modern Batı Avrupa düşüncesinde görüldüğü biçimiyle doğanın yasalarını kavramaya yönelik bir akımı başlatmıştır.

Tasavvufun bu aktivist kullanımının, reformcu İslâm hareketleri tarihinde başka örneklerine de rastlanır. Trimingham'ın, tasavvufun 18. yüzyıldaki tarikat aktivistleri tarafından kullanımına dair tanımı, burada ele aldığımız konu açısından uygun düşecektir:

> (Bunların) tarzları, törenci ve etik anlamda, Sufizmin yerleşik tarzlarını sürdürüyordu; yöntem ve eğitimlerinde ise, eski sufilerin mistik sayacakları pek az şey vardı. Mevcut uygulamaları, yenilere yol gösterilmemesi ve içe dönük öğretimin reddi; ayrıca, klasik Sufizmden edinilmiş yönler, bu arada özellikle her beyanı haklı çıkartma amacıyla kendi el kitaplarına dahil ettikleri gelenekler, bunu göstermektedir. (Trimingham, 1973, 107)

Mitsel-Şiirsel Bütünleşme

Tarikat geleneğinde eğitim almış olmasına rağmen Said Nursi bu tarikatlara karşı bir tavır içindeydi. Çünkü o, Müslümanların gönüllerine yeniden iman aşılamanın, İlâhi'nin kendini gösteriş biçimine dair spekülasyonlardan çok daha önemli olduğuna inanıyordu. Buna rağmen, *Kur'an* anlayışı, ve yorumu, mistik tarzın damgasını taşımaktadır. Bu, özellikle, *Kur'an*'ın mecazlı sûrelerine duyduğu ilgide ve *Kur'an* tefsiri ile açığa çıkarılabilecek "sırlar" konusundaki ayrıntılı çalışmalarında görülür. Said Nursi kendi yorumlarını bu mecazlı sûrelere dayandırmıştır. Kendisine, *Kur'an*'da, her dönem için geçerli olduğunu ileri sürdüğü anlamlar ve emirler

bulma imkânı tanıyan da, gene bu yaklaşımdır. Kullandığı dili haklı çıkarmak üzere başvurduğu daha faydacı bir başka gerekçe ise, imâlı ve mecazlı retoriğin, insanların gönüllerinde, klâsik teolojinin boy ölçüşemeyeceği tarzda doğrudan bir etki yarattığı tezidir. Bunlar, muhtemelen aynı madalyonun iki yüzünü oluşturmaktadır: *Kur'an*'ın yorumcuya yorum (tefsir) özgürlüğü tanıyan niteliği, müminin gönlünü cezbeden niteliği ile bir ve aynı şeydir.

Üslûp ve Sembol

Yeni çağın başlarında yaşayan tarihçi Vico, insan davranışının dinamiğinin, matematiğe göre şiirle çok daha büyük yakınlık taşıdığına işaret eden ilk düşünürlerden biridir. Said Nursi'nin yaklaşımı, bu özelliğin sezgisel kavranışından kaynaklanan bir cazibeye sahiptir. Said Nursi, tasavvufun tarzını kullanarak, örneğin Muhammed Abduh gibi köktenci dincilerin düştüğü tuzağa, başka deyişle "Tasavvufun imkân tanıdığı duygusal çıkış"ı kapatma yanlışına düşmekten kaçınmıştır (Gibb, 1945, 75).

Oysa, Said Nursi'nin hitap ettiği Anadolu halkı uzun süredir şiir, din ve mitolojinin kolaylıkla harmanladığı bir alacakaranlık kuşağında yaşamaktaydı. Bunun nedeni, kısmen, Muhyiddin İbn-el Arabî teosofisinin *(hikmet-i ilâhiyye),* alt sınıftan kesimlere kadar sızmasıydı. Aslında Said Nursi, İslâm mistisizminin bu teorisyeninin yanlış olduğuna inanıyordu. Onun teosofisinin müminler arasında, Yaradan'a karşı yerine getirilecek vecibelerle, Arabî'yi manevî bir rehber olarak düşünenlerin, insan doğasını Yaradan'ın bir yansıması olarak görmeleri arasındaki zorunlu ayırımı geçersizleştiren bir sonuca yolaçtığına işaret etmiştir.

Bugünkü Nurcularla yapılan görüşmeler, Said Nursi'nin

büyülü üslûbunun, kendisine taraftar kazanılmasında halen önemli bir rol oynadığını göstermektedir. Said Nursi'nin kıvraklığının, sarsıcı üslûbunun ve gramer kurallarına aykırı cümlelerinin çekici etkisinin kavranılması, devletin finanse ettiği ehl-i sünnet Müslüman elit kuruluşu olan İlâhiyat Fakültesi'nden mezun olanlar için güçtür. İmâlı ve yüzeysel tarzda örtük nitelikler de taşısa, Bilge'nin üslûbu, yeni izleyicilerin kazanılmasında inkâr edilmez bir güç oluşturmuştur. Bu güç, en iyi şekilde edebiyattaki esrarlı realizme olan ilgimizle (Jameson, 1986) açıklanabilecek, indirgenemez bir özden kaynaklanmış olabilir. Bediüzzaman'ın üslûbu, iki kaynağa dayandırılabilir. Bir kere, Said Nursi'nin anadili Kürtçe idi; kendisi ancak 20 yaşından sonra Türkçeyi tam anlamıyla öğrenebildi. İkinci dili ise Arapça idi. Bu dilin izleri, kendisinin Türkçe cümlelerine özel bir ahenk veren Arapçalaşmış zengin kelime hazinesinde görülebilir. Said Nursi'nin retoriğinde, *Kur'an*'ın üslûbunu çağrıştıran yönler bile bulunmaktadır.

Gençliğinde incelemiş bulunduğu Sufilerin tercih ettikleri tarz da, hiç kuşkusuz, örtüklüğün ikinci bir kaynağıdır. İbn-el Arabî gibi kişiler, İslâm filozofları ile karşılaştırıldığında, kendi öğretilerinin nerede yeraldığını açıklatmaya çalıştıkları zaman nisbeten açıktılar; ancak iş kendi düşüncelerinin açıklamasına geldiğinde hemen hemen tamamen anlaşılmaz kalıyorlardı. Bu kapalılık, Said Nursi'nin çalışmalarında da görülür. Ancak, bu kapalılığı şekillendiren, tek başına liderin devraldığı mirastan değil, dinleyicilerin de buna hazır olmalarıydı. Burada, Said Nursi'ye yönelenlerin fikrî kökenleri açısından iki unsur devreye girmiş görünmektedir. Bir kere, daha önce de değindiğim gibi, Anadolu, sufilerin teosofik spekülasyonlarının tahsilli Osmanlı Müslümanları tarafından kitlelere aktarıldığı bir bölge idi. Çok daha geniş bir etki sağlayan ise, tasavvufun örttüğüne inanılan, o ifade

edilmeyecek ölçüde kutsal anlam taşıyan şeydi. Bediüzzaman'ın alt sınıftan takipçileri üzerindeki etkisi, işte bu ikinci düzeyde kavranılmalıdır. Said Nursi'nin eserlerinin çoğunluğunda karşımıza çıkan, *Kur'an*'ın esrarına *(icaz)* ilişkin yorumdur ve burada da Said Nursi'nin, bazı açıklamalarında oldukça önplana çıkan kanıt aranışını artık terkettiğini görürüz. Burada, belirli bir mantık sırası izleyen eğitim geleneğinde görülüne kıyasla, semboller ve mecazların, tanımlanması mümkün olmayan anlamlarla daha fazla yüklendiği dikkat çeker. *Risale-i Nur*'un bu yanının, daha az eğitim almış olanlarca yarı-büyüsellik şeklinde idrâk edildiği kesindir.

Risale-i Nur'dan iki örnek, Bediüzzaman'ın yeniden canlandırdığı imgeli (düşselci) kaynağı ortaya koyacaktır:

> Bil ey gafil, müşevveş Said! Cenab-ı Hakk'ın nur-u marifetine yetişmek ve bakmak ve âyat ve şahidlerin âyinelerinde cilvelerini görmek ve berâhin ve deliller mesâmatıyla temaşa etmek iktiza ediyor ki; ...Sana ışıklanan bir nuru tutmak için elini uzatma... Çünki ben müşahede ettim ki marifetullahın şahidleri, burhanları üç çeşittir:
>
> Bir kısmı su gibidir. Görünür, hissedilir, lakin parmaklarla tutulmaz. Bu kısımda hayalâttan tecerrüd etmek, külliyetle ona dalmak gerektir... İkinci kısım hava gibidir. Hissedilir, fakat ne görünür, ne de tutulur. Ona karşı sen yüzün, ağzın, ruhunla o rahmet nesîmine karşı teveccüh et... Üçüncü kısım ise nur gibidir. Görünür, fakat ne hissedilir, ne de tutulur. Öyle ise sen kalbinin göziyle, ruhunun nazarıyle kendini ona mukabil tut ve gözünü ona tevcih et, bekle... (*Mesnevî-i Nuriye,* 153)
>
> Yüksek ehl-i hakikat dahi, marifet ve tasavvur değil, belki ondan çok âli ve kıymetli olan iman ve tas-

dikte, iki cadde ile hareket etmiştir: Biri kitab-ı kâinatı mütalaa ile *Âyetü'l-Kübra* ve *Hizbu'n-Nuriyye* ve *Hulasatü'l-Hulasa* gibi âfaka bakmaktır. Diğeri ve en kuvvetli ve hakka'l-yakîn derecesinde vicdanî ve hissî, bir derecede şuhudî olan hakikat-ı insaniye haritasını ve enaniyet-i beşeriye fihristesini ve mahiyet-i nefsiyesini mütalaa ile imanın, şüphesiz ve vesvesesiz mertebesine çıkmaktır. (Hakka'l-yakîn: "Mutlak hakikatın gerçekliğinin görünümü", Schimmel, 1975, 176). (*Emirdağ Lâhikası,* 143).

İslâmî Tarz ve Benlik

Değişim süreci içindeki toplumlara ilişkin çalışmalar, kimlik oluşumu dinamikleriyle din arasındaki ilişkilerin altını bir kez daha çizmiştir. Gerek Comte gerekse Saint Simon (de Maistre ve Bonald'ın izinden giderek), modernizasyon süreci içinde dinin önemli işlevlerini sürdüreceğini vurgulayan düşünürler arasında yeralmaktadır. Fransa'da Katolik Kilisesi'nin gücünün kırılmasını gözönünde bulunduran Comte, Fransız Devrimi ile başlayan toplumun laikleştirilmesinin, Fransız toplumunu, onu birarada tutan harçdan yoksun bıraktığına inanmıştır. Bu nedenle, görüşleri baştan sona "Durkheimcı" bir nitelik taşımaktadır. Dinin, modernizasyona ilişkin araştırmalarımızda yer alan bir başka düzey de, bireylerin kendilerine belirli bir kişilik ve kimlik kurmada yararlandıkları geleneksel araçlardan yoksun kalmalarıdır. Brittain'in sözleriyle: "Artık, bireylerin, değerlerini alıp oluşturabilecekleri ve kimliklerini yerleştirebilecekleri kurumsal bir kaynak yoktur" (Brittain, 1977, 45).

Bu durum, kentleşmenin yolaçtığı toplumsal ufuk genişlemesinin ve toplumsal iletişim örüntülerindeki değişimin

köyden kente yönelen (ya da köyde iken kentin yarattığı yeni sorunlarla yüzyüze gelen) pek çok kişinin, kimliklerini dayandıracakları bir zemin olarak dinî bağlılıklarını kullanmalarını gerektiren bir dönemde ortaya çıkmaktadır. Mattison Minnes, Hindistan'daki Tamilnadu Müslümanları üzerine bir makalesinde, köyün kısıtlı yaşantısında İslâmiyet'in gerek Müslüman gerekse Hindu nüfus tarafından gündelik yaşamın bir "verisi" sayıldığını göstermektedir. "Veri alınma"dan kastedilen, bu grupların, dinî bağlılıklarını ayrıca belirtme gereği duymamalarıdır. Buna karşılık, yaşam tarzının daha akışkan olduğu, geleneğin köydeki gibi gündelik yaşamın bir parçasını oluşturmadığı kentlerde, Müslümanlar İslâmiyet'i bir "rozet" gibi taşımakta ve kendi kimliklerini tanımlamada ona bağımlı hale gelmektedirler (Minnes, 1975).

Bireylerin, kendi kimliklerini dinî sembolizmden derlemelerinde geçerli olan özel mekanizmalar, Melaine Klein'in çocuk psikolojisine ilişkin çalışmalarının yanısıra, değişik yaklaşımlara sahip bazı toplum bilimciler tarafından da teyid edilmiştir. Freud ekolünden bir antropolog olan Morris Carstairs'in yüksek Kast mensubu Hindu topluluğunu konu alan son derece nitelikli çalışması, örnek olarak verilebilir (Carstairs, 1961, baştan sona).

İster eski dönemlerin mistik, geleneksel olanını arayanlar, yani bir kutsiyet arınışı içinde Said Nursi'nin yanında toplananlar olsun, ister Cumhuriyet döneminin eğitim sistemi içinde laik ilkokul eğitimi alan köylü çocukları olsun, Bediüzzaman'a yönelenlerin hepsi, derinliklerinde işlev gören bir kaynaktan yoksun bırakılmışlardı. Gerçi İslâmiyet'in sembolik aygıtlarından büsbütün koparılmamışlardı; ama artık bu kaynaklardan ancak gizlice yararlanabiliyorlardı. 20. yüzyıldaki laikleşme, bu süreci yönlendiren İslâmî rolleri aile düzeyinde etkilemediğinden, sözü edilen aile değerlerini taçlandıran ahlâkî evren de, zorunlu olarak, nisbeten doku-

nulmamış bir alan oluşturuyordu. Geriye kalan bu alan, Kemalizmin geliştirdiği pozitivist dünya görüşü ile çatışma haline girdi. Böylece Bediüzzaman, başgösteren gerilimlerin çözümü olarak bireyin İslâmiyet'le tam anlamda kaynaşması gerekliliği hakkındaki fikirlerini geliştirebileceği uygun bir zemine kavuştu.

Bu sürecin pratikte nasıl işlediği konusunda ilginç hipotezlerden biri için C. G. Jung'a başvurmamız gerekiyor. Jung'un görüşüne göre, benliğin korunmasında tek yol, kişinin başkalarıyla karşılaşması değildir. Benliğin yapısında bir bilinçaltı düzey vardır ve bu düzey de sembolizmin kullanımıyla bağlantılıdır. Nihayet, bu sembolizm içinde, dinî sembolizm en önde yeralır.

Bu nokta, Jung'un çalışmasında, "ruhî alanda faal, örgütleyici bir merkez" fikri şeklinde ortaya çıkar (Frey-Rohn, 1974, 68). Sözkonusu örgütleyici faaliyet, bir dizi başörnek (archetype) imajıyla gerçekleşir (*a.g.e.*, 285). İnsanların Allah hakkındaki fikirleri de, "kişileştirme" ya da ayrı bir varlık ya da bütün haline gelmek üzere kendi "benlik"lerini keşfetmek için kullandıkları bu başörnekler stokunun bir bölümünü oluşturur (Hillman, 1974, 66). Bu açıdan bakıldığında, benliğin oluşması hem bilinçli hem de bilinçaltı bir süreçtir. Bu süreç içinde çağrıştırılan başörnekler, "ayırdedici biçimde esrarlı nitelik" taşırlar (*a.g.e.*, 282). O halde, bir bakıma, bu başörnekler bir yandan Allah fikrini canlandırırken, diğer yandan insana hem bir kimlik hem de benlik geliştirmesi için zemin sağlarlar. Jung'un "bu tür başörnekler" şeklinde adlandırdığı içsel mekanizmalar, ilâhi kişiler konusunda sahip olduğumuz ve kültürel olarak belirlenmiş kavramlaştırmalara paralel nitelik taşır. Kültürün sağladığı başörneği imajları, sonunda benliğin eksiksizliğinin keşfini getiren, içsel başörneği harekete geçirme mekanizmasını çalıştırır.

Bu açıdan, Jung için din, içsel bir süreçtir. Böyle bir sü-

reç olarak din, kültür-üstü oldukları halde her kültürde bir biçimde ortaya çıkan başörnekler aracılığıyla benliğin bütünselliğe ulaşmasını sağlar. Ancak bu arada, bireyler ortak bir miti, Allah imajını paylaştıklarında ve bu imajı örneğin Hıristiyanlıktaki kilise gibi dinî topluluğun odağına yerleştirdiklerinde, bu kez dinî bir kolektivitenin malzemesi yaratılmış olur (Edinger, 1973, 65). O halde Jung'un bize anlattığı, belirli bir kültürün sembollerinin, istendiğinde gündemden düşürülmesi mümkün olmayan organik ürünler oluşturduklarıdır. Türkiye'deki kırsal kesimler, Cumhuriyet döneminin laikleştirici süreçleriyle mitsel-şiirsel bağlantılarından koparıldığı ölçüde, yalnızca İslâmî tezlerde içerilen ahlâkî emirleri kaybetmekle kalmamış, ayrıca insanın kendi benliği ile yüzyüze gelmesini sağlayan dinamik unsurdan da yoksun duruma gelmiştir. İnsanın kendi hayat beklentileriyle yüzyüze gelip tanışabilmesinin bir aracı olarak geleneksel sembolizm, Said Nursi'nin karizmasının önemli bir veçhesini oluşturur. İster alt ister üst sınıftan olsun pek çok Türk açısından, bir gizem olarak din, bireyin kendini uyarlamasındaki sorunların çözümlenmesine olanak sağlayan ve kentlerdeki ortodoks kutsal kitap yorumcularının dinle ilişkisiz sayarak bir kenara bıraktıkları bir açık kapı yaratmaktaydı. Mistisizm ya da Sufîlik yalnızca insanın manevî sezgilerine eksiksiz bir kapsam sağlamakla kalmıyor, aynı zamanda bu sezgilere dair psikolojik mekanizmaların -benliğin dönüştürülmesine ilişkin mekanizmaların- harekete geçmesine de imkân tanıyordu. Bunun ötesinde de Bediüzzaman'ın öğretilerinin harekete geçirdiği mekanizmayı anlayabilmek için, ahlâk sisteminin yalnızca ahlâkî birtakım emirlerden ibaret olmadığını, bunların aynı zamanda bir kişiyi "kozmos (evren) olarak hissedilen bir çevre/ortamla" bütünleştirme aracı sağladıklarını da görmemiz gerekmektedir (Hodgson, 1974, I, 362). Bunu ilerki bölümlerde açıklamaya çalışacağım.

Sembolizm yüklü bir kaynak, Said Nursi'nin koyulduğu türde bir projenin gerçekleşmesi açısından hiç kuşkusuz son derece yararlıdır. Ancak, gerek Said Nursi'nin projesini gerekse bazılarının bunu üstlenmede gösterdikleri istekliliği anlamak için, törellik ve ahlâkın ikinci bir boyutuna daha göz atmamız gerekmektedir. Marshall Hodgson, bu boyuttan şöyle söz etmektedir:

> Dinî sembollerin taşıyabilecekleri anlamların keşfi, insanın kendi kimliğine ve evrene bir anlam verme amacıyla yapılan herhangi bir kapsamlı girişimin en önemli bölümü oluşturur. Çünkü insan, nihaî kozmik ve törel görüşlerini sunmaya çalıştığında, kavramsal söylemin sınırlarına ulaşmış olur; başka deyişle, mantıkî haleflerin çıkıp biçimlendiği terimlerin tam anlamıyla belirsiz oldukları (evrenin bitimliliği ya da bitimsizliği, bütün haleflerin bir kertede nedensellikle belirlenmeleri, herhangi bir hesaplamanın değeri, gibi) yerdir burası.. Burada, mantıksal çıkarsamalar, karşıtlıklara yolaçar. Bu yüzden, eğer insan konuşacaksa, sabit önermeleri değil ortaya çıkan yeni bağlantıları çağrıştıran sembolik imajlarla konuşmak zorundadır. Ve bu da en zengin biçimde, mitsel-şiirsel biçimler aracılığıyla, yaşama ilişkin olup herkesin kendi anlayış düzeyinde kavrayabileceği imâlı hakikatlerle yapılabilir (Hodgson, 1974, I, 224).

Dünyanın mitlerden giderek arındırılıp bürokratlaştırıldığı bir dönemde, bu mitsel-şiirsel biçimlerin Türkiye'den de kovulmasına çalışılıyordu. Sonuçta bunlar, Müslüman Türklerin iç dünyalarında, yeri doldurulması gereken değerler haline geldiler.

Said Nursi'nin lehçesinin harekete geçişini anlamada bü-

yük önem taşıyan teorik bir nokta şudur: törenin "emir" boyutu mantıksal kaynaklara dayanırken, töre kozmosla bütünleşmenin bir aracı olarak aynı ölçüde işaretçi kaynaklara, yani bazı sembollerin bireylerde yarattığı rezonansa dayanır. Said Nursi'nin söylemi ise, her iki kaynağı da kullanmıştır. Kendisini daha katı konumdaki İslâm reformcularına üstün kılan da budur.

Bu noktada dikkate alınması gereken bir başka olgu da, Said Nursi'nin yaşadığı dönemde Türkiye'nin iletişim alanında ulaştığı yerdir. İsteksizce de olsa Said Nursi -çeşitli vesilelerle değindiğim gibi- bir tarikat oluşturmamaya karar vermişti. Asıl duyarlılığı, izleyicilerine ulaştırdığı mesajın daimi kılınmasıydı. Böylece, bir karizmatik liderin kendisinden sonraki bir başka karizmatik lideri seçmesi yolundaki gelenek, basılı sözler, yani Said Nursi'nin Risaleleri tarafından devralındı. Sözkonusu karizmayı artık *Risale-i Nur* taşıyacağından, Said Nursi'nin takipçileri ve onların ardından gelenler, Üstad üzerinde yoğunlaşmak yerine, onun kitabını kılavuz olarak kullanıp kendi yollarını açmak zorundaydılar. Bir başka deyişle bu insanlar, kendi kaynaklarıyla başbaşa bırakılmaktaydılar. Bir kez daha bu içselleştirme, *Kur'an* ile onun Said Nursi tarafından yorumlanışı çerçevesinde yeralsa bile, insanlara içe dönük bir törellik ve ahlâk dünyası kurma yönünde bir değişimi temsil ediyordu.

Bizim açımızdan merkezî önem taşıyan hususlar şunlardır:

1. Said Nursi'nin kullanmakta olduğu söylem, şimdi giderek daha büyük ölçüde, harekete geçirilmiş kırsal nüfusa yönelmekteydi.

2. Bu törellik ve ahlâk özel bir repertuvar oluşturmaktaydı; Said Nursi "söylem"den özel bir biçimde yararlanmaktaydı; ve bunları çevreleyen lehçeyi korurken, pir ile mürid, lider ile öğrenci arasındaki ilişki tarafından temsil edilen bü-

tünselliği *dönüşüme uğratıyordu.*

Said Nursi'nin mesajında, liderin merkezî rolünün, bizzat mesajın kendisine kaydırılmasıyla bir başlangıç yapılmış, böylece İslâmla bütünleşmenin yeni bir biçimi ortaya çıkarılmıştır. Sonuçta, takipçilerinin önünde, bütünleşmenin çok daha evrenselci bir tarzı için kapılar açılmıştır. Bir pire geçişle ilgili süreç değişikliğe uğratılmış, bir yanda Allah'ın birliği ve tekliğine öte yanda da *Risale-i Nur*'a kaydırılmıştır. Bu işlemlerle birlikte, doğadan kaynaklanan yeni bir semboller kümesi önerilmiştir. Burada bitki ve hayvan evrenleri şekillenir ve vurgulanır. Said Nursi, yaradılış eyleminin tanıkları olarak ağaçlardan, bitkilerden, çiçeklerden, kuşlardan ve böceklerden sürekli biçimde söz eder. Said Nursi'nin materyalizme yönelik karşı çıkışları bir yana, ortada görülen, bir yanda pirden kalkarak daha soyut bir kutsallığa yönelik vurgu, öte yanda da dikkatlerin biyolojik evren üzerinde odaklaşmasıdır.

V. BÖLÜM
VELİ VE TAKİPÇİLERİ

Yandaşlarının büyük bölümünü kazandığı kırsal kesimlerde Said Nursi bir veli, yani olağanüstü güçler atfedilen bir kişi sayılırdı. Ancak bu, kendisine resmen verilen bir mertebe değildi. İslâmiyet'te velilik, kişilerin yaşamları süresince cemaat içinde kazandıkları dinî prestijin sonucuydu. Bu yüzden İslâmiyet'teki velîlik, Hıristiyanlıktaki azizliğe göre farklı özellikler taşır. Müslümanlıktaki "velilik", az sonra ele almaya çalışacağım bir dizi ayırdedici özelliği içerir. Bu İslâmî çerçeve bir kez kurulduktan sonra, çözüm bekleyen daha sosyolojik nitelikteki sorunlar, velinin kendi takipçileri nezdinde bir cazibe merkezi olabilmesini sağlayan yollarla ilgilidir. Bu da, önderliğin niteliğine, toplu temsile, karizmaya, toplumsal ağlara ve velinin yörüngesine giren takipçilerin psikolojik ihtiyaçlarına dair soruları gündeme getirir.

Kutsal Bir Kişi Olarak Said Nursi

Nakşibendilerde velilik, "tüm manevî gerçeklenmenin ekseni"dir (Chodkiewicz, 1986, 23). Nakşibendi şeyhlerini karizmatik nitelikli kitle örgütleyicileri konumuna getiren, işte bu esrarlı içeriktir. Mevlâna Halid buna kendi düşüncesinden hareketle bir ek daha yapmış ve bunun sonucunda şeyhlerin manevi alandaki güçleri daha da artmıştır: Mevlâna Halid'in örneğinde şeyh ile müridini bağlayan halka, hocanın ölümünden sonra da devam etmek durumundaydı. Bu durumda, Bediüzzaman'ın bu tür kişisel bağlardan kurtulunması yolundaki öğütleri, öncülünün pratiğinden önemli bir ayrılışı temsil etmektedir. Ancak kırk yaşından sonradır ki -Hazreti Muhammed'in imgesini çağrıştırır şekilde- Said Nursi 'mürit' olarak tanımlanabilecek çok sayıda takipçiye kavuştu. Bu tarihten (1926) itibaren ise sahip olduğu cazibe ve prestij yalnızca bilgisine ya da ulema nezdinde edindiği sıradışı insan kimliğine değil, kutsal bir kişi olarak taşıdığı özelliklere dayanmıştır. Türkiye'nin batısına sürgüne gönderilmesi ve burada zorunlu ikamete tâbi tutulmasından sonradır ki, tanınmış bir din hocası olmasının yanına bir de yaşayan bir veli kişi olarak kendisine atfedilen karizma eklendi. Said Nursi, Batı Anadolu'nun göller bölgesinde ücra bir yer olan Barla'daki sürgün yıllarından, dinî anlamda daha katıksız bir meşgale edinip gerçek imana dönüşünün ayrım noktası olarak söz etmektedir. Bununla kastettiği, daha önceleri çeşitli vesilelerle kendini -muhtemelen pek istemeden- sıyırmak istediği siyasî yaşamın gürültüsünden nihayet kurtulabilmesidir.

Velilik

İslâmiyet'te velilik üstüne çalışmalar, Magrib'i, Afrika'yı, Hindistan'ı ve Endonezya'yı odak alan araştırmalara dayanmaktadır. Ancak, gerek Kuzey Afrikalı dervişler gerekse Hindistan'daki İslâm bilginleri, Osmanlı bağlamında bir geçerlilik taşımamaktadır. Osmanlılar sözkonusu olduğunda velilik, henüz kimsenin ayrıntılarıyla açıklayamadığı bir sorunsaldır. Bir kez daha, İslâmî kültürün diğer bölgelerine göre Osmanlı İmparatorluğu'nda dinin daha büyük ölçüde kurumsallaşmış oluşu, Osmanlılardaki velâyetin ve Osmanlıların bu kuruma ilişkin görüşlerinin özel biçimde ele alınmasını gerekli kılan bir ayrım noktasıdır. Halk nezdinde tanınmış veliler yerel olarak saygı görürlerken, merkezî nitelikteki dinî kurum (ilmiyye) veliliği belirli disiplinin ürünü olarak görüyordu ki, bu disiplin de tarikat kuralların-da mevcuttu.

Osmanlı tarikatlarının Osmanlı Devleti ile olan yakın bağları, aynı zamanda, yerel liderlerde olan bu dinî kardeşlik cemiyetlerinin liderlerini, ellerindeki gücü kullanırken seçenekleri dikkatle tartmaya ve terazinin öteki kefesinde yeralan devlet gücünü her zaman gözönüne almaya yöneltti. Birkaç istisna dışında, tarikatlarda fikrî yaratıcılık düzeyi yüksek olduğundan, pek çoğu birden fazla tarikatle ilişki kurmuş bürokratlar arasında bu kurumlara karşı belirli bir saygı uyandı. Osmanlı'daki tarikatlar, bu çelişkili konumlarının damgasını taşımıştır.

Bütün bunlar, Said Nursi'nin tarikatlara yönelik değerlendirmesine yansımıştır. Said Nursi'nin Halidî şeyhleriyle ilişkilerinde sergilediği itirazcılığın yerini, sonunda nisbî bir uzaklık aldı. Said'in bu konumu, Osmanlı İmparatorluğu'nda velilik olgusuyla doğrudan ilgili beş alandaki yargılarda izlenebilir. Bu beş alan, şöyle idi: Tarikatın gerçek yeri;

Sufiliğin bir Müslüman açısından değeri; velinin ya da Allah'ın seçtiği kişinin doğru yeri; güç dönemlerde bir *mehdi*'nin ortaya çıkıp İslâm dinini kurtaracağı yolundaki görüşün nasıl yorumlanması gerektiği; ve nihayet, İbn el-Arabî'nin *vahdet-i vücûd* görüşüne ilişkin doğru tutumun ne olması gerektiği.

Osmanlı İmparatorluğu'nda tarikat, sosyal hizmetlerin yerel ölçekte sağlanmasında, tekke şeyhlerinin otoritesinin çeşitli yerel sorunların çözümünde kullanılmasında, eğitim imkânlarının yaratılmasında ve bunların dışında kırsal nüfusla devlet arasındaki kanal işlevi görerek önemli bir rol oynuyordu. İlâhî olanla doğrudan bağlantı kurma arayışı anlamındaki Sufilik ise, sayıca hayli fazla olan dinî faaliyetlerin bir yönünü oluşturuyor ve tarikat içi kurallar tarafından yönlendiriliyordu. Sufiliğin istiğraka dayanan entelektüelist biçimleri daha büyük saygıyla el üstünde tutulurken, daha gösterişçi bir nitelik taşıyan sofuca uygulamalar avama özgü kabalık sayılmaktaydı. Tarikatlara bağlı tekkelerin çoğu geniş kaynaklara sahip olduklarından (Faroghi, 1984) devlet tarafından sıkı biçimde denetim altında tutulmaktaydı. Buna karşılık tarikatların nüfuzu İstanbul'a kadar uzanıyor, burada ulemaya mensup kişiler de bu tarikatların toplu çıkarlarını savunuyordu (Gibb ve Bowen, 1957). İşte, Osmanlı tarikatlarının büyük çoğunluğunu İslâm dünyasının diğer bölgelerindeki benzerlerinden ayırdeden de bu son özelliktir. Aynı zamanda kuşkucu ve sorgulayıcı bir yaklaşıma sahip çok sayıda ehliyetli din görevlisinin uyguladığı denetimlerle yüzyüze olan mahalli veliler, çevrelerinde çok geniş bir itibara sahip bulunmadıkları sürece, resmî anlamda saygıya mazhar olamıyorlardı. Bununla birlikte bu tür kişiler kendi mahallerinde oldukça önemli bir nüfuza sahiptiler.

Bir velinin nasıl tanınacağı konusunda ince bir ayrım vardı; çünkü, ilâhî nuru alan böyle bir kişinin konumu, İslâ-

miyet'te hayli belirgin biçimde tanımlanmıştı. İslâmiyet'in Sufî geleneğinde din yalnızca bir açığa vurma biçimi değil, aynı zamanda bir esrar idi (Trimingham, 1973, 133). Bazı insanlar, seçilmiş bazı mürşitlerin duası aracılığıyla edinilmiş "manevi ilerleme" (*a.g.e.*, 135) metoduyla ya da Allah'tan gelen doğrudan ilham yoluyla içrek bilgiye ulaşabilirlerdi. Buna karşılık bazı kişiler özel yeteneklere sahiptiler ve böyleleri dua ya da çile olmaksızın da hayata ilişkin mistik bir kavrayışa doğrudan sahip olabilirlerdi (*a.g.e.*, 140). Bir defa daha burada da, iki tip sözkonusudur: Allah tarafından ebediyyen seçilenlerle, onun tercihine hemen bugün için mazhar olanlar...

İki teori, içrek bilginin sağlanabileceği yollara ilişkin bu anlayışta buluşuyordu. Bu teorilerden biri, *Nur-ı Muhammedî* ya da Muhammed'in nuru öğretisidir. Bu "ilâhî bilinç, her şeyin kendisinden yaratıldığı yaradılış öncesi nur, asil varlığı ile Allah imajı idi... Dünya, bu nurun kendini ortaya serişidir; o, her biri insan-ı kâmil (kâmil insan) olan Adem'de, peygamberlerde ve *Aktab*'da (Kutuplar: 'Mihverler') vücud buldu." (*a.g.e.*, 161)

İkinci teosofik teori, Kutb'un tabiatını şöyle açıklıyordu: "Allah kelâmına dair doğrudan bilgi ihtiyacı, hakikat-i Muhammediye'nin, yani Kelâm'ın, her dönemde, kendini yalnızca seçilmiş birkaç mistiğe gösteren ve *Kutbu zamanihi* (döneminin kutbu, mihver'i) olarak bilinen biri biçimini almasını getirir" (*a.g.e.*, 163). Bu teori, Anadolu'daki halk kitlelerinin benimsediği İslâmiyet üzerindeki nüfuzu hayli fazla olan İbn el-Arabî (1165-1240)'nin başlıca katkısıdır. Aslında, "nur" teorisi "veliler ve peygamberlere pratik bağlılığın felsefî temeli" (*a.g.e.*, 161) olarak geliştirildiğinden, bu küme içindeki fikirlerin sırası tersine de çevrilebilir. Bu teorinin geliştirilmesini izleyen dönemlerde kavram ayağa düşürüldü ve her türden kutsal kişi mihver konumuna sahip olduğu iddiasını

ortaya attı. Anadolu'da yerel ermişler ya da veliler, köyler, kasabalar ve kentler olmak üzere pek çok yerde saygı görmekteydiler. Bu yüzden, gerek kuruluşu döneminde gerekse daha sonra karizmatik liderlerin başını çektiği bir dizi halk hareketinin tehdidine maruz kalan Osmanlı Devleti, mihver adayları ile veliler üzerinde sıkı bir denetim uyguladı.

Mehdi ya da *sahib zuhur,* halk katında çok sözü edilen, ancak ortaya çıkış şartları ulema tarafından azami dikkatle yorumlanan bir kesimi oluşturmaktaydı.

Vahdet-i Vücud, İbn el-Arabî tarafından savunulan içrek bir öğreti idi. En ehliyetli durumdaki sofu müminler arasından çoğu bir tür panteist inançlara sahiptiler (Fazlur Rahman, 1979, 145). Ancak, bu öğreti pek çok örnekte püriten ulemanın saldırılarına hedef olduğundan, yaygın biçimde propaganda edilmiyordu.

Kendisine 1925 ile 1950 arasında yöneltilen sorulara Said Nursi'nin verdiği cevaplardan, bütün bu konuların, kendisinin Isparta-Afyon yöresindeki destekleyicilerinin zihinlerinde hâlâ önplanda yer tuttuğunu göstermektedir. Said Nursi'nin velilik vâkıasıyla yüzyüze gelişinin incelenebileceği üç düzey vardır. Bunlardan birincisi, velilikle ilgili olup yazılarında bulduğumuz görüşlerdir. Bunlar çoğu yerde, dinleyicilerinin kendisine yönelttikleri sorulara cevap niteliğindedir. İkinci düzey, Said Nursi'nin bu konuya ilişkin olarak hayatı boyunca edindiği muğlak tutumdur. Nihayet üçüncü düzey, bir veli olarak Said Nursi'nin üstünlükleri konusunda kendi takipçilerinin görüşlerini ele alır.

Tarikat ve Tasavvuf

Said Nursi açısından tarikatın "amacı ve sonu" *marifet*'le birlikte, dinî gerçekliklerin kavranmasına yönelik çabadır *(inki-*

şaf-ı hakaik-i imâniye). (Tarikat) ... "yürek şenliği ile birlikte yapılan bir yolculuktur, ki vahiyden kaynaklanır ve vahiyin korunmasını sağlar. Hislere hitap eden bir yolculuk, ama çıplaktır (yani dünyevî bağlılıktan arınmıştır), ama yolcuya kısmî bir nihaî mükemmellik verir". "Tasavvuf adı altındaki tarikat, insanlara sunulan bir esrar, insanoğlunun olgunlaşması yolunda bir adımdır" (*Mektubat,* 415).

Allah, insanın gönlünü kozmik "makine"nin bir parçası yapmıştır (*Mektubat,* 416). İnsan gönlüne verilebilecek en önemli görev, onu Allah'ın adlarını tekrarlamaya yöneltmek *(Zikr-i İlâhî)* ve böylelikle de ilâhî olanla iletişim kurmanın yollarını edinmektir. Bir tarikata mensup olan kişiler, Allah'a inanmayanların tehditleri karşısında imanlarını korumada daha büyük kolaylığa sahiptirler (*Mektubat,* 417). "Dağlarda ya da nehir yataklarında" kendi başlarına yaşam sürenler ya da yaşlılar için tarikat, yüzyüze kaldıkları "vahşi" maddî dünyanın onlara her şeye rağmen "gülümseyebileceğinin" sergilenmesinde bir araçtır. Ayrıca tarikat, "Hıristiyanlığın politikaları" ile karşı karşıya kaldıklarında, Müslümanlara saflarını sıklaştırma imkânı tanıyan bir kaynaktır (*Mektubat,* 417).

Veli ve Mehdi

Veliye bahşedilen nitelikler "peygamberlik görevinin kanıtı"dır. Bunlar aynı zamanda, İslâm dininin tam kavranışına giden yoldaki bir sır ve İslâmiyet'in gelişmesinde bir kaynak olarak vahiyin de kanıtıdır (*İslâmiyet sırrıyla bir maden-i terakkiyat; Mektubat,* 416). Bir velinin işi hem çok kolay hem çok sorunlu, hem çok kısa hem çok uzun, hem çok değerli hem de çok tehlikelidir. Kendilerine ilham geldiğini hisseden kişiler pek çok durumda bunu veli olarak seçildiklerinin işa-

reti sayarlar. Oysa çoğu örnekte görüldüğü gibi bunlar yalnızca yanılmaktadırlar. Bediüzzaman, ayrıca, kendilerini mehdi sayan çok insan gördüğünü, oysa bunların yalnızca kendilerini kandırdıklarını ve İslâmiyet'e büyük zarar verdiklerini eklemektedir. Gelenekçi ulema gibi Bediüzzaman da, "özel olarak bahşedilmiş mistik bilgi"nin geçerliği konusunda titiz idi (Fazlur Rahman, 1979, 161).

Vahdet-i Vücud

Bediüzzaman'a göre bu teoriye inananlar bir tehlikeyle karşı karşıyadırlar: Olgusal dünyayı ilâhî özün bir yansıması şeklinde değerlendirip tek gerçek olarak bu ikincisini görmeleri. Bu yüzden, böyle bir anlayış, kişinin dünyevî işlerle olan bağlantısını ciddi biçimde tahrip etmektedir. Oysa iman yansımalar üzerine inşa edilemez; dünyanın gerçekte olduğu haliyle ele alınmasını gerektirir. Az önceki aşırı konumda yeralanlar ise ancak İslâmiyet'in zayıflamasına neden olabilirler.

Hem şeyhten hem de veliden beklenen, ilâhî güçlerini kullanarak dünyevî meseleler için Allah'a dua etmek ya da kerametler yaratmak olduğu ölçüde, ortalama düzeyde, yeterince derin din bilgisi olmayan bir Müslüman bu iki rol arasındaki ayrımı görmekte güçlükle karşılaşabilir. Ancak Said Nursi bu konuda hiç tavizkâr değildi: kendisine keramet sahibi kişi rolü verilmesini reddetti.

Kendisinden kerametle ilgili güçlerini sergilemesini bekleyenlere Said Nursi eğlendirici bir hikâye anlatırdı: "Adamın biri günün birinde oğlunu bir kuyumcuya götürmüş. Niyeti, oğluna değerli bir mücevher almakmış. Oysa oğlu henüz çok gençmiş. Dükkâna girdiğinde tavana asılı duran renkli balonları görmüş. Babası ne istediğini sorduğunda, değerli mücevherlerden herhangi birini değil, bu balonları işaret et-

miş". Said, bu hikâyeyi şöyle noktalıyordu: "Ben, balon satıcısı değilim".

Allah'ın birliği (tevhid) ile mihverin (kutbun) konumunun telif edilmesi, gerek Sirhindî gerekse Said Nursi için nazik bir mantıkî tutarlılık sorunu oluşturuyordu. Sirhindî panteizme karşı çıkmış, tek ve kadir-i mutlak bir Allah imajının yanında yeralmıştı. Ancak bunu yaparken, bir "mihver" fikrini ve bir dinî lider olarak kendi özel manevî meziyetlerini, güçlerini ve yetkinliğini büsbütün geri plana itmemişti (Friedman, 1971, baştan sona). Said Nursi de, Sirhindî'yi bir "kutb" olarak düşünüyordu. *Risale-i Nur*'un bazı bölümlerinde de görülebilecek bir tereddütle, bizzat kendisinin de Allah tarafından böyle bir rol için seçilmiş bir kişi olup olmadığını merak etmiş ve eğer varsa böyle bir seçimi gösterecek işaretlere gözatmıştı. Böylece öğreniyoruz ki Said Nursi, onun manevî halefi olduğu inancıyla, Mevlâna Halid tarafından giyilen bir cübbeyi hediye olarak kabul etmiştir (BSN, 1976, 287). Ayrıca, velâyet yani Allah tarafından seçilmiş kişi olma kavramını da veri almaktaydı (Trimingham, 1973, 134; *Lem'alar,* 22). Ne var ki, Said Nursi'nin yazılarında, olağanüstü güçleri bulunduğu yolundaki fikirleri reddettiği ve kendi rolünü basitçe bir din âliminin rolü şeklinde tanımladığı çok sayıda başka bölüm de bulunmaktadır. Allah'ın birliğine yapılan vurgu ve kendilerine veli özellikleri yakıştıran kişilere yönelik kuşkuyla Said Nursi'nin öğretilerinin özü, aslında eserlerini bir bütün olarak niteleyen aşkın (transcendent) bir gücün altını çizer. Said Nursi'ye göre gerçek iman, "kutb" rolüne yönelik iddialar taşıyan insanlardan çok daha önemli idi. Bir başka vesileyle, Mekke'de yaşayan bir kutuptan herhangi bir çağdaş din görevlisinden bahseder gibi bahsetmekte, özellikle kötü bir laik Türk politikacısı (İsmet İnönü?) konusunda ne yapılması gerektiğine ilişkin olarak bu kutup tarafından söylenenlerin yanlış çıktığını, buna

karşılık kendisinin doğrulandığını belirtmektedir. Ancak son raddede, Said Nursi'nin, Müslümanların birleşmesine yönelik çabalarda Allah'ın yaratıcı gücünün, her birinin prestiji belirli bir vilayetle, en çoğu bir ülkeyle sınırlı kalan velilerin biraraya toplanmasından daha kapsayıcı bir teorik şemsiye olduğu hükmüne vardığı söylenebilir. Gerçekten de, ortada, etkisi tüm İslâm dünyasında geçerli pek az veli vardı.

Nurculuğa bağlı çeşitli çizgilerin muridlerin Said Nursi çevresinde toplanmalarını nasıl sağladığına dair bazı örnekler, aşağıda yeralmaktadır. Üstad'ın hayatları üzerindeki etkilerini anlatan şahitlerin ifadelerinden derlendiği şekliyle Abdülkadir Badıllı'nın hayatı, geleneksel toplumsal ağların Cumhuriyet döneminde varlığını sürdürmesi ve böylelikle Said Nursi'nin nüfuzuna temel kazandırması konusunda iyi bir örnek oluşturmaktadır.

Abdülkadir Badıllı

Badıllı, doğudaki göçer aşiretlerden birine mensuptu. Aşiret reisi konumundaki bir aileden gelmekteydi. Babasının ve kardeşinin tarikat mensubu oldukları ifade edilmektedir. Badıllı'nın çocukluk dönemi, bizzat kendisinin "çocukluğumuzda, kurtuluşun tek yolu olduğunu öğrendiğimiz tarikat ilkeleri aracılığıyla yaşamımızı sürdürme çabası" şeklinde tanımladığı olgunun derin etkisi altında geçmiştir (Şahiner, der., 1977, 124). Badıllı şöyle devam etmektedir: "Hepimizde olduğu gibi bende de *mürşid-i kâmil*'i (kâmil kılavuz) bulma arzusu vardı".

Pek çok defa amcalarının Said Nursi'nin sürgün olayından söz ettiklerini duymuştu. Bu, amcalarının Said Nursi'ye yönelik saygılarının bir ifadesi olarak hatırlanıyordu. Bediüzzaman'ın yaşamı konusunda daha ayrıntılı bilgiler ise

Tahsin Efendi'den geldi. Köyün vergi tahsildarı olan Tahsin Efendi de doğuluydu ve Said Nursi'yi Kastamonu'daki zorunlu ikameti (1936-1943) sırasında tanımıştı. 1953 yılında, Badıllı'nın babası Urfa'ya yaptığı seyahatten döndü Bediüzzaman'ın Nur "öğrencileri" adıyla bilinen bazı şakirtlerinin Urfa'da belirli bir faaliyet içinde bulundukları da, Badıllı'nın babasının getirdiği haberler arasındaydı.

Badıllı köyünde İslâmî eğitim almıştı. Bu, *Kur'an* okumasını sağlayacak düzeyde Arapça yazım bilgisi anlamına geliyordu. Bölgede hiçbir devlet okulu yoktu. Ancak babası bunun bir avantaj olduğunu, böylece çocukların kasabaya gidip filmler ve şarkılar tarafından baştan çıkarılmaktan kurtulduğunu düşünüyordu. Badıllı'nın babası, çocuklarını, kırsal kesimin koşullarına alışmaya, özellikle binicilik ve avcılık alanlarında kendilerini geliştirmeye teşvik ediyordu.

Bir gün babası gene Urfa'ya gitti ve burada iki Nur talebesi ile tanıştı. Onlara oğlundan sözetti ve Abdülkadir'in eğitimini üstlenmelerini istedi. Abdülkadir'in annesi ölmüştü. Ayrıca "Demokrat Parti'ye eğilimli" olarak bilinen valiye de bir dilekçe verdi. Bu, muhtemelen sözkonusu valinin 1950'ye kadar Türkiye'de geçerli olan katı laiklik politikasının gevşetilmesinden yana olduğu anlamına geliyordu. Verilen dilekçede, Nur öğrencilerinin polis denetimi altında tutulmasından vazgeçilmesi, isteniyordu. Çünkü Said Nursi'nin yazılarının bir toplamı olan *Risale-i Nur,* Türkiye toplumu üzerinde olumlu bir etkiye sahipti.

Küçük Badıllı Urfa'ya giderek, sözü edilen iki talebeyi buldu ve Said Nursi'nin tarikatına girmek istediğini söyledi. Kendisine, Said Nursi'nin şeyh olmadığı, gruba katılmak için de Bediüzzaman'ın kitaplarının incelenmesi gerektiği anlatıldı. Abdülkadir, böylesine ünlü bir dini kişinin "insana yol sağlamadığına" (Tarikat için "el vermek") inanamadığını belirtmektedir. Bu yüzden Said Nursi'nin talebelerinin anlat-

tıklarından ikna olmadı; atlatıldığı kuşkusuna kapılarak, Said Nursi'yi bizzat görmek istedi. Bunun üzerine kendisine, onun yazmış olduğu risalelerden birini tam metin halinde kopya ettiği takdirde lideri görme olanağı tanınacağı söylendi. Abdülkadir risaleyi aldı, üç gün sonra tam metnin Arap harfli kopyası elinde, muzaffer bir edayla geri geldi. O zaman, Isparta'ya gidip Said Nursi'yi bizzat görme izni kendisine tanındı. Said Nursi kendisini sıcak biçimde karşıladı. Abdülkadir bunun ardından Urfa'ya döndü. Eşyalarını ve av tüfeğini sattıktan sonra Urfa'da yeni başlayan bir grupla birlikte iki yıl boyunca Said Nursi'nin yazılarını çalıştı. Annesinin ölümü üzerine kendisine kırk kadar koyun kalmıştı. Bu koyunların gelirini, Said Nursi'nin kelâmını yaymada kullanılacak bir teksir makinesi almak için harcamaya karar verdi. Makineyi almak üzere İstanbul'a gitti. İstanbul'a gidişi ve dönüşü sırasında manevî rehberini ziyaret etti.

Grubun finansman sorunlarının nasıl çözümlendiği konusu, burada ilginç yönleriyle ele alınabilir. Nurcu grubun finansmanı en başta Said Nursi'nin risalelerinin satışıyla sağlanıyordu. Said Nursi'nin kendisi para ya da armağan kabul etmiyordu. Böylece, eski tipte aynî bağış yolu kapanmış oluyordu. Abdülkadir, İstanbul dönüşünde Barla'ya uğradığında Said Nursi'nin kendisinde özellikle hayranlık uyandıran önemli öğütlerinden birini, grubun zaman zaman yayımladığı kısa ömürlü dergilerden birinde gördüğünü hatırladı. Ne var ki, bu dergi savcılık tarafından toplattırılmıştı; dergiye ilişkin davanın düşmesinden sonra Said Nursi geriye toplayabildiklerini kendi odasında tutuyordu. Abdülkadir, bunlardan birini alıp alamayacağını sordu. Said Nursi, bu nüshaların son derece değerli oldukları, çünkü iman adına bir savaşa girdikleri *("gazidirler")* şeklinde bir cevap verdi. Her biri yüz lira değerindeydi -o dönemde bu önemli bir paraydı- "Sana on liraya bir tane vereceğim" diyerek parayı alan Said

Nursi, daha sonra bunu yanındakilerden birine verdi. Bu sahne, *Risale-i Nur*'un hangi zekice yollardan satıldığının tipik bir örneğidir. Bununla birlikte, mütevazi sofrası, odası ve eski giysileriyle Said Nursi'nin bu gelirden herhangi bir pay aldığını söylemek kesinlikle mümkün değildir.

Abdülkadir Badıllı'nın arınışı, bir sonraki konuda göreceğimiz aşırı tutkulu içerikten yoksundu. Buna rağmen bu örnek, belirli bir dinî gruba üyelik tarzıyla ilgili olup yüzyıllardır değişmeden kalan bir örüntünün, Abdülkadir Badıllı'nın bağlanış öyküsünde de sürdüğünü göstermektedir.

Hulusi Yahyagil

Hulusi Yahyagil 1895 yılında, Bitlis'in batısında kalan bir yörede (Elazığ, Elaziz ya da Mamuret ül-Aziz olarak bilinen yer) doğdu. Babası, Tanzimat'ın, Jön Türklerin ve genel olarak ilerici kesimin *bêtes noires* olarak adlandırdığı *alaylı*'lardan. Burada ordunun alt kademelerinden gelen kişiler, düzenli bir askerî okul eğitimi almaksızın subay yapılmaktaydılar. Bunun iki gerekçesi olabiliyordu: Alaylı kişiler ya cephede kendilerini iyi önder kılan bazı meziyetler sergiledikleri için bu konuma geliyor ya da ordu dışındaki alanlarda, ordu açısından gerekli olan bir nüfuzu ellerinde bulundurdukları için bu imkândan yararlandırılıyorlardı. Yahyagil örneğine gelince; babasının subay yapılmasının nedeni, mahalli anlamda nüfuz sahibi bir aileye mensup oluşu olmalıdır (Şahiner, der., 1978, 35). Hulusi de askerlik mesleğini seçip Harbiye'ye girdi; ne var ki, I. Dünya Savaşı'nın başlaması yüzünden buradaki eğitimini tamamlayamadı. Cepheye gönderildi, burada önemli harekâtlara katıldı ve sonra eğitimini tamamlamak üzere geri döndü. Hulusi daha sonra 1938 Kürt Ayaklanması'nın bastırılmasında görev aldı. Said Nursi'yle

olan yazışmalarından anlaşıldığı kadarıyla bu kendisi için olağanüstü acı bir görev olmuştu. Sadık bir asker olmasına rağmen Hulusi iki açıdan "marjinal" görünmektedir. Bir kere onun açısından ordu, meslekten pek çok subay için geçerli olanın tersine, yeni bir savaş makinesiyle toptan içli dışlı olmak anlamına gelmiyordu. İkincisi, orduda verdiği hizmetler karşılığında aldığı ödülün nisbeten küçük kalmasının nedeni, ayaklanmanın yaygın olarak görüldüğü bir yöreden geldiği için kendisine güvenilmemesi olabilir. Sonunda albay rütbesiyle emekliye ayrılması, buna işaret etmektedir. Hulusi'yi askerî örgüt ve iktidara değil de İslâmî sırların anlamını aramaya yönelten etmenin, kendisinin bu marjinal konumu olması muhtemeldir.

Yahyagil'in, derinlerde yatan bir güdüye işaret eden İslâmî bilginin sırlarını çözme girişiminde, zorlayıcı bir yön vardır. Bu temel bilmeceyi çözmenin araçlarını bulma girişiminin, kimlik ya da benlikle ilgili bir yanı olduğu şüphesi doğmaktadır. Hulusi, 1916 yılında Türkiye'nin doğu cephesinde etrafında kurşunlar vızıldarken, mistik bir şiirin şairini bulmaya çalışıyordu. Şiir, yazarının Allah'ın huzuruna çıkarılma arzusuyla ilgiliydi; Efesli Yedi Uyurların köpeği Kıtmir'in Allah'ın sınırsız merhametiyle O'nun huzuruna kabul edilişi gibi olsa bile.. Hulusi, bu şiiri kendisiyle tartışmaya ilgi gösteren yalnızca bir kişi bulabildi. Bu, karizması soydan gelen köklü bir aileye mensup Kadirî tekkesinin lideri Şeyh Rıza Talabani'nin damadı idi. Bu anlatılanlardan, iki sonuç belirginleşmektedir: Bir, Hulusi'nin arkadaşları ve tanıdıkları da dinle ilgilenen kişilerdir; iki, Hulusi, bir keşif gezisine, büyük ihtimalle de kendisini keşfetmeye yönelik bir geziye çıkmıştı.

1928 yılında Hulusi, Said Nursi'nin sürgün yeri yakınında bulunan küçük bir ilçeye, Eğridir'e atandı. Oradaki arkadaşlarından biri, yerli bir din adamı, Deli Mustafa adıyla bi-

linen cahil bir kişiydi. Mustafa, Hulusi'ye Said Nursi'nin *Sözler* adıyla bilinen öğüt kitaplarından birini verdi ve aradıklarının cevabını onda bulacağını söyledi.

Osmanlı taşrasında dinin gelişim tarihini inceleyen biri için, burada Said Nursi'yi bulmak üzere yola koyulan grubun yaptığı iş, kutsal kişi bulma adına geçmişte de yapılan arayışı hatırlatacaktır. Burada gördüklerimiz, yani at sırtında dağ bayır aşanlar da gene aynı örneği izliyorlardı. İçlerinden Hulusi, o zamanlar yüzbaşı rütbesindeydi; Deli Mustafa'nın yanında "Sarı Bıçak" lakabıyla bilinen bir başka Mustafa daha vardı. Ve bir de "Korkunç" Hüseyin katılınca, Türkiye'deki taşra orta sınıfının bir kesidi ortaya çıkıyordu. Sonunda grup Said Nursi'ye ulaştı. Hulusi kendisiyle uzun uzun konuştuktan sonra geri döndüler.

Hulusi, Said Nursi'yle mektuplaşmaya başladı. Bu mektuplarında, Said Nursi'den, İslâm dini ya da kültürüyle ilgili bazı konularda kendisini aydınlatmasını istiyordu. Said Nursi de, Hulusi aracılığıyla, Doğu bölgelerindeki yerel veli ilişkisini sürdürmekteydi. Bunların arasında, Erzurum'un Pasinler ilçesinden Mehmet Lütfi ile Mehmed Küfrevi'nin bir "halife"si de yeralıyordu. Mehmet Küfrevi, bir öğrenci iken Said Nursi'ye son dersini veren dinî liderdi (Şahiner, der., 1978, 55). Bu tür ilişkilerin gelenekselci tarzda oluşturuldüğundan kuşku olmamakla birlikte, ortada gene de yeni bir öğe vardı. Bu yeni öğe, Said Nursi'nin Hulusi'yi kabul ediş tarzında da açıkça görülmektedir. İlk görüşmelerinde Said Nursi ziyaretçilerine, eğer bir şeyh arıyorlarsa yanlış yere geldiklerini söylemişti. Kendisinin bir şeyh değil imam (cemaat lideri) olduğunu, yani "Gazali ya da Sirhindî'ye benzediğini" eklemişti (Şahiner, der., 1977, 85).

Hulusi daha sonra, insanların mesajı aramaları gereken yerin kişi değil, gerçekten de Said Nursi'nin kitapları olduğunu doğrulamıştır. Bununla birlikte Hulusi, ne zaman im-

kân bulduysa Nurcu grubun toplantılarına -bu toplantılarda Said Nursi'nin yazılarından bölümler okunuyor, sonra da bunlara uygun düşecek yorumlar yapılıyordu- katıldı; bu okunan yazılarda ise daha önce velinin kişiliğinde aradığı o tarif edilmez niteliği buldu (*a.g.e.*, 86).

Bir askerin kariyerine nüfuz edebilen bu tür yoğunlaşmış manevî duygular, pek çok kişinin Said Nursi'ye yönelmesinde gözlenen unsurlardan birini oluşturmaktadır ve onun karizmasının dayandığı temelin açığa çıkarılabilmesi için bu noktanın çözümlenmesi gerekir. Çünkü açıktır ki, buradaki anlamıyla karizma, karizmatik etkiye açık insanın, ruhunda oluşan bir soruya yanıt bulunmasıdır. Said Nursi'nin yolunun kurumsallaşmasını anlamak için, Hulusi gibi insanları bu yönde harekete geçiren içsel güçler konusunu ele almak gerekmektedir.

Hulusi ve Abdülkadir örneklerinde aranılan, bir liderdi. Bu iş ise kısmen ya yerleşik yolların izlenmesiyle ya da Türkiye toplumunda Ortaçağ Avrupası'ndaki gezginci keşişin izlediği yolların tesbiti kadar basit olan bazı ipuclarına dikkat edilmesiyle gerçekleştirilebilirdi. Oysa, bir Sufi şeyhe ya da bir Sünnî medrese hocasına ulaşmanın yolları daha sınırlı idi. Görülebildiği kadarıyla bu yol, baba ile oğul arasındaki ilişkilerin aynen tekrarından ibaretti. Bu yüzden de bu yol, hem dinî sembollerin benimsenmesi hem de bunların kişiyi belirli yerlere bağlaması için gerekli zemini hazırlıyordu. Bu daraltılmış benlik-tanımlama sürecinin hangi ayrıntılarda geliştiği, spekülasyonlara açık bir başka konudur. Bu, tarikatlara bağlanma olgusuna açıklık getirilebilmesinden önce geliştirilmesi gereken ampirik araştırmaların alanına girer.

Aynı zorlayıcı dış etmenlerin biraraya gelmesi, başka deyişle içsel sorunların çözümlenmesinde toplumsal ilişki ağlarının ve kültürel kaynakların rolü, Said Nursi'nin en yakın arkadaşlarından biri olan Mustafa Sungur örneğinde de or-

taya çıkmaktadır. Burada ayrıca, sorunun ideolojik, bilişsel (cognitive) bir boyutuna da rastlıyoruz. Gene burada, dinin iç ve dış boyutları arasında bir bağlantı olduğunu da görüyoruz. Anlaşıldığı kadarıyla burada geliştirilen, bilişsel çerçevenin, bu örnekte özellikle zamanla ilgili bir çerçevenin netleştirilmesi yoluyla kişinin kendi içsel ve değişmez kimliğini bulabilme yeteneğidir.

Mustafa Sungur

Mustafa Sungur 1929 yılında Karadeniz Bölgesi'nde Eflani kasabasında mütevazi bir köylü ailesinin oğlu olarak dünyaya geldi. Nurcu grupla ilk temasını kendisi şöyle anlatmaktadır:

Bana ilk önce *Ayet-ül Kübra*'dan bir forma verilmişti; daktilo ile yazılmış, yirmi sahifelik bir forma. 1946 senesi yazında bir berber dükkânında, sandalyede oturmuş, şu satırları ilk defa okuyordum. Öğretmen okulundan, ki o zaman ismi köy enstitüsüydü, 18 ay evvel mezun olmuştum. Okuduğum satırlar bende şimşekler çaktırıyordu. İlk defa okuduğum bu satırlardan mis gibi kokular ruhuma ulaşıyordu. (Şahiner, 1977-1979, 379)

Ayet-ül Kübra Said Nursi'nin takipçilerinin yaydığı *Nur Parçalar*'ından biriydi ve giriş bölümünde şöyle deniyordu:

> Bu dünya memleketine ve misafirhanesine gelen her bir misafir, gözünü açıp baktıkça görür ki: Gayet keremkârâne bir ziyafetgâh ve gayet sanatkârâne bir teşhirgâh ve gayet haşmetkârâne bir ordugâh ve talimgâh ve gayet hayretkârâne ve şevk-engîzâne bir seyrangâh ve tamaşagâh ve gayet manidarâne ve hikmetperverâne bir mütalaagâh olan bu güzel misafirha-

nenin sahibini ve bu kitab-ı kebîrin müellifini ve bu muhteşem memleketin sultanını tanımak ve bilmek için şiddetle merak ederken, en başta göklerin nur yaldızı ile yazılan güzel yüzü görünür: "Bana bak, aradığını sana bildireceğim" der. O da bakar ve görür ki:

Bir kısmı arzımızdan bin defa büyük ve o büyüklerden bir kısmı top güllesinden yetmiş derece süratli yüzbinler ecrâm-ı semaviyeyi direksiz düşürmeden durduran ve birbirine çarpmadan fevkalhad çabuk ve beraber gezdiren; yağsız, söndürmeden mütemadiyen o hadsiz lambaları yandıran ve hiçbir gürültü ve ihtilal çıkartmadan o nihayetsiz büyük kütleleri idare eden ve güneş ve kamerin vazifeleri gibi, hiç isyan ettirmeden o pek büyük mahlukları vazifelerle çalıştıran ve iki kutbun dairesindeki hesap rakamlarına sıkışmayan bir nihayetsiz uzaklık içinde, aynı zamanda, aynı kuvvet ve aynı tarz ve aynı sikke-i fıtrat ve aynı suretle, beraber, noksansız tasarruf eden ve o pek büyük mütecaviz kuvvetleri taşıyanları tecavüz ettirmeden kanununa itaat ettiren ve o nihayetsiz kalabalığın enkazları gibi göğün yüzünü kirletecek süprüntülere meydan vermeden, pek parlak ve pek güzel temizlettiren ve bir muntazam ordu manevrası gibi manevra ile gezdiren ve arzı döndürmesiyle o haşmetli manevranın başka bir surette hakiki ve hayali tarzlarını her gece ve her sene sinema levhaları gibi seyirci mahlukatına gösteren bir tezahür-i rubûbiyet ve o rubûbiyet faaliyeti içinde görünen teshir, tedbir, tedvir, tanzim, tanzif, tavziften mürekkep bir hakikat, bu azameti ve ihatatı ile o semavat Halık'ının vücub-u vücuduna ve vahdetine ve mevcudiyeti, semavatın mevcudiyetinden daha zâhir bulunduğuna bilmüşahede şehadet eder.

Yukarıda aktarılan bölümden görülen, tabiattaki uyuma dair bir tesbitten hareketle, bu uyumun yaratıcısına doğru bir ilerlemedir. Mustafa Sungur'a bu ölçüde çarpıcı gelen noktanın, bu ilerleyiş olduğu düşünülebilir. Mustafa Sungur şöyle devam etmektedir:

> İkinci defa bir toplantıda, yine aynı senenin aynı ayında eski Türkçe bir defterden İman'a dair bir bahis dinlemiş; çok hoşuma gittiği için üç-dört defa aynı vakitte okumuştum o bahsi. Sonra gördüm ki, o risale "Yirmi Üçüncü Söz"müş.. (Şahiner, 1977-1979, 379)

Burada sözü edilen *Yirmi Üçüncü Söz,* iman üzerine bir öğüttür ve şöyle başlamaktadır:

> İnsan nur-u uman ile alâ-yı illiyyîne çıkar; cennete layık bir kıymet alır. Ve zulmet-i küfür ile esfel-i sâfilîne düşer; cehenneme ehil bir vaziyete girer. Çünki iman, insanı Sâni-i Zülcelâl'ine nisbet ediyor. İman, bir intisaptır. Öyle ise insan, iman ile insanda tezahür eden sanat-ı ilâhiye ve nukûş-ı esmâ-i rabbaniye itibariyle bir kıymet alır. Küfür, o nisbeti kat' eder. O kat'dan sanat-ı rabbaniye gizlenir. Kıymeti dahi yalnız madde itibariyle olur. Madde ise hem fâniye, hem zâile, hem muvakkat bir hayat-ı hayvanî olduğundan kıymeti hiç hükmündedir. (*Yirmi Üçüncü Söz*, 289)

Böylece Mustafa Sungur, Said Nursi'nin risalelerinden birkaçını daha buldu. Anlattığına göre bunları "hava gibi soluyor, su gibi içiyor"du.

> Çünkü: Gerçek iman nuruna kavuşmuştum. Bu benim için yeni ve taze bir hayata kavuşmaktı. Dinlediğim

bahis, mü'minlerin zulmetten nura çıkmaları hakkındaki âyetin hakikatına dairdi. Âyetin hakikatı, risaledeki bahis ve benim halim birbirine tam tevafuk ediyordu. Sanki ezelden ebede kadar uzanmış hudutsuz bir kâinat ve zaman benim için diriliyordu. İmanın dersleriyle bütün zaman ve mekânlara sahip oluyorum gibi bir saadet buluyordum. Sonraları anladım ki, bu, hakikat-ı imanın nuru ve tecellisidir. Risale-i Nur'lar, hep bu hakikat-ı imaniyenin insana kazandırdığı nur ve saadetleri beyan etmektedirler. (Şahiner, 1977-1979, 379)

Yukarıdaki bölüm, bir takipçinin, ilişki ağı aracılığıyla değil de kendi içsel durumunun harekete geçirici gücüyle Said Nursi'nin yanına katılabilmesinin bir örneğini oluşturmaktadır. Gene aynı bölüm göstermektedir ki, Said Nursi'nin metafizik spekülasyonları ile Türkiye'de yeni yeni ortaya çıkmakta olan tahsilli bir kesimin talepleri, bazı durumlarda bir orta noktada buluşabilmektedir. Mustafa Sungur bir köylü ailenin çocuğu idi. 1946 yılında Mustafa'nın da devam etmekte olduğu Köy Enstitüleri'ne bu sosyo-ekonomik konumdaki kişiler alınmaktaydı. Bu okullar, aynı zamanda köyün mahallî önderleri olmaları da düşünülen, ilkokul düzeyinde, aydın köy öğretmenleri yetiştirme amacıyla 1940'larda kurulmuştu. Enstitülerde katı biçimde laik müfredat uygulanıyor, kız ve erkek öğrenciler derslere birlikte devam ediyorlardı. Eğitim, öğrencilerin bizzat kendi ellerinde bulundurdukları grup ve topluluk denetim mekanizmalarını öne çıkarmaktaydı. Bu okullar, öğrencileri, Batı kültürü, edebiyatı, müziği ve hatta toplumsal düşüncesi ile tanıştırmaya çalıştı. Aynı zamanda, bir köy öğretmeninin gelecekte yüzyüze geleceği, örneğin toprağın en iyi şekilde işlenebilmesi ve köye erzak temini gibi konularda köylülere danışmanlık

yapmak türü pratik işler de vurgulanmaktaydı. Bu eğitim modelinin mimarları, daha sonra, kırsal kesimlerde sosyalizmin ve komünizmin yayılması için uygun ortamı sağlayacak bir Truva Atı inşa etmekle suçlanacaklardı. Köy Enstitüleri bazıları için Marksizmin etkilerini barındırdığından, bazıları açısından da öğrencilere Freud'un öğretileri tanıtıldığı için birer günah yuvası sayılıyordu.

Mustafa Sungur, doğup büyüdüğü Karadeniz bölgesinde, bu bölgenin katı püriten İslâmcı özellikleriyle yetişti. Açıktır ki, Mustafa devam ettiği Köy Enstitüsü'nde, en basit düzeyde de olsa bütüncü bir kozmolojik sistem oluşturabilecek ipucları bulamamıştı. Sungur'un, zamanı ve uzamı öğüt ve vaazlar aracılığıyla yakalamadaki ısrarı, özellikle öğreticidir. Kendisini büyük bir mutluluk içinde hissetmesinin nedeni, sonunda bir zaman ölçüsü bulabilmiş olmasıdır. Mustafa'nın ilgilerinin yoğunluğunda muhtemelen gençliğinin de etkisi vardı; ancak, kabul edilebilir bir zaman ölçeğinin mümkün olduğuna onu ikna eden, Nurcu öğretinin metafizik muhtevası idi: sözkonusu zaman ölçeği, kutsal zamanla ilgiliydi. Tahsilli insanların bir zaman ölçeğine olan ihtiyaçlarının okullarda değil de başka yerlerde karşılanmasında, Sungur'un örneği kendi başına ayrık bir örnek değildir. Türkiye'de 19. yüzyılda cereyan eden modernizasyon, büyük bölümüyle, geleneksel zaman anlayışını yıkan sonuçlar vermişti. Bu sonuç, bir bölümüyle Daniel Halevy'nin "tarihin hızlanması" adını verdiği olgunun (1948) ürünüdür. Bir bölümü de, dinî ritüellerle düzenlenen hayatın hızında meydana gelen değişimlerde ortaya çıktı. Ancak taşra koşullarında bu değişimin etkisi, daha sarsıcı biçimde Müslüman zaman kavramının tüm yapısının inkârı oldu.

Ahmet Haşim, 20. yüzyıl başlarında Türkiye'de zamanın "hızlanması" ile ilgili olarak şu gözlemi yapmıştır:

Eskiden kendimize göre yaşayışımız, düşünüşümüz, giyinişimiz ve kendimize göre, dinden, ırktan ve an'aneden hayat alan bir zevkimiz olduğu gibi, bu üslub-ı hayata göre de "saat"lerimiz ve "gün"lerimiz vardı. Müslüman gününün başlangıcını şafağın parıltıları ve nihayetini akşamın ziyaları tayin ederdi. Madenden sağlam kapaklar altında mahfuz tutulan eski masum saatlerin yelkovanları yorgun böcek ayakları tarzında, güneşin sema üzerindeki seyriyle az çok münasebatdar bir hesaba tebean, minenin rakamları üzerinde yürürler ve sahiplerini, zamandan takribî bir sıhhatle haberdar ederlerdi. Zaman namütenâhi bahçe ve saatler orada açar, gâh sağa, gâh sola mâil, güneşten rengârenk çiçeklerdi. Ecnebi saati ibtilâsından evvel bu iklimde, iki ucu gecelerin karanlığıyla simsiyah olan ve sırtı, muhtelif evkâtın kırmızı, sarı ve lacivert ateşleriyle yol yol boyalı, azîm bir canavar halinde, bir gece yarısından diğer bir gece yarısına kadar uzanan yirmi dört saatlik "gün" tanınmazdı. Ziyada başlayıp ziyada biten, on iki saatlik, kısa, hafif, yaşanması kolay bir günümüz vardı. Müslümanın mesut olduğu günler, işte bu günlerdi; şerefli günlerin vakâyiini bu saatlerle ölçtüler. Gerçi, felekî hesabâta göre bu "saat" iptidai ve hatalı bir saatti, fakat bu saat, hâtıratın kudsî saatiydi. Zevalî saatin âdât ve muamelatımızda kabülü ve ezanî saatin geri safa düşüp camilere, türbelere ve muvakkıthanelere bırakılmış metruk bir "eski saat" haline gelişi, hayatı tarz-ı rü'yetimiz üzerinde vahim bir tesiri hâiz olmamış değildir. (Ahmed Haşim, 1969, 102-105)

Mustafa Sungur'un hissettiği anlamsız zaman yapısı, en genel tahlil düzeyinde ele alındığında, 1928'de Miladî takvim ve alafranga saatin Cumhuriyet hükümetince zorunlu tutul-

masıyla ortaya çıkan değişimlerin ürünüydü. Burada tek sorun, getirilen yeniliğin farklı bir zamanı yerleştirmesinden ibaret kalmıyordu; ayrıca, Ahmet Haşim'in de işaret ettiği gibi, zaman kavramının mecazcı içeriği de kaybediliyordu. Bu, gerek Mustafa Sungur gerekse onunla benzer kökenlere sahip başkaları için muhtemelen, 1920'li yıllardan bu yana devam etmekte olan Cumhuriyet döneminin laikleştirici eylemleri arasında sonuçlarına en fazla tepki duyulanlardan biridir. Burada zamanın mecazcı içeriğinden kastettiğim, belirli bir kişinin zaman konusunda sahiplendiği imajdır.

"Yakın zamanlara kadar Amerika'da, tasavvurcu düşünce açısından" İncil nasıl temel çerçeveyi oluşturmuşsa (Bellah, 1975, 12), Müslümanlar da bir yere yerleşme ve kendilerini gerçekleştirme ve benliklerine yer bulmada gerekli olan tasavvurcu düşünce için *Kur'an*'daki mecazlara dayanmışlardır ve hâlen de dayanmaktadırlar. Sungur için, kültürel süreç bu noktada sarsıntıya uğramış, İslâmî zaman mecazı bu noktada silinmiştir. Ancak, çözümleyici dinamik mekanizmanın kaybı, mecazın denetlediği kişilik oluşumu üzerinde odaklanmıştı. Kutsal zamanın keşfiyle birlikte Mustafa Sungur kendini takvim zamanı dışına yerleştirmeyi başarmış, kutsal zamanın Cumhuriyet rejimi tarafından yasaklanmasıyla önlenen kişisel düzeydeki denge duygusu yeniden geri gelmişti. Mustafa Sungur'un kendini kutsal zamana bütünlemesiyle yeniden elde ettiği bir başka şey de, tarih anlayışı idi. Kutsal zamanda zaman, dili kendisi açısından aşina olan eskatalojik bir sürecin merkezinde yeralıyordu. Oysa Cumhuriyetin zaman boyutu bu kümeye yabancıydı. Sungur'dan öncekilere, kendi zaman boyutlarını oluşturma imkânı tanıyan bağlantıların Cumhuriyet rejimi tarafından koparılması, tam da bir önceki bölümde anlattığım, İslâmiyet'in ideolojileştirilmesine yönelen sürecin kolektif bir kimlik oluşturulması için gerekli olan tarihsel perspektifi yarat-

tığı sırada meydana gelmişti. O halde burada kişiliğin bir başka sınırına, başka deyişle yeni Türklerin tarih anlayışına ulaşıyoruz.

Dünyevî birtakım aşamaların açımlanması olarak tarih, Türkiye Cumhuriyeti açısından kaybedilmişti; çünkü rejimin okullarından kaynaklanan tek tarih fikri, Türkiye'nin geleceğini inşa etmek üzere ileriye yürüyen gençlikle ilgiliydi. Bu imge, "Allah'ın düşüncesiyle, onun Adem'i yaratmasıyla, insanlığın bütün zamanları için bir ve bölünmez kılınan tek bölünmez varlığın, insanlığın yaşamı" hakkındaki İslâmi mecazın yerini almıştı (Nisbet, 1970, 64). Burada başvurduğum alıntı Augustinusçu tarih teorisini anlatan bir yön taşımakla birlikte, bu teori öz itibarıyla İslâmî tarih anlayışına yakın bulunmaktadır.

Mircae Eliade, zamana ilişkin olarak söylenebilecekleri "(zaman) insanın kutsal olan'la ilişkisinin keşfinde en önemli gerçektir" cümlesiyle özetlemiştir (Aktaran, Shippee, 1974, 99, not 79). Mustafa Sungur'un harekete katılışı, Eliade'nin görüşünü haklı çıkaran örnekler arasından yalnızca biridir.

Abdullah Yeğin

Said Nursi'nin bir başka takipçisi olan Abdullah Yeğin örneğinde, Nurcu kesim içinde geçerli olan toplumsal hareketliliği görüyoruz. Bu, grubun liderlerinin geçmişleri açısından oldukça geçerli bir genel model oluşturmaktadır.

Said Nursi'nin Barla'dan sonra zorunlu ikâmete tabi tutulduğu bir başka kent de Kastamonu idi. Burası, İslâmî eğitimin, muhafazakârlığın ve reform karşıtı akımların güçlü olduğu bir il merkezi idi. Bediüzzaman, 1936-1942 yıllarında Kastamonu'da kaldı. Gelecekte en önemli naiplerinden biri olacak Abdullah Yeğin'le burada tanıştı.

Abdullah Yeğin 1940-41 yıllarında ortaokul ikinci sınıf öğrencisi idi. Said Nursi'nin burada kiraladığı evin sahibinin ve başka kişilerin onun hakkında övücü sözler ettiklerini duydu. Böylece onun hakkında daha çok şey öğrenmek için harekete geçti. Okuldaki sınıf arkadaşlarından biri Said Nursi'yi tanıyordu ve birkaç kez onu ziyarete gitmişti. Bir kez de birlikte gitmeye karar verdiler. Said Nursi onları sıcak biçimde karşıladı; kendilerine imanın güzelliğinden, ölümden ve yeniden dirilişten söz etti. Yeğin, Said Nursi tarafından ele alınan konuların hiçbir şekilde içrek (esoterik) bir nitelik taşımadıklarını belirtmektedir. Tersine bunlar, Allah'ın birliği, insan özgürlüğünün sınırları ve içinde yaşadıkları dönemin tehlikeleri gibi, çocukların esasen aşina oldukları konulardı. Bu görüşmeden sonra, Yeğin'de yer etmiş olan ve kendisinin okuldaki öğretmenlerine bağladığı dinkarşıtı düşünceler ortadan kayboldu. Okuldaki öğretmenine Yaradan hakkında konuşma önerisinde bulunmuştu. Doğal olarak bu, sınıfta hiç ortaya atılmamış bir konu oluşturuyordu. Said Nursi, gençlere ders vermeyi sürdürdü. Onları kır gezilerine götürüyor, mola verdiklerinde ise *Risale-i Nur*'dan pasajlar okunuyordu. Okul, öğrencilerin bu tutumlarından rahatsız oldu, kendilerine geçici ihraç cezası verdi. Polis devreye girince hükümet savcısı çocukları sorguya çekti. Çocuklar, dinî konularda bilgi edinmek istediklerini söylediklerinde, savcı onları azarlayarak bu iş için din işleriyle görevli kişiye, yani il müftüsüne de gidebileceklerini söyledi. Yeğin'in kendi aktarımına göre, verdiği yanıt "ben müftüyü tanımıyorum" şeklinde idi. Bu, sadece savcıyı yumuşatmaya yönelik bir cevap değildi. Bir başka noktaya daha işaret ediyordu: ülkede, vatandaşların resmî görevlilere ulaşabilmeleriyle dinî iletişim ağlarına ulaşabilmeleri arasında bir fark vardı ve bu fark yüzyıllardır devam etmekteydi. Genç insanlar arasında kimse kalkıp da kendi kararıyla müftüye gitmezdi; çünkü

gençler resmî ilişkiler ağının dışında kalmaktaydılar; öğrenciler, "kişi-olmayanlar" arasında yeralıyorlardı. Cumhuriyet rejimi bir kez daha burada da, gençlerin Batı'daki gibi, sadece genç olduklarını düşünerek yanlış yapıyordu. Başka deyişle, gençlerin yetişkinlere özgü günlük işler ve gailelerden tecrit edilmiş oldukları geleneksel Batılı anlayış, burada geçerli değildi. Nitekim, Said Nursi'nin bu tür genç insanlardan devşirdiği yardımcıları, daha sonra her tür güçlüğe rağmen yılmadan kendisiyle birlikte olmuşlardır.

Mehmet Emin Birinci

Nurcu hareket ile ilişki kurma sürecinin nasıl geliştiği konusunda en ayrıntılı dökümlerden birine, Mehmet Emin Birinci'nin durumu sayesinde ulaşıyoruz. Mehmet Emin de, son derece mütevazi aileden gelen bir gençtir.

Birinci, Nurcu hareketle ilişkisinin 1947 yılında başladığını belirtmektedir. Birinci o zamanlar ilkokul son sınıfta idi. Dönem, herkes açısından güçlüklerle dolu idi. Birinci'nin belirttiğine göre o dönemde eldeki *Kur'an*'ların vergi tahsildarlarından saklanması gerekiyordu; çünkü tahsildarlar, köylülerin borçlarına mahsuben bunlara el koyabilirlerdi. Birinci'nin köyünde, köy sakinleri, köy çocuklarına dinî eğitim vermesi için bir imam tutmak üzere karar almışlardı. Birinci'nin akrabalarından iki kişi her yıl Kızılırmak'ın denize döküldüğü yöreye geçici olarak çalışmaya gider, nakit gelirlerinin bir bölümünü böyle kazanırlardı. Bu iki kişi, 1948 yılında köye yeni bir kimlikle döndüler: bir tarikata girip sofu Müslüman olmuşlardı. Bu kişiler ertesi yıl yeniden aynı yere çalışmaya gittiler ve bu kez Bediüzzaman adlı bir ulu kişinin Afyon dolaylarında yaşamakta olduğunu öğrendiler. Bu haber, onları harekete geçirdi ve köylerine dönmeden önce oku-

mak üzere Said Nursi'nin yazılarını aramaya koyuldular. Oysa kitaplar oldukça pahalıydı; bunları satın alacak para bulamadılar. Arkadaşlarının da yardımlarıyla 33 lira toplayabildiler. Böylece kitaplar için sipariş verildi ve köyün ayakkabıcısı bunları bir torbanın içinde köye getirdi. Kitaplar torbadan çıkarıldı ve köylüler Arap harfleriyle yazılmış metinleri sökmeye çalıştılar. Bunu becerebilenlerden biri, Birinci'ye *Beşinci Şua*'nın metnini okudu. Birinci, daha sonra, aramakta olduğu mesajın tam tamına bu olduğunu belirtmiştir.

Yeni oluşturulan grubun coşkusu çevreye de yayıldı. Birinci risaleyi okudu ve bundan arkadaşlarına söz etti. Bazı köylüler bunun üzerine Nurcu topluluğun o zamanlar yayımlamakta olduğu bir dergiye abone olmaya karar verdiler. Dergiler köye ulaştığında, içlerinden beklenmedik bir hediye de çıktı: Bediüzzaman'ın mahkemedeki savunmasının metni. Böylece Nurcular ve faaliyetleri, köyde konuşulan başlıca konu haline geldi. Önce köy ile çevredeki Bafra ve İnebolu kasabalarının Nurcuları arasında; daha sonra da İstanbul'la bağlantı kuruldu. Birinci, ortaokuldaki üçüncü yılında sınıfta kaldı. Bunun nedeni, muhtemelen, Nurcu hareket için çok fazla zaman harcıyor oluşuydu. Sonunda bir yıl için okula gitmemeye karar verdi. Böylece Samsun'a gidip, hapisliği sırasında ziyaret ettiği Mustafa Sungur'un duruşmasına katılma imkânı buldu.

Birinci, 1952 yılında Deniz Lisesi'ne girmek istedi, ancak başvurusu sağlık nedenleriyle reddedildi. Bir otelde kâtip olarak işe girdi. Bundan kısa süre sonra Bediüzzaman'ın İstanbul'daki bir duruşmada hazır bulunması gerekiyordu. Birinci duruşmayı izlemeye gitti ve Bediüzzaman'la temas kurmak istediyse de bunu başaramadı. Said Nursi'yle bizzat görüşebilme umuduyla, Bediüzzaman'ın çevresindeki kişilere haberciler gönderdi. Bir yerden sonra kendine hâkim olama-

dı ve Bediüzzaman'ın odasını adeta "bastı". Birinci'nin daha önceki sürekli girişimlerinden haberdar olan Said Nursi refakatçileri arasına onu da alacağına dair söz verdi. Görüşmenin coşkusu içindeki Birinci, sonunda oteldeki işini bıraktı. Yalnızca biriktirdiği paralara dayanarak, Üstad'ın eserlerinin incelenmesine hasredilmiş bir tür cemaat yaşamına başladı.

Birinci, daha sonra köyüne döndüğünde, propaganda çalışmalarını son derece açık biçimde yürüten amcası hakkında kovuşturma başlatılmıştı. Birinci'nin amcası beraat ettikten sonra, sırtında Said Nursi'nin kitaplarını doldurduğu bir torba olduğu halde köyde dolaşıp herkese şöyle hitap etmişti: "İşte, devletin temellerini yıkmak için kullandığım araçlar bunlar." Sonunda Birinci, bir köy öğretmenliği kadrosu elde etmeyi başardı. Dinî faaliyetlerinden ötürü kendisi de kovuşturmaya uğramış, ancak beraat etmişti. 1953 yılında İstanbul'a döndüğünde eski cemaatinin dağılmış olduğunu gördü. Birinci cemaati yeniden toplamaya çalışırken, henüz yeni bir ev satın almış olan bir sobacı, ona yeni bir cemaat için evini kullanma izni verdi. Ev sahibi sobacı da, Nurcu kazanma faaliyetlerine dahil edildi.

Birinci, 1957 yılında *Risale-i Nur*'un Latin harfleriyle basılmaya başlandığı sırada çalışmalara yardımcı olmak üzere Ankara'da idi. O zamanlar, Nurcu öğrencilerden biri olup aynı zamanda Said Nursi'nin eserlerinin editörlüğünü yapan Doktor Tahsin Tola da parlamentoya seçilmiş bulunuyordu. Baskıdan çıkan ilk nüshalar, Tola'nın nezaretinde İstanbul'a gönderildi. Birinci, bundan kısa bir süre sonra tutuklandı ve daha sonra serbest bırakıldı. Ardından Nurcuların yayın faaliyetleri çerçevesindeki çalışmalarını sürdürdü.

Kişi ve Dinî Kaynaklar

Nur "yoluna" girişle ilgili önceki örneklerin istatistiki anlamda geçerlilikleri yoktur. Bununla birlikte bu örneklerin, istatistiki tekniklerle incelenmesi halinde daha farklı sonuçlar verebilecek süreçleri barındırdıkları düşünülebilir. Çünkü, içlerinde pek çok değişken vardır. Ayrıca, esnekliğe sahip bir dizi stratejinin parçalarını oluşturmaları da, böyle bir araştırma açısından elverişlilik taşımaktadır. Dinî dogma ve kurum, bireylerin başvurdukları kaynaklar olarak, bu sürecin dışında kalmaktadır. Görüldüğü kadarıyla, belirli bir kişiyi ya da topluluğu etkileyen özel bir merak ya da kuşku, bu iki kaynaktan birinin daha yoğun tarzda kullanılmasıyla sonuçlanmaktadır. Dinî kaynaklar bu nedenle tek bir özel alanda odaklanmaktadır ve bu da sözkonusu olan din'in belirli bir zamanda ve mekânda uygulandığı şekliyle taşıdığı özellikleri gündeme getirmektedir. Ancak, örneğin yeni bir tarih görüşüne yönelik artan ihtiyaç gibi dışsal-yapısal baskılar da dini aynı anda etkilemektedir. Sözünü ettiğimiz bu son değişken, dünya ve toplum ölçeğinde cereyan eden ve bireyin üzerinde çok fazla denetim uygulayamayacağı bir süreç olma anlamında, bağımsız bir değişkendir. O halde, dinî bağlanma, göreli olarak bağlantısız unsurlardan ibarettir; bununla birlikte eğer sürecin bütünü anlaşılmak isteniyorsa, bunların hepsi gözönüne alınmalıdır.

Kültür yükleniminin bir parçası olarak geleneksel dinî sembolleri kullanması halinde bireyin bizzat denetleyebileceği süreçlerden biri de, kendi hayat stratejilerini, geleneksel dinî, ahlâkî ve düşünsel donanımına dayandırmasıdır. Bu ilişki kurulduktan sonra, dış gerçeklik İslâmî bir çerçeve içine yerleştirilebilir.

Said Nursi'nin etkisine dair olarak bu noktaya kadar yaptığım tanımlar, Said Nursi'nin öğretilerinin, birer birey

olarak belirli insanlar nezdinde sahip olduğu cazibe üzerinde odaklaştı. Bunlar, kişiliğin açımlanmasıyla ve belirli bir kimliğin biçimlendirilmesiyle ilgili sorunlardır. Oysa, bu bireylere, velinin çevresinde toplanan bir grup içinde yeralan birimler olarak bakıldığında hemen dikkati çeken çarpıcı bir nokta, özgün biçimde oluşan bu gruplarda hiç kadın olmamasıdır. Bugün kadın Nurcu gruplar, erkeklerin faaliyetlerine paralel, ama onlarınkinden fizik anlamda ayrılmış bir akım oluştursalar bile, uzun yıllar boyunca hareketin gelişmesine katkıda bulunmuş tek bir kadın göstermek mümkün değildir. Bu katıksız erkek girişimciliği, mezheplerin, askerî grupların ve edebiyatta *cenacles*'ın (küçük toplulukların) oluşumunda da gözlenen, Ortadoğu'ya özgü bir tür grup formasyon modelini yinelemektedir.

Nurculuğun grup dinamiği üzerinde, özellikle çeşitli ögelerin nisbeten kolay ayrıştırılabileceği ilk oluşum dönemleri itibarıyla yapılacak bir inceleme, grubu birarada tutan ve libidinal (nefisçi) adı verilebilecek öğeyi ortaya çıkaracaktır. Said Nursi'nin, takipçileri ile olan ilişkilerindeki kırılganlık ve bazı takipçileri hakkında beslediği derin kuşkular, bu tür grup ilişkilerinin bağlayıcı gücünün ters yönleridir. Daha önce de bahsettiğim gibi, "kişisizleştirme", "bloklar"dan oluşan bir topluma geçiş ve bu tür bloklardan oluşmuş toplum fikri, Osmanlılar açısından yaklaşılması kolay bir düşünsel-bilişsel eşik oluşturmuyordu. Buna karşılık, az önce anlattığım türde mekanist-narsisist bir grup bağının oluşturulması, tam tamına kişiselci bir toplumu gerekli kılmaktaydı. Eğer geleneksel toplumdaki grup kaynaşmışlığı bu tür bağları ile işleyebiliyor, eğer aynı şey en genel anlamda toplumun temel kaynağını oluşturuyorsa, bu durumda bloklardan oluşan bir toplumun ortaya çıkışı, en azından kırsal toplumun belirli kesimleri açısından derin olumsuz etkiler yaratmış olabilir. Said Nursi'nin takipçilerinin onun etrafında toplanmaların-

da rol oynayan en derin uyarıcının, Osmanlı'nın son dönemleri ile Cumhuriyet dönemindeki eğitim modernizasyonunun yerlerinden ettiği grupların toplumsal eylem adına zımnen öğrenilmiş stratejilerden hareketle çizdikleri güç hatları olması pekâla mümkündür. Biraraya gelmede rol oynayan böyle bir araçsallığın -toplumun kişiye bağlı yönü ve cinslerin ayrılması- kaybedilmesi, kendi başına, toplumdan sökülüp atılması mümkün olmayan bir toplumsal ilişki biçimi haline dönüşebilir. Bir kez daha burada da, Victoria dönemi İngilteresi ile 19. yüzyıl Avrupası'nda gözlenen aynı eğilimi hatırlatacak şekilde, toplumsal ilişkilerin libidinal temellerini dönüşüme uğratan bir gelişme ile karşılaşıyoruz. O halde, modernizasyon sırasında Batı Avrupa'da gerçekleşen toplumsal değişim, yansımalarını Osmanlı toplumunda da bulmuşa benzemektedir.

VI. BÖLÜM
TABİATIN İŞLEYİŞİ

Said Nursi'nin yazılarının pek çok yerinde, Batı'daki bilimsel ilerlemelerin yarattığı etkinin kanıtları görülür. Bu bölümler, Batı teknolojisinin sihirli niteliğine yönelen hayranlığın ayrık örnekleri değildir; bunlar, modern dünyada bilimin önemine dair genel bir görüşün, iyi düşünülmüş parçaları durumundadır. Aşağıdaki görüş, bu tür düşüncelerin karakteristik örneklerinden biridir:

> "Elbette nev-i beşer, ahir vakitte ulûm ve fünûna dökülecektir. Bütün kuvvetini ilimden alacaktır. Hüküm ve kuvvet ise, ilmin eline geçecektir." (*Sözler,* 246)

Said Nursi'nin bilime yaklaşımı, zaman zaman, pozitivizm-öncesi kavramlaştırmalar adını verebileceğimiz bir olgunun izlerini taşır. Mesela bu, retoriği bilimlerin en parlağı olarak sınıflandırmasında görülebilir. Ancak, retoriğin en büyük etki ve yaygınlığa günümüzde ulaşacağı konusundaki iddiasını da eklersek bu görüş, büyük bir ihtimalle, modern

toplumda kitle iletişim araçlarının gücüne yönelik bir değerlendirmenin ürünü olabilir. Her şey bir yana Said Nursi, Türkiye'de Cumhuriyet döneminin önemli bir bölümünü bizzat yaşamış, iletişimin gelişmesine ve ülkenin siyasal-toplumsal hayatına yeni bir etmen olarak yaptığı etkilerin geniş ölçüde hissedilmesine tanık olmuştur.

Said Nursi'nin bilime dair görüşleri, pek çok örnek açısından geçerli olmak üzere, en iyi biçimde yukarıdaki alıntıda özetlenmektedir. Kastamonu'daki sürgün yıllarında, lise öğrencileri kendisini ziyaret ederken, Allah'a iman açısından en elverişli ortamı nasıl hazırlayabileceklerini sormuşlardır. Said Nursi, cevap olarak, bilim üzerindeki çalışmalarını yoğunlaştırmaları tavsiyesinde bulunmuştur. Bediüzzaman'ın bu vurgusu hiç kuşkusuz, Batı Avrupa biliminin gelişmesiyle Batı uygarlığının İslâm uygarlığını geride bıraktığı yolundaki kanaatinden kaynaklanıyordu (Mürsel, 566, *Divan-ı Harb-i Örfî*'den aktarma, s. 62). Gerçekten de 19. yüzyılda bilim, Müslümanların kendi dinlerine yönelik savunmacı ve mazeretçi tavırlarının en çok yoğunlaştığı alanlardan biri olmuştu.

Osmanlı İmparatorluğu'nda ise bu karşıtlığın tarihi, ülkedeki düşünsel gelişim tarihinin ayrılmaz bir parçasını oluşturmuştur. Ernest Renan'ın, Arapların bilimsel düşünme yeteneklerinden yoksun oldukları yolundaki yarı-ırkçı iddiası (1883) dolayısıyla Namık Kemal, siyasî ideolojisini en üst düzeyde geliştirmiş bir genç Osmanlı olarak, iyi bilinen bir karşı cevap hazırlamıştır. Kemal, karşı tezini Arapların bilimsel üretkenliğine dayandırmış, böylece bir bütün olarak alındığında Osmanlıları ilgilendirmeyen bir tezin içine sürüklenmiştir. Ne var ki bu durum, Doğuluların bilim üretmede doğuştan yetersiz oldukları yolundaki tezler, Batılılar tarafından sürekli başlarına kakılan pek çok Osmanlı ve Müslüman açısından da geçerli idi. Hindistan'da, Batı'nın bilim konusundaki kibirliliğine Seyyid Ahmet Han tarafından uz-

laşmacı bir yanıt verilmiş; ne var ki bu İslâm reformisti, Cemaleddin Afgani'nin cepheden saldırısına uğramıştır. Ahmed Han, İslâmiyet'in, naturalist modern görüşü de içinde alan bir din olarak görülmesini öneriyordu. Afgani ise bu tutumu, materyalist kâfirlik şeklinde nitelendirmişti.

Afgani'nin bu olumsuz tepkisi, bir tarz olarak İslâmiyet'in taşıdığı gücün ince bir değerlendirmesine dayanıyordu: Bu tarz, etkilerini ayrı bir anlamlar dünyası ve sıcak bir bağlılık yaratma yeteneğinden alan, birbiriyle bağlantılı önermeler dizisinden oluşuyordu. Afgani de Renan'a karşı çıkıp, İslâmiyet'te, Müslümanların bilimi anlamalarını engelleyen içsel bir yön bulunmadığını ileri sürdü. Tanzimatçılar, onların karşıtları olan Yeni Osmanlılar ve hattâ Sultan II. Abdülhamid bile, Osmanlıların bir an önce bilime egemen olmaları gerektiği konusunda hep aynı fikirdeydiler. Gerek Yeni Osmanlılar gerekse Sultan, İslâmî değerlerle Batı biliminin değerlerinin yeni bir sentezde kaynaştırılabileceğinden emin görünüyorlardı.

Said Nursi, İslâmî toplumlarda modern bilimin yeri sorununu ortaya atarak, bilimle onu kendi amaçları doğrultusunda kullanan ülkelerin gücü arasındaki ilişkiyi anladığını gösteriyordu. Jön Türklerin sık sık hatırladıkları bir ülke olarak Japonya, bu konuda Said Nursi açısından da bir ilham kaynağı oluşturmaktaydı: Bilim, geleneksel kültürü değiştirmeden de benimsenebilirdi. Ne var ki, Bediüzzaman bilimin meşrûlaştırılması sorununa Jön Türklerin yaptığından daha temel bir düzeyde yaklaştı. Jön Türkler, seçkinler düzeyinde bir düşünsel devrimle işe başlamış, sonra çeşitli ideolojileriyle birlikte çevreye muğlak bir pozitivizm empoze etmeye çalışmışlardı. Dine verdikleri destek de bu konumlarının bir parçasıydı; çünkü dinin toplumsal düzen ve dengeyi sağladığına inanıyorlardı. Bediüzzaman ise bilime yönelik yerli bir duyguyu çok daha temel düzeyde yaratmaya koyuldu; bilimi, dinî semboller arasında bulmaya girişti. Muhtemelen Said

Nursi yaptığı işin bu yönünün farkında değilse de, bu modern bilimin kökenlerini kısmen borçlu olduğu bir süreçti. Rönesans Avrupası'nın ilk dönemlerinde mistisizmin sembolik kaynakları, laik bilimsel düşünceye doğru bir sıçrama tahtası olarak işlev görmüştü ve Said Nursi de aynı yolu izliyordu. Geleneksel İslâmı mesaja yönelik bu değiştirmenin ne ölçüde bilinçli bir politika olarak izlendiği ise yeterince açık değildir. Ancak, Said Nursi'nin, İslâmiyet'e yeni birçok vurgu getirdiğinin farkında olduğu açıktır.

Mitsel-şiirsel öğelerin içerildiği gelenekten yola çıkmayan bir Müslümanın karşılaşmak zorunda kalacağı güçlükler Seyyid Hüseyin Nasr tarafından şöyle anlatılmaktadır:

> Çağdaş bilimlerin Antik ve Ortaçağ bilimlerinden pek çok tekniği ve görüşü ödünç aldığı bir gerçektir; ancak, bakış açıları bütünüyle farklıdır. İslâmî bilimler, Allah'ın her yerde olduğu bir evrende soluklandı. Bu bilimler kesinliğe (yakîn) dayanıyordu ve sentez ve bütünleştirme yoluyla ulaşılan şeylerde birlik ilkesini arıyordu. Buna karşılık çağdaş bilimler, Allah'ın hiçbir yerde olmadığı, olsa bile bilimler açısından boşlandığı bir dünyada yaşamaktadır. Bu bilimler kuşkuya (şüphe) dayanırlar; şeylere özgü birleştirici ilkelere arkalarını dönmüş halde, doğanın içeriğini daha da büyük ölçüde çözümleme ve parçalama, böylece birlikten çokluğa yönelme durumundadırlar. İşte bu nedenledir ki, bu bilimler konusundaki öğrenim, Müslüman öğrencilerin çoğunluğu açısından, İslâmî gelenek nezdinde bir boşluğa yolaçar. Ne yazık ki, üzerimizdeki semayı hem Allah'ın yüce katı hem de uzayda hareket halinde bulunan akkorumsu madde olarak görmeyi herkes başaramaz. Bu yüzden, Müslüman ülkelerdeki okulların ve üniversitelerin müfredatı, Avrupa kökenli ve büyük

bölümüyle İslâmî perspektife yabancı kalan çağdaş bilim ve sanatları içine alarak, İslâmî toplumun oldukça önemli kesimlerinin zihnine bir laiklik unsuru zerketmiştir. (Nasr, 1961, 124-25)

"Batılı" bilimin, Said Nursi'nin teşvik ettiği şekliyle uygulanması, bir tabiat sistemine ilişkin bazı temel öncüllerden yola çıkılması anlamına geliyordu. Burada, her Müslüman bazı güçlüklerle karşılaşıyordu; çünkü bu noktada, tabiatın sistemi ile bir yaradılış eylemi ve bizzat Yaradan'ın kendisi arasında bağlantı kurması gerekiyordu.

Gelenekçi Müslüman teologların yazılarında Allah, hem son derece büyük bir güce sahiptir, hem de aynı zamanda uzaktadır. Bu nedenle, Allah'ın ezelî ve ebedî varlığı ile Newton'un tabiat sistemini bütünleştirmenin hiçbir yolu yoktur. Ne ki, mistikler açısından bu bağlantı çok daha kolaydı. Çünkü onlara göre Allah yalnızca her yerde hâzır ve nâzır olmakla kalmıyor, buralarda, kendi özünün maddî yansıması olarak bulunuyordu. Aydınlanma'nın yüksek dalgasından önceki yıllarda Avrupa'da, dinî düşünceden laik düşünceye nispeten daha kolay bir geçiş gerçekleşmişti. Örneğin, "görülmeyen bir uyum, dünyanın görünüşteki düzensizliğinin temelini oluşturur" (Anchor, 1967, 11) şeklindeki metafizik Ortaçağ inancı, tabiatın fiziksel kanunlarının düzenleyiciliği yolundaki Aydınlanma düşüncesine nispeten kolayca dönüştürülebilmişti. Dinî ve laik fikirler arasındaki köprü yalnızca deizm (yaradancılık) tarafından değil, Leibnitz gibi düşünürler tarafından da sağlanmaktaydı. Laik Aydınlanma düşüncesinin pek çok yaklaşımı, fizik biliminin birçok bulgusunun Hıristiyan teologların düşüncelerine nüfûz etmesine de imkân tanıdı. Türkiye'de ise böyle bir düşünsel köprü yoktu. Bunun zorunlu bir sonucu olarak da, bilimin çağdaş fikirlerinin dinî inançla uyuşturulmasında esas alınması gere-

ken, ilâhiyatın yaratıcı güçleri oluyordu. Said Nursi, Allah'ın kendi tasarımının uzantıları olarak tabiat kanunları anlayışını meşrûlaştırmada bu fikri geniş ölçüde kullandı. Said burada, Âdem'in hamurunun ve Hz. Muhammed'in vücudunun geldiği ezelî ve ebedî Allah ışığı fikrinin (Schimmel, 123 dn: burada 200) yaygın kabul görüşünden hareketle işlediği görüşlerine, her zaman açık biçimde mücadele ettiği mistiklere özgü sembollere dayanıyordu.

Türkiye'de sürüp gitmekte olan modernizasyon çerçevesinde, bilimin önemini öne çıkaran süreç yalnızca Batı ile karşı karşıya gelişten ibaret değildi. Bilimin 20. yüzyılda Osmanlı kültürüne nüfuz etmesi olayının bizzat kendisi, başka soru işaretlerini doğurdu. 1930'larda, Said Nursi'nin *Lem'alar*'da belirttiği türde soruları ("Dünya bir öküzün boynuzları üzerinde mi durmaktadır?") soran Müslümanlar, dine ilişkin 16. yüzyıldan kalma popüler yayınlarla modern bilimin sağladığı açıklamalar arasındaki uyum yokluğu konusunda bir hassasiyet gösteriyordu. Kozmosa (evrene) ilişkin bu farklı anlayışlar arasında bir uzlaşma sağlamak, Müslüman düşünürlere düşüyordu. Fikirlerini serbestçe yayabildiği ölçülerde Said Nursi'nin bu alandaki yeteneği, bir ölçüde *Kur'an* ile çağdaş bilimler arasında herhangi bir uyuşmazlık bulunmadığını gösterebilmesinde yatıyordu. Bu alandaki görevlerin bir bölümü, *Kur'an*'ın "bilimsel" yorumu olarak bilinen, bir ölçüde yüzeysel bir dürtü çerçevesinde yerine getirildi. Örneğin, *Kur'an*'ın bazı surelerinde bakterilerin ima edildiğinin "kanıtlanması" gibi (Jansen, 1974, 44). Buna rağmen, Said Nursi'nin bu alandaki çabalarının bir bölümünde, daha derin felsefî çıkış noktaları vardır.

Mektubat'ında, *Kur'an* ile yaratılmış dünya arasındaki ilişkinin açıklandığı bölümde Said Nursi, *Kur'an*'ı iki işlevi yerine getiren bir kaynak olarak değerlendirdiğini belirtmektedir. Birincisi, *Kur'an* olgusal dünyadan söz etmekte,

ancak, bununla ilgili olarak, herkes tarafından anlaşılabilecek düz (karmaşık olmayan) imajlar vermekle yetinmektedir *(sûret-i basitâne-i zâhirâne). Kur'an*, bizim dünyaya dair mükemmelleşmiş olgusal temelli bilgilerimizi gizler; çünkü *Kur'an*'ın başlıca işlevi, müminlerin idrâk etme çabalarını yaratılana değil, Yaradan'a çekmektir. O halde yaratılan, bir bakıma, keşfedilmeyi bekleyen bâkir topraktır. Ancak, Said Nursi'nin yaklaşımında bunun ötesinde yönler de vardır. Said Nursi tabiat sistemini, İslâm mistisizminin tanıdığı imkânlarla mitsel-şiirsel bir çerçeve içine yerleştirirken, Allah'ın yaratıcı gücünü vurgulayarak, *Kur'an*'ın hareket halinde bir evren görüşüne kapıları açtığı ve bunun da yeni bir kozmoz imajı inşa edilmesinde kullanılabileceği yolunda bir duygu yaratmayı başarmıştı. *Kur'an*'daki üslubun çağrıştırıcı-imâcı gücüne bağlı olumlu tepkilerle bu duygu, yeni bir kaynak olarak, geçmişte en çoğu *Kur'an* "mucize"sinin pasif katılımcıları olabilecek (E.I.^{2}, III, 1018-1020) insanlara sunuluyordu. Said Nursi'nin teosofistlerin ağır Arapça üslûbuyla ifade edilen tezleri, tabiat sisteminin *açıklanmasından* çok, Allah'ın dünyaya aşıladığı yaratıcılık potansiyelinin dikkate alınması yönünde bir çağrı özelliği taşımaktadır. Said Nursi *Kur'an*'ı Türkçe açıklıyor, ancak onu bağlayıcı etkisinden yoksun bırakmıyordu. Ayrıca takipçilerine evrene ilişkin görüşlerini aktivize etme araçları sağlıyordu. Bu unsur, Said Nursi'nin Müslümanlardan daha fazla dinî faaliyet isteyen talepleriyle aynı doğrultuda işlev görüyordu.

Bilimin, Müslüman toplumların güçlenmesi açısından önem taşıyan toplumsal bir dava haline geldiğinin teslim edilmesi, böyle bir odak kaymasının teolojik gerekçelerinin sunulmasından ibaret kalmıyordu. Çünkü tabiata tanınan yeni önem, insan ile onu yaratan arasındaki ilişkilerin ezici önemine yapılan eski vurgu ile kıyaslandığında, gerçekten de bir kayma temsil ediyordu. *Risale-i Nur*'da, gene aynı doğ-

rultudaki başkalarına benzeyen bir bölümde bu geçişin, başka deyişle insanla Allah arasındaki ilişkilerden insanla "şeyler", yani fiziksel nesneler ve biyolojik süreçler arasındaki ilişkilere geçişin bir modeli sunulmaktadır.

> "Kim zerre miktarı hayır işlerse onu görür. Kim de zerre miktarı şer işlerse onu görür" (*Kur'an,* 99, 7-8). *Kur'an-ı Hakim*'in bu hakikatına delil istersen, Kitab-ı Mübin'in mistarı üstünde yazılan şu kâinat kitabının sahifelerine baksan, ism-i Hâfız'ın (Hâfız: Koruyucu, Allah'ın isimlerinden biri) cilve-i âzamını ve bu âyet-i kerimenin bir hakikat-ı kübrasının naziresini çok cihetlerle görebilirsin. Ezcümle, ağaç, çiçek ve otların muhtelif tohumlarından bir kabza al. O muhtelif ve birbirine muhalif tohumların cinsleri birbirinden ayrı, nevileri birbirinden başka olan çiçek ve ağaç ve otların sandukcaları hükmünde olan o kabzayı karanlıkta ve karanlık ve basit ve câmid bir toprak içinde defnet, serp. Sonra mizansız ve eşyayı farketmeyen ve nereye yüzünü çevirsen oraya giden basit su ile sula. Sonra senevî haşrin meydanı olan bahar mevsiminde gel, bak! İsrafil-vari melek-i ra'd; baharda, nefh-ı Sûr nevinden yağmura bağırması, yeraltında defnedilen çekirdeklere nefh-i ruhla müjdelemesi zamanına dikkat et ki, o nihayet derece karışık ve karışmış ve birbirine benzeyen o tohumcuklar, ism-i Hâfız'ın tecellisi altında kemal-i imtisâl ile hatasız olarak Fâtır-ı Hakîm'den gelen evâmir-i tekviniyeyi imtisâl ediyorlar. Ve öyle tevfîk-i hareket ediyorlar ki: Onların o hareketlerinde bir şuur, bir basiret bir kasd, bir irade, bir ilim, bir kemal, bir hikmet parladığı görünüyor. Çünki görüyorsun ki o birbirine benzeyen tomurcuklar, birbirinden temayüz ediyor, ayrılıyor. (Bediüzzaman, *Lem'alar,* 1974, 51-52)

Risale-i Nur'da Yaradan'ın işlerinin kanıtı olarak doğadaki düzenliliklerden *(nizam-intizam)* söz edilen pek çok bölüm bulunmaktadır.

Özetle, yeni bilimsel anlayışta kozmolojik duyarlılıklara değil de ahlâkî ve teolojik konulara eğilen popüler ilmihallerde ortaya çıkan geleneksel öğretiye ters düşecek şekilde, madde üzerinde yeni bir vurgu görülüyordu ve buna bir gerekçe bulmak gerekiyordu. Said Nursi'nin, tabiata ilişkin, tam olarak geliştirilmiş bir teoriyle ortaya çıktığını söylemek zordur. Ancak, mistik geleneğinde yeralan bazı öğelerden yararlandığı açıktır. Onun bu öğeleri birarada tutmada başvurduğu yol, kendisinin en başta niyetli olduğundan daha sistematik bir yapıda olsa bile, tabiata dair sistemine, yeterince belirginleştirilmemiş bir çerçevenin temel teşkil ettiği açıktır. Aşağıda bu çerçevenin gelişimine gözatılmaktadır.

Said Nursi tasavvufa, Müslümanları, *Kur'an*'da kendileri için belirlenen özel görevlerden alıkoyduğuna inandığı için karşı çıkmıştı. Said Nursi'ye göre bir Müslümanın bağlılığında iman, "gönül" hayatî önemdeki unsurdur. Ancak bu iman, *Kur'an*'ın bazı özel emirleri doğrultusunda belirlenen, faal bir iman olmak durumundaydı. Mutasavvıfların öğretilerinin taşıdığı geniş esneklik, Said Nursi'nin yaratmak istediği, harekete geçmiş Müslümanın ortaya çıkmasına yetmemişti. Tasavvufa yönelttiği bu itirazla Said Nursi, *Kur'an*cı köktenci dinci gelenek içinde bir ölü noktayı temsil ediyordu. Az önce sözü edilen gelenekten bir örnek ise, mutasavvıfların "Allah'ın iradesine tanık olan, artık kendini Allah'ın buyruğu ile bağlı hissetmez" (Fazlur Rahman, 1979, 113) şeklindeki görüşüne hücum eden İslâm köktenci dincisi İbn Teymiyye'dir (1263-1328).

Bediüzzaman da çoğu kez İbn el-Arabî'nin nüfuzunu modern İslâmiyet açısından zararlı bulmaktadır. Çünkü, *vah-*

det-i vücud, materyalizmi (bilinçsiz kitlelerde) geliştirebilir; diğerleri arasında ise canavarca bir gurura yolaçabilir. Bununla birlikte Said Nursi'nin tezleri de bizzat bu kişiden gelen yankılarla doludur. Said Nursi'nin, mutasavvıfların teknik sözlüğünü kullandığını *(rubûbiyet, hüvviyet, enâniyet, âlem-i şahadet, âlem-i misal)*, fikrî donanımının İbn el-Arabî'nin etkisinin izlerini taşıdığını biliyoruz. O halde, İbn el-Arabî'den kaynaklanan kozmolojik modeller hakkında bilgi sahibi olması gerekir. Böyle bir bilgi İbn el-Arabî'nin kendi yazıları okunarak ya da daha büyük bir ihtimalle, onun hakkında yazılanlardan sağlanmıştır. İlerde de göreceğimiz gibi, Said Nursi gerçekten de bu Müslüman velinin tezlerine dayanmaktadır. İbn el-Arabî'nin oldukça gelişkin kurgulamaları Said Nursi'ye, evrenin Newtoncu modeline ilişkin bir intibakta ilk adımları atma imkânı sağladı. Böyle bir iş için Said Nursi'nin elinin altında daha köklü, tasavvuf karşıtı Türk düşünürlerine göre daha elverişli kaynaklar bulunmaktaydı. İslâm filozofları halihazırda ayrıntılı bir kozmolojiyi üretmişlerdi (Nasr, 1978). Buna karşılık mutasavvıflar, semiotik (göstergesel) kaynaklara, yani kozmos imajına ne zaman başvurulması gerektiği konusunda filozoflardan bile daha ilerdeydiler. Said Nursi bu ilham yolunu bilinçli olarak izlemişe benzememektedir. Sonunda "tabiat kitabı"nın mucizelerine ilişkin mersiye niteliğindeki tanımlamaları, böyle bir arkaplandan derlendiği düşünülebilir.

İbn el-Arabî'nin Said Nursi üzerine harekete geçirici bir etkisi şu olabilir (Böyle bir düşünce, tasavvufun Müslüman düşüncesi üzerindeki etkileri konusunda Marshall Hodgson'un söyledikleriyle uyuşmaktadır):

> Gördük ki, İbn el-Arabî'nin kurgusu .... tasavvur edilen o edilgen monizm değil, çok güçlü uyarıcılara sahip bir sentezdi ve burada sonsuza kadar anlamlı ve koz-

mosda bir mikrokozmos olarak insan, faaliyetin her evresinde engin potansiyele sahip kılınmıştı (Hodgson, 1970).

İbn el-Arabî'nin kurgularının, mekanist Newtonculuğun Nurcu dünya görünüşü ile telafi edilmesinde yeterli felsefî temeli sağlamadığı doğrudur. Bu bakımdan Said Nursi'nin yerine getirme durumunda olduğu görevde, değişik derecelerde farklı sorunlar gizliydi. Bunlardan biri, yalın bir vurgu farklılığıydı. Geleneksel İslâm felsefesi en başlardan itibaren karmaşık bir kozmoloji geliştirmişse de, 19. yüzyıl İslâm reformcuları, kozmosa ilişkin görünümlerden çok iman, ibadet ve davranış gibi konularla ilgilenmişlerdi.

Said Nursi'nin dinin, önem kazanacağı yeni bir odak noktası getirip, getirmemesi karşılaştığı sorunlardan biriydi. Bir başka güçlük ise doğanın fiziksel sisteminin insan anlayışındaki merkeziliğinin -Newton'dan kaynaklanan dünya görüşünün bir yönü- mutasavvıfların düşüncesinden ayrılmasıydı. Mutasavvıflar, evrenin çeşitliliğini incelemek yerine, Allah'ın birliğini yakalamaya eğilimliydiler.

Bir başka deyişle tasavvuf, varlıkbilimin (ontoloji) gelişkin bir ayrıntılandırılması olsa bile, mistik kurgulamaların yönü varlığın sırlarını olgulara değil de Yaradan'a bağlı olarak çözmeye dönük olduğundan, Said Nursi Sufî görüş açısını tersine çevirmek zorundaydı. Çünkü bu Sufî yaklaşımı "varlıklar, varlıklarını Allah'tan ödünç almazlar. Ne Varlığı paylaşırlar ve onunla 'bağlantılı' olurlar ne de onun 'görüntüleri' olarak hareket ederler. Bütün bu ifadeler, yalnızca sözün gelişidir. Bütün bunlar, gerçekliği hemen hemen açıklanamaz olan bir olguya yaklaşmada başvurulan imajlardır" (Chittick, 1981, 181) görüşünü vurgulayan bir yön taşıyordu.

Bediüzzaman'ın, bir yandan gelenekçi konumunu korurken onunla aynı sırada gerçekleştirmesi gereken felsefî

sıçramanın stratejik anlamdaki odak noktasını, Allah'ın tabiattaki etkinliği anlayışı oluşturuyordu. Sünnî Eşarî çizgisi tabiatın hareketine yönelik ilâhî müdahalenin doğrudan ve sürekli olduğunu düşünüyordu. Tabiatın her hareketi, Allah'ın bir hareketiydi. Allah'ın kendi iradesinin onun yakın çevresinden öteye taşındığı ve hareket halindeki madde aracılığıyla tesirini gösterdiği bir sistemin geliştirilmesi kolay iş değildi. Gene Batı bilimine göre başta maddenin temel bir unsur olarak kabul edilmesi gerekiyordu. Bu temel unsurun ya Allah'tan önce de varolduğu benimsenecek ya da aynı unsurun ehl-i sünnet İslâmî yorumcular tarafından pekâla Allah'ın mutlak gücüne sınır konulması şeklinde yorumlanabileceği üzere, bazı kanunlara tâbi olduğu söylenecekti.

Genelde, Newton'un keşiflerinin damgasını taşıyan bir tabiat fikri ile telif yollarının bulunmasında karşılaşılan güçlüklerden bir bölümüne, evrene ilişkin Aydınlanmacı görüşün temel yönleri ve deistlerin (yaradancıların) bu yeni tablo karşısında buldukları telifçi yollar hatırlanarak işaret edilebilir. Bediüzzaman aynı parametreleri "eritmek" zorundaydı. 18. yüzyılın deistleri için insan, hareket halindeki maddenin bir parçası idi. İnsanın evrenin merkezindeki ayrıcalıklı konumu da, yeni bilimsel söylem tarafından onun elinden alınmıştı. Varlığın Büyük Zinciri'nin izlediği sıra, şimdi Allah'tan evrenin işleyiş mekanizmalarına, oradan da insana doğruydu. Avrupa'daki pek çok düşünür yeni buluşları ve Newton sistemini imanın kanıtları olarak görüyordu. Said Nursi de bu tutumu benimseyecektir. Ne var ki Aydınlanma tezi, Said Nursi'nin düşündüklerinden çok daha farklı bir yol izlemişti. Bu yüzdendir ki Ely Piskoposu olan Simon Patrick 1662 yılında bir broşürde, hem geniş görüşlü bir din anlayışını hem de "yeni ve özgür bir felsefe"yi savunabiliyordu (Gay, 1966, 315). Bu mümkün olabiliyordu; çünkü Patrick maddenin "tabiat sahnesi"ndeki hareketini, Yaradan ile İnsan ara-

sındaki bir nesnel bağlantı olarak görüyordu. Tabiatın mevcut düzenlilikler ve çeşitli sonuçlar yaratma potansiyeli, Yaradan'ın hemen yakın müdahalesine bağlanmak zorunda değildi. Oysa, mistik kozmolojide bu aracı "Başörnekler Dünyası" (âlem-i misâl) idi ve bu, Aydınlanma dünyasının sahip olduğu tabiat anlayışı ile hiç benzerlik taşımıyordu. Mistik "Başörnekler Dünyası" Chittick tarafından açık biçimde, şöyle tanımlanmaktadır:

> Ruhlar Dünyası... hem varlık hem de düzey olarak Maddî Dünyadan önce gelir. Cismânî (maddî) varlıklara uzanan İlâhî Yardımcı, cismânî varlıklarla Allah arasında Ruhların aracılığına dayanır. Ayrıca, cismâni varlıkların yönetimi Ruhlara verilmiştir; ancak, arada bir karşılıklı ilişki sözkonusu olamaz. Bunun nedeni, bileşik olanla katıksız olan arasındaki içsel ayrıklıktır. Bütün cismânî varlıklar bileşiktir. Oysa, Ruhlar katıksızdır. Dolayısıyla, ikisi arasında bir yakınlık, bu yüzden de karşılıklı ilişki olamaz. Eğer ortada karşılıklı ilişki yoksa, etkilerin yaratılması ve hissedilmesi de gerçeklenemez... ne de yardım verme ve alma işi... o halde Allah, her iki dünyanın da birbiriyle ilişki kurabilmeleri için, Ruhlar Dünyası ile Cismânî Varlıklar Dünyasının ikisini birden, bir kıstak (berzah) olarak içeren İmaj-örnekleri dünyasını yaratmıştır. (Chittick, 1982, 113-114, Sadrettin Konevi'den alıntı)

Allah'ın adları ve ona izafe edilenler, algılandığı haliyle olgusal dünyayı yaratma gücüne sahip başörnekleri oluşturur.

> Meselâ "görüş" atfını alalım. Bu, bir yandan Allah'ın kendine ilişkin görüşüyle ortaya konulurken öte yandan bağımsız -ya da yarı bağımsız- gerçeklik olarak

alabileceği çok sayıda biçim ile kendini gösterir. Bu, maddî dünyada kendini, insan ve hayvan görünüşleri, bitkilerin ışığa duyarlılığı, velilerin görünüşü, vb. olarak ortaya koyar. Kendini gösterişin her biçimi, Allah'ın bilgisi dahilindeki Görüş içinde potansiyel olarak yeralır; ancak gerçekte, bu, kendini sergileyen evrende yalnızca ayırıcı bir varlık halinde bulunur. (Chittick, 1979, 149)

Bu nedenle Said Nursi'nin görüşüne göre, bizim tabiatın düzenliliği ve dengesi olarak gördüğümüzü, *"İsm-i Hakem ve İsm-i Hâkim"* (Hakemin ve Hâkimin adı) *"İsm-i Adl ve Adil"* (Adalet ve Âdil'in adı) birlikte belirlerler (*Lemalar,* 228 karş. Fazlur Rahman, 1979, 92).

Tabiatın incelenmesine yönelik pratik davranışlar açısından böyle bir sıçrama tahtası, araştırıcıyı tabiatın düzenliliklerinden ziyade yaradılışın sırrına dair yeni bilgiler edinmek amacıyla, Allah'ın adları ve ona atfedilenlerin esrarı üzerinde yoğunlaştıracaktır. Said Nursi ise, her ikisini de yapmak zorundaydı. Biliyoruz ki,Bediüzzaman, 'Tabiat Sahnesi'ne ya da onun terimiyle söyleyecek olursak "Büyük Tabiat-Kâinat Kitabı"na önemli ölçüde dikkat ayırarak, bu çevrimi gerçekleştirmiştir.

Sufî dünyasında, mükemmel insanın başörneği olarak Âdem, Allah ile insan arasında özel bir aracıdır ve onun maddî dünya ile özel bir ilişkisi vardır. "Maddî dünyada, bütün semavî alanlar, cisimler, hayvanlar, bitkiler ve madenler onun içinde mündemiçtir" (Chittick, 1981); yani bunlar, onun dışında özerk bir alan oluşturmazlar. "Eğer onun her iki tarafa da karşıt olmayan niteliği olmasaydı... dünya varlığını sürdüremezdi." (Chittick, 1979, 153-154). Bir kez daha burada da karşımıza çıkan, Yaradan ile tabiat arasındaki ilişkilerin sırası konusunda 18. yüzyıl deistlerinin evreninde görü-

len modelin tersidir.

Said Nursi'nin üstesinden gelmek zorunda olduğu son bir güçlük, gezegenler ve atomlar dünyasındaki soyut olguların incelenmesine karşı, biçim üzerine incelemelerin taşıdığı çekicilikti. "Sufiler, *biçim*'i (suret) görülmeyen gerçekliklerin (hakayik-ül gaybiyye) -ki bunlar maddî gerçeklikten ayrı olup, onu aşarlar- anlaşılabilmesi açısından gerekli araçların işareti olarak değerlendirirler. Başka deyişle, aşkın bir gerçekliğin (hakikat) Biçim'i -buna sembol demek belki daha iyi olur- o gerçekliğin ya da anlamın (anlam, yani "mâna", biçim'e karşıt olarak kullanılan kavramdır) kendini maddî dünyada ortaya koyuş vasıtalarına aittir. Biçim, ontolojik olarak, kendi anlamıyla bağlantılıdır. Bu durumda, Allah'ın bir biçimi olarak insan, Allah'ın kendini ortaya koyuşu ve O'nun maddî dünyada bilinebilme vasıtasıdır. İnsan olmadan, Allah'ın adı, kendini ortaya koyacak hiçbir mekâna sahip olamaz." (Chittick, 1979, 145).

Böylesine karmaşık bir kozmoloji karşısında Said Nursi'nin stratejileri, anlaşıldığı kadarıyla, (az önce söylenenlerin ışığında doğru olarak) başörnekler dünyası *(âlem-i misâl)* ile olgular dünyasının *(âlem-i şuhûd)* iki ayrı bilişsel alan oluşturdukları tezi doğrultusundadır. Başörnekler dünyası, olgular dünyasının kaynağını oluştursa bile, bu dünyanın kavramları aracılığıyla çözümlenemez. Said Nursi bu fikri İbn el-Arabî'ye atfettikten sonra, buradan kalkarak, olgular alanını başörnekler dünyasına yansıtan kaba-popülist dinî görüşleri eleştirmektedir (*Muhakemat,* 1977, 56).

Olgular dünyasının bizzat kendisine ve insanların 'gevezelik' edip durdukları "tabiat" konusuna gelince (*Muhakemat,* 1977, 112), bu yaradılışın bir "ceset"inden başka bir şey değildir. Yaradılışın en önemli özelliği, bunun içsel, Allah'a ait bir kaynak *(şeriat-ı fitriyye)* tarafından desteklenmesi, eğer deyim uygunsa "orada tutulması"dır. Burada Said Nursi, Allah'a yö-

nelik atıfların dışsallaşmasına özerk bir yer tanınması fikrine, İbn el-Arabî'den daha az istekli görülmektedir.

Said Nursi, yazılarının bir başka yerinde kendi konumunu şöyle açıklamaktadır: Tabiatın işleyişi konusunda, hepsi de insanı başka yönlere çeken üç çağdaş tez vardır: Nedensellik, kendi öz hareketine sahip madde *(teşekkül-ü bi nefsihi)* ve "tabiatın gerektirdikleri". Bunları hepsi de boş laftır (*Lem'alar,* 167). Said Nursi bu konuda şöyle demektedir:

> Acaba bir saatçi, saatin çarklarını yapsın; sonra saati çarklarla tertip edip tanzim etsin, daha mı kolaydır, yoksa harika bir makineyi, o çarklar içinde yapsın; sonra saatin yapılmasını o makinenin câmid ellerine versin, tâ saati yapsın, daha mı kolaydır? Acaba imkân haricinde değil midir? Haydi o insafsız aklınla sen söyle, sen hâkim ol! Veyahut bir kâtip; mürekkep, kalem, kâğıdı getirdi. Onunla kendi bizzat o kitabı yazsa, daha mı kolaydır, yoksa o kâğıt, mürekkep, kalem içinde, o kitaptan daha sanatlı, daha zahmetli, yalnız o tek kitaba mahsus olarak bir yazı makinesi icad etsin; sonra o şuursuz makineye, "haydi sen yaz" desin de kendi karışmasın, daha mı kolaydır? (*Lem'alar,* 176).

Dahası, yukarıdaki örneklerin tersine, Allah hiç kimseye ve hiçbir şeye kendi gücünü paylaşma imkânı tanımaz (*a.g.e.,* 177). Ayrıca eğer madenler, bitkiler ve hayvanlar dünyası insan için yaratılmışsa, Allah'ın bunları kişisel olmayan bir mekanizmanın eline bırakacağı nasıl düşünülebilir?

Said Nursi'nin, tabiatta görülebilecek düzenliliklere dair açıklaması şöyle idi: (1) cansız maddelerin belirli düzenliliklere sahip olabileceği, ancak bu düzenlemeler için etkin bir aklın, bir model, bir plân oluşturduğu öncülü kabul edildiğinde açıklanabilir; (2) bu model, *levh-i mahfuz*'da (saklı tab-

lolar) ya da "semavî bir liste"de yeralan sonsuz sayıda düzenleyici araçta yazılı durumdadır (*Sözler*'den aktaran Mürsel, 1976, s. 56, *Sözler*, s. 581-582).

Yaradılış iki çeşittir: cansız tabiatın ve türlerin çeşitlerinin ortaya çıktığı ilk yaradış eylemi ve bir sanat olup, bu ilk unsurları kaynaştıran yaradış eylemi. Bu süreç, organik tabiatın düzenliliklerinin bir özelliğidir. Buradaki yenilik, aslında İbn el-Arabî'nin kozmolojik mekanizmalarının ötesine geçen bir *plan* fikridir.

Said Nursi'ye göre -ilâhî bir kaynağa uzanan ortak kökenleri nedeniyle- tabiatın süreçleriyle, insanda tabiata dair idrâk ve kavrayışlara kapı açan süreçler arasında bir benzerlik bulunur. İnsan bu sayede tabiatın süreçlerini anlama yeteneğini içinde taşır.

Mektubat, Said Nursi'nin geç dönem çalışmalarından biridir. Bu çalışmada tabiatı hiçbir tereddüte yervermeden "Kadir-i mutlak'ın makinesi" şeklinde tanımlar (1977, 212). Böylece ortaya, ancak mekanist doğa anlayışı olarak tanımlanabilecek bir sonuç çıkar. Bu önemli vurgu kaymasının gerekçesini, Türkiye Cumhuriyeti'nin gündelik yaşamında, özellikle müsbet bilimler ideolojisini taşraya taşıyan ortaöğretim düzeyindeki öğretmenlerin bilime giderek artan ölçülerde verdikleri öneme -ve prestije- bağlayabiliriz. Bu etmen, Said Nursi'nin düşüncelerinde çok daha önceleri yer eden bir başka düşünceyle birlikte işlev görmüş olabilir. Bu onun tabiatta bulunan güçlerin insan tarafından harekete geçirilmesine ve bunun ülkelere sağladığı güce duyduğu hayranlıktır. Bu hayranlığın boyutlarını yakalamada en kolay yol, daha en başından itibaren Said Nursi'nin -ve takipçilerinin- kelime hazinelerinin 19. yüzyıl termodinamik ve elektrik bilimi kavramlarından ne ölçüde etkilendiğini görmektir. Bu yüzdendir ki insan "şeriat'ın trenine binmeli"dir. (Bediüzzaman, 1979, 52). Dünya bir "evren fabrikasıdır" *(fabrika-i kâinat)*

(*Lem'alar,* 287); "hayat kâinatın tezgâh-ı âzamında... bir istikbal makinesidir." (*Lem'alar,* 371). Said Nursi'nin ilk takipçilerinden biri olan Sabri, öğrencilerin çalışmalarından söz ederken onları "Nur fabrikasının elektriğini üreten makineler"e benzetmiştir (Bediüzzaman, 1976, 173). Bu şahsın bizzat kendisi "Santral Sabri" adıyla tanınmaktadır. Buhar ve elektriğe ilişkin bu ilginin "eski" Said Nursi'de de yer ettiği anlaşılmaktadır (*Lem'alar,* 166). Daha sonra, Said Nursi'nin, tabiatın süreçleri üzerinde Allah'ın "merkezî" denetimi için imâ yollu verdiği kanıt, bir analojiden yararlanmaktadır. Başvurulan analoji, askerî araçların üretimini bir fabrikaya ve yöneticiye vermenin rasyonalitesiyle ilgilidir. (*Lem'alar,* 181)

Mutasavvıfların spekülasyonları, Said Nursi'nin Newtoncu dünya görüşüne yaklaşımını sağlayacak bir imge kaynağı oluştururken, ortada bu tür düşüncenin popüler bir başka çeşitlemesi daha görülüyordu (Bkz. s. 309-311). Bu görüş, en iyi biçimde Varlığın Büyük Zinciri denilen Batılı düşünceyle bağlantılandırılarak anlatılabilir ve aynı görüş en net biçimde Said Nursi'nin biyolojik dünyaya dair tasvirlerinde görülebilir. Said Nursi'nin tabiat görüşünün özelliklerinden biri, bu görüşü, biyolojik süreçlere tâbi kılmasıdır. Dolayısıyla, Said Nursi'nin tabiat imajlarında kuşlar ve arılar, çiçekler ve ağaçlar, böcekler ve bahçeler, yıldızlardan hemen sonra gelirler. Bir kez daha burada da okurlara, mutasavvıfların benzer özelliklerinin, özellikle de Anadolu tasavvufunda görülen bitkilere ilişkin sembolizmin hatırlatılması yerinde olacaktır.

Said Nursi'nin yazılarından vereceğimiz aşağıdaki örneğin, daha pek çok başka çeşitlemesi bulunabilir:

> Hem meselâ, nasıl ki bir kitap bulunsa ki: Bir satırında bir kitap ince yazılmış ve her bir kelimesinde ince kalemle bir sûre-i *Kur'aniye* yazılmış, gayet mânidar ve bütün meseleleri birbirini teyid eder ve kâtibini ve

müellifini fevkalâde maharetli ve musannifini kemalâtıyle, hünerleriyle bildirir, tanıttırır. "Maşallah, bârekellah" cümleleriyle takdir ettirir. Aynen öyle de; bu kâinat kitab-ı kebiri ki bir tek sahifesi olan zemin yüzünde ve bir tek forması olan baharda, üçyüz bin ayrı ayrı kitaplar hükmündeki üçyüz bin nebatî ve hayvanî taifeleri beraber, birbiri içinde, yanlışsız, hatasız, karıştırmayarak, şaşırmayarak, mükemmel, muntazam ve bazan ağaç gibi bir kelimede bir kasideyi ve çekirdek gibi bir noktada bir kitabın tamam bir fihristesini yazan bir kalem işlediğini gözümüzle gördüğümüz bu nihayetsiz mânidar ve her kelimesinde çok hikmetler bulunan şu mecmua-i kâinat ve bu mücessem *Kur'an-ı* ekber-i âlem, mezkûr misâldeki kitaptan ne derece büyük ve mükemmel ve manidar(dır). (*Şualar,* 174)

Yeniden doğuş sembolizmi de bu düşselliğin bir parçasıdır. Bu düşselliğin daha derin bazı çağrışımları, tohumun bir imge olduğu konusundaki ısrarda görülebilir. Bu da, psikoanalizci bir çerçevede incelenmesi gereken unsurlara işaret eder. Şu an için ise bunlar, Bediüzzaman'ın kişiliği konusunda daha sonraki araştırmalar için birer ipucu olarak kalmak durumundadır.

Popüler bir nitelik taşıyan Varlığın Büyük Zinciri görüşünde Said Nursi, geç dönem İslâmî felsefenin "tabiatın kendi özelliklerine ve mündemiç süreçlerine olan inancın inkârı"nı (Fazlur Rahman, 1979, 99) gerektiren noktayı telafi edici bir gelenek bulabilmişti. Esasen Bediüzzaman'ı gençlik döneminde etkilemiş olması muhtemel bir kişi olarak Suhreverdî'ye, "maddenin ebedîliği felsefî doktrini" sızmış bulunuyordu (*a.g.e.*). Popüler mistik gelenek, Said Nursi'ye Plotinus'un İslâmî versiyonunu, yani "varlığın dereceleri"ni (*a.g.e.*, 124) kullanma imkânı tanımıştı.

Bir dizi farklı toplumsal sınıfa ve değişik eğitim düzeylerine sahip kesimlere hitap etme durumunda bir İslâmî inanç yaymaya çalışan Said Nursi'nin bu çabalarında, tasavvufa dair düşselliğin ve sembolizmin kalıcı niteliği hem bir yardım hem de bir engel oluşturuyordu. Bazı takipçileri kendisine soruyorlardı: İbn el-Arabî, coğrafyanın günümüzde yanlış olduğunu gösterdiği bir fikri, dünyanın yedi ayrı katmandan oluştuğu görüşünü niçin ileri sürdü? Said Nursi'nin cevabı İbn el-Arabî'nin gördüğünün bir görüntü olduğu yolundaydı. Bu konudaki açıklama, ancak görüntünün gerçekliği ölçüsünde doğru idi. Oysa, görüntülerden hareketle olgusal dünya hakkında sonuçlara varmak yanlış bir işti. İki nedenle yanlıştı: Bir kere, görüntüler dünyası, olgular dünyasına içselleştirilemezdi; ikincisi, bir görüntü kendisinden hareketle yorumlanamazdı (*Mektubat,* 74). Ancak *Asfiya* gibi, Hz. Muhammed'in hakiki geleneğinden olanlar bu görüntüleri yorumlayabilirlerdi. Çünkü her şeyin Allah olduğu kabul edildiğinde, iyi ile kötü arasında belirgin bir çizgi bulunmayacak, Allah bizzat tabiat olgularında görülebildiğinden, bunların dışında ayrı bir varlığı bulunmayacaktı.

Bu durumda Said Nursi'nin bu tabiat anlayışına dair konumu, tasavvuf geleneğini de bir ölçüde hoş tutucu bir özellik göstermektedir: Evet, *Kur'an*'ın yüzeysel yorumlarında rastlananlara göre daha karmaşık bir tabiat tablosu çizmek yararlıdır. Ancak, eğer bu birtakım ahlâkî sınırlamalardan kurtulmak için yaygın biçimde kullanılırsa, o zaman tehlikeli bir hal alır.

Said Nursi tabiatın "makineleştirilmiş" olduğu görüşünden ayrı olarak tabiat yasalarını, gerçek olanın, yani Allah'ın varlığını müjdeleyen görüntüler olarak kabul etmeyi sürdürüyordu. Böylece, Allah'ın bir tecellisi olarak tabiat ve onun bilim tarafından incelenmesi, kutsal bir nitelik kazandı. Bilimin bu şekilde kutsallaştırılması, uzun dönemde, bilimin po-

pülerleştirildiği dizilerin yayımlanmasıyla sonuçlandı. İstanbul'daki basım tesislerinde Nurcular tarafından yayımlanan bu çalışmalardan bazıları son derece üst düzeydedir. Propaganda öğesi barındırmayan bu yayınlar "Sibernetik", "Büyük Enerji", "Kan ve Dolaşım", "Uzay ve Dünya", "Enerji ve Hayat", "Hücreden İnsana" ve "Etrafımızdaki Hava" gibi başlıklar taşımaktadır. Bu çalışmaların yazarları, aralarında üniversite öğretim üyelerinin de yeraldığı tanınmış bilimadamları ile incelemekte oldukları süreçlere bilimsel bir biçimde yaklaşma konusunda özen gösteren gazetecilerdir. Teolojik bir ek, çalışmaların ancak sonunda yeralmaktadır: böylesine olağanüstü, ama düzenli süreçler ancak bir Yaradan'ın, Allah'ın varlığını kanıtlar...

SONUÇ

Bulgularım en genel anlamda alındıklarında, insanın incelenmesi ve insanın kendini idrâk etme araçları olan "dil" ve "lehçe" ile ilgilidir. Karşılaştığım lehçede ise üç genel -ve indirgenemez- niteliksel özellik göze çarpıyordu. En başta benim kullandığım anlamda "lehçe" "manevî varlıklar"la ilgilidir ve gücünü Allah'ın varlığına dair bir temel kabulden almaktadır. Burada böyle bir "lehçe"nin nereden kaynaklandığı konusu benim araştırmadığım, üstelik herhangi bir cevabının da bulunmadığı bir noktadır. Gene de, bu bir kez kabul edildiğinde, lehçenin üç düzeyde bir araç işlevi gördüğünü söyleyebilirim. Bunlardan birincisi, kişiyi çevreleyen dünya ile ilgili bir "efsun" yaratan mitik-şiirsellik duygusunun korunmasıdır. Bana göre kudret'le ilgili yönler bu mekândan kaynaklanmaktadır. Bir kez daha, incelediğim "lehçe"nin neden bu kanallardan çalıştığına ilişkin bir cevabım da yok. İkincisi, atıfta bulunduğum lehçe, bir açıdan belirli birinin kişiliğinin ya da kimliğinin genişlemesi şeklinde tanımlayabileceğim bir kavramdır. Üçüncü olarak bu lehçe evrenin ve

dünyanın bilişsel bir modelinin oluşturulmasına yaramaktadır. Bu üç boyutun hiçbiri, kendi katıksız halinde görülmez. Aralarındaki ilişki, renkler arasındaki ilişkiye benzer: Başka deyişle, bu renkler birbirine karışır; teşhis edilebilir renkler karışım içinde belirsizleşirken, sonra belirli noktalarda yeniden ortaya çıkarlar.

Said Nursi'nin, takipçileri açısından taşıdığı cazibe - çalışmaya ilk başladığımda benim açımdan en çetrefil yönü oluşturan konu- iki ana boyut çerçevesinde değerlendirilebilir.

Bir kere, Said Nursi'nin canlandırdığı lehçe, aynı zamanda zenginleştirilmek zorundaydı. Zenginleşme kavramından kastettiğim, bu lehçenin modern, üst düzeyde çeşitlenmiş bir toplumdaki süreçlere cevap verebilecek özelliklere kavuşturulmasıdır. Böyle bir uyarlanmanın (adaptasyon) gereklerini daha açık biçimde görebilmek için, Niklas Luhmann'ın görüşlerine başvurabiliriz. Luhmann, modern toplumun bir özelliği haline geldiğini düşündüğü toplumsal iletişim türü üzerindeki çalışmalarıyla tanınmıştır. Luhmann'a göre, "geleneksel" toplumlarda düzeni güvenceye alan toplumsal harcı salgılayan kaynaklarla, aynı işi modern toplumlarda yapan kaynaklar arasında bir fark vardır. Eğer, yaşamlarımızda, işlerin kendi başlarına yollarını bulacağına olan *güven* -başka deyişle topluma olan güven- bu harcın temel öğesi ise, böyle bir yapı unsurunun geleneksel toplumlardaki dayanağı kişilere, mitlere veya dine olan duygusal bağlanmadır. Oysa günümüzde, toplumun üyelerinin daha geniş bir katılım için harekete geçtikleri koşullarda, bu güvenin verilmesi gereken yer, sistemin bir bütün olarak işlemesidir. Bu da, normatif bir sisteme duyulan güvenden bilişsel becerilere dayalı bir sisteme geçişi gerektirir (Luhmann, 1979, 46). Bu durumda etik teori, bir meşrulaştırıcı olarak yardımcı role indirilir. Bunun Said Nursi olayı açısından anlamlı bir örneği, ihvanın (Nur talebelerinin) haftalık toplantılarında sağlanan içti-

hadın, pirin kılavuzluğunun yerini almasıdır.

Said Nursi'nin konumunun yapısal mantığı, esnek bilişsel mekanizmalara böylesine merkezî rol tanıyan özel dış baskılara karşı bir uzlaşma sağlama ihtiyacına dayanır. O halde, Said Nursi'nin yüzyüze geldiği sorunun, ilk evredeki normatiflikten daha sonraki evrenin bilişselliğine geçişte, Batı'da yaşanan uzun sürecin, burada çok daha kısa bir döneme sıkışması olduğu düşünülebilir. Bugün, Said Nursi'nin takipçisi genç Türk köktenci dincileri *Girişim* (Mayıs, 1987) adlı dergide İslâmiyet'e gerekenin, Müslümanların *Kur'an*'dan anlam çıkarmalarını sağlayacak bir 'paradigma' olduğunu söylediklerinde, ilk kez Said Nursi tarafından açılan bir yolda ilerlemektedirler.

Yeni bir topluma geçişle ilgili bu tabloyu tamamlayabilmek için, Said Nursi'nin katkılarının bir başka boyutuna daha eğilmemiz gerekiyor. Bu noktada Said Nursi, bir kimliğe ulaşmak için gerekli ön malzemelere öteden beri sahip olan kesimde, bunları ilk kez ön plana çıkarıp bu kesime kimliğini kazandıran kişi olarak görülebilir. Unutmayalım ki, Said Nursi modernleşmeci seçkinlerin saflarına katılmayan kişilerin; yani hâlen kendi yerel kültürlerinin etkisi altında bulunan, yoksul kesimlerin desteğini arıyordu. Ben bu tür ilişkileri, gevşek bir şebeke içinde yeralan, bu yüzden de toplum içinde uyumlu eylem için potansiyel anlamda "takım" oluşturan sınırları belirsiz bir kesim olarak değerlendirme yanlısıyım. Bu "grup-benzeri"nin (Dahrendorf, 1958) bir özelliği, değer ölçülerini ve gündelik yaşam stratejilerini şu ya da bu ölçüde, "şeriatın uçsuz bucaksız ummanı" denilen kaynağa göre şekillendiren, sayıları bilinmeyen kişilerden oluşmasıydı. Bu "zımnî" grup, müminlere özgü bir meşrulaştırmaya sahipti. Bunların karşısında ise, Osmanlı İmparatorluğu'nda değerlerini sultanın uygulamalarından -Weberci anlamda (ya da daha karikatürize edilmiş bir şekilde söylenirse "Doğu

Despotizminden") alan bir başka grup vardı. Aynı zamanda vergi ödeyen kesim olan müminler ile, bu vergilerden bağışık tutulan ikinci grup arasındaki sınırlar, Osmanlı toplum örgütlenmesinin doğrudan ürünüydü. Sıradan vatandaşların, alışkanlıkla, ama çoğu kez için için zorlanarak itaat gösterdikleri sultan ve çevresinin nasıl bir "haksızlar takımı" olarak görüldüğünü böyle kavrayabiliriz. İlk Osmanlı sultanlarından birinin oğlunun bile, haksız durumdaki kesimin uygulamalarına başkaldırdığını Cornell Fleischer göstermiştir (yayımlanmamış konuşma, İstanbul 1987).

Osmanlı âleminde müminler takımının iki özelliğinin altını çizmek gerekir. Bir kere bu takımın seçkin kesimini oluşturan ulema, haksızların uygulamalarını protesto eden hareketlerde çoğu kez kitlelerin başını çekmiştir. İkinci özellik ise, haksızlara karşı daha yaygın bir protesto biçimi olarak, uygulanan politikaların doğurduğu yüklerden kaçınmak ve bunları boşa çıkartmak için karşıt nitelikli, yeraltı stratejilerinin oluşturulmasıydı. Bu taktikler arasında en aşikâr olanlardan biri, "Büyük" hakkında çıkarılan dedikodulardır. Büyüklük Geleneğinin kurallarına karşı daha açık bir nitelik taşıyan bir başka örnek ise, bir tür gölge oyunu olan Karagöz'ün başkişisinin kullandığı söylemdir. Şeriat, bu değişik tipteki stratejilerde önemli bir rol oynadı: Şeriat, padişah takımının pek de korumadığı şekilde, sıradan vatandaşın can ve mal güvenliği dahil temel haklarını korumaktaydı. Böylelikle şeriat, halkın ardında saklanıp sopasını savurabileceği bir kalkan oluşturmaktaydı.

Gizli, çoğu örnekte de yarı-bilinçli ve kolektif özellikteki bu stratejiler Michel de Certeau tarafından incelenmiştir. Michel de Certeau, bu tür oyunların hep birlikte, güçlülerin kurallarını nasıl boşa çıkarttığına ışık tutmuş ve sözkonusu alanı "gündelik" (le quotidien) şeklinde adlandırmıştır (de Certeau, 1984). Said Nursi'nin yapmakta olduğu ise, Osman-

lı'daki "gündelik olan" içinde önemli bir yer tutan kültürel kaynaklara -dinî söylem- sahip çıkmak, ancak bunu yaparken de sözkonusu kaynakları modern bir toplumun gereklerine uyum sağlayacak tarzda zenginleştirmekti. Buna paralel giden bir başka dönüştürme ise, Said Nursi'nin, bir yandan Osmanlıların ve modern dönemlerdeki Türklerin gündelik yaşamlarında yeralan dinî bileşen üzerinde yoğunlaşırken diğer yandan da buna yeni bir biçim verebilmesiydi: Bu da tarz olarak popülist özellikler gösteren bir kolektif kimlik idi.

Said Nursi'nin fikirlerinin bu anlamda çözümlenmesi, bu fikirlerin kavranması açısından yalnızca en genel anlamda bir çerçeve oluşturur. Nurculuğa ilişkin daha kesin bir kavrayışa ulaşmak için, diğer boyutların da gözönüne alınması gerekir. Said Nursi'nin normatif çerçevesinde yeralan temel araçlar, felsefî açıdan da sağlam temellere sahipti. Locke'un konuya ilişkin görüşünü değerlendiren John Dunn, şunu hatırlatmaktadır: "topluma ilişkin nedenselci çözümlemenin vazgeçilmezliğine rağmen... modernizm öncesi bir perspektif açısından bu konuya ilişkin olarak önemli çözümlemeler mevcuttur." (Dunn, 1934, 282). Locke'un tezi şöyledir: eğer *güven* toplumsal düzene ilişkin herhangi bir meşrulaştırmanın önkoşulu ise, bu güven bilişsel teknikten ziyade ahlâkî temellere dayanmalıdır.

Bununla bağlantılı bir konu da, birkaç kez ortaya koymaya çalıştığım görüştür: yeni dünya iletişimler devriminin ortaya çıkardığı nesnel çevre genişlemesi, aynı zamanda, kişiliğin bir boyutu şeklinde tanımladığım manevî çerçevenin genişlemesi olanaklarını da birlikte getirmektedir.. Modern devletin uyguladığı eğitim politikaları ile ufukların daha da genişlemesi, yalnızca daha ileri bir toplumsal statü ihtiyacını değil, manevî zenginlik arayışını da birlikte getirmektedir. Oysa bu ihtiyaç, sürecin de zorunlu olarak bu yönde gelişme-

si anlamına gelmez. Böyle bir ilerleme boyutunun varlığı, modern dünyada, doğrudan kanıtlardan çok, bu gelişim çizgisinin saptırılması örneklerinden çıkarılmaktadır. H. Rosenberg ve onun yarı aydın faşist çevresi, konuya ilişkin kendi çözüm biçimleri olan "Yirminci Yüzyıl Miti" gerilerde kalmamıştır: ancak Totalitarizmin o mahut ideolojileri, yolundan çıkmış manevî zenginlik arayışının ürünleri şeklinde yorumlanabilir. Bir uygun örnek de, Mısır'daki İslâmî canlanış hareketinin tarihinden verilebilir.

1981 yılının Aralık ayında Kahire'de, İslâm köktenci dincisi bir grubun *Unutulmuş Yükümlülük* (Kepel, 1983) adını taşıyan manifestosu ortaya çıktı. Bu belge, Abdüsselam Faraj adında, 26 yaşındaki Mısırlı bir teknisyenin ürünü idi. Manifesto'da Faraj, Ortaçağ'da yaşamış büyük İslâm düşünürü İbn Teymiye'nin (1263-1328) bazı görüşlerine ilişkin olarak kendi özel yorumlarını aktarmaktaydı. Risale, okurlarını, gerçek anlamda İslâmî toplumun gerektirdikleri üzerinde yeniden düşünmeye çağırıyor, İslâmî bir toplumun ortaya çıkarılması için yürekten çaba harcamayan Müslüman siyasî liderlerinin fiziksel olarak da ortadan kaldırılabilecekleri sonucuna varıyordu. Bu belge, bir yanda yaygınlaştırılmış eğitim sisteminin, öte yanda kırsal kitlelerle bilgili ulema arasında ortada bir yerde bulunan katmanın okuyup yazan kesimlere katılmasının bir sonucu ve ürünü olarak görülebilir. Bu yeni kamuoyu artık dinlerinin neyi gerektirdiğini anlamak için "Yüksek" gelenekten temsilcilerin otoritesine dayanma ihtiyacını hissetmemektedir. Sonuçta sözü edilen belge, bu yüksek geleneğin Mısır'daki kurumsal temsilcisi durumunda olan Ezher'in saldırısına uğradı. Bu tür kitapçıkların yarattığı en olumsuz sonuç ise, Enver Sedat'ın öldürülmesi eylemi için geliştirdiği dürtüdür.

Bu özel gelişmenin şeytanî yönü, madalyonun öteki yüzündeki manevî boyutları ele alma ihtiyacını geçersiz kıl-

maz. Bu konu, çağdaş insanın bir kozmos görüşüne ya da toplumsal ilişkiler dizgesine sahip olma ihtiyacından söz edildiğinde yeterli biçimde açıklanmış olmaz. Bilişsel çerçeveye ait olmakla birlikte, nitelik olarak ondan farklıdır. Said Nursi örneğinde Osmanlı kırsal kesimlerinde yaşayan nüfus, modernizasyonun etkilerinden, insan ufuklarının yeni bir genişleme yaşaması ihtiyacı adına harekete geçirilemeyecek ölçüde uzak düşmemişti. Bu ihtiyacı, o ağırlığı taşıyacak tek bir dille, din'in diliyle ifade edebilirlerdi. Burada ileri sürdüğüm görüş şudur: Toplumsal değişimin incelenmesinde toplumsal iletişimin gelişmesini daha genişlemiş bir dünya görüşüyle ilişkilendirenler, bu değişimin bir parçası olarak manevî ihtiyaçların da genişlediğini unutur görünmektedirler. Bu genişleme, aynı zamanda yeni bir popülist silkinişin görüldüğü bir dönemde ortaya çıkmaktadır. Gerçekten de, Nurculuğun doğup yükselişinde demokratlaşmış bir yön bulunmaktadır; çünkü, bu yükseliş, alt sınıflardan insanlara, dinî mesajları kendi bildikleri yollardan yorumlama olanağı tanıyordu.

Bu husus, Said Nursi'nin, geleneksel Osmanlı kültüründe bulunan içrekçilik ve seçkincilik bağını koparışında daha açık biçimde görülebilir. Tasavvufun özel bir biçimi, yani İslâmî teosofiye ilişkin batınî bilgiler ve *Kur'an*'ın mecazî içeriğinin yorumlanması, ancak özel manevî ve fikrî niteliklere sahip kişilerin üstesinden gelip kavrayabilecekleri ve denetleyebilecekleri bir iş olarak değerlendiriliyordu. O halde belirli bir açıdan bakıldığında tasavvuf, seçilmiş kişilerin, manevî seçkinlerin dili idi. Bu manevî seçkinlerin mutlaka yönetici memur kesiminin birer parçası olmaları gerekmiyordu. Gene de bu kesimin özel, tercihli bir statüsü vardı ve bu statü, seçiciliği ile, bu kesimi müminler kitlesinden ayrık bir konuma yerleştiriyordu. Bu, seçkin kişilerin kitlelerle manevî anlamda hiçbir temasının bulunmaması ve onların manevî

ihtiyaçlarına hiç yanıt vermemesi anlamına gelmez. Bildiğimiz tarikatlar arasında entelektüel açıdan en aristokratı, Melâmîlikti. Kendi içrek imanlarının lekesiz niteliğiyle karşılaştırmak için dışarıdan tepki toplamaya özel çaba gösteren Melâmîler bile, ortalama müminle sürekli temas halindeydiler. Bununla birlikte gizem, yani *icaz, Kur'an*'ın bir boyutuydu ve bu boyutu ortalama mümine ulaştırmayı reddediyorlardı.

Buna karşılık sıradan müminin fikrî yapısında, *Kur'an*'ın soyut, ifadesi mümkün olmayan anlamına yönelik bir arayıştan çok, ahlâkî yolgöstericiliğe, manevî desteğe, gündelik yaşamın ortaya koyduğu sorunlara verilecek yanıtlara ve dünyanın büyüsel niteliğini anlamaya yönelik taleplere yer vardı. Modernizasyon, sıradan vatandaşı bu iki alan arasında kalan bölgeye sokarak, sözü edilen iki katmanlı dinî sıralamayı sarsmıştı.

Bu bilişsel sınırların yumuşamakta olduğuna ilişkin göstergeler daha 19. yüzyılda ortaya çıkmaya başlamıştı. Modern zamanlarda ise yeni ve yakın bir alan, yani siyaset alanı gündeme geldi ve felsefecileri, mistikleri ve kent sakinlerini benzer biçimde kendi içine çekti; entelektüel katılım olarak adlandırılabilecek olgu da buna dahildi. 1930'dan 1960'a kadar geçen otuz yıl içinde toplumsal hareketlenme, piyasa ilişkilerinin kırsal yörelere nüfuz etmesi ve siyasî katılımın başlaması, Türkiye'de bu eğilimi daha da hızlandırdı. O halde şunu tahmin etmek zor değildi: kırsal kesimlerde yaşayan müminlerin mevcut maddî taleplerine, bir de, geçmişte kullandıklarından daha gelişkin bir dünya tablosuna, (bir ideoloji olarak) kozmolojiye yönelik talepler eklenecekti. Said Nursi'nin İslâm dinindeki kanıtlara yaptığı vurgunun anlamlarından biri de burada yatmaktadır. Ancak Said Nursi açısından bir nokta daha vardı: Artık, orta kademedeki dinî kişinin *icaz*'a ilişkin daha geniş bir bakışa ulaşabileceği ve

kendisine bunun olanaklarının sağlanması gereken zaman gelip çatmıştı. Said Nursi, dinî mesajın kavranmasında kademeli yaklaşıma gene inanmaktaydı; ancak, giderek daha çok sayıda mümini toplayıp onlara Hz. Muhammed'in mesajının zengin içeriğini, katmanlı niteliğini ve bu mesajın içerdiği çok sayıdaki açıklamayı göstermeye de hazırdı. Öyle görülüyor ki Said Nursi, kendi takipçilerini *Kur'an* etrafına toplayacak gücün, birtakım dayatıcı açıklamalardan çok, bu zenginlik olduğunu düşünmüştür. Dinî bilginin iki kademesi arasındaki sınırlar, şimdi yumuşamaya yüz tutmuştu.

Dinin daha iyi kavranmasına yönelik yeni talebin altında, yeni bir "sınıf" olarak görülebilecek kesimlerin de etkinliğinin artmasını buluyoruz. Burada sözü edilen kesimler, Türkiye'deki kırsal ve küçük kasaba nüfusunun orta tabakalarıdır. Bu tabaka, kendi adına bir iktidara erişmek için yaygın ve oldukça el yordamıyla yürüyen bir girişim içindeydi. Bu girişim adına yararlanılan başlıca kaynak da, dini sembolizmdi. Bu yavaş, tedrici ve yaygın süreci ayrıntılarıyla ya da derinliğine inceleme olanağını bulamadım. Mamafih, insan, böyle bir gelişmenin farkına varıldıktan sonra, Türkiye'de İslâmiyet'in bugün gösterdiği canlanışın, tarihe ilişkin komplo teorilerinden çok, böyle bir çerçeve içerisinde gereğince incelenebileceğini görecektir. Görülebildiği kadarıyla burada sözkonusu olan, bizzat kendisi de modern Türkiye'deki yaygın politizasyon tarafından etkilenen, siyaset-öncesi bir örgütlenme biçimidir. Bu örgütlülüğü birarada tutanın ise, hiç olmazsa bir çağdaş filozof tarafından (Bloch, 1986) ciddiye alınmış olan bir ilkenin, yani umut ilkesinin ötesinde bir şey olmadığı düşünülebilir.

Bu sınıf perspektifi açısından bakıldığında Said Nursi, söyledikleriyle yeni bir hayatı hedefleyen altyapısal değişimi, yani "çevrenin harekete geçmesi"ni etkileyen biri olarak görülebilir. Said Nursi sözkonusu hareketlilikten kaynakla-

nan bir talebe cevap vermekteydi. Afgani gibi reformcuların İslâmî reform hareketlerine "önderlik ettikleri" şeklindeki görüş, tersine çevrilebilir: Afgani gibi insanları reformcu konumuna yönelten, yeni toplumsal ortamdı. Eğer böyle bir toplumsal ortam olmasaydı, 19. yüzyıl başında Osmanlı yapısını Müslümanlaştırma planları olan Nakşibendi müceddidicilerin sesi nasıl Tanzimatçılar tarafından duyulmadıysa, bu insanların da söyledikleri duyulmazdı.

Bununla birlikte, Nurcu hareketin ortaya çıkışını etkileyen, özel bazı İslâmî yönler de bulunmaktaydı. Başka bir deyişle Said Nursi'nin biyografisi, İslâmî bir ortamda toplumsal değişim sürecinin bazı boyutlarını ön plana çıkarmaktadır.

İlk önce, değişimin moral anlamda teçhizatlanmasına ve ahlâkî sistemin yeniden canlandırılmasına yapılan vurguyu hatırlatmak gerekir. İslâmî toplumların yüzyıllar içindeki gelişimleri üstüne yapılan çalışmalar, bunun, İslâmî düşünürlerin başta gelen duyarlılık alanlarından biri olduğunu göstermektedir. Gene aynı çalışmalara göre, sözü edilen duyarlılık, 17. yüzyılda Hindistan'da yepyeni bir ivedilik kazanmıştır. Bir başka, ama benzer hareketlilik kümesi 18. yüzyılın ortalarından başlayarak sonlarına doğru uzanır ve Arabistan ile Hindistan'ın yanısıra Mağrip'te kendini gösterir. Ahlâkî yeniden canlanışta bir üçüncü odak, 19. yüzyılda İslâmiyet'in daha merkezî bölgelerinde görülür. İslâm ahlâkî canlanışının bu üç uğrağı, birbirinden bağımsız olabilir. Bununla birlikte Hindistan'da ortaya çıkan hareketliliğin 19. yüzyıla doğru uzandığını görüyoruz. Gene de, İslâmî yeniden canlanışın bu üç yüzünün üçü de aynı alt-katmana sahiptir. Bu da, ahlâkî anlamda erdemli bir cemaatin, İslâmiyet'te işgal ettiği merkezî yerdir. Yenilikçiliğin başını çeken İslâm reformcularının ortak noktası, kişisel davranışlar için bir yol gösterici olarak kabul ettikleri imana dayalı bir İslâm akti-

vizmi yaratmadaki kararlılıktır. Bütün bu akımlarda, dışa dönük formalist uygulamalara vurgu yapıldığı görülür. Düşünüldüğü kadarıyla bunlar, ardından içine imanın dolacağı başlıca kanalları oluşturacaktır. Ama, asıl peşinde oldukları, içsel bağlanmadır. Bu bağlılık, aynı zamanda, Sûfîlik için de yeni bir odak oluşturmaktadır: "Geçerliliğini yitirmiş" tasavvufa özgü dışsallıkların yerini, mutasavvıflarla aynı hedefi gözeten, ancak bunu daha kısıtlayıcı bir törellikle yoğuran bir içsel Allah aranışı almıştır. Bu yeni çerçeve aynı zamanda Müslümanları iyi vatandaşlar haline getirecektir. İslâmî canlanışın her üç örneğinde de, ermişlere tapınma ve bir ruhban aracılığı dışlanmış, dinin emirlerine sıkı sıkıya riayet edilmesi söylenmiştir. Bu evreye geçiş sırasında en zor olanı, önemli din adamlarının rollerine ilişkin olandır; çünkü, dinî liderlerin kendileri de bu tür kişilere benzemeye özenirler ve bu konum aracılığıyla oldukça değerli bir formel meşruiyet kazanırlardı. Reformcu ahlâkî canlanış, Batı Avrupa felsefesi tarihini hatırlatan bazı yönlere de sahiptir. Batı'daki entelektüel geleneğe ilişkin bir kavrayışa sahip olan ve dinî canlanış hareketlerinin geçmişine bakan İslâm araştırmacıları, Müslüman reformcuların karşısına çıkan ahlâkî sorunu, ahlâkın "içselleştirilmesi" olarak görmektedirler. Konu, Fazlur Rahman tarafından şöyle özetlenmektedir:

> Ortadaki sorun, şu ya da bu biçimiyle eskimiş kozmolojiye ilişkin bir sorun değildir. Esasen bu nisbeten kolay bir sorundur. Asıl sorun, "öteki dünya" ya da "ölümden sonrası" ile ilgili sorundur; bunların aşkınlığının, nasıl yakına ve içe getirileceğine ilişkindir... Başka deyişle, eğer laik olan dinselleştirilecekse, din laikleştirilmelidir. Ne var ki İslâmî teoloji ve dogma, modern zihinlerce de benimsenebileceği bu dönüşümü henüz geçirmemiştir...

Said Nursi'nin önemi, burada bir kez daha ortaya çıkmaktadır. Onun özgünlüğünü gösterebilmek için, geleneksel İslâmî alandaki sahne düzenini yeniden kuralım.

11. yüzyılda yaşamış bir büyük İslâm teoloğu olan el-Gazali'nin *İhya-yı Ulûmi'd-Dîn*'ini gözden geçirirsek, başlıca iki noktanın öne çıktığını görürüz. Bunlardan ilki, bir Müslümanın, dinî kurallara uyarak inancının özünü yakalayabileceğidir. Bu nedenle kitabında, doğru din ve ibadet kuralları konusunda pek çok şey söylenmektedir (Gazali [çeviri, 1975] I, 273-572). Öne çıkardığı ikinci bir tema ise, bütün varlıkların kaynağı olarak Allah'tır. Allah'ın rakibi yoktur. Örneğin, Allah'ın kendi aktif kapasitesini önceleyiği ileri sürülecek bir kelâmın ebediliği türünden hiçbir şey, onunla aynı düzeye konulmamalıdır. Buna karşılık, Said Nursi'nin yazdıklarında din ve ibadet kuralları konusunda pek az şey vardır. Bu yazılar en başta, bir ikinci temayla, Allah'ın birliğinin teyidiyle ilgilidir. Vurgu noktasının böyle bir kayma göstermesinin nedeni, karşıtları, yani döneminin Osmanlı materyalistleri tarafından savunulan bir görüş olarak doğanın ebedî varlığı tezidir. Said Nursi'nin bu bağlamda öne çıkardığı evrenin baştaki kudreti, İslâmiyet'in normatif sistemini oluşturan kudretin de ta kendisidir. Bu normatif yükümlülükler Bediüzzaman tarafından *ibadet* olarak değil *ahlâkî* yükümlülükler olarak tanımlanmıştır. O halde, Said Nursi'nin vurgusu İslâmî ahlâkın şekil-ibadet yönü üzerinde değil, *mânâ* yönü üzerindedir. Bu durumda Said Nursi'nin idrâk kabiliyeti, iletişimin yoğunlaştığı bir çağda *anlam*'ın (mânâ) merkezî bir yer işgal ettiğini kavramasında ortaya çıkmaktadır. *Mânâ* üzerine yapılan bu vurgu aynı zamanda kendisine Allah'ın birliği fikrinden hareketle anlamlı bir çıkarsama (istidlâl) yapma imkânı tanır: Allah tarafından yaratılan o muazzam tabiat. Said Nursi, bu tür bir yol izleyerek, kendini, örneğin Seyid Ahmet Han gibi 19. yüzyıl başları natüra-

listlerinden ayrı bir konuma yerleştirir. Bediüzzaman'ın düşüncesine göre tabiat, Allah ile aynı düzeyde değil, *bir mesafe uzaktadır.* Buradan çıkan bir başka sonuç da, bir Müslümanın ahlâkî yükümlülüklerinden hiçbirinin *doğrudan* doğadan çıkarsanamayacağıdır; burada Allah'ın Müslümanlara yönelik buyrukları için daha "üst düzeyde" bir göndermeye gerek vardır. Böylelikle, tabiat sistemi meşrûlaştırılırken, ahlâk, Müslümanlar için bir kenara ayrılmaktadır; ayrıca, anlam üzerine yapılan yeni vurgu, dini "laikleştirmektedir".

Bu açıklama, Said Nursi'nin başka türlü kapalı özellik taşıyan dinî yorumlarının açığa vurulmasında önemli ölçüde yararlıdır. Aynı şey, İslâmî canlanışın incelenmesinde sosyolojik kavramların geçerliliğiyle de ilgilidir. Bu sosyolojik perspektiften bakıldığında, İslâmî ahlâkî canlanış hareketleri, sembolik sistemlerin dönüşüme uğratılmasını içeren yönleriyle incelenebilir. *Risale-i Nur*'un kavranmasına bir yaklaşım olarak sembolik sistemin uğradığı dönüşümün ele alınması, teolojik yönden bakıldığında kapalı bir özellik gösteren Said Nursi'nin düşünce sistemine de ışık tutmaktadır.

Modern çağda İslâmî toplumların geçirdiği fikrî değişimin ikinci önemli boyutu, ahlâkî yenilenmeye ilişkin duyarlılıklardan bir ölçüde daha sonra ortaya çıkar. Bu boyut, 19. yüzyıl İslâmî düşünürleri arasında, Batı'nın bilim dünyası ile bir uzlaşma yolu bulma gereğinin hissedilmesiyle ilgilidir. Bu eğilim, o zamanki haliyle İslâmî düşünceyi 19. yüzyıl Batı Avrupa biliminin temelini oluşturan mekanist görüşle uyumlu hale getirecek yeni bir kozmolojinin oluşturulması projesini içeriyordu.

Nihayet, Müslüman düşünürlerin böyle bir konuyu ortaya atmalarına yolaçan ve bu hareketlere sahip oldukları özel gücü kazandıran psikolojik rahatsızlık, İslâm toplumlarının güçlerini yitirdikleri yolundaki düşünceden kaynaklanmışa benzemektedir. Bu, İslâmî toplumların, içlerine nüfuz eden

yabancı bir kültürle karşı karşıya gelmelerinin sonucudur. Bu algılayış yalnızca Müslüman din görevlileriyle sınırlı kalmayıp, toplumun bütün katmanlarını etkileyen bir sıkıntı özelliği gösteriyordu. Bir kez daha, İslâmî toplumun kendine özgü yanları, "kendinden olmayan"ın da bir başka dinî sistem olarak tanımlanmasında ortaya çıkmaktadır. Müslüman yazarlar, toplumsal değişim süreci içinde, İslâmî hareketleri ahlâkî yenilenmeye yönelik olarak algılarlar. Vurgulamaya çalıştığım perspektifle, yani İslâm toplumlarında dinî örgütlenmenin taşıdığı merkezî nitelik açısından bakıldığında, bu yaklaşım haklı bulunacaktır. Müslüman toplumlar -ideal olarak- Cennet'i yeryüzünde gerçekleştirmek zorunda olan toplumlardır. Ancak ahlâkî düzene ayırdığım önemli rol bir bakıma Müslüman toplumlarda siyasî iktidarın taşıdığı büyük önemi ve Müslümanlarca devamlı iktidar kaybı olarak algılanan durumların yarattığı sarsıntıları gölgelemektedir. Bu nedenle iktidar kaybı, İslâmî yeniden canlanış hareketlerinin diğer itici güçleriyle birlikte ele alınmalıdır.

Müslüman topluluğun iktidarla ilişkisi saydamdır. İslâmiyet, baştan itibaren militan olmuştur. Budizm ve Hinduizmde ise böyle bir yan ancak yeniçağda görülür. Ortadoğu toplumunun daha önce tanımladığım özellikleri nedeniyle, geleneksel İslâm, dinde tam birliğe (ekumenizme) yönelen bir geleneğe sahip değildir. İslâm dini, başkalarına kendi dinini götürür, onları fetheder; bu ağa dahil edemediklerini ise kalıntılar kategorisine devreder. İkincisi, gelenekçi Müslümanlar ile, bir anlamda "ehl-i hadis" sıfatını paylaşan geleneksel orta ve alt sınıflar, bir dinî mesaj tarafından şekillendirilip yönetilen bir toplum kurma görevi kendisine verilen bir cemaatin üyeleri olduklarına inanırlar. Onlara göre bu dünyada İslâmiyet'in, uluslararası boyut da içeren bir alınyazısı vardır. Bu gelenekçi konumun iki varyantından biri, devlete tanıdığı önceliği hiçbir zaman gizlemeyen Osmanlı

bürokrat sınıfının din anlayışı, diğeri de bir hümanizmanın, "ehl-i hadis"in katı köktenci dinciliğin yumuşatılması yolunu açan mistisizmdir.

Said Nursi'nin gençliğini geçirdiği Bitlis'te cemaat düzeyinde güç elde etme olanakları, yörenin tarihince belirleniyordu. 19. yüzyıl Bitlisi'nde tüm çevre koşulları, gücü, gündelik yaşantının bir öğesi olarak ön plana çıkarıyordu. Güç kabileler arası ilişkilere damgasını vuruyordu; mirler tarafından kaybedilmişti, Osmanlı yönetiminde biçimsel anlamda mevcuttu ve müceddidi Nakşibendilerin yayılma programında kilit önemde bir yer tutuyordu. İslâmiyet'in iktidarsızlaşması, bir yandan Protestan misyonerlerin Bitlis'teki varlığıyla, öte yandan da Türkiye'nin doğusunda yaşayan Ermenilerin ihtilalci faaliyetlerinin yanısıra, eğitim ve cemaat olarak attıkları ileri adımlarla sembolize ediliyordu. Bu, Said Nursi'yi sonunda kendi Panislâmcı ifadesine yönelten temel sarsıntıdır. Bununla birlikte, daha bu aşamaya gelinmeden önce de Said Nursi, medresedeki siyasi ortama ve cemaat içindeki iktidar mücadelesine katılıyordu. Onun gözlerini dışarıdaki dünyaya çeviren, müceddidi Nakşibendiliğin militanlığıydı... Gene, buhar ve buharla işleyen makineleri iktidar mecazları olarak ele aldığı için söyleminde termodinamik ve elektriğe ilişkin terminoloji ön planda yer tutmuştur. Modern bilim, içinde barındırdığı güç potansiyeli nedeniyle ona çekici gelmiştir. Bütün bu söylenenler, İslâmî toplumlarda bir veri olarak alınan iktidarın, kaba kuvvetle eş tutulduğu anlamına gelmemektedir; burada asıl sözkonusu olan, Müslüman cemaat bir tehditle karşılaştığında, bu kaotik duruma son vermek üzere iktidarı yapılandırma geleneğidir. Mamafih, İslâmiyet'in iktidar ekseniyle bu şekilde bağlanması, çoğu durumda, Müslümanların, topluma ve onun ihtiyaçlarına ilişkin kendi tanımlamalarını yapmalarını ve bu tanımlamalarını geçerli olmayan çerçevelere yerleştirmele-

riyle sonuçlanmaktadır. Bazı yenilikler olmaksızın, ayetullahların bile, kendi ortaya çıkardıkları güç ilişkilerine dayalı bir toplum tanımıyla rejimlerini ne ölçüde dengede tutabilecekleri kuşkuludur. Said Nursi, kendi düşüncesinin insancıl yanıyla bu sorunu aşmıştır. Said Nursi'nin düşüncesinin bu insancıl yanı, hem kişisel karakterinden hem de ilham aldığı tasavvuftan kaynaklanmaktadır. *Kur'an*'ın insancıl temelini vurgulayan ve Avrupa'daki sufilik akımlarını anımsatan bu konumun, Nakşibendi püritenizmiyle pek az bağı vardır. Nakşibendi püritenizmi, daha önce de gördüğümüz gibi, Said Nursi'nin içsel disiplin hakkındaki görüşlerinde ortaya çıkmaktadır.

İslâmiyet'te merkezî eğilimleri temsil eden ulema için, bir başka inancın onlara karşı gelişebilmesi bir skandal olarak kabul edilir. Sirhindî'nin Hindistan'da başlattığı hareket ve 19. yüzyılın İslâmî canlanışı, açık biçimde, yayılma gösteren rakip bir inanca yönelik tepkilerle bağlantılıdır. Sirhindî açısından "öteki" Hinduizmdi; 19. yüzyıl Müslümanları açısından ise Batı Avrupa kültürü. Batı Avrupa kültürü, Hıristiyanlıkla özdeş tutulmaktaydı. Bu, çağdaş bir Türk Müslüman ideoloğu ve kapatılmış eski Milli Selamet, yeni Refah Partisi'nin lideri olan Profesör Erbakan'ın görüşlerinde ifadesini bulan bir tutumdur. 18. yüzyılın ortamı ise, çözümleme açısından daha zorludur. Ancak, 18. yüzyılın İslâmcı proto-milliyetçiliğinin din alanında böylesine uygun temeller bulması bir rastlantı değildi. Isparta yöresinde, alt sınıftan (mütevazi, taşralı kökene sahip olma anlamında) olan ve Said Nursi'nin çevresinde toplanan din adamları, çizdiğim tabloya iktidarla ilgili bir unsur daha kattılar: bunlar, etkilerinin ve statülerinin esası olan öğeyi, söylem evrenini kurtarmaya koyuldular.

İktidar, aynı zamanda, İslâmî toplumlardaki bireyin yaşamında da merkezî bir yer işgal eder. Bu merkezîlik, para-

doksal bir özellik taşır. İslâm toplumları, Osmanlı İmparatorluğu bir istisna sayılırsa, geleneksel ortam içinde merkezden taşraya doğru nüfuz edici kurumsal, kontrolcu yapılanmalardan yoksundur. Bu toplumlar, bu kitapta çeşitli vesilelerle tanımlamaya çalıştığım bir toplumsal mozaik oluştururlar. Bu yüzden de, bu toplumlarda, kanun ve düzenin toplumsal örgütlenmenin çeşitli düzeylerinde tesis edilebilmesi adına güç elde edip onu kullanabilecek insanlara sürekli ihtiyaç vardır.

İslâm tarihinin bir özelliği olarak sık sık karşımıza çıkan karizmatik önder aranışı, Said Nursi döneminde de merkezî önemde bir yer tutmaktadır. Bu, aynı zamanda, düzensizlik dönemlerinde düzene yönelik bir arayışı temsil eder. Bu, muhtemelen evrensel geçerlilikte bir özelliktir: karizmatik önderler, tanımları gereği, düzensizlik dönemlerinin ardından yeni bir düzen getiren kişilerdir. Sözünü ettiğimiz bu yön, Said Nursi örneğinde özellikle belirginlik kazanır: Bediüzzaman, Osmanlı İmparatorluğu ile Türkiye Cumhuriyeti'nde gerçekleştirilen laikleşmenin sillesini yiyen takipçilerine yeni bir İslâmî çözüm önermekteydi. Buradaki vurgu, İslâmî olan kadar, yeni olana yöneliktir. Nihayet, Bediüzzaman'ın yeni düzeni, yaşamın gündelik sorunlarının çözümü açısından da bir paradigma oluşturuyordu. Türkiye Cumhuriyeti, gündelik ilişkileri ayrıntılandıran bir harita oluşturmakla ilgilenmiyordu. İnsanların hayat içindeki konumlarını ve Devlet'e karşı güçlerini, böyle bir dizge (harita) işlevi gören dinî lehçe aracılığıyla tanımladıkları bir toplumda, bu büyük bir ihmaldi. Said Nursi ise, dinî lehçeyi yeniden canlandırarak, toplumsal yaşamın diline hayat veriyordu.

Bununla birlikte "düzen" ve "dizge" halen muğlak kavramlardır. Aslında Said Nursi çeşitli düzeylerde yeni bir düzen oluşturma adına yola çıkmıştı. Bunlardan biri, devlete karşı ailenin yeni bir değere kavuşturulmasıydı. Said Nur-

si'nin söyleminde yeralan ve benim kişicilik şeklinde adlandırdığım özelliğin merkezinde aile örüntüsü yeralıyordu. Kişiciliğin ikinci bir kullanımı ise, insanın tarihinden, sarsıcı dönemeç noktalarıyla birlikte (Osmanlı fetihleri dönemi, Osmanlıların çöküş dönemi ve Cumhuriyet'in başarıları dönemi) tarihin devresel zamanının yerini, daha büyük ölçüde ve daha kesin bir doğrusallığa sahip, daha "güvenilir" bir zaman çerçevesine yerleştirilmesidir. Bu, İslâmî kadere özgü, içinde başlangıcın ve sonun belirlenmiş olduğu zaman ölçeği idi. Dinî söylem ve lehçenin bir üçüncü kullanımı ise, bunların konsensus sağlamada araç olmalarıdır. Arapça yazılan Kitap, İşarat-ül İcaz'ı, yani Said Nursi'nin *Risale*'si aracılığıyla kavranılıyordu. *Risale*, gündelik yaşamın pek çok alanında İslâmî bir görüş oluşturmanın aracıydı. *Risale*, bu özelliğini günümüzde de sürdürmektedir. Ahlâkın içselleştirilmesi, Türkiye'nin çeşitli yörelerindeki evlerde her cumartesi biraraya gelip *Risale*'den bir bölümü tartışan insanların sergiledikleri hareketlilikle sağlanmaktadır. Bireysel yorum kapıları elan kapalı olmasına rağmen (bakınız Peters, 1980), içtihad aracılığıyla bir *icma* konsensusu böyle ortaya çıkmaktadır. *Kur'an* yorumcuları aracılığıyla dünyevî bir temele sahip olan bu tefsirci uygulamaya geçiş, kökenlerini "reforma uğramış" tasavvufun spekülasyonlarında bulmaktadır. Aynı uygulama, Voegelin'in belirttiğine göre, Rönesans sırasında Batı'da gözlenen benzer bir sürece paralel gitmektedir. Voegelin'e göre Batı'da olan, inanç konusundaki tereddütlerin "aşkın olan'dan (transcendent) geriye çekiliş, insanı ve onun gündelik sıradan hareketlerini eskatolojik gerçeklenme anlamıyla donatma" Said Nursi'nin zamanında karşılaştığının bir benzerine cevap bulmuştur. (Voegelin, 1952, 129). İlginç olan husus, Voegelin'in bu adımı "gnostik kurgulama"ya dayandırmasıdır. Başlarda müceddidi Nakşibendilik, tasavvufla bağlantılı yarı büyüsel uygulamaları durdur-

muştu. Bununla birlikte, tasavvufun daha hümanist olan arka planı, Said Nursi'nin düşüncesinde bir alt-katman olarak yerini korudu.

Risale-i Nur'a uygulandığı haliyle tefsirciliğin (hermeneutic) yeni bir yorum alanı açacağını Said Nursi'nin tam olarak farkedemediğine inanıyorum. Said, hak dininin doğru metodolojisini en geniş anlamda kitlelere açma arzusundaydı. Bununla birlikte, çağdaş toplumda yüzyüze kalınan sorunların büyük bir çeşitlilik göstermesi, Said Nursi'nin kendi *Kur'an* yorumları için bir zemin oluşturdu. Bu da, çağdaş toplumdaki pek çok uygulamanın meşrulaştırılması sonucunu doğurdu.

Burada sağlanan içselleştirme, *Kur'an*'ın gündelik dünyada bir eylem kılavuzu olarak yorumlanmasıdır. Nurcularca benimsenen İslâmî ahlâkın özü, pek az değişmiştir ve *Kur'an*'ın daha kesin buyruklarının doğrudan oldukları gibi ele alınışı, Nurcuların ahlâk yaklaşımlarında halen bariz biçimde görülmektedir. Bu, İslâmî modernleşmenin incelenmesinde hayatî önemde bir noktadır. Çünkü aynı türde bir muhafazakârlık -tefsirciliğe karşı bir tutum- İslâmî hareketlerden bazılarının özelliği olarak belirmiştir.

Bu özelliğe ilişkin bir açıklama girişimi şu olabilir: Modern sanayi toplumu -ve bilim- modernleşen İslâm toplumlarını, beğenseler de beğenmeseler de, Newton kozmolojisini benimsemeye zorlamıştır. Evrenin Newtoncu yaklaşımla büyüden kurtarılması ile yüzyüze kalındığında, etik -ve geleneksel mitsel-şiirsel- sistemlere özgü boyutlar, artık, bireylere, dünya ile ilgili işlerini yürütürken kullandıkları sembol-ler kümesini koruma ve kendilerine nesnelerden farklı, *kişiler* olarak bir anlam verme olanağını tanımıştır.

Said Nursi örneğinde, tasavvuf teosofisine özgü kozmoloji, Batı'da öğretildiği biçimiyle doğanın yasalarının kabullenişine sarsıntısız bir geçiş sağlamak için kullanılmıştır. Kişilik oluşumu sürecinde insanlara yol göstermek için ise Nur-

cular -hangi düzeyde ve hangi biçimde olursa olsun- ahlâkî söylemi kullanmışlardır. Hayvanî benliğin tuzakları, cemaat yaşamının öne çıkarılması, kadınların yerinin ayrı olması ve Yaradan ile kesintisiz birliktelik, bu ahlâkî söylemin özellikle vurguladığı yanlardır.

Ne var ki son kertede, insanlıkla ilgili İslâmî söylem karşımıza bir olanak daha çıkarır. Bu olanak çağdaş devletin tecavüzlerine karşı savunulabilecek özel bir alanın yaratılmasına ilişkindir. İslâm'da *siyasal* devrimleri, gücünü *dinden* alan devrimler haline getiren de budur. Gerçekleşmesi halinde bile, İslâm devriminin bu umutları fiilen hayata geçirmemesini bir tarafa koymamız gerekir, zira, İslâmî tarz da bir ütopyadır ve o da insanları diğer ütopyaların yönlendirdiği gibi yönlendirmektedir. Başka bir ifade ile bu karşı koyma imkânları, gelenekçi kişinin kontrolünde bulunan bir umut *kaynağıdır*. Bu kişi onu manipüle edebilir; çünkü nasıl işlediğini bilmektedir.

Dinin, ideolojik sıfatıyla tanımlanabilecek, fakat pek çok katmandan oluşan bir yönünü vurgulamış bulunuyorum. Bu katmanlardan en dışta olanı, özelleşmenin çağdaş dünyada yarattığı etkilerdir. Atatürk, dini özel bir konu haline getirmek istiyordu. Ne var ki, önceden kestirilemeyen toplumsal sonuçlar, kısa sürede ortaya çıktılar. Türkiye'de özel olanın sınırları genişlerken, beklenmedik bir gelişme oldu. Özel gündelik yaşantıya giderek yeni bir zenginlik ve çeşitlilik katılırken, din, yaşamın odak noktası haline geldi ve yeni bir güç kazandı. Din, özelleştirici dalgadan yeni bir ivme kazanmıştı. Hepsi de *özel* yaşamın birer parçası olan özel dinî eğitim, İslâmî giyiniş tarzı, imalât ve müzik, gelişkin İslâmî dergiler, İslâmiyet'i Türk toplumunda çağdaş anlamda nüfuz edici bir olgu haline getirdi; dinin özel bir inanç olmasına yönelen süreçlere *karşıt* bir etki yarattı.

Anlatmakta olduğum öyküde eğer bir tarih dersi varsa,

bu şöyle bir ders olmalıdır: Din tarihinde de, gerçekten belirli sınır çizgileri vardır ve Türkiye'de İslâmiyet'in izlediği gelişim de buna istisna oluşturmaz. Bugünkü Türk gazeteleri, Türkiye'deki tarikatların etkisinin sürekli olarak arttığından söz etmektedir. Nakşibendilik gazetelerin bu konuda en çok yüklendikleri akımı oluşturmaktadır. Ancak, eğer bundan anlaşılan, şeyhlerin yol göstericiliği ise, bu, yalnızca, Sûfî etkisi anlamında özel toplumsal geleneğe sahip yöreler için geçerlidir. Bu yörelerde şeyhler, cemaat liderleri, aşiretler ya da bir grup kimliği oluşturmak için soylarını öne çıkaran kesimler arasında arabulucular olarak rol oynamaya devam etmektedirler. Buna karşılık, Algar'ın iddiasına göre -en üst düzeyde manevî eğitimin kaynağı olarak- Nakşibendilik, bugünlerde Türkiye'nin batısında önemini yitirmiş bulunmaktadır. Ancak bunun nedeni, evrensel ilköğretimin başarılı biçimde uygulandığı, sınai ilişkiler ve kitle iletişiminin her gün geliştiği bir ortamda, tarikatların, ayırdedici yeni özelliklere sahip dinî kitle hareketlerine dönüşmesidir. Bunlar, inanç hareketleri olarak tanımlanabilirler. Bu hareketlerde, dinî liderlerin karizmasına rakip olarak, mesajın kendisinin anlaşılmasına yönelik olup giderek büyüyen bir ihtiyaçla birlikte eldeki metnin kendi karizması öne çıkmaktadır. Tarikatların içrek bilgisi -teosofi- geri plâna çekilirken, yazılı *Kur'an* yorumları müminlerin yaşamında giderek daha çok rol oynamaktadır. Tarikatların kozmolojisi de yerini, laik okullarda okutulanlarla bazı yönlerden çakışma gösteren popülerleştirilmiş Newtoncu kozmolojiye bırakmaktadır. Nakşibendilerin çıkarttıkları *İlim ve Sanat* gibi dergiler, laik aydınların söylemini yakalamaya çalışmaktadır. İnsanlar böyle bir harekete katılmaktadırlar; çünkü bu, müsbet bilimin yararı ile, İslâmiyet'in içsel olarak tutarlı dinî lehçesi arasında bir köprü sağlamaktadır. Eğer, bu hareketler toplumsal alanda özerk etkilere sahiplerse bu, İslâmî toplumsal lehçe-

nin hala toplumsal sonuçları anlayıp açıklayabildiğinin bir göstergesidir. Schiffauer'in söz ettiği, Batı Berlin'de yaşayan Nurcu kadının elde ettiği çok özel toplumsal donanım, belirli bir lehçenin yolaçabileceği toplumsal sonuçların ve bunun kişisel anlamda bir yer bulmada nasıl kullanılabileceğinin iyi bir örneğini oluşturmaktadır. Buna karşılık bu özel lehçe derin ve başlangıca yönelik bazı temellere de sahiptir. Günlük *Cumhuriyet* gazetesinde yazan bir psikiyatrist yakınlarda bu lehçeye ilişkin bir tanım geliştirmiştir. Yazarın geliştirdiği tema şudur: yazar, bir Orta Anadolu köyünde geçen çocukluğunda, yalnızca, İslâm tarihinden derlenmiş "ego idealleri" bulabiliyordu; "sağa sallandığında elli, sola sallandığında yetmiş baş kesen Hazreti Ali'nin kılıcı... Halife Ömer'in adaleti..." gibi.

Ulusal düzeyde ise, İslâmî lehçenin çağdaş etkileri, en başta, toplumsal ilişkilerin aile ilişkileri olarak kavramlaştırılma biçiminde ortaya çıkmaktadır. Bugünkü Türkiye Cumhuriyeti hükümetinin gençliğin yoldan çıkarılmasına karşı ve ailenin korunmasına yönelik yasaları (1985-1986) çıkarırken temel aldığı motivasyon, bu etkiyi göstermektedir. Türkiye'deki hükümetlerin Nurcularla ancak dolaylı ilişkileri olabilir; ancak her iki kesim de aynı sese kulak vermektedir.

Bu noktada, Said Nursi'nin, daha önceki sayfalarda "kişicilik" olarak adlandırdığım toplum görüşünün taşıdığı ağırlığın değerlendirilmesi gerekmektedir. Sosyologların "bir ilişki ve statü ağı içinde -babalar, oğullar, ustalar, işçiler, kentliler, köylüler- olarak yerleşmiş" (Plummer, 1983) bireylerin etkileşiminden oluşan bir toplum kavramını yeniden keşfettikleri bir dönemde, Said Nursi'nin teorisi, pozitivizmin en şaşaalı günlerinde olabileceğinden daha bilimsel görünmektedir. Bununla birlikte, bu teorinin önemi, bir başka yönünde de yatmaktadır: Bu teori, çok sayıda Müslümanın, kendi özel toplumlarını kavramlaştırmaları için dinî fikirlerinden

çekip aldıkları bir öğeyi içerir. Sanki, Batı'da, devlet yönetimine ilişkin Lockecu kavramların Hıristiyanlar tarafından alınıp kendi siyasî görüşlerinin oluşturulmasında kullanılması gibi... Böylesine kısmî bir çakışma hiç kuşkusuz vardır; ancak bu, Müslüman ortamda daha güçlü görünmektedir. Bir kez daha burada da, İslâmî lehçenin her yerde öncelikle var olduğunu kavrıyoruz.

Bu çalışmanın sonunda toplumsal teori anlamında dinin incelenmesinde çeşitli kavramlaştırmaları kullanmak zorunda olduğumuz belirdi. Görebildiğim kadar, metodolojik bireycilik adını verebileceğim bu yaklaşım "hareket halindeki gelenekselciler" adını verdiğim kişileri anlamama bir kapı açtı. Anlaşıldığı kadarıyla Said Nursi, kendi takipçilerini bu katmandan kazanmıştır. Kullandığım etiket "geçiş halinde olanlar" sıfatından oldukça farklıdır; bu, içindeki geleneksel değerlerin her şeye rağmen birey üzerinde daha ağır bastığı gelenekçilikle modernliğin bir karışımı anlamına gelir... Burada karşımıza çıkan kişiler için bir kurum olarak aile ve yaşamdaki önemli duraklar (doğum, ergenlik, yetişkinlik, evlilik, yaşlılık, ölüm) birer geçiş noktası olarak temel önemlerini korumaktadır. Fakat bu kişiler aynı zamanda çağdaşlığın daha karmaşık yapıdaki kentsel dünyasına da yönelmektedirler. Burada geleneksel lehçe, bir yandan statü ve otorite ilişkileri dizgesi olarak işlev görürken, diğer yandan da hem yaşam akış hızı hem de yaşam beklentileri açısından bir ufuk tanımlamaktadır. Said Nursi'nin yeniden kurup ihya ettiğini ileri sürdüğüm İslâmî lehçe, takipçilerine, bu toplumsal ilişkileri kavramlaştırma ve yeniden üretme olanağı tanıyan bir lehçedir.

Maneviyat alanında bulduklarımız, mutlak olana yönelik basit özlemin ötesinde, karmaşık bir nitelik göstermektedir. Gerçekten de, eski toplumdan yeni topluma geçilirken, seçilmiş kişilerle yığınlar arasındaki ayrım dönüşüme uğrar;

"avam"ın, maneviyatla aydınlanmanın birbirleriyle karşılaştığı sınır alanına yöneldiği gözlenir. Ancak, maneviyatçılığın ve dindarlığın -gizemlilik- indirgenemez bir yönü gene de vardır. Gizem, dinin hem bir toplumsal ilişkiler dizgesi ve seçilmişler teorisinin temeli, ya da toplumsal hareketliliğin bir aracı olarak kullanımını aşırır. Bu araştırmayı bitirdikten sonra bile, bu hususun en iyi açıklaması olarak gördüğüm şey, İslâmî sembollerin, bir kimlik oluşturma çabasındaki insana yardımcı olma gücüdür. İslâmiyet'in, örneğin bloklardan oluşan bir topluma karşıtlığı ve kişisel ve aile düzeylerinde bir kimliği öne çıkarma gerekliliği gibi kendine özgü bazı yönleri, bu süreçlerin altını çizmektedir.

Araştırmamın sonunda, Durkheim'ın "kolektif temsil" teorileri açısından destekleyici pek çok noktanın bulunduğunu gördüm. Anlattığım hikâyeye, tarihsel bir sürecin açımlanması olarak baktığımızda, İslâmiyet'te, kendisi de o alana ait olup dayanışma için harç ve bağ işlevi gören bir yan buluruz. Modern ulus devlette kültürün kazandığı özel rolle birlikte, Müslüman cemaat ve devlet liderleri ile yeni önderlik rollerini üstlenmeye yönelen kişiler, bu "kolektif temsil"i manipüle etmişler ve dönüştürmüşlerdir. Ancak, otorite ilişkileri, egemenlik ve meşruiyet gibi kavramlar kullanıp bu kez bir başka düzlemde Weber'e dönmek zorunda kalacağız.

Ortadaki sürecin anlamlandırılabilmesi için, en azından, metodolojik bireycilik ve "kolektif temsil" olarak iki yönü birlikte ele almamız gerekir.

EK 1

4. SAYIDAKİ 3 NUMARALI İLÂVE

SASON'DA ŞAKİLERİN TEVKİFİ VE CEZALANDIRILMASI

17 Ekim 1889 tarihli "Bitlis Gazetesi"nden

(İngilizce çevirisinden yeniden Türkçeye aktarılmıştır.)

Sason kazasından söz ettiğimizde, okurlarımızın pek çoğunun aklına hiç kuşkusuz kaza sâkinlerinin medeniyetin nimetlerinden yararlandıkları, düzenli bir yer gelecektir.

Mahallî şartlar hakkında bilgisi bulunmayan okurlarımızın düşündükleri düzen, huzur ve medeniyetin, padişahın nezaretinde burada da tesis edileceği umulmaktadır; ne var ki bugünkü durum itibarıyla alındığında, bu kazada böylesi bir medeniyet ve huzurdan eser bulunmamaktadır.

Yüz köyü kapsamakta olan bu kaza, idarî açıdan Muş'a, yargı açısından da Sert'e bağlıdır. Muş'a olan uzaklığı on dört, on beş, Sert'e olan uzaklığı ise on, on bir saattir.

Kazanın bizatihi taşıdığı önemin yanısıra, yörede yaşayanların, eğer tabir caizse, tıpkı Modiki ve Garzan kazalarında olduğu gibi, vahşi ve göçebe karakteri, çevresinin yukarıdaki kazalarla birlikte İyan, Pernaşin ve benzeri "nahiyeler"le kuşatılmış olması, ulaşılması güç ancak önemli noktaları bulunması, kazanın önemini daha da artıran nedenleri oluşturmaktadır.

Yöre sâkinlerinin vahşiliği yüzünden, mahallî şartlar bugüne dek herhangi bir sayım yapılabilmesini engellemiştir.* Yöre sâkinlerinin kesin sayısı bilinmemektedir. Gene de, erkek ve kadın toplam nüfusun yaklaşık olarak 6.000'in üzerinde olduğu söylenebilir. Bunların beşte dördü Kürt, gerisi Ermenidir.

Dağlık arazi koşulları ve uzaklığı yüzünden Sason, dikkatlerden, denetimden ve reformdan nasıl uzak kalmışsa, refahın ışığına bağlı bir başka şey olan eğitim de, bu yöreye hiç girememiştir.

Aralarında gerçek imanı açıklayabilecek ya da kanun ve ahlâkın değerini bilebilecek kişiler bulunmadığından, Müslüman olsun gayrimüslim olsun burada yaşayanlar büyük bir cehalet ve sefillik içinde kalmış, dinî görevler ve kurumlar hakkında hiçbir şey bilmezken, kendi dillerini bile unutmuşlardır.

Bugün genel olarak kullandıkları dil, herhangi bir sisteme sahip olmaksızın Arapçanın bir biçimine benzemekte, Kürtçe, Zazaca ve Ermenicenin karışımıyla yaratılan bu dil, barbarlığa uyar bir nitelik göstermektedir.

Kürtler ve Ermeniler aralarında bu dille anlaşmaktadırlar. Her iki ulusun insanları da, vahşi hayvanlar gibi, kaba şiddet kullanımı içindedirler. Gerek hareketleri gerekse âdetleri, hainlik ve saldırganlığa açıkça izin vermektedir.

Bu kazada görev yapan devlet memurları, zaman zaman askerî kuvvetlerin yönetimi altında bulundurulmaktadır. Bu memurlar, fikir ve davranışlarını mahallî şartlara göre ayarlama zorunda kalmışlardır. Aynı memurların, mahallî işler öyle gerektirdiği için, bazı konularda hareketsiz kaldıkları da bir sır değildir.

Mahallî karışıklıklara yolaçan ve huzuru tehdit eden bu

(*) Albay Everett'in 1884 yılı tahmini: 5,957 Ermeni, 3,043 Kürt.

duruma son vererek, Zat-ı Şahaneleri padişahın himayesinde yörede gerekli güvenlik ortamını sağlam biçimde kurmak ve bu vahşetin yeni bir örneği olarak, gece evinde uyurken hırsızlar tarafından katledilen Stepan adlı bir kişinin kâtillerini bulmak üzere, İmparatorluk emriyle, iki askerî birlik kazaya sevk edilmişti.

Gönderilen bu kuvvetlerin durumla başetmek ve düzeni yeniden tesis etmek için yetersiz kaldığı haberleri gelince, Muş'tan ve çevresindeki birliklerden iki piyade taburu daha çağrıldı ve Van'daki düzenli birliklerin başında bulunan Miralay Mehmed Bey'in kumandasına verildi. Ayrıca iki dağ topunun da gönderilmesiyle, te'dip kuvvetleri gerekli etkinlik düzeyine ulaştı.

Bu te'dip kuvvetlerinin hareketi hakkında birkaç gün boyunca hiçbir malûmat alınamayınca, durum, Valiyi temsilen defterdar tarafından önlem alınıp harekete geçilmesi için daha önce başvurulan uygun mercilerden soruldu ve bu merciler tarafından verilen bilgilerden, özetle, Mehmet Bey tarafından merkezî yetkililerin gönderdikleri emirler ve istekler doğrultusunda sürdürülen önlemlerin tam bir başarıyla sonuçlandığı anlaşıldı.

Askerî kuvvetler Sason'un nahiyesi olan Hato'ya sâlimen döndüler. Padişahın verdiği yetkiye dayanarak, dört azılı hırsızı, yani Bedir Han'ın oğullarını yakalamış bulunuyorlardı. Kirli işlerle uğraştıkları bilinen bu kişiler, cinayet zanlısıydı. Bu kişiler, suç ortaklarıyla birlikte sığındıkları Garzan'ın Morşen köyünde kıstırıldıklarında, askerî kuvvetlerden kaçma fırsatı bulamamışlardır. Kötü işlerde ihtisas sahibi olan Sason halkı, bu işi başarıyla yapan askerî kuvvetlerin karşısında tam bir teslimiyete zorlanmışlardır.

Durumun gösterdiği özel güçlük ve eğilimle birlikte, yöre sâkinlerinin vahşi ve göçebe alışkanlıkları açısından bakıldığında, böylesine büyük bir endişe kaynağı olan olayın yuka-

rıda anlatılan müşfik ve düzen sağlayıcı yollardan; çalışmalarıyla refahın yaratıcısı olan, özel kabiliyet ve becerilerini her tür güçlüğün ve engelin yokedilmesine, ve böylelikle de kendi saygınlığı ile uyumlu bir rahat ve huzur ortamı sağlamaya adayan padişahın ortaya koyduğu etkiler aracılığıyla bertaraf edilebilmesi dolayısıyla, Zat-ı Şahanelerinin şahsına özel dualarımızı tam bir bağlılık ile sunuyor; bu arada olayların Valimizin ve askerî kuvvetlerin, özellikle başlarındaki kumandanın ve diğer mahallî yetkililerin arzu ettikleri gibi hayırlı şekilde sonuçlanması için gösterilen ciddi çabaları ve şevki, alınan tedbirleri, minnetle anıyoruz.

KAYNAKÇA

Abbott, Freeland (1962). "The Jihad of Sayyid Ahmad Shahid," *Muslim World* 52, 216-22.

- (1902). "The Transformation of the Jihad Movement," *Muslim World* 52, 288-295.

Abdurrahman, Şeref (1923, 1978). *Tarih Konuşmaları,* Yayına hazırlayan: Eşref Eşrefoğlu, İstanbul, Kavram Yayınları, İlk baskı, *Tarih Musahabeleri.*

Abu Manneh, Butrus (1973). "Sultan Abdülhamid II and the Sharifs of Mecca (1880-1900)," *Asian and African Studies* 9, 1-21.

- (1979). "Sultan Abdülhamid II and Shaikh Abulhuda al-Sayyadi," *Middle Eastern Studies* 15: 131-153.

- (1980). "The Christians between Ottomanism and Syrian Nationalism: the Ideas of Butrus al-Bustani," *IJMES* 11: 287-304.

- (1982). "The Naqshbandiyya-Mujaddidiya in the Ottoman Lands in the Early 19th Century," *Die Welt des Islams,* 22: 1-36.

Adams, Charles J. (1983). "Mawdudi and the Islamic State," in *Voices of Resurgent Islam.* Der. L. Esposito, New York, v.b., Oxford University Press, p. 99-133.

Adıvar, Adnan (1944). *Tarih Boyunca İlim ve Din,* İstanbul, Remzi Kitabevi.

"Ahmad Djewdet Pasha," *E.I.²,* I, 284-286.

"Ahmad Wafik Pasha," *E.I.²,* I, 298.

Ahmed, Akbar S. (1976, 1980). *Millenium and Charisma among Pathans: A Critical Essay in Social Anthropology,* Londra, Routledge and Kegan, Paul.

Ahmet Haşim, (1969). *Bize Göre, Gurabahane-i Laklakan, Frankfurt Seyahatnamesi,* 2. Bas. İstanbul, Millî Eğitim Basımevi.

Ahmet Cevdet Paşa (1953-1967). *Tezâkir 1-12, 13-20, 21-29, 40, Tetimme;* Yayına Hazırlayan: Cavid Baysun, Ankara, Türk Tarih Kurumu.

Ahmet Şerif (1909-1977), *Anadoluda Tanin,* İstanbul, Kavram Yayınları.

Al Faruqi, Isma'il (1967). "Science and Traditional Values in Islamic Society," *Zygon,* 2: No. 3.

Albayrak, Sadık (1973). *Son Devrin İslâm Akademisi,* İstanbul, Yeni Asya Yayınları.

Allen, W. E. D. & Muratoff, P. (1953). *Caucasian Battlefields,* Cambridge, Cambridge University Press.

Algar, Hamid (1976). "The Naqshbandi order: a preliminary survey of its history and significance," *Studia Islamica* 44: 123-152.

- (1979). "Said Nursi and the *Risale-i Nur.* An aspect of Islam in contemporary Turkey," *Islamic perspectives - Studies in honor of Sayyid*

Abul Ala Mawdîdi etc., Leicester, s. 313-333.
- (1985). "Der Nakshibendi-Orden in der republikanischen Turkei" in *Jahrbuch zur Geschichte und Gesellschaft des Forderen und mittleren Orients 1984*, Berlin, Express.
Anchor, Robert (1967). *The Englightenment Tradition*, Berkeley v.b., The Uniersity of California Press.
Anonim *"İçtihad* Meselesi," (Nisan 1979), *Hareket* No. 2, s. 84-86.
Armaner, Neda (1964). *Nurculuk. İslâm Dininden Ayrılan Cereyanlar*, Ankara, Millî Eğitim Basımevi.
Ayubi, Nazih N. M. (1981). "The Political Revival of Islam: the Case of Egypt," *IJMES*, 12: 481-499.
Albrow, Martin (1970). *Bureaucracy*, Londra, Pall Mall.
Aşçıdede Halil İbrahim (1960 Baskısı). *Hatıralar*, Yay. Reşad Ekrem Koçu ve M. Akbay, İstanbul.
Atay, Hüseyin (1981). "Medreselerin Islahatı" *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 25: 1-43.
Aydemir, Şevket Süreyya (1967). *Suyu Arayan Adam*, İstanbul, Remzi Kitabevi.
Aziz Ahmad (1964). *Studies in Islamic Culture in the Indian Environment*, Oxford, Clarendon Press.
Battal-Taymas, Abdullah (1958). *Musa Carullah Bigi*. İstanbul.
Barthold, V. V. (1958). *Four Studies on the History of Central Asia*, Cilt II, Trs. R. V. Minorsky, Ulugh Beg. Leiden, E. J. Brill.
Bellah, Robert N. (1970). *Beyond Belief*. New York, Harper and Row.
- (1975). *The Broken Covenant*, New York, Seabury Press.
Berger, Peter L. and Thomas Luckmann (1967). *The Social Construction of Reality*. Garden City, New York, Doubleday & Co., Anchor Books.
Berger, Peter L., Brigitte Berger and Hansfried Kellner (1973). *The Homeless Mind*, Harmondsworth, England, Penguin Books.
Benningsen, Alexandre and Chantal Lemercier-Quelquejay (1964). *La Presse et le Mouvement National chez les Musulmans de Russie avant 1920*, Paris, Mouton.
Berkes, Niyazi (1964). *The Development of Secularism in Turkey*, Montreal, McGill University Press.
- (1978). *Türkiyede Çağdaşlaşma*, İstanbul.
Bernstein, Richard J. (1983, 1985). *Beyond Objectivism and Relativism*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
Beşikçi, İsmail (1969). *Doğu Anadolunun Düzeni*, İstanbul E Yayınları.
Binder, Henry (1887). *Au Kurdistan: En Mesopotamie et en Perse*, Paris, Maison Quantin.
Birken, Andreas (1976). *Die Provinzen des Osmanischen Reiches*, Wiesbaden, Dr. Ludwig Reichert Verlag.

Bishop, Isabella L. Bird (1891). *Journeys in Persia and Kurdistan,* 2 cilt, Londra, J. Murray.

Bloch, Ernst (1986). *The Principle of Hope,* Trs. N & S. Plaice and Paul Knight, Oxford, Basil Blackwell, 3 cilt.

Bolay, Süleyman Hayri (1967). *Türkiyede Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi,* İstanbul, Yağmur Yayınları.

Bouvat, L. (1921). "Le Code Familial Ottoman de 1917," *Revue du Monde Musulman* 43: 5-26.

Bremer, Marie Luise (1959). *Die Memoiren des Türkischen Derwichs Aşçi Dede İbrahim,* Bonn, n.p.

Brittain, Arthur (1977). *The Privatized World,* Londra, Routledge.

Brown, Leon Carl (1964). "The Islamic Reformist Movement in North Africa," *Journal of Modern African Studies,* II (1): 55-63.

Browne, Edward G. (1902). "Pan Islamism," In *Lectures on the History of the Nineteenth Century,* ed. F. Kirkpatrick, Cambridge, Cambridge University Press.

Burridge, K. O. L. (1967). *New Heaven, New Earth: a Study of Millenarian Activities,* Oxford, Basil Blackwell.

Burtt, E. A. (1924, 1980). *Metaphysical Foundations of Modern Science.* Rev. ed., London and Henley, Routledge and Kegan Paul.

The Cambridge History of Islam (1977). Volume 2B *Islamic Society and Civilization,* Der. P: M. Holt, Ann K. S. Lambton, Bernard Lewis, Cambridge, v.b., Cambridge University Press.

Carré, Olivier (1984). *Mystique et Politique.* Paris, Les Editions du Cerf.

de Certeau, Michel (1984). *The Practice of Everyday Life,* Berkeley v.b., University of California Press.

Carstairs, G. Morris (1961). *The Twice-Born: a study of a Community of High Caste Hindus,* Bloomington, The University of Indiana Press.

Chadwick, Owen (1975, 1977). *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century.* Cambridge, Cambridge University Press.

Charlton, D. G. (1963, 1970). *Secular Religion in France 1815-1870,* Oxford, Oxford University Press.

Chittick, William G. (1979). "The Perfect Man as the Prototype of the Self in the Sufism of Jami," *Studia Islamica* 49, 135-157.

- (1981). "Sadr al-Din Qunawi on the Oneness of Being," *International Philosophical Quarterly* 21 (2): 171-184.

- (1982). "The Five Divine Presences: From al-Qunawi to al-Qaysari," *The Muslim World,* 72, 107-128.

Chodkiewicz, Michel (1986). *le Sceau des Saints,* Paris, Gallimard.

Cohen, Abner (1974). *Two-Dimensional Man: An Essay on the Anthropology of power and symbolism in Complex society,* London, Routledge and Kegan Paul.

Cuinet, Vidal (1895). *La Turquie d'Asie: Geographie Administrative, Statistique Descriptive et Raisionnée de Chaque Province de l'Asie Mineure,* 4 volumes, Cilt II, 1891. Paris, Ernest Leroux.

Dahrendorf, R. (1959). *Class and Class Conflict in Industrial Society,* London.

Darkot, Besim ve Mükrimin Halil Yınanç (1944). "Bitlis," *İslâm Ansiklopedisi,* Cilt II: 657-66; 661-64.

Davison, Roderic H. (1963). *Reform in the Ottoman Empire 1856-1876,* Princeton, Princeton University Press.

Dekmejian, Hrair (1980). "The Anatomy of Islamic Revival and the Search for Islamic Alternatives," *MEJ,* 34: 1-12.

Dessouki, Ali E. Hillal (Der.) (1982). *Islamic Resurgence in the Arab World,* New York, Praeger.

Deutsch, Karl W. 2. baskı, (1966). *Nationalism and Social Communication: An Inquiry into the Foundation of Nationality,* Cambridge, MIT Press.

Devereux, Robert (1979). "The Feeling of Revolution," *Middle Eastern Studies,* 15: 3-35.

Duguid, Stephen (1973). "The Politics of Unity: Hamidian Policy in Eastern Anatolia," *Middle Eastern Studies* 9: 139-156.

Dunn, John (1984). "The Concept of 'trust' in the Politics of John Locke" in *Philosophy in History* (Ed. Richard Rorty, J. B. Schneewind & Quentin Skinner), Cambridge, Cambridge University Press.

Durkheim, Emile (1893, 1947). *The Division of Labor in Society,* Glencoe, Free Press.

Edinger, Edward F. (1973). *Ego and Archetype,* Baltimore, Maryland, Penguin Books.

Eickelman, Dale F. (1976). *Moroccan Islam,* Austin, University of Texas Press.

- (1978). "The Art of Memory: Islamic Education and its Social Reproduction." *Comparative Studies in Society and History.* 20: 485-516.

Eliade, Mircea (1960, 1976). *Myths, Dreams and Mysteries,* Londra, Harvill Press.

Eliot, Sir Charles (1908). *Turkey in Europe,* New Edition, Londra, Edward Arnold.

el-Zein, Abd el-Hamid (1977). "Beyond Ideology and Theology: the search for an anthropology of Islam." *Annual Review of Anthropology.* 6: 227-54.

- (1974). *The Sacred Meadows,* Evanston, Northwestern University Press.

Enayat, Hamid (1982). *Modern Islamic Political Thought. The Response of Shii and Sunni Muslims to the Twentieth Century.* Londra ve Basingstoke, the Macmillan Press.

Engelhardt, Edouard (1882-1884). *La Turquie et le Tanzimat,* 2 cilt, Paris, Cotillon.

Ergin, Osman Nuri (1939-1943). *Türkiye Maarif Tarihi,* İstanbul, 5 Cilt.
Erişirgil, M. Emin (1956). *M. Akif - İslâmcı bir Şairin Romanı,* İstanbul, İnkılâp Yayınları.
Ertuğrul, İsmail Fennî (1979). *Hakikat Nurları,* İstanbul, Sebil Yayınları.
Esposito, John L. (Der.) (1980). *Islam and Development: Religion and sociopolotical Change,* Syracuse, Syracuse University Press.
Evans-Pritchard, E. E. (1949). *The Sanusi of Cyrenaica,* Oxford, Clarendon Press.
"Evkaf" *E. I.²,* III, 1153. cf. "Vakıf" *İslâm Ansiklopedisi,* Fas. 137 (1982).
Farhi, David (1971). "The *Şeriat* as a political slogan - or the "Incident of the 31st Mart," *Middle Eastern Studies* 7: 275-300.
Farooqi, Naimur Rahman (1983). "Pan Islamism in the Nineteenth Century," *Islamic Culture,* 57: 283-96.
Faroqhi, Suraiya (1981). *Der Bektaschi-Order in Anatolien,* Vienna, Institut für Orientalistik.
Fazlur-Rahman (1955). "International Religious Development in the Present Century of Islam," *Cahiers d'Histoire Mondiale,* 2: 868-79.
- (1970). "Islamic Modernism: its Scope, Method and Alternatives," *IJMES,* I: 317-333.
- (1977). "Revival and Reform in Islam," Ch. 7 in *The Cambridge History of Islam.* Cilt 2B, (Der.) P. M. Holt, Ann K. S. Lambton, and Bernard Lewis), *Islam,* Cambridge University Press, s. 632-656.
- (1979). *Islam.* Chicago ve Londra, v.b., University of Chicago Press.
- (1982). *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition.* Chicago ve Londra, The University of Chicago Press.
Felgenhauer, I. von. (1887). "Die Militärbildungsanstalten in der Türkei und ihre Jüngsten Reformen," *Beiheft zum Militär-wochenblatt,* Berlin.
[Fergan], Eşref Edip (1938). *M.Akif - Hayatı, Eserleri ve 10 Muharririn Yazıları,* İstanbul. Asâr-ı İlmiye Kütüphanesi.
- (1965). *Risale-i Nur Muarızı Yazarların İsnatları Hakkında İlmî bir Tahlil,* İstanbul, Sebilürreşad.
Foucault, Michel (1974, 1977). *The Archaeology of Knowledge,* Tr. A. M. Sheridan Smith, London, Tavistock Publications.
Frey-Rohn, Liliane (1974). *From Freud to Jung: A Comparative Study of the Psychology of the Unconscious,* Trs. from German by E. and K. Engreen, New York, Dell Publishing Co.
Friedmann, Johannan (1971). *Shaykh Ahmad Sirhindi,* Montreal and London. McGill-Queens University Press.
Gay, Peter (1966). *The Englightenment: an Interpretation,* New York, Vintage Books.
Geertz, Clifford (1957). "Ethos, World-View and the Analysis of Sacred Symbols," *Antioch Review* 17: 421-37.

- (1966). "Religion as a Culturay system," in *Anthropological Approaches to the Study of Religion.* Der. M. Banton, Londra, Tavistock Publications.
- (1968). *Islam Observed.* New Haven, Yale University Press.

Gellner, Ernest (1970). "Concepts and Society" *Sociological Theory and Philosophical Analysis* içinde, Der. Dorothy Emmet ve Alasdair MacIntyre, New York, Macmillan.
- (1972). "Doktor and Saint," in *Scholars, Saints and Sufis: Muslim Institutions in the Middle East since 1500* Der. Nikki R. Keddie. Berkeley etc., University of California Press, 307-326.
- (1983). *Nations and Nationalism,* Ithaca ve Londra, Cornell University Press.

Gerber, Haim (1976). "Guilds in Seventeenth Century Anatolian Bursa." *Asian and African Studies,* 11 (1): 59-86.

Ghazali, Abu Hamid al (1975 Çev.). *İhya-ı Ulûm'id Din Tercümesi,* 4 Cilt, İstanbul, Bedir, Çev. Ahmet Serdaroğlu.

Gibb, H. A. R. (1947). *Modern Trends in Islam,* Chicago, The University of Chicago Press.
- (1963). "The Community in Islamic History," *Proceedings of the American Philosophical Society* 107 (2), 173-176.

Gibb, H. A. R. ve Harold Bowen (1950, 1957). *Islamic Society and the West,* Cilt 1. Oxford, Oxford University Press.

Giddens, Anthony (1976). *New Rules of Sociological Method,* Londra, Hutchinson.
- (1979). *Central Problems in Social Theory.* Londra, v.b., The Macmillan Press.
- (1984, 86). *The Constitution of Society,* Berkeley ve Los Angeles, The University of California Press.

Gilsenan, Michael (1973). *Saint and Sufi in Modern Egypt: An Assay in the Sociology of Religion,* Oxford, Clarendon Press.
- (1982). *Recognizing Islam,* Pantheon Books, New York.

Glock, Charles Y. ve Robert N. Bellah (1976). *The New Religious Consciousness,* Berkeley, v.b., The University of California Press.

Goody, J. ve Watt, I. R. (1963). "The Consequences of Literacy," *Comparative Studies in Societey and History* 5: 304-345.

Goody, Jack (Der.) (1968). *Literacy in Traditional Societies,* Cambridge, Cambridge University Press.
- (1977). *The Domestication of the Savage Mind,* Cambridge, etc., Cambridge University Press.

Gökalp, Ziya (1959). *Turkish Nationalism and Western Civilization: Selected Essays of Ziya Gokalp.* Çeviren ve giriş yazan Niyazi Berkes, Londra, George Allen ve Unwin Ltd.

- (1968). *The Principles of Turkism,* Trs. Ed. by Robert Devereux, Leiden, E. J. Brill.

Gökbilgin, M. Tayyib. "Hekim Başhi," *E.I.²,* III, 339-340.

- (1971). "Kâtip Çelebi, interprète et rénovateur des traditions religeuses an XVII siecle," *Turcica,* 3: 71-79.

Gölpınarlı, Abdülbaki (1931). *Melamîlik ve Melamîler,* İstanbul, Devlet Matbaası.

Gouldner, Alvin W. (1976). *The Dialectic of Ideology and Technology: The Origins, Grammar and Future of Ideology,* Londra, v.b., The Macmillan Press.

- (1979). *The Future of Intellectuals and the Rise of the New Class,* Londra, v.b., The Macmillan Press.

Gövsa, İbrahim Alaettin (Der.) (1946). *Türk Meşhurları Ansiklopedisi,* İstanbul, Yedigün Neşriyatı.

Gözütok, Ali (1971). *Müslümanlık ve Nurculuk,* Ankara, Altınok Matbaası.

Gran, Peter (1979). *Islamic Roots of Capitalism: Egypt, 1760-1840,* Austin ve Londra, University of Texas Press.

Great Britain, Parliamentary Papers, Accounts and Papers, State Papers, Cilt 42, *Correspondence relating to the Asiatic Provinces of Turkey* (1890), 11 Şubat 1890 - 18 Ağustos 1890. (1895).

Green, Arnold H. (1978). *The Tunisian Ulama, 1873-1975,* Leiden, Brill.

Griffiths, M. A. (1966). "The Reorganization of the Ottoman Army under Abdulhamid II, 1880-1897," Unpubl. Ph. D. Dissertation, UCLA.

Günay, Ünver (1974). "La Vie Religieuse à Küre." Unpubl. Ph. D. Disseration, Sorbonne, VIe Section, Paris.

Gündüz, İrfan (1984). *Osmanlılarda Devlet-Tekke Münasebetleri,* Ankara, Seha Neşriyat.

- (1984). *Gümüşhanevî Ahmed Ziyaeddin,* Ankara, Seha Neşriyat.

Haddad, M. Robert (1970). *Syrian Christians in Muslim Society: an Interpretation,* Princeton, Princeton University Press.

Halbwachs, Maurice (1925-1975). *Les Cadres Sociaux de la Mémoire.* Paris, Mouton.

Halevy, Daniel (1948). *Essai Sur l'Accéleration de l'Histoire.* Paris.

Harik, Iliya (1968). *Politics and Change in a Traditional Society, Lebanon 1711-1845,* Princeton, Princeton University Press.

Heyd, Uriel (1973). *Studies in Old Ottoman Criminal Law,* Oxford, Clarendon Press.

Hillman, James (1974). "Archetypal Theory: C. G. Jung," *Operational Theories of Personality* içinde, Der. Arthur Burton, New York, Brunner-Mazel, s. 65-98.

Hirszowicz, L. (1972). "The Sultan and the Khedive 1892-1908," *Middle Eastern Studies,* 8: 287-91.

Historians of the Middle East (1962). Der. Bernard Lewis ve P. M. Holt, Londra, v.b., Oxford University Press.

Hodgson, Marshall G. S. (1970). "The Role of Islam in World History." *IJMES,* I: 99-123.

- (1974). *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization.* I: *The Classical Age of Islam,* Chicago, The University of Chicago Press.

Hourani, Albert (1962). *Arabic Thought in the Liberal Age,* Londra, v.b., Oxford University Press.

- (1972). "Shaikh Khalid and the Naqshbandi Order," *Islamic Philosophy and the Classial Tradition* Der. S. M. Stern, Albert Hourani ve Vivian Brown, Columbia, South Carolina. University of South Carolina Press.

Huart, Clement. "Bibliographie Ottomane," *J. A.* Series 8, Cilt 5, 232-VII; Cilt 16, s. 411; Cilt 19, s. 164, Series VIII, Cilt 5, s. 229, 415; Cilt 9, s. 350; Cilt 13, s. 428; Cilt 17, s. 357.

Hudson, Michael C. (1980). "Islam and Political Development," *Islam and Development: Religion and Sociopolitical Change* içinde, Der. John L. Esposito, Syracuse, Syracuse University Press.

Humphreys, R. S. (1979). "Islam and Political Violence in Saudi Arabia, Egypt and Syria," *MEJ,* 33: 1-19.

Hurgronje, C. Snouck (1901). "Le Khalifat du Sultan de Constantinople," *Verspreide Geschriften,* Cilt III, s. 363-375.

- (1901). "Les confrèréries religieuses, la Mecque et le panislamisme," *Revue de l'Histoire des Religions* 44: 262-281.

İbrahim, Saad Eddin (1980). "Anatomy of Egypt's Militant Islamic Groups: Methodological Notes and Preliminary Findings," *IJMES,* 12, No. 4.

İğdemir, Uluğ (1937). *Kuleli Vak'ası Hakkında Bir Araştırma,* Ankara, Türk Tarih Kurumu.

Imber, C. H. (1979). "The Persecution of the Ottoman Shiites according to the Muhimme Defterleri, 1565-1585," *Der Islam* 56 (2), 245-273.

Inalcık, Halil (1958). "Osmanlı Hukukuna Giriş: Örfi-Sultanî Hukuk ve Fatih Kanunları," *Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi* 13: 102-126.

- (1973). "Applicatons of the Tanzimat and its Social Effects," *Archivum Ottomanicum,* V: 97-128.

"Isparta," *Yurt Ansiklopedisi,* Fasikül: 63, 64, 65. s. 3504-3615.

Issawi, Charles (ed.) (1966). *The Economic History of the Middle East 1800-1974: A book of Readings,* Chicago, The University of Chicago Press.

"Islah" *E. I.*^{2}, IV, 141-171.

Itzkowitz, N. and Shinder, J. (1972). "The Office of Şeyh ül-Islâm and the Tanzimat - A proposopographic Enquiry," *Middle Eastern Studies* 8: 93-101.

Jaffé, Aniela (1975). *The Myth of Meaning: Jung and the Expansion of Consciousness,* New York, Penguin Books.

Jameson, Frederic (1986). "On Magic Realism in Film," *Critical Inquiry,* 12 (2), 301-325.

Jansen, J. J. G. (1974). *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt,* Leiden, E. J. Brill.

Jäschke, G. (1954). "Türkische Gesetzsammlungen," *Die Welt des Islams* N. S. III: 225-234.

- (1951-1972). *Yeni Türkiyede İslâmlık,* Ankara, Bilgi Yayınevi. Almanca Aslı "Der Islam in der neuen Türkei," *Die Welt des Islams,* N. S. I (1951) 1-174; II (1953) 276-285 etc.

Jesperson, O. (n.d.) *Mankind, Nation and Individual from a Linguistic Point of View,* Londra, George Allen and Unwin.

Jung, Carl G., M. M. von Franz, Joseph L. Henderson, Yolanda Jacobi, Aniela Jaffé (1964). *Man and his Symbols,* Garden City, New York, Doubleday and Co.

Jung, C. G. (1938, 1976). *Psychology and Religion,* New Haven ve Londra, Yale University Press.

"Kadı," *E.I.²,* IV, 375; *I.A.* Fasc. 55 (1952), 42-46.

"Kanun," *E.I.²,* IV, 556-562.

"Kanunname," *E.I.²,* IV, 562-566.

Kaplan, Mehmet (1946). *Tevfik Fikret ve Şiiri,* İstanbul, Türkiye Yayınevi.

- (1955). "Yunus Emre'de nebatlar," *Türkiyat Mecmuası,* 12: 45-56.

- (1979). "Türk Edebiyatında Tipler: I. Oğuz Kağan Destanı," *Hareket,* 46-52.

Kara, Mustafa (1980). *Din, Hayat, Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler,* 2. Bas. İstanbul, Dergâh Yayınları.

Karakoç, Sezai (1968). *M. Akif - Hayatı, Aksiyonu ve Düşünceleri,* İstanbul, Yağmur Yayınları.

Karal, Enver Ziya (1954). *Osmanlı Tarihi VI: Islahat Fermanı Devri 1856-1861,* Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi.

- (1956). *Osmanlı Tarihi VII: Islahat Fermanı Devri 1861-1876,* Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi.

- (1983). *Osmanlı Tarihi, VIII: Birinci Meşrutiyet ve İstibdat Devirleri 1876-1907,* 2. Bas., Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Karatay, Fethi Erdem (1956). *İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi Türkçe Basmalar Alfabe Kataloğu... 1729-1928.* İstanbul, Osman Yalçın.

Kâtip Çelebi ([1656], 1957). *The Balance of Truth,* Trs. G. L. Lewis. Londra, George Allen and Unwin.

Keddie, R. Nikki (1969). "Pan-Islam as Proto-Nationalism," *Journal of Modern History* 41: 17-28.

- (1972). *Sayyid Jamal ad-Din "al-Afghani" A Political Biography,* Ber-

keley, v.b., University of California Press.
- (Der.) (1972). *Scholars, Saints and Sufis: Muslim Religious Institutions in the Middle East Since 1500,* Berkeley, v.b., University of California Press.
Kepel, Gilles (1984). *Le Prophète et Pharaon,* Paris, Maspero.
- (1984b). "L'Egypte Aujourd'hui: Mouvement Islamiste et Tradition Savante," *Annales,* 667-680.
Kerr, Malcolm H. (1966). *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad Abduh and Rashid Rida,* Berkeley, v.b., University of California Press.
Keskioğlu, Osman (1962). "Cemaleddin Efgani," *İlâhiyat Fakültesi Dergisi,* 10: 91-102.
- (1964). "Musa Carullah," *İlâhiyat Fakültesi Dergisi,* 12: 63-74.
- (1970). "Muhammed Abduh," *İlâhiyat Fakültesi Dergisi,* 18: 109-136.
Kissling, Hans Joachim (1954). "The Sociological and Educational Role of the Dervish Orders in the Ottoman Empire," *Studies in Islamic Cultural History* içinde, Der. G. von Grunebaum, *American Anthropologist Memoir,* No. 76.
Kodaman, Bayram (1979). "Hamidiye Hafif Suvari Alayları," *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi* 32: 427-480.
- (1980). *Abdülhamid Devri Eğitim Sistemi,* İstanbul, Ötüken Yayınları.
Kolakowski, Leeszek. *The Alienation of Reason:* Trs. Norbert Guterman, Garden City, N. Y., Doubleday.
Köprülü, Fuad (1976). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar,* 3. Bas., Der. Orhan Köprülü, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı.
Kuntay, Mithat Cemal (1939). *Mehmet Akif Hayatı-Seciyesi-Sanatı-Eserleri,* İstanbul, Semih Lûtfi Kitabevi.
- (1949). *Namık Kemal Devrinin İnsanları ve Olayları Arasında,* Cilt. 2 (1) İstanbul, Millî Eğitim Basımevi.
Kuran, A. Bedevi (1954). *Osmanlı İmparatorluğunda İnkılâp Hareketleri ve Millî Mücadele,* İstanbul, Baha Matbaası.
"Kurds" *E.I.*[1], IV, 1132-1155; *E.I.*[2], V, 462.
Kushner, David (1977). *The Rise of Turkish Nationalism 1876-1908,* Londra, Frank Cass.
Kutay, Cemal (1966-1967). "Nurculuğun Kurucusu Bediüzzaman..." (Yazı Dizisi), *Tarih Sohbetleri* I: (1966) 201-212; II: 193-222; III: 261-311; IV (1967): 207-225; V (1967): 192-209.
Kutluay, Yaşar (1959-1960). "Mezhepler Tarihi Yönünden Said Nursi ve "Nurculuk." *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi* III: 211-225.
"Ibn 'Abd al-Wahhab," *E.I.*[2], III, 677-679.
Lasswell, Harold (1980). "The Future of World Communication and Propaganda," Lasswell, Lerner ve Speier, Cilt III, p. 516f.

Landau, Jacob M. (1971). *The Hejaz Railway and the Muslim Pilgrimage: A Case of Ottoman Political Propaganda,* Detroit, Wayne State University Press.

Lawson, Fred H. (1981). "Rural Revolt and Provincial Society in Egypt," *IJMES,* 13 (2): 131-153.

Le Chatelier, A. (1910). "Politique Musulmane," *Revue du Monde Musulman,* 12: 1-157.

Lee, Dwight E. (1941). "The Origins of Pan-Islamism," *American Historical Review,* 47: 278-287.

Levy, Avigdor (1971). "The Ottoman Ulema and the Military Reforms of Sultan Mahmud II," *The Ulama' in Modern History* içinde, Der. Gabriel Baer, *Asian and African Studies,* Cilt 7, 1971, Jerusalem, The Israel Oriental Society.

Lewis, Bernard (1968). *The Emergence of Modern Turkey,* Londra, v.b., Oxford University Press.

- (1980). "The Ottoman Empire and its Aftermath," *Journal of Contemporary History,* 15: 27-36.

Lewis, Joan (ed.) (1977). *Symbols and Sentiments,* Londra, v.b., Acamedic Press.

Lewis, Norman N. (1955). "The Frontier of Settlemenet in Syria 1800-1950." *International Affairs.* 31: 48-60 in Issawi, 1966, 259-268.

Lovejoy, Arthur O. (1936, 1960). *Trust and Power,* Der. T. Burns ve G. Puggi, Chichester ve New York, John Wiley.

Lyman, Stanford M. (1978). "The acceptance, rejection and reconstruction of histories: on soma controversies in the study of social and cultural change," *Structure, Consciousness and History* içinde, Der. Richard Harvey Brown ve Stanford M. Lyman, Cambridge, v.b., Cambridge University Press, s. 53-105.

Makeen, Abdul Majid Mohammed (1980). Basılmamış Çalışma.

Ma'oz Moshe (1971). "The 'Ulama' and the process of Modernization in Syria during the mid-Nineteenth Century," *Asian and African Studies,* Cilt 7. "The 'Ulama' in Modern History," Der. Gabriel Baer, The Israel Oriental Society, Jerusalem, 1971, s. 77-88.

Mardin, Ebul'ula (1946). *Medenî Hukuk Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa (1822-1895).* Ölümünün 50'nci yıldönümü vesilesiyle. İstanbul, Cumhuriyet Matbaası.

Mardin, Şerif (1972). "Center Periphery relation a key to Turkish politics?" *Daedalus.* Winter.

- (1979). "The Modernization of Social Communication," in *Propaganda and Communications in World History,* ad. Lerner, Speier ve Laswell, s. 381-443.

Martin, David (1978). *A General Theory of Secularization,* Oxford, Basil

Blackwell.
Meeker, Michael (1976). "Meaning and Society in the Near East: Examples from the Block Sea Turks and the Levantine Arabs," *IJMES* 7: 243-270, 383-422.
Mehmed Ziya. (tarihsiz.) *Yenikapı Mevlevihanesi,* Der. Yavuz Senemoğlu, İstanbul, Tercüman 1000 Temel Eser.
"Mekteb" *İ. A.,* VII, 652-659.
Melikoff, Irène (1973). "Yunus Emre ile Hacı Bektaş," *İstanbul Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 20: 26-47.
- (1975). "Le Problème Kızılbaş," *Turcica,* 6: 49-67..
- (1982). "L'Islam Hétérodoxe en Anatolie," *Turcica,* 14: 142-154.
Merad, Ali (1967). *Le reformisme musulman en Algerie de 1925a 1940: Essai d'histoire Religiuse et Sociale,* Paris ve The Hague, Mouton.
Meriç, Cemil (1976). *Bu Ülke,* İstanbul, Ötüken Yayınları.
Metcalf, Barbara Daly (1982). *Islamic Revival in British India: Deoband 1860-1900,* Princeton, Princeton University Press.
- (Der.) (1984). *Moral Conduct and Authority,* Berkeley, The University of California Press.
Minnes, Mattison (1975). "Islamisation and Muslim Ethnicity in South India," *Man,* 70: 404-419.
Ministère des Affaires Etrangères: *Documents Diplomatiques: Affaires Arméniennes. Projet de Reformes dans l'Empire Ottoman 1893-1897,* Paris, Imprimerie Nationale.
Mitchell, R. P. (1969). *The Society of Muslim Brothers,* Londra, Oxford University Press.
Mohammed Ayoob (Der.) (1981). *The Politics of Islamic Reassertion,* Londra, Croom Helm.
Mottahedeh, Roy P. (1980). *Loyalty and Leadership in an Early Islamic Society,* Princeton, Princeton University Press.
Muhammad Abduh (1966). *The Theology of Unity,* Londra, George Allen and Unwin.
"Mudir" *İ. A.,* VIII, 784-786.
Mürsel, Safa (1976). *Bediüzzaman Said Nursi ve Devlet Felsefesi,* İstanbul, Yeni Asya Yayınları.
Mustafa Sabri (Şeyhülislâm) (1922-1969) *Dinî Müceddîtler,* İstanbul, Sebil Yayınevi.
Myths, Rites, Symbols: A Mircea Eliade Reader, (1975). Der. Wendell C. Beame ve William G. Doty. New York, v.b., Harper and Row, 2 cilt.
"Naip", *İ. A.,* IX: 50-52.
Nalbandian, Louise (1963). *The Armenian Revolutionary Movement: The Development of Armenian Political Parties through the Nineteenth Century,* Berkeley ve Los Angeles, University of California Press.

Nasr, Sayyid Husayn (1961). "Religion and Secularism, their meaning and manifestation in Islamic history," *The Islamic Quarterly Review, The Islamic Quarterly, V-VI,* 118-126.

- (1978). *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines,* Boulder, Shambala.

Neumann, Erich (1969). *The Origin and History of Consciousness,* Princeton, Princeton University Press.

Nicholson, R. N. (1921, 1980). *Studies in Islamic Mysticism,* Cambridge, v.b., Cambridge University Press.

van Nienwenhuijze, C. A. O. (1969). "The Ummah-An Analytic Approach," *Studia Islamica,* 10: 5-22.

Nisbet, Robert (1969). *Social Change and History,* New York, Oxford University Press.

Nurculuk (1968). Ankara, Çiçek Yayınevi.

Okay, M. Orhan (tarihsiz). *İlk Türk Pozitivist ve Natüralisti Beşir Fuad,* İstanbul, Dergâh Yayınları.

Ong, Walter (1982). *Orality and Literacy,* Londra, Methuen.

Orhonlu, Cengiz I. (1968). "Türkçe Yayınlanan İlk Gazete, Takvim-i Vekayi," *Belgelerle Türk Tarihi Dergisi,* 35-39.

Otto, Rudolf (1929). *The Idea of the Holy,* Trs. John W. Harvey, Londra, v.b., Oxford University Press.

Özön, M. Nihat (1938). *Namık Kemal ve İbret Gazetesi,* İstanbul, Remzi Kitabevi.

Pakalın, M. Zeki (1971-1972). *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü,* 3 Cilt, 2. Baskı, İstanbul, Millî Eğitim Basımevi.

Palmer, Richard E. (1969). *Hermeneutics,* Evanston, Northwestern University Press.

Parkin, David (1982). "Introduction" *Semantic Anthropology* içinde, ASA Monograph 22, Londra, v.b., Academic Press.

Peters, Rudolf (1980). "Idjtihad and Taqlid in 18th and 19th Century Islam," *Die Welt des Islams,* NS 20 (3-4), 131-145.

Pinson, Mark (1979). "Demographic Warfare: An aspect of Ottoman and Russian Policy," Unpubl. Ph. D. Dissertation, Harvard University.

Plummer, Ken (1983). *Documents of Life,* Londra, George Allen & Unwin.

Popper, Karl R. (1968). *Conjectures and Refutations: the Growth of Scientific Knowledge,* New York ve Evanston, Harper ve Row.

Propaganda and Communication in World History (1980), Cilt III, Der. Harold D. Lasswell, Daniel Lerner ve Hans Speier, Honolulu, The University Press of Hawaii.

Quelquejay, Chantal (1959). "Le 'vaisisme' a Kazan: Contribution à l'étude des confréres musulmanes chez les Tartares de la Volga," *Die Welt des Islams,* N. S. 16: 91-112.

Ramsay, William M. (1896). *Impression of Turkey during Twelve Years Wanderings,* Londra, Hodder.

- (1915-1916). "The Intermixture of Races in Asia Minor..." *Proceedings of the British Academy.*

Reed, H. A. (1957). "The Religious Life of modern Turkish Muslims," R. N. Frye (Der.) *Islam and the West* içinde, The Hague, Mouton, 108-148.

Repp, Richard (1972). "Some Observations on the Development of the Ottoman Learned Hierarchy," s. 7-32 *Scholars, Saints and Sufis: Muslim Institutions in the Middle East since 1500* içinde. Der. Nikki R. Keddie, Berkeley, v.b., University of California Press, 17-32.

Repp, R. C. (1977). "The Altered Nature and Role of the Ulema," *Studies in Eighteenth Century Islamic History* içinde, Der. Thomas Naff and Roger Owen, Carbondale ve Edwardsville, Southern Illinois University Press, 277-287.

Safa, Peyami (1938, tarihsiz, 2. Bas.). *Türk İnkılâbına Bakışlar,* İstanbul, İnkılâp Kitabevi.

- (1978). *Din, İnkılâp, İrtica,* Der. Ergun Göze ve Nevzat Kösoğlu, İstanbul, Ötüken Yayınları.

Safrastian, Arshak (1948). *Kurds and Kurdistan,* Londra, The Harvill Press.

Şahiner, Necmeddin (Der.) (1977). *Said Nursi ve Nurculuk Hakkında Aydınlar Konuşuyor,* İstanbul, Yeni Asya.

- (1976-1986) (Der.) *Son Şahitler,* İstanbul, Yeni Asya, 3 Cilt.

- (1979). *Bilinmeyen Taraflarıyla Bediüzzaman Said Nursi,* İstanbul, Yeni Asya.

Schiffauer, Werner (1984). "Religion und Identiät," *Revue Suisse de Sociologie* 2: 485-516.

Schimmel, Annemarie (1975, 1978). *Mystical Dimensions of Islam,* Chapel Hill, The University of North Carolina Press.

- (1985). *And Muhammad is his Messenger,* Chapel Hill, The University of North Carolina Press.

Scholem, Gershom Londra (1969). *On the Kabbalah and its Symbolism.* Trs. Ralph Mannheim, New York, Schocken Books.

Scott, R. B. (1965). "Turkish village attitudes towards religious education," *The Muslim World* 55 (3): 22-229.

Sennett, Richard (1973). *The Uses of Disorder,* Pelican Books.

Shahrani, M. Nazif (1985). "Popular knowledge of Islam and Social Discourse in Afghanistan and Turkistan in the Modern Period," basılmamış çalışma.

Shaw, Stanford (1970). "The Central Legislative Councils in the Nineteenth Century Ottoman Reform Movement before 1876," *IJMES,* I: 51-84.

Shaw, Stanford J. and Ezel Kuran Shaw (1977). *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey.* Cilt II: *Reform, Revolution and Republic: the*

Rise of Modern Turkey, 1808-1915. Cambridge, Londra, v.b., Cambridge University Press.

Shippee, Arthur W. (1974). "Mircea Eliade's Concept of Myth..." Unpublished Doctoral Dissertation, The Hartford Seminary.

Siegel, James (1969). *The Rope of God,* Berkeley ve Los Angeles, The University of California Press.

Smith, Wilfred Cantwell (1962). "The Historical Development in Islam of the Concept of Islam as an Historical Development" Bernard Lewis ve P. M. Holt der, *Historians of the Middle East* içinde, Londra, Oxford University Press, 484-562.

Sotiriu, Dido (1980). *Benden Selam Söyle Anadoluya,* Çev. Atilla Tokatlı, İstanbul, Sander.

Spuler, C. (1973). "Nurculuk," *Bonner Orientalische Studien* 27: 100-182.

- (1977). "Nurculuk-Eine moderne islamische bewegung," *XIX Deutscher Orientalistentag* (Der. Voigt), Wiesbaden.

Steiner, Franz (1981). "Zur Organisationsstruktur der Nurculuk Bewegung," *Studien zur Geschichte und Kultur des Vorderen Orients. Festschrift fur Bertold Spuler zum siebzigsten Geburstag* (Ed. H. R. Roemer ve A. Noth), Leiden, E. J. Brill, s. 423-442.

Stone, Frank Andrew (1984). *Academiees For Anatolia,* New York & Londra, Lanham.

Studies in Eighteenth Century Islamic History (1977). Ed. by Thomas Naff and Roger Owen, Southern Illinois University Press, Carbondale, III.

"Tahsin," *Aylık Ansiklopedi,* Cilt V., 1485-1486.

Tahsin Paşa (1931), *Abdulhamit ve Yıldız Hatıraları,* İstanbul, Ahmet Halit.

Tansel, Fevziye Abdullah (1946-1951). "Ahmet Hikmet Müftüoğlu-Hayatı ve Sanatı," *Türkiyat Mecmuası,* 9: 1-34.

- (1962). "Muallim Naci'nin Dinî Eserleri," *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi,* Cilt I, 161-177.

Tanzimat: Yüzüncü Yıldönümü Münasebetiyle (1940). İstanbul, Maarif Matbaası.

Tekin, Latife and Savaşır, İskender (1987). "Yazı ve Yoksulluk," *Defter* I, Ekim-Kasım, 133-147.

Temo, İbrahim (1939). *İttihat ve Terakki Cemiyetinin Teşekkülü,* Mecidiye, Romania.

Ter Minassian, Anaide (1984). *Nationalism and Socialism in the Armenian Revolutionary Movement,* Cambridge, Mass., The Zorian Institute.

Tokgöz, Ahmet İhsan (1930). *Matbuat Hatıralarım I, (1888-1903),* İstanbul, Ahmet İhsan.

Toprak, Binnaz (1981). *Islam and Political Development in Turkey,* Leiden, E. J. Brill.

Trimingham, J. Spencer (1971, 1973). *The Sufi Orders in Islam,* Londra, Ox-

ford, v.b., Oxford University Press.
Troll, Christian W. (1978). *Sayyid Ahmad Khan: a Reinterpretation of Muslim Theology,* New Delhi, v.b., Vikas Publishing House.
Tunaya, Tarık Z. (1962). *İslamcılık Cereyanı: Meşrutiyetin Siyasî Hayatı Boyunca Gelişmesi ve Bugüne Bıraktığı Meseleler,* İstanbul, Baha Matbaası.
- (1984-1986). *Türkiye'de Siyasal Partilere,* Cilt I, II., İstanbul, Hürriyet Vakfı.
Türk Meşhurları (1946). Der. İbrahim Alaettin Gövsa, İstanbul, Yedigün Yayınları.
Turner, Bryan S. (1974, 1978). *Weber and Islam: A Critical Study.* Henley ve Boston, Routledge and Kegan Paul.
Turner, Victor (1967, 1970). *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual,* Ithaca ve Londra, Cornell University Press.
- (1969). *The Ritual Process,* Chicago, Aldine.
- (1974). *Dramas, Fields and Metaphors,* Ithaca, Cornell University Press.
"The 'Ulama' in Modern History," Studies in Memory of Professor Uriel Heyd (1971). *Asian and African Studies,* Cilt 7, Jerusalem, The Israel Oriental Society.
Ülken, Hilmi Ziya (1966). *Türkiyede Çağdaş Düşünce Tarihi,* 2 Cilt. Konya, Selçuk.
- (1969). "L'Ecole Vudjudite et son influence dans la pensée turque." *Wiener Zeitschrift fur die kunde des Morgenlandes,* 62: 193-208.
Unat, Faik Reşit (1964). *Türkiye Eğitim Sisteminin Gelişmesine Tarihî Bir Bakış,* Ankara, Millî Eğitim Basımevi.
Us, Hakkı Tarık (1940-1954). *Meclis-i Meb'usan 1293-1877: Zabıt Ceridesi,* 2 Cilt., İstanbul, Vakit.
Uşaklıgil, Halit Ziya (1969). *Kırk Yıl,* İstanbul, İnkılâp ve Aka.
Uzunçarşılı, İsmail Hakkı (1965). *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı,* Ankara, Türk Tarih Kurumu.
Vambery, A. (1898). *La Turquie d'Aujourd'hui et d'Avant Quarante Ans,* Paris, P. V. Stock.
Van Bruinessen, M. M. (1978). *Agha, Shaikh and State: On the social and political Organization of Kurdistan,* Rijswik, Europrint.
- (1985). "Von Osmanismus zu Separatismus: Religiose und ethnische Hintergrunde der Rebellion der Scheich Said," in *Jahrbuch zur Geschichte und Gesellschaft des Vorderen und Mittleren Orients 1984,* Berlin, Express Edition.
Voegelin, Eric (1952). *The New Science of Politics: An Introduction,* Chicago, The University of Chicago Press.
Van Ess-Bremer "Fehmi" *E.I.*^{2}, *II, 878f.*
Wallace, Anthony F. C. (1956). "Revitalization Movements" American Anth-

ropologist 58: 264-281.
Wallis, Roy (ed.) (1975). *Sectarianism*, Londra, Peter Owen.
- (1978). *The Rebirth of the Gods: On the New Religions of the West*. Belfast.
Watt, W. Montgomery (1960). "The Charismatic Community in Islam," *Numen* 7: 77-90.
Weber, Max (1946). *From Max Weber* (Der. Hans Gerth ve C. W. Mills), New York, Oxford University Press.
Wilson, B. R. (1970). *Religious Sects*, Londra, Weidenfeld and Nicholson.
[Yalman], Ahmet Emin (1930). *Turkey in the World War*, New Haven, Yale University Press.
Yaşar, Muammer (1971). *Anadolu'da ilk Türk Gazetesi: Envar-ı Şarkiyye*, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi.
Yıldırım, Dursun (1972). "Dede Korkut ve Yunus Emre'de Hayat, Tabiat, Tanrı ve Ölüm," *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi: Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 20: 37-47.
Yörükkan, Yusuf Ziya (1953). "Vahhabîlik," *İlâhiyat Fakültesi Dergisi* I: 51-68.
Young, George (1905-1906). *Corps de Droit Ottoman*, 7 Cilt, Oxford, The Clarendon Press.
Zaehner, R. C. (1961). *Mysticism: Sacred and Profane: An Inquiry into Some Varieties of Preternatural Experience*, New York, Oxford University Press.

Bediüzzaman Said Nursi'nin Eserleri*

Nutuk, İstanbul, Kütüphane-i İçtihad, 1908.
Münazarat, İstanbul, Matbaaa-i Ebüzziya, 1913.
Münazarat, İstanbul, Sözler Yayınevi, 1977.
Risale-i Nur Külliyatı'ndan Emirdağ Lâhikası, İstanbul, Sinan Matbaası, *1959*.
Emirdağ Lâhikası 1-2, İstanbul Sözler Yayınevi, 1990.
Risale-i Nur Külliyatı'ndan Barla Lâhikası, İstanbul, Sinan Matbaası, 1960.
Risale-i Nur Külliyatı'ndan sikke-i Tasdik-i Gayb, İstanbul, Sinan Matbaası, *1960*.
Sikke-i Tasdik-i Gaybî, İstanbul, Sözler Yayınevi, 1990.

(*) Bu kaynakçada yazarın yararlandığı Said Nursi'nin eserlerinin basım tarihleri italik olarak belirtilmiş, diğer eserler ise yayınevi tarafından eklenmiştir.

Hutbe-i Şamiye, İstanbul, Sinan Matbaası, 1960.
Barla Lâhikası, İstanbul, Sözler Yayınevi, 1989.
Şualar, İstanbul, 1960.
Şualar, İstanbul, Sözler Yayınevi, 1991.
Fruits of the Tree of Light (Çev. Hamid Algar), El Cerrito, Kaliforniya, 1975.
İki Mekteb-i Musibetin Şehadetnamesi veya Divan-ı Harb-i Örfi, İstanbul, Sözler Yayınevi, 1975.
Belief or Unbelief: The Results of Choise (Çev. Ümit Şimşek), El Cerrito, Kaliforniya, 1976.
Sincerity and Brotherhood, Albany, Kaliforniya, 1976.
(BSN) *Risale'i Nur Külliyatı Müellifi, Bediüzzaman Said Nursi, Hayatı, Mesleki, Tercüme-i Hali*, İstanbul, Sözler Yayınevi, *1976*.
Risale-i Nur Külliyatı'ndan Asa-yı Musa, İstanbul, Sözler Yayınevi, *1976*.
Lem'alar, İstanbul, Sözler Yayınevi, 1986.
Risale-i Nur Külliyatı'ndan Mesnevi-i Nuriye, İstanbul, *1977*.
Mesnevi'i Nuriye, İstanbul, Sözler Yayınevi, 1980.
Mektûbat, İstanbul, Sözler Yayınevi, *1977*-1981.
Muhakemât, İstanbul Sözler Yayınevi, *1977*-1988.
Sünuhat, İstanbul, Sözler Yayınevi, 1977.
Resurrection and the Hereafter: A Decisive Proof of their Reality, (Çev. Hamid Algar), Berkeley, Kaliforniya, *1980*.
Sözler, İstanbul, Sözler Yayınevi, 1980.
İşaretü'l I'caz, İstanbul Sözler Yayınevi, 1987.
Kastamonu Lâhikası, İstanbul, Sözler Yayınevi, 1990.

DİZİN

Abdullah Cevdet 52
Abdullah Efendi (Çaprazzade) 255
Abdullah İlahî (Simavnalı) (ö. 1490) 90
Abdurrahman Şeref 192
Abdurrahman, Said Nursi'nin yeğeni 148, 153
Abdülaziz 197
Abdülhak Molla (1786-1865) 172
Abdülhamid 11, 36, 41, 81, 85, 88, 124, 136, 142, 197, 206, 210, 211, 213, 217, 236, 238
Abdülkadir Geylani 109, 119, 152
Abdülmecid 52
Abdürreşid İbrahim, Sibiryalı Molla 132, 136, 204-205
Abu-Manneh, Butrus 60, 98, 128, 199, 200, 201, 236
Ad hoc 114, 183
Âdem 264, 334
Adıvar, Adnan 225
Afyon 158, 163, 186, 254, 292, 314
ahlâk 141, 195, 285, 354, 360
  temel 195
  yeniden canlanma 352, 355
Ahmed bin İdris 203
Ahmed, Akbar S. 74, 88, 235-6
Ahmed Cevdet Paşa 179, 183, 188
Ahmed Haşim 310-11
Ahmede Xanî 115
Ahmed Mithat Efendi 125, 177, 219, 221, 222
Ahmed Rasim 125
Ahmed Şerif 243
Ahmed Vefik Paşa 204
aile 259, 269, 360, 364
Albayrak Sadık 144, 145, 148, 230
Âlem-i İslâm 205
Algar Hamid 95
Alî, Hz, halife 161
Ali Fethi Bey 136
Ali "Küçük" 248
Ali Paşa, Sadrazam (ö. 1871) 179-81
Ali Suavi 114, 176, 188, 196
alîm 86

Allen, W.E.D. ve P. Muratoff 104, 153
aktivizm 92, 94, 95, 112, 127, 141, 238
Amâk-ı Hayâl 230
Anayurdun Koruyucuları 103
Anchor, Robert 325
Ankara 157, 168
Araba Sevdası 215
Arap kültürü 188, 206, 221, 322
Arapça 208, 280
Arapçılık (arabîyet) 60, 207
Askerî 59, 193, 213, 302
Armaner Neda ve Yaşar Kutluay 227
Aşçıdede Halil İbrahim 97
Aşiret Mektebi Bkz. Eğitim
Asfiya 340
Atatürk, Kemal 46, 153-4, 362
ateist 28, 81, 238
Aydemir, Şevket Süreyya 239
Aydınlanmacı Despotizm 51, 185
Aydınlanma 25, 65, 189, 272, 325, 332
Ayet-ül Kübra 305
Ayetullah Bey 196

Baban ailesi 95
Badıllı, Abdülkadir 298-301, 304
Bafra 315
Baha Tevfik 225
Balkan Savaşı 58, 143, 243
Barla 156, 247, 251, 290, 312
Barla Lahikası 44, 251
Barzani Ailesi 88
Basiret 196
başörnek 284, 335
Bedirhan Bey, Botan *mir*'i 80
BSN *(Risale-i Nur Külliyatı Müellifi Bediüzzaman Said Nursi Hayatı-Mesleki-Tercüme-i Hali)* 111, 112, 113, 115, 117, 118, 119, 121, 122, 123, 124, 126, 131, 132, 135, 142, 143, 145, 154, 264, 297, 337
Bellah, Robert 37, 311
Benningsen, Alexandre ve C. Quelquejay 204
Berger, Peter L., Brigitte Berger ve Hansfield Kellner 48, 166, 187
Bergson, Henri 61
Berkes, Niyazi 32, 55, 172, 174, 181, 205

Berlin Antlaşması 199
Berlin Kongresi 104
Bernard, Claude 218
Bernhardt, Sarah 214
Berzenci ailesi 88
Beşer 218
Beşikçi, İsmail 89
Beşinci Şua 315
Beşir Fuad 217
Beyanü'l Hak 227
Bican, A. Yazıcızâde 59
Bilim 124, 140, 189, 217, 272, 321, 324, 329, 341
Bilgiç, Said 159
Binder, Henry 76
biyoloji 151, 152, 288, 338
bireycilik 25, 261, 264, 283-4, 365
Birinci, Mehmet Emin 314-316
Birinci Dünya Savaşı 143, 244, 301
Biro 89, 122
Bishop, Isabella L. Bird 58, 73, 77, 102
Bitlis 46, 50, 51, 53, 55, 57, 58, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 81; 83, 86, 97, 100, 102, 105, 107, 118, 119, 143, 144, 153, 167, 234, 243, 246, 253, 301, 357
Bitlis Gazetesi 56
Bloch, Ernst 351
Blue Books, Turkey 74
Blunt, Wilfrid Scaven 205
Bolay, Süleyman Hayri 225
Bourget, Paul 219
Bouvat, L 225
Brittain, Arthur 282
Budizm 356
Burdur 155
Burridge, K.O.L. 40
el-Bustani, Butrus 60
Büchner, Eduard 61
Büyük Millet Meclisi (BMM) 154
Büyüklük Geleneği 346

Carré, Olivier 24
Carstairs, Morris 283
Cause Célebre 222
Celal Nuri 226

Cemaleddin Afgani 33, 122-23, 133, 203, 222-3, 323, 352
Cenap Şahabettin 146
CENTO 161
Chermside, Albay 60, 94-5
Chittick William G. 333, 334, 335
Chodkiewicz, Michel 290
CHF 245
CHP 228
Cihad Fetvası 149
Cihannumâ 100
Cizre 121
Colonna, F. 26
Comte, Auguste 282
Conscientizacion 14
Cuinet, Vidal 58, 72, 74, 78, 241

Çelebi Efendi 198
Çerkezler 242
çevre 18, 72
çoğullaşma 165

Dahrendorf, R. 345
Dar ül Hikmet il-İslâmiye 145, 148, 229, 231
Darkot Besim ve Mükrimin Halil Yinanç 54
Daşnaksutyun bkz. Taşnak
Davison, Roderic H. 174, 198
de Certeau, Michel 19, 22, 346
deist 224, 332
Demir Alay 245
Demokrat Parti 67, 158, 159, 164, 251, 252, 253
Denizli 157-8
Derviş Vahdeti 138
Deutsch, Karl 51
Devereux, Robert 22
Din 39, 165, 251, 252, 253, 254, 255, 279, 308, 310, 329, 330, 360
Dinle Bilim Arasındaki Çatışmanın Tarihi 222
dinsiz bkz. Ateist
Die Natur 218
divan 171
Diyarbakır 73, 80, 107, 141, 142
dogma 317
doğa bkz. tabiat

Doğu ve Kürdistan 130
Doğubeyazıt 113
Duguid, Stephen 81, 83, 105, 106, 126, 199
Dunn, John 347
Durkheim, Emile 228, 231, 282, 366
Dürrizâde Abdullah, Şeyhülislâm 153

Ebu Müslim 39
Ebulûla Mardinizâde 174, 183, 228
Ebüzziya Tevfik 206
Ecirlik devri 272
Edinger, Edward F. 285
Eflani 305
Eğitim 49, 131, 136, 174, 177, 191, 241, 259, 283
  askerî 57, 193
  Askerî Tıp Okulu 212
  Askerî Tıbbiye 192
  Aşiret Mektebi 200
  din 178, 188, 314
  grand écoles 174, 190
  köy 308, 309
  lycée 174
  reformlar 57
  rüşdiye 57, 78, 114, 173, 190, 242
Eğridir 302
Ehl-i Hadis 256, 356-7
Eickelman, Dale F. 25, 260, 262, 263
ekonomi 21, 243
El-Ezher 60, 131
el-Gazali, Abu Hamid 38, 117, 150, 262, 354
el-Medeni, Muhammed İbn Hamza Zafir 203
el-Rıfaî, Ahmed 209
el-Seyyidi, Ebu'l Huda 201, 203, 209
el-Sirhindî, Ahmed Farukî (1563-1624) 90, 92, 93, 99, 150, 152, 161, 358
el-Zein, Abd-el Hamid 275
Elazığ 73, 107, 301
Eliade, Mircea 312
Emar ül Âşıkin 16
Emin, Yalman 205
Emin Mehmed 204
Emirdağ 158, 164
Emirdağ Lahikası 44, 108, 110, 112, 271, 282, 307

emperyalizm 50, 234
Emre, Gıyaseddin 253
Enderun Mektebi 170
Endülüs 208
Engelhard, Edouard 187
en-Nûr Uis Satı 203
entelektüel 22-3, 55, 56, 65, 67, 69, 126, 210-214, 238
entelijansiya (bkz. entelektüel)
Envârü'l Âşıkîn 59
Erbakan, Necmeddin 227
Ergin, Osman Nuri 175, 177, 178, 190, 199, 200
Ermeni Vatanseverler Birliği 103
Ermeniler 72, 83, 100, 101, 128, 144, 241, 243, 357
Erzincan 98, 121, 128, 132
Erzurum 55, 73, 81, 97, 107, 303
eski Yunanlılar 269
Eskişehir 156, 254
Eşari Felsefesi 151, 332
eşraf 79, 117, 253
Eşref Sencer (Kuşçubaşı) 129
Evkaf Bakanlığı 246

Faroghi, Süreyya 292
Fazlur Rahman 91, 94, 116, 223, 255, 296, 329, 334, 339, 353
Felsefe Mecmuası 225
Felgenhauer, I. von 57
fetva 153, 178
Fleischer, Cornell 346
Foucault, Michel 19, 257
- Foucaultcu çerçeve 29
Fransız Devrimi 71
Frey-Rohn, Liliane 284
Freidmann, Johannan 91, 93, 297
Fuad Paşa 181
Fütûh el-Gayb 152

Gay, Peter 332
Gazavat-ı Ali der Memleket-i Sind 16
Gazavat-ı Bahri Umman ve Sanduk 16
gazi 13, 14, 15, 300
Gaziantep 14
Gellner, Ernest 22, 38, 39, 189

gemeinschaft 24, 25
Genç, Mehmed 243
Ghurye, K.G. 111
Gibb H.A.R. ve Harold Bowen 292
Gibb, Hamilton 224, 256, 279
Giddens, Anthony 17, 30, 31
Girişim 14, 345
Goltz, von der Baron, "General" 213
Goody Jack ve I.R. Watt 221
Goody Jack III, 269
Gouldner, Alvin W. 56
Gölpınarlı, Abdülbaki 237
Gövsa, İbrahim Alaettin 197, 204
Green, Arnold H. 144
Griffiths, M.A. 57, 213
Gülhane Hatt-ı Hümayunu 52
Günaltay, M. Şemsettin 228
Gündüz, İrfan 128, 132, 201

hadis 115
Haeckel, Ernst 225
hafız 247
halk İslâmı 274-278
Hakkâri 81
Halevy, Daniel 112, 309
Halîdî 96, 97, 109, 115, 194, 201, 250, 291
halifelik 154, 164, 246
halkçılık 17, 184, 260
Hamidiye Alayları 120, 121, 229
Hanefi 100
Harik İliya 60
Hasan Paşa, Van Valisi 124
Hassasiyet Bahsi - Yeni Ahlâk 225
Hayrullah Efendi, Şeyhülislâm 197
Heyet-i İtfaiye 229
Hınçak 78, 103
Hicaz 205
Hikem-i Rüfâi 209
Hillmann 284
Hindistan 283, 322, 352, 358
Hinduizm 356, 358
Hobbes, Thomas 23

Hodgson, Marshall 33, 256, 285, 286, 330
Horhor Medresesi 143, 250
Hourani, Albert 91-2, 94, 98, 142, 223
Hunçakyan Bkz. Hınçak
hümanizm 223

Introduction à l'Etude de la Médicine Experimentale 218
Isparta 32, 33, 41, 155, 156, 159, 164, 237, 240, 241, 242, 243, 244, 246, 254, 294, 358

İbn Teymiye 329, 348
İbrahim Efendi 219
İbrahim Efendi (Hacı) 207
İbrahim Hakkı 119
İbrahim Temo 212
İ'caz-ı Kur'an 209, 281, 350, 360
içtihad 146, 227, 360
ideoloji 186, 209, 251, 261, 265, 350
İhyâ-î Ulûmi'd Din 354
İkinci Meşrutiyet (1908-1918) 61
İkinci İmparatorluk 71
İlim ve Sanat 364
İlahiyat Fakültesi 280
ilerleme 167, 191, 275
iletişim (sosyal) 45, 49, 51, 54, 221
iletişim devrimi 30, 48, 347
imam 267
İmam Rabbani (bkz. el-Sirhindî)
İmparator William II 205
İnalcık, Halil 34, 187
İnayed, Hamid 260, 263
İnsan-ı kâmil 293
İnebolu 315
insan 260, 263
ipso facto 47
İran 139, 204, 257
İshak Sükûti 59
İslâm 11, 20, 226, 235, 238, 355, 364
Halk İslâm 168, 274-78
İslâmî canlanış *(tecdid)* 47, 222
İslâm Akademisi 229
İslâm Araştırmaları 9

İslâmköy 157, 248
İsmail Fenni (Ertuğrul) 226
İsmail Hakkı (Bereketzâde) 228
İsmail Hakkı, İzmirli 229
İsmail Hakkı, Manastırlı 228
İstanbul 57, 158, 210, 221, 315, 340
İsviçre Medeni Hukuku 155, 246, 269
İttihat Terakki Komitesi 212
İttihad-ı Muhammedi 138

Jameson, Frederic 280
Jansen, J.J.G. 326
Japonya 323
Jäschke, G 228, 229
Jön Türkler 12, 52, 53, 64, 129, 134, 135, 136, 137, 138, 140, 143, 144, 145, 147, 148, 224, 225, 228, 229, 230, 238, 239, 245, 267
Jung, C.G. 284-285

kabile toplumu 71, 129
Kabuli Paşa 183
kadı 24, 170, 173, 176, 204
Kadı Birgevi 257
Kadiri 96-99, 109, 119, 241, 302
Kafkasya 242
Kamil Paşa 199
Kaplan, Mehmet 191
Karagöz 346
Karal, Enver Ziya 170, 197, 199, 200
Karatay, Fethi Ethem 59
karizma 41, 63, 66, 87, 98, 287, 359
Kartal, Kinyas 253
Kastamonu 157, 299, 312, 322
Kâtip Çelebi 38, 100
Katolik Kilisesi 137
Keçiborlu 242
Keddie, Nikki R. 38, 204
kelâm 40, 226, 293, 354
Kemal Efendi (1808-1888) 175, 206
Kemalizm 10, 68-9, 249, 268, 283
Kerr, Malcolm H. 223, 275
Kırım Savaşı (1854-56) 58, 75, 80, 210
Kızılırmak 314

Kitle İletişim Araçları 55, 214
kişiselci sistem 25, 39, 190, 210, 259, 260, 261, 268, 271, 364
Klein, Melanie 283
Komünizm 273
konsensus 360
Kosova 143
kozmoloji 166, 263, 326, 330, 349, 361
kosmos (bkz. kozmoloji)
Kök Paradigma 12, 17, 18, 19
Köprülü, Fuad 91
Kraft and Stoff 218, 225
Kuleli Vak'ası (1859) 98
Kulturkampf 184
Kumkapı gösterisi 104
Kuntay, Mithat Cemal 98, 180
Kur'an 17, 34, 37, 39, 43, 47, 59, 62, 63, 64, 65, 92, 128, 150, 162, 163, 173, 189, 209, 223, 228, 230, 241, 249, 251, 254, 255, 256, 260, 265, 266, 271, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 287,. 314, 326, 327, 329, 338, 339, 340, 345, 349, 350, 351, 361, 363
Kuschner, David 207
Kürt özerkliği 100, 147
milliyetçiliği 60
1938 Ayaklanması 301
Kürt Teali 146
Kutay, Cemal 36, 134, 136
Kutb 253, 297
kültür 20, 22, 167, 187, 195, 206, 345
Arap 188, 206, 221, 332
Batı 308, 358
Batı'nın etkisi 174
muhafazakâr 220
Osmanlı 215, 220, 349
sözlü 270
kültür savaşı (bkz. kulturkampf)

La Science pour Tous 218
Laik Mahkeme 182
laikleştirme 238, 246-7, 285
Lami Çelebi (ö. 1532) 90
Le Chatelier 201, 205
lehçe 11, 12, 17, 18, 27, 30, 31, 32, 286-7, 343, 362, 364
Lehv-i mahfuz 336

Lem'alar 149, 151, 153, 227, 254, 297, 305, 326, 334, 336, 338
leitmotif 41, 56, 100
liberalizm 139
Leibnitz, Gottfried Wilhelm 325
Locke, John 347, 365
Luhmann, Niklas 344
Lyman, Stanford M. 52

Maarif Nezareti 173
Mağrip 352
Mahmud II 52, 171, 192
Makeen, Abdul Majid Mohammed 34
Malinowsky Bronislav 118
Mamüret ül-Aziz, (bkz. Elazığ)
Mardin 122, 235
Marunî Kilisesi 60
matbaa 58
materyalizm 61, 225, 266, 288
matematik 217
Mebahis-i İman 16
Mebahis-i Salat 16
mecelle 183, 188
Mehmed 198
Medeniye Tarikatı 203
Medine 200, 204, 205
medrese 41, 60, 62, 78, 86, 112, 113, 114, 118, 132, 133, 153, 155, 167, 170, 175, 177, 194, 197, 205, 229, 230, 240, 247, 304
mehdi 292, 294
Mekke 200, 204, 205, 256, 297
Mehmed Akif 129, 228, 229
Mehmed Emin Efendi 119
Mehmed Küfrevi 303
Mehmed Lütfi (Pasinlerli) 303
mektep 219
Mektubat 147, 152, 263, 264, 268, 272, 273, 295, 326, 337, 340
Melamîlik 237, 350
Meriç, Cemil 133
Mesnev-i Nuriye 150, 281
metafor 19, 39
Metcalf, Barbara Daly 236
Mevdudi, A. 263
Mevlana Halid (Bağdadi) (1776/7-1827) 95, 98, 112, 117, 161, 237, 290, 297

Mevlevî 142, 194, 198, 241
Mevlîd 16
Mısır 24
Midhat Paşa, Sadrazam 197
milleneryan 141
millet 139
Millet-i Müsellaha 213
Minnes, Mattison 283
Mir Mehmed (Revandizli) 79
Miran Aşireti 120
misyonerler 78, 101, 102, 103, 357
mistisizm 46, 115, 116, 277, 278, 293, 285, 325, 327, 329, 340, 349, 361
Mitchell, R.P. 257
mitsel-şiirsel 33, 286, 324, 327, 343, 361
modernleşme 21, 43, 45, 112, 167, 168, 238, 309, 351
modernizasyon (bkz. modernleşme)
molla 170, 176
Molla Fethullah (1889) 118
Molla Mehmed Emin Efendi 109
motivasyon 32
Mottahedeh, Roy 259
MSP 251, 358
"Muallim" Naci 207, 208, 219
müceddidi Nakşibendlik 90, 95, 142, 237, 357, 361
Muhakemat 335
Muhammed, Hz. 15, 16, 66, 113, 139, 161
Muhammed Abduh 123, 223, 227, 235
Muhammed Destanı 16
Muhammediye 16
Muhyiddin İbn el-Arabî 63, 116, 226, 279, 280, 292, 293, 294, 329, 330, 336, 340
Murad V 257
Muradi Ailesi 142
Musa Bey 84
Musa bin-Eb'il Gazan yahut Hamiyyet 208
Musa Carullah 148, 226
Musa Kazım Efendi, Şeyhülislâm 145
Mustafa Ağa (Miranlı) 120, 121, 122
Mustafa Asım Efendi, Şeyhülislâm (1773-1846) 95
Mustafa Bey (Kuşçubaşı) 127-9
Mustafa Celâleddin 196
Mustafa Sabri Efendi, Şeyhülislâm 148, 222, 226

Muş 97, 253
Müslüman Kardeşler 24
Mürsel, Safa 164, 266, 267, 273, 322
Müzekki ün-Nüfus 16

Nakib ül-Eşraf 176
Nakşibendi 45, 78, 82-3, 86, 89-99, 116, 132, 142, 180, 194, 201, 241, 254, 290, 360
Nalbandyan, Louise 103, 106, 107
Namık Kemal 195, 204, 322
Napolyon Kanunu 183
Narodnaya Volya Grubu 104
Nasr, Seyyid Hüseyin 324, 325, 330
Nasturiler 54, 77
naturalizm 219
Necat ül-Müminin 15, 16
Nehri 96, 97
Newton, Sir Isaac 25, 331, 332, 338, 361
Nietzsche 225
Nisbet, Robert 312
Nurcu 31, 32, 40, 44, 45, 64, 66, 249, 251, 253, 257, 279, 315, 318, 341, 361, 363
  Avrupa'da 68, 264, 273
Nurculuk 32, 33, 39, 40, 44, 45, 46, 49, 61-2, 65, 67, 68, 69, 114, 130, 161, 233, 252, 253, 255, 298, 300, 309, 318, 349, 352
Nur'ı Muhammedî 293
Nurşın 97

Okay, M. Orhan 218, 219
Ong. Walter 270
Osmanlı İmparatorluğu 13, 14, 21, 26, 35, 36, 49, 50-1, 52-3, 55, 71
  a 197
  kamu hukuku 259
  kültür 215, 220, 349
  devlet 58, 171
  reform (bkz. Tanzimat).
Osmanlı-Rus Savaşı (1877-78) 58, 75, 104
Osmanlıcılık 60

Özon, Mustafa Nihat 195

Palmer, Richard E. 270
Panislâmizm 46, 50, 60, 83, 99, 100, 128, 129, 137, 186, 195, 197, 198, 199, 200, 202, 205, 357
Panslavizm 186, 195
Parkin, David 27
parlamento 177, 195
Patanlar 74, 88, 236
Peters, Rudolf 360
Peyam-ı Sabah 146
Pinson, Mark 58
pir 39, 62, 268, 288
Plummer, Ken 364
Popülizm (bkz. halkçılık)
Portugalyan, Mıgırdıç 103
Pozitivizm 35, 41, 55, 66, 182, 216-219, 283, 365

Quelquejay, Chantal 204

Ramsay, Sir William M. 200, 239
rasyonalizm 55
Recaizâde Ekrem 215
Refet Bey 255
Refik Bey, Manyasîzâde 136
Renan, Ernest 322
Reşid Rıza 223
Rüfaî Tarikatı 20, 209
Risale'i Nur 26, 43, 126, 156, 157, 159, 160, 161, 163, 234, 252, 253, 265, 281, 287, 288, 297
Risale'i Nur Enstitüsü, Kaliforniya 45
Rosenberg, H. 348
Rum 237, 238, 241, 244, 269
Rumeli 236
rüşdiye (bkz. eğitim)
Rus Devrimi 145, 273

Sabri Efendi, Bedre İmamı 157
Sabri, "Santral" 249, 338
Sefahat 228
Saffet Paşa (1814-1883) 181
Safrastian, Arshak 144
sahib zuhur 294
Sait Bey, Kemal Efendi'nin oğlu 206

Saint Simon, Claude Henri de Rouvroy 282
Samsun 315
sanayileşme 21, 50
sansür 219 dn.
Selanik 134, 136, 139
Selefiye 146, 227-8
Selim III 171
Schiffauer, Werner 20, 44, 264, 274
Schimmel, Annemarie 91, 152, 326
sembolizm 39, 283, 284, 285, 324, 355
Sennett, Richard 220
Seyyid Ali, Hizan Şeyhi 81
Seyyid Ahmed Han 226, 322, 355
Seyyid Nur Muhammed Efendi 112
Seyyid Sibgatullah Efendî 109
seyyid 86
Shahrani, Nazif 15
Shaw, Stanford J. ve Ezel Kuran Shaw 79, 102, 104, 105, 135
Shippe R. 312
Siirt 118, 119
Sikke'i Tasdik-i Gaybi 109, 115, 161, 163, 248
Simon, Patrick, Ely Piskoposu 332
Sırat-ı Mustakim 227
Sirhindî, (bkz. el-Sirhindî)
Sivas 107
sivil toplum 258
Siyer ün Nebi 16
siyasi seçkinler 168
sorun vaz'etme 55, 212
sosyal sınıf 188, 247, 259, 264, 273, 344, 345, 349, 351
Son Şahitler 155, 253
Songar, M. 67
Sotiriu, Dido 237
sömürgecilik 234
söylem 11, 12, 19, 258, 271, 286
Sözler 266, 272, 321
Spencer Herbert 218
Spuler, C. 44, 46
Stone, Frank Andrew 102, 103
Sufilik 38, 127, 201, 229, 230, 236, 278, 304
Suhreverdi, Ziaeddin 339
Süleyman Hüsnü Paşa 207

Süleymaniye 98
Sungur, Mustafa 305, 312
Suriye 98
Südur Öğretisi 152
Sûnusî 41, 144, 153

Şafiî Mezhebi 100
Şah Veliyyullah (Delhili) (1703-1762) 94
Şahiner, Necmeddin 60, 71dn., 87, 109, 115, 124, 128, 130, 132, 133, 134, 153, 155, 156, 157, 158, 161, 247, 251, 267, 298, 301, 303, 305
Şam 142
Şarkikaraağaç Bankası 245
Şehbenderzâde Ahmet Hilmi 225, 230
Şekerci Han 129
şeriat 160, 161, 182, 195, 197, 260, 346
Şerif Bey 81
Şeriye Bakanlığı 246
Şeriati Ali 133
Şeyh Abdurrahman Tagi 109, 110, 113
Şeyh Fehmi 97
Şeyh Mehmed Celâlî 113
Şeyh Mehmed Küfrevi 124
Şeyh Muhammed Murad Buharî (ö.1729) 90
Şeyh Rıza Talabani 302
Şeyh Said Ayaklanması 88, 155
Şeyh Ubeydullah (Şemdinlili) 81, 96, 147
Şeyh Zafir (bkz. El Medeni)
şeyhler 59, 75, 81, 86-90, 109, 110, 117, 118, 143, 290, 303
şeyhülislâm 9, 176, 178, 197
Şii 204
şiir 29, 116, 279
Şimşek, Ümit 67
Şirvan 119
Şualar 112, 266, 267, 305, 339

tabiat 276, 324-26, 336, 340, 355
Tahsin Efendi 299
Tahsin Paşa 197, 198, 199
Talat (Paşa) 136
Tansel, Fevziye Abdullah 208, 209, 217
Tanzimat 22, 25, 26, 34, 52, 53, 54, 56, 57, 58, 59, 621, 72, 73, 77, 114, 131, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 175, 176, 178, 179, 180, 181, 182, 183,

185, 187, 188, 189, 191, 192, 194, 209-216, 234, 241, 267, 352
tarikat 10, 52, 98, 99, 156, 203, 234, 241, 254, 277, 287, 291, 292, 294, 295
Tarih'i Felsefe 225
Tarih-i İstikbal 226
tasavvuf 295 (bkz. mistisizm)
Taşnak 78, 104
Tekin Latife ve İskender Savaşır 18
tekke 96, 131, 133, 178, 229, 240, 302
teknoloji 199, 321
tersine ayırımcılık 131
Teşkilat-ı Mahsusa 129
Therese Raquin 219
Tillo 119
Tokgöz, Ahmed İhsan 192
Tola, Dr. Tahsin 159, 163, 252, 316
Toprak, Binnaz 246
Toptaşı Akıl Hastanesi 132
Trimingham, J. Spencer 87, 91, 96, 100, 128, 152, 201, 203, 236, 278, 293, 297
Trablusgarp 144
Tunaya, Tarık Z. 138, 139, 146, 147
Turner, Victor 12
Türkiye Cumhuriyeti 10, 21, 27, 45, 46, 114, 247, 249
Türk-Moğol-Osmanlı pratiği 35
Türkçe 62, 63, 206

ulema 22, 35, 39, 83, 110, 118, 121, 122, 133, 138, 155, 16', 171, 172, 174, 175, 176, 180, 181, 188, 218, 222, 227, 246, 260, 292, 294, 346, 349, 359
Ulûm-u Felsefe 149
Unat, Faik Reşit 57, 172, 173, 174, 175, 176
Unutulmuş Yükümlülük 348
Urfa 142, 164, 299, 300
Uşaklıgil, Halit Ziya 219
uygarlık 274, 322
Batı 160, 208, 267, 272, 322
Üçüncü Cumhuriyet 137
Ülken, Hilmi Ziya 55, 230
Ümmet 68, 256

Vahdeddin 147
Vahdet-i vücûd 292, 296, 329, 330
vali 72, 73
Vambery, Arminius 210-11

Varlığın Büyük Zinciri 332, 338, 339
Van 56, 57, 58, 60, 73, 127, 142, 153, 155, 167, 253
van Bruinessen Martin 53, 54, 56, 59, 79, 80, 82, 86, 88, 96, 97, 101, 104, 109, 121, 144, 147
Vehbi Molla 175
velilik 174, 258, 268, 289-99, 304
Veogelin, Eric 361
Vico, Gianbattista 279
Volkan 138

Wallace, Anthony F.C.
Wallis, Roy 48
Watt, W. Montgomery 256
Weber Max 29, 54, 262
Wilson, B.R. 127

Yahya Nüzhet Paşa 128
Yahyagil, Hulusi 248, 301-305
Yalçın, Hüseyin Cahid 221
Yaşar, Muammer 55
yaşam dünyası 166
Yeğin, Abdullah 312-314
Yeni Nesil 67, 68
Yeni Osmanlılar 178, 180, 184, 185, 186, 194, 195, 196
Yeniden Canlanma 222, 252, 352, 355
Yezidiler 83
Yirmi Üçüncü Söz 307
Young, George 72
Yusuf ve Züleyha 16

zaman 309-12, 360
zeka 225
Ziya Gökalp 52, 89, 142, 228
Zola, Emile 219
Zühd 115
Zulmetten Nura 228

Bediüzzaman Said Nursi Olayı

Elinizdeki kitabın ekseni, modernleşme sürecinde İslâmiyet'in geleneksel toplumla ilişkileri ve dinî-ideolojik söylemin bu süreçteki evrimi. Mardin'e göre, "modernleşme yanlısı seçkinlerin safına katılmayan" yoksul kesimlerden destek arayan Said Nursi'nin, radikal-dinci bir düşünür olarak yaptığı, halkın gündelik hayatında önemli yer tutan kültürel kaynaklara, dinî söylemlere birlikte sahip çıkarak bunları modern bir topluma uyum sağlayacak biçimde zenginleştirmekti.



İLETİŞİM 193 • ŞERİF MARDİN / TOPLU ESERLERİ 4 • ISBN 975-470-284-5