T.C.

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI

SİYASET BİLİMİ BİLİM DALI

SEKÜLERLEŞME ve SAİD NURSİ

Yüksek Lisans Tezi

Esma GÜNEŞ

Ankara-2020

T.C.

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI

SİYASET BİLİMİ BİLİM DALI

SEKÜLERLEŞME ve SAİD NURSİ

Yüksek Lisans Tezi

Esma GÜNEŞ

Tez Danışmanı

Dr. Öğr. Üyesi Hasan Sayim VURAL

Ankara-2020

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR

GİRİŞ……...1

BİRİNCİ BÖLÜM: SEKÜLERLEŞME

A. SEKÜLERLEŞME, DİN VE SİYASALLIK

1. Sekülerleşme Kuramı…….....7

2. Sivil Din…….12

3. Kamusal Dinler……..17

B. CHARLES TAYLOR'DA SEKÜLERLEŞME ANLATISI

1. "Modern Ahlaki Düzen" Tahayyülünün Gelişimi……...22

2. Yeni Dinsel Formlar……29

İKİNCİ BÖLÜM: OSMANLI-TÜRK SEKÜLERLEŞMESİNDE DİN, KUTSAL VE SİYASİ TOPLUM

A. 'Din ü Devlet' Zihniyeti ve Sekülerleşme Eşikleri……..37

B. Tanizmat Dönemi, Yeni Osmanlılar ve Müslüman Milliyetçiliğinin Yükselişi……...43

C. II. Abdülhamit, Müslüman Milliyetçiliği ve Jön Türkler……52

D. İttihatçılık ve Müslüman Uluslaşma……59

E. Müslüman Uluslaşmadan Kemalist Türk Uluslaşmasına……68

F. Kemalist Reformlar Sonrası…….84

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: SEKÜLERLEŞME VE SAİD NURSİ

A. SAİD NURSİ'DE MODERN DÖNÜŞÜM

1. İstanbul'da Tanınması ……99
2. Said'te Milletleşme, Toplumsallık ve Din Hissi……..101
3. İstibdat Eleştirisi ve Meşrutiyet Savunusu…….....109
4. Said'te Modern Yapısal Farklılaşma.……..113
5. İslam'da Reform……..116
6. I.Dünya Savaşı Etkisi: Kapitalizm Eleştirisi ve İki Avrupa Söylemi.....120
7. "Tabiiyyun ve Maddiyyun" Felsefesi Söylemi……128
8. Zamanın Ruhu ve Dinlerin Fetret Devri…….....134

B. SİVİL TOPLUM SEVİYESİNDE KAMUSAL DİNİ SÖYLEM

1. Yeni Said……..139
2. Nur Hareketi ve Müspet Hareket İlkesi……...143
3. Siyaset ve Adalet: Dinin Yapısal Farklılaşmasını "Dini" Temele Oturtma……...155
4. Siyasilere Mektuplar……162

C. SAİD NURSİ VE KEMALİST LAİKLİK

1. Rejim Söylemi…….166
2. Kemalist Laiklik: "Milliyeti İslamiyetle Aşılamak" …….169

SONUÇ……177

KAYNAKLAR……185

ÖZET……...195

ABSTRACT…….....196

KISALTMALAR

B.L.: Barla Lahikası

E.L.: Emirdağ Lahikası

İ.D.: İçtimai Dersler

İ.İ. : İşaratü'l-İcaz

K.L.: Kastamonu Lahikası

M.N.: Mesnevi-i Nuriye

Müd.: Müdafaalar

R.S. :Rumuzat-ı Semaniye

GİRİŞ

Siyasi ilahiyatın sosyal bilimlerde keşfi ve 20.yüzyılın sonlarında yeni dini örgütlenmelerin ortaya çıkmasıyla dinin kamusal boyutu üzerine yapılan çalışmalar artmıştır. Son yıllarda da dinin kamusal boyutu meselesi "post-sekülerizm"[1] başlığı altında tartışılmaya devam etmiştir. Bu tartışmalara zemin hazırlayan olgu, sekülerleşme kuramının ortaya koyduğu sürecin Avrupa'ya özgüllüğünün anlaşılmasıdır. Bu açıdan sosyal bilimlerde karşılaştırmalı çalışmalar artar ve klasik sekülerleşme teorisi gözden düşer.

Klasik sekülerleşme kuramcıları çoğunlukla modernleşme ile dinin kişiselleşmesini ön kabul olarak ele alırken sekülerleşme üzerine son dönem çalışmalar dinin kamusal boyutunun devamlılığına dikkatleri çekmiştir. Modern yapısal farklılaşma, dinin özerk bir kurum olarak kalması eğilimini güçlendirirken, aynı doğrultuda dinin kişiselleşmesi eğilimini beslememiştir. Din sıklıkla kimliği tanımlar ve bu açıdan kamusal/kişisel alan ayrımını sürdürmek zorlaşır.

Modern siyaset dinin "dinsel" bir boyunduruk altına alınmasıyla özerkleşir (Gauchet, 2000: 50); "dinden çıkış ile dinin yeniden icat edilişi baş başa gider" (Gauchet, 2000: 20). Ulus devletlerin dinin belli bir formu ile yükselmesine José Casanova 1994'te yayımladığı karşılaştırmalı çalışmasında dikkat çeker. Casanova, modern mutlak devletler sisteminin doğuşu ile buna bağlı olarak Millî kiliselerin

[1] Post-sekülerizm kavramını Habermas ileri sürer. Bu terimle Habermas, Avrupa'nın bilincinde bir değişimi kastettiğini söyler ve bu değişimi de üç şeye bağlar: Köktendinci hareketlerin doğuşu, dinin yok olacağı ve sekülerliğin zaferi öngörüsünü tahrip ederek modernleşmenin sekülerleşmeyi zorunlu kılmadığının farkına varılması; kiliselerin ve dini örgütlenmelerin kamusal alanda yorumlayıcı topluluklar olarak gözükerek kamuoyunu etkilemeye çalışması; misafir işçiler ve mültecilerin göçü ile farklı yaşam biçimleri ve dinlerle karşılaşma (Habermas, 2009: 112). Laik devletlerde dinin kamusal alanda konumunun ne olması gerektiğine odaklanan bu tartışmalar tezin kapsamı dışındadır. Tartışmalar için bknz: Habermas, J.(2009), "Kamusal Alanda Din", içinde *Doğalcılık ve Din Arasında,* YKY; Mendieta, E., Vananterpen, J. (eds.), (2011), *The Power of Religion in the Public* Sphere, Columbia University Press

doğuşuna odaklanarak İspanya, Polonya ve Brezilya'da dini ve ulusal kimliğin özdeşliğini sunar.[2] Kilise ve devletin ayrılmasının ilk modeli olan Amerika Birleşik Devletleri örneğinde ise Casanova, sivil din olarak Protestanlığın Amerikan ulusal kimliğinin ayrılmaz unsuru olarak rol aldığına dikkat çekerek dinin siyasi kimlik etrafında devam eden kamusal rolüne odaklanır. Casanova siyasi seferberlik ve dinsel kimlik ilişkisinin örneklerini ele aldığı çalışmasında, Rousseau'da ve Durkheim'da ayrı ayrı beliren devlet ve siyasi toplum düzlemindeki sivil din kavramlarını "kamusal din" başlığı altında toplar (s.78). Kapsamlı sekülerleşme ve geniş anlamda modernite anlatısında Charles Taylor ise Tanrı'ya inancın gerilemesini anlatırken kutsalın yeni konum alışlarını ortaya koyar. Modern düzenin, Taylor'un (2014) "neo-Durkheimcı toplum" (s.535) modeli dediği dinsel form şeklinde ortaya çıkması da kutsalın yeni konum alış şekillerden biridir.[3]

Merkezileşme dürtüsü ile başlayan Osmanlı-Türk yapısal farklılaşması olarak sekülerleşme[4] eşiklerinde, dinin ve kutsalın siyasi kimlikte oynadığı role dikkat çekmek bu çalışmanın amaçlarından biridir. 1648 Westphalia Barışı ardından Avrupa'da beliren emsalleri gibi, 19.yüzyılda da Osmanlı İmparatoruluğu'nda mutlak monarşi etrafında şekillenen devlet de laik olarak tebarüz etmez. Casanova'nın (2014) "devlet, siyasi toplum ve sivil toplum seviyesinde kamusal dinler" (s.286) ayrımı temelinde bakıldığında Osmanlı İmparatorluğu'nda, yapısal olarak farklılaşmış alanlarda, düşüncede ve yaşam dünyasında sekülerleşme etkisine girilirken, bu fenomene dinin devletten ve siyasal kamusal alandan ayrışması olarak laikleşme eşlik etmez. Osmanlı

[2]Casanova'dan önce dinin siyasi kimlikle ilişkisine Robert Bellah Amerikan örneği ile dikkati çeker. Bellah Rousseau'nun egemen devletin vaz etmesi gerektiğini söylediği "sivil din" kavramını Amerikan siyaseti için kullanır.

[3]Taylor (2014) Amerikan örneğinde ideal ifadesini bulan din ve siyasi kimlik arasındaki ilişkiyi "neo-Durkheimcı toplum" kavramı ile tanımlayarak bu kavramın Bellah'ın ifade ettiği sivil din kavramından esinlendiğini söyler (s.526).

[4] Fakat bu tezde her bir alandaki farklılaşma sürecini açıklama ve örnekleme üzerinde durulmamıştır. Bu tez sekülerleşme kuramının geniş kapsamlı bir incelemesi değildir; Casanova'nın (2014) bahsettiği anlamda dinin kişiselleşmesi olarak sekülerleşme (s.13) üzerinde durarak dinin kamusal boyutuna odaklanır.

son döneminde seküler düşünürlerle, bu tezde genel olarak "İslami aydınlar" kavramı altında ele alınan kişilerin ortaklaştığı temel kaygının, modern kollektivitenin temelini belirme olması dinin Osmanlı-Türk modernleşme sürecinde neo-Durkheimcı kimlik/sivil din olarak algılanışına işaret eder.[5] Modern kollektivitenin temelini belirleme çabası, siyasi kimlik seferberliği yani uluslaşmaya tekabül eder ve bu nedenle uluslaşma, din ile devlet arasındaki ilişkinin belirginleştiği bir alandır.

Tezin ilk bölümünde, ilk olarak, genellikle yapısal farklılaşma ile dinin kişiselleşmesini eşitleyen sekülerleşme kuramı ve sekülerleşmeyi modern toplumlarda işlevsel farklılaşma ekseninde ele alan Durkheim'in toplumsal ve kutsal arasındaki ilişkiye dikkati çeken fikirleri sunulacaktır. Sonrasında modern toplumlarda kutsalın konumu ekseninde Durkheim'ı önceleyen ve fikirleri ile etkileyen Rousseau'nun siyasete kudsiyet sağlayacağını ileri sürdüğü "sivil din" kavramı, bu kavramın Bellah tarafından Amerikan siyaseti için kullanılması ve sivil din kavramını da içeren "kamusal dinler" kavramını kullanan Casanova'nın fikirleri ele alınacaktır. Son olarak Taylor'un modern düzenin başta dinsel ve gittikçe sekülerleşen temellerine yaptığı vurgu ve modern siyasi kimliklerin dinsel form şeklinde belirmesine dair örnekleri ele alınacaktır.

Tezin ikinci bölümünde Osmanlı-Türk sekülerleşme sürecine eşlik eden dinin ve kutsalın kamusal rolüne dikkat çekilecektir. Bu eksende Casanova'nın ve Taylor'un ele aldığı ülkelerdeki örnekler gibi modern devletin kurulma sürecinde siyasi kimlik seferberliği ile din/kutsal arasındaki ilişkiye vurgu yapılacaktır. Osmanlı-Türk siyasi seferberliği olarak uluslaşma Taylor'un "yeni dinsel form" dediği "neo-Durkheimcı toplum" modeli olarak ele alınacaktır. Geç Osmanlı İmparatorluğu'nda uluslaşma, İmparatorluğun Taylor'un (2014) "paleo-Durkheimcı" yapı ve "Eski Rejim" (s.540) tanımına uyan dinsel anlayışı, modernleşme teşebbüsleri, kapitalist yayılmacılık,

[5] Bu çerçevede Taylor (2014) da dinin modern düzende siyasi toplum seviyesindeki biçimlerini "yeni dinsel form" olarak ele almış ve bu formların insan gönenci odaklılığı ile moderniteyle uyumlu olduğunu göstermiştir.

savaşlar ve nüfus politikaları ile şekillenen bir Müslüman Milliyetçiliğinin yükselmesine tekabül eder. Yani uluslaşma dinin etnikleşmesi ile dinsel bir uluslaşma olarak başlar. Bu fenomen bu tezde, "Müslüman uluslaşma" kavramı ile ifade edilmektedir ve Durkheimcı anlamda "siyasetin alttan gelen kutsallaşması" olarak ele alınmaktadır. II.Abdülhamit bu fenomeni halife-sultan etrafında kurmak istese de "Eski Rejim"e ait yapı yıkılmaya yüz tutmuştur. Bu dönem aynı zamanda, modern eğitim kurumları ve yayıncılık faaliyetleri ile Avrupa düşünce akımlarının ithal edilmesi sonucu düşüncenin hızla sekülerleştiği ve inanç krizinin ortaya çıktığı bir dönemdir. Modern eğitim kurumlarında yetişen yeni kuşak olarak Jön Türkler, Müslüman uluslaşmanın sembolizmini ve kutsallarını Türk uluslaşmasına aktarır ve Türklük temelinde Rousseaucu anlamda bir sivil din ihdasına girişir. Bu çabalar Kemalist laiklik politikalarında son halini alarak Kemalist Cumhuriyet anlayışında vatandaşlığın merkezi olarak görülen Türklük temelinde bir sivil din oluşturulur; fakat Osmanlı son döneminde yükselen Müslüman uluslaşmanın simgelerine karşıt reformlar, aynı zamanda oluşan tepkisellik üzerinden, bu fenomenin devam etmesine de hizmet eder ve halk dininin simgelerini siyasallaştırarak Müslüman Milliyetçiliğine aktarır. Soğuk Savaş döneminin de etkisiyle dinin siyasi seferberlik olarak kullanılması daha ileri boyuta taşınır ve nihayetinde mevcut durumda Türkiye'de iki sivil dinin mevcudiyeti kendini belli eder: Milliyetçi-muhafazakâr sivil din ve seküler kutsallık inşası ile birlikte örülen laik sivil din. Bu iki olgu Taylor'un neo-Durkheimcı toplum dediği dinsel form çeşitleri olarak ele alınacaktır.

Tezin üçüncü bölümünde, Osmanlı son döneminden çok partili döneme kadar yaşamış, Nur hareketinin başlatıcısı Said Nursi'nin, modern seküler düzende dinin, dinsel söylemin ve inancın konum alış biçimine dair fikirleri ele alınacaktır. Bu bölümde öncelikle Casanova'nın (2014) "siyasal toplum seviyesinde ve sivil toplumda kamusal dinler" (s.286) ayrımı temelinde, Said'in Osmanlı döneminde din-devlet

ilişkilerine ve dinin siyasal alandaki konumuna dair görüşleri ele alınır. II.Meşrutiyet döneminde kamusal alanlarda görülen Said, modern yapısal farklılaşma ile siyaset ve kamusal meseleleri dünyevi ve ortak menfaate dönük bir iş olarak görür. Said, dinin kurumsal farklılaşmasını kabul etse de dinin siyasal kimlikteki kamusal rolünü vurgulamaya devam eder. Said, "medeniyetin" yaygın olmadığı çoğunluğu köylülerden oluşan ve İslamiyeti zahiren, sembolik ve "taklidi" olarak bilen Müslümanlar arasında hürriyet, meşrutiyet ve adalet anlayışının ancak İslami terminoloji ile meşruiyet sağlanarak geliştirilebileceğini düşünür. Bu terminolojinin "Müslüman Milliyetçiliği" ve kamusal alanda çatışma unsuru olarak kullanılmasına karşı olan Said, İslami söylem ve sembollerden hürriyet, özneleşme ve çoğulluğu barındıran kamusal bir ahlak ve adalet anlayışı geliştirmek ister. Bu Bellah'ın "yüksek hüküm bilinci" olarak sivil din savunusuna benzer.

Dünya Savaşı ile Sosyal Darwinist Milliyetçi düsturların yaygınlığı ve tahribatını gören Said büyük bir sarsıntı yaşar ve içsel bir hakikat arayışına girer. Natüralist materialist felsefenin bilimsel bilgiye ve bu bilgiyi kullanan ulus devletlere temel oluşturduğunu[6] düşünmesi Said'in siyasetle ilişkisizliği seçmesine neden olur. 1926'da Isparta'ya sürgün edilen Said, metin eksenli bir hareket başlatarak bir "tefekkür" ekolü kurmak ister ve bu tarihten itibaren kendisini Yeni Said olarak adlandırır. Yeni Said dini/imanı, "hakikat" söylemi ekseninde toplumsalda araçsallıktan ve dünyevilikten kurtarılmasına ve her bireyin kendi dinini/imanını inşa etmesine imkân sağlayan yeni bir öğreti geliştirir; bu öğretiyi cemaatleşme ile yaymaya çalışır.

Said'in yeni öğretisinde "hak, hakikat ve iman" söylemlerinin siyaset karşısında tesis etmek istediği sivil konumuna ve bu söylemlerin siyasal toplum seviyesinde

[6] Said modern devlete dair şunu belirtmiştir: "İlmin yaşını aldıkça artması ve kuvvetin ihtiyarladıkça eksilmesi nedeniyle, kuvvete dayanan orta çağ hükümetleri çöküntüye mahkûm olup; şimdiki asrın hükümetleri ilme dayandığından Hızır gibi (ölümsüz) bir ömre mazhardırlar." (İ.D., 2006: 88)

seferber edilmesine karşıtlığına dikkat çekmek tezin ana hattını oluşturur. Günümüzde hüküm süren Milliyetçi-muhafazakâr sivil dine entegre olan Nur Hareketi'ne karşılık, çok partili dönemde yükselen Milliyetçi-mukaddesatçı sivil din karşısında Said'in konumunu farklılaştırmasını ve dini söylemin siyasal toplumda propagandalaşmasına karşıtlığını vurgulamak tezin temel amacıdır; fakat bu Said'in dini kişiselleştirdiği anlamına gelmez. Said'in siyaset karşısında özerk, sivil toplum seviyesinde tahkim etmek istediği hareketinde, adaletsiz medeniyet ve siyaset söylemi, natüralist materyalizme ve saldırgan ateizme karşı söylemleri ve Kemalist sivil dine muhalefeti ele alınarak Said'in öğretisinin kamusal yönüne de dikkat çekilecektir.

BİRİNCİ BÖLÜM: SEKÜLERLEŞME

A. SEKÜLERLEŞME, DİN VE SİYASALLIK

1. Sekülerleşme Kuramı

Sekülerleşme kuramı, modern sosyal bilimlerde ciddi bir itibarı elde edebilmiş bir teori olarak hemen hemen tüm kurucu babalar tarafından savunulmuş ve herkes tarafından kabul gördüğü için test edilmeye ihtiyaç duyulmamıştır. Sekülerleşme kuramının merkezi tezi, toplumsal modernleşme sürecini, seküler alanların -devlet, ekonomi ve bilim- dini alanlardan fonksiyonel ayrışması ve özgürleşmesi süreci olarak kavramsallaştırır. Modernitenin[7] genel yapısal eğilimi olarak yapısal farklılaşma, dini kendi farklılaşmış özerk alanını inşa etmek durumunda bırakmıştır (Casanova, 2014: 25). Sekülerleşme kuramında hâkim görüş, Weberci nosyon olarak rasyonelleşmenin sekülerleşme süreci olarak ele alınmasıdır. Bu yaklaşımda da farklı teorisyenlerin farklı şekilde üzerinde durduğu iki yön vardır: ilki Weber'e göre Kalvenist Protestanlık ile neticelenen Hıristiyanlığa özgü dinamik, ikincisi ise Hıristiyanlığın dışında, ona ve genelde dine alternatif olarak gelişen düşünce şeklidir (Hamilton, 2002: 195).

Hıristiyanlığın dışında gelişen rasyonalleşme olarak sekülerleşme, bilimsel mantığın ilerlemesine bağlanır. Günlük hayatın yönleri daha çok bilimin etkisi altına girmiştir ve artık dünyanın açıklanması daha az dini iddialara bağlıdır. Weber yaşam alanlarının estetik, din, ekonomi, politika gibi alanlara ayrılarak gitgide farklılaştığını

[7] Taylor (2014), geniş anlamda modernite dediğimiz şeyin, araçsal açıdan etkili ve verimli, barışı ve ekonomik kalkınmayı sağlayıcı olsun diye tasarlanan ve karşılıklı çıkar hedefli siyasi ve etik davranış kurallarıyla belirlenen yeni toplumsal örgütlenme ve disiplin tarzlarının gelişiminden oluştuğunu söyler (s.345).

söyler ve bu alanlar için "değer alanları" terimini kullanır. Din artık bu değer alanları üzerinde oldukça az bir otorite ve kontrol sağlar. Toplumun farklılaşmasındaki bu yapısal gelişmelerin sonucu dünyanın büyüsüzleşmesidir ki insanlar artan şekilde dünyanın anlamsızlığı ile karşılaşırlar (Turner, 2011: 137-8).

Weber'den etkilenen sekülerleşme kuramcısı Bryan Wilson sekülerleşmeyi dini kurumların, eylemlerin ve bilincin toplumsal önemini kaybetmesi olarak tanımlar ve toplumsallaşma sürecinin sekülerleşmenin temelinde yatan en önemli etken olduğunu öne sürer. Yerel, yüz yüze ilişkilerin hâkim olduğu topluluk, gayri şahsi, geniş ve politik olarak koordine olmuş toplumla zıtlık gösterir. Toplulukta görevler, doğaüstü kaynaklara dayanan ahlaki kavramlarla garantilenirken, toplumda roller rasyonel yapının istekleri doğrultusunda meşrulaştırılır. Bu nedenle Wilson için iki fenomen vardır: dini cemaat ve seküler toplum (Wilson, 2011: 233).

Sanayileşme ile artan toplumsal ve coğrafi hareketlilik bireyciliği doğurmuş ve insanlar dinin kökleştiği cemaatçi bağlardan kopmuştur; cemaatçi yapıların çökmesi sosyal kontrol imkân ını kaldırmıştır (Wilson, 2015: 20). Bu yeni toplumsal düzen rasyonelleşme sürecinin sonucudur (Wilson, 2011: 233). Ampirik tutumlar geliştikçe doğaüstü tasvirler soyut hale gelmiş ve işleyişi uzak bir yerde düşünülmeye başlanmıştır. Rol ve fonksiyonların artan uzmanlaşması sonucu olan toplumsal farklılaşma dinin diğer toplumsal kurumlar üstünde etkisini sürekli azaltmasına yol açmıştır. Gündelik hayat pragmatik tutumlar ve sebep sonuç düşüncesiyle kuşatılmıştır. İktidarı meşrulaştırma, kanunların temelini oluşturma, toplumu eğitme ve dünyanın tarihsel ve kozmik olaylarını yorumlama gibi dinin bir zamanlar sahip olduğu fonksiyonlar ortadan kaybolmuştur (Wilson, 2015: 11-14).

Weber ayrıca modernliğe doğru, dinin içinden giden büyü bozumu dediği yola dikkat çeker. Büyü bozumu birçok evreden geçerek son halini modern dönemde

almıştır. Bu dönüşümde önemli evre tek-tanrılı dinlerin ortaya çıkarak teodise sorununu rasyonelleştirmesidir. Dinsel duygular ve tecrübeler akılsal olarak ele alınmaya başlar; akılsılaştırma süreci ile büyüsel fikirler erir. Din büyüden öğretiye dönüşür ve dünyanın ilksel görüntüsü ayrışmasıyla iki eğilim ortaya çıkar: biri aklın üstünlüğüne doğru bir eğilim, diğeri mistik tecrübeye. Büyüsü bozulan dünyada dinsellik daha öznel akıldışı anlam (ahlaksal ve mistik gibi) ilişkilerini yüklenir. Bu dünyevi kurtuluş dini, daha fazla itaat ahlakını içselleştirdiği için bu dinin mensupları dünya ile aralarında daha fazla gerilim yaşarlar. Ahlak ile ahlaksal olarak tarafsız özerk ekonomi, siyaset, cinsellik ve sanat alanları arasındaki gerilim artar. Bu gerilim ne dünyanın terk edilmesi veya ona hükmedilmesi ile ne de mistisizm veya dünyadan yüz çevirme ile çözülür; toplumsal düzen ve güçlerin ahlaksal olmayan karakterinin farkındalığıyla akılcı kültür yeni dindarlık tipleri doğurur. Modern dinsellik, anlam arayışındaki bireye daha çok dönmek zorunda kalır (Kippenberg, 2012).

Dinselliğin bireyselleşmesine dikkat çeken Turner (2011) ise sekülerleşmeyi kapitalist kültürün dine nüfuzu olarak ele alır. Sekülerleşme, modern toplumda din, ekonomi ve politik eylem alanlarının farklılaşmasını içerir ki bu, dini kurumların refah servislerinin iletiminde birçok kurumla rekabet etmesi gerektiği anlamına gelir. Din doğal olarak başarısız şekilde gerçekliğin bilimsel seküler açıklaması ile baş etmek zorundadır. Bu, dini geleneklerin kapsayıcı otoritesinin yıkıldığı, dini inanç ve pratiklerin seküler ticari kültür ile aşılandığı anlamına gelir. Seküler kültürün özellikle ticari kültürün modern dini içine katması olarak sekülerleşme, mega-kiliselerin, açık hava günah çıkarmaları, dua satın alma, popüler dini filmler, dini alışveriş merkezleri, nazarlık ve diğer donatıların satışı ile kendini belli eder. Dini inanç ve pratiklerin bu metalaşması, “düşük yoğunluklu din” olarak adlandırılabilir ki bu dindarlığın birçok formunun bağlılıkta düşük, bireyselci, öznel ve post kurumsal olduğu anlamına gelir. Dini tarzların post kurumsal olması da artık toplumsal yapı ve kültürde etkisinin

süreceğini şüpheli kılar. Dini yaşam biçimleri, reklam stratejileri ve finansal tahriklerle geliştirilen seküler yaşam biçimlerine bürünmeye devam ettikçe dinin modernleşme sürecine katıldığı söylenebilir. Bu yaşam biçimleri, markette, dini servisten ziyade tedavi satma amaçlı dolaşımdadır (s.149-150).

Turner (2010) ayrıca dinin inanç problemi olarak ele alınmasının, dini pratikleri hesaba katmayı göz ardı ettiğini söyler. Bu açıdan gündelik dinin resmi değil sadece inanç sisteminin özellikleri ortaya koyulur. Dinin canlılığı pratiğin bir yönüdür; inanç ancak pratikle bütünleşirse yaşayabilir. Felsefik olarak tutarsız olduğundan değil, ritüelden düştüğü için, insan hayatı ve tarımsal üretim dini takvimle bağlantısını kestiği için din Batı'da zayıftır (s.658). Dinin ritüel boyutu, kolektif eyleme odaklanılmasını gerektirir ki bu Durkheim'ın düşüncelerinde yer bulur.

Durkheim'ın din tanımını [8] temel alan düşünürler sekülerleşme kuramını genişleterek modern toplumlarda dinin kaçınılmaz gerileyişini ön kabul olarak ele almazlar, sadece dinin geleneksel toplumsal işlevini kaybedişini ve kendi farklılaşmış alanı içinde kişiselleşmesini kabul ederler; çünkü Durkheim modern toplumların kendilerine yaratacakları yeni tanrıları olacaklarını düşünür (Casanova, 2014: 26). Modern toplumda ekonomik ve bürokratik yaşamın monotonluğu ile dinin kolektif, estetik ve hissi yönü zayıflamış ve kutsallık halesi aşınmıştır; fakat kutsal ve kolektif coşku devam etmektedir ve Durkheim dinin bu işlevinin ölümsüzlüğüne dikkat çekmiştir (Ramp, 2010: 58).

"Durkheim'a göre din kolektif bilincin zorlamalarının bir ürününden, bir toplumun ruhani kimliğini güvence altına alma ihtiyacının bir sonucundan başka bir şey değildir. Bir toplumun var olması ve varlığını sürdürmesi için, toplumsal faillerin,

[8]Durkheim'da dinin kutsallıkla ilgili olması açısından özsel bir tanımlamasına yer olsa da Durkheim'ın din tanımı baskın şekilde işlevseldir (Lidz, 2010: 99).

toplumsal olgunun kendi kişisel ve elle tutulur gerçekliklerinden mutlak anlamda üstün olduğuna bir biçimde inanmaları gerekir" (Gauchet, 2013: 215). Din aşkın bir Tanrıya veya tanrılara inanç değildir; toplumsal gerçekliği kutsal[9] ve dindışı şeyler olarak sınıflandırmaya dayanan inanç ve pratiklerin bütünüdür; bu inançlar ve pratikler bağlılarını ahlaki bir toplumda birleştirir. Din toplumun kendi kendinin kolektif temsilidir (Turner, 2011: 3, 35).

İş bölümünün az olduğu basit ve ilkel toplumlarda iş bölümü çok az düzeyde olduğu için bireyselleşme çok azdır ve bu toplumlarda ahlaki dayanışma ortak özelliklere dayanır; bu kolektif bilinç bireyi doğrudan toplumla ilişkilendirerek ahlaki uzlaşma sağlar. Durkheim bu dayanışmaya mekanik dayanışma der. Modern zamanda uzmanlaşmanın sonucu olarak iş bölümü arttıkça Durkheim'ın organik dayanışma dediği tür gelişir. Organik dayanışmada üyeler arasındaki ilişkiler bağımlılık ve karşılılıkla nitelendirilir; bireycilik gelişmiştir, toplumun üyeleri daha az ortak görüşe sahiptir ve kolektif bilinç zayıflamıştır. Fakat toplumsalın temsili olarak dini ayinler modern organik toplumlarda da ortadan kalkamaz. Geleneksel dinin uzmanlaşmış toplumlarda işlevlerini yerine getiremeyeceğini düşünen Durkheim, bu tür toplumlarda işlevsel bir alternatifin çıkacağını düşünür. Modern toplumlarda din rasyonel olacak, topluma ve toplumun birliğine ilişkin kutsal değerleri ifade edecektir. Mantığa dayalı inancın temel değerlerinden biri adalet olacaktır. Durkheim bu yeni dine ahlaki bireycilik, birey kültü, insanlık kültü veya insani kişilik kültü gibi ifadelerle atıfta bulunur (Furseth&Repstad, 2011: 71, 73).

Turner (2011), Durkheim'ın ilkel toplumun kutsal dünyasının modern toplumda yaşayamayacağını düşündüğünü, fakat eğer olursa dinin yerine neyin geçeceği konusunda net olmadığını söyler (s.43). Kurumsallaşmış bireyselliğin geçeceği fikrine

[9]Günlük yaşamdan ve kullanımdan ayrı olan ve bir yasağın altında yer edinen kutsallık (Ramp, 2010: 55) "olağanüstü nitelikleri nedeniyle objelerdeki güçten ziyade, objelere yerleştirilen bir değerdir" (Paden, 2012: 75).

yaklaşıyor gibi olsa da Birinci Dünya Savaşı döneminde yaşayan biri olarak toplumun kolektif temsili olarak Milliyetçiliğin de farkındadır. Ramp (2010), Durkheim'ın sosyolojisine Fransız yurttaş Milliyetçiliğinin ve zamanın entelektüel bağlamının şekil verdiğini söyler (s.58). Durkheim seküler, rasyonalist Fransız yurttaş yaşamının destekçisidir fakat yine de rasyonalist bireyciliğin sınırlarının farkındadır. Ramp (2010), devrim sonrası Fransız toplumunda oluşan muğlaklığa, eski rejimin düşmesi ile başlayan kritik dönemin bitmediğini söyleyerek dikkat çeken Durkheim'ın, dinin yerine Milliyetçiliğin mi birey kültünün mü geçeceği konusunda muğlak olmasının anlaşılır olduğunu düşünür (s.59).

> "Toplumun kendisini Tanrı düzeyine çıkarma ya da tanrılar yaratma yeteneği hiçbir yerde Fransız Devrimi'nin ilk yıllarındaki kadar göze çarpacak biçimde olmamıştır. O sırada genel coşkunun etkisi altında Yurt, özgürlük, akıl gibi tam anlamıyla laik nitelikteki şeyler kamuoyunda kutsal şeylere dönüştürüldü." (Durkheim, E. (1973), On Morality and Society:Selected Writings, University of Chicago Press, s.35 aktaran: Atalay, 2018: 28)

Durkheim'ın cemaat kültünün tanrısını, cemaatin temsili ve kutsanması olarak gördüğü, fakat evrensel bir din kuramı olarak sunduğu şeyin, aslında dinin aldığı biçimlerden birinin tikel bir kuramı olduğu akılda tutulmalıdır (Casanova, 2014: 64). Cemaat kültünden farklı olarak dini cemaatler ise, bireylerin dini bir mesaj etrafında bir araya toplanmaları sayesinde oluşurlar ve kökensel olarak siyasi cemaatten ayrıdırlar ve her ne kadar siyasi bir biçim alsa da onunla örtüşmezler (Casanova, 2014: 64). İleride cemaat kültü olarak kutsalın politik cemaatle bütünleşmesini Taylor "paleo-Durkheimcı toplum" olarak ele alacaktır. Bu tanım cemaat kültünün modern mutlak devletlerde aldığı biçimdir.

2. Sivil Din

Durkheim'in Fransız Devrimi sırasında dikkat çektiği dine işlevsel alternatif olarak seküler dinin oluşumunda Aydınlanma dönemi düşünürü Rousseau'nun

yazdıklarının payı büyüktür. Rousseau toplumun kendini sürdürebilmesi için dinin gerekli olduğunu düşünür ve siyasete ilahi bir boyut katmak ister. Dini, toplumsal vazifelerin meşruiyet zemini olarak gerekli gören Rousseau *Toplumsal Sözleşmeye Dair* adlı eserinde "sivil din" kavramını öne sürer.

Hobbes'un dinin Egemene tabi olması fikrini paylaşan ve "kilisenin aşkınlığını devletin aşkınlığına devretmek" (Atalay, 2018: 28) isteyen Rousseau (2012), dinleri toplumla ilişkisi bakımından "insan dini" ve "yurttaş dini" olarak ikiye ayırır (s.184-5). İnsan dinini evrensel olarak Tanrı'ya içsel ibadet ve ahlakla sınırlar; yurttaş dinini ise evrensellik ve insan doğasıyla çelişen, belli bir siyasi topluma özgü, dışa dönük ibadete yönelik din olarak betimler (Rousseau, 2012: 185). Rousseau (2012) için yurttaş dini Tanrı sevgisi ile yasa sevgisini birleştirmesi, vatanı yurttaşların kutsal objesi haline getirmesi ve devlete hizmet etmenin devleti koruyan Tanrı'ya hizmet olduğunu öğretmesi açısından iyidir (s.185). İnsanlık dinini mevcut Hıristiyanlık değil, İncil Hıristiyanlığı olarak tanımlayan Rousseau (2012), Tanrının çocukları olan insanlar arasında kardeşliği tesis eden bu dinin siyasal toplulukla hiçbir ilişkisi olmadığını ve toplum ruhuna aykırı olduğunu söyler (s.186).

Rousseau sivil din kavramıyla yurttaş dininin kamusal yönü ile insanlık dinin evrensel ahlakını birleştirmek ister. Rousseau'ya (2012) göre her yurttaşın ona görevlerini sevdirecek bir dini olması devlet için çok önemlidir, fakat bu dinin dogmaları devleti ve bireyleri sadece insanın ahlakı ve başkalarına karşı yerine getirmek zorunda olduğu ödevler açısından ilgilendirir (s.189). "Bunlar din dogmaları değil toplumsallık duygularıdır ve bunlar olmadan ne iyi bir yurttaş olunabilir ne de sadık bir uyruk" (Rousseau, 2012: 189). Bu dinin hükümlerini egemen, kanunları, vazifeleri sevdirecek şekilde ve dogmaları az ve basit şekilde ortaya koyar. Vatandaşların inanmaları gereken dogmalar Tanrı'nın varlığı, hesap günü, toplumsal sözleşmenin ve kanunların kutsallığına olan inanç, bağnazlık ve hoşgörüsüzlüğün yasaklanmasıdır.

Diğer dinlerin dogmaları vatandaşlık vazifeleriyle çatışmadığı sürece sivil din onlarla birlikte yaşamını sürdürmelidir. Fakat sivil dine inanmayanlar, toplumsal yaşama uyumsuz oldukları için egemen tarafından sürgün edilebilir. Cumhuriyet rejiminin kurulması ve kalıcı olabilmesi genel iradenin özel çıkarlar ile çatışmasının önlenmesi ile mümkündür; bunun yolu da siyasi yapıya kutsiyet atfedilmesidir. Sivil din toplumsal sözleşmeye bu kutsiyeti sağlar. Çocukluktan başlayan kamusal bir eğitim ile sivil din ekseninde vatandaşlar yetiştirilmelidir (Orhan, 2013).

Dini işlevselci açıdan ele alan Robert Bellah toplumsal bir tutkal olarak sivil din fikrini savunur (Turner, 2011: 51), çünkü Bellah'a göre din toplumsallaşmaya katkı sağlar (Lidz, 2010: 90). Bellah'a (1967) göre, bazıları Amerika'da Hıristiyanlığın Millî bir din olduğunu, bazıları ise sinagoglar ve kiliselerin sadece "Amerikan Yaşam Tarzının" genelleşmiş dini olduğunu düşünürken, aslında Amerika'da kiliselerden farklı kurumsallaşmış bir sivil dinin olduğunu fark etmezler. Amerikan başkanlarının kamusal konuşmalarındaki Tanrı referanslarını örnek veren Bellah (1967), Amerika'nın kurucu babalarının söylemlerinin ve eylemlerinin sivil dine şekil ve tınısını verdiğini söyler. Konuşmalarda kullanılan Tanrı birleştiricidir; kurtuluş ve sevgi ile değil düzen, kanun ve hak ile ilgilidir. Kısmen deist de olsa, bu sadece tasarımcı bir Tanrı değildir. Bu Tanrı aktif olarak Amerika'ya özel bir ilgi ile tarihe müdahale eder. Gizli ve açık olarak mutlak egemenlik Tanrı'ya atfedilir. Doğal kanunlardan ziyade "Amerikan İsrail" fikri yaygındır ve Amerika vaat edilmiş topraklardır. Hıristiyanlıkla ortak yönü çok olsa da sivil din ne Hıristiyanlıktır ne de onun herhangi bir mezhebidir. Genel anlamda din değildir ve Millî dinsel öz-anlayışa hastır. Kiliselerin ve dinlerin üstünde bir Tanrı anlayışı Millî bir sulh hâkimi olarak işlev görür. Bellah'a (1967) göre bu Protestanlığın ve Aydınlanmanın kültürel mirasıdır. Protestanlığın aktivist dini yükümlülüğünün, Tanrı'nın krallığını dünyada kurma yükünün devamıdır, fakat sivil dinin söylemsel boyutu bazı tarihsel olaylar ile şekillenir. Amerikan Sivil Savaş'ı, sivil dinin önemli

bileşenleri olan fedakârlık ve yeniden doğuş fikirlerini doğurur. Amerikan'ın tarihsel fedakarlığının yükü nosyonu İkinci Dünya Savaşı'nda, daha sonra da Kore ve Vietnam'da Amerikalıların ölümleri ile pekiştirilir.

Bellah'a (1967) göre sivil din, dini gerçekliğin evrensel ve aşkın kavrayışıdır; tüm dinler gibi sivil din de deformasyonlar ve şeytani saptırmalardan çekmektedir. Bellah (1967) kendisine yönelik Amerikan milletinin putsal tapıncını desteklediği yönündeki suçlamaya cevap olarak, Amerikan sivil din geleneğini, Millî bir tapınma şeklinde değil, milletin, onlarla yargılanabildiği kendisini aşan etiksel ilkelere bağlılık olarak gördüğünü; her milletin dinsel öz kavrayışa ulaştığını söyler. Bunu basitçe reddetmektense her zaman var olan Millî öz-putsallaştırmaya karşı bunu durdurabilecek sivil din geleneği içindeki eleştirel prensipleri araştırmanın gereklidir. Bellah (1967) Amerikan sivil dininin hiçbir zaman kilise karşıtı veya militan seküler olmadığını; tam tersi, seçici şekilde dini gelenekten, ortalama Amerikalının seküler ve dini olan arasında çatışma görmeyeceği şekilde alıntılar yaptığını söyler. Böylelikle sivil din, kilise ile çatışmadan güçlü Millî dayanışma sembolleri inşa edebilmiş ve Millî hedeflere ulaşmak için kişisel motivasyon seviyesini mobilize edebilmiştir. Bu başarının kabul edilmesi gerektiğini söyleyen Bellah (1967), modern toplumlarda sivil din probleminin genel bir problem olarak nüksedeceğini düşünür. Bu eksende Fransız örneğini öne sürer. Fransız Devrimi kilise karşıtıdır ve anti-Hıristiyan bir sivil din kurmuştur ve Fransız tarihi boyunca Katolik semboller ve 1789 sembolizmi arasındaki yarık oldukça derindir.

Sivil din kavramının, klasik cumhuriyetçi erdem geleneği ve bu geleneğin modern liberal siyasi geleneğe karşı güvensizliğiyle ilişkili olduğunu belirten Casanova (2014), sonrasında Robert Bellah'ta ifade bulan Amerikan sivil din kuramında, Durkheimcı normatif işlevselci gelenek ve onun faydacı bireyciliğe karşı ortaya koyduğu ahlaki bireyciliğin rol oynadığını söyler (s.76). Durkheim normatif toplumsal entegrasyona dair, modern toplumların sivil dini olarak işlev görebilecek, bilimsel

seküler bir ahlakta temellenen bir sosyoloik kuram girişimini denemiştir (Casanova, 2014: 78). Sivil dinin ilk detaylı analizi de her ne kadar bu adı kullanmasa da Durkheim'da belirir. Durkheim'ın Fransız Devrimi sırasında dikkat çektiği üzere, modern dünyada ulusların kolektif temsili olarak ulus devletler etrafında şekillenen bayraklar, Millî bayramlar ve marşlar toplumun kendi bilincine varmasının kutsal araçları olur (Atalay, 2018: 29). Bu açıdan Bellah'ın Fransız örneği için kullandığı şekliyle sivil din kavramı, Tanrı'dan soyutlanmış seküler din/kutsallık anlayışını da kapsar.

Sivil din kavramının diğer bir kullanım şekli ise "etnik din" kavramı biçimindedir. Hervieu Léger'e (2015) göre Grace Davie'nin "ait olmadan inanma"[10] olarak tanımladığı eğilim, artan "inanmadan ait olma" eğilimi ile birlikte var olmaktadır. İskandinav ülkelerinde inanmadan ait olma olgusu, sivil dinin bir çeşidi veya "popüler din" kavramları ile tanımlandığını söyleyen Léger'e (2015) göre belli bir mezhebe simgesel bir vurgunun, kolektif kimliğin sembolik bir boyutu olarak hafıza zincirini devam ettirme düşüncesiyle aracılık ettiği yerlerde "etnik din" kavramının kullanılması uygundur. Léger'e (2015) göre etnik dinlerin çeşitleri Avrupa'da birer birer ortaya çıkmaktadır.

Atalay (2018) Durkheimcı sivil din ile Rousseaucu sivil din arasındaki ayrıma dikkat çeker (s.29). Roussseaucu sivil din yukarıdan aşağı dayatılan bir inanç olarak siyasal bir ideoloji ve programdır. Durkheimcı sivil din ise siyasi topluluğun alttan gelen kutsallaşmasıdır (Atalay, 2018: 30), cemaatin kültleşmesidir. Durkheimcı sivil

[10] Avrupa'da tarihsel eğilim olarak inanç ve ibadetteki düşüşü istisna kabul eden Grace Davie dinin Avrupa'da kimliğin bir unsuru olarak önemini koruduğuna dikkat çeker. Batı Avrupa toplumları tamamıyla seküler olmaktan ziyade kilise dışı kalmış nüfuslardır. Grace Davie (2015), Avrupa'da kiliselere katılımdaki düşüşü "ait olmadan inanma" ve "vekalet dini/temsili din" kavramları ile açıklar. Davie, vekalet dini kavramı ile dinin çok sayıda kişi adına aktif bir azınlık tarafından icra edilmesini kast eder; çoğunluk azınlığın yaptığını dolaylı olarak onaylar, kiliseler başkaları adına inanırlar ayinler düzenlerler, ahlaki kodları somutlaştırırlar; uygun şekilde yapmadıkları takdirde eleştiriye uğrarlar. Kurumsal bir inanç sistemini kabul etmede daha az istekli olunsa da kiliseler sosyal kimliğin önemli bir unsuru olarak devam etmektedir.

din, entegrasyonun ve kültürün öne çıktığı bir olgu iken, Rousseuacu sivil din bir ideolojidir (Atalay, 2018: 29). Atalay'ın (2018) etnik din tanımına benzer şekilde tanımladığı Durkheimcı sivil din kavramı, tezin ikinci bölümünde Osmanlı son döneminde yükselen Müslüman Milliyetçiliğini anlamlandırmak açısından önemli olacaktır. Rousseau'cu sivil din kavramı ise Osmanlı son döneminden Cumhuriyet'e devreden siyasal elitin Türklükle eşitledikleri yurttaşlık etrafında ördükleri sivil din biçimi için kullanılacaktır. Sivil din başlığını da kapsayan din ve siyasal arasındaki ilişkiye işaret eden kapsamlı kavram ise kamusal dinler kavramıdır ve bir sonraki başlıkta ele alınacaktır.

3. Kamusal Dinler

Sekülerleşme sürecinin karmaşıklığı ve farklılaşması, Avrupa dışındaki dünyada dinin canlılığı konusu; fundamentalizmin yükselişi, ruhsallığın yükselişi; dini motiflerin ve söylemlerin Milliyetçi programa ifade gücü vermesi ve siyasal ilahiyatın keşfi ile 1990'larda sekülerleşme tezinin çok dar olduğu tartışılmaya başlanır (Turner, 2010: 147). 1994'te *Public Religions in the Modern World* çalışması ile José Casanova, sekülerleşme kuramında öne sürüldüğü gibi kurumsal farklılaşma sonucu olarak modern toplumlarda dinin kişiselleşeceği varsayımını sorgular. Sekülerleşme kuramı Casanova'ya (2014) göre tek bir kuramdan değil aslında farklı üç önermeden oluşur: seküler alanların dini kurumlardan ve normlardan farklılaşması olarak sekülerleşme, dini inanç ve ibadetlerin zayıflaması olarak sekülerleşme ve dinin kişiselleşerek marjinalleşmesi olarak sekülerleşme (s.13).

Farklılaşmayı modern gerçekliğin yapısal bir tasviri kabul eden Casanova'ya (2014) göre sekülerleşmenin ikinci önermesi olan inanç ve ibadetlerdeki düşüş, Avrupa'da tarihsel bir eğilim olsa da modern yapısal bir eğilim değildir (s.281). Dinin

gerilemesi tezi Aydınlanmacı din eleştirisine dayanan politik programdır. Bu politik programın en etkili olduğu yerler kilisenin sezaropapist[11] bir kurum olarak farklılaşma sürecin direndiği yerlerdir. Sekülerleşme kuramının üçüncü alt tezi olan dinin kişiselleşmesi de birçok toplumda hâkim tarihsel eğilim olsa da yapısal bir eğilim değil, "tercih edilmiş modern bir seçenektir." Kişiselleşme dinin içerisinden tercih edilir. Bu nedenle kamusal ve kişisel dinler ayrımı yapmak gerekir (Casanova, 2014: 282-3).

Casanova'ya (2014) göre modern siyasanın üç farklılaşmış alanında (devlet, siyasi toplum ve sivil toplum) da kamusal dinler olabilir (s.79). Casanova (2014), kamusal uzamın "söylemsel" modelini izleyerek kamusal alanı, bu üç siyasa arenasının her birinin kurucu bir boyutu olarak kavramsallaştırır.[12] Devlet düzeyinde, müesses kilisenin olduğu kamusal dinler olabilir. Siyasi toplum düzeyinde, dinin siyasi taraflara ve seküler hareketlere karşıt, seküler partilerle rekabet halinde parti olarak kurumsallaşmış kamusal dinler olabilir; mesela Fransız Devrimi ve İspanya İç Savaşı'nda Katolik karşı devrimci hareketler, kültür çatışmasına karşı dini azınlıkların

[11] Bizans İmparatoru'nun kilise üzerinde sınırsız kontrole sahip olduğu düşüncesi doğrultusunda modern düşünürlerin, imparatorluk yetkesini tanımlamak için, dinsel otoritenin yanı sıra kamu otoritesinin de tek kişinin elinde toplanmasını ifade eden ve hükümdarın sanki hem imparator hem de papa olduğuna işaret eden "Sezaropapizm" terimini kullanmışlardır. Buna tanıma göre, Bizans kilisesi devletin bir kurumuydu (Geanakoplas, 2011). Sezaropapizm terimi ideal tiptir. İmparatorluklar çağına özgü olan din üzerindeki hükümdarın bu yetkisi mutlak ve düz bir çizgi şeklinde devam etmemiş, dini otoriteler ve hükümdar arasında çatışmalarla yeniden şekillenme süreçleri yaşamıştır. Modern ulus devlet bu yetkinin tam anlamıyla tesis edildiği koşulları sağlamıştır. Casanova (2014) genel anlamıyla sezaropapizmi, dünyanın kendi amaçları doğrultusunda, çoğunlukla siyasi idareyi meşrulaştırmak ve iktisadi sömürüyü ve mevcut tabakalaşma sistemine kutsallık atfetmek için dini denetleyerek kullanması olarak tanımlar (s.67). Casanova (2014), 18. yüzyılda doğan mutlakiyetçi ulus devletlerin dini otoriteleri müesses fakat güçsüz cemaat kültlerine dönüştürmesini sezaropapist denetim olarak sıfatlandırır (s.69).

[12] "Habermas söylemsel kamu alanını, katılım ekseninde toplumsal normlara ve kolektif politik kararlara ulaşmada, o normların ve kararların muhataplarına söz hakkı tanıyacak prosedürlerin demokratik bir şekilde yaratılması olarak tanımlar. Söylemsel irade oluşturmayı hedefleyen söylem kuramı, katılımın her alanda olmasına yöneliktir. Bu yeni katılım anlayışı ile kamusal alanın sınırları genişlemiş ve daha kapsamlı bir tanımlama gerektirmiştir. Kamusal alan modelinin söylem kuramıyla bütünleşmesi, mevcut meşruiyet (temsil sisteminin krizi ve bireylerin siyasete katılımında yaşanan kriz) krizlerine cevap üretmeye yönelik olduğu gibi Habermas'm bugüne kadar yaptığı eleştirileri (bilim ve teknolojinin ideolojileşmesi, teori ve pratik birliğinin sağlanamaması, bilginin elde edilmesine yönelik pozitivist anlayış, demokrasilerde hukukun üstünlüğü fakat yetersizliği vb. eleştiriler) doğrultusunda toplumun yeniden kurulmasını içerir. Söylem kuramının tanımladığı katılım aynı zamanda özneler arası bir iletişime dayanır. Habermas'm söylemsel kamusal alanda özneler arasılık kavramlaştırması iletişimi daha yüksek düzeyde sağlamaya yönelmiştir. Katılımcılar, rasyonel ve eleştirel müzakere yapma olanağını bulmalıdır ve rasyonel uzlaşıma yönelmelidir. Bu nitelikte bir katılım öngörüldüğünde öznelerin başta karşılıklı birbirini tanıması zorunludur." (Yükselbaba, 2008: 252-254)

siyasi mobilizasyonu, kilisenin çıkarlarını güçlendirmek için cemaat seferberliği, Hıristiyan-Demokrat partiler gibi. Batı Avrupa'da dinin siyasi düzeydeki bu seferberlikleri günümüzde sona erse de Casanova (2014), bunun dinin artık kamusal rol oynamayacağı anlamına gelmeyeceğini söyler (s.80). Dinin konumu artık devlet veya siyasi toplum değil sivil toplumdur; dinin sivil toplumda kamusal boyutu vardır ve olmaya da devam edecektir. Bu nedenle Casanova'ya (2014) göre sekülerleşme kuramının üç alt tezi birbirinden ayrı incelenmesi gerekir.

Dinin oynadığı kamusal role dikkat çekmek için Casanova İspanya, Polonya, Brezilya ve Amerika örneklerine bakar. İspanya, Polonya ve Amerika örneklerinde ulusal kimlik ile din arasındaki ilişki öne çıkar. Casanova (2014), Avrupa içi din savaşlarında modern İspanyol devletinin, Katoliklik ve ulusun özdeşliği ile şekillendiğine dikkat çeker (s.101). Modern siyasi anlaşmazlık olarak liberal ve sosyalist itirazların yaygınlaşması ulus ile din özdeşliğini sarsıntıya uğratarak Katolik Hispanik İspanya ve Avrupalılaşan İspanya olarak ulusu ikiye böler. Yaşanan iç savaşların, Katolikliğin resmi din olduğu faşizmin, teknokrasi ile hızlı kentleşme ve sanayileşmenin ardından 1970'lerde kilise İspanya'yı Katolik bir ulus olarak görmekten vazgeçerek devlet ile kilise ayrılığını kabul eder; çoğulcu toplumda işleyen bir mezhep halini alır.

Polonya'nın sınır koşulları da İspanya'da olduğu gibi dini ve ulusal kimlik özdeşliğini sağlar. 19.yüzyılda Bismarck'ın politikaları ile Katoliklik, Milliyetçilik ve Slav Mesihçiliği Polonya'nın sivil dini olarak belirir. Devlet ve sanayi yabancıların elinde olduğu için sanayileşme, kentleşme ve eğitim ile sekülerleşme arasındaki pozitif korelasyon Polonya'da zayıf kalır. Birinci Dünya Savaşı ardından Polonya devletinin kurulması ile dinin pozitivist, Aydınlanmacı ve Marksist eleştirilerini benimseyen aydınların kilise karşıtlığı yükselse de İkinci Dünya Savaşı bunu kesintiye uğratır ve kilise ulus ile aynı safa tekrar geçer. Savaştan sonra Yahudilerin yok edilmesi ile ulus

ile din özdeşliği nüfus olarak da güçlenir. Komünist rejime karşıtlık sembolik direniş olarak ulus ile din özdeşliğini daha da tahkim eder. Komünist devlete karşı toplumsal direniş ihtiyacının ortadan kalkması ile toplumu homojen Katolik ulus olarak görme anlayışı çürümeye başlar ve Fransız-Latin laikleşme modelinin kısır döngüsü Polonya'da yeniden yürürlüğe girmesi eğilimi belirir. Casanova (2014) kilisenin Millî konularda Polonyalıların tahayyülünde sahip olduğu güç ile özel ahlak konularında inananların vicdanındaki zayıf konumu arasındaki çelişkinin Polonya Katolikliğinin tarihsel olarak kurtuluş dini olmaktan ziyade kamusal, sivil bir din olduğunu gösterdiğini söyler (s.144).

Casanova (2014) incelediği son örnek olan Amerika'da da kilise ile devlet arasında inşa edilen ayrılık duvarına rağmen dinin kişiselleşmediğine dikkat çekerek evanjelik Protestanlığın Amerika'nın sivil dini olarak ilan edildiğini belirtir (s.182). İç savaş sonrası sanayileşme, kentleşme ve eğitimde doğa bilimlerinin etkisi ile Protestan sivil dine meydan okunmaya başlanır. Birinci Dünya Savaşı sonrası Protestan evanjeliklik sivil din olmaktan çıksa da İkinci Dünya Savaşı sonrası doktrinel özü Protestan ahlakı olan yeni Amerikan sivil dini belirir ve bu sivil din Protestanlık-Katoliklik-Yahudilik olarak üç mezhebi kapsar. Tüketim kapitalizmi Protestan ahlakını zedeledikçe ve yaşam dünyası sekülerleştikçe Protestan köktencilik bu çözülmeye seferberliğe girişir ve kamusal alanda çatışmacı anlayışı güder.

Farklılaşma olarak sekülerleşme, dini kendi özerk alanını geliştirme mecburiyetinde bırakmıştır; müesses kiliseler farklılaşmış modern devletle uyumsuzdur, aynı şekilde dini ve politik cemaatlerin iç içe geçmesi de eşit vatandaşlık ile uyuşmaz. Casanova (2014) dinlerin modern farklılaşma sürecine ne kadar direnmişlerse uzun vadede aynı ölçüde dinin gerilemesinden muzdarip olduklarını söyler (s.282). Siyasi toplum seviyesindeki seferberlik halindeki kamusal dinler geçiş tipleridir; İspanya ve Polonya'da kamusallığın devletçi (İspanya) ve temsili (Polonya) biçiminden sivil

toplumun modern kamusal alanına geçiş söz konusudur. Sekülerleşme süreci ile zayıflayan dinin kişiselleşme baskısına direnmesinin mümkün olmadığını söyleyen Casanova'ya (2014) göre kutsalın geri dönüşü savları hatalıdır (s.292). Eğer böyle olsaydı İngiltere, Fransa, Rusya gibi daha çok sekülerleşmiş yerlerde dini uyanış görülürdü; fakat dinin kamusal canlanışı Polonya, Brezilya, ABD ve İran gibi ülkelerde yaşandı. Burada kutsalın geri dönüşü değil, kişiselleşeceği varsayılan dini geleneklerin kamusal roller üstlenmesi söz konusudur. Bu dini tepkileri hızlandıran neden, devlet müdahaleleri ve yaşam dünyası ile özel alanın idari sömürgeleştirilmesidir.

Dinin kamusal boyutunun kaçınılmazlığına dikkat çeken Casanova'nın devlet, siyasi toplum ve sivil alanda kamusal dinler ayrımı ve sekülerleşmeyi üç ayrı alt tezi ile ele alması Osmanlı-Türk sekülerleşmesini anlamada uygun bir zemin sunar. İkinci bölümde modern yapısal farklılaşma olarak Osmanlı-Türk sekülerleşmesinin dinin kişiselleşmesi olarak sekülerleşme olmadığına; dinin kamusal boyutunun öncelikle siyasi toplum seviyesinde siyasi seferberlik olarak Müslüman Milliyetçiliği ve sonrasında sivil din olarak Türk milleti tanımında oynadığı kamusal role dikkat çekilecektir. Casanova'nın dinin üç seviyede kamusal boyutu ayrımı, tezin üçüncü bölümünde ise Said Nursi'nin dinin kamusal boyutunu sivil alana taşıma çabasını anlamada rol oynayacaktır.

Dinin siyasal alandaki kamusal boyutu, modernitenin insan gönenci odaklı yapısına uygun şekilde tezahür eder. Casanova'nın (2014) dediği gibi "din, dünyayı dini istikamette dönüştürmeyi ne kadar isterse, dünyevi işlerle o kadar içli dışlı hale gelir ve dünya tarafından dönüştürülür" (s.68). Bu olguyu Charles Taylor, dinin içinden gelişen reform dürtüsü dediği bir yönelim sonucu varılan sekülerleşme anlatısı olarak kapsamlı şekilde ele alır. Belirli bir ahlakın veya düzenin inançla yakından özdeşleştirilmesi, sonunda inancın altını oyar. Taylor (2014) sekülerleşme anlatısında bunu savunur (s.531).

B. CHARLES TAYLOR'DA SEKÜLERLEŞME ANLATISI

1. "Modern Ahlaki Düzen"[13] Tahayyülünün Gelişimi

Charles Taylor (2014), *Seküler Çağ* adlı kitabında modern sekülerliğin zeminini kendine yeterli bir hümanizmin doğuşu olarak ele alır (s.25). Hümanizm, insan gönenci dışındaki hedeflere herhangi bir bağlılığı kabul etmez. Modernite, bu "dışlayıcı hümanizmin" ilk defa baskın seçeneğe dönüştüğü çağdır. Dışlayıcı hümanizm deizm ile birlikte yayılır; deizm ve hümanizm ise Taylor'a (2014) göre Hıristiyanlıkta daha önce gerçekleşen gelişmeler sayesinde mümkün olabilmiştir (s.25). Taylor ilk olarak, dışlayıcı hümanizmi mümkün kılacak olan inayet deizmine zemin hazırlayan, Hıristiyanlık içindeki dönüşüme dikkat çeker. Orta çağın son döneminde güçlenen ve Avrupa toplumunu İncil'in ve uygarlığın taleplerine göre dönüştürmek isteyen "düzen hırsı" akımından bahseden Taylor, bu akımı "Reform dürtüsü" olarak adlandırır. Üç boyutlu bir reform girişimi vardır: rahiplerin reform girişimleri; hiyerarşiye düşman elitler, Luthercilikten sonra Hıristiyan hümanistlerde ve Jean Calvin'de olan reform girişimleri ve seküler otoriterlerin toplumu baştan düzenleme girişimi (Taylor, 2014: 104).

Latin Hıristiyanlığının toplumun ibadet düzeyini yükseltme çabası, ruhban elit tarafından 1200'lerde teşvik edilmeye başlamıştır. Ruhbanların kullandığı korkutma ve lanetlenme hislerine dayalı ölüm ve hüküm tinselliği tam tersi bir etki yaparak elitler ile inançlı kitleler arasını iyice açar. Bu anlatımlar kitlelerin hümanizme yönelmesinde etkili olur. Yeni elitler için kilise otoritesi Tanrı ile ilişki iddiası noktasında gayri meşrudur; otorite hiyerarşiden uzaklaşıp kutsal kitaba atfedilir. Reformasyonun sahnesi

[13] Taylor, C. (2014), Seküler Çağ, s.191

hazırlanmış olur. Reformasyon kötülük sorunu ve inayet öğretisi arasındaki dengesizliği düzeltmek yerine daha da arttırır. İnsanların çoğunun cehennemlik olduğu ya da kadercilik anlayışına yol açar. Bu daha sonra inançsızlığın yükselişinde ve inancın deizme kaymasında rol oynar. Kilisedeki feragat misyonunu ve dini pratikleri herkes için geçerli kılmaya çalışan Protestanlık da Orta çağ reformu ile süreklilik arz eder. Calvin için toplumsal düzen berbat haldedir ve bundan herkes sorumludur. Toplumsal düzenin kontrolümüz altında olduğu kanısı güçlendikçe Tanrı inayetine mazhar olduğumuz düşünülür ve günahkârlar olduğumuz fikri gözden düşer. Tanrı'ya yapılan referanstan iki noktada vazgeçilir: Düzen amacı için çabalamak tamamen insan gönenciyle ilgili olarak tanımlanır, Tanrı'ya itaatin yolu olarak görülmez ve düzen için çabalama gücünün Tanrı'dan alınan bir şey değil, insan kapasitesi olduğu düşünülmeye başlanır. "Saeculum" [14] daki hayat bağlamında Hıristiyanlığı yayma çabası, saeculum'daki refahı, barışı ve karşılıklı çıkarı tesis etme gibi hedefler bütününü oluşturmaya, yani insanmerkezliliğe geçişi mümkün kılar. Kalan adım bu seküler kuralların, bütünün hedefi haline gelmesidir ve kilise kurallarının abartılı çileci talepleri karşısında hınç duyan birçok kişi bu adımı atmaya gönüllü olacaktır (Taylor, 2014: 75-108).

Hümanizmi besleyen diğer etken olarak Rönesans dönemindeki doğaya ilgi de dinin içindeki bir mutasyondur. Amaç Tanrı'ya ibadet ve İsa'yı halkın arasına indirmek için dünyaya Evanjelist yönelimdir. Thomas Aquinas'ta ifade bulan Aristotelesçilik-Hıristiyanlık sentezi doğanın özerkleştirilmesi denebilecek şeye çoktan yol açmıştır.[15]

[14] Batı Hıristiyan teolojisinin bir kategorisi olarak ortaya çıkan seküler kelimesinin kökeni, uzun bir zaman dilimi, bir çağ anlamına gelen, ebediyetten ayrı zamanı ifade eden Latince "saeculum" kelimesine dayanır. Dünyadan ayrı, ruhani ve adanmış bir hayatı sürmek için manastırlara çekilen rahipler "Tanrı Şehri"ni temsil ederken, ruhban olmayanlarla (laity) birlikte dünyada yaşayan rahipler ise seküler din adamlarını temsil eder. Saeculum'daki insanlar sıradan zamana gömülü iken bu zamana sırt çevirenler ebediyete daha yakın yaşar (Taylor, 2014:315).

[15] Şeyler kendi doğalarına yani kendi kusursuzluk tarzlarına sahiptirler. Şeyleri böyle yaratan Tanrı'dır ama bir defa yarattıktan sonra Tanrı artık onun için neyin iyi olduğunu tekrar belirleyemez; mesela insanoğlunu yaratan tanrı doğaları tarafından iyi olan şeyi onlar için istememesi mümkün değildir.

Rönesans döneminde, İsa'yı halkın arasına indirerek bir odak noktası oluşturmak isteyen rahipler, İsa'nın şahsına yoğunlaşmayı artırır ve bu da şahsın biricik tikelliğine dair yeni bir bakış geliştirir. Bu odaklanma resim ve heykele yansıyarak insanın yüz hatlarına ilgide ortaya çıkar. İnancı gündelik yaşama yakınlaştırmak için İsa, Meryem ve azizlerin resimlerini yansıtan dini içerikli tablolar artar. Burada aşkınlık ve içkinlik bir aradadır; içkinliğe ilgi arttıkça gerilim doğar. Doğaya, normatif bir sistem olarak değil araçsal olarak bakılır. Şeyler ancak amaçlarına uygun kullandıklarında anlamlı olurlar; Tanrı'nın yarattıklarını inceleyerek bu amaçları keşfetmek gerekir. Yani artık Tanrı'nın kendini sembollerle gösterdiği bir düzeni takdir etmekten öte, Tanrı'nın amaçlarını yerine getirmek için sistemi etkin şekilde çalıştırmak gerekir. Rönesans'ın sihirsizleştirmedeki ve dışlayıcı hümanizmdeki büyük etkisi bu araçsal yaklaşımdır. Doğa'ya araçsal bakışın topluma yansıması ile doğal hukuk anlayışları gelişir (Taylor, 2014: 114- 119).

Diğer yandan Rönesans'taki medenilik nosyonu[16] dindarlığın iyi düzeni ile birbirini etkiler. Ayrıca günahın meyvesi olan şiddet ve kargaşadan kurtuluş için disiplinli ve faydalı işler yapmayı öğütleyen Püriten iyi hayat anlayışı ile mutlak devletin planlamacılığı da benzeşir. Böyle bir zeminde Justus Lipsius Hıristiyanlaştırılmış stoacılık öne sürer. Hıristiyanlık iradeyi serbestleştirmek için Tanrı inayetine ihtiyaç duyarken, Stoacılıkta sadece akıl ve özdenetim yetisine güven vardır. Fakat Tanrı hala ölçünün kaynağı olarak merkezi roldedir; akıl Tanrıdandır; akıl iradeyi harekete geçirmeli ve irade disiplini dayatmalıdır. Orta sınıf elitler Lipsius'un eserinde aradığını bulur. Devlet müdahaleciliğinin temelini neo-stoacılık oluşturur. Profesyonel ordu için öz denetim ve riyazet, yağmacılık ve kişisel onurun karşında yüceltilir. Buradaki öz

---

Nominalizmin öne sürdüğü gibi bu doğa anlayışında, insanoğlu için iyi olanı seçme mecburiyeti doğması açısından Tanrı egemenliğine kısıtlama söz konusudur (Taylor, 2014: 117-8).

[16]Norbert Elias, elitler arasında gelişen uygarlık idealine eşlik eden davranış değişikliğini Uygarlık Süreci adlı eserinde yazmıştır.

denetim çileci Protestan etiğine yakın bir şeydir. Bu, tamponlanmış benlik ve bağlantısız aklın yeni rasyonel kontrol etiğidir ve deizmin insanmerkezliliğine zemin hazırlamıştır (Taylor, 2014: 121-142). Tanrı'nın krallığını disiplinli şekilde dayatma fikri çelişki doğurur ve kazanan dünya olur (Taylor, 2014: 190). Dışlayıcı hümanizme zemin hazırlanmıştır. Temelinde Stoacılığın olduğu doğal hukuk kuramları (Taylor, 2014: 187) yeni ahlaki düzen misyonu inşa ederek kozmik kutsaldan kopuşu gerçekleştirir.[17]

Yeni ahlaki düzen misyonu, 17.yüzyılda din savaşlarının yol açtığı yerel ve uluslararası kargaşaya tepki olarak ortaya çıkan Doğal Hukuk kuramında ifadesini bulur. İnsanları rasyonel sosyal failler olarak gören Grotius ahlaki zemini doğal haklar ile temellendirir. Birliğin amacı ise güvenlik ve refah gibi ortak çıkarlardır. Siyasal birliğin temelini rızaya/sözleşmeye dayandırarak mezhepçilerin çıkardıkları isyanın sebeplerini ortadan kaldırmak ister. Sonrasında Locke'ta ise sözleşme kuramı hükümeti sınırlandırmak için tekrar sahneye konulur; doğal haklar yasama ve yürütmeyi sınırlar, rıza halk egemenliğine dönüşür. Modern düzen anlayışı, orta çağ Hıristiyanlık idealinin tersine, buraya ve şimdiye ait görülmüştür. Orta çağda toplumun, dua edenler, savaşanlar ve çalışanlar olarak üç zümre biçiminde tasarlanışından farklı olarak modern düzen tasarımında, işlev dağılımı araçsallık tarafından belirlenir. Modern düzen hiyerarşiye ontolojik bir statü atfetmez. Karşılıklı saygı ve hizmet, sıradan hedeflere ve özgürlüğe yöneliktir; erdeme yönelik değildir. Dönüşüm toplumu merkezsiz yaklaşımla kavrayabilmektir. Bize Tanrının amaçlarını sadece akıl ve duyular söyleyebilir; disiplin ve ilerleme Tanrının tasarladığı doğal düzenin gereğidir. Düzenli olmak ve üretken bir işle uğraşmak ve buna bağlı olarak sıradan hayat, kesişliğe karşı kutsanır.

[17]Dışlayıcı hümanizmin erken dönem dinleri ile ortak noktası ibadetlerdeki insan gönenci hedefidir ki Aydınlama sonrası bu paganizme artan ilgide görülür. Fakat modern hümanizmi benzersiz kılan, bu gönencin daha yüksek bir şeyle herhangi bir ilişki gerektirmediği fikridir (Taylor, 2014: 181).

İlk toplumsal tahayyül formu toplumu ekonomi olarak görmektir; yani toplum, kendi kanunlarına sahip bir sistem oluşturan üretim, mübadele ve tüketim faaliyetleri dizisidir. 'Görünmez el' nosyonu her alana kayar. Ardından kamusal alan gelir. Birbirinden uzakta olan ama aynı görüşü paylaşan insanların bir tür tartışma alanında ortak görüşe ulaşabildikleri; ortak tartışma alanına medya aracılığıyla (18.yy.da yazılı basın) sahip olunduğu düşünülür. Kamusal alanın özgüllüğü, radikal sekülerliğidir; çünkü toplumun ilahi bir temele veya ortak eylemi aşan bir şeye dayandığı düşüncesiyle çelişir. Kurucu faktörün sadece ortak eylemden ibaret olması nedeniyle birlik sekülerdir. Toplumsal tahayyülde gerçekleşen üçüncü değişim 'egemen halk' nosyonudur. Jakobenlerin kulüpleri, bu yeni siyaset türünün kuramsal temelidir ve daha sonra giderek toplumsal tahayyüllere sızıp onları değiştirir. Doğal hukuka dayandırılan düzen Locke'ta Tanrı'nın bir emri olması ve ilahi ceza korkusu ile kendini dayatırken Rousseau'da özgürlük ile bağdaştırılır; kişiler kendi yaptığı yasalara itaat ile ancak özgür hissedebilir. Öz sevgi ve merhamet içgüdüleri rasyonel insanlarda birleşerek kamu yararı sevgisine dönüşür ki bu genel iradedir. Bu bir erdem siyasetidir (Taylor, 2014: 191-247).[18]

Deizme zemin hazırlanmıştır. Deizmin, insan merkezliliğe kayış olarak inayet deizmi; Tanrı'nın gayrişahsi düzen ile bizlerle ilişki kurması ve doğal din olarak üç boyutu vardır. 18.yüzyılda gerçekleşmiş inayet deizmi olarak adlandırılabilecek dört değişim mevcuttur. İlki, Tanrı planının, insanların mutlulukları için Tanrı tarafından tasarlanmış düzeni kendi hayatlarında gerçekleştirilmesine indirgenmesidir; Tanrı bizi karşılıklı çıkar düzenini sürdürmemiz için yaratmıştır. Bu değişim uzun süreli Reform hedefi çerçevesinde gelişir; yukarıda bahsedildiği gibi bunlar başta dinsel reformlardır.

[18] Kamu yararı sevgisinin yanında kişisel çıkara meşruiyet yoktur, egoist hainle bir tutulur. Ayrıca bu siyasetin söylemi yarı dinseldir; kutsaldan sıkça bahsedilir. Bu siyaset türü, genel iradeyi alenileştiren ayin türleri gerektirir; gizli emellerden korkar (Taylor, 2014: 244).

İkincisi, düzenli ve üretken yaşamı herkesin hayatına sokmayı hedefleyen uygarlaştırma hamlesidir ve bu uygarlaştırma dinsel reform ile kaynaşır; insanmerkezliliğe ilk kayış gerçekleşir. Dışlayıcı hümanizmin doğması için 16.yüzyılda kendi toplumlarındaki şiddet ve sefahat için sadece güçlü bir tinselliğin düzen getirebileceğini düşünen Calvin ve meslektaşları açısından ilahi lütfun taşıdığı anlamı yitirmesi gerekir. Bu üçüncü değişim olarak gizemin dağıtılmasıdır; ahlaki/tinsel kaynakların tümüyle içkin olarak deneyimine ihtiyaç vardır. Neo-stoacılık burada merkezi rol oynayarak aklın Tanrı'nın içimizdeki kıvılcımı olduğunu öne sürer. Toplumu dönüştürme sürecinin belirli bir başarı elde etmesiyle insanoğlunun güçlerine duyulan güven artar. Tanrı'ya gönderme yapılmaksızın ahlaki yetilerin yeri içkinleştirilir; iyilikseverlik ve evrensellik 18.yüzyıl dışlayıcı hümanizmin göstergeleridir.[19]

Dördüncü değişim ise ilk iki değişimin sunduğu ahiret hayatının silikleşmesidir. Bunda orta çağ ve Reformasyon dönemi boyunca ilk günah ve kefaret doktrini ile şekillenen adli-cezai modele olan tepkiler rol oynar; az kişinin kurtulacağı inancı ve kadir-i mutlak Tanrı inancından sapma gibi görünen kader inancı tepkilerin hedefidir. Cehennem geriler ve evrenselcilik yükselir. Bu insanoğlunun iyilik yapma gücüne olan güvenle de ilişkilidir. Aydınlanma döneminde elitler arasında adli-cezai modelin ve Hıristiyanlığın insanın içkin ahlakı ile zıtlaşması nedeniyle yaygınlaşan bir Hıristiyanlık düşmanlığı görülür. Aydınlanma Hıristiyan ve stoacı anlayışta iki açıdan değişim getirir: önceden evrensel iyiye engel olarak görülen insani arzunun masumlaştırılması ve insan motivasyonunun başkalarıyla dayanışmaya meyilli olmasının öne sürülmesi (Taylor, 2014: 288-294).

[19]Arzulardan arınmış evrensel yardımseverlik için bağlantısız akıl yeterli görülür. Kant'taki içsel güç olarak evrensel bir irade, ahlaki gücün içkinleştirilmesinin bir biçimidir; Rousseau'nun merhametin duygusal yapımızda yattığını öne sürmesi de farklı bir biçimdir. Ve kısa süre sonra ortaya çıkan bir başka yaklaşım ise Feurbach'ın Tanrı'ya atfettiğimiz güçlerin aslında insan potansiyelleri oldukları görüşüdür (Taylor, 2014: 299).

Deizmin diğer boyutu da Tanrı'nın dünya ile ilişkisi görüşündeki değişimdir. Tanrı'nın tarihe müdahale ettiği geleneksel Hıristiyanlık fikrinden uzaklaşılır. Tanrı yarattığı kanunlar ile yönetilen yapı aracılığıyla bağlantılıdır. Deizme kayış Tanrı'yı tarihte fail olarak gören eski dine yönelik derin bir ahlaki hoşnutsuzluğun yansımasıdır. Çoğunluğun cehennemlik oluşu ve ilahi lütufla ilgili doktrinler Tanrı'yı keyfi hareket eden bir tiran olarak gösteriyordu. Tanrı'nın bizle gayrişahsi bir düzen aracılığıyla ilişki kurduğu veya Tanrı'nın gayrişahsi düzende ikamet eden ruhtan başka bir şey olmadığı (18.yüzyıl sonu Almanya'sında önemlidir) ve hatta tanrısız gayrişahsi düzen fikrinin yaygınlaşması söz konusudur. Gayrişahsi düzen anlayışında önemli odak noktası doğanın özerkleşmesidir. Hıristiyanlığın içinden bir dönüşüm olarak doğanın özerkleştirilmesi, doğaüstünün tamamen feshedilmesine doğru atılmış bir adımdır; 17.yüzyıldaki bilimsel dünya resminin mekanikleştirilmesi ise sonraki adımdır (Taylor, 2014: 326-7, 347).

İçkin ve gayrişahsi düzende yaşıyor olduğumuz anlayışını güçlendiren son adım ticari toplumun tarihsel bilincidir. Bu İskoç Aydınlanmasında örneğin Adam Smith'te görülen aşamacı anlatılarda belirir; buna göre insan toplumu ekonomik terimlerle tanımlanarak avcılık, çiftçilik, tacirlik vs. gibi belli aşamalardan geçer. Aşamacı tarih bilinci insan merkezliliğe geçişten geri dönülmesini imkân sız kılar; dinsel fenomenlerin modası geçmiş oldukları düşüncesini güçlendirir. Toplumsal düzeni tanımlayan yasa mantıki kurallarla ifade edilebilir (örneğin doğal hukuk, faydacılık ilkesi ve kategorik buyruk). Gayrişahsi düzene büyük önem verilmesi, 19.yüzyılda Hıristiyanlığın bu düzenin gereklerine uydurulmuş uysal bir versiyonunun üretilmesine yol açar. Tanrı'nın kendini yaratısıyla ifşa ettiği bu din doğada ve akılda temellenmiş bir dindir ve yaratıcıyla her türlü kişisel ilişkiyi gereksiz kılan bir dindir. Bilmemiz gereken her şeyi erdemli akıl söylediği için bu dinde vahye de gerek yoktur (Taylor, 2014: 344, 347).

2. "Yeni Dinsel Formlar"[20]

Taylor (2014), aşkının gölgede kalmasıyla birlikte gündeme "içkinlik sıkıntıları"nın girdiğini söyler; anlamın kırılganlığı hissi, her şeyi kuşatan mananın aranışı; gündelik yaşamın yavanlığı içkinlik sıkıntılarının bürünebileceği şekillerdir (s.367). İçkin düzende hissedilen tatminsizlik hem yeni dinsel formlara hem de içkinliğin farklı yorumlarına neden olur. Geleneksel Hıristiyanlığın otoriterliğini, insanların kötü olduğu anlayışını kabullenemeyip alternatif ruhsal kaynaklar arayan insanlar artar. Büyük romantik yazarların çoğu bu kategoridedir. Bazıları materyalist ateizm ve otoriter bir din gibi uç noktaları seçse de durum uzun vadeli bir çözüme ulaşmayan istikrarsızlıktır (Taylor, 2014: 359, 369).

Elitlerin, dayattıkları sihirsizleştirme halk dininin büyük bir kısmına şiddetli bir son verebildiği gibi halkta yeniden şekillendirme sürecine de yol açar (Taylor, 2014: 519). 19.yüzyıl eski dinsel formlar her yerde geriler ve neredeyse her yerde çağa uygun "yeni dinsel formlar" gelişir; bunlar kilise ve tarikat değil kişilerin çabası ile oluşturulan mezheplerdir. Bu mezhepler siyasal seferberliğe girişirler ve modern karşılıklı çıkar düzeninin temelinde olan fakat gerileyen dönüşüm perspektifini tekrar yürürlüğe koymak isterler. Her ne kadar farklı güzergahlara sahip olsalar ve farklı sonuçlar doğursalar da Katolik ve Protestan seferberlikleri arasında benzerlikler mevcuttur. Bu çağda güçlü dinsel formlar tinselliği, siyasi kimliği ve bir uygar düzen imgesini birlikte örerler (Taylor, 2014: 554). Taylor (2014), bu toplumsal yapıya neo-Durkheimcı[21] toplum adını verir (s.535).

Yeni dinsel form olarak ele alınan "neo-Durkheimcı toplum" kavramsallaştırmasını anlamak için Taylor'un din tanımına dikkat çekmek gerekir. Taylor'a (2011) göre din,

[20] Taylor, C. (2014), Seküler Çağ, s.512.

[21] Taylor (2014), "Durkheim tipi" toplumsal yapıyı, kilisenin bütün toplumun kilisesi olması, kilisenin kutsalıyla toplumun kutsalının bir olması ve toplumsal yükümlülüklerin zorlayıcı gücünün kilisenin savunduğu ve açıkladığı kutsaldan gelmesi şekilinde tanımlar (s.520).

Rawls'un terminolojisinde kullandığı gibi 'iyiye dair kapsamlı öğretilerden' birisidir. Habermas'a göre ise mutlak hakikat iddiası sadece dinlerde vardır, rasyonel söylemde yoktur. Taylor buna karşı çıkar. Seküler/dini akıl ayrışmasının yanlış olduğunu vurgulayarak seküler denilen akılların da mutlak doğruluk anlayışı, yüksek düzen değerleri olduğunu söyler. Örneğin, 'tamamen rasyonel olmak' böyle bir anlayıştır. Bazı yüksek düzen-değerleri bu dünyalık, bazıları öbür dünyalıktır ama sonuçta hepsi mutlak yüksek değerlerdir (Calhoun ve Juergensmeyer, 2011: 19). Taylor (2011) buna örnek olarak politik ahlakımızda yer edinmiş öncülleri verir; mesela 'yaşam hakkı' veya 'rasyonel varlıklar olmamız' gibi kabullerin 'Tanrının suretinde yaratılmak' gibi bir öncülden daha kesin bir temeli yoktur (s.54).

Habermas dinsel söylemin bir toplumsal deneyime dayandığını söyler. Herhangi bir dini aklın kullanımı, dikkati dini bir topluluğun üyeliğine çeker. Kültsel pratiklere katılım Kantçı, Hegelci veya faydacı argümanlarda yoktur. Seküler akıllarda, büyük dünya dinlerinde olduğu gibi bir kurucunun izinde giden bir toplulukta sosyalleşme yoktur ve felsefi doktrinlerin içsel olarak bir kurtuluş yoluyla ilişkisi yoktur. Herhangi bir kurtuluş yolu, dünyevi etik yaşam projesinden farklıdır (Habermas, 2011: 61-2). Taylor (2011), etik ile dinin ayrışmasına katılmaz. Söylemlerin ardında, özel olarak bir deneyim belirtilmedikçe, hangi mantığın ve hatta hangi dinsel mantığın işlediğini bilemeyiz. Elbette ki dindar kişi ile inançsız kişinin akıl yürütmesi arasında büyük farklar vardır, fakat Taylor dine özel olarak yaklaşmayı anlamsız görür.

Fransa 17.yüzyılda sihirsizleşmeden etkilenmiş; Jansenist din adamları reform dürtüsü ile halk pratiklerini sık sık yasaklamışlardır. Bu, hiyerarşik düzenin dokunulmaz kabul edildiği, kralın kutsal sayıldığı fakat aynı zamanda içine işlevsel meşruiyet unsurlarının sızmaya başladığı "paleo Durkheim"cı dönemdir. Kraliyetin kutsallığı ve kralın iki bedeni gibi olgularla tanımlanan sezaropapist bu dönem Avrupa'nın birçok yerinde uygulanmıştır (Taylor, 2014: 541). Fransa'da bu dönem ardından gelen Jakoben

Devrim ve Hıristiyansızlaştırma süreci dinsel pratiği ağır şekilde sekteye uğratır. Yıkıcılar boşluğu doldurmak için yeni bir anti-Hıristiyan ideoloji sunarlar fakat kısa vadede başarısız olurlar. Napoleon'un düşüşüyle Katolik ve Cumhuriyetçi elitler Fransa'yı kendilerine göre biçimlendirmek için kavgaya tutuşurlar. Katolik Restorasyon Kilisesi kaybettiklerini kazanmaya çalışır ve birçok grup tarafından toplumsal düzen kaygısı ile desteklenir. Hiyerarşik bütünlüğe sahip Hıristiyan toplumu geri getirme çabasıdır bu; toplum organik olarak görülür ve kişinin bu organik bütündeki yeri vazife ile tanımlanır. Toplumun tümü kiliseye aittir. Bu tip toplum, Durkheim tipi toplumdur. Hıristiyanlığı geri getirme çabası Fransız Devrimi'nden ilham alan karşı çabalara yol açar ve orta sınıflarda ve özellikle işçi sınıfında anlaşmazlıklar derinleşir; kilisenin hiyerarşik statükoyu desteklemesi bu statükodan zarar görmüş kişileri karşıtlığa iter. Ayrıca modern çağın özelliği olan elitler ile kitleler arasındaki kültür uçurumu toplumda herkese uyan bir kilisenin desteklenmesini zorlaştırır. Fakat özellikle sınıf çatışması kültürel-dinsel yabancılaşmayı iyice artırır; organik bir cemaatin parçası olmadığımız ve sömürüldüğümüz anlayışı ortaya çıkınca yerleşik kilisenin toprak ağalarıyla işverenleri desteklediği ortaya çıkar. Kentleşme ve sanayileşme süreçleri bu noktada resme dahil olur. Sihirli dünya ortadan kalkmış, kentlilik ile cemaatten kopulmuş ve cemaate ait pratikler erozyona uğramış ve işverenlerle sınıf çatışması çıkmış bir dönemde insanlarda kaçınılmaz bir yabancılaşma hissi baş gösterir. Kentli işçi sınıflarının Hıristiyansızlaştırılması yeni laik ideolojileri benimsemelerinden ziyade bununla ilgilidir; fakat boşluğu doldurmada laik ideolojiler güçlü adaylardır. Restorasyon kilisesi köylüler ve işçiler de dahil kentlilerin desteğini almada başarı sağlar. Çünkü Jansenizmin katılığından vazgeçip daha şefkatli yaklaşımı benimser; halka özgü dindarlığa daha hoşgörülü olmaya başlar. Sonrasında kilise ister istemez insanların belirli bir hedef doğrultusunda örgütlenip organizasyonlara üye yapıldığı seferberlik işine bulaşır. Bu katılımcıların bizzat oluşturduğu yeni kolektif eylem tarzlarının ortaya

çıkmasıdır; 19.yüzyıla özgü olan şey bu halk organizasyonlarının, bağımsız gönüllü dernekler ve siyasi partilerin giderek daha çok rol oynadıkları modernleşen toplumlarda faaliyet göstermeleridir. Halk dininin yerelliğine evrensellik katılmaya çalışılır. Siyasi seferberlikten uzak durmak mümkün değildir; kilise kendini ancak kendi partizanlarını seferber ederek savunabilir (Taylor, 2014: 519-22). Sonunda Cumhuriyetçiler başarılı olur. Taşra sadece demiryolu ile değil, Üçüncü Cumhuriyet'in insanları kiliseden uzaklaştırmak için köylere öğretmen gönderen ve genç erkekleri orduya alan hükümetleri tarafından dönüştürülür. Taşra cemaatleri bölünür ve din artık cemaate ait bir şey olarak görülmez (Taylor, 2014: 545). Cumhuriyet, ruhban monarşistlerin paleo-Durkheimcılığının karşısına bir çeşit neo-Durkheimcılığı çıkarır. Taylor, neo-Durkheimcı kategorinin cumhuriyetçi Fransız kimliğinde görüldüğü gibi bir siyasi kimliğin din karşıtı bir felsefi duruşta temellendirilmesini kapsayacak şekilde genişletilebileceğini söyler (Taylor, 2014: 539). Bu gelenek kutsal terimini de sahiplenir; Cumhuriyet'in ilkelerinin kilisesi yani bir çeşit "milli" kilise olmayı hedefleyen bir çeşit hümanizmi doğurur.

18.yüzyıl sonundan itibaren Britanya ve Amerika'da ise Evajelikal denebilecek ihya tarzlarının yaygınlaşır. Bu girişimler, günahkârlığımız ve Tanrı inayetine mazhar olacak şekilde dönüşme gibi Reformasyon dönemi vurgularına yoğunlaşırlar; modernitede gerileyen dönüşüm perspektifini tekrar gündeme getirirler, hedef reformasyondaki gibi düzenli hayattır. Dinin bu dönemde itibarını kazanmasının iki yolu vardır: Tanrı'nın toplumun gerçekleştirmeye çalıştığı tasarımın yaratıcısı olarak var olması ve bireylerin Tanrı kelamını öğrenmeleri ve dayanışmaları için gereken özgür kiliseler. ABD'nin ilk zamanlardaki durumu budur; cumhuriyet kiliselerin özgür olmasını sağlar, kiliseler de Cumhuriyetin gereksindiği dindar değerler sistemini destekler. Protestan toplumlarda toplumsal tahayyül formu gitgide karşılıklı çıkar düzenine odaklanır ve paleo-Durkheimcı düzen bu toplumlar için tiksinti uyandırır. Bu zihniyet meşru dinsel

bağlılığın ancak gönüllü olabileceğini öne çıkarır. Elitlerin dinine yabancılaşan halk, eski kiliselerden farklı kiliselerin kurulmasına yol açar. Üye grupları gibi olan mezhepler görüş farklılıklarını önemsemezler; hep birlikte oluşturdukları grubun tamamı kilisedir, kişinin kilisesi tüm inananları kapsamadığı için onları kapsayan daha geniş bir aidiyet hissi söz konusudur (Taylor, 2014: 530-34). Taylor bunun kısmen de olsa devlette de ifade bulabileceğini; Tanrı'nın iradesi altında birlik olup devletlerini kurduklarında Tanrı'nın taleplerine göre davrandıklarını öne sürebileceklerini söyler (s.533). Bu çağa özgü ve Tanrı'nın planını yerine getirmek için insanların oluşturması gereken şeyler olması nedeniyle mezhepler Tanrı tarafından tasarlandığı düşünülen yeni Cumhuriyet'in "sivil dinine" benzer ve ikisi birbirini güçlendirmişlerdir. Amerikan Protestanlarında bu ilahi siyasi misyon güçlüdür (Taylor, 2014: 534). Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi'nde Tanrı'ya ait olduğu düşünülen bir ahlaki düzen fikri Taylor'un "modern ahlaki düzen fikri" dediği şeydir (Taylor, 2014: 525). İnsanlar eşit yaratılmıştır ve yaratıcıları tarafından onlara bazı devredilmez haklar verilmiştir; Tanrı, onun tasarımını uyguladığımız için toplumda var olur. Bireyden yola çıkan bu toplumda, her birey kendi emelleri doğrultusunda hareket etmekle diğer bireylerle karşılıklı çıkar ilişkisi içindedir ve başkalarının hakkına saygı duyar.

Taylor, günümüzde haklı itirazlara hedef olsa da Amerikan toplumunun doğumuna ve iki yüzyıl sonraki haline Bellah'ın "sivil din" fikri ile dikkat çekmesi, kendisinin ABD'yi yeni düzen fikrinin örneği olarak göstermesiyle uyumlu olduğunu dile getirir (s.526). Mezhepsel kimlik, din ile devleti ayırmaya meyillidir fakat neo-Durkheimcı etkide mezhebe ve gruba aidiyet hisleri kaynaşmıştır ve grubun tarihine ilişkin ahlaki meseleler genellikle dinsel kategorilerde kodlanır. Amerika bu açıdan neo-Durkheimcı olarak nitelenmelidir. Eski Durkheimcı tarzda devletin Tanrı'ya ve yüksek zamanlara ontik bağımlılığı sihirsizleştirme ve araçsalcılık ruhu tarafından gevşetilse de bir anlamda hala sürmektedir. Neo-Durkheimcı toplumlarda ise Tanrı, toplumsal tasarım

ona ait olduğu için mevcuttur. Kilisenin kaçınılmaz olarak karşıt güçler ürettiği paleo-Durkheimcı gidişin tersine, dinsel inanç ve pratikler yüksek düzeyde varlığını sürdürür. İnanç devletle neo-Durkheimcı özdeşleşmeyle de sürdürülür (Taylor, 2014: 534-5).

Amerika'dan önce, 18.yüzyılda Britanya'da ortak bir Protestanlık duygusu etrafında bir çeşit İngiliz milliyetçiliği geliştirir. Evanjelikallerin benimsediği inançlar ve pratikler 19.yüzyılda tekrar yükselişe geçer ve Britanyalılık kimliği, edep, uygarlık ve hukuk ile sentezlenir. Edep ile ilgili ahlaki standartlar Protestanlıkla özdeşleştirilerek İngiliz vatanseverliği kurulur. Bu neo-Durkheimcı modelde dinsel aidiyet siyasi kimliğin ve diğer "barbar" veya "az gelişmiş" halkların yaşam tarzlarına üstün olarak gördükleri uygarlık kimliğinin merkezindedir. Bu uygarlık çoğu insana göre Hıristiyan bir uygarlıktır. Fakat inayet deizmi dışlayıcı hümanizme zemin hazırladığı gibi, Evanjelikalizm de inançsız bir özdenetim felsefesinin yolunu açar. Wesley'in Evanjelikal disiplin biçimleri içeren vaazları modern düzen fikrinin ahlakçılığını taşır ve o da zamanla fazla yüzeysel görünmeye başlanır. Doğru davranışlara vurgu saplantısı, kişisel varoluşa anlam katacak hedeflere yer bırakmaz gibidir. Ahlakçılığa yinelenen bir itiraz yükselir ve Avrupa'da gençler toplumun materyalist olduğunu daha fazla dillendirmeye başlar; kahramanlığı ve fedakarlığı bastırdığı için topluma saldırırlar. İngiltere, Almanya ve Fransa'da birçok elit gencin Birinci Dünya Savaşı'nı uzun süredir bekledikleri büyük bir ülkü uğruna eylemde bulunma fırsatı olarak görüp hoş karşılamalarının nedenin budur. Fakat savaşın travması Britanya sentezinin saygınlığını daha fazla zedeler. Sentez uygarlık ile hukuk ve barışı öne sürerken, savaşta yaşanan büyük katliamların uygar hayatı düşmandan daha çok tehdit ettiği görülür; İngiliz vatanseverliği sarsılır ve sentezden sorumlu tutulan Hıristiyan inancı gözden düşer. Savaşta uygarlık krizi yaşanması sonucu insanlarda savaşa giriş anındaki ruhsal açlık doyurulmadığı için artarak devam eder ve bu radikal faşist ve komünist hareketlerin doğmasına yol açar; Hitler ve Mussolini cephede savaşmış ve geri döndüğünde sivil

hayata uyum sağlayamamış, ihanete uğramış hisseden eski savaşçılara hitap ederler (Taylor, 2014: 465-472).

Taylor'a (2014) göre din üzerinden tanımlanan siyasal kimlik seferberliğinin günümüzde de etkisinin büyüklüğü açıktır ve gelecekte de öyle olacak gibi gözükmektedir (s.539). Bu etkinin görüldüğü yerde inancın ve pratiğin gerilemesi duraklar. Dinsel dil, insanların ahlaki ve siyasi deneyimlerini belirli ahlaki ilkeler etrafında kodlamasını sağlayan dildir. Başta Tanrı'nın tasarımını gerçekleştiren millet belirli bir üstünlüğe ulaşırken ulusal kimlik, kendi kendine bir üstünlük atfında bulunur ve bu ulusal kimliğin temelinde yatar; İngiliz ve sonrasında Amerikan vatanseverliğinde olan budur. Başta dinsel olan üstünlük hissi, medeni üstünlük hissinin tanrısaldan soyutlanıp ırka, Aydınlanmaya ya da ikisinin kombinasyonuna atfedilmesi ile sekülerleşme sürecinden geçebilir (Taylor, 2014: 536).

Taylor burada modern siyasi kimlik seferberliği olarak uluslaşmanın dinsel temeline gönderme yapar. Modern ahlaki düzen dediği birlik şekli gönüllü seferberlik halindeki mezheplere ve "Tanrı'nın seçilmiş milleti"ne dayanarak harekete geçer ve bu modern toplumsal tahayyül formu olarak uluslaşmanın temelidir. Taylor (2014) ulusal kimliğin temelinde kendi kendine bir fevkaladelik atfının yattığını söyler (s.536). Bu eksende Smith (2010) de milliyetçiliğin modern öncesi kutsal etnik seçilmişlik mitinin laik, modern muadili olduğunu öne sürer[22] (s.136). Ulusal kimlik, piyasalar, iletişim ve ulaşım altyapıları kadar savaşları da içine alan devlet kurma[23] süreci tarafından şekillenmiştir (Calhoun, 2007: 15). Modernite dediğimiz idari, ekonomik ve kültürel olarak üç devrim sayesinde uzak diyarlar ve buralardaki etniler bürokratik devlet vasıtasıyla egemen durumdaki etnik kültüre dahil edilerek kamusal, kitlesel bir eğitim

[22] Anderson (2011) da Millîyetçiliğin din olgusu ile birlikte düşünülürse daha kolay anlaşılabileceğini söyler. (s.20)

[23] Devlet kurmanın ve daha da önemlisi savaşların etnik billurlaşmadaki rolü büyüktür. (Smith, 2010: 50)

sistemi ile yürütülen yoğun siyasi toplumsallaşma programının sonucunda laik kitlesel milletler oluşmuştur (Smith, 2010: 50, 102); fakat ulus fikrinin artan önemi devletin oluşumunun basit bir türevi değildir. Milliyetçilik modern devlet yöneticilerinin otorite ve meşruiyetlerine karşı yükselen popüler itirazlardan olduğu gibi savaşların yol açtığı iç tutunum ihtiyacından da doğar (Calhoun, 2007: 95). Osmanlı son döneminde yükselen Müslüman uluslaşmayı da bu değişimler ekseninde ele alacağız.

Tezin ikinci bölümünde, modern yapısal farklılaşması olarak Osmanlı-Türk sekülerleşmesine eşlik eden dinsel uluslaşmaya; bu uluslaşmanın Tanrısaldan soyutlanarak Türk ırkının belirginleşmesiyle laikleşmesine ve buna eşlik eden seküler kutsallık inşasına işaret edilecektir. Cumhuriyet, Türklüğe ve devlete sadakat etrafında inşa ettiği sivil din ile siyasi kimlikte Tanrısala referans verse de bunun geleneksel İslami sembollerin reddi ile yapılması toplumsal kimliği ikiye bölecek ve Osmanlı son dönemindeki Müslümanlık üzerinden tanımlanan siyasi kimlik seferberliğini devam ettirecektir.

İKİNCİ BÖLÜM: OSMANLI-TÜRK SEKÜLERLEŞMESİNDE DİN, KUTSAL VE SİYASİ TOPLUM

A. Din-ü Devlet Zihniyeti ve Sekülerleşme Eşikleri

Osmanlı düzeninin (nizam-ı alem) Tanrı tarafından konulduğu ve "ebed-müddet" devam edeceği anlayışına dayanan Osmanlı sistemi, dinsel dil ile iktidarını kutsallaştırır (Berkes, 2017: 30). Devlet dininin İslam olması ve sultanın İslam toplumunun lideri olarak görülmesi anlamında "İslami" olan Osmanlı yönetimi, memurların devleti korumaya yönelik uygulamaları açısından ise "bürokratik"tir. Bir hareketi heretik hale getiren şey devleti tehlikeye düşürmesidir. Din-ü devlet sıfatını taşıyan devleti korumak dini korumak anlamına gelir. Devletin din için gerekli olması anlamında din üstünde bir önceliği vardır ve açıkça ifade edilmese de bu Osmanlı kültürüne derinden nüfuz etmiştir;[24] fakat İslam merkezi ve tekçi bir yapı sunmadığı için birçok bölgede köklü ve İslami görünümlü heterodoks öğretiler ve karizmatik liderler ağırlığını hissettirir. Bu nedenle Osmanlı bazı tedbirlere başvurur tehlikeli gördüğü heterodoks grupları imparatorluğun uzak köşelerine sürer. Devlet kontrolünde dini bir elit ortaya çıkarmaya ve bu elit tarafından kontrol edilen eğitim sistemi kurmaya çalışır. Ulema memur haline getirilir. Yönetime[25] iştirak eden ulema Osmanlı politikasına uygun anlayışı içselleştirir; eğitim, kazai ve idari yapıyı kontrol etmeleriyle ulema, devletin sosyal hayatı

[24] Heper (2010), dini kurumları olduğu gibi yerel eşrafı da yakın kontrol altında tutan Osmanlı Devletini aşkın devlet olarak tavsif eder. Aşkıncılık, insanın aslen ahlaki bir topluma ait olduğu inancını ifade eder ve toplumsal görevin kutsallaştırılmasını ifade eder. Machiavellci siyasal rejim aşkın yönetim biçiminin klasik örneğidir. Heper'e (2010) göre Osmanlı'nın Türkiye Cumhuriyeti'ne mirası aşkın devletten oluşur. (s.27-8, 60, 91)

[25]Yönetim sistemi ordu, kalemiye ve ilmiye arasındaki iktidar savaşının dengesi ile şekillenen Osmanlı İmparatorluğu, 18.yüzyılda yönetim sisteminde reform ihtiyacını hissedecek bir dizi gelişimlere tanık olur ve kadıların iktidarı daralırken, kalem erbabı zaferini ilan eder. (Mardin, 2012: 45)

denetimini mümkün kılar. Bu nüfuzlu ulema ile tarikat mensubu şeyhler ve derviş sınıfı arasında bir uçurum vardır (Mardin, 2006: 38-43, 89, 116-7).

Emevi saltanatının kurulmasıyla başlayan alimler ve iktidar arasındaki gerilimler Osmanlı'ya kadar sürmüştür. Alimlerin hayatlarını aktaran eserler, alimler ve emirler arasındaki bu gerilimleri yansıtan anekdotlar ile doludur. Bugün "ehl-i sünnet ve'l cemaat" denilen kesimin önemli figürleri olan dört mezhep imamı da bu gerilimleri yaşamış şahsiyetlerdir. Çağlar boyu süren bu gerilim Osmanlı'da pek görülmemiştir; aksine Akşemseddin ve Molla Gürani[26] örnekleri göz önüne alındığında bir uyum söz konusudur. Osmanlı'da bağımsız bir ulema ve arifler sınıfı da genel olarak görünür değildir (Karabaşoğlu, 2016: 114). Bu uyuma gelmekte, Kur'an ve hadislerin yorumlanmasında kendisini tek yetkili otorite olarak kabul eden ulemanın ürettiği fıkhın etkisi vardır. Bulaç (2018), geleneksel fıkha göre devlet başkanının sübut bulmasının yollarını şöyle sıralar: Fıkıh bilen bir heyetin seçmesi, bir önceki halifenin kendisinden sonraki kişiyi tayin etmesi, halifenin kendisinden sonra gelecek kişiyi belirleme işini bir heyete bırakması ve en dikkat çekici olanı halifenin silah/güç kullanarak başa gelmesi. Müslümanların zor ile yönetimi ele geçirerek istibdatla yöneten halifeye itaat etmesi vacip görülmüş ve halifeye karşı gelmek Kur'an'da haktan ayrılmak, Allah'a karşı gelmek, haddi aşmak ve zulmetmek anlamlarında kullanılan "bağy fiili" sayılmıştır. Bu, dinin siyasal toplumla örtüştüğünün açık göstergelerinden biridir.

Fıkıh kaynaklarında tek kişinin veya bir hanedanın yönetimini pekiştirici unsurlar da yer alır. Fıkıh kaynakları herhangi bir yolla iş başına gelen halifenin hayat boyu bu makamda kalacağına hükmedeceğini ifade eder. "Şura" ulemanın tekeline alınarak fiilen geçersiz hale getirilmiştir. Hz. Osman'ın "Bu cübbeyi bana Allah giydirdi ancak O çıkarır." sözüyle hilafeti ilahi bir kaynağa dayandırmaya kapı aralaması, Emevi halifelerinin kendilerini "Allah'ın yeryüzündeki gölgesi veya halifesi" olarak tavsifine

[26] II.Mehmed'in (Fatih Sultan Mehmet) danışmanı olan alimler.

varmıştır. Toplumsal istikrarı temel değer alan kaynaklar adaletten ayrılan halifeye isyanı meşru görmemişlerdir. Fakihler halifenin gerekli gördüğü bazı suç fiilleri için ölüm cezası verebileceğine hükmederek halifelere muhaliflerini siyaseten katl yolunu açmışlardır. "Ulul-emre ait tazir" denilen bu yetki, Osmanlı padişahı Fatih Sultan Mehmet döneminde "kardeş katlinin cevazı"na kadar varmıştır (Bulaç, 2018). Yenigün (2018), "Batı sekülerizmi"ni sorunsallaştıranlara karşı sunduğı argümanında "sünni uzlaşma"daki "içkin sekülerizme" dikkat çekerek şöyle der:

"Statükoya şu veya bu sebeple teslim olmuş ve kendisi de bir sosyal tabaka olarak o statükonun ürünü olarak doğmuş Sünni ulema ve hususen siyaset fakihleri, iktidarın meşruiyet şartlarına dair kendi koydukları kuralları bile reelpolitik (veya maslahat diyelim) gereği çiğnemek durumunda kalmışlardır. Nihayetinde, kaynağı apaçık kılıç zoru olan, İslâm'la tek ilişkisi kendilerine Müslüman diyen askerlerin Müslüman kanı döktüğü savaşlarla ele geçirmesi olmaktan ibaret, bütün kitaplara göre de gayrımeşru olan iktidarlarına meşruiyet atfedilmiştir. İşte "Sünni uzlaşma" ulema sınıfının sınıfsal konumunu, din, eğitim ve yargı müesseseleri üzerindeki tekeliyle sürdürebileceği garantisiyle, böylece toplumda ritüel ve özel hukuk alanlarında "İslâm"ın yaşatılabileceği bir sosyal düzen içinde koruyabildiği bir denklemde, iktidarın meşruiyet şartlarını askıya alıp Müslüman zorba sultanın belli sınırlı alanlarda "şeriat"le yönetmesi ile yetinmenin adıdır. "İktidarın kaynağı" gibi devasa bir başlığın dahi İslâm'ın çerçevesinin dışına itildiği, kanun koymanın bile hiçbir biçimde İslâm'da temellenemeyecek, yasa, kanunname ve şeriat gibi çoklu bir yapıya bağlandığı bir siyasal düzenin sekülerizmden neden ve nasıl farklı olduğu sorusu, kadim bir sorunu modernleştirmekte ısrar edenler için cevap beklemektedir.".

"Din u devlet" ve "devlet ebed-müddet" sıfatlarını taşıyan Osmanlı İmparatorluğu Taylor'un kavramsallaştırması bakımından hiyerarşik düzenin dokunulmaz ve kralın kutsal sayıldığı "paleo-Durkheimcı" kategoride düşünebilir. Bu dini yapıda kutsalla bağlantılı olmanın toplumun tamamını kapsayan Millî kiliseye ait olmayı gerektirmesi, Osmanlı'da dini sapkınlıklara karar veren devlete ait olmak şeklinde görülür. Fıkhın öngördüğü ölüm cezalarından birinin irtidat (dinden dönme) cezası olması, politik cemaat ve din arasındaki bu örtüşmeye işaret eder. Din burada siyasal cemaatle aynı düzleme getirilerek dinden çıkma siyasal toplumdan çıkma ile eşit görülmüştür ki bu Taylor'un tanımladığı "paleo-Durkheimcı" yapı tanımına uyar.

Yaratıcı tarafından istenen "nizam-ı alem"in tezahürü devlettir. Bu Taylor'un Avrupa'da seküler tahayyül formlarının gelişmesine zemin hazırlayan şey olarak dikkat

çektiği "reform dürtüsü" olgusunun Osmanlı'da aldığı şekle tekabül eder.[27] Padişahların "Allah'ın yeryüzündeki gölgesi" olarak kutsallaştırılması da dönemin Avrupa'sındaki kralın kutsal bedeni anlayışının Osmanlı'da aldığı biçimdir. Sonrasında devlette ifade bulan bu anlayış, kapitalizm ile ani karşılaşmada devlete rahat bir manivela alanı sağlayarak Avrupa seküler düşünce akımlarının etkisine kapıyı rahatlıkla açar. Bu açıdan pozitivizmin, dönemin Osmanlı bürokratlarında ilk ve tek tutarlı ideoloji olması da öngörülebilir bir sonuçtur.

Din u devlet zihniyeti ekseninde Osmanlı İmparatorluğu'nun sekülerleşme dinamiklerini izlemek bir yönüyle dini aklın sekülerleşmesini izlemektir. Bununla bağlantılı olarak Kara (2009) da modernleşme teşebbüslerinin Osmanlı'dan Cumhuriyet'e nasıl olup da dini şekle büründüğü sorusunun "din ü devlet" zihniyetiyle birlikte düşünülmesi gerektiğini söyler (s.235). Bu zihniyetin gelişimi sekülerleşmenin ilk safhası olarak ele alınmalıdır. Bu ilk safhaya gelene kadar, Taylor'un yaptığı şekilde, İslam anlayışlarındaki mezhepleşmeler; kelam, fıkıh, tasavvuf gibi ekollerin ayrışması; ulemanın veya seküler güç odaklarının dinsel anlayışa karşı reform müdahaleleri gibi farklı etkenler bir arada ele alınmalıdır, fakat bu kısım, bu tezin kapsamı dışındadır.

Eski Durkheimcı yapının aşınması Osmanlı İmparatorluğu'nun modernleşme adımları ile hızlanır. Bu yapısal farklılaşma sürecidir. 18. ve 19. yüzyıllarda Osmanlı İmparatorluğu'nda görülen modernleşme teşebbüslerinin temelinde merkezileşme dürtüsü yatar. Avrupa'da merkezi devletlerin gelişimi fetihçiliğe dayanan İmparatorlukta gerilemeye yol açmış ve 19.yüzyılda İmparatorluk doğrudan vergi toplanmasını sağlayacak merkezileştirme politikasını uygulamaya girişmiştir (Özoğlu, 2005: 80). Bu aynı zamanda farklı unsurlardan oluşan ve topraklarını kaybetmek istemeyen bir imparatorluğu ayakta tutma gayretine tekabül eder. Ya da Mardin'in

[27] Belirli bir ahlakın veya düzenin inançla yakından özdeşleştirilmesi, sonunda inancın altını oyar. Taylor (2014) sekülerleşme anlatısında bunu savunur (s.531).

(2008) ifadesiyle "bürokratik dünya görüşü"nün asıl kaygısı "devleti kurtarmak"tır (s.16).

Osmanlı İmparatorluğu'nun merkezileşme kaygısı ile başlattığı modernleşme teşebbüsleri, II. Abdulhamit döneminde dinsel aidiyetin siyasi kimliğin merkezinde olduğu "neo-Durkeimcı" [28] bir modele doğru evrilmeye başlar. Modernleşme girişimlerinin niteliği, sömürgeciliğin etkisi, savaşlar, göç ve gayrimüslimlerin yükselişi ekseninde gayrimüslim ve Batı karşıtlığı ile şekillenen bir Müslüman milliyetçiliği bu dönemde gelişir. Müslümanların gönencine odaklanan Müslüman milliyetçiliği olarak İslamcılık[29] modern faydacı düzen ile uyumludur.

Bu tezde İslamcılık en genel anlamda Müslüman milliyetçiliği olarak tanımlanmaktadır. Bunun nedeni İslamcılığın, "İslam'ın bin yılı aşkın dünya hâkimiyeti" söylemi üzerinden efendilik psikolojisinden kurtulamamış bir "Müslüman üstüncülüğü" şeklinde tezahür etmesidir (Yenigün, 2019). İslamcılık aksiyona dönük, hissiyatı ve retoriği önemseyen, güç ve iktidar arayan pragmatik bir ideolojidir. Yenigün'ün (2018) tabiri ile İslamcılık son tahlilde, "Müslüman iktidarı ve çıkarlarından başka hiçbir şey görmeyen, maslahatçılıkla süblime edilen kuru bir Müslüman pragmatizmidir."[30] Kara (2019) bu eksende, İslam'ın bekasının devletin bekasıyla aynileştirilmesi ve devletin bekasının da "zarureten" ıslahatla, modernleşme ile mümkün görülmesi, asla "sadakat"ten daha çok "uygun" yeni çözümleri dini bir kalıp içinde sunma çabalarını birinci plana çıkarması nedeniyle milliyetçilikten

[28]Tinselliğin, siyasi kimliğin ve bir uygar düzen imgesinin birlikte örüldüğü dinsel form. Mezhebe ve gruba aidiyet hisleri kaynaşmıştır ve grubun tarihine ilişkin ahlaki meseleler genellikle dinsel kategorilerde kodlanır. Tanrı, toplumsal tasarım ona ait olduğu için mevcuttur. İnanç devletle neo-Durkheimcı özdeşleşmeyle de sürdürülür (Taylor, 2014: 534-5,554).

[29]Kara'nın (2017a) tanımıyla İslamcılık,"19. ve 20. yüzyılda İslam'ı bir bütün olarak (inanç, ibadet, ahlak, felsefe, siyaset, hukuk, eğitim…) 'yeniden' hayata hâkim kılmak ve akılcı bir metotla Müslümanları, İslam dünyasını Batı sömürüsünden, zalim ve müstebit yöneticilerden, esaretten, taklitten, hurafelerden kurtarmak, medenileştirmek, birleştirmek ve kalkındırmak uğruna yapılan aktivist ve eklektik yönleri baskın siyasi, fikri ve ilmi çalışmaların, arayışların bütününü ihtiva eden bir düşünce ve harekettir" (s.16).

[30]Bu açılardan tezin devamında Müslüman Millîyetçiliği ve İslamcılık kavramları birbirlerinin yerine kullanılacaktır.

sosyalizme kadar İslam dünyasındaki tüm siyasi-fikri akımları etkileyen ve onlarla birlikte gelişen "yeni İslam yorumu" olarak İslamcılığın ne ölçüde dini olduğunun sorgulanması gerektiğini ifade eder (s.32).

Müslüman milliyetçiliği ekseninde bir Osmanlı vatanseverliğinin kurulduğu II. Abdülhamit dönemi, tarikatlara aidiyet ile gruba aidiyetin kaynaştığı "neo-Durkheimcı" model olarak sekülerleşmenin ikinci safhasına denk düşer; bu "siyasetin alttan gelen bir kutsallaşmasıdır." II.Abdülhamit bu fenomeni yöneterek Müslüman-Türk dinsel toplum anlayışını ikame etmeye çalışır; fakat bunu eski yapıya ait padişahlık etrafında kurduğu için bu anlayışın yaşama şansı olmaz. Modern eğitim ile düşüncenin hızla sekülerleştiği bu dönemde dinin araçsallaşması ve içkinleştirilmesi pozitivist düşünürler tarafından ileri bir boyuta taşınır. Açıkça ifade edilemese de inanç konusunda şüphe özellikle edebi eserlerde gözle görülür boyuttadır; bir inanç krizi vardır fakat açık ve saldırgan bir ateizm bu krize eşlik etmez (Atalay, 2018: 74). Bu dönemde eğitimli kesimde gelişen Türk Milliyetçiliği İslamcılığın sembolizminden beslenerek yaygınlaşır. İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin iktidarı tekeline aldığı yıllarda Müslüman uluslaşma nüfus politikaları ile devam ettirilirken okumuş aydın kesimde Türk-İslam sivil dininin ikame edilme çabası belirir.[31] Dünya Savaşı ile bu fenomen kesintiye uğrar ve Cumhuriyet döneminde tekrar gün yüzüne çıkar.

Taylor'un (2014) dediği gibi dinsel üstünlük hissi zamanla tanrısaldan soyutlanıp ırk üstünlüğü ve Aydınlanmanın kombinasyonuna atfedilerek sekülerleşme sürecinden geçilir (s.536). Burada neo-Durkheimcı kategorinin, siyasi bir kimliğin din karşıtı bir felsefi duruşta temellendirilmesini kapsayacak şekilde genişlemesi söz konusudur. Sekülerleşme sürecinin üçüncü safhasında Türkiye Cumhuriyet'nin neo-Durkheimcılığı, yeni bir sivil dinin etrafında örülür. Burada kutsal terimi sahiplenilmeye çalışılarak Cumhuriyet'in ilkelerinin kilisesi bir çeşit "milli" dini kurum

[31] Bu minvalde Ziya Gökalp'in fikirleri ele alınacaktır.

olmayı hedeflemesi söz konusudur. Bu siyasetin küçük bir elit kesim tarafından kutsallaştırılması çabasına denk düşer. Mardin'in (2006) tabiriyle "Türkiye Cumhuriyeti'nde Durkheimcılık uzlaşmaz laiklik ile tanımlanır; toplumsal normlar Cumhuriyet'in sunduğu kurallarla, yani İsviçre Medeni Kanunu, Cumhuriyet'in kanunlarıyla ve Türk milliyetçiliği ile özdeşleştirilir. İslami kültürde bulunabilen toplumsal etkileşimin sembolik kaynakları sivil dine hizmet edebildiği ölçüde kullanılır" (s.205). Cumhuriyetin Türk İslamı ortaya koyma çabası ve Osmanlı son döneminde beliren ve Millî Mücadele'de zirveye çıkan Müslüman uluslaşmayı kesintiye uğratması, oluşan tepkisellik üzerinden bu fenomeni beslemeye de hizmet eder. Müslüman uluslaşma Cumhuriyet döneminde Türklük ilavesi ile Müslüman-Türk milleti şeklinde beslenerek büyür ve gelinen noktada Türkiye'de iki sivil dinin varlığı kendini hissettirir: Laik sivil din ve milliyetçi-muhafazakâr sivil din. Bu iki kesim, millet için kutsalın ne olduğuna ve millî kimliğin sınırlarına ilişkin tartışmalar üzerinden ayrışır (White, 2014: 20).

Tezin devamında modern farklılaşma olarak sekülerleşmenin ikinci safhasında yükselen Müslüman milliyetçiliği ve sekülerleşmenin üçüncü aşamasında yükselen Türk milliyetçiliği etrafında inşa edilen sivil din ele alınacak ve bu iki fenomenin etkileşiminin sonuçlarına değinilecektir.

B. Tanzimat'tan Yeni Osmanlılara Müslüman Milliyetçiliğinin Yükselişi

Osmanlı İmparatorluğu 18.yüzyılda yönetim sisteminde reform ihtiyacını doğuracak birçok gelişmeye tanıklık eder. Avrupa'da mutlak monarşilerin yükselmesi ile gelişen ticaret sınıfının etkisi Rusya ve Avusturya'ya kadar ulaşır. Bu devletlerle yaptığı savaşlarda yenilmeye başlayan Osmanlı yönetimi reform ihtiyacını hissederek Batı'ya yönelir (Alkan, 2009: 381). Var olma sorunu ile karşı karşıya kalan Osmanlı yönetimi

ilk olarak ordu reformuna yönelir. Merkezi ordu kurma ihtiyacı etrafında atılan adımlar eğitim, idare ve hukukta da dönüşümleri doğurur. 1808-1839 arasında hüküm süren II. Mahmut ile başlayan süreç Avrupa aydınlanma despotizminin idari kurumlarını Osmanlı'ya getirmeyi hedefler. Gücü bürokrasiye devreden bu reformlar elit oluşumunun başlangıcı olur (Mardin, 2006: 46, 126) ve düşüncede sekülerleşme etkisine girilir; fakat Reform girişimlerinin niteliği ve dönemin koşulları Müslüman kimliği sefereberliğine zemin hazırlayarak Tanzimat'ın öngördüğü eşit vatandaşlık anlayışının kitlelerde yaygınlaşamamasına neden olur.

II. Mahmut döneminde merkezi ordu kurma ihtiyacı ile Tıbbiye ve Harbiye'nin açılması kurumsal açıdan olduğu kadar seküler zihniyetin gelişimi açısından da önemli bir adımdır. Bu konuda önemli diğer bir adım dış işleri ile ilgili olarak Bab-ı Ali'de Tercüme Odası'nın kurulmasıdır. Bu kurum vasıtasıyla Fransız düşünü ile tanışma imkân ı doğmuş ve Tanzimat döneminin birçok aydını burada yetişmiştir. Tıbbiye'de bu dönemde Fransız Devrimi'ni hazırlayan Baron d'Holbach, Diderot ve Cabanis gibi ünlü materyalistlerin kitapları okunduğu gözlemlenir.[32] Mardin (2012), Tanzimat diye bilinen 19. yüzyıl reform hareketinin tamamında pozitivist "toplum mühendisi" bakış açısını izlemenin mümkün olduğuna ve bu dünya görüşüne geçişin kapısının askeri eğitimin pozitivistik niteliği olduğuna dikkat çeker (s.177-9).[33] Tanzimat bürokratlarının ideolojisinde medeniyetçilik, terakki ve kanun önemli bir rol oynar ve Tanzimat paşaları için Avrupa ve İslam medeniyeti gibi bir ayrım söz konusu değildir; bilim ve medeniyet tektir ve bunlar nerede olursa olsun evrensel gerçek olan İslam'a aittir. İslam kültürü korunarak Avrupa'dan kurum ve değer ithali ile Osmanlı toplumunun

[32] Tanzimat'ın reformcu paşalarından Fuat Paşa da Tıbbiye mezunudur ve bürokrat kimliğini Tercüme Odası'nda edinir. Yine Tercüme Odası'nda yetişen Münif Paşa Fransız materyalist felsefesine ilgilidir (Berkes, 2017: 231, 236). Yeni Türk eliti, 1857'de İngiliz Büyükelçisi tarafından, 1858'de Fransa büyükelçisi tarafından kurulan Mason localarının da ilk üyeleridirler. Fransız locası Mustafa Fazıl Paşa'yı, Tanzimat mimarı Reşit Paşa'yı, Ethem Paşa'yı ve Münif Paşa'yı dahil eder (Mardin, 2006: 133).

[33] Bu dönemde Fuat Paşa'nın Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye Derneği (Mardin, 2012: 181) ve Münif Paşa'nın Mecmua-i Fünun dergisi en önemli pozitivist girişimlerden biridir. Bilimin ve pozitivist düşüncenin popülarize edilmesi II. Abüdlhamit döneminde olacaktır (Alkan, 2009: 384).

dönüşeceğini varsayan bürokratlar Osmanlı ile Avrupa arasındaki farkları sadece dış şartlar çerçevesinde açıklarlar (Çetinsaya, 2009: 56-9).

Tanzimat Fermanı ile başlayan dönemde laik ceza, ticaret ve idare mahkemeleri kurulmuş ve hukukta ulemanın rolü büyük oranda azalmıştır. Şeriatın kapsamına girmeyen tüm davalara bakmak üzere Divan-ı Ahkam-ı Adliye kurulur ki bu davalar ticaret, evlilik, miras, zina gibi özellikle şer'i olarak tanımlanan davalardır (Mardin, 2012: 48). Medeni hukuku kanunlaştırma meselesi en tartışmalı alan olur. Medeni hukuk tartışması İslam'ın milliyetçi kullanımının ilk tezahür yeri olur. Cevdet Paşa'ya göre başka bir kültürün hukuk normlarını almak "o milletin imhası" anlamına gelir. Mardin (2012) burada milletin İslam cemaatinin eşdeğeri olarak değil, ulusun eşdeğeri olarak kullanıldığını ve İslam'ın bu milliyetçi kullanımının 19. ve 20.yüzyıllar boyunca sürekli karşımıza çıkan durum olduğuna dikkat çeker (s.50-6).

Tanzimat döneminin siyasetçisi ve yeni tip resmi tarihçi olan Ahmet Cevdet Paşa, Fransız Medeni Kanunu'nu çevirme önerisine karşı komisyon kurarak Hanefi fıkhının hükümlerini seçerek ve sistematikleştirerek Mecelle-i Ahkam-ı Adliye adlı medeni kanunu oluşturur. Burada fıkıh, ilmiyenin idari kontrolünden çıkmıştır (Neumann, 2009: 84). Mardin (2006), şer'i hükümleri gayrimüslimler için de geçerli kılan ve gayrimüslimlerin şahitliklerini Müslümanlarınki ile bir tutan Mecelle'nin İslam hukukunun zaferine değil, hukuki problemleri vazederken Batı Avrupa tarzı bir sunuş şeklinin gerekliliğine razı olmaya işaret ettiğini söyler (s.44). İslam'ın resmi olarak onaylanan bu anlayışı, yerel kadı ve müftülerin büyük ölçüde kendi yorum yapma özgürlüklerini kaybetmeleri ve yazılı bir metne dayanmaları gerektiği anlamına gelmektedir. Tek tipleştirilmiş ve merkezinde ahlakın yer aldığı dinsel mesaj, devlete bağımlılığı ve otoriteye itaati vurgulamıştır (Zürcher, 2015: 434). Cevdet Paşa'nın niyeti İmparatorluğu daha İslami yapmak olmadığına dikkat çeken Neumann (2009), Hanefi İslamı'nın siyaseti belirleyen bir kurallar manzumesi olarak görüldüğünü ve

dinin rolünün toplumu bir arada tutan diğer geleneklere göre daha güçlü bir kültürel dizin olmaktan ibaret olduğunu söyleyerek İslam'ın uluslaşmada oynadığı role dikkat çeker (s.87).

Tanzimat ile başlayan modernleşme süreci İslam'a karşı değilse bile kurumsal İslam'dan bağımsız olarak gerçekleşir. Tatar modelinde modernleşme dini kurumlar düzeyinde gerçekleşirken, Tanzimat modelinde modernleşme dini kurumların dışında gerçekleşir (Georgeon, 2006: 13). Osmanlı Devleti'nin kendi kurumu olan medreselerin[34] modernleştirilmesine dair girişimin olmadığı Tanzimat dönemi, devlet-halk, ulema-yeni bilimler ve az sayıda okumuş elitler ve halk arasındaki ayrımı genişletir. Sivil devlet okullarının vilayetlerde kurulması ancak 19.yüzyılın ikinci yarısındadır; bu konuda 1869'a kadar imtiyazlı olan Balkan vilayetleridir. Orta ve Doğu Anadolu geri planda kalmıştır ki bu da ulemanın muhalefetine yol açmıştır (Kieser, 2005: 84). Tanzimatın memurlara getirdiği mülk güvencesiyle de Batılı tavır, üst düzey memurlar ve ailelerince tekelleştirilebilir hale gelir. Memurların çocukları derin bir farkla işe önden başlarlar (Mardin, 2006: 151).

Dönemin genişleyen diğer bir ayrımı ise gayrimüslim ile Müslüman nüfus arasındaki ekonomik, eğitimsel ve kültürel farklardır. Osmanlı pazarının Avrupa ürünleriyle dolup taşmasına neden olan Balta Limanı Anlaşması (1838), Rum ve Ermeni tacirlerinin zenginliğini[35] artırmış ve bu kesimin Batı Aydınlanmacı fikirleriyle tanışmasına kapı açmıştır. Bu orta sınıf ticaret burjuvazisi çocuklarını Avrupa üniversitelerinde eğitime göndermekte ve bu yolda Aydınlanma düşüncesi ve romantik Milliyetçiliklerle tanışmaktaydılar. Böylece millet sistemindeki kilise cemaatlerinden bağımsızlaşarak ruhban sınıfını yozlaşmışlıkla suçlamaya başlamışlardır (Somel, 2009:

[34] 1838'de dini vakıflar devlet tarafından kontrol altına alınmış ve bu cami ve medreselerdeki yoksulluğu da artırmıştır (Mardin, 2006: 233).

[35] Gayrimüslimler, 19.yüzyılın ikinci yarısından 20.yüzyıl başına kadar olan dönemde, imparatorluk nüfusunun beşte birini oluştururken, kent nüfusunun üçte birini oluşturur ve ticaret büyük oranda onların elindedir (Georgeon, 2012: 445).

90). Gayrimüslimlerin dönüşümünde diğer etken ise Amerikan misyonerlerinin Doğu Vilayetleri'nin köylerine, dağlarına ve kasabalarına eğitim seferleri düzenleyerek 1840'lı yıllardan beri her iki cinsiyet için metropollerin dışında ve özellikle ülkenin doğusunda modern eğitim veren okullar kurmalarıdır. Gayrimüslimlerin bu dikkat çekici yükselişi, Müslüman kesimde gayrimüslimlere karşı rekabet ve hınç hissini doğurur; devletin merkezileşme dürtüsü sonucu geleneksel beyleri yok etmesiyle ortaya çıkan yerel hoşnutsuzlukları da körükler. Devlet okullarının ve Millet okullarının gelişiminden nasibini alamayan Müslüman çoğunluk, Tanzimat ile ortaya çıkan farklılaşmaya tepki göstermeye başlar (Kieser, 2005: 101, 148).[36] Karpat (2013), ekonomik, kültürel, sosyal ve idari değişiklikler nedeniyle Tanzimat dönemindeki Osmanlıcılığın birleştirmekten ziyade, bölgecilik, etnik bilinç gibi çeşitli merkezkaç etkileri harekete geçirdiğini ve kırsal kesimin merkezi hükümeti bölgelerini ihmal ettiği için suçlamaya başladıklarını söyler[37] (s.507-515).

Böyle bir ortamda kabul edilen Islahat fermanının öngördüğü Osmanlıcılık ekseninde eşit vatandaşlık anlayışı Müslüman kitlelere ulaşamaz. Somel (2009), yüzyıllardır "millet-i hâkime" sıfatını taşıyan Müslümanların "milel-i mahkume" durumundaki gayrimüslimlerle her alanda eşit hakları paylaşmak zorunda kalmasının da Müslümanlar üzerindeki psikolojik etkisine dikkat çeker (s.96-7). Müslümanlar hâkim durumlarının müsavat politikalarıyla ellerinden gittiğini gördükçe, bu hâkimiyetin kaynağı olan dine yeni bir anlam yüklemeye başlarlar; din sosyal tatminsizliklerin bir ifadesi ve değişmeye karşı direncin güçlü aracı olur (Türköne, 1991: 63). Mardin (2006) ise bunun nedenini Tanzimat devlet adamlarının siyasette iyinin ve kötünün ölçüsü olarak başvurulan şeriatın yerine hiçbir şey getirmemesi ve ideolojik bir boşluk

[36] Said Nursi'nin 1911'de aşiretler arasında gezerek sorulan soruları ve cevaplarını kaydettiği Münazarat eserinde bu tepkilere örnekler görülür. Ermeniler hakkındaki yöneltilen sorulardan biri şöyle kaydedilmiştir: "Eskiden İslamlar zengin, onlar fakir…Şimdi her yerde tam tersidir. Hikmeti nedir?" (İ.D., 2006:113)

[37] Kırsal kesimin bu yeni bilincini gösteren olayın sonraki yıllarda sultan Abdülhamit ile Said Nursi arasındaki buluşmadır.

yaratması olarak sunar (s.49). Bu etkiler Yeni Osmanlıların[38] fermana olan tepkisine yansır. Yeni Osmanlılar Islahat Fermanını, Batılı devletlere verilmiş tavizler olarak kabul ediyordu. Lübnan'a verilen özerklik, Sırp İsyanı, 1867'de Osmanlıların Belgrad'ı terk etmesi; aynı yıl patlak veren Girit isyanı Yeni Osmanlıların Müslim-gayrimüslim eşitliği anlayışına yönelik tepkilerini artırdı (Somel, 2009: 104). Bu düşüncede Avrupa devletlerinin Osmanlı iç işlerine müdahalesi de etkendir. Yeni Osmanlılar, parlamento açılmasıyla bağımsızlık hareketlerinin ve tavizci bürokrasinin önünün kesileceğini düşünüyordu. Mardin (2009), asıl hedeflerinin Tanzimat paşalarının otoriter idaresi olan Yeni Osmanlıların ulemanın desteğini alması da bu çerçevede anlaşılır olduğunu söyler (s.47).

Yeni Osmanlılar romantik liberalizmle birlikte romantizmden gelen şiddetli bir vatanperverlik hissini taşırlar; fakat problem çok uluslu bir imparatorlukta vatanın sınırlarını tahayyül etmek ve paylaşılan bir kimlik oluşturmaktır. Bu nedenle Mardin (2009), Yeni Osmanlılar'da, Osmanlı-Türk-Müslüman kimliği etrafında devamlı gidip gelmeler görüldüğünü söyler. Yeni Osmanlıların temsili şahsiyeti Namık Kemal, Batı Romantizminden etkilenerek Osmanlı kültürünü İslam'la eşitler ve toplumların parçalanmasına sebep olanın, kültürlerini ihmal etmeleri olduğunu düşünür. Yeni Osmanlılar Tanzimat devlet adamlarını Avrupa kültürünün ahlaksızlıkları olarak düşündükleri sathi kısımlarını benimsemiş olmakla da suçlarlar (Mardin, 2006: 47, 132).

1858'de Fransa'dan aktarılarak kabul edilen Ceza Kanunnamesi Yeni Osmanlıların "şeriattan uzaklaşma" suçlamasına uğramıştır. Namık Kemal Tanzimat'ın "kanun-u

[38]1860'larda kendilerini "Türkistanın erbab-ı şebabı" olarak adlandıran Yeni Osmanlıların çoğunluğu, Şinasi gibi meslek hayatlarına katip olarak Tercüme Odası'nda başlarlar ve Batı ile ilk temasları burada olur (Mardin, 2006: 235, 238). Homojen siyasi bir çizgiye sahip olmayan Yeni Osmanlıların tek ortak paydası devletin yeniden yükselmesini sağlamaktır; anayasa bu açıdan gereklidir. Yani Tanzimat reformları gibi, anayasa da amaç değil araçtır; fakat onlardan farklı olarak Avrupa'dan direk ithal edilmiş kopya değil, "öz"ün yansıması olacaktır (Koçak, 2009: 80).

devlet ve tanzim-i idare" namıyla çıkardığı kanunları eleştirerek, fıkhın yapılan ve yapılacak tüm ıslahatları kapsayacak içeriğe sahip olduğunu ve yapılan ıslahatlar şeriat namına ilan edilmiş olsaydı ve Fransa ceza hukukundan almak yerine fıkhın cezalar bahsi derlenseydi "Avrupaca" İslamiyet ve medeniyet arasında tezat bulunduğuna dair fikirlere meydan verilmemiş olacağını söyler (Berkes, 2017: 297). Tanzimat'ın "Devlet-i Aliyenin hükümet-i dünyeviyesini hükümeti diniyesinden tefrika bir tarik" (Türköne, 1991: 74) açtığını iddia eden Namık Kemal'in talebi Osmanlı geleneği için tarih dışıdır. İslam tarihi boyunca devlete karşı işlenen suçlar ve bireysel suçların çoğu siyasi otorite tarafından "tazir" yetkisi ile düzenlenmiştir. Ceza Kanunu'nun ilk maddesi, kanunun bu fıkhi dayanağını açıklar. Aynı şekilde Ziya Paşa da tarih dışı ve yanlış bir hüküm ile Tanzimat'a kadar tek kanunun şeriat olduğunu ileri sürerek, Tanzimat'ın en büyük hatasının şeriatın haricinde kanun yapmak olduğunu söyler (Türköne, 1991: 73).

Yeni Osmanlılar Padişah'tan adalet isterler; fakat bu padişahın adaletinden başka, kendi başına anlamlı, vergi ve asker koşulu olarak fen, medeniyet, refah gibi şeyleri içeren ve liberalizmin esaslarına dayanan bir adalet alanına referans ile şekillenir. Osmanlı pratiğinde de İslami anlayışta da böyle kendi başına anlamlı adalet alanı olmadığını, şeriatın temellerinden hareket ettiklerini söyleseler de başka bir formül teklif ettiklerini; bunun ne ölçüde bilincinde olduklarını anlamanın zor olduğunu söyleyen Mardin (2009), ulemanın bu ikili anlam nedeniyle onlara destek verdiğini ileri sürer (s.47). Mardin'e (2014) göre Namık Kemal'in çabası Osmanlı dünyasında yaygın olan inancın üzerinde kurulabilecek tabii hukukun eşdeğerini bulmaktır (s.60). İslami kavramların cumhuriyetçi-demokratik yorumunu geliştirmeye çalışan Namık Kemal'de meşveret demokrasiye, şura parlamentoya, biat yetki devri/temsile, içtihat parlamenter yasamaya ve icma demokratik rızaya dönüşür. İslami kavramların modern kavramlara uyarlanma çabası Müslümanları modern millete dönüştürmeye hizmet eder (Bora, 2017: 25-6). Romantizm akımının etkisi ile "heyecan" ideolojisine sahip Namık Kemal,

20.yüzyıl milliyetçiliğinin özelliği haline gelecek olan millî değerler kültünü ve militanlığını başlatır; vatan-millet-hürriyet gibi yeni kavramları Namık Kemal bayraklaştırır (Mardin, 2006: 134). *Vatan yahut Silistre* adlı oyununda vatanı bütün Osmanlıların sadakat ve fedakarlık borçlu oldukları yüce bir varlık olarak tanımlayan Namık Kemal'e göre vatan sevgisi Allah vergisi ve yüce bir duygudur. Bu anlayış yükselen Milliyetçi aydınların temel inancı haline gelir ve bugüne dek sembolik önemini sürdürür. Karpat (2009) bu anlayışın kökeninde göç sürecinin olduğuna dikkat çeker (s.24).

Dönemin savaş ve göç koşulları II. Abdülhamit tarafından temsil edilecek Müslüman milliyetçiliğini şekillendiren diğer bir etkendir (Karpat, 2009: 44). 1768-1774 Rus Savaşı'ndan itibaren, Osmanlı ciddi bir muhaceratsorunu ile karşı karşıya kalır. 1856 ile 1878 arasında Kırım'dan Kafkaslardan ve Balkanlardan binlerce Müslüman Osmanlı Devleti topraklarına göç etmiştir (Karpat, 2013: 532). 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı'ndaki yenilgi sonrası gelişmeler de nüfusa ilişkin yeni bir anlayışa yol açar.[39] İki imparatorluk arasında adı konulmamış bir nüfus mübadelesi yaşanır. Bu iki imparatorluğun emperyal çıkarları uğruna, temas noktalarındaki halkların kendi rızalarına bakmadan tarihsel yerlerinden koparılma hikayesidir. Amaç homojenleştirme olunca Osmanlı'daki Hıristiyanların ve Rusya'daki Müslümanların gayriresmi mübadelesinin kurbanı otokton halklar olur. Müslümanların Osmanlı'ya kaçışı sadece Rusya'nın uygulamalarından kaynaklanmaz, Osmanlı yetkilileri tarafından teşvik edilir ki bu da Müslüman uluslaşmanın sadece alttan gelen bir fenomen değil aynı zamanda siyasi program olduğuna işaret eder. 1860 yılında yapılan anlaşmada Osmanlı'nın

[39]Zürcher'in (2005) ifadesiyle "1850-1950 yılları arasındaki 100 yılın Avrupa'da demografi mühendisliği asrı olduğunu söylemek kesinlikle abartılı değildir. Bu durum Osmanlı İmparatorluğunun son dönemlerinde yaşananlara da uygun düşmektedir" (s.9).

baskısıyla "Rusya'nın Kafkasyalıların göçüne izin vermesi" maddesini içerir[40] (Dündar, 2010: 43-7).

Kendi etnik "kardeşlerinden" gelebilecek misilleme korkusunun Balkanlardaki ve Kafkaslardaki birçok Türk olmayan Müslümanları Osmanlı hükümetine sempati duymaya itmiş; 1856 ve özellikle 1878'den sonra "Türk ve Müslüman" terimlerinin bu bölgelerde neredeyse eş anlamlı kullanılmaya başlanmış ve tek kelime Türkçe bilmeyen bu milletlere Türk adı verilmiştir. Sırf Müslüman oldukları için topraklarından çıkarıldığının bilincinde olan göçmenler Osmanlı Devleti'nin parçalanması ile dinlerinin de tehlikeye düşeceğini düşünürler. Bu nedenle dinlerini yaşayacakları emin bir yer olarak Osmanlı topraklarına bağlılıkları artar (Karpat, 2013: 532, 550). Bu açıdan Karpat (2009), Müslüman muhacirlerin Namık Kemal'in idealize edilmiş vatan kavramından daha somut ve elle tutulur bir vatan anlayışı oluşturduklarını öne sürer (s.25). Rus Savaşı bozgunundan, Balkanlar ve Doğu'daki toprak kayıplarından, binlerce Müslüman'ın tehcir edilmesinden beri Müslüman nüfusta gayrimüslimlere karşı derin bir hınç[41] duygusu algılanır (Georgeon, 2012: 407).

19.yüzyıl sonlarında Avrupa devletlerinin Osmanlı'nın Arap topraklarına yönelen emperyalist işgalleri ve bu dönemde Doğu halkları, özellikle Müslüman halklar ve İslam karşıtlığının Batı'da yaygın olması, [42] İslamcılığı Batı karşıtlığı üzerinden şekillendirir. Avrupalıların sömürgelerine aldıkları Müslümanların geriliklerini onların dinleriyle yorumlamaları Cemaleddin Afgani'ye Avrupalılara karşı gelecek en büyük

[40] Sonraki yıllarda Müslüman nüfusun arttırılmasını hedefleyen Abdülhamid için, Kafkasyalılar yeni bir nüfus kaynağı olarak önemlidir. 1897'de Abdülhamid bizzat kendisi bir muhacirkomisyonu kurup başına geçer. Bu komisyonun amacı, Müslümanların Osmanlı'ya göçünü teşvik etmektir.

[41]"93 Harbi"nde muhacir olan yarım milyon insanın bir sonraki kuşak üzerinde etkisi olur. Trajedinin anıları anne babaları vasıtasıyla zihinlerine kazınan çocuklar, yirmi yıl sonra İTC içinde aktif olarak yer alacak ve başka bir 93 Harbi endişesi ve gayrimüslimlere hınç duygusu ile hareket edeceklerdir (Zürcher, 2015: 453-5).

[42]Bu Namık Kemal'in Ernest Renan'a yazdığı reddiye ile ilk tezahürünü bulan apolojetik (reddiyecilik) edebiyatın Osmanlı'da gelişmesine sebep olur.

gücün din olduğu algısını vermede etkisi olur (Berkes, 2017: 353-6). İslam'ın felsefe ve müspet bilim aleyhtarı olmadığını savunan Afgani, İslam devletlerinin Batı ile olan karşılaşmalarında önce kendilerini devlet olarak kuvvetlendirmeleri gerektiğini düşünür. Bu hedefte İslam ideolojik görev görür; İslam dini artık "kendini Allah'a teslim etme" anlamını kaybetmeye başlar; İslam, geniş bir dünyaya uyum sağlamak için yeni oluşan Millî devlet sınırlarında kimlik belirleyicisi görevini görür (Mardin, 2006: 13-17).

İslam dünyasının sömürgeleşmesi sonucu buradaki Müslümanların gözleri Osmanlı hilafetine çevrilir (Berkes, 2017: 341). Bu koşullarda Namık Kemal'in İttihad-ı İslam formülüne yönelmesi anlaşılırdır. Pan-Slavizm ve Pan-German artışta iken Ortadoğu'da Fransız nüfuzu azalıştadır. Bu da Namık Kemal'de Osmanlıcı vurgudan Pan-İslamizme vurguya yönelişi getirir. Namık Kemal 1872'de İbret'te savunmacı bir İslam Birliği anlayışının hâkim olduğu İttihad-ı İslam makalesini yayımlar (Mardin, 2006: 73). Tanzimat'ın gayrimüslimleri memnun ederek içerde ve dışarıdaki Müslümanlara karşı ilgisiz davrandığı eleştirisini dile getiren Yeni Osmanlı'da Türk dünyasına ve sömürge devletlerine ilgi artar ve Batı karşıtı söylem beslenir (Çetinsaya, 2009: 266). Bu gelişmeler II. Abdülhamit dönemi politikalarına zemin oluşturur. Mithat Paşa'nın Osmanlıcılığının yansıdığı 1876 Kanun-i Esasi'nin 11. Maddesine göre "Osmanlı Devleti'nin dini İslam'dır." Mutlak monarşinin yetkileri meşruti monarşi adı altında anayasal bir güvenceye kavuşmuş olur (Koçak, 2009: 80-1). Devletin dininin İslam olduğu maddesi de bu mutlak devlete dinsel bir meşruiyet sağlar (Berkes, 2017: 334).

C. II.Abdülhamit, Müslüman Milliyetçiliği ve Jön Türkler

Emperyalist işgal yıllarında iktidara gelen II. Abdülhamit Tanzimat'ın hedeflediği idari merkezileşmeyi daha da ileri taşıyarak mutlak merkeziyetçi bir siyaseti öngörür. Tanzimat'ın hedeflediği idari merkezileşme II. Abdülhamit döneminde haberleşme

araçlarındaki ciddi gelişme ile ileri taşınır; II. Abdülhamit nüfusu, orduyu ve hükümeti daha iyi denetlemek için geniş bir haber alma teşkilatı kurar (Georgeon, 2012: 219). II. Abdülhamit meşruiyet üretimini modernleşmenin bir gereği olarak görerek merkezileşme siyaseti ile birlikte Müslüman mobilizasyonu ve seferberliğini birlikte yürütür ve böylece Müslümanlığı modern millete dönüştürür.

Balkan topraklarındaki kayıplarının ardından Abdülhamit döneminde İmparatorluğun merkezileşme dürtüsü ile ağırlık merkezi doğu ve Arap topraklarına yönelir. Bu bölgelerin merkeze bağlanması için demiryolu inşası[43] önemli bir araç olarak görülür. Abdülhamit, Arnavutluk'ta, Suriye'de, Kürdistan'da ve Hicaz'da Müslümanlar arasında yeşeren bölgeci hareketlere ve ayrılık yanlısı eğilimlere karşı birleştirici bir ilkenin acilen öne sürülmesini gerekli görür ve hilafet ilkesine sarılır (Georgeon, 2012: 270).[44] Halk arasında Müslümanlık kimliğini yaymaya çalışan Abdülhamit, Orta Asya'da, Kuzey Afrika'da ve Uzakdoğu'da da aynı politikayı ajanları vasıtasıyla sürdürerek emperyalizmin gittikçe artan baskılarına karşı kendi silahı olarak kullanır; fakat Abdülhamit'in ittihad-ı İslamcılığı elde kalan topraklara yöneliktir. İttihad-ı İslamcılığa para ve politik güç ayrılmamıştır;[45] Abdülhamit'in tek yaptığı eyleme başvurmadan emperyalist devletlerin korkularını körüklemek olmuştur (Koloğlu, 2009: 276).

Kendi ülkesinde ise ittihad-ı İslamcılığı yayılan gayrimüslim[46] tüccar, çiftçi ve zanaatkar dalgasına karşı kullanır. Zirai üretimi artırmak hedeflerinden biri olan Sultan,

[43]Devasa proje 1900'de başlatılan Hicaz Demiryolu yapımıdır.

[44] Ayrıca yüz binlerce muhacir için Doğu Trakya, Boğazlar ve Kilikya gibi stratejik önem taşıyan bölgelere öncelik veren bir iskan planı hazırlanır. Bu muhacirlerin büyük kısmı Türk değildir, Balkanlar'dan Boşnak ve Pomaklar, Kafkasya'dan Çerkezler gibi Müslüman yerli gruplardan oluşur; bu nedenle bu grupların siyasi olarak Osmanlı toplumuyla bütünleştirilmesi için ideolojik temel olarak ancak İslam işe yarayabilirdi (Adanır, 2005: 21).

[45]Berkes (2017) Abdülhamit'in İslamcılığın peygamberi sayılan Afgani'ye İstanbul'da bir konak vererek onu gözaltında tutacak bir kafese koyduğunu; Afgani'nin 1897'de İstanbul'da ölümüne kadar ve ondan sonra 1908'e kadar, Sultan'ın zamanında ittihad-ı İslam yayını yapılmadığını belirtir (s.364).

[46] Tanzimat reformları vatandaşları eşitlemiş ve gayrimüslimlerin askerlik yapacağını öngörmüşse de Abdülhamit'e göre bu intihardan farkı olmayan saçma bir fikirdir" (Georgeon, 2012: 344).

bunu demiryolunun yaygınlaştırılması, zirai eğitim ve köylünün katılımı gibi tedbirlerle başarabileceğini düşünür. Katılımdan daha önemlisi, kırsal kitlelerin halifenin şahsiyetine gösterdikleri sadakate anlam vermelerini sağlayacak bir kimlik duygusu uyandırmaktır; bunun için Abdülhamit şeyhler ve dervişlerle de temas kurar (Mardin, 2006: 14, 51). Tarikatların bir çeşit popülist güç ifade ettiklerini anlayıp bir taraftan müceddidi Nakşibendiliğe ve Gümüşhanevi dergahına uzak dururken diğer taraftan da bu gücü kendisine mal etmeye çalışır (Mardin, 2009: 51).

Abdülhamit ulemayı ve medreseyi sistem dışına iterek din konusunda da tek otorite olmak istemiştir. Bu mutlakiyetçi devletin sezaropapist denetiminin Osmanlı'daki şeklidir. 1880'lerde Abdülhamitçi basın Avrupa'daki örgütlü dinin düşüşte olduğu fikrinin yayılmasına aracılık eder. 1887'de Murat Bey Fransız ruhban sınıfının gerileyişini bütün "müterakki ülkelerde" gerçekleşen gerilemenin iyi bir örneği olarak sunar. 19.yüzyıl sonlarından itibaren ulemaya yönelik İslami reformculuk Mısır, Kafkasya ve Orta Asya'da aleni tartışılabilirken, etkisi yayılan Muhammed Abduh'un reformculuğu ve genel olarak İslami reformculuğun alenen dillendirilmesi Abdülhamit tarafından engellenir (Bein, 2013: 42). İlköğretim düzeyinde iptidai okullar açılarak medreselerin elindeki eğitim alınır; Hukuk fakültesinin ve Darülfünun'da yüksek din bilimleri kurulmasıyla hukuk ve din alanından fakihler dışlanır. Ulema ve medrese "son kalelerini" Abdülhamit döneminde yitirir; yeni bir din adamı sınıfı oluşturma gayreti belirir.

"Maarifperver" Abdülhamit yabancı okullar da dahil olmak üzere okullaşma oranında ciddi artışın olduğu dönemdir. İptidailerin yanı sıra idadiler ve ilk olarak sivil idadiler açılır. Hukuk, Güzel Sanatlar, Ziraat, Ticaret, Orman, Maden, Baytar gibi yüksek okullar kurulur. Mülkiye Mektebi yeniden yapılandırılır. Memur yetiştirme amacıyla kurulan bu okullarda farklı bir kuşağın yetiştiği fark edilince ve özellikle Beşir Fuat'ın "bilimsel intiharı"nın etkisi ile Rüştiyelere, öğretmen okullarına, Mekteb-i

Sultani'ye ve yüksek okullara din dersleri konulur. Yüksek okullar sıkı denetime tabi tutulmaya başlar. Amaç padişaha "ubudiyet gösteren" elit/ "mütefennin" yetiştirmektir. Din ve ahlak kitaplarında padişaha itaat hadislere dayandırılarak dinselleştirilir. Padişaha isyan Allah'a isyan ile bir tutulur; "ideal kul", "ideal tebaa" olur (Alkan, 2009: 387-93).

Abdülhamit'in önem verdiği Mülkiye Mektebi'nin akademik niteliğini kuvvetlendirme amacıyla 1878 yılında Murat Bey[47] ve Recaizade Ekrem gibi hocalar görevlendirilir ve zamanla bu kişiler mektebin atmosferine egemen olurlar. Mülkiye Mektebi, Murat Bey'in tarih dersleri ile yeni bir dünya görüşü aşılamaya başlar. Popülerleştirilmiş anlamında "maddi vakıalara ehemmiyet verme" şeklinde 19. yüzyılda Avrupa'da tüm düşünce alanlarına nüfuz eden pozitivizm; buna paralel bir tabiat anlayışı, iktisadı ve emeği temel sayan bir toplum anlayışı olarak realizm Mülkiye'nin yeni dünya görüşü olur. Diğer yandan Tıbbiye'de biyolojik materyalizm buradaki öğrencilere "ihtilalci" bir nitelik kazandırmada rol oynar. [48] Tıbbiye'de okuyan Hüseyinzade Ali Bey[49] Avrupa fikir akımlarını hemen hemen tek başına bu okula taşır (Mardin, 2008: 50-1, 61-3). 19. ve 20.yüzyıl başında Alman vülgermateryalizmi Osmanlı entelektüellerine taşınarak derin bir fikir akımı olma şeklini kazanır. Deneysel bilimlerin ve tıbbın her şeyi açıklamaya kadir olduğuna duyulan inanç Ludwig Büchner'in[50] izinde bilimin dinselleştirilmesine yol açar. Ayrıca 19.asrın ırk kuramları

[47]Murat Bey gençliğinde kendisini etkileyen kişileri Rousseau, Guizot, Montesquieu ve Draper olarak sayar. Darwin sonrası biyolojik materyalizm, Draper aracılığıyla maneviyata önem veren Murat Bey'i de etkilemiştir. Murat Bey püriten, faydacı bir zihniyetle verimli bir vatandaş yaratma çabasındadır. Murat'ta da ahlakilik Mithat Efendi'de olduğu gibi kendi için aranan bir değer değil, toplum mekanizmasının düzgün çalışmasını sağlayan bir sosyal pekiştiricidir (Mardin, 2008: 119-28).

[48]Fakat kişileri harekete geçirecek olan askeri mekteplerde önemli yer tutan vatanperverlik hissidir. Bu dönemde Tıbbiye'de Namık Kemal'in yasaklı eserleri sürekli okunur.

[49] Çarlık baskısından kaçıp Türkiye'ye sığınan göçmen olarak Türklerin birliği idealini Osmanlı gençliği içinde ilk yayanlar Hüseyinzade Ali, Yusuf Akçura ve Ahmed Ağaoğlu'dur (Georgeon, 2006: 6).

[50] Ludwig Büchner'in Tanrı inancını yıkma gayreti ile insanın aslında hayvandan farklı olmadığı tezi üzerine yoğunlaşan Madde ve Kuvvet kitabının bir bölümünü ilk defa Türkçeye çeviren Abdullah Cevdet olacaktır.

ve Sosyal Darwinizmle desteklenerek "bilimsellik" kazandırılan "millet-i hâkime fikri" Osmanlı'da Milliyetçiliğe yeni bir boyut kazandırır. İlk bölümünün II. Abdülhamit'in emriyle Türkçeye tercüme edildiği Arap Medeniyeti kitabının yazarı Gustave Le Bon'un İlm-i Ruh-i İçtimai kitabı (1924'te Abdullah Cevdet çevirisini yapar) Osmanlı aydınları arasında Fransızca haliyle yaygınlaşır. Sosyal Darwinizm ve Le Bon seçkinciliğinin birlikte beslediği fikir eşitlik değil, entelektüel seçkinlere kulak verilmesidir (Hanioğlu, 2006).

Okullardaki bu dönüşümün yanında Abdülhamit, Alman generali Van der Goltz'u getirterek orduda da ıslahata girişir. Almanya'ya eğitim için subaylar gönderilir. Bu, ordunun Alman düşüncesi[51] etkisine girmesine kapı açar. Askeri eğitimde ıslahat Abdülhamit'ten önce 1876'da Abdülaziz'i tahttan indiren askeri darbenin tertipçisi Süleyman Hüsnü Paşa'nın girişimleri ile başlar ve bu reformlar Abdülhamit devrinde de muhafaza edilir. Romantik vatan anlayışına sahip kişilerle temas halinde olan ve askeri öğrencilere vatanseverlik duygusu aşılamayı hedefleyen Süleyman Paşa'nın (Mardin, 2012: 31)[52] Tarih-i Alem kitabı askeriyede okunmaya başlanır. Kitap ilk kez erken Türk tarihi ve mitolojisini ilk çağdan başlayarak uzunca anlatır. Türklerin Nuh'un oğlu Yafes

[51] Alman düşüncesi bir "devlet zihniyeti" olarak, "devlet hizmetine koşulmuş bir imanlı fikir" ve "devlet idealizmi"dir. Her "halkın" kendi ulusal birliğini oluşturması gerekir ve her ulus ait olduğu ulusun karakterini saf şekilde muhafaza etmelidir; evrensel insan tanımı yoktur, gerçek değer, kültürün ulus halinde örgütlenmiş politik halinden başka bir şey değildir. Ulusun politikleşmiş biçimi devlettir. Devlet hukuku, özgürlüğü ve kültürü güvence altına alan bir kurum olarak en yüksek ahlaklılık biçimidir ve bu açıdan birey ve toplumdan üstündür. Sosyal Darwinizm ile birleşen Alman romantik Millîyetçiliğinde, tarih bir uluslar mücadelesidir ve bu mücadelenin aracı devlet yapılarıdır (Aydın, 2009: 949-59).

[52] Süleyman Paşa rüştiye kademesinden başlayarak askeri okulları yatılı hale getirir. Rüştiye kademesinden başlayarak sisteme alınan öğrencilerin okul hayatları 15 yıl sürer ki bu öğrenciler ailelerin değer ve ahlak yapısından koparak yetişmesine neden olur. Mardin (2012) bu öğrencilerin orduyla bütünleşmelerinin onlara "askeri ethos'a bağlılığı teşvik eden bir prestij" kazandırdığını ve "askerlik kültürüyle yoğrulmuş küçük bir dünya" yarattığını" söyler (s.32, 34).

soyundan geldiği ve soyağacı verilerek, Türk'ün uygarlığa katkıları ayrıntılı anlatılır (Alkan, 2009: 393).[53]

Rejimin sansürüne ve baskısına rağmen Abdülhamit döneminde basın ve yayın oldukça gelişir. Gazete sayısı artar ve halkın farklı kesimleri gazete okumaya başlar. Matbaalar çoğalır; özellikle çevirmenlik gelişmeye başlar, İstanbul'da çoğu Rum, Ermeni ve Yahudi olan kitapçılar çeviri roman satışlarını yükseltir. Siyaset yasak olduğu için özellikle fen yazıları moda olur. Bu yayınlar hoş vakit geçirme, eğlenceli şeyler okuma alışkanlığını getirerek okumayı dünyevileştirmiştir. O zamanın yayınlarından çıkardığı isimleri Haeckel, Schopenhauer, Büchner, Darwin, Draper, Renan, Taine, Spencer, Le Bon, J.S. Mill, Flaubert, Balzac, Zola olarak sıralayan Berkes (2017), bu isimlerin Avrupa'nın ne kadar materyalisti ve natüralisti varsa Abdülhamit döneminde okunduğunu gösterdiğini söyler (s.369).

Draper'in maddiyatçılığının reddiyesini yazarak materyalizm sorununu Osmanlı kamuoyuna dönemin çevirmeni Ahmet Mithat Efendi[54] taşır. Mardin'e (2008) göre Avrupa felsefesi ve "dini akidelerinin arasında rahatça gezinir ve pozitivist felsefe ile İslami esasları birleştirmeye çalışır" (s.128). Mithat'a göre iktisadi hayat, emekle değer yaratma modernleşmenin kendisidir ve buna yönelik olarak Mithat Sevda-yı Sa'y ü Amel adında ilk popüler iktisat kitabını yazar ve püriten bir ahlakı yerleştirmeyi hedefler. Ahmet Mithat Efendi'de ahlakilik, çalışkan ve namuslu insanlarla dolu toplum kurma noktasından değerlendirilir (Mardin, 2008: 57-8). Bu, eşit bireylerden oluşan modern faydacı düzenin elit kesimdeki etkisinin göstergesidir.

[53] Abdülhamit'in İslamcı siyasetinde de dini, etnik ve ulus-üstü kimlikler arası sınırlar bilinçli olarak bulanıklaştırılır. (Hanioğlu, 1988:7) Mardin (2009) Türklük ve hükümranlığın birlikteliği ile Abdülhamit'in, Yeni Osmanlıların tutumunu devam ettirdiğini söyler. (s.51)

[54] Gazetecilikteki Türkçe konuşma dilini roman karakterlerine uyarlayan Ahmet Mithat Efendi'nin romanlarında kölelik, kadının toplumsal konumu gibi geleneksel değerler sorgulanır. Ayrıca yeni icat edilen Osmanlı vatanseverliği ve padişahın otoritesine hürmet eserlerdeki yeni unsurlardır (Mardin, 2012: 23).

Modern okullarda pozitivist, materyalist ve bilimci fikirlerle aşılanan bürokratlar, subaylar ve aydınların çoğu İslam'a karşı araçsal bir tutum geliştirir. Bu yeni elit[55] kesimden öne çıkan isim olarak, Türk kelimesine ağırlık veren, İslam hakkında bilgisi yüzeysel olan fakat pan-İslamist olarak tanınan Mülkiye'de etkin isim Murat Bey'in fikirlerinde İslam, bir siyasi dış ilişkiler kozu olarak yer alır. Yeni Osmanlıların biat kavramının ışığında değerlendirdiği sosyal sözleşmeyi Murat Kayı aşiretine döndürür. Kemal'deki İslami meşrutiyet rejimi kurma çabası Murat'ta yoktur. Mardin (2008) burada tedrici fakat önüne geçilemeyen bir fikri sekülerleşme akımının etkisine dikkat çeker (s.185). Yeni Osmanlılar tabii hukuk kavramını ilahi bir varlığı görünümü olarak ele almış; bazen şeriatla bazen de aklın kurallarıyla bir tutmuşken düşüncede sekülerleşmenin göstergesi olarak Ahmet Rıza'da tabii hukuk, maddi varlıklar aracılığıyla etki edici objektif tabiat kanunları kavramı olarak belirir. Ahmet Rıza, Comte'un etkisi ile dini hurafelere ve tekke şeyhlerine karşı cephe alır ve bu açıdan eğitime temel bir ilgi atfeder. İnsanları harekete geçiren unsurların fikirler olduğunu düşündüğü için dini inançları ciddiye alan Comte gibi, Ahmet Rıza da, İslami dogmaya ilahi bir vahiy olarak hiç değer vermemekle birlikte, İslami sosyal bir harç olarak ve sosyal gelişmede önemli sayar (Mardin, 2008: 185-7).[56]

Batıcı Abdullah Cevdet ise İslam fıkıh bilginlerinin sözlerinden hareketle materyalizme varma amacındadır. Dergisinin adını "İçtihad" koyması bu çabanın eseridir. "İlim havassın dinidir, din avamın ilmidir" ifadesinde dile getirdiği toplumsal

[55]Yeni elit kesimde ulema 20.yüzyılda daha da artacak şekilde taassup, Orta Çağcılık ve skolastizm gibi kavramlarla özdeşleştirilir. Başka hiçbir Müslüman çoğunluklu toplumda ilmiye sınıfı ile devlet arasındaki bağların bu kadar sıkı olmadığına söyleyen Bein (2013), aynı şekilde bu toplumlarda yükselen sınıf olarak bürokratlarda ve aydın çevrelerinde zaman içinde ulemaya karşı oluşan yabancılaşmanın Osmanlı'daki yabancılaşma boyutunda olmadığına dikkat çeker (s.23). Çoğu dinden kopmuş olan Jön Türkler yine de İslam'ın -bir araç olarak- hatırı sayılır bir dayanışma değerini koruduğu kaygısındadırlar. Siyasi açıdan yurtdışında yetişmiş olan Jön Türkler, Avrupalıların saldırılarına karşı İslam'ı şiddetle savunurlar (Georgeon, 2006: 15).

[56]Bu minvalde Hanioğlu (2006), pozitivizmi bir insaniyet dini olarak sunma hedefinin, siyasi düşmanı Abdülhamit'in başlattığı Paris'te camii yaptırılması projesini Ahmet Rıza'nın yıllar sonra "pozitivistler adına" sahiplenmesine yol açtığına dikkat çeker (s.38).

dönüşümde dinden istifade eden Cevdet, dinlerin emirlerin boyunduruğundan kurtulabilen bireyin daha yüksek bir "din" ve "ahlak"a ulaşabileceğini düşünür. Cevdet, Cumhuriyet döneminde de toplumu doğru yola yöneltecek ehadis ve ayatın meydanlara yerleştirilmesi talebini dillendirecektir (Hanioğlu, 2006: 59-61). Mardin (2008) A. Cevdet'in zımni amacının yeni bir toplum birimi oluşturmak istemesi olduğunu söyler. Bu toplum biriminde Türklere ve Türklüğe önemli yer vererek İslam aleminde Türklerin kültür öncüleri olarak rol oynayacaklarını düşünür (s.246).

D. İttihatçılık ve Müslüman-Türk Uluslaşması

1883 yılında Abdülhamit tarafından Harbiye yetkilisi olarak atanan Van Der Goltz Paşa'nın eğitim sistemi ile yeni bir subay kuşağı şekillenir. Vatan fikrinin inşasında önemli rol oynayan Goltz Paşa'nın Anadolu'yu vatan olarak adres göstermesinin yanı sıra, asker millet[57] düşüncesi de bu kuşağın Türklük tahayyüllerini etkileyecektir (Dündar, 2010: 63-72). Bu kuşak, "İkinci İttihat ve Terakki Cemiyeti"ni[58] kurar.

Askeri eğitimin yanında İkinci İttihatçı kuşağa şeklini veren diğer önemli etken, örgütün Selanik'te ortaya çıkmasıdır. Osmanlı'nın dünya ekonomisi ile bütünleştiği yer olarak sanayinin geliştiği Selanik'te Rum tüccarlar güçlüdür ve Rumların, Yahudilerin ve Bulgarların okullaşma oranı yüksektir; Mithat Paşa'nın açtığı Osmanlı okulları da mevcuttur. Gayrimüslim burjuva hayatının şehir kulüpleri, kafeler, Mason locaları, parklar gibi yeni sosyalleşme alanlarında bulunmuş Jön Türkler, her ne kadar modern

[57] Goltz Paşa'nın 1884 tarihinde Millet-i Müsellaha adıyla Osmanlıca çevirisi yayımlanan eseri Jön Türklerin en çok etkilendiği eserdi. Goltz Paşa'nın Asker Millet'te savunduğu düşüncelerin temelinde, modern ordunun silahlı milletten teşekkül etmesi gerekliliği vardır. Milletin tüm erkekleri seferber edilmelidir, çünkü kendisine göre erkek ve savaşçı aynı şey demektir. Savaş sırasında müsait erkeklerin tümü savaşa katılmalı ve bu gönüllülük ortak vatana duyulan aşktan kaynaklanmalıdır. Millet ordunun hizmetinde olmalıdır. Ahmet Rıza'nın 1906'da yazdığı "Vazife ve Mesuliyetler: Asker" adlı broşürü Goltz Paşa'nın Asker Millet eserindeki düşüncelerdir: vatan savunması, dış ve iç düşmanlar (gayrimüslimler) gibi kavramlar öne çıkarılır.

[58] Aydın'ın (2009) "ikinci İttihat ve Terakki" olarak nitelendirdiği oluşum, Abdülhamit iradesinden rahatsız asker ve küçük memurların Ahmet Rıza'nın İTC'si ile organik bağı olmadan Selanik'te kurdukları paramiliter bir örgüttür. Paris merkezli ilk İTC'nin Ermeni, Arnavut, Bulgar siyasi örgütleriyle yaptığı iş bölümü ikinci kuşakta sona erer ve ikinci kuşak İTC'nin en yakın müttefiki Osmanlı Yahudileri olur.

okullarda okumuş olsalar da daha aşağı statüde olduklarını fark ederler (Aydın, 2009: 173-7).[59] II. Abdülhamit istibdadına karşı olan pek çok devrimci-Milliyetçi örgütün temsilcilerinin yer aldığı Selanik ayrıca muhalefetin doruğa ulaştığı bir yerdir. Hemen hemen her mezun subayın Arnavutluk, Kosova ve Makedonya'da bulunan Üçüncü Ordu'da görev yapması Yunan, Sırp, Makedon ve Bulgar gruplarının gerilla savaşlarıyla karşılaşmalarına neden olur. Şehirlerde gittikçe artan gayrimüslim ve Müslümanlar arasındaki bölünmelerle kimlikleri şekillenen subayların, Üçüncü Ordu'daki Hıristiyanlarla savaş deneyimleri etnik Müslümancılığını sağlamlaştırır (Hanioğlu, 2006: 268).

Vatan savunması ve devleti kurtarma dürtüsü ile İmparatorluğu kurtarma amacındaki İttihat ve Terakki Cemiyeti, siyasette pragmatizmi şiar edinir; böylelikle Türkçü, İttihad-ı İslamcı ve Osmanlıcı siyasetlerin tümüne aynı zamanda destek verebilir (Hanioğlu, 2006: 74, 263). Bu açıdan 1912'den Millî Mücadele'ye kadar ideolojik tartışmalardan çok, İTC politikaları toplumun zihniyetini şekillendirir. Bunun nedeni, dönemin "İslami" ya da seküler entelektüellerini meşgul eden asıl meselesinin modern bir kolektivitenin temellerini belirleme çabası olmasıdır. Böylece Müslüman milliyetçiliği ve Türk milliyetçiliği aynı anda beslenerek büyür. Rasyonel, "bilimsel" bir yönetim sistemi olarak anayasa ve parlamento gibi kurumlara sahip bir devlet kurma amacında olan Jön Türkler pozitivizmin etkisiyle din adamlarına karşıdırlar, fakat bilime açık "rasyonel" bir din olarak tasavvur ettikleri "doğru" İslam'ı, Osmanlı'nın yeniden inşasında sosyal bir çimento olarak görürler. İttihatçılar Cemiyet-i Mukaddese adıyla kendisini ve misyonunu kutsallaştırma eğilimi gösterir ve bu Dünya Savaşında cihat ilanından Millî Mücadele'de Anadolu'nun "İslam kalbi, İslam'ın harimi ismeti" olarak kutsanmasına kadar ilerler (Zürcher, 2015: 437, 440). Jön Türkler, genel

[59]Gayrimüslim tehdidi algısının yanında ayrıca Jön Türkler için gayrimüslim burjuvazi modernlik modeli olur ve bu modernlik anlayışı Jön Türklerin Güney Balkanlarda ve Ege'de gördükleri Avrupa burjuvazisi yaşam tarzıdır. Jön Türkler kendi yaşam tarzlarında, kılık kıyafetlerinde ve davranışlarında da Hıristiyan burjuvaziyi örnek alırlar. Avrupa tarzı kıyafetler ya da üniformalar giyerler (Zürcher, 2015: 175).

politikalarına uyduğu sürece İslam kültürünün sembolik unsurlarını oldukça etkin bir biçimde manipüle ederken, uygulamalarında Tanzimat'ın örtük sekülerleşmesine daha ferah bir manevra alanı kazandırırlar (Mardin, 2012: 57).

"Bilimsel ütopyacı" dünya görüşünü korumak isteyen İTC'nin, pragmatist siyasetini bilimselleştirme amacı ile görevlendirilen Ziya Gökalp, idealizm ve pozitivizmin bir sentezine varmak ister; bunu İttihatçıların zihniyet yapısının ifadesi olan şu üçlü sloganda yansıtır: "Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak". Parla (2001) burada en zayıf halkanın İslam olduğuna, dinin ikincil olduğuna; Türk Milliyetçiliğinin, kültürel bir ideali ve toplumsal dayanışma ve birliğin temelini oluşturacak bir yaşam felsefesini temsil ettiğine; Gökalp'in toplum modelinde Türkçülüğün kültürel normu, İslam'ın da ahlaksal normu oluşturduğunu; muasırlaşmanın ise Avrupa kapitalizminin bilimsel, teknolojik ve sınai başarılarıyla eş anlamlı olduğunu söyler (s.56). Gökalp, Türk kültürü ve İslam tasavvufunun komünalizmi ile Avrupa'nın solidarist korporatizmi arasında bir uyumluluk bulmaya çalışır. Gökalp için en yüce ideal olarak Milliyetçilik ideali ortak vicdanın ya da kamu vicdanının en yüksek biçimidir. Çağdaş ulus-devlet gerçek toplumdur, bir etnik grubun kendini gerçekleştirmesidir; ulus tüm ahlaksal değerlerin kaynağı ve modeli olduğundan ahlak da ülke sevgisiyle ve ulusa hizmetle özdeştir (Parla, 2001: 58, 118, 126).[60]

Gökalp, II. Meşrutiyet ile siyasi inkılabın yapıldığını ve toplumsal inkılabın yapılması gerektiğini düşünür. Bu toplumsal inkılabın ilk boyutu Abdülhamit döneminde başlayan Müslüman uluslaşmasının devam ettirilmesidir. Bu hedefe yönelik İTC "etnisite mühendisliği"ne yönelir. Nüfus savaşı şeklinde geçen Balkan Savaşları sonunda İTC, subayları, cemiyete bağlı çeteleri ve memurları ile 270.000 Makedonya

[60]Bu açıdan Aydın (2009), Durkheimcı sosyolojinin öğrencisi olan Gökalp'in temel esin kaynağının Alman düşüncesi olduğuna dikkat çeker. Alman romantizminin bütün Millîyetçi kavramlarını (kültür, halk, millet) Gökalp Türk Millîyetçiliğine uyarlar (s.947).

muhaciri olarak Anadolu'ya göç eder ve bu muhacirler 1913'de Bab-ı Ali Darbesi'ni gerçekleştirir. Anadolu'ya yönelen İttihatçılar muhacir ve göçebelerin iskanı üzerine eğilerek Anadolu'nun Müslümanlaştırılması politikasını güder. "millî iktisat" saikiyle yapılan bu Müslümanlaştırmada, gayrimüslim burjuvaya karşı boykot ve çeteler aracılığıyla gayrimüslimleri göçe teşvik gibi yöntemlerin uygulanır (Dündar, 2010).

Toplumsal inkılabın ikinci boyutu ulemaya yönelik reformist söylemin İTC tarafından sahiplenilip dinin "bilimselleştirilerek" devleti ve Müslüman-Türk ulusunu güçlendirme amacına hizmet ettirilmesidir. Abdülhamit gibi dini kontrol altında tutmak ve onu devleti güçlendirmek için kullanmak amacında olan İttihatçılar, 31 Mart Olayı'ndan sonra Şeyhülislam'a kabinede bir koltuk vererek Cemiyet politikalarını bu kanalla meşrulaştırır (Zürcher, 2015: 441). Abdülhamit döneminde yasaklı olan 1860'larda tartışılan medreselere dair eleştiriler ve reform istekleri II. Meşrutiyet sonrası kamusal bir mesele haline gelir. Ulema ve İslami aydınlar yazılarında modern bilimlerin müfredata alınmasını talep ederler. Medrese eğitiminin ıslahı parti programında yer alan İTC, 1908'de medrese talebelerinin askerlik muafiyetini ellerinden alınca ilmiye içinde rejime karşı bölünme [61] baş gösterir. 31 Mart Ayaklanması sonrası da ulema ve medrese talebeleri sık sık ihanetle ve gericilikle suçlandıklarından şikayet etmeye başlar. "İslami aydın"ların bazen sert olan ulemaya yönelik eleştirileri de ulemanın olumsuz şekilde etiketlenmesine katkı sağlar[62] (Bein, 2013: 39, 77, 127).

[61] İTC, kendi içinde reformist ve gelenekçi olarak ikiye ayrılan ulemanın reformist kanadına desteğini artırarak 1910'da reformist kanadın temsili şahsiyeti Musa Kazım'ı şeyhülislam olarak atar. Musa Kazım, çok eleştirilen Simavnalı Bedrettin'in panteizm içeren Varidat adlı eserinin Türkçe çevirisini yapan ve mason olan biridir (Berkes, 2017: 420).

[62] Gelenekçi ulemanın temsili şahsiyeti "hırslı ulema" Mustafa Sabri, İttihatçıların ulemanın etkinliğini azaltma niyetinde olduğunu öne sürerek İttihatçıların yanında yer alan reformcu İslami aydınları eleştirir. Savunmacı ulemalar medrese reformunu istemekle birlikte bu yetkinin ulemanın elinde olduğunu savunurlar ve İttihatçıların medreseleri tekeline aldığını iddia ederler.

31 Mart'tan sonra İTC'nin ulemaya siyasete karışmaması yönünde yaptığı uyarılardan biri 1911'de yıllık kongresi ardından Cemiyet-i İlmiye'yi hedef alan sert uyarısıdır. Mustafa Sabri buna karşı "iyiliği

"İslami aydınlar" ile kastedilen Tanzimat'ın sivilleşme ve entelektüelleşme eğiliminin yansıması olarak medrese mezunu olmayıp İslam hakkında yorumlar ve düşünceler geliştiren kişilerdir. II.Meşrutiyet döneminde bu ünvan altında şu isimler öne çıkar: Mehmed Akif, Babanzade Ahmet Naim, Ahmed Hilmi, Ferid Kam, İsmail Hakkı İzmirli, Şemseddin Günaltay ve Said Halim Paşa; ayrıca ulemadan Musa Kazım, Manastırlı İsmail Hakkı ve Mustafa Sabri. Avrupa düşüncesine aşina olan bu düşünürlerin paylaştığı değerlerden biri Müslümanların kuvvetlerini yeniden toplamaları için seferber etmeleri gereken toplumsal dinamizdir. Mehmet Akif'te bu toplumsal ve entelektüel reform biçimini alır; Elmalılı Hamdi'de ise "vicdani neşve" kavramı ile belirir. İsmail Hakkı İzmirli Kur'an'ın Allah kelamı değil, kelamın anlamı olduğunu dolayısıyla Kur'an'ın anlamının herhangi bir dilde ifade edilebileceğini iddia etmesi ile Kemalist rejimin seküler girişimlerine benzer biçimde Müslüman-Türk yurttaşlığı oluşturma amacındadır. Bu düşünürlerde meşrutiyetçilik temel İslami bir ilke olarak savunulur. Halifeye İslam cemaatinin temsilcisi olarak bakılır (Mardin, 2012: 58, 62).

Bu düşünürlerde belirgin olan siyasete bağımlı düşüncedir. Düşünürlerin esas olarak çözmek istedikleri problem, devletin nasıl fiili ve psikolojik çöküşten kurtulacağı ve "Müslümanların küfrün (Avrupa, Rusya) karşısındaki mağlubiyetlerinin" nasıl durdurulacağı meseleleridir. Bu açıdan Yeni Osmanlılar ve Jön Türkler ile ortaklaşırlar. Bunun ardında yatan, din ü devlet zihniyeti ekseninde devletin çöküşü ile İslam'ın çöküşünün eşitlenmesi ve bu mantığın sonucu olarak devleti çöküşten kurtaran ıslahat hareketlerinin aynı zamanca dini de ıslah edeceği anlayışıdır. Devleti kurtaracak şey

---

emretme, kötülüğü menetme" sorumluluğunun kendilerini siyasete müdahale etmeye mecbur ettiğini; çok sayıda ulemanın İTC'den yana siyasete müdahil olduğuna dikkat çekerek İTC'nin amacının hegemonyasını tehdit edecek tüm bağımsız sesleri susturmak olduğunu öne sürer.

dini de kurtaracağı için bu yolda yapılan değişiklik dine aykırı da olsa "zaruret haramları geçici olarak helal" hale getirdiği için meşrudur.

İslami aydınlarda ortak olan diğer husus da hurafeler ve hikayelere bulaşmış inançlara, şerhlere boğulmuş taklide düşmüş ilim anlayışına, müstebit siyasi rejime, atalet halindeki toplumsal yapıya, sa'y ve gayreti değil tevekkülü, sabrı, kaderi öne çıkaran zihniyete eleştiriler getirmeleridir; fakat bu eleştiriler, meselenin siyasi cephesi ihmal edilerek ve değerler dünyası altüst edilerek yapılır. Sa'y, gayret, irade gibi değerlerin yükselmesi sonucu toplumun büyük ölçüde etkisi altında olduğu tasavvuf ve tarikatlar, pasif ve "miskin" topluma yol açtığı iddiası ile eleştirilir; bu değerlerin karşısına fakr, rıza, tevekkül ve zühd değerleri çıkarılarak içleri boşaltılır. Ayrıca "Tarihi İslam"ın karşısına "gerçek İslam'ı" koyan anlayış, "tarihimiz nedir" meselesine değil, "tarihimiz nasıl olmalıdır" sorununa odaklanmaya neden olur; ve tedafüi ruh halinin sebep olduğu otosansür tarihe de pragmatist olarak bakmaya ve tarihi siyasi manevra alanına dönüştürmeye sebep olur. Yine eski eserleri devre dışı bırakma ve "asli kaynaklara dönüş" (Kur'an ve sünnete, asr-ı saadete) hareketi de bu tarih anlayışının bir parçasıdır (Kara, 2009: 235-51). Son olarak, hemen hepsi "içtihat kapısının tekrar açılmasını" savunarak içtihat yetkisinde ulema tekelini eleştirirler (Berkes, 2017: 443).

İTC, iktidar tekelini eline aldığı 1913 yılı ile birlikte reform programını uygulamaya koyar. 1913'te ilköğretim kızlar için zorunlu hale getirilir ve müfredat değişikliğine gidilir. Malumat-ı Medeniye ve Ahlakiye ve İktisadiye ders programda yer alır. Bu ders vatansever bir Osmanlı vatandaşı yetiştirme ve özellikle köylere vatan muhabbeti telkin etme amacını taşır. Malumat-ı Medeniye kitabının serbest-i edyan kısmına dinin "şer aleti" olarak kullanılmasına dikkat çekilerek Tanrı ile birey arasındaki ilişkilerin "beşeri muamelat" üzerinde etkili olmaması ve özel alanın içinde kalması gerekliliği savunulur. Yazılarda yer alan Meşrutiyet kurum ve değerlerinin İslamiyet'e uygun olduğu söylemi ise tezat olarak görülmez (Üstel, 2009: 171-3). Bir

çeşit militer beden eğitimi olan Terbiye-i Bedeniye dersiyle askerliğin, "kıvam-ı din ve ruh-u hükümet" olarak yüceltilmesinin okul kitaplarına girmesi de bu tezatlığın yansıma yeri olur. İslam'ın toplumu seferber edebilme gücünden yararlanmak isteyen İttihatçılar, Müslüman desteğini sağlamaya çalışırken milliyetçiliğin değerleri olan vatan, millet, devlet gibi kavramları cihat, gazilik ve şehitlik gibi İslami kavramlarla meşrulaştırırlar. "Vatan-ı asli" olarak Orta Asya ve "vatan" oluşu ile Anadolu birlikte ele alınarak Anadolu'nun Türklüğü ısrarla vurgulanır. Dini gerekçe ile Padişah'a sadakatin yanında "itaat öznesi olarak vatan kutsanır." Millî ve millet kavramlarının hem Osmanlı, hem İslam hem de Türk olarak çoklu anlam taşıması İttihatçıların pragmatist siyasetini kolaylaştırır (Alkan, 2009: 397-400).

1914'te İTC'nin parasal kaynağını sağladığı Rusya'daki İslam reformculuğunun etkisi ile "Dinli bir hayat, hayatlı bir din" alt başlığı ile İslam Mecmuası adlı dergi çıkmaya başlar. Dinde reform hakkında fikirler, Abduh'un reform fikrinden etkilenen Rusya Müslümanlarından Mutezile yanlısı ve Türk milliyetçisi Musa Carullah'ın yazdıklarından gelir (Berkes, 2017: 440). "Fransız ve Alman popüler materyalizminin telifiyle yaratılan Osmanlı/Türk Aydınlanmacı Bilimciliği toplumda dinin yerine bilimin geçeceği bir "aydınlık" geleceği hedeflemekle birlikte, bu dönüşümü hızlandırmak için dini bilimselleştirme gayretindedir." Hanioğlu (2006) dinde reform savunucularının bu fikir temelinde hareket ettiğini söyler (s.19).[63]

İslam Mecmuası'nda İslam'ın yozlaştığı, hurafelerle doldurulduğu; reform ile "terakki"ye engel olmayan İslam'a asli şeklinin kazandırılması gerektiği vurgulanır. Her sayıda ilk sayfada Arapça Kur'an metni ve Türkçe çevirisi verilen dergide Ziya Gökalp, Kur'an'ın Türkçeye çevrilmesini savunur (Arai, 2009: 193). Özellikle İslami toplum örgütlenmesinin esasına ilişkin hükümler başta olmak üzere çoğu İslam hükümlerinin

[63] Dergide yazan Şerafeddin (Yaltkaya), Besim (Atalay), Şemseddin (Günaltay) gibi isimler dini bilimselleştirme gayretini Kemalist dönemde de resmi görevler üstlenerek devam ettireceklerdir.

“saf” İslam”la hiçbir ilgisi olmayan Arap kültürünün tezahürleri olduğunu belirten Gökalp (Mardin, 2006: 60), İttihatçı yönetime laik ve dini eğitimin birleştirilmesi, kitaplıkları ve dini eğitim bölümleriyle üniversitenin yeniden örgütlenmesi; Şeyhülislamlık’ın, Vakıflar’ın kaldırılması; aile hukukunun değiştirilmesi ve medreselerin eğitim bakanlığı denetimine verilmesi gibi öneriler getirir.

Gökalp icma kavramından yola çıkarak, nass’ın yerini tümüyle topluluğun ortak vicdanını yansıtan örfün almasının mümkün olacağını düşünür. Ona göre nass’ta yer alan dünya işleriyle ilgili hemen tüm yükümlülüklerin aslında örften türetilmiştir. Bu Tanrı’nın ve dinsel metafiziğin dünyevileştirilerek toplumla aynı düzleme aktarılmasıdır. Bu konum toplumu Tanrı, sosyolojiyi de laik bir din haline getirmiş olan baş pozitivist Aguste Comte’un yaptığından uzak değildir. Gökalp dini, genel olarak hukuksal kurallarından arındırılmış “ulusal ahlakla” uyumlaştırılmış bir ahlak sistemi olarak görür. Siyasal kurumlardan ayrı olan Roma Katolik kilisesini andıran bir dinsel örgütlenme öneren Gökalp, bu örgütlenmede İslam topluluğunun başı olacak bir halife olacağını ve konferans ve kongreleriyle bu etik korporasyonun sadece manevi bir otoriteyi temsil edeceğini ileri sürer (Parla, 2001: 39, 81). Karpat (2013), “Dini Türkçülük” adlı makalesinde dualarda Türkçeyi kullanmayı dile getiren Gökalp’in, “medeniyet tıpkı din gibidir, ona inanmak ve gönülden bağlanmak gerekir” dediğini aktarır (s.600). Karpat (2013), Gökalp’in Türkçülük ile medeniyeti imanın dayanağı yaptığını, medeniyeti Türklerin yeni dini olarak gördüğünü ve dini inanç yerine modernist ve millî inancı ikame ettiğini söyler (s.600).

İslam Mecmuası’nda Gökalp ayrıca kadının toplumsal ve ekonomik hayata katılımı, eğitimde erkeklerle aynı derecede fırsat eşitliğini, evlenme, boşanma ve miras hukukunda kadınlara eşitlik sağlayacak reformların gerçekleşmesi gerektiğini savunur (Berkes, 201: 448). İslam Mecmuası’nın çok eşlilik gibi tartıştığı konulara Sebilürreşad sert reddiyeler yayınlar ve karşılıklı tartışmalar uzun zaman sürer. İslam Mecmuası’nın

şeyhülislamın yetkilerini kısıtlanması çağrısına sahip çıkması da birçok ulemayı[64] huzursuz eder. Reformcu Sırat-ı Müstakim'in ideolojik gerilimler sonucu 1912'de kapanmasının ardından Eşref Edip tarafından kurulan Sebilürreşad dergisi Mehmet Akif ve İzmirli İsmail Hakkı gibi "ılımlı reformcuların" merkezi haline gelir. Daha "radikal reformcular" İslam Mecmuası çevresine kayar. Savaş sonrası ılımlı reformcular, reform hedefinin İTC tarafından istismar edilerek yanıltıldıklarından şikayet ederler. 1916'da hükümet Sebilürreşad'ın yayınını süresiz olarak durdurulur. Bein (2013), 1919'da derginin kendisini "muhafazakar" olarak lanse etmeye başladığını söyler. Bir zamanlar hemen herkes tarafından yüceltilen reform kavramı birçok ulema ve İslami aydının gözünde olumsuz çağrışımlar yüklenir. Reformun İslami gelenekler ve pratiklerde yapılmak istenen zararlı devrimci değişiklikler olduğu düşünülür (Bein, 2013: 68-74, 127, 136).

Gökalp'in önerileri doğrultusunda 1914'te İslami ilimlerde uzmanlaşma için yükseköğretim kurumu olarak tasavvur edilen Medreset'ül Mütehassısin kurulur; üç kademeli eğitim sonrasında buraya geçilebilecektir. Şeyhülislam Hayri Efendi, eğitim programına devlet okullarının programına dayanan birçok ders dahil eder. Din dışı konularda ders verenler zamanın düşünürlerinden isimleri de kapsar: Türkçü Ahmet Agayef (Ağaoğlu), Ziya Gökalp ve İzmirli İsmail Hakkı (Bein, 2013: 90-1). 1916'da şeyhülislam kabineden çıkarılır; şer'i mahkemeler Şeyhülislamlıktan alınıp Adliye Nezareti'ne bağlanır. Evkaf idaresi Meşihat'ten ayrılarak devletin ayrı bir mali dairesi haline getirilir ve cami, medrese gibi din kurumlarının mali işleri yeni kurulacak Evkaf Bakanlığına verilir. Medreseler Meşihat'ten alınarak Maarif Bakanlığı'na verilir. Şeyhülislamlığa bağlı olarak eski kelam bilimini, modern bir teoloji olarak geliştirmek amacıyla "Darü'l Hikmet-i İslamiye" kurulur.

[64] İttihatçıların tek parti iktidarında diğer muhalif sesler olduğu gibi ulema muhalefeti de engellenir. Sadrazam Mahmud Şevket Paşa'nın suikast sonucu öldürülmesi ile muhalefetle bağlantılı birçok ulema 1913'te tutuklanır ve sürgün edilir; Mustafa Sabri yurtdışına kaçar.

E. Müslüman Uluslaşmadan Kemalist[65] Türk Uluslaşmasına

II.Abdülhamit dönemi politik programının hedefi olan, İttihatçı "etnisite mühendisliği" ve I. Dünya Savaşı ile de son şeklini alan Müslüman milliyetçiliği, I. Dünya Savaşı'nın devamı niteliğindeki Millî Mücadele'de gayrimüslimlere ve işgalcilere karşı zirveye varır. Millî Mücadele hareketinin çekirdeğinde, İttihatçı subaylar, Teşkilat-ı Mahsusa eylemcileri, vilayetlerdeki İTC parti yöneticileri ve teşkilatçıları yer alır. Pek çok yerde çoğunlukla İTC'nin yerel şubelerinin üyeleri tarafından "Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti" kurulur (Zürcher, 2015: 163, 351).[66]

Savaş sırasında göç ettirilenler için 10 Nisan 1918 kararında Rum, Arap ve Ermenilerin geri dönüşleri yönünde karar çıkarılmış ve bir kısmı geri dönmüştü. Dündar (2010) Rumların geri dönüşünün Millî Mücadele hareketini doğuran en önemli nedenlerden biri olduğunu; özellikle Rum ve diğer Hıristiyanların hanelerine yerleştirilmiş muhacirlerin ve diğer yerli halkın hareketin en ciddi kitlesel tabanını oluşturduğunu söyler. "İttihatçı politikanın mayası tutmuş, dağıtılan mal-mülk üzerinden "kişisel çıkar", "millî çıkar"larla başarıyla birleştirilmiştir" (s.245). Burada "milli" olan Müslümanlıktır. Zürcher (2015), Müdafaa-i Hukuk Cemiyetlerinin ve yerel kongrelerin söylemlerinde "milli" teriminin İslam ile eş anlamlı kullanımına, "anasır-ı İslamiye" ve "ahali-i İslamiye" ifadelerinin kullanımına dikkat çeker (s.355-7).

[65]Genel ifadesi ile Kemalizm "kökleri Tanzimat'a dek uzanan Batılılaşma hareketlerinin Kurtuluş Savaşı sonrasında aldığı radikal bir biçimdir" (Köker, 1993: 135).

[66]Çünkü Zürcher (1995), liderleri gitmiş olduğu halde İttihatçıların meclise, orduya, polise, posta ve telgraf servislerine ve diğer birçok kuruluşa hâkim olduğunu belirtir. Yerel İttihatçı liderler, müftüler ve eşrafı Müdafaa-i Hukuk Cemiyetlerinin yönetim kuruluna dahil eder. İttihatçı örgütlenmede muhacirlerin/mültecilerin rolünün devamı olarak Millî Mücadele'de de muhacirlerin Müdafaa-i Hukuk Cemiyetlerine katılımı artar. Bu cemiyetler genellikle birçoğu devlet ihaleleri yoluyla ve sürülmüş ya da göç etmiş Rum ve Ermenilerin topraklarını devralarak zenginleşen Müslüman toprak sahipleri ve tüccarlarından destek görür. Yani Rumların ve Ermenilerin hak iddialarına karşı koymak için güçlü saikleri vardır (Zürcher, 1995: 196, 216).

Dünya Savaşı ve bağımsızlık savaşı sonunda 800 bin Ermeni tehcirinin dışında Anadolu'da 2,5 milyon Müslüman, 300 bin kadar Rum hayatını kaybeder; Anadolu nüfusu yüzde 20 azalır. Rusya ve Balkanlardan muhacirler gelmeye devam ederler ve bu insanların çoğu Ermeni mülklerine yerleşirler. Mülteciler ve çocukları savaş sonrası nüfusun üçte ikisini meydana getirir. 1922'de Yunan ordusu yenilince Anadolu'yu terk etmeye zorlanmış ve 1918'den sonra geri dönmüş neredeyse tüm Rumlar tekrar Yunanistan'a kaçmaya başlar. Bu durum Lozan Barış Antlaşması'na eklenen Yunanistan ile nüfus mübadelesi ile resmiyete dökülür. Büyük Hıristiyan topluluklarının gitmesiyle nüfusun yüzde 98'i Müslüman olarak belirir. Konuşulan dil açısından Müslüman iki büyük topluluk kalmıştır: Türkler ve Kürtler (Zürcher, 2015: 218-20).

1923'te Müslüman nüfus "kendi devletinin" varlığını Anadolu'da tahkim eder. Birinci TBMM'de de tek bir gayrimüslim üye olmaması (Tunçay, 1999: 216); saltanat kaldırıldıktan sonra meclisin yeni bir halife seçmesi, tüm hâkimiyet tahayyüllerinden önce Müslüman uluslaşmanın birinci sırada olduğunun belgelenmesi anlamına gelir (Plaggenborg, 2014: 401). Millî Mücadele devam ederken 1921'de ele alınan ve Meclis tarafından kabul edilen İstiklal Marşı'nın dili ve içeriği de bir başka temsil gücü yüksek örnektir (Kara, 2016: 25). Dinin siyasi kimlikle eşitlendiği "neo-Durkheimcı" model, bu dönemde kendini açıkça belli eder. Savaş sonrası Mustafa Kemal'e Gazilik unvanı verilir. Mustafa Kemal konuşmalarında vatanın İslam'ın "harim-i ismeti" (kutsal ocak) olması yönüyle de kutsal olduğu vurgular. Mücadelenin dini karakterinin bu dönemde her önemli olaya eşlik eden dini törenlerle[67] ifade edildiğini belirten Zürcher (2015), bu dönemin son dönem Türkiye tarihinde alkolün yasaklandığı tek dönem olduğuna dikkat

[67] Meclis'in açılıştan önce Hacı Bayram Camii'nde Cuma namazı kılınacak, "Kur'an'ın nurlarından ve salâttan feyz" alınacak; "Buhârî-i Şerîf (Kur'an'dan sonra gelen en önemli Hadis kitabının birinci cildi) okutularak" hatimler indirilecektir. M. Kemal, Anadolu'nun her köşesinde de aynı gün törenlerin yapılmasını, namaz öncesi "hutbede halifemiz padişahımız efendimizin (Sultan Vahideddin'in) isminin zikredilerek padişahın ve teb'anın bir an önce kurtulup saadete ermesi" için dua edilmesini ister (Akçam, 2018).

çeker (s.233). Tarikatlarla siyasal kimliğin örtüştüğü Müslüman ulusun göstergesi olarak Meclis'te Mevlevi, Bektaşi ve Nakşibendi şeyhleri vardır. Din adamları toplamda meclisin beşte birini oluşturur (Lewis, 2011: 552). Meclis kürsüsünün arkasında ise Kur'an'dan "…Onların işleri aralarında şura (istişare, meşveret) iledir." (Şura Suresi; 38) ayeti yer alır. Bu çerçevede kısa süre sonra halifelik kaldırıldığında, hilafetin "hükümet ve cumhuriyet mana ve mefhumunda mündemiç" olduğu savunulur (Tunçay, 1999: 72).[68] Ayrıca hilafetin kaldırıldığı yıl Anayasa'ya "Devletin dini, din-i İslam'dır" bendi eklenir[69] (Mardin, 2012: 68).

Cumhuriyet'in ilanı ile ilgili görüşmeler sırasında Mehmet Emin Yurdakul'un söz alarak yaptığı konuşmada, Türk milletinin peygamberlik vazifesine benzer şekilde vazifelendirdiğini öne sürer. Türk milletinin "ilahi hükümet kurdurmak" için Allah tarafından seçildiğini ve "on dört asır önce Peygamber Muhammed'in Mekke'de kurduğu hükümeti bugün Türk milletinin Ankara'da kurduğunu" dillendirir (Atalay, 2018: 179). Burada cemaat kültü olarak İslam anlayışına ait ve modernleşme ile Müslüman milliyetçiliğine aktarılan sembollerin, Kemalist elit tarafından Türk Milliyetçiliği etrafında şekillenen sivil dine nakledilmesinin adımları belirginleşir.

Uluslaşmayı devam ettirmek isteyen Mustafa Kemal [70] "muasır medeniyet" seviyesine çıkma amacının yanında Osmanlı Müslüman kimliğinin yerine koymak üzere laik bir Türk kimliği kurmak ister. Bu amaçla Kemalist reformlar "devlete bağlı din kurumunun içerdiği statülerin siyasal otorite lehine terimlerle güncellenmesi, *eski*

[68] Fakat bu eklemeler hilafetin gördüğü simgesel görevi görememiş ve devlet ile ulus arasındaki ilişkiyi çelişik duruma düşürür; hilafetin kaldırılması henüz oluşumunu tamamlamamış ulusun içinde cepheleşmelere sebep olur.

[69] Bu bent Mustafa Kemal'in iktidar tekelini almasıyla 1928'te çıkarılacaktır.

[70]Dünya Savaşı sırasında İttihatçı siyasete fazla bulaşmamış ve başarılarıyla ünlenmiş olan İttihatçı subayı Mustafa Kemal İttihatçıların aradığı lider olur ve Millî mücadelede öne çıkar. Cumhuriyet Halk Partisi'nin nüfuz sahibi üyelerinin hemen hepsi de İTC üyesidir. Zürcher (2015) bu nedenle 1908 Devrimi'nden başlayarak Cumhuriyetin tek parti yönetiminin sonuna kadar uzanan siyasal elitine tek bir grup olarak bakmanın anlamlı olacağını söyler (s.149, 212). Bu tez, bu bakış açısını temel almıştır.

rejime uyumlu dinsel kurumlaşmanın gerektiğinde sert tedbirlerle tasfiyesi ve yeni siyasal düzene uyumlu bir kurumlaşmanın üretilmesini içerir. Bu süreç aynı zamanda giyimden yazıya kadar birçok alanda siyasal otoritenin derinlemesine müdahalelerinin yerleştirildiği bir kültür devrimi çağıdır" (Vural, 2012: 30). Toplumsallıktaki dini ve kültürel simgelerin yerine Avrupa uygarlığının ve Türklüğün simgelerini[71] koyma amacı güdülür (Zürcher, 1995: 272). Türk milliyetçiliği Batılı ve modernist ilkelerle donatılarak kapitalizme dayalı modern bir devletin yaratılması ve bürokrasinin siyasi egemenliğinin devam ettirilmesi hedeflenir.[72] Batılılaşma olarak algılanan modernleşme ekonomik refah ve güçlü devletle ilişkilidir. Milliyetçilik "laik bir din olsun diye Batı norm ve değerleri dinsel bir coşku içinde vaz edilir" (Cizre, 1999: 126, 137).

"İttihatçı zihniyetin Kemalist varyantı" olarak Kemalist cumhuriyetçilik Alman uluslaşmasından etkilenmiş bir ulus yaratma projesidir.[73] Cumhuriyetin fikri temelleri Fransa kaynaklı da olsa Mustafa Kemal'in cumhuriyeti seçme nedeni Osmanlı İmparatorluğu'nun mirasını reddetme gereğidir. Alman etkisi ile Osmanlı İmparatorluğuna aynı anda iki bakış mevcuttur: teokratik ve monarşik Osmanlı ile adil ve hoşgörülü "Türk Devleti" olarak Osmanlı. Devlet kurmak Türklüğün fıtri bir özelliği olarak sunulur (Aydın, 2009: 947-8, 956).[74] Mustafa Kemal'in reddetmek istediği Osmanlı mirası, İmparatorluğun son döneminde yükselen ve beka kaygısı ile Millî

[71] "Batı karşıtı olmayan Türk Millîyetçiliği Türkiye'nin kültürel yabancılaşmasını Avrupa egemenliğinin değil, yüzlerce yıllık İslamlaşmanın sonucu olarak görmüştür. İslami kültürel cila kazındığında, altından gerçek Türklüğün çıkacağı düşünülmüştür (Georgeon, 2006: 10).

[72]Cizre (1999), Türk Millîyetçiliğinin Cumhuriyet'in ilk yıllarında zaten o dönemde mevcut olmayan burjuvazinin ya da başka bir zümrenin ideolojisi olmadığını, onu yaratanın askeri kadrolar ile Batılılaşmış sivil bürokratlar olduğuna dikkat çeker (s.125).

[73] "Türk milleti, halk idaresi olan cumhuriyetle idare olunur bir devlettir." (İnan, 1998: 26) diyen Mustafa Kemal'in söylemlerinde Türk milleti-devlet-cumhuriyet özdeşliği görülür.

[74] "Cihan tarihinde bir Cengiz, bir Selçuk, bir Osman Devleti tesis eden ve bunların hepsini hadiselerle tecrübe eyleyen Türk milleti bu defa doğrudan doğruya kendi nam ve sıfatında bir devlet tesis ederek bütün felaketlerin karşısında doğuştan taşıdığı kabiliyet ve kudretle yerini aldı." M.Kemal (Parla, 1997: 45) Fransız Aydınlanması'nın Kemalist elitte yaptığı etki ise aklı ve doğayı kutsama şeklindedir ki bu son dönem Osmanlı aydınlarında görülen bir fenomenin devamıdır.

Mücadele'de zirveye çıkan Müslüman uluslaşma ve bunun kamusal görünürlüğüdür.[75] Türklerin ulusal kültürünü İslam'ı mümkün olduğunca gözlerden saklayarak tanımlama çabasına girişilir.

Kemalist elitin Müslüman uluslaşmayı devam ettirmeme yönündeki tercihi, dünya görüşlerinin yansımaları olduğu gibi aynı zamanda uluslararası koşulların ve bu koşulların elit kesim tarafından nasıl algılandığı ile ilgilidir. Koloniyel dönemin hiyerarşik uluslararası anlayışı ve bu hiyerarşinin odak noktası olan "medeniyet standardı" ile şekillenen 1920'li yılların Avrupa uluslararası toplumu da Müslüman kimliğini sorunsallaştırmıştır. Osmanlı son döneminden itibaren Avrupa uluslararası toplumu "farklı" olanı "geri" olarak görüyor ve "geri" olarak görülenlerin kendilerini ve Müslüman olmayan vatandaşlarını yönetme becerilerini ve egemen idarelerini sorguluyordu. Uluslarası toplumun ürettiği bu güvensizliklere yönelik kaygıların mirasını Osmanlı'dan devralan Kemalist elitin laiklik politikalarının bir yönü de bu kaygılarla ilişkilidir. "Cumhuriyet 'tek dişi kalmış canavar' ile baş etmenin yolunu kendini 'muasır medeniyet' seviyesine eriştirmekte bulmuştur" (Bilgin, 2015: 132).

"İslamiyet terakkiye manidir" sloganının Lozan'da estirildiğini düşünen Kazım Karabekir İsmet İnönü'ye Lozan'dan önce Gazi'nin hutbeler okuduğunu, Kur'an'ın, Peygamberin methüsena edildiğini söylediğinde aldığı cevap, uluslararası koşullar ve bu koşulların nasıl algılandığına iyi bir örnek teşkil eder.

> "Macarlar ve Bulgarlar aynı saflarda İtilaf devletlerine karşı harp ettikleri ve mağlup oldukları halde istiklallerini muhafaza etmiş olmaları Hıristiyan olduklarından, bize istiklal verilmemesi de İslam olduğumuzdan ileri geldiğini; bugün kendi kuvvetimizle yıllarca uğraşarak kurtulduksa da İslam kaldıkça müstemlekeci devletlerin ve bu arada bilhassa İngilizlerin daima aleyhimizde olacaklarını ve istiklalimizin daima tehlikede kalacağını bana anlattı." (Kazım Karabekir'den aktaran: Kara, 2019: 36)

"Din birliğinin de bir millet teşkilinde müessir olduğunu söyleyenler vardır, fakat biz, gözümüz önündeki Türk milleti tablosunda bunun aksini görmekteyiz. (…) İslam

[75] Tarikatların yasaklanması bu açıdan düşünülebilir.

Türk milletinin Millî bağlarını gevşetti." (İnan, 1998: 21) diyen Mustafa Kemal, Ziya Gökalp'in üçlü kavramsallaştırmasında ifadesini bulan hedef olarak Türklüğü, kamusal ahlak ve vicdanın temeli yapmak ister. Cumhuriyet elitleri Durkheim'dan etkilenerek örgütlenmiş dinin yerini milliyetçilikle kutsallaştıracak bir "yurttaş ahlakının" dolduracağını düşünürler.[76] Ders kitaplarında "hikâye ve hurafelere" dayanan dinin, bilimin ilerlemesinden önce insanların korku ve zaaflarından kaynaklandığı [77] söylendikten sonra, bunların "dimağın …yeni ilmi keşiflerle nurlanması sayesinde" ortadan kalktığı ve artık "her türlü tekamül, huzur ve emniyetin menbaı"nın "cemiyet" olduğu vurgulanır.

Cizre (1999) eskinin kültürel anlamlarından en güçlüsü olarak Müslümanlığı bugüne aktarmadan bireylerin kendilerini muhayyel bir Türk toplumuyla özdeşleştirmelerini sağlamanın zor olacağını ve bu nedenle Cumhuriyet'in bu ikilemle baş etmek için "çifte söylemi" benimsediğini söyler (136). İslam aşağı öteki olarak tasvir ediliyordu ki onun antitezi, Batılı benlikte toplansın. Batılı Türk kimliği yerleştirilirken pozitivist Batıcı amaçlara engel olmasın diye İslam'a önemli rol verilir (Cizre, 1999: 137).

Din söyleminde -Osmanlı son dönem İslamcılarında olduğu gibi- gerçek İslam-tarihi İslam ayrımı mevcut olam Kemalist elit, kendisini 'gerçek İslam'a sadakat üzerinden savunur.[78] Kara (2016), Kemalist laikliğin dinle ilişkili konularda şuurlu bir muğlaklık politikası izlediğini söyler (s.81). Hilafeti kaldıran kanuna "hilafetin hükümet ve

[76]"Bir işin ahlaki bir kıymeti olması, ayrı ayrı insanlardan daha ulvi bir menbadan sadır olmasıdır. O menba cemiyettir; millettir. Filhakika ahlakiyet hususi fertlerden ayrı ve bunların fevkinde ancak içtimai ve Millî olabilir. Uluhiyette, timsali bir şekilde düşünülmüş cemiyet dahi mündemiçtir. Çünkü vicdanlarımız üzerinde müessir olan ruhi, hayat cemiyetin efradı arasındaki amel ve aksülamellerden teşekkül eder. Filhakika cemiyet kesif bir fikri ve ahlaki faaliyet mihrakıdır." M. Kemal (İnan, 1998: 20-1). Benzer bir ifade Şükrü Kaya'nın şu sözüdür: "Maneviyat için Türkün temiz ahlakını inkışaf ettirmek kafidir." (T.B.M.M Zabıt Ceridesi, 5.Dönem, C.16, 5Şubat 1937, s.60 aktaran: Atalay, 2018)

[77] İnan, A. (1998), Medeni Bilgiler, s.50-1

[78] Bu eksende İsmet İnönü'nün 1924'te İstanbul Darülfünunu'na bağlı İlahiyat Fakültesi'nin açılışında şu sözler zikredilebilir: "Bize karşı olanlar veya bizim aldığımız istikamet konusunda din adına endişe duyanlar, göreceklerdir ki, dinin en temel, en gerçek, en saf ve en aslına uygun şekli bizde ortaya çıkmıştır." (Luizard, 2016: 112)

cumhuriyetin manasında mündemiç olduğu" ibaresinin konulması; Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nun medreseleri re'sen kapatmak yerine medreselerin "Maarif Vekaleti'ne devir ve raptedil(diği)" ifadesini tercih etmesi; Ceza Kanununun 163. Maddesinin düzenleniş şekli; 1924'ten beri laik bir devlette, hiçbir devlet yetkilisinden "Türk Devletinin dini yoktur" ifadesinin duyulmaması gibi din-devlet ilişkisine dair müphem bırakılmış vakalar dini kontrol altına almayı ve dönüştürmeyi ifade ederken, diğer yandan devletin kendi anladığı şekli ve sınırı ile Sünni Müslümanlığı yayarak bu tür Müslümanlık üzerinden siyasi ve kültürel bir homojenleşme sağlamayı devletin görevi ve garantisi haline getirmeyi amaçlar (Kara, 2016: 83,219)[79]

"Gerçek İslam"ın doğurtulması için I. Dünya Savaşı öncesi Osmanlı İmparatorluğu'nda yaygınlaşmış dinde reform söylemi Kemalist elit tarafından devam ettirilir. Bu konuda öncü bir metin 1928'de ele alınan "Dini Islah Beyannamesi"dir. Burada iki hususun altı çizilir: Millî olanın öne çıkarılıp evrensel olanın ikinci plana itilmesi gerekliliği ve bilgi-bilim alanında akıl, pozitif bilginin esas alınarak akılla uzlaştırılmış dini bilginin kabul edilmesinin gerekliliği (Kara, 2016: 132). Bu iki husus Kemalist elitin dinde reform programını özetler mahiyettedir.

Kemalist elitin dini millileştirme ve bilimselleştirme çabasına girmesinin nedeni, İkinci Meşrutiyet Garpçılarının ünlü sloganı "ilim havassın dini, din avamın ilmidir." vecizesi ile anlaşılabilir.[80] "Aydınlanma" avama indiğinde dinin yerine[81] "millî bilimin"

[79]Kemalist uluslaşma hamlesi sisteme temel bir çelişkiyi yerleştirir ve çelişkiyi çözmeyi değil sadece gözlerden saklamayı becerir. Bu Kemalist laik rejimle İttihatçı dönemden kalan Müslüman ulus arasındaki çelişkidir. 1928'de Bursa Amerikan Koleji'nde okuyan birkaç Türk kızı Protestanlığa geçince verilen tepkiler ile bu çelişki daha da belirir. Reformlara uygun olarak Avrupalılaşma noktasında kızlar doğru olanı yapmışlardır; fakat olay büyütülerek Türk kültürüne dönük tehlike olarak algılanır ve Türk kültürüne hangi dinin uygun olduğu meselesi gündeme gelir. Ekonomide Millîleşme, gayrimüslimleri tasfiye ve Müslümanlara avantajlar sağlamayı gerektiriyordu. Millî burjuva hedefindeki Kemalist kadro da bu programı devam ettirir. Ayrıca Türk Millîyetçiliği gayrimüslim ayrılıkçılığına tepki olarak gelişmişti. Bu açıdan İslam dini de Türklere has inanç olarak Türklüğün tanımı için kaçınılmaz olarak yer alır (Plaggenborg, 2014: 440-4).

[80] Bilimcilik ve biyolojik materyalizm (sosyal Darwinizm ile birlikte) Kemalist düşüncede İttihatçılarda olduğundan daha fazla önem kazanır (Zürcher, 2015: 235).

geçeceğine inanılır, fakat o zamana kadar yaratılması gereken bir ulus vardır (Hanioğlu, 2010). Mustafa Kemal'in Aydınlanma Çağına ve 19.yüzyıl pozitivizmine uygun bir tür "doğal din" inancı vardır. "İslam'ın 'ahir ve ekmel din' siyasal taktik gereği kabul ediyor görünerek, İslamiyet'in özünde, kendi onayladığı "akli ve tabii din"le aynı şey olduğunu ileri sürer. Dinin esasını anlamak açısından Mustafa Kemal için bir şey "akıl ve mantığa, milletin menfaatine muvafıksa kimseye sorulmamalıdır" (Tunçay, 1999: 216).

Kemalist reformun dini "bilimselleştirmesinin" ilk boyutu ekonomik/faydacı ruhu dine aşılama çabasıdır. Dini içtimai müessese, milliyeti pekiştirici güç olarak gerekli sayan Şemsettin Günaltay (Bora, 2017: 420), "Asıl İslamlık dünya ve ahiret için çalışmak, dünya ve ahiret için kazanmak, dünyada büyümek, kuvvetlenmek, servet ve ihtişam içinde yaşayarak, mesut ve faziletli bir dünya yaşayarak Allah'ın ahiretteki nimetlerine istihkak kazanmaktır." der. Bu "Protestan ahlakı"na uyan bir felsefedir ve İkinci Meşrutiyet Dönemi'nde fakr, tevekkül ve sabır gibi değerlere karşıtlık biçiminde yükselen sa'y ve gayret yüceltmelerinin devamıdır. Burada dini modernleşme alanına çekmenin yanında diğer bir amaç "bilimsel olanı da bir miktar dinileştirmektir" (Kara, 2016: 125).

Dini alana pozitivist bir mantıkla yaklaşan "bilimselleştirmenin" diğer boyutu ise dini "hurafelerden, batıl inançlardan, bilimle uyuşmayan bilgi ve anlayışlardan" temizlemektir. "Gerçek İslam", mevcut ulema, tasavvuf çevreleri, hocalar, yobazlar, mürteciler tarafından asıllarından uzaklaştırılmıştır. "Anlamadan okumak, mevzu hadis,

[81] "Her dinin temel kaideleri herkesin malumudur. Dinler işlerini bitirmiş, vazifeleri tükenmiş, yeniden uzviyet ve hayatiyet bulamayan müesseselerdir." Şükrü Kaya (T.B.M.M. Zabıt Ceridesi, 4.Dönem, c.25, 3 Aralık 1934, s.77 aktaran: Atalay, 2018)

1927'de Ruşeni Barkur'un yazdığı bir kitabın başlığı ise şöyledir: "Din Yok, Millîyet Var". Mustafa Kemal'in okuduğu kitaplar arasındadır ve Mustafa Kemal kitabın yanlarına notlar düşmüştür. "Felsefemiz din kelimesinin tam mukabili Millîyettir." "Dünyada Türk olmak kadar şeref mi var? Ve Türk olmak kadar din mi var?" sözlerinin yanına Mustafa Kemal "Aferin. Alkışlar." notu düşer. Yine bu dönemde "Din Niçin Ölüyor" ve "Millî Din Duygusu ve Öz Türk Dini" başlıklı kitapların da yayımına rastlanır. (Beit, 2013: 165)

hurafe, batıl inanç, çağdışılık" edebiyatı üzerinden, içselleştirilen ve yaşanılan Müslümanlığın kutsallarının dönüştürülmesi hedeflenir (Kara, 2016: 61).

Kemalist ulus devlet projesinin din reformunun diğer hedefi milliyeti dinle aşılamaktır[82] (Bora, 2017: 149). Bu açıdan Kemalist ulus projesi olarak Cumhuriyetin merkezinde yer alan laiklik[83], laik bir sivil din ihdasıdır. Bu sivil din tanrısal referanstan soyutlandığı için laiktir; kutsallık bertaraf edilmemiştir. Tanrısaldan soyutlanan kutsallık ulusa atfedilerek seküler kutsallık inşasına girişilir. Burada dini terimler, semboller ve ritüeller seküler kutsalın inşası için kullanılır. Bunun sonucu olarak milliyete hizmet etmesi beklenen İslam'ı millî ve seküler bir din olarak tanzim etme ve denetleme çabası baskın eğilim olarak belirir. Bu açıdan Kemalizmin din politikasında ana kaynaklardan uzaklaşma ve ibadetlerden bütünüyle vazgeçme gibi bir yön yoktur. Kutsal kitabı ve bazı ibadetleri asli hallerinden uzaklaştırma ve sınırlandırılmış millî dilin içine hapsetme yönünde işleyen deformasyon adımları atılırken, diğer yandan reforma tabi tutulmuş din, Türk devletinin ve Türk kimliğinin kurucu ve devam ettirici bir rüknü haline getirilmeye çalışılmıştır (Kara, 2016: 136,144).

Türk milliyetçiliğini geliştirmeye çalışan Kemalist elit, II. Meşrutiyet döneminin derneği olarak 1923'te yeniden kurulan Türk Ocakları'na dayanır.[84] Aralık 1924'te

[82] 1925'te Yusuf Akçura, kuvvetler birliğini sağlamanın; Bismarck'ın Kulturkampf'ına atıfla dinin devlet denetimi altına alınmasının ve Millîleştirilmesinin gerekliliğini öne sürerek Kemalist ulus-devlet programını belirtir. Reşit Galip de 1933'te Türkiye'de laikliğin Fransa'daki gibi "din ve dünya işleri arasında bir mütareke"den ibaret "pasif bir laiklik" olmadığını, Türk laikliğinin "hayatın, yani milletin menfaatlerini ve diriliğini her şeye hâkim kılan aktif bir telakkisi" olduğunu söyler (Bora, 2017: 149, 215).

[83] Mustafa Kemal Serbest Fırkanın kurulduğu dönemde Fethi Okyar'a söylediği sözler ulus projesinin temelini açıklar: "Memnuniyetle tekrar görüyorum ki laik Cumhuriyet esasında beraberiz. Zaten benim siyasi hayatta bir taraflı olarak daima aradığım ve arayacağım temel budur. Binaenaleyh Büyük Mecliste aynı temele istinad eden yeni bir fırkanın faaliyete geçerek millet işlerini serbest münakaşa etmesini Cumhuriyetin esaslarından sayarım… Laik Cumhuriyet esası dahilinde fırkanızın her nevi siyasi faaliyet cereyanlarının bir maniye uğramayacağını emniyet edebilirsiniz efendim." (Parla, 1997: 143)

[84] "Milletin bütün müstakbel ümitleri Türk Ocakları etrafında toplanmış olan Türk gençliğine matuftur." diyen Mustafa Kemal yeni kurulmakta olan İstanbul Türk Ocağı'na bir bina sağlanması için 3500 liralık parasal yardımda bulunur. 1925 Kurultayı'nda toplam 135 adet olan Türk Ocakları şubelerinin 217'ye, üye sayısının ise yaklaşık 30.000'e yükseldiği belirtilmektedir. 1925'te yalnızca 38 Türk Ocağı bağımsız binaya sahip iken, 1926'da özel bir binaya sahip olmanın yanı sıra kısmen gelir elde eden Ocakların sayısı

Mustafa Kemal imzalı bir kararname, "halkçılık ve milliyet düsturlarını memleketin en uzak köşelerinde neşr ve tamime çalışan" Türk Ocaklarının kamu yararına çalışan bir dernek olduğunu açıklar. Ayrıca Büyük Millet Meclisi ile Türk Ocakları arasında birçok kişisel bağ da vardır; örneğin 1924 Kongresi'ndeki 64 şube delegesinden 42 'si Büyük Millet Meclisi'nde mebustur. Ankara hükümetinde ilk kez Maarif Vekilliği yapan Türk Ocakları başkanı Hamdullah Suphi'dir (Georgeon, 200: 50). "Kendimizi Avrupalı hissettikçe Türk kalacağız. Türklüğümüzü Avrupalı olmaya yüz tuttuğumuz zaman bildik. Türk Ocağı bilir ki medeniyet birdir…Türk Ocağı medeniyetin garptaki şeklini ister." (Üstel, 2004: 134-5) diyen Hamdullah Suphi Kemalist elitin İslami kültürel hegemonyaya tepkisi üzerine şekillenen Türk uluslaşma projesini özetler.

Türklerde milliyetçiliği yerleştirmek için gereken imajlar, İslamiyet'e geçmeden önceki başarılarının imajlarıdır. Orta Asya en eski Türk başarılarının beşiği olarak seçilir ve Müslümanlar için aforoz nedeni olabilecek Cengiz, Mete, Oktay gibi "putperest" isimler seçkinlerin çocuklarında moda olur (Mardin, 2006: 231). Mustafa Kemal 1925'te Silifke'de Türk Ocaklarından beklentisini "Türk tarihinin kutsallığını, soyluluğunu, dünyada ilk uyarlığı yayanın Türkler olduğunu anlatmak" olarak açıklar (Atalay, 2018: 186). Ocak mensupları maddi yetersizlikler nedeniyle köylere ulaşamadıklarından yakındığında Mustafa Kemal "şeyh ve müritlerin köylere giderken otomobil masrafını düşünmediklerini" (Üstel, 2004: 365) söyleyerek Ocak misyonunu dinselleştirir. "Ocak, kendini katı bir laik ahlakın ve yeni bir imanın, "Millî imamın" yaygınlaştırılmasına adamış "misyoner" bir düşüncenin mekanıdır" (Georgeon, 2006: 66). Ocak, bir anlamda kendini caminin rakibi olarak görür; köy papazının yerine geçmeye çalışan III. Cumhuriyet'in öğretmeni gibi, Ocak militanı da gençliğin gönlünde

97'ye yükselmiştir. (Üstel, 2004: 140, 159, 180) Türk Ocakları Balkan muhacirlerinin ve Kürtlerin Türkleştirilmesinde ve Kemalist inkılapların benimsetilmesinde ciddi roller oynarlar. Hamdullah Suphi, on beş ya da yirmi yıl içinde Türkiye'de Türklük içinde asimile edilmemiş Müslüman muhacir kalmayacağını düşünmektedir. (Georgeon, 2006: 59) Türk Ocakları 1929 yılının ilk üç ayında yaklaşık 50.000 kişinin yeni harfleri öğrenmesini sağlamıştır. (Üstel, 2004: 328)

köy hocasının yerini almaya çalışmaktadır.[85] Hamdullah Suphi'nin söylemleri seküler kutsallık etrafında şekillenen yeni sivil dine işaret eder. Suphi Türk Ocaklarını "Türk vatanında yeni imanı, yeni medeniyeti, hayat aşkını, zevki, refahı, umran ve intizamı, medresenin mezhep ihtilaflarıyla paraladığı bütün Türkler arasında kardeşliği, birliği vaz' ve telkin eden mabedler"[86] olarak tanımlar (Üstel, 2004: 146).

Milliyetçiliği kendi tekelinde tutmayı amaçlayan iktidar 1931'de Türk Ocaklarını kapatarak onların yerine Cumhuriyet Halk Fırkası'nın bir örgütü olan Halkevlerini[87] kurar. Küçük bir seçkinler grubunu şehirlere ve kasabalara dağıtarak, yerel geleneklerle ilgilenmek ve çok sayıda dergi ve kültürel gösteri aracılığıyla laik Türk vatandaş inşası misyonu güdülür. Devlet düzeyinde de Türk Tarih Tezi ve Güneş-Dil Teorisi olarak büyük milliyetçi tezler geliştirilmekte, Mustafa Kemal bu konuyla bizzat ilgilenmektedir (Georgeon, 2006: 20). Türklerin tüm milletlerin atası olması iddiası ile Batı'nın ve Batı medeniyetine yönelik kutsallık Türklüğe nakledilmiş olur ve "Batılılaşma çabaları öze dönüş olarak" sunulur (Yıldız, 2004: 297). Tanzimat dönemi ile belirginleşen medeniyet ve II. Abdülhamit döneminde belirginleşen bilim kutsallaştırmalarını da söylemlerinde barındıran Kemalist elitte, Tek Parti döneminde öne çıkan söylemler milliyete kutsallık atfetme şeklindedir. "İnsan tabiatın mahlukudur", "Tabiatın her şeyden büyük ve her şey olduğu anlaşıldıkça tabiatın çocuğu olan insan kendinin de büyüklüğünü daha iyi anlamaya başladı." (İnan, 1931:

[85]Türk Ocaklarının yıllardır batılı ve çağdaş Türk insanını yaratmaya çalıştığını; Türkçülüğün iki düşmanı olarak tanımladığı 'softa ve züppe' zihniyetlerin Türk toplumu içinde varlığını sürdürmeye devam ettiğini belirten Falih Rıfkı Atay, "Türk Ocakları fikirleri düzelttiler, şimdi hayatı düzelteceklerdir.' demektedir. (Üstel, 2004: 211)

[86] "Büyük mabedlerde içtimai ruh doğmuştur ve bu ruh milletleri takviye etmiştir. (…) Fikirler bina şeklini aldıkları vakit daha iyi anlaşılır." "Mermer bütün tarihte, milletlerin din arkadaşıdır: Nerede bir din doğarsa, mermer direk oraya gelir, tavanları, kubbeleri yukarı kaldırır…" Hamdullah Suphi (Üstel, 2004: 236, 322)

[87] Ülkeye yaygınlık açısından bakıldığında, Halkevleri'nin sayısı Türk Ocakları'ndan fazlaydı: 1939'da kurulan, köylerde ya da semtlerde açılan ve 1950 de sayılan 4.322'yi bulan Halkodaları'nı hesabın dışında tutarak, 1950'de 478 Halkevi vardı (Georgeon, 2006: 71).

50-1) gibi doğayı takdis[88] söylemleri milliyete de atfedilerek kimi zaman doğa ile Türklük eşitlenir. Halkevlerinin yaygın organı olan Ülkü dergisinde çıkan yazılar ve şiirlerde Türklüğün kutsallaşmasının birçok örneği bulunur. Mustafa Kemal'in Medeni Bilgiler'de bahsettiği şekilde, uluhiyeti cemiyetle, cemiyeti ise Türk milleti ile eşit gören Durkheimcı anlayış yazılara hâkimdir (Atalay, 2018: 216).

Kemalist reformlar, İslam kabuğu soyulmuş Türk kültürünü geri getirmek Batılı[89], laik Türk vatandaşı inşa çabası ekseninde düşünüldüğünde reformların çoğunun simgesel olması kaçınılmazdır. Kemalist reformlar popüler dinin giyim, dil, hocalar, şeyhler, evliya türbeleri, hacca gitme gibi önemli unsurlarına el atar.[90] Şapka kanunu, miladi takvimin kabulü, dini unvanların ve cami dışında dini kisvelerin kullanımının yasaklanması, Ayasofya'nın müzeleşmesi[91], resmi tatilin Pazar gününe alınması, Latin harflerine geçiş ve Arapça'nın öğretilmesinin ve Arapça ezanın yasaklanması ve öz Türkçeleştirme. Luizard (2016) bütün bunları dinine küfür olara görmeyen kişilerin çok az olduğuna dikkat çeker (s.64, 72). Şapkaya "Hıristiyan Avrupa"nın simgesi gözüyle bakılıyordu. Pazar günü tatili, Ayasofya'nın müzeleşmesi, miladi takvim meseleleri de aynı şekilde "Hıristiyanlık lehinde" gelişmeler olarak algılanır. Batı rakamlarının, ağırlık ve ölçü birimlerinin kabulü de özellikle dini hedeflememiş olsa da simgeseldir. Türkiye'ye Batılı görüntü verdiği gibi Batı ile olan iletişimi daha da kolaylaştırır; aynı zamanda İslam dünyasıyla bağlantıları kesmek için düşünülmüş tedbirlerdir.

[88] "Türk yalnız tabiatı takdis eder" diyen Mustafa Kemal dinde reform için bir araya geldiği hafızlara şunu söyler: "Evet ben bilirim ki insan dinsiz olamaz. Fakat Türk'ün dini tabiattır. Bunu siz münevversiniz diye söylüyorum." Hasan Ali Yücel ise Müslümanlığın "aslında tabiatçı olan Türk kültürünü sararak bozduğunu" iddia eder (aktaran: Atalay, 2018: 140).

[89] Luizard (2016) Kemalizm'in radikal laikleşme girişimi için "Elveda Doğu!" ifadesinin uygun düşeceğini söyler. Türkiye Cumhuriyeti kendisi dışındaki Müslüman dünyasını özellikle de Arap dünyasını reddeder (s.62).

[90] Mardin (2006), Mustafa Kemal'in laiklik reformlarının bir yönünün İslam cemaatinin kolektif baskısından, "mahalle baskısı" dediği şeyden kişiyi kurtarma amacı olduğunu söyler. Kemal, laik yasaların yanında bu kültürden bireyi özgürleştirmeyi de ancak kültürel Batılılaşma ile mümkün görür. Halk kültürüne ait kılık kıyafetler İslam ve halk kültürünün hâkimiyetini sembolleştirdiği için nefret görür. Tarikatlara saldırı da bu halk kültürüne yönelik olarak ele alınabilir (s.69, 73).

Meslek kadınları, opera sanatçıları ve güzellik kraliçeleri gibi kadınların konum ve görünümlerindeki değişimin özendirilmesi de birçok kimsede dinsel çağrışımlar uyandırır (Zürcher, 1995: 273).[92] Halk arasında "Hıristiyan Batı"nın simgesi olarak görülen şapkanın zorunlu tutulması da dinsel tepkiyi uyandırır. Başörtüsü yasaklanmaz ama hiç hoş karşılanmaz hale gelir. Tunçay (1999) kadınların giyimi hakkında resmi bir karar alınmamasının nedenini büyük tepkiler yaratmamak olduğunu söyler (s.156). Meydan okuyucu simgesel bir eylem de insan cisminin benzerini yapmanın putsal inançları çağrıştırması nedeniyle "caiz" görülmediği bir kültürde, 1926 yılında Mustafa Kemal heykelinin İstanbul'da törenle açılmasıdır (Mardin, 2006: 75). "Atatürk heykelleri onun kaba kuvvetinin cisimleşmiş hali olarak sunulur" (Luizard, 2016: 59). Kamusal alanda somut bir kişinin henüz sağ iken heykelini yapmak o zaman için radikal bir tavırdır (Atalay, 2018: 234).

Arap harflerinin öğretilmesinin ve kullanılmasının yasaklanması da kırsal çoğunlukta Kur'an'ı hedef almış bir reform olarak algılanır. Okuma-yazma oranının çok düşük olduğu bir toplum için Latin harflerine geçişin entelektüel dünyalarında büyük bir etki yapamayacağı tahmin edilebileceği gibi, harf değişimi ile hedeflenenler de tahmin edilebilir. Latinizasyon, toplumu Osmanlı ve Ortadoğu'nun İslami geleneklerinden kopartmanın ve Batı'ya doğru yönlendirmenin başka bir yöntemidir (Zürcher, 1995: 275). Latin harflerinin kabulü, Avrupa bilim ve kültürüne daha hızlı bir erişimi mümkün kılarken İslami kaynaklara ulaşmak zorlaşır. Plaggenborg (2014) bu adımı "dinin beslendiği kaynağı zekice kurutmak" olarak tarif eder (s.422). Osmanlı dili ve alfabesi eğitim kurumlarında gerici bir inanca ait olarak tanıtılır ve 1928'de çıkan bir yasa ile

[91] Neo-Durkheimcı Müslüman uluslaşmanın reddine de işaret eder

[92]Zürcher (1995) bu tedbirlere gösterilen direnişin örneğin hilafetin, şeyhülislamlığın ya da medreselerin kaldırılmasına duyulan öfke ve direnişten çok büyük olduğuna dikkat çeker (s.279). Tepkilere karşı "seyyar" Ankara İstiklal Mahkemesi yıldırım hızıyla oradan oraya koşarak "gericileri" terörle sindirmeye çalışır. Bu mahkeme iki yıllık sürede 240 idam kararı verir. Şark İstiklal Mahkemesi de aynı sürede 420 idam kararı verir. Asker kaçağı olanlar bu sayının dışında ve kat kat üstündedir. Tunçay (1999) bu sayıların Takrir-i Sükun dönemi hakkında yeterli fikir vermediğini söyler çünkü Sıkıyönetim Mahkemeleri de ayrıca işlemektedir (s.173).

konuşulan Türkçe, Arapça ve Farsça kelimelerden arındırılarak yerlerine "özgün" gözüken Türkçe kelimeler getirilir.[93] Diğer yandan Türkiye Cumhuriyeti söyleminde yer alan tüm önemli unsurların geleneksel Osmanlı-İslami kökleri vardır: halk, devlet, millet, hak, hukuk, vatan. Kemalist modernleştiriciler bunları rahatsızlık duymadan kullanırlar. Burada eski mevhumların seçimi ve yeniden uyarlanması söz konusudur ki bu Cumhuriyetin sivil dini için gerekli kutsallığa zemin sağlar (Mardin:2012: 121-46).

Toplumun "semiyolojik sistemini değiştirerek toplumsal hafızayı hadım etmeye" (Kurtoğlu,2009: 631) kalkarken Kemalizmin dine yer açmasının nedeni, dini ve toplumu denetleyerek homojen ulus yaratma amacıdır. "Osmanlı'da toplumsal rutine tekabül ederek kimlik verici olan din, Cumhuriyet'te kimlik kurucu ve koruyucu olarak işlev görür; yurttaşlığı tanımlamada din dışarıda bırakılmaya çalışılırken, millet tanımında ve gayrimüslim ayrılıkçılığında din kimliğin bir öğesidir" (Kurtoğlu, 2009: 624-5). Ezanın ve hutbenin Türkçeleştirmesi bu açıdan anlamlıdır. Ezanın Türkçeleştirilmesine karşıt söylemler üzerine Mustafa Kemal 1933'te "Mesele, din değil, dil meselesidir. Türk milletinin millî dili ve benliği bütün hayatına hâkim esas kalacaktır." "Asıl husus gelecekteki Türklerin hayatının temeli olacak millî kimlik ve Türk ulusunun millî dili olduğu açıkça anlaşılmalıdır." diyerek ulus projesini özetler (Mardin, 2012: 121-46).

Aytürk (2014), İslam'a karşı Kemalist tutumların dayatmacı reformculuktan açık düşmanlığa uzanan bir yelpazede yer aldığını söyler (s.696). Din adamı aleyhtarlığı[94]

[93]"Kemalizm'in tarih felsefesi, liberal ve Marksist tarih felsefelerinden farklı olarak, tarih dönemlerinin bir önceki dönemin tohumları içinden çıktığını düşünmez, tarihte süreklilik ve kanuniyet bulunduğunu kabul etmez; faşist tarih felsefesine benzer biçimde, tarihin bir noktada durdurulup sıfırdan başlayabileceğini benimser ya da iddia eder. Dil için de aynı düşünüş söz konusudur." (Parla, 1997: 121)

[94]Sünni Müslümanların devlete sadakati için gerekli görülse de birçok Kemalist Diyanet'e hiçbir zaman güvenmez ve Osmanlı geçmişinden kalmış kalıntılar olarak görür. "Millî ve tabii" dini öğrenmek için kimsenin hocalığına ihtiyaç olmadığını söyleyen Mustafa Kemal "ciddi ve hakiki ulemayı" istisna etmekle birlikte din adamlarına düşman olduğunu söyler. Mardin (2006), Kemalistlerde kurumsal İslam'a karşı Voltaire'in kiliseye duyduğu bir nefrete yakın bir vaziyet alış olduğunu; fakat Kemalist elitin, dinin birincil işlevi olduğu bir halkı hesaba katmak zorunda olduğunu söyler (s.163).

ötesinde, din (dolayısıyla İslam) karşıtlığı yönündeki hareketler onaylanır (Tunçay, 1999: 221). Kara (2016), devlet dışında dini yayınların sıkı kontrol altına aldığı ve baskılandığı tek partili yıllarda, Vedat Nedim Tör'e ait *Dinimiz,* Ahmet Bedevi Kur'an'a ait *Din Nedir ve İtikatlar Nasıl Gelişmiştir?* ve Zekeriya Sertel'a ait *Din Nedir?, Din Nasıl Doğmuştur?, Din Niçin Ölüyor?, Ahiret Var mıdır?* gibi antropolojik ve sosyolojik görüşler öne çıkarılarak dini tezyif eden çokça yazının yayınlandığına dikkat çeker. Ayrıca din hakkında devlet dışı yayın olarak "millî din" anlayışı çerçevesindeki kitapların basımına da izin verilir (s.419,423).

"Pozitif bir Batılı benlik ancak negatif olan baskın öteki-yani İslam-dururken yerleşebilirdi. Böylece tarihsel olarak Avrupalı bir Türk kimliği yerleştirilirken İslam, Türk kimliğinin can alıcı unsuru olarak açıkça tanınmıştı. Artık mesele en köklü İslam gelenek ve kurumlarıyla bağdaşacak modern bir kimlik oluşturmaktı. Cumhuriyet seçkinleri bunu gerçekleştirmek için ulemayı devlet katına taşıyan Osmanlı devlet geleneğini canlandırarak Diyanet İşleri Başkanlığı adı altında benzer bir kurum oluşturdular. Dolayısıyla 'Devlet İslamı" kapsamlı bir radikal reform sistemi doğrultusunda ulusu bir arada tutmada araç vazifesi görmeye başladı."(Cizre,1999: 124)

Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kurulması[95] laik sivil dinin oluşturulmasının önemli bir aracıdır. Medrese mezunları olarak ulema Diyanet'te devletin yeni memurları olarak maaşa bağlanır. Osmanlı son döneminde eğitimde ve idarede rolleri azaldığı için rahatsız olan muhafazakâr ulema Diyanet içinde varlıklarının devam etmesi ile Kemalist elitle uyum içinde hareket eder. "Din ü devlet" özdeşliği zihniyetindeki ulema için devleti dolayısıyla dini kurtarıcı "Gazi"nin de meşruiyeti bu uyumda rol oynar. Kemalist liderler, politikalarını din karşıtı olarak gösterenlerin iddialarının çürütülmesine yardımcı olan din adamlarına destek verir. Osmanlı'da devleti kutsamada ve sonrasında Müslüman uluslaşmada rol oynayan ulema Cumhuriyet döneminde devletin kutsallaştırılmasını ileri boyuta taşıdığı gibi yeni kutsallık imgelerini de savunan bir konumda olur. Diyanet'in görevi "din konusunda toplumu aydınlatmak", camilerdeki vaaz ve hutbeleri düzenlemek, dini sorulara cevap vermek ve yayın yapmaktır. Siyasi merkezin Diyanet'in yayınlarından beklentisi "hurafelerden

[95] 1924'te Şeriyye ve Evkaf Vekaletleri kaldırılır ve din işleri başbakana bağlı idari bir kuruma devredilir. Bakanlıktan başkanlığa geçiş hem dinin kontrol altına alınmasının hem de ulemanın potansiyel güç kazanmasını engellemenin bir yoludur (Gözaydın, 2008: 218).

arındırılmış" ve devlet ideolojisi ile uyumlu din bilgisini yaygınlaştırmasıdır (Kara, 2005: 190).

Osmanlı son dönem ulemasından olan Ahmet Akseki tarafından 1928'de basılan Askerlere Din Kitabı adlı kitapta İslam'ın vatan aşkını, yöneticilere itaati, azimli çalışma, askeri kurallar ekseninde katı itaati ve Türk bayrağına saygıyı emrettiği söylenir (Nereid, 1997: 62). Dinin "bilimsel ve milli" kullanım amacı için Türklüğü özellikle vurgulanan Buhari'nin topladığı hadisler çevrilir ve hadislere Cumhuriyet kanunlarının "hakikatine" dair izahlar eklenir (Karabaşoğlu, 2017a: 115). Mehmet Akif 1926'nın başında Kur'an'ın tercümesi işini üstlenir; Muhammed Hamdi Yazır ise "modern" ama gelenek temelli Kur'an tefsirini yazmakla görevlendirilir. 1928'de camilerde hutbenin Cumhuriyet adına okunması zorunluluğu getirilir ve Diyanet, Ahmet Akseki tarafından hazırlanan Türkçe hutbeler mecmuası yayımlar.[96] Din adamları Cumhuriyet adına okunan hutbelerde Türkleri, vergilerini ödemek, yerli malı satın almak, zekât ve fitrelerini resmi kurumlara vermek suretinde vatandaşlık görevlerini yerine getirmeye davet ederler. 1928'de kurulan İlahiyat Fakültesi kurucularından olan ve "Din, toplumsal bir kurumdur." diyen İsmail Hakkı İzmirli, İslam'a "bilimsel" ve ulusal bir nitelik kazandırmaya çalışır (Luizard, 2016: 112).

Latin harflerinin kabulü ve öz Türkçeleştirme adımlarının ardından Mehmet Akif, dini yaşantının tüm veçhelerinde orijinal Arapça metnin yerine kullanılmasının zorunlu kılınabileceği endişesi ile Kur'an tercümesi işini bırakır, 1936'da vefatından önce yazdığı taslağın yakılması talimatını verir. Bu noktada Cumhuriyet'in lider kadrosu ile muhafazakârlar arasındaki iş birliği sona erer. Bu kopuşa karşılık 1935'te Şerafeddin Yaltkaya ve İzmirli İsmail Hakkı namazın Arapça dışındaki dillerde kılınabileceğine

[96] Akseki, kitabın girişinde namaz ve ibadetin tüm veçhelerinin Arapça olmaya devam edeceğini vurgulama gereği hisseder. Hamdi Yazır da Mustafa Kemal'in talimatıyla hazırladığı Kur'an'ın mealini de içeren tefsir çalışmasında Kur'an'ın Arapça bir metin olduğunu ve hiçbir şart altında "Türkçe Kur'an" olarak tercüme edilemeyeceğini belirtir.

dair yazılı görüş bildirirler fakat Mehmet Akif'in tercümesini tamamlamaması dini hayatın "Türkçeleştirimesi"ni amaçlayan projenin ivmesini kırar. İbadetin Türkçeleştirilmesine karşı Nakşibendilerin önderliğinde 1933'te Bursa'da, 1935'te Rize ve Samsun'da, Siirt'te ve 1936'da İskilip'te tepkiler de projeyi akamete uğratmış olmalıdır. 1940'ların sonları itibariyle, hiçbir alternatif dini otoritenin Osmanlı medreseleri mezunlarının yerini alamaması da bu projeyi hayata geçirmeye engel olur. İkinci Dünya Savaşı'nın ardından tek-parti rejimi çökmeye yüz tutarken medrese mezunu eski ulema Diyanet'in güçlendirilmesinde büyük rol oynar (Bein, 2013: 162-3, 175, 188).

Kemalist laikliğin muğlaklığının verdiği kolaylıkla II. Dünya Savaşı sonrası şartlarda CHP, laikliği ve çokpartili dönemde kendi iktidarını korumak, halkın din merkezli taleplerine karşılık vermek ve daha sonra yapılabilecek değişikliklere rejimin ana mantığına uygun istikametler çizmek için harekete geçer. 1947'de İslamcı Ahmet Hamdi Akseki Diyanet İşleri Başkanlığına getirilir. Okul dışında Millî Eğitim denetiminde Din Bilgileri Dersaneleri kabul edilir. Hac ibadetinin yolları açılır. CHP kadrosu içinde yer alan İslamcı Şemsettin Günaltay 1949'da CHP iktidarının başbakanlığına getirilir. Aynı yıl ilkokullara seçmeli din dersi getirilir, Kur'an kurslarının açılmasına izin verilir, İmam Hatip Kursları açılır ve Ankara Üniversitesi'ne bağlı İlahiyat Fakültesi açılır (Kara, 2016: 32-36).

F. Kemalist Reformlar Sonrası

İttihatçı etnik Müslümancılık ile Müslüman uluslaşmanın doruğa ulaştığı bir coğrafyada farklı bir ulusal kimliğin dayatılması tepkileri doğurur. Kemalist elit,

"dinden neden vazgeçmesi"[97] gerektiğini ve Batılı işgalciye karşı savaşmışken neden onlar gibi yaşaması gerektiğini anlamayan bir toplumla karşı karşıyadır (Kurtoğlu, 2009: 618). Çok partili hayata geçilmesi ile Anadolu taşrasının popüler dine daha fazla alan açmak isteyen partilere oy vermesi tepkiyi görünür kılar. Popüler İslam'ın bastırılması yoluyla hükümet İslam'ı siyasallaştırır ve onu bir muhalefet aracına dönüştürür (Zürcher, 1995: 280). Sadece dini simgelere değil halk kültürüne karşı sergilenen kibirli seçkinciliğe tepki olarak, her türlü geleneğin dinselleştirilmesi ve kimlikleştirilmesi söz konusu olmaya başlar.

Kara (2016), laikliğin Müslüman halka temas eden yanının din-devlet ayrılığından, mevzuattan daha önemli olan gündelik hayatın akışı, giyim-kuşam ve özellikle hayatın içindeki yaşatıcı, tedavi edici, ümitvar kılıcı dini unsurlarla, hissiyatla ve pratiklerle alakalı olabileceğini ifade eder (s.54). Türkiye Müslümanlarının çoğunun kültürel kodları zaten din ile devletin birbirinden ayrılabileceğini, devletin dininin olmayabileceğini anlamaz, bunu mümkün görmez, olsa olsa arızi bir durum, hata sonucu doğmuş bir yanlışlık veya "düşmanların işi" olarak görür. Laikliğin toplumda karşılık bulmadığını bilen Kemalist elit bu olguyu menfi şekilde işleterek dinin yorumlanmasını devlet tekeline vermiş, dini hayatı bürokratikleştirerek dönüştürmüş ve dini alanı fikren ve fiilen muhalefet alanı olmaktan çıkarmış ve baskı altına almıştır (Kara, 2016: 54,85). Siyasete tabi kılınan din sahip olduğu yeni statü ile sivilleşememiştir (Kurtoğlu, 2005: 211). Devletin dinin yorumlanmasında en etkili otorite olması, Sünni İslam geleneğinde zaten var olan din-devlet birlikteliğini modern dönemde farklı saiklerle daha da kuvvetlendirmiştir (Kara, 2017a: 18).

1950'lere kadar süren İttihatçı iktidar, Cumhuriyetçi bir felsefe ve erdem geliştirmez. Devlete sadakat ekseninde şekillenen milliyetçilik politik erdemin kaynağı

[97]Kemalist elitin kendisinden bilimin ışığında aydınlamış bir yurttaşlar toplumu yaratmayı hedeflediği kitlenin önemli bir kısmı, kendisini ve içinde yaşadığı dünyayı İslam'ın kültürel dili ve sembolleri ile anlamlandırmaktadır. Bu nesle göre dine karşı olmakla geleneğe karşı olmak arasında fark yoktur (Kurtoğlu, 2005: 210). Bu açıdan yeni "geleneklerin icadı" halkta dinden vazgeçmek olarak algılanmıştır.

haline getirilir, fakat Batı'yı örnek almanın gerekliliğini vazeden buyruklardan oluşan Kemalist seküler kültür, Türklerin kültürel birikiminin içini boşaltır. Bu kültürel birikimin önemli bir boyutu Mardin'in (2012) İslami üslup dediği şeydir. Mardin (2012), Kemalizm'in İslami üslup yerine koyulabilecek bir şey önermediğine dikkat çeker (s.161). Bunun beklenen sonucu milliyetçiliğin, hedeflendiği gibi birçok insan için dünya görüşü seviyesine yükselmesidir. Diğer bir sonucu ise "dinden kopmuş taşralılık" (Mardin, 2006: 242) değerlerinin politik hayata sızmasıdır.[98]

Çoğunluğu kırsal olan halk arasında İslam'ın popülaritesi üzerine kesin veriler elde etmek zor olsa da Kemalizm laik ulus oluştururken aynı zamanda kesintiye uğrattığı Müslüman uluslaşmayı da besler. Halk dininin rutinlerine ve simgelerine karşıtlık, tepkisel bir Müslüman kimliğinin, "ezilen kültürel sınıf milliyetçiliği" (Bilici, 2016: 62) olarak gelişmesini kolaylaştırır. Abdülhamit taşranın İttihad-ı İslam hareketine sokulmasını sağlamıştı. Bu tarikatların misyoner anti-emperyalist kuruluşlara dönüşümü ile kolaylaştırılmıştı. Mardin (2006), Batı'ya karşı bu Müslüman milliyetçiliği hareketinin bir ucunun Cumhuriyet kurulduğunda da Anadolu'da hala çalıştığına dikkat çeker. Dünya savaşı etkisi ve Kemalist reformlar nedeniyle şehirlerden çekilerek kırsallaşan tarikatlar İkinci Dünya Savaşı ile "taşralı, köylü İslam'ı" olarak döner ve bu Türkiye'nin halen devam eden kültür çatışmasına zemin oluşturur. Türkiye Cumhuriyeti'nin laik yönetimi de artık bu hareketin hedefindedir. Bu hareket 1940'larda Necip Fazıl Kısakürek ile ideolojikleşerek su yüzüne çıkar.[99]

[98] Mardin (2006) bunun, "İslam felsefesi" yerine taşra mahsulü bir "püritanizm" olarak içki yasağı, büyüğe hürmet, tesettür ve vatandaşların cinsel hayatı üzerinde kontrolün konması gibi dar, popülist ve felsefi içeriği olmayan bir değerler kümesi olduğunu söyler. Bu gruplarda dinin sürekliliği, onlar için İslam'ın sadece bir inanç değil, aynı zamanda aile ilişkilerinin bütünlüğü, saygınlığın kazanılması gibi çok boyutlu işlevleri olan bir dizi toplumsal pratik niteliği taşımasına bağlıdır. Pek çok Türk için din babanın otoritesini, annenin yerini ve çocukların saygısını güvence altına alma aracıdır (s.220).

[99] Kemalist Cumhuriyet üçlü bir meydan okumayla karşılaşır: ilki bilgili taşra ileri gelenlerinin, eşraf ve aşiret liderlerinin her türlü dini tarikatlarla kısmen örtüşerek yönetimde görev almak arzusu, ikincisi motive olan Anadolu'nun Nakşibendi anti-sekülarizmi ve üçüncüsü reformist İslam'ın devam eden sesi (Mardin, 2006: 221). Fakat Mardin (2006), Kemalist laikliği "yumuşatmaya" çalışan her eğilimi İslamcılık olarak adlandırmayı pek uygun görmez; daha çok "taşralı İslam" davranışı olarak okur (s.32).

Yukarıda gördüğümüz şekilde Millî Mücadele'de ve sonrasında Cumhuriyet tarihinde dönemsel olarak devam etmiş göçlerle[100] nüfus açısından Müslümanlaşmasını pekiştirmiş Türkiye halkları, aynı zamanda okuryazarlığın artması ile (ve din hizmetlerinin Diyanet aracılığıyla idarileştirilmesinin de etkisiyle) kitabi Müslümanlaşma sürecine girer (Vural, 2012: 34-7). Hem Diyanet'in ürettiği din yorumunun hem de onunla "gerçek İslam-tarihi İslam, kaynaklara dönüş, hurafeler ve batıl inançlar, miskin tasavvuf kültürü" gibi aynı söylemleri paylaşan İslamcıların etkisi ile Müslümanlığın kitabileşmesi hızlanır. "Gerçek İslam" düşüncesinin yanında, Kemalizmin dil reformlarının etkisi ile de tarihsel bilinçten sıyrılmış kitabi bir Müslümanlık, ortodoksiyi pekiştirerek dinin diğer biçimlerini geçersizleştirir. [101] Müslüman dinselliğinde Cumhuruiyet ile birlikte Nur hareketinde ve Süleymancılarda ifadesini bulan modern dinsel bir topluluk olarak cemaatleşme [102] de yaygınlaşarak kurumsallaşır. Kara, cemaatlerin Cumhuriyet devri din politikalarının ürünü olduğunun söylenebileceğini ifade eder (2019: 347). Yeni Osmanlılar ve İttihat ve Terakki hareketleri de moden cemiyetleşmeleri olduğu gibi kısmen cemaatleşmeleri de tahrik eder.

Kemalist elitin hedefi çevreye ulaşıp dönüştürme için çabalasa da etki alanı itibariyle şehirli olarak kalır. Altyapı ve iletişim imkân ları arttığında ise iktidardan düşerler. Soğuk Savaş döneminde sağ hükümetler ve Kemalist elit millî güvenlik devleti inşasında ittifak eder ve bu ittifak ile Türk milliyetçiliği şehirli aydın ideolojisi olmaktan çıkarak tam olarak nüfuz edemediği taşraya "tesettüre bürünerek ulaşır ve taşranın normali haline gelir" (Aytürk, 2015).

[100] 6-7 Eylül Olayları ile 1955'te, 1967'de ve 1980'de gayrimüslim vatandaşların ülkeden ayrılmaları devam etmiştir.

[101]Gelenekle olan parçalanmış ilişki İslamcılığın radikal yönünü besler. Batılı modernizm ile İslamcılığın, İslami tefsir geleneğinde mevcut olan müphemliği giderici ve tektipleştirici din yorumunu, Katolik netlik kültürünü dayatmasına dair bknz: Bauer, T.(2019), *Müphemlik Kültürü ve İslam,* İletişim.

[102] Siyasi ve hukuki bir kavram olarak "cemaat" Türkiye'de aslında sadece gayrimüslim dini gruplar için kullanılabilir. Müslümanlar için ancak hukuki bir karşılığı olmayan cami cemaatini ifade edebilir (Kara, 2019: 347).

Milliyetçi ideolojinin ilk nesli seküler elitlerdir. 1944'te Nihal Atsız'ın başını çektiği ırkçı-Turancı grubun yargılamaları ile Kemalistler kendilerini söylemsel olarak radikal milliyetçilerden ayırırlar. Sonrasında Kemalist olmayan milliyetçi gruplar çeşitlenir ve ırkçı-Turancı Atsız çizgisi marjinalleşir, Anadolucular yükselir. Kemalizm dışında gelişen milliyetçi hareketlenmelerin ilki Fevzi Çakmak'ın onursal lider kabul edildiği milliyetçi-mukaddesatçı Millet Partisi'nin 1948'de kurulmasıdır. Sonrasında 1950'de milliyetçi gruplar Türk milliyetçiler Derneği adı altında birleşirler. Taşranın ataerkil ve muhafazakâr ailelerinden yükseköğrenim için Ankara ve İstanbul'a gelen gençlerin sayısı 1940'lardan itibaren artar ve bu gençler Kemalist reformların şehirlerdeki dönüşümüne şahit olmakla yaşadıkları kültürek şok etkisi ile milliyetçi-mukaddesatçılığa sarılırlar. Nurettin Topçu, Bekir Berk, Seyid Ahmet Arvasi, Erol Güngör, Dündar Taşer, Osman Yüksel Serdengeçti, Taha Akyol gibi isimler bu dalganın entelektüelleri olurlar (Aytürk, 2014).

Taşranın gençlerinde milliyetçilik, kısmen Kemalist eğitim sistemi nedeniyle kısmen de illegal İslamcı söyleme karşılık muhalefet için meşru zemin olduğu için rağbet görmüştür. Nihal Atsız yükselen bu milliyetçi-mukadessatçı dalgaya karşı bir pozisyon alarak milliyetçi mukaddesatçıları "siyasi ümmetçiler" olarak adlandırır[103] (Aytürk,2014). Almanların romantik maneviyatçı milliyetçiliğinin uyarlanması ile anti-komünizmin canlı tutarak kitleselleştirildiği bir akım olarak "milliyetçi mukaddesatçılık", Türkiye'de 80 sonrasına kadar siyaseti şekillendirir.[104] Kültür muhafazakarlığı ya da milliyetçi mukaddesatçılık Yahya Kemal Beyatlı, Fuat Köprülü'den Necip Fazıl'a kadar uzanan geniş bir yelpazedir. Dini "Durkheimcı" anlamda sosyal araç olarak savunan milliyeti mukaddesatçılık, dinin demagojik ifadesi ile Necip Fazıl'ın Büyük Doğu Dergisi'de görülür.

[103] Ayrıca Nurculara karşı Said Nursi'nin Kürtçü olduğu iddiası ile saldırgan bir muhalefet güder.

[104] Bilici (2016) Türkiye'de bu akımın tüm dini grupları da etkilediğini ve çoğunda ise belirleyici damar haline geldiğini söyler. Akımın tipik alametleri Osmanlıcılık, Ayasofya sembolizmi, Türk-İslam özdeşliği veya sentezidir. Millî Görüş'te, Nurculukta ve özellikle de Gülen Hareketi'nde etkili olmuştur. (s.68)

Milliyetçi-mukaddesatçı akıma dahil Osmanlı son dönem İslamcı yazarı Eşref Edip Fergan 1948'de Sebilürreşad'ı yeniden çıkarmaya başlar. Eşref Edip ve dergi yazarlarının Kemalist siyasi ve entelektüel seçkinlere karşı düşmanca bir tutumları vardır. Eskiye dayanan dostluk ve Türkiye'de İslami kurumların ve dini idarenin yeniden güçlendirilmesini hedefleyen ortak gündem nedeniyle dergi, Diyanet'in lider kadrosundaki kişilerle yakından özdeşleştirilir. Kemalistlerin Diyanet'i aşağılayıcı söylemlerine, "medrese zihniyeti" benzetmelerine karşı koşullar milliyetçi-mukaddesatçılara ilmiyeyi savunma imkânı verir. "İlmiyenin Vatan Yolundaki Büyük Hizmetleri" gibi başlıklarda tedafüi yazılar çıkar. Eşref Edip Diyanet yetkililerini medrese mezunu oldukları için metheder. Vizyonları ağırlıklı olarak Osmanlı son dönem örneklerine dayanır. Laik hükümetin dini kurumlardan baskıyı çekmesini isteyen bu kesim, Batı karşıtı söylemleri kullanırken, aynı zamanda ironik olarak, din karşıtı olmayan laiklik söz konusu olunca Batı'yı örnek almayı öne sürerler. Soğuk Savaş ekseninde ise "Bolşevik-tarzı" kısıtlamaların terk edilmesi ve demokratik ülkelerin din taraftarı standartlarının getirilmesi olarak taleplerini öne sürerler.[105] 1947'de Eşref Edip Diyanet'in konum ve yetkisi tartışması hakkında bir anket yapar. Çoğunluk resmi kurum olarak kalması gerektiği görüşündedir. Türkiye'de dini hayat için adem-i merkeziyetçi, piyasa-eksenli ve çoğulcu idare vizyonu ankete katılanlara, bizzat Sebilürreşad ve diğer çoğu İslami yayına pek cazip gelmez. Bunun yerine Diyanet'in, idari, mali özerklik tanınarak ve daha geniş yetki verilerek muhafaza edilmesini isterler (Bein, 2013: 193-207).

Osmanlı devlet geleneğinin yüceltilmesini takip eden Eşref Edip ve benzerleri "Müslüman Türk" ifadesini de sıklıkla kullanmaya başlarlar (Mardin, 2012: 81). Bu, Kemalizmin "Batılı Türk" imajına karşı "Müslüman Türk" imajını yükseltme çabasına

[105] Kemalistler buna karşılık Aleviler için de benzer değişikliklerin yapılmasının gerekeceğine dikkat çekerler. Eşref Edip Alevileri mezhep olarak tanımaz ve laik devletin dine karışmasına karşı çıkan biri için yine ironik şekilde hükümetin bu "sapkın inançları ıslah etmede" yardımcı olması gerektiği sonucuna varır.

karşılık gelir. Çetinsaya (2005), Meşrutiyet döneminde İslamcılığın Türkçülüğe bütünüyle karşıt bir pozisyon almadığına ve Millî Mücadele döneminde ise Mehmet Akif'in kaleme aldığı İstiklal Marşı'ndaki ifadelerin de gösterdiği gibi milliyetçiliğin İslamcılıkta kendine yer edindiğine dikkat çeker. Meşrutiyet İslamcılığı geleneğine uygun olarak Eşref Edip de Türkçülüğü "dinsiz Türkçülük" ve "Müslüman Türkçülük" olarak ikiye ayırır (Çetinsaya, 2005: 437).

1930'da kapatılan İmam Hatip Okulları, 1949'da İmam Hatip Kursları olarak, sonrasında ise İmam Hatip Okulları olarak 1951'de yeniden kurulur. Laik okulların din derslerini fazla modernist bularak sevmeyen anne babalar, özellikle kırsal nüfus bu okullara yönelirler.[106] Devletin yeterli yardımda bulunmadığı bu okullarda zamanla resmi olmayan İslami grupların ve tarikatların derneklerinin nüfuzu kendini belli eder; bu gruplar imam hatipleri destekleyerek sahiplenir. Kuruluşlarından birkaç on yıl sonra, imam hatip okullarının imam ve hatip mesleklerine eleman yetiştirmenin ötesine geçmiş oldukları görülür. Buradan yetişen imamların pek azı Kemalist ideallere bağlıdır.

İmam hatip mezunlarına üniversite kapıları 1976'da İlahiyat Fakültesi ile 1983'te ise tüm branşlar için açılır. Mezunların farklı branşlara ilgisi yeni siyasi ve sosyal aktörleri doğurur. Necmettin Erbakan'a göre imam-hatip okulları "Büyük Türkiye" idealinin yapı taşlarıdır (Mardin, 2012: 73). Bir tarafta devlet okul kitapları vasıtasıyla ideolojik şekillendirmeye dayanan resmi bir İslam versiyonunu dayatmaya çalışırken[107]; diğer tarafta ise İslamcılar imam hatip okulları mezunları vasıtasıyla, yayınevleri,

[106] Tek partili yılların okullaşma sürecinde, jandarma baskısı, zorla kayıt ve okula götürme dahil birçok kontrol mekanizmasının devreye sokulmasına rağmen istediği yüzdelere ulaşamayan Türk eğitim sistemi, kasaba ve köylerdeki çocukların, özellikle kızların okula katılmasını sağlamada 1949'ta müfredata alınan seçmeli din dersini ve sonrasında İmam Hatip Okullarını önemli bir araç ve çözüm yolu olarak görmüştür (Kara, 2016: 294).

[107] Dinin belirli bir biçimini savunan Cumhuriyet'in laiklik tedbirleri sadece kamusal alanla sınırlı kalmaz. Askeri ve bürokratik vesayetin sivil toplumu yuttuğu kısa Türkiye tarihinde özel alanlara sık sık müdahale edilir. Cumhuriyet'in sivil dinine aykırı söylemler ve hareketler irtica ve bölücülük olarak adlandırılır. Bu vatandaş dininin üç şartı vardır: Müslüman, Türk ve laik olmak. Müslümanlık gayrimüslimleri dışlarken Kürtleri entegre etmek için kullanılır. Müslümanlığın Sünni-Hanefilik şartı da Alevileri dışlar. Laik olma ile çelişiyor gibi gözükse de ikisi birlikte çalışır. Türk olmak için Müslüman olmak şarttır; "Müslüman olacaksın ama dindar olmayacaksın. İslam'ın nominal Müslümanlıktan arta kalan kısmına irtica; devletin resmi dini olan İslamsız Müslümanlığa ise laiklik denilir" (Bilici, 2017: 79).

dernekler şebekesinin desteğinden de yararlanarak devletin laik politikasına karşıt söylem geliştirirler (Luizard, 2016: 118-9). Diyanet'in Kur'an kursları da resmi olmayan İslam'ın etkisi altına girer.[108]

Tarikatlar da kendi Kur'an kurslarını kurarlar. Türkiye'de en yaygın tarikat olarak Nakşibendi söylemin 1940'lardan 60'lara kadar olan dönüşümünün ilk yönü, araçsal aklın kullanılarak pazar ilişkilerine dahil olmasıdır; diğer yönü ise Türk milliyetçiliği ile karşı karşıya gelmesidir. Osmanlı tarihi ve Türk kültürüyle iç içe geçmiş İslamcı semboller "somutlaştırma" aracı olarak belirir. Burada sembolik dönüşüm, seçkin Türk milliyetçisi Nurettin Topçu'yu ve modernist Necip Fazıl'ı etkisi altısına almasıdır. Bu etki Turgut Özal'a kadar devam edecektir (Mardin, 2012: 188). Nakşibendiliğin bazı bazı kabulleri bu dönüşümü hızlandırır: Bu toprakların sahipleri var; bu bir imtihandır, devlet bizimdir fakat yabancıların/ehil olmayanların elindedir; dindar ve ahlaklı insanlar önemli mevkilere geldikçe işler yoluna girecektir (Kara, 2017a: 32).

27 Mayıs Darbesi ile Diyanet'in etkili şekilde kullanılması gerektiğini düşünen askerler, Diyanet'i "dini" vazifeleri tam yerine getirmemesi ve dini alanda etkili olan cemaat ve tarikatlara, "zararlı" dini yayınlara karşı yeterli tedbiri almaması ve kurum içinde bu "tehlikeli" grupların uzantısına müsamaha göstermesi noktasında eleştirirler. 27 Mayıs'tan itibaren askeri müdahalelerin yakınan ilgilendiği konu dini yayınları ve yayıncılığı Diyanet üzerinden kontrol altına almak olur. Cemaatler ve tarikatlar aleyhine Diyanet'ten çıkartılan broşürler[109] ile bu gruplar ve Diyanet arasında açıktan bir tartışma ve birbirlerini suçlama geleneği başlar. 12 Mart 1971 muhtırasından sonra askerler

[108] Kara (2016), cami ve mescitlerin, İmam Hatip Okullarının ve Kur'an kurslarının arsalarının alınıp binalarının yapılması; Diyanet hizmetlerinin desteklenmesi, tamamına yakını fakir olan talebelere iaşe sağlanması, yurtların kiralanması, yapılması ve bunlar etrafında dernek ve vakıfların teşekkülü gibi şeylerin küçük esnaf ve küçük memurların, serbest meslek sahiplerinin öncülük ettiği halk tarafından planladığını ve yapıldığını söyler (s.40).

[109] Diyanet'in yayınladığı ilk metin *Nurculuk Hakkında(1964),* sonrasında *Biberiye Tarikatı(1964)* ve *Komünizm Karşısında İslami Görüşler(1964).* Bu üç kitapla iki düşman (gericiler ve komünistler) tanımının Diyanet cephesi görünür hale gelir (Kara, 2016: 182).

Diyanet'in nasıl kontrollü şekilde büyütüleceği üzerinde yoğunlaşır (Kara, 2016: 176, 180, 182).

Diğer yandan Türk milliyetçiliği ekseninde önemli bir dönüşüme kapı açılır. Mardin (2006) çok partili hayata geçiş ve küçük kasaba görünüşünün Türk politikasına nüfuz etmesiyle gelenekselciliğin Türk milliyetçiliğine arka plan oluşturmaya başladığına dikkat çeker. Atatürk hala asıl kahramandır fakat Sultan II. Mehmet, İstanbul fatihi ön plana çıkar. Zamanla bu eğilim Osmanlı kültürünün ve bu kültürde İslam'ın yerinin yeniden tespitine varacaktır. MHP'nin temsil ettiği saf Türk milliyetçiliğinin de bu dönemde İslami bir tını kazanması tesadüf değildir (Mardin, 2012: 82). Liderliğini Alparslan Türkeş'in yaptığı Cumhuriyetçi Köylü Millet Partisi 1960'larda milliyetçi-mukaddesatçılığa karşılık ırkçı-Turancı çizgiyi temsil eder. 1965 seçimlerinde başarı sağlayamayan Türkeş İslami bir dönüşümü gerekli görür ve İslam'ın önemli bir unsur olduğu yeni bir milliyetçi söylem geliştirmeye yönelir. 1944'te "Tanrı Dağı kadar Türk, Hira dağı kadar Müslüman" sloganının mucidi olan Osman Yüksel Serdengeçti'nin 1968'de CKMP'ye katılarak milliyetçi-mukaddesatçı oyların bir kısmını buraya kanalize etmesi ve bu sloganın partinin temel söylemi olması bu dönüşümün simgelerinden biri olur. Hilalcilerin karşısındaki kurtçular olarak ırkçı-turancı kesim partiden tasfiye edilir (Aytürk, 2014).

1980'lerde Türkiye'de Batı Avrupa'nın çok daha önce yaşadığı bir dönüşüm yaşanır[110]; kırsal toplumsal yapının harap edilmesi ve endüstrileşme hızlanır; gecekondu mahallelerinin çözülüşüne adım atılır. Popüler liderlerin kaset kayıtları ile demagojik konuşmaları yaygınlaşır; bu, hareket halindeki sosyal tabakayla çakışınca özerk bir kimliğin çıkmasına neden olurlar. Mardin (2012) burada toplumsallığın oluşturulma adımlarını görür. Nakşibendilik ve Nurculuk tabanları kitlelere açılır. İslami yayınlar bu dönemde daha da genişler. İran Devrimi etkisiyle siyasal İslam'ın da popülerliği artar.

[110] Sekülerleşme kuramı burada devreye girer.

Diğer yandan kamusal alanda Müslüman kimlikli aydınlar boy gösterir. Sıradan gençler Müslüman kültürlerini zenginleştirmek için tefsiri denilebilecek uğraşa girişerek Batılı felsefi söylemi ciddiye alır (s.166). 90'lı yıllarda 163.Maddenin kalkması ile içe kapanık İslami gruplar kamusalda görünürlük kazanır. Bu dönemde "Batılı postmodern teorilere tutunan ve modern akılcılığı kullanan İslamcılık endişeli bir Müslüman aklı temsil ederek entelektüel üretimde öne çıkar" (Bilici, 2016: 68).[111]

İttihatçıların iktidar tekeli sonrasındaki Kemalist tek parti dönemi ile İslam içinden bir tartışma imkânsız kılınarak İslam dondurulur ve Müslüman zihnin modernite ile karşılaşmasına olanak kalmaz. Osmanlı son dönem reform adı altındaki tartışmaların da zemini kalmaz. Kemalizm, ulemanın tekelini yeniden üretir. Böylelikle "birliğe" tehdit olarak algılanarak dinde reform tartışmalarının yasaklandığı II. Abdülhamit dönemi ile bir süreklilik arz eder. Kemalist Cumhuriyet daha da ilerisinde dinde reform söylemini de tekeline alır ve bu söylem adı altında dini dünyevileştirme ve millileştirme gayreti ile sivil bir dine indirgeyerek sivil topluma da çeşitlilikleri radikal reddetme yoluyla kendi sivil dinini dayatmak ister. Bu da Müslüman aklın modernlikle tanışmadan postmodern eleştiriyi içselleştirerek Müslüman milliyetçiliğini yeniden üretmesine yeni bir kanal açar. Batı karşısında geri kalmışlık sendromu ile "altın çağ" olan bir geçmişe sığınma ihtiyacı ve yaşanan sorunların çözümünün geçmişte olduğu algısı "İslami" tarihin kutsanmasına yol açar. Kemalizmin Osmanlı mirasını reddi de savunmacı bir Osmanlıcılığı uyandırarak kültür çatışmasına zemin hazırlamıştır.

70'lere geldiğinde hayli kutuplaşmış olan toplumda, Cumhuriyetle sahne dışına atılmış dinin sosyal rolüne önem veren Durkheimcı entelektüeller tekrar sahneye çıkarak Türk-İslam sentezi ile Kemalizmin Rousseacu sivil dinini, İslami sembol ve söylemler ile doldurmaya çalışır. Bu, hem toplumsal kutuplaşmayı aşacak birleştirici bir

[111] Müslüman kimliğin ve grupların modernlikle karşılaşması ise Millî Görüş geleneğinden kopmuş Adalet ve Kalkınma Partisi'nin uzun süren iktidarı sürecinde yaşanır.

hamle olarak hem de Kemalist sivil dininin dışında gelişen milliyetçi-mukaddesatçılık olarak Durkheimcı anlamdaki sivil dini, Kemalizmin sivil dinine entegre etmek için zorunlu görülür. Pozitivist devlet aklının yaşadığı travma tümüyle devletin kontrolü altında olduğunu düşündüğü dinin, nasıl olup da kendi kontrol noktalarını oluşturabildiğini anlayamamasıdır (Kurtoğlu, 2005: 214).

1984'te Aydınlar Ocağı bir manifesto yayımlayarak Türk-İslam Sentezi[112] ortaya atar. Türk-İslam sentezi önceki yılların sağ-sol bölünmesini soğutmak ve gençlere alternatif bir ahlaki evren sağlayarak onları komünizme ve İslamcılığa karşı korumak amacıyla tasarlanır. Bu politika ekseninde yazılan ders kitaplarında, devlet İslam tarafından kutsallaştırılmaya ve İslam da askerileştirilmeye başlanır (White, 2014: 64, 115). Gökalp'in arzuladığı gibi Müslüman kültür insanların Türk olduğunu günlük hayatın her alanında -örneğin geniş ailenin önemi gibi- ifade etmelidir, ama bununla birlikte insanların yaşam tarzları uluslararası uygarlığın –alkol içme ve başı kapatmamayı da içeren- seküler standartlarına uymalıdır (White, 2014: 82). Bu açıdan "inançlı Cumhurbaşkanı" Özal, İslam ve Kemalizmi uzlaştırma yönünde liberal bir deneme, Türkiye'nin resmi ideolojisi olan Türk-İslam sentezinin tipik bir örneğidir (Luizard, 2016: 120). Mardin (2006), Türkiye'nin yeniden İslamlaştırılmasına yönelik bu yönelimin biri laik diğeri İslamcı iki ayrı ulus yaratma tehlikesi olduğunu söyler (s.232).

Kara (2016), dini alanın toplumsal yarılmaları artırıcı bir unsur haline gelmesinin, getirilmesinin 27 Mayıs Darbesi ile başladığını ve diğer askeri müdahalelerle devam ettiğini söyler (s.191). 27 Mayıs Darbesi ile kronikleşen bu yarılma, dinin ve dindarlığın muhafazasını sadece bazı insanların "davası" veya siyasi-sosyal iddiası haline getirirken, karşısına konumlanan kişi ve kurumları da dinle ilişkili meselelerde daha

[112] Bu ideolojideki en temel unsur İslam'ın ve İslam öncesi Türk kültürünün benzerlik taşıdığı fikridir. İslamiyet bu nedenle Türklere cazip gelmiştir ve Türklerin kaderine İslam'ın askerleri olmak vardır (Zürcher, 2015:444).

katı, daha aldırışsız, daha hassas ve daha alt seviyeye mahkûm hale getirir (Kara, 2016: 621). Cemaat ve tarikat yapılarını, İmam Hatip Okulları ve İlahiyat Fakülteleri çevresinde oluşan dernekleri veya siyaset ağırlıklı grupları zamana uygun olarak sistemin içine çekmek veya marjinalleştirerek kontrollü bir muhalefete itmek 1940'lı yıllardan itibaren ve çokpartili dönemde artarak sürdürülen bir politikadır. Bu hem bu alanları fikren ve fiilen güçlü bir muhalefet alanı olmaktan çıkarmak diğer taraftan da sınırları belli bir dindarlaşmayı ayakta tutmak ve yaygınlaştırma politikasıdır (Kara, 2017a: 87).

Çok partili hayata geçildikten sonra Ankara'nın en çok çekindiği hususlardan biri cemaatların (başka grupların da) dış odaklarla temasa geçmeleri ve iç mesele olmaktan çıkmaları olur. 12 Eylül darbesi ve Soğuk Savaş sonrası Türkiye müdahaleye açık hale geldiği için bu tedirginlik artar.[113] Hukuken meşru olmayan fakat siyaseten ve fiilen varlıkları devam eden cemaat ve tarikatlarla siyasi merkez arasındaki ilişki 12 Eylül sonrası tekrar gözden geçirilir ve çatışma alanları olabildiğince giderilmeye çalışarak bu yapıların sisteme entegrasyonu kuvvetlendirilir (Kara, 2019: 131,351). "Devlet İslam'ı kontrol altına alarak, moderniteyi piyasa ekonomisi ideolojisi doğrultusunda yeniden şekillendirir. Diğer yandan da meşruiyet sorununu çözer" (Cizre, 1999: 110,111).

Tarikatların ve cemaatlerin "mistik tarafları kadar pragmatik tarafları da gelişmiş yapılar" (Kara, 2017b) olması nedeniyle bu entegrasyon girişimi başarıya ulaşır. Sivil toplum kültürünün hem fikri hem de yasal anlamda yerleşemediği bir toplumsallıkta, bu yapılar var olmak ve varlıklarını sürdürmek için pragmatik taraflarını da geliştirmişlerdir. Bu grupların siyasete yakın ve yatkın tarafları bu nedenden kaynaklanır. Çok partili hayatla birlikte siyasi partiler meşruiyet kazanmak ve oy

[113]Kara (2017), AKP iktidarının en yaygın ve en "mütedeyyin" tarikat Nakşilik dahil olmak üzere cemaat ve tarikatlara verdiği doğrudan ve dolaylı desteklerin, onları merkeze yakınlaştırma teşebbüslerinin, İmam Hatip Okulları ve İlahiyat Fakültelerinin önünün açılmasının ve din derslerinin mecburi hale getirilmesinin bu "köklü" hassasiyetlerle ilgili olabileceğini söyler (s.90).

toplamak maksadıyla şeyhlerin desteğine ihtiyaç duyarlar. Kara (2019), demokratik mekanizmanın getirdiği bu karşılıklı ilişkinin "dinin denetim işlevi" olmaktan daha karmaşık olduğunun altını çizer (s.305).

Cemaat ve tarikatlar devletin kendilerine yaklaşmasını meşruiyet krizini çözme; kendilerini koruma, Cumhuriyet karşıtlığı noktasından uzaklaşma yönünde kullanırlar ve devletçi denebilecek din-siyaset anlayışlarının uzantısı olarak sisteme dahil olma taleplerini artırırlar. Ayrıca "dini" faaliyetlerini aleni olarak artırıp genişletirler ve giderek iktisadi bir varlık olmak arayışlarına girerler. 12 Eylül Darbesi ile yürürlüğe konulan 24 Ocak kararları ile ortaya çıkan yeni iktisadi şartlar, cemaat ve tarikatları etkisi altına alır. Turgut Özal iktidarıyla müreffeh ve varlıklı yaşam biçimine doğru meyil artar; cemaat ve tarikatlara iktisadi fırsatların kapıları aralanır. Gruplar kendilerine yönelen bu iktisadi açılmayı olumlu karşılayarak iktisadi varlık olmanın ve kurumlaşmanın gücüne talepkar olurlar. İktidarda Özal gibi muhafazakâr liberal birisinin olması bu süreci hızlandırır. Cemaat ve tarikatların şirketlere, holdinglere, televizyonlara, gazete ve dergi gruplarına, finans kurumlarına sahip olmaları hızlı şekilde gerçekleşir (Kara, 2019: 352, 367-9).

Tarikat ve cemaatlerin pratik ve pragmatik yönleri Diyanet ile ilişkilerinde de görülür. Tarikatlar ve cemaatler Diyanet'in din anlayışını benimsemedikleri halde devlete ve Diyanet'e açıkça muhalefet etmemiş, sivil toplum kuruluşu olmaktan uzak şekilde onların içinde yer almayı, hizmetlerini Diyanet'e bağlı camilerde ve Kur'an kurslarında yürütmeyi, Diyanet'in imkânlarından istifade etmeyi ve hatta onu dönüştürerek "daha dine uygun" hale getirmenin yollarını aramışlardır. "Diyanet'e halk katmanında yaygın meşruiyet ve otorite sağlayan kaynaklardan biri de bu olmuştur" (Kara, 2016: 88). Diyanet'in tutumu da çift taraflıdır. Cemaat ve tarikatların din anlayışlarını tenkit eder, dönüştürmek ister, müdahalelerle ezer, biçimsizleştirir fakat bir şekilde kendi çatısı altında yer almasını temin etmeye çalışır ve bunlar üzerinden

dönüştürmek istediği halk Müslümanlığını bir taraftan besler. Diyanet'te görev almış birçok şeyh efendi, hocaefendi, tarikat ve cemaat mensubunun olduğu da bilinegelmiştir (Kara, 2017b).

Kemalizmin laik sivil dininin Türk-İslam sentezi şeklinde tekrar revize edilme çabası, milliyetçi-mukaddesatçı akımı güçlendirerek İran Devrimi etkisi ile beliren siyasal İslamcılığı da Müslüman milliyetçiliği şeklinde bünyesine dahil eder. AKP döneminde Kemalizmin sivil dininin üç şartı ikiye iner: "Abdülhamit'ten tevarüs eden Müslüman (cı)lık ve İttihatçılardan tevarüs eden Türk (çü)lük" (Bilici, 2017: 79). Bu Milliyetçi-mukaddesatçı yeni sivil dindir. Türklüğün tanımında laikliğin değil, Müslümanlık ve Osmanlılık unsurlarının öne çıkarılması söz konusudur. Osmanlı-İslam askeri tarihi üzerinden milliyetçi-militarist ideoloji ile özgüven telkin edilir. Kemalizmin Batı yanlısı Türk kimliği yerine, Batı karşıtı Müslüman Türk kimliği yerleştirilir. Türk-İslam Sentezi projesinin nihai sonucu olarak bugün mukaddesatçılık ile İslamcılık kesişmiştir. Hükümet-Gülen Cemaati koalisyonunun bu ortaklığın ilk versiyonu olduğunu söyleyen Bilici (2016), diğer irili ufaklı gruplarla yeni bir mukaddesat koalisyonunun kurulduğuna dikkat çeker (s.69). Tarikat çevreleri ve cemaatlerin çoğu farklı şekillerde ve alışverişlerle siyasi merkezle olan bağlarını tahkim etmeye çalışırken iktidar odakları da tarikatları cemaatleri "tehlike" olmaktan çıkararak bazen tahrik edici bir süs, bir araç derekesine indirmek için yoğun çaba sarfeder (Kara, 2019: 305).

Nihayetinde Türkiye'de Mardin'in işaret ettiği gibi Taylor'un neo-Durkheimcı toplum tanımına uyan iki ulusal kimlik mevcuttur: laik sivil din etrafında örülen kimlik ve milliyetçi-mukadessatçı sivil din etrafında örülen kimlik. Kültür, kolektif kimlik ve yaşam tarzı konularında aralarındaki farklara rağmen çatışan iki blok, özellikle siyasi temsilcileri itibarıyla birbirlerine çok benzerler: Otoriter rejim özlemcisidirler,

demokratik haklar, özgürlükler ve insan haklarına saygı gibi kaygılardan uzaktırlar (Akçam, 2018). White (2014) da bu benzerliği şöyle ifade eder:

> Türkiye'de Müslüman Milliyetçiler ve laik Milliyetçiler son derce cinsiyetçi bir ulus anlayışında ortaklaşmalarının yanında, otoriterliği ve Müslüman kimliğin önceliğini de benimserler. Örneğin biri dini kıyafetlerin diğeri alkolün yasaklanmasına; biri Atatürk'e, orduya ve Türklüğe hakarete karşı yasaların çıkarılmasına, diğeri Youtube'un yasaklanmasına ve her ikisi de basmakalıp eğitime ve seçim barajının desteklenmesi gibi uygulamalarda ifadesini bulan sosyal mühendisliğin gücüne inanır (s.278).

Şehirleşme, toplumsallaşma, bireyselleşme ekseninde Müslüman kimliğin modernleşmesi cemaatçi yapıları aşındırmaktadır ve sekülerleşme kuramının odağındaki organik sekülerleşme hız kazanmıştır. Aynı zamanda Müslüman kimliğin modernlikle karşılaşmasıyla siyaset İslami söylemin içinden yapılmaya başlamıştır. Bu kaçınılmaz olarak Kemalist laiklik döneminde korunmaya alınan, "tarihsel olarak çoğulcu ve hermenutik olan fakat modern zamanların rafında tozlanarak tekçi algıya hapsedilen" geleneksel İslami yorumların sorgulanmasına yol açıyor (Bilici, 2016: 59). Avrupa'da 1960'larda gelişmeye başlayan Taylor'un (2014) "dışavurumcu bireysellik" (s.555) dediği olgu günümüz Türkiye'sinde devreye girmiş gözükmektedir. Bu da neo-Durkheimcı kimliklere meydan okumaların artacağı anlamına gelir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: SEKÜLERLEŞME VE SAİD NURSİ

A. SAİD NURSİ'DE MODERN DÖNÜŞÜM

1. İstanbul'da Tanınması

Bitlis'in köyünde fakir bir ailenin çocuğu olarak 1877'de dünyaya gelen Said, Doğu'da etkili olan Halidi-Nakşibendi medreselerinde ilim tahsiline başlar. Eğitim süreci, sabırsız ve geçimsiz tavrı nedeniyle kesintili, çatışmalı olur ve medrese eğitimini tamamlayamaz. Biyografilerinden[114] anlaşıldığı üzere bölgedeki aşiret ilişkileri, ulema otoritesi ve etnik çatışmalar[115] Said'in fikirlerinin gelişiminde etkili olur. Said, Meşrutiyet'ten 16 yıl önce Mardin'de Namık Kemal'in Rüya adlı eseri ile karşılaşarak uyandığını söyler.[116] Mardin eşiği, kendisinde İslami bir Kürt kimliğinin belirmeye başlamasına ve modern bilime yönelişe sebep olan Said, Bitlis valisi Ömer Paşa'nın ve

[114] Bknz: Nursi, S., *Tarihçe-i Hayat*, Zehra Yay.; Badıllı, A. (1999), *Mufassal Tarihçe-i Hayat*, İttihad Yay.; Canlı, C. ve Beysülen, Y. (2010), *Zaman İçinde Bediüzzama*n, İletişim

[115] Kürdistan'ın özerk güçlü beylikleri II. Mahmut tarafından merkezileşme dürtüsü ile yıkılır. Kürt Beyliklerinin dağılmasından sonra bölge "vahşileşmiş" bir yapı görünümüne girer ve bu hal hiçbir zaman durulmaz. Devletin beyliklerin otoritesini zayıflatmak için Tanzimat devrinde uyguladığı iç seferler azalınca, aşiretler bölgelerinde kendi hâkimiyetini ve kendi yasalarını geçerli kılmaya başlar. Bu da aşiretler arası çekişmelere ve kan davalarına sebep olur (Üngör, 2016: 65-6). 18.yüzyılda filizlenen Ermeni Millîyetçiliği de bu dönemde belirginleşmiştir. Sosyalizm ve Millîyetçilik düşünceleri, Ermenilerin yerel Kürt eşkıyadan sürekli zülüm gören ve devlet tarafından korunmayan köylü hemşerilerini koruma girişimiyle birleşir. Berlin Kongresinde verilen sözlerin tutulmayışı, 1880'li yıllarda Rusya ve Balkanlar'ın sosyalist ve Millîyetçi modellerinden esinlenen Devrimci Ermeni hareketinin doğmasına yol açar (Kieser, 2005: 199). Emirliklerin yıkılması, tarikat şeyhlerinin yükselişine de yol açar. İktidar boşluğu ile yükselen dini figürlerden biri olan Şeyh Ubeydullah önderliğinde merkezi hükümete karşı bir isyan örgütlenir. İsyanın nedeni, Osmanlı Devleti'nin 1878'de imzalanan Berlin Antlaşmasından sonra Ermenilere yaptığı vaatlerdi (Özoğul, 2005: 97).

[116] Said Mardin'de, "Ehl-i ifrat ve ehl-i tefrit" dediği aşırılığın iki ucuna rast geldiğini; aşırılığın bir ucunun Kanun-u Esasi'yi kabul ettikleri için Türkleri kafirlikle suçladığını, Abdülhamit istibdadını da hürriyet sandıklarını ve hürriyetçileri ise sapkınlıkla suçladığını; aşırılığın diğer ucunun ise dindeki taassubu delil göstererek dini bilmedikleri halde dine saldıran ve bu nedenle Avrupa'yı tam anlamıyla taklit etmek isteyenler olduğunu yazar. (*İ.D.*, 2006: 139-40) Said'in bundan sonraki mücadeleleri bu iki uç arasında kalan mesafede cereyan eder.

ardından Van valisi Tahir Paşa'nın evinde kalıp kütüphanelerinden faydalanarak, hem medrese eğitiminde yarım bıraktığı kitapları ezberleyerek tamamlar hem de modern bilimin malumatını kitaplardan elde eder. Bitlis'te ve Van'da Ermeni-Kürt geriliminin ortasında olan Said'in, Müslim-gayrimüslim arasındaki ilişkiler üzerine de fikirleri gelişme imkânı bulur. Böyle bir ortamda, Müslüman bir Kürt kimliğinin belirginleştiğinin ifadesi olarak, klasik ve modern bilimleri birleştiren bir üniversite[117] fikri Said'te uyanır ve hakkındaki tarihçelerin belirttiği gibi ve kendi ifadesiyle *(İ.D.*, 2006: 167) İstanbul'a bu fikir için gider.

1907'de belinde hançeri ve Kürt kıyafeti ile İstanbul'a gelerek kendini Said-i Kürdi olarak ilan eden Said, planladığı eğitim projesi için Mabeyn'e dilekçe vererek Doğu'daki yeni açılan mekteplerden sadece Türkçe bilenlerin faydalandığını, Kürtlerin bu nedenle yalnızca medrese ilmine yöneldiğini ve bunun da onları geri bıraktığını dillendirir. Buna çare olarak dini ve fenni ilimlerin birlikte okutulacağı medrese adı altında eğitim merkezlerinin açılmasının gerekliliğini vurgular (*İ.D.,* 2006: 507-8). İstanbul'da dönemin medrese ve üniversite öğrencilerinin kaldığı Şekerci Hanı'nda kalarak dikkatleri üzerine çeken Said [118] , Abdülhamit tarafından Toptaşı Akıl Hastahanesi'ne atılır. Doktorla konuşmasını kaleme alan Said, ulema ile münazarasının dikkatleri üzerine çektiğini zikrederek medrese sistemine ve özellikle de İstanbul medreselerine eleştiriler getirir. Kürdistan'a özgü olduğunu sandığı sorunları Said İstanbul'da daha geniş surette görmüş ve ikincil amaç olarak Osmanlı toplumunun kurumlarını Meşrutiyet'in toplumda meşruiyetle kalıcı şekilde tesis edilmesini sağlayacak şekilde ıslah etme çabasına girmiştir.

[117] bknz: bu tezde "5.İslamda Reform" başlığı

[118] Said, handa kaldığı odanın kapısına "Mektep, medrese mensuplarından ve feylesoflarından, dinsiz ve dindarlardan her kimin bir suali varsa, hangi ilim ve fenden olursa olsun benden sorulabilir. Sizden sual benden cevap..." yazısını asar (Badıllı, 1998: 177) ve İstanbul çevresinde böylelikle tanınmaya başlar.

2. Said'te Milletleşme, Toplumsallık ve Din Hissi

II.Meşrutiyet ilan edildiğinde İstanbul'da bulunan Said, meydanlarda söz söyleyen biri olarak görülür. Mardin (1992), Said'in bu dönemdeki görünümü için "radikal eylemci" tabirini kullanır (s.49). Said bu dönemde Meşrutiyet'çidir ve siyaseten İttihatçılarla birlikte hareket etmiştir (Canlı ve Beysülen, 2010: 209). Meşrutiyet'in ilanının üçüncü gününde ve sonrasında Selanik'te Hürriyet Meydanı'nda Hürriyet'e hitap adlı bir nutuk atar.[119] Patlayan yayıncılık faaliyetlerine katılarak gazete yazıları ile siyasi tartışmalara dahil olur. Meşrutiyet ilan edildiğinde İttihatçılara yol gösterme gayretinde olan Said'in gazete yazılarında İslami dil içinden meşrutiyet, hürriyet ve adaletin halkta uyandırılması gerektiği savı öne çıkar. Bilici (2018), Said'in bu dönemki yazılarında Rousseau'dan Durkheim'a uzanan çizgide yaygınlaşan "medeni din" (sivil din) veya "amme vicdanı" (kolektif vicdan) gibi kavramların varlığına dikkat çeker[120] (s.225). Said'in İtttihatçı hükümete yönelik kolektif vicdan olarak din vurgusunu sıklıkla yapması, İmparatorluğun farklı bölgelerinde etnik milliyetçiliğin yükselmesine, eğitimsiz halkta meşrutiyet ve hürriyet anlayışınn genelleşmemiş olmasına ve bu durumun gücünü kaybeden ulema, yerel aşiret liderleri ve eski yapıya ait memurların muhalefetlerinde kullanılma tehlikesine karşı bir telaşın ifadesi olarak belirir.

[119] Nutuklarında "ittihat, muhabbet-i Millî, maarif, sanayi ve sa'y-i insani, teşebbüs-ü şahsi" terimleri öne çıkar. Bu dönem Kürt Teavün ve Terakki Gazetesi'nde de Kürtlere yönelik tavsiyelerinde aynı terimleri sıkça kullanır. (*İ.D.*, 2006: 13, 510) Zamanı okuyamayan bazı vaizlerin "tevekkül" ve "kanaat" kavramlarının hakiki manasını karıştırmasının "sa'y"e olan şevki kırdığını; ayrıca halktaki "tembelliğe müsait ve gururu okşayan" memuriyet merakının maddeten geri kalmaya sebep olduğunu ileri sürer *(İ.D.,* 2006: 114). Siyaset aleminde tam bir acemi olan Said sistemi merkezinden düzeltmek için çok çabalar (Bilici, 2017: 68). Badıllı (1998), Said'in bu dönemde sekiz cemiyete adını kaydettirdiğini söyler (s.203). Bu cemiyetlerden öne çıkanları Kürt Teavün ve Terakki Cemiyeti, Kürt Taimim-i Maarif ve Neşriyat Cemiyeti ve İttihad-ı Muhammedi Cemiyetidir. Acemiliği ve merkezden düzeltme gayreti Said'in İttihat-ı Muhammedi Cemiyeti'ne de dahil olmasında ve Cemiyet'i kendi algıladığı biçimde tarif etmesinde görülür. İttihad-ı Muhammedi isminin belli bir gruba has gösterilmesinin ve siyasete alet edilmesinin önüne geçme çabası ile Cemiyet'e girdiğini söyleyen Said (*İ.D.*, 2006: 162), Cemiyet'in izlediği İTC'ye muhalif politikaya zıt yazılar yazar; yazılarında dönemin gerginliklerinden eser yoktur. Yeni yönetim ve onları etkileyen İttihatçılar çatışılması değil, yol gösterilmesi gereken unsurlardır (Canlı ve Beysülen, 2010: 137).

[120] Bilici (2018) Said'in, II. Abüdlhamit döneminin Van valisi Tahir Paşa konağında iken Adam Smith, Karl Marx, Rousseau ve benzeri 19.yüzyıl Avrupa düşünürlerinin işbölümü, iktisat, dayanışma ve tarih felsefesine ilişkin fikirleriyle tanıştığının kendini belli ettiğini söyler (s.225).

Meşrutiyet'in ilanı ile verdiği nutuklarda İslamiyet, "millî adetimiz" ve "milliyetin hayatı ve ruhu" (*İ.D.,* 2006: 16, 63) olarak ele alınır. Kürtlere hitaben kullandığı bir cümlede ise şöyle der: "Milliyet bir vücuttur. Ruhu İslamiyet, aklı Osmaniyet, cismi sizde Kürtlüktür" (*İ.D.,* 2006: 125). Said din ve Milliyete ayrı bakılmaması gerektiğini söyler. Ayrı bakıldığında "hamiyet-i milliye" (millî gayret) yüz kişiden birisine yani şahsi menfaatini millete feda edene has kalır. Bu nedenle "hukuk-u umumiyede" (kamu haklarında) "hamiyet-i diniye" (dini gayret) esas olmalıdır, çünkü Said'e göre "Şarklılar"da kalplere hâkim olan din hissidir (*İ.D.*, 2006: 63).

Kürt Teavün ve Terakki Gazetesi'nde "Bediüzzaman Said-i Kürdi'nin Mebusana Hitabı" adlı yazısında Said, mebuslardan meşrutiyeti "meşruiyet ile telkin etmelerini" ister. Umumu şevke getirenin dindarlık sesi olduğunu, Kürdistan, Arabistan ve Arnavutluk gibi yerlerdeki insanların zihinlerini cezp etmenin din namına hareketle mümkün olduğunu; vatan ve millet sevgisi gibi dünyevi hisler ile çok az kişinin harekete geçirebileceğini ve onların da bu hislere dinden kaynaklanan hisler olduğu için sahip çıktıklarını belirtir. En sıradan ve korkak kimsenin din namıyla ne telkin edilirse ruhunu feda edeceğini söyler. Hükümet meşruiyetini dinden almazsa ittihadın zayıf olacağını düşünür (*İ.D.*, 2006: 515-22). Said vatandaşlık hak ve görevlerinde din hissinin harekete geçirici olacağını düşünür. Ayrıca din hissi birleştirici görevi görecektir. Yalın haliyle etnik milletleşmenin ayrışmaya götüreceğini düşünen Said'e göre "Arap, Türk, Kürt, Arnavut, Çerkez ve Lazların rabıtaları ve milliyetleri İslamiyet'tir" (*İ.D.*, 2006: 547). İslamiyetin ortak millet zemini yapılmaması takdirde Said'e göre "tavaif-i müluk"a (küçük beylikler) ayrışma riski vardır (İ.D., 2006: 556, 563). Said'in bu dönemde birçok yerde millet ve din ilişkisine dair vurguları bu ayrışma riskine karşı bir argüman olarak sunulur; fakat bu argüman dönemin gayrimüslim ve Batı karşıtlığı üzerinden yürütülen Müslüman milliyetçiliği şeklinde sunulmaz. Said

aynı yazılarda "ecnebilere düşman nazarıyla değil, terakki ve medeniyete bizi teşvik ettikleri için dost nazarıyla bakacağız" (*İ.D.*, 2006: 550, 565) der.

Hürriyet, meşrutiyet ve adaletin Müslüman kitlede kabul görerek yaygınlaşmasını isteyen Said, bu değerlerin de ancak dini terimlerle ifade edilmesi ile toplumda umumileşebileceğini düşünür. "Avrupa bizdeki cehalet ve bağnazlığa bakarak şeriatı istibdada müsait zannettiklerinden nihayet derecede kalben dağdar idim. Onların zannını yalanlamak için meşrutiyeti herkesten ziyade şeriat namına alkışladım. Lakin yine korktum ki, istibdat tekrar o zannı tasdik etsin…" (*İ.D.*, 2006: 160). Said'te bu dönemde, Namık Kemal'in Tanzimat paşalarına yeni kanunların fıkıh adı altında çıkarılmamasına karşı yönelttiği eleştirisine benzer bir söylem vardır. Said'e göre fıkhın kendi haline bırakılması, istibdadı avamda (halkta) devam ettirecek ve "avam maziye doğru gidecektir" *(İ.D.*, 2006: 517). Namık Kemal'in fikrine paralel şekilde yeniliklerin dini terimlerle ifade edilerek meşruiyet sağlanması gerektiği fikri vurgulanır. "Turan, Ariyan ve Samiler"i, yani Türkler, Kürtler ve Arapları, birleştirecek İslam unvanı altında reformlar yapılmalıdır (*İ.D.*, 2006: 534).

Said'te Namık Kemal'e benzer şekilde adalet kendi başına bir anlam kazanır. Said bunu şöyle ifade eder: "Adalet ne unvanla olsun adalettir", fakat "unvanların ihtilafının büyük tesiri" olduğunu belirten Said (*İ.D.*, 2006: 519) meşrutiyet, adalet gibi hakikatlerin başka unvanla gösterilmesinin, bu hakikatlerin halkta yaygınlaşmamaya neden olduğunu; "Ecnebi devletlerinin" fikirlerin uyanışı ve birikimi ile edindiği adaletin toplumumuzda İslam unvanı ile uyanabileceğini söyler (*İ.D.*, 2006: 525). Said kanunun, "umumi bilgi, umumi medeniyet veya İslam namına" olabileceğini; fakat medeniyetin ve bilginin umumileşmediği toplumumuzda vicdanları istibdattan ve tahakkümden kurtaracak vicdani saikin ancak din hissi olduğunu söyler (*İ.D.*, 2006: 564). Said bunun nedenini şöyle açıklar: "Zira istibdat ve tahakkümden kurtulma, arzu ve vicdani şevk ile olur. Halbuki binde bir tanesi fikren aydınlanmıştır ve vicdanı

harekete geçer. Din hissi ile olsa, elit tabaka ve en sıradan kimse, din hissi ile terakki yolunda eşit olarak fikren aydınlanmış kişi gibidirler. Hem de fikri aydınlanmaya sebep olan umumi bilgi veya kapsamlı medeniyet bizde olmadığı için İslam dinini deniz feneri etmeliyiz. Ta ki terakki ahengi intizamsız ve bozuk olmasın" (*İ.D*., 2010: 549). Dört mezhepten meşrutiyetin hakikatinin açıkça, zımnen veya işaret olarak çıkarılmasının mümkün olduğunu söyleyen Said, "cahil fertlerde ve avam"da adalet anlayışının ancak bu kaynaktan beslenebileceğini öne sürer *(İ.D*., 2006: 160). Gayrimüslimlerin de adalet, eşitlik ve hürriyetin devam edeceğine ve sağlam şekilde tesis edildiğine güvenmeleri ve Müslüman kitleden ürkmemeleri, bu değerlerin dinden kaynaklanan değerler olduğunu bilmeleri ile mümkündür (*İ.D*., 2006: 524). Said Mecelle'nin bu açıdan iyi bir örnek olduğunu söyler (*İ.D.,* 2006: 521).

Ayrıca din meşruiyet zemini yapılırsa medeniyeti yaşlandıran israf ve geçimdeki müthiş eşitsizliğin; "hastalıklarımız" dediği tembellik, cehalet, kötü ahlak ve neticesi olan fakirlik, hile ve başka nam ile açık hırsızlığın ve dinde düşüncenin ilerlemesine set çeken hikayelerin ve benzetmelerin giderilmesi gibi neticeler de alınacaktır. İlmi istibadı doğuranın siyasi istibdat olduğu düşüncesine paralel olarak Said burada İslami anlayıştaki revizyonu hükümete bağlı olarak görmektedir. Bunun nedeni elbette Osmanlı'da devletten bağımsız baskın ilmi kurumların olmamasıdır. Ayrıca Said İslam ve istibdat arasında siyaset eliyle kurulan ilişkinin yine siyaset yoluyla giderilebileceğini düşünür. "İstibdat kendini din namına uzun süre devam ettirmiştir; bu nedenle dini bu lekeden temizlemek için meşrutiyeti din elbisesi ile göstermek ve tatbik etmek zaruridir" (*İ.D*., 2006: 535). Said, yapılan reformların İslam unvanıyla ve İslam'ın gereği olarak sunularak yapılmasının bahsettiği faydaların yanında ne kaybettireceğini vekillere sorar (*İ.D*., 2006: 521). Bu dönemde muhafazakar söylemde yer edinen medeniyetin maddi/ teknik kısmı ve ahlak kısmı ayrımı ve bu eksende Japonları taklit etme önerisi Said'te de vardır.

Said'in kamusal ahlakı İslami dil içinden geliştirmeye çalışmasının diğer bir örneği ise derneklere yaptığı uyarıda belirir. Said'de "umumi fayda" dediği kamu hukuku, "hukukullah" (Allah'ın hukuku) olarak tavsif edilir. Kamusal alana ait işleri, dünyevi şeylere zıt olarak "umur-u uhreviye" (ahiret işleri) gibi kaynakların kıt olmadığı için rekabetin girmediği şeyler olarak düşünüp husumet ve çarpışmayı beslememek gerektiğini; kamusal alanda, ibadet ve camideki gibi "müsavat"ın esas yapılması gerektiğini derneklere uyarı olarak yazar *(İ.D.,* 2006: 31).31 Mart Olayı'nın patlak vermesi ile Said Volkan'da Vahdeti'ye "Edipler edepli olmalıdırlar." diye seslenerek Vahdeti'nin ayaklanma karşısındaki tavrını eleştirir; ayaklanmanın üçünü gününde *Mizan, Serbesti ve Volkan* gazetelerinde ayaklanmayı yatıştırıcı yazısı belirir. Said, alaylı askerlerin itirazlarının Meşrutiyet'te yeri olduğunu; fakat askerlerin siyasete girmemeleri gerektiğini ve mektepli subayların emrine girmeleri gerektiğini söyler. "Avamın" cemiyetlere ve fırkalara dahil olduğunda "irfan seviyesi bir olmadığından" maddi kuvvet kastı ile faydalanan kişilerin de dahil olacağını ve bunun da tahakküme zemin hazırlayacağını ve bizdeki fırkaların şimdiki hal ile devamının zararlı olduğunu söyleyen Said, toplumda sivil demokratik kamusal kültürün olmayışına dikkat çeker (*İ.D.,* 2006: 576).[121]

Said ayaklanmanın yedi nedenini sayar: yüzde doksan İTC tahakkümü karşıtlığı, partilerin çatışmasının sebebi olan bakanları tebdil etme, Abdülhamit'i planlanmış tahttan indirilmekten kurtarma, Hasan Fehmi'nin katilini meydana çıkarmak, alaylı subayları mağdur etmemek, dinin hükümlerine zıt eğlencelere set çekmek ve "avamın dinin siyaseti sandıkları" kısas ve el kesmeyi icra etmektir. Asıl sebebin ise "fırkaların

[121]Olayın bastırılmasının ardından İttihatçılar, Divan-ı Harb-i Örfi'de Said'i de yargılar. Yargılandığı gün beraat eden Said, İstanbul'a geldikten sonra yaşadıklarını ve savunmasını kitap haline getirerek Kürdizade Ahmed Ramiz'e yayımlanmak üzere bırakır ve İstanbul'dan ayrılır. Abdülhamit döneminde atıldığı tımarhaneyi ve Meşrutiyet dönemindeki Divan-ı Harp'i iki musibet mektebi olarak adlandırarak eserine "İki Mekteb-i Musibetin Şehadetnamesi yahut Divan-ı Harb-i Örfi ve Said-i Kürdi" adını verir. Eserde anlaşılmamış, haksızlığa uğramış ve kırgın bir ruh hali hâkimdir; İttihat ve Terakki Komitesi'nin eleştirisi de önemli bir yer tutar.

taraftar ve garazkar münakaşası ve ceridelerin mübalağaları" olduğunu ve gazetelerin "dini, saltanata, hilafete veya başka siyasete tabi ve alet" gösterdiklerini söyler (*İ.D.*, 2006: 171). "Dinde hassas, akli muhakemede eksik olanlar da şeriatı, istibdada müsait zannederek papağan taklidi gibi şeriat isteriz dedikleri için maksat ortada anlaşılmaz" olmuştur ve Said'e göre "zaten planlar serilmiştir" (*İ.D.*, 2006: 117). Said, bu hadisede meşrutiyete kin ve düşmanlık karıştıranlar ve fikren aydın kişilerin laubali hareketleri yüzünden, "saadet ve hayat kaynağı" olarak adlandırdığı meşrutiyete ve yeni bilimlere karşı halkın rağbetinin uyanmasına set çekildiğini ifade eder (*İ.D.*, 2006: 168).

Mardin'in (1992) belirttiği gibi Jön Türklerin (daha sonra Cumhuriyet'in) yaptığı ortalama Osmanlının kişisel ilişkilerine hayat veren ve önermeci olmayan söylemi ortadan kaldırmak olmuştur. Geleneksel ilişkilerin hâkim olduğu bir topluma, tabiat yasalarının hâkim olduğu toplumsal ilişkiler anlayışını uyarlamaya koyulan Jön Türkler ile halk arasında uçurum oluşmuş ve pek çok muhafazakar Müslüman Jön Türkleri dinsiz saymıştır (Mardin, 1992). I.Dünya Savaşı sonrası Rusya esaretinden Ekim Devrimi etkisiyle 1918'de İstanbul'a dönen Said[122] bu dönemde yazdığı bir eserinde şöyle der: "Şu Jöntürk'ün hatası: Bilmedi o bizdeki din hayatın esası. Millet ve İslâmiyet ayrı ayrı zannetti. Medeniyet; müstemir (devamlı), müstevli (galip) vehmeyledi. Saadet-i hayatı içinde görüyordu. Şimdi zaman gösterdi. Medeniyet sistemi bozuktu, hem zararlıydı" (*İ.D.*, 2006: 411).

Savaşı ve esareti yaşamış olan Said'te mütareke döneminde kapitalist medeniyet eleştirisi görülür.[123] Kapitalist medeniyetin muhalifi olan sosyalizm ise halkın meşru bir tepkisinin ifadesidir ve bu nedenle sahip çıkılmalıdır. Meşrutiyetin halkta ancak İslami dil içinden ifade edilmesi ile umumileşebileceği yönünde İttihatçılara uyarılarını

[122] Said, 1918'de Rusya esaretinden sonra İstanbul'a döndüğünde haberi olmadan Darü'l Hikmetü'l İslamiye azalığına tayin edilmiştir. Darü'l Hikmet'ten ziyade kendi şahsi etkinliği içinde bulunan Said, kurumun etkili ve müşterek çalışmaya uygun olmadığını belirtir. (*İ.D.,* 2006: 324)

[123] Bknz: bu tezde "6. I.Dünya Savaşı Etkisi: Kapitalizm Eleştirisi ve İki Avrupa Söylemi" başlığı

gördüğümüz Said bu fikre paralel olarak sosyalizmin de umumileşebilmesi için din ile ilişki kurması gerektiğine dikkat çeker. "Cumhur-u avama müteveccih olan bir fikir kudsiyet almaz ise söner" diyen Said, kutsal ve toplumsal olan arasında ilişki kurar. Said'e göre sosyalizme kutsiyet verecek iki rakip din vardır; fakat sosyalizm doğduğunda düşmanını Hıristiyan ve elindeki silahı da Hıristiyanlık bulduğu için sosyalizm kutsiyet ve yaşamak için İslamiyet'e sığınmaya mecburdur. "Şimdi Şarkda müthiş bir silah imal ediliyor. Bunun hak kısmına sahip olmalı. Yoksa yine küssek, onu da Hristiyanlık, İslâmiyet aleyhinde istimal edecektir. Buna karşı, husumetle dayanmak pek güçtür." *(İ.D.,* 2006: 234, 262-4)

Aynı dönemde Said girdiği bir mecliste kendisine "dinsizliğin meydan aldığı ve din namına meydana çıkmak lazım" ifadesi de yöneltiliğini söyler. Buna cevap olarak Said, dinin "siyasetçilik ve tarafgirlik" ile kullanılmaması gerektiğini söyler. "Tarafgirlik ve siyasetçilik umumun malı olan dini tekeline alıp kendi taraftarlarına has göstererek dine aleyhtarlık meyli uyandırır." Halbuki Said'e göre dine meylettirmek dinin yüklediği vazifeleri hatırlatmakla olur ve "dinsizsiniz" denilirse karşı taraf tecavüze sevk edilir. Münazarat eserinde göreceğimiz fikirlerine paralel olarak dinin siyasette bir mesele olarak kullanılmasına karşıdır: "Din dahilde menfi (negatif, dışlayan) tarzda istimal edilmez. Otuz sene halife olan bir zatın menfi siyaset namına istifade ettiğini sandınız fakat dine gelen tecavüzü gördünüz." 31 Mart Olayı'nda da dinin böyle bir tarzda "en hafif" kullanımının bile İslam'a müthiş zarar verdiğini söyler (*İ.D.*, 2006: 267, 414).

Yapılan davetler üzerine 1923'te Ankara'ya giden Said İttihatçılara yaptığı uyarıların benzerini yapmaya devam eder. Said, 1923'ün ilk ayında meclise "Namaz Beyannamesi" adlı bir broşür sunar. Beyannamede namaz ve dinin diğer sembollerinin muhafazasının gerekliliğine vurgu yapan Said, tüm Müslümanların saygı ve sevgisini kazanmanın bu sembollere olan tarafgirlik ile olabileceğini; şarkı uyandıran hissin garptan farklı olarak akıl değil din ve kalp olduğunu; İttihatçıların dinde laubali olmaları

nedeniyle nefret gördüğünü; İslam aleminde kalıcı ve tesirli inkılabın ancak İslam'a bağlılık ile olabileceğini söyler. Said'e göre, saltanatın manasını yüklenen meclis aynı şekilde İslami sembollere sahip çıkarak hilafet manasını da yüklenmezse; milletin dini ihtiyaçlarını meclis tatmin etmezse, halk hilafetin manasını tamamen "isme" verecek ve bu "manayı idame ettirmek için kuvveti de eline verecek"tir, fakat "meclis elinde olmayan böyle bir kuvvet" birliğin bozulmasına sebep olacaktır. Çünkü "zaman cemaat zamanıdır." (*M.N.,* 1998: 105)[124] Said'in kaygısı, meclisin sembolik düzeyde İslam'a sahip çıkmaması durumunda, halkın hilafetin manasını maddi bir güç odağı olarak algılayıp bir şahsı veya güç odağını halife namıyla kabul ederek ona tabi olacağı yönündedir.

Said'in tüm bu söylemleri birlikte ele alındığında, Said için siyasal alanda beliren dinsellik Robert Bellah'ın sivil din savunusuna benzer. Said'te beliren kolektif vicdan olarak İslam, farklı etnileri ve dinleri birleştiren milletin onlarla yargılanabildiği kendisini aşan ahlaki ilkelerdir. Ayrıca Said'İn İslami terminoloji ve simgelerle bütünleşmiş sivil din savunusu, dinin çatışma unsuru olarak siyasi muhalefette kullanılmasına karşı olan tedirginliğinin de ifadesidir. Aşağıda ele alınan Said'in hürriyet, meşrutiyet, din ve devlet ilişkilerine dair fikirleri ile birlikte düşünüldüğünde, Said için siyasal alandaki dinselliğin kolektif vicdan veya sivil din seviyesinde kaldığı görülecektir.

[124] Hızla derinleşen devletin dinden arındırılması sürecine bir alternatif öneriyor görünmektedir. Halifenin dünyevi yetkilerinin kısıtlanmasına esasen bir itirazı yoktur. Halifelik tartışmalarında meclisin merkezde olduğu kolektif önderlik ve rehberlik önerisi gelenekten kopuşu ve yeni bir model önermesi açsısından dikkate değerdir. (Canlı ve Beysülen, 2010: 284-5)

3. İstibdat Eleştirisi ve Meşrutiyet Savunusu

İttihatçıların bir kısmını meşrutiyet ideallerinden sapma ile suçlayan ve kendisinin o idealler yolunda olduğunu söyleyen Said, İttihatçılara kırgın bir ruh haliyle 1910'da Van'a döner; aynı yılın yazında Van dolayındaki Ertoşi aşiretlerinden başlayarak, Hakkari, Bitlis, Muş, Ağrı, Diyarbekir ve Urfa şehir merkezleriyle etrafındaki bazı köy ve aşiretleri dolaşarak meşrutiyet hakkında bilgi verir (Badıllı, 1998: 322, 332). Said'in İstanbul'dan ayrılırken söyledikleri ile Van'da yaptıkları arasında çelişki var gibi görünmektedir; fakat Said'in savunmakta ısrar ettiği hürriyet ve meşrutiyet idealleri göz önüne alındığında bir çelişki olmadığı ortaya çıkar. Aşiretler arası konuşmalarını soru cevap tarzında derlediği, Said'in o zamanki düşünce yapısını bütün unsurlarıyla izleyebileceğimiz politik bir metin olan Münazarat adlı eseri, geleneksel ilişkilerle hesaplaşmayı içerir (Canlı ve Beysülen, 2010: 166, 172). Said eserinin "siyaset tabiplerine hastalığın teşhisine dair hizmet ile vazifeli olduğunu" söyler (*İ.D.*, 2006: 81). Said, halkın çoğunluğunun dinde ve toplumsal yaşamda taklitçi olduğunu yani bireysel bir düşünme ameliyesi yapmadan ulemayı, şeyhleri ve büyüklerini taklit ettiklerini düşünür. Meşrutiyet ve hürriyet ile taklidin kırılıp, özneleşme ile herkesin kendi aklını kullanarak "tahkiki (araştırıcı, sorgulayıcı)" bir inanca ve hürriyete doğru yol alınabileceği konusunda umutludur; çünkü bu taklidi doğuranın özgür düşüncenin önünü kapatan istibdat olduğunu düşünür.

İstibdadı, "tek kişinin görüşü, keyfi tahakküm ve kuvvete dayanan zor" olarak tanımlayan Said, Müslümanların tarihini istibdat ile okur ve tüm ihtilafların ve geri kalmışlığın kaynağının toplumda "garip namlar ile hüküm süren parça parça istibdatlar" (*İ.D.*, 2006: 89) olduğunu söyler. İslamiyet'te farklı birçok mezhepleri doğuranın, özgür düşüncenin önünü keserek taklidi doğuranın da ilmi istibdat olduğunu; fakat bunun

"pederinin" de siyasi istibdat[125] olduğunu öne sürer (*İ.D.*, 2006: 83). İslamiyet'in, "insaniyeti kaldıran" ve "insaniyetin siyah lekesi olan" istibdadı izale ederek insanın hilafetini tesis ettiğini söyleyen Said şöyle devam eder: "İçinde bulunulan zemin ve mekanın tesiriyle hilafet saltanata inkılap edip, istibdat bir parça hayatlandı. Ta Yezid zamanında bir derece kuvvet bularak başını kaldırdığından İmam-ı Hüseyin hürriyet kılıcını çekti. Başını havale eyledi. Fakat ne çare ki istibdadın kuvveti olan cehalet ve vahşet, dünyanın her tarafından Yezid'in istibdadına kuvvet verdi." (*İ.D.*, 2006: 91)

Said hürriyeti, imanın bir vasfı olarak tanımlar (*İ.D.*, 2006: 103). I.Dünya Savaşı'nda yazmaya başladığı tefsir denemesi eserinde de Hz. Muhammed'in yaptığı dönüşümün bir boyutunu "insanın cevherinden perdeyi kaldırıp hakikati teşhir etmek, konuşma hürriyetine serbesti vermek" olarak tarif eder (*İ.İ.*, 1999: 182). Tek kişinin tahakkümüne ve keyfi muamelesine bağlı sultanın istibdadını eleştirdiği gibi kuvveti ile tahakküm eden ağa ve ilmi ile tahakküm eden şeyhlerin de istibdadını eleştirir. Din ile dünyayı kazanmaya çalışan, kendinden başkasını kusurlu gören, başkasının düşmanlığı üzerinden muhabbetini telkin eden ve kibirli olan şeyhlerin sahte olduğunu öne sürer (*İ.D.*, 2006: 89, 136). "Rüesanız malınızı ceplerine hapsettikleri gibi akıllarınızı da ya ceplerine almışlar veya dimağınızda hapsetmişler." (*İ.D.,* 2006: 128) diyen Said üç otorite şekline karşı çıkar: kuvvetin otoritesi, ilmin otoritesi ve faziletin otoritesi. Urfa'da karşılaştığı köylüye ziraatın içinde bulunduğu vaziyeti ve buna benzer soruları soran Said, "Ben bilmem, ağam bilir" cevabını alınca, "O zaman ben de senin ağanın cebindeki aklınla konuşuyorum." diyerek bireysel aklı kullanmanın önemine dikkat çeker (Yıldız, 2013: 16). Halktaki cehaletin ve körükörüne itaatin, "ağalığı ve tahakkümü" her zaman farklı şekillerde devam ettirdiğini düşünür (*İ.D.*, 2006: 132): "Ne yazık ki büyüklerdeki meziyet sebeb-i tevazu iken vasıta-i tahakküm oluyor.

[125] "Meşrutiyet hükümete düştüğü vakit, fikr-i hürriyet meşrutiyeti her vecihle uyandırır. Her türde her taifede onun sanatına ait bir nevi meşrutiyeti doğurur. Hatta ulemada, medreselerde, talebede bir nevi meşrutiyeti netice verir." (İ.D., 2006:87)

Avamdaki zayıf bir damar şefkati celp edici olması gerekirken vesile-i esaret oluyor." (*İ.D.*, 2006: 90) Said hükümetin hizmetkar olduğunu ve "bir milletin cehaletle hukukunu bilmezse ehl-i hamiyeti dahi müstebid edeceğini" söyleyerek (*İ.D.*, 2006: 8) "koyun muamelesi görenlerin ve buna alışanların kendi kendinin çobanı olması gereğini belirtir ve demokratik kültürün oluşması için yurttaş bilinci ve özneleşmeyi teşvik eder." (Bilici, 2016: 83)

Said, Müslümanların Avrupa'ya nispeten orta çağda kaldığını iddia eder ve bu problemin nedenleri "dış düşmanlar" ya da Avrupa üzerinden okumaz. Said'e göre bunun nedenleri şunlardır: intişar etmiş istibdat, yeis, doğruluğun sosyal ve siyasi hayatta ölmesi, düşmanlığa muhabbet, şahsi menfaatine himmeti hasretmek, imanın getirdiği nurani rabıtaları bilmemek. Bunlara karşı ümit, doğruluk, muhabbet, şura ve temsilin önemine vurgu yapan Said (*İ.D.*, 2006:41), fertlerin gayretinin uyanması için Milliyet fikrinin uyanmasını gerekli görür. Yazılarında özelde Kürtlerin genelde ise tüm Müslüman toplumların sorununu "cehalet, fakirlik ve ihtilaf" olarak ortaya koyan Said, herkesin bunlara karşı "fen ve sanat silahıyla" mücadele etmesi gerekliliğini vurgular.

Said, Abdülhamit döneminde uyanan Avrupa ve gayrimüslim karşıtlığının farkındadır. Ecnebilerin düşman olmadığını asıl düşmanın cehalet olduğunu ve "Avrupalıların cehalet, fakirlik ve ihtilafımızdan istifade ederek bizi manevi istibdatlarına aldıklarını" yazar. "Medeniyetin, faziletin ve hürriyetin insaniyet aleminde" üstün geldiği ve "medeniyet, insaniyet sevgisini doğurduğu" için ecnebilerin artık Müslümanları bahaneler ile ezemeyeceğini öne süren Said, "ecnebilere düşman nazarı ile değil, terakkiye ve medeniyete teşvik ettikleri için dost nazarı ile" bakılması gerektiğini söyler. Diğer yandan Kürtlere de Ermenilerle düşmanlığın nedeninin istibdat olduğunu ve memleketin selametinin Ermenilerle ittifaka ve dost olmaya bağlı olduğunu söyler (*İ.D.*, 2006: 108). Gayrimüslimler milliyet fikri ile uyanıp ittifak

ettikleri için terakki etmişlerdir ve hürdürler;[126] çünkü Said'e göre "Milliyet fikri hürriyetin pederidir." *(İ.D.*, 2006: 105-6) Bu nedenle Said Kürtler arasında millî bilinci uyandırmak ister.

"Ey Kürtler! Sizin bey ve ağa hatta şeyhleriniz dahi eğer kuvvete dayanma ile kılıçları keskin ise mutlaka düşeceklerdir, hem de müstahakdırlar. Eğer akla dayanmakla cebir yerine muhabbeti kullanıyor ve hissiyatı efkara tabi ise o düşmeyecek belki yükselecektir." (*İ.D.*, 2006: 89) diyen Said eski zamanda manevi hâkimin kuvvet olduğunu; fakat meşrutiyet zamanının kuvvetinin ve hâkiminin "hak, akıl, marifet, kanun ve efkar-ı amme" olduğunu söyler. Şimdiki zaman hükümetleri ilme dayandığı ve ilim yaşlandıkça arttığı için şimdiki zaman hükümetleri tabii ömür sınırından kurtulup dünyanın sonuna kadar yaşama imkân ına sahiptir. Sınırsız kabiliyetlere sahip iken insan geçmişte dar daire içinde hareket ettiği için fikirleri ve ahlakı sınırlı kalmıştır; fakat hürriyette küçük daire genişleyerek bir köylüyü "idare-i umumiyi" düşünecek kadar ilerletmiştir. Her fiil ve tavrının umumda bir etkisi olacağını düşündüğü için ahlakı ve gayreti bu nispette genişleyecektir. "Ne kadar iyilik var meşrutiyetin ziyasındandır. Ne kadar fenalık varsa ya istibdadın zulmetinden veyahut meşrutiyet namıyla yeni bir istibdadın zulmetindendir." (*İ.D.*, 2006: 17, 87, 88)

"Onların işleri kendi aralarında şura iledir." (Şura: 38) ve "İşlerinde onlarla istişare et." (Ali İmran: 159)[127] ayetlerinin yansımasının meşrutiyet olduğunu söyleyen Said devamında meşrutiyeti şöyle tarif eder: "Bu nurani vücudun hayatı kuvvet değil, haktır.

[126] "Onlar uyanmışlar, siz uykudasınız, rüya görüyorsunuz. Hem Millîyet fikriyle müttefik ve güçlüdürler; siz ihtilafla şimdilik boşsunuz. Hem de üstün gelmek istiyorsanız; onlar sizi mağlup ettiği silah ile, yani akıl ile, Millîyet fikri ile, terakki meyli ile, adalet meyli ile mağlup edebilirsiniz. Bence şimdi klıç vuran o kılıcın aksi döner, yetimlerine dokunur. Şimdi üstünlük kılıç ile değildir. Kılıç olmalı lakin aklın elinde. Hem de dostluğun sebebi var. Zira komşudurlar. Komşuluk dostluğun komşusudur. Hem de onlar uyandılar dünyaya yayıldılar, terakkiyat tohumlarını topladılar, vatanımızda ekecekler. Bizi medeniyete mecbur, terakkiye ikaz, bizdeki Millîyet fikrini uyandırıyorlar. İşte bu noktalara binaen, onlarla ittifak etmek lazımdır. Hem de bizim düşmanımız ve bizi mahveden, cehalet ağa ve oğlu zaruret efendi ve torunu husumet beydir. Ermeniler bize düşmanlık etmişlerse, şu üç kötülüğün kumandası altında yapmışlar." (İ.D., 2006: 108)

[127] Said, meşveret terimini danışma anlamında değil katılım anlamında kullanır (Bilici, 2012: 12).

Kalbi bilgidir. Lisanı muhabbettir. Aklı kanundur, şahıs değildir. Meşrutiyet hâkimiyet-i millettir. Siz dahi hâkim oldunuz. İnsanı hayvanlıktan kurtarır. Siz de tam insan olunuz." *(İ.D.*, 2006: 83) Said'e (2006) göre meşrutiyet, "insaniyetin esası" olan insan iradesini temin ederek insanı hayvanlıktan çıkarır ve iradelerin sarf edilmesi ile insanın zaruri bir ihtiyacı olarak milletleşme gerçekleşir ve İslamiyet ancak bu toplumsal teyakkuz halinde görünüm kazanır (s.83-4).

4. Said'te Modern Yapısal Farklılaşma

Meşrutiyet görüşüne uygun olarak Said Münazarat eserinde, dinin sahiplenilmesini ve konumunu sivil topluma ait görür ve bunu halkın kullandığı dil içinden anlatmaya çalışır. İstanbul'da siyasi bir inkılap olduğunu duyan Kürt aşiretlerinden kişiler Said'e "dine zarar gelmesin ne olursa olsun" diyerek gerekirse istibdat devam etsin tavrındadırlar. Dinin bekasını devlete endeksleyen bu tavra karşı Said'in cevabı "İslamiyet güneş gibidir, üflemekle sönmez" ile başlar. Said, dinin himayesinin "biçare bir padişaha, dalkavuk memurlara ve mantıksız polislere" güvenilerek onlara bırakılmaması gerektiğini; herkesin "imandaki şefkatinin içtimasına (toplanmasına)"[128] itimat edilmesi gerektiğini söyler. Said, siyasetteki değişimler yüzünden dininden korkan kişinin, dinen cahil ve taklitçi olduğunu ve bu kişinin nefsine güvensizliği ve acizliği nedeniyle saadetini yalnız hükümetin cebinden bildiğinden aklını da hükümetin kesesinden sandığını ifade eder (*İ.D.*, 2006: 96).

Said'te İslamiyet'e varmak öncelikle insaniyete varmakla mümkündür. Geçmişte hükmedenin hissiyat ve bu nedenle kuvvet ve ihtilaf olduğunu söyleyen Said'e göre, aklın hâkim olduğu bu dönemde "hukuk-u umumiye" (kamu hakları) hükmedecek ve insaniyet bir derece yükselecek; "kuvvete bedel hak, safsataya bedel delil, hissiyata

[128]"Sivil inisiyatif" (Karabaşoğlu, 2016: 118)

bedel efkar" gelecekte hâkim olacaktır. "Büyük insanlık" dediği İslamiyet ise ancak küçük insanlığın yaşanması ile belirginleşecektir; Said'e göre "küçük insanlık" dediği medeniyetin güzellikleri "büyük insanlığın" mukaddimesidir. Medeniyetin küçük insanlık olmasının nedeni ise "maişetteki (geçim) müthiş eşitsizlik" ve çalışma ile elde edilenin beşerin israflı eğlencelerine yetmemesidir ve bunlar medeniyeti yaşlandırmaktadır (*Muhakemat*, 2006: 35, 39).[129]

Kendisine Meşrutiyet'te "şeriata zıt" şeyler yapıldığına dair endişeler yöneltilen Said, "bu siyasetin dine muhalif olduğu varsayılsa bile yine telaşa gerek yoktur; çünkü şeriatın bin kısmından bir kısmı siyasetle ilişkilidir." dedikten sonra Osmanlı Müslümanlarının on beş katı kadar Müslümanın, ecnebilerin siyaseti altında olduğunu ve onların dinlerine zarar gelmediğini; siyasetçilerin ve siyasetin dinin hükümlerine uygun davranmamasının, onları inkâr ettikleri anlamına gelmediğini belirtir[130] (*İ.D.*, 2006: 100). Buna karşılık Said'e hürriyetin manası hakkında soru sorularak, Jön Türklerin filleri ve tavırlarının kötü tasvir edildiği ve Ramazan'da rakı içip namazı terk ettikleri, Allah'ın emirlerine uymadıkları söylenir. Said buna cevap olarak "hamiyet ve iş ayrıdır" diye cevap verir. Said'e göre idare, siyasi ve ekonomik menfaatlerin çoğunluğu sanat ve tekniğe ait bir iştir. Jön Türkler hakkında yapılan tasvirler hakkında "günahkar bir adamın da güzel çobanlık edebileceğini, ayyaş adamın ayyaş olmadığı vakitte iyi saat yapabileceğini" söyleyen Said, "salahat (salihlik) ve maharet" ayrımı yaparak maharetin tercih edilmesi gerektiğini söyler.[131] "İnsaf ediniz!" diyen Said, hürriyeti yanlış uygulayanlar yüzünden hürriyetin değersizleştirilemeyeceği konusunda uyararak hürriyetin adalet kanunları dışında kimsenin kimseye tahakküm etmemesi ve

[129] Said'in İslamiyeti, "büyük insanlık" olarak adalet çerçevesinde düşünmesi sonraki yaşamında da öne çıkan bir olgudur.
[130] Said'in bu ayrımı yaşamı boyunca siyasete karşı tavrını belirleyecektir.
[131] Buna paralel olarak Said, 31 Mart Olayı'nda alaylı askerlere de mektepli subayların "günahkarlıklarının mesleklerine zarar vermediği" telkinini yaptığını ifade eder. (İ.D., 2006:166)

herkesin meşru hareketinde serbest olması manasına geldiğini söyler (*İ.D.*, 2006: 101-2).

Said, Jön Türklerin zihin yapısının sekülerleştiğinin farkındadır. Bu bazı Jön Türklerin "mason olduğu ve dine zarar verdiği" endişesinin dillendirilmesine karşılık verdiği cevapta görülür. Said, ilk olarak istibdadın kendini devam ettirmek için bunu yaydığını ve bazı Jön Türklerin dine yakışmayan taassuba aşırı şekilde ilişmesinin yanlış anlaşıldığını; ve Jön Türkler içinde birçok ulema bulunduğunu söyleyerek yüzde on miktarınca bazı masonların da bulunduğunu belirtir; fakat "hüsnüzan" edilmesi gerektir diyerek şöyle devam eder: "Onların bir kısmı sizin gibi tahkiksiz (araştırmadan), taklit ile İslamiyetin zahirini bilir; bu taklit ise şüphelerle çabuk yırtılır; özellikle dinde sathi olup felsefede çok yoğunlaşmış kişilere dinsiz denildiği vakit, tereddüde düşerek mesleğini İslamiyet dışı zanneder ve İslamiyet'e zıt hareketlere başlar. Fenalıkları varsa da ilişmemek gerekir; çünkü fenalık iyilik perdesi altında kaldıkça sahibi haya perdesi altında ıslahına çalışır, hücum gösterilse fenalık genişler." (*İ.D.*, 2006: 116)

Said, modernitenin insan gönencine yönelik dönüşümünü de ifade eder. Gayrimüslimlerle dost olma üzerine vurgusu nedeniyle Kur'an ayetine dayanan bir itirazla karşılaşan Said, "Zaman bir büyük müfessirdir, sınırını koysa itiraz olunmaz" cümlesi ile başlayarak Peygamber zamanında büyük bir "dini inkılap" olduğunu söyler; fakat şimdiki dönüşüm "inkılab-ı acib-i medeni ve dünyevidir" (dünyevi ve medeni tuhaf bir inkılap). Bu nedenle bütün zihinleri meşgul edenin "medeniyet, terakki ve dünya" olduğunu söyleyen Said *(İ.D.*, 2006: 110) açısından böyle bir zamanda dini kimliği, siyasal ve toplumsal ilişkilerde bir mesele yapmak manasızdır.

"Gayrimüslimlerle nasıl eşit olacağız?" sorusuna "Eşitlik hukuktadır" diye cevap veren Said bunu Hz. Ali'nin bir Yahudi yargılanması örneği ile anlatır; "zimmi" nin

nasıl "zimmettar" ile eşit olacağı sorusuna "kendimizi dev aynasında görmemeliyiz" diyerek cevap verir. Gayrimüslimlerin adaletle hukukları muhafaza edilmemiştir. Said gayrimüslimlerin artık "zimmi-i muahid" (anlaşmalı koruma altında) olduğunu söyleyerek tarafların eşit olduğu toplumsal sözleşme anlayışına dikkat çeker (*İ.D.*, 2006: 107). Meclis-i Mebusan'da Hıristiyanlar ve Yahudilerin oylarının dinde hükmünün ne olacağı ve gayrimüslimlerin kaymakam ve vali gibi yönetici konumlarda nasıl olabileceği sorularına Said, Jön Türklerin dindarlığı konusunda verdiği cevaba benzer şekilde sanatkarın dininin değil, sanatının itibar görmesi gerektiği, kanun yapma işinin de yine sanat ve teknik cinsinden bir iş olduğu şeklinde cevap verir ve ekler "daire-itikadı (inanç alanını), daire-i muamelata[132] karıştırmaya mecburiyet yoktur." (*İ.D.*, 2006: 110) "Gayrimüslimler saatçi veya makineci oldukları gibi yönetici de olacaklardır; meşrutiyet hâkimiyet-i millet olduğu için hakiki meşruiyette hükümet ve yöneticiler hizmetkardır. Velev ki memuriyet hizmetkarlık değil riyaset de olsa gayrimüslimler riyasetimize ortak edilmelidir ki İslam aleminin önü açılsın." (*İ.D.*, 2006: 114)

5. İslam'da Reform

Said, modern bilimlerin okutulduğu mekteplerden yetişen yeni kuşağın dinden koptuğunu tespit ettiği bir ortamda bu problemin nasıl aşılacağı sorusuyla yüz yüzedir. İstanbul'a 1907'de gittiğinde medreselerin ıslahına dair fikirler beyan etse de Said'in kafasında olan eğitim modeli özerk üniversite şeklindedir. Münazarat eserinin sonunda Medresetüz-Zehra[133] adlı bir İslam üniversitesi fikrini öne sürer. "Kürdistan'ın merkezi hükmünde olan Bitlis, Van ve Diyarbakır"da tesis edilmesini istediği bu üniversitede

[132] Geniş anlamıyla fıkhın ibadetler dışında kalan kısmını, yani hukukun tamamını ifade eden muamelat, dar anlamıyla medeni hukuk, özel hukuk ve iç hukuka varan değişik manalarda kullanılmıştır. (https://islamansiklopedisi.org.tr/muamelat)

[133]Said, üniversitenin "alışıldık" medrese ismi ile adlandırılmasının bu üniversiteyi cazip kılacağını ve şevk uyandıracağını düşünür.

Said, "fünun-u cedideyi" medrese ilimleri ile birleştirilmesini ve Arapça, Kürtçe ve Türkçe olmak üzere üç dilli eğitim verilmesini tasavvur eder (*İ.D*., 2006: 141). Said'e göre böyle bir üniversitenin neticeleri şunlardır: medreseler bu yolla ıslah olacak, "İslamiyet onu paslandıran hikayelerden ve taassuptan" kurtarılacak, meşrutiyetin güzelliğini neşretmek için etkili bir kapı açılacak, medrese ulemasının yeni fenlere karşı nefreti giderilecek ve mektep, tekye ve medrese ehlinin barışmaları sağlanacaktır.[134] Said, üniversiteyi açma girişimini hükümetten beklese de sonrasında gelirinin vakıflara ve kişilerin zekatlarına dayanması gerektiğini söyler (*İ.D.,* 2006: 143). Bu özerk üniversite ile meşrutiyetin güzelliği gösterilecek ve ondan istifade ettirilecektir; ilimdeki istibdadın kalkması ile İslamiyet anlayışı dönüşecektir (*İ.D*., 2006: 144).

Said ulemanın din yorumlarındaki dönüşümü uzun vadede üniversiteden beklese de buna yönelik olarak *Reçetetü'l Ulema* (Ulemanın Reçetesi), *Saykalü'l İslamiyet* (İslamiyet'in Cilası) olarak da adlandırdığı *Muhakemat*[135] adlı eseri yazar. Said kitapta İslam'a din kisvesi altında dahil olan hikayeler ve Yunan felsefesinin bilgiden süpürülmesi gerektiğini vurgulamış; mecaz ve temsillerin literalist yorumlarına dikkati çekmiştir (Vahide, 2006: 47). Kâinatın, aklın ve zamanın din yorumlarına katılmasının gerekliliğine ve kaçınılmazlığına vurgu yapan Said, mevcut din yorumlarının şimdiki zaman insanlarına hitap etmediğini ve dine aleyhtarlık uyandırdığını düşünür. Said (2006), Muhakemat'ta hicri beşinci asırdan günümüze kadar "kuvvetin hakkı mağlup ettiğini" söyler (s.34). Mazinin hissiyatı üstün gelerek "gayr-i münevver olan efkarlarını

[134]"Vicdanın ziyası, dini ilimlerdir. Aklın nuru, fünun-u medeniyedir. İkisinin imtizacıyla hakikat tecelli eder. O iki yol ile talebenin gayreti artar. Ayrıldıklarında birincisinde taassup, ikincisinde hile doğar." (*İ.D*., 2006: 142) diyen Said, üniversite kapısıyla medrese ilimlerine yeni fenlerin sokulmasının dört "yıkıcı kıyası" gidereceğini söyler: maneviyatı maddiyata kıyas edip Avrupa sözünü maneviyatta da delil tutmak, bazı fenlerde ihtisas sahibi olanın sözünü maneviyatta da delil tutmak, yeni fenleri bilmeyen ulemanın sözünü dini ilimlerde kabul etmemek ve maziyi şimdiki zamana kıyas edip haksız itirazlarda bulunmak.

[135] Kitabın başında kendisinin "bid'atü'z-zaman" lakabıyla anılmaya müsait iken "Bediüzzaman" ile meşhur olduğunu söyler (*Muhakemat*, 2006: 10). Bid'at (dine sonradan giren şey) kelimesi ile kendisinde yerleşik din anlayışı ile bir hesaplaşma isteğinin varlığına işaret eder. (Canlı ve Beysülen, 2010: 175)

(aydınlanmamış olan fikirlerini)" hükmü altına almış ve bunun sonucunda ihtilaflar çıkmış ve şahıslar ön plana çıkmıştır (*Muhakemat,* 2006: 32).

Eserin başında Said şöyle der: "İslamiyet'in özünü terk ederek kabuğuna ve zahirine nazarımızı çevirdik ve aldandık. Kötü anlayış ve kötü edep ile İslamiyet'in hakkını ve müstahak olduğu hürmeti ifa edemedik. Tâ o da bizden nefret ederek evham ve hayallerin bulutlarıyla sarılıp tesettür eyledi. Hem de hakkı var. Zira biz hikayeleri inanç esaslarına ve mecazları hakikatlere karıştırarak kıymetini takdir edemedik." (*Muhakemat,* 2006: 11) "Mecaz ilmin elinden cehlin eline düşse hakikate inkılap eder, hurafelere kapı açar" diyen Said, dini nakillerdeki mecazların, mantık ve belagat süzgecinden geçirilmesi gerektiğini söyler. Halk bu mecazları hakikatin kendisi gibi sahiplenip sunarak hurafeler üretir. "Her şeye zahire göre hükmetmemek gerektir. Araştırıcının vasfı; dalgıç olmak, zamanın tesiratından sıyrılmak, mazinin derinliklerine girmek, mantığın terazisiyle tartmak, her şeyin menbaını bulmaktır." (*Muhakemat,* 2006: 25) Said, "Akıl ile nakil uyuşmadıkları vakitte, akıl asıl itibar ve nakil yorumlanır." (*Muhakemat*, 2006: 14) diyerek rivayetlerin olduğu gibi alınmayıp akıl ile yorumlanması gerektiğini vurgular.

Tefsirlerdeki hikayeler ve "mevhum" dediği Yunan felsefesinin etkisinin, Arapçanın ve Kur'an'ın kendi belagati üzerine düşünme, mantık ve hikmet ile giderilmesi gerekir (*Muhakemat,* 2006: 71).Eski hikmet dediği Yunan hikmeti "hayali, müstebid, taklide dayalı" ve hurafelerle doludur; yeni hikmet dediği fenlerin ise "fikirleri hürdür" ve bilgiye dayanır. Said, yeni fenlerin İslamiyet'ten kaynağını aldığını savunur. Fenler kainattaki intizamı ve sanatı anlatır. Yaratıcının ispatı, peygamberlik, yeniden diriliş ve adalet olarak dört maksadı takip eden Kur'an da bu intizam ve sanata dikkat çekerek kâinatın sanatkarını ispat etmek için, her asra ve her tabaka insana hitap edebilecek tarzda kâinattan bahseder. Bu nedenle fenler kâinatı okumada ve böylece hakikate ulaştırmada önemli bir araçtır *(Muhakemat,* 2006: 21, 26). Said, Yunan

felsefesinin maddenin ezeliyeti gibi ön kabullerinden etkilenen Müslüman filozofların Allah'ı ilk muharrik/ilk sebep olarak görerek bu ön kabulle varlık alemini incelemesini hür bir akıl yürütme olarak görmez; varlık aleminin hür şekilde herhangi bir ön kabule dayanmadan incelendiğinde varılan sonucun Kur'an mesajı ile uyuşacağını düşünür. Kâinat hürce ve bir insan olarak incelendikten sonra çıkan sonuca göre ayetler muhakeme edilmelidir (Mermer, 2018). Said sonraki hayatında da görüleceği gibi "kâinat kitabını" ve Kur'an'ı eşit konuma alır ve bu iki kitabın birbirini onayladığını ve tefsr ettiğini düşünür. Said yaratıcının ve peygamberliğin ispatının da nakli delillere/rivayetlere dayandırılmasını totoloji olarak görür. [136] Yani bunların ispatlanması, bunlar içinden yapılamaz. Burada akli delil temel konumdadır. Sonraki yıllarda yazdığı eserlerde Said bu yöntemi kullanarak tevhid ve nübüvvetin ispatında insanı sıfır noktasından başlatan bir sorgulatma yöntemi izleyerek "dinsel" diye bilinen dilden uzak, evrensel, insani argümanlar oluşturur. Bu, Said'in ön kabullere dayanmadan kâinat üzerine hürce düşünme önerisinin fiiliyata dökümü olacaktır.

Kâinatı ve aklı öne çıkarmasının yanında Said'in önemli bir katkısı gayrimüslimler hakkında düşüncesinde gördüğümüz gibi "zaman"ı dini metinleri düşünmede bir faktör olarak işin içine katmasıdır. "Her zamanın bir hükmü var. Zaman dahi bir müfessirdir (yorumcu). Haller ve vakalar ise bir kaşiftir." diyen Said, "efkâr-ı umumiyenin" bir Kur'an tefsiri istediğini söyleyerek mevcut tefsirleri zamana uygun bulmaz; eski düşünürler ve tefsirler kendi zamanının anlayışını, kavrayışını ve hükmünü yansıtır. Bu zamanda her şeyde meşveret hâkim olduğundan tefsirde de meşrutiyet hâkim olmalı ve farklı "fenlerde" ihtisas sahibi ilim adamları bir araya gelerek, eski tefsirlerdeki güzellikleri de düzeltip alarak zamana uygun bir tefsir ortaya koymaları gerekir. Bir fennin bir meselesinin tefsire girmesiyle tefsir olmaz; ayetleri her açıdan ele alacak bir

[136] "Tevhid ve nübüvvetin (peygamberlik) ispatları yalnız nakli delil ile sahih değildir; çünkü devir (totoloji) lazım gelir. Kur'an ve hadisten ibaret olan nakli delillerin sıhhati, nübüvvetin sıhhat ve sıdkına bağlıdır. Eğer nübüvvet de nakli delil ile ispat edilirse muhal lazım gelir. Bunun için Kur'an, tevhid ile nübüvveti akli deliller ile ispat etmiştir." (İ.İ., 1999: 218)

akıl gerektir ki bu akıl tek kişide bulunmaz. Kolektif akıl ancak böyle bir tefsiri yapabilir (*Muhakemat,* 2006: 22). Said'in "zaman"ı önemli bir "müfessir" olarak düşünmesi gayrimüslimlerle dostluğa ve zimmiliğe dair yorumunda olduğu gibi çok eşlilik ve kölelik konularında görülür. Münazarat'ta kendisine bazı ecnebilerin çok eşlilik, esir ve köle gibi bazı meseleleri bahane ederek Kur'an'a bazı şüpheleri yönelttikleri söylenir. Said, Kur'an hükümlerinin "müessis" (kurucu) ve "muaddil" (tamir edici) olarak iki kısım olduğunu ve çok eşlilik ve kölelik gibi mevzuların ikinci kısma dahil olduğunu söyler. Said'e göre Kur'an esirlik ve çok eşliliği kural olarak koymuş değildir; mevcut duruma dair hükümler indirmiştir. Bu "muaddil" hükümler toplumda yerleşmiş şeyleri zaman ve zemine uygun şekilde, "en vahşi suretten" tam hürriyet ve hayra geçebilecek şekilde "tadil etmiştir." Toplumda umumileşmiş ve yerleşmiş şeyler insan tabiatına oturduğu için bunların aniden kaldırılması "tabiat-ı beşeri" tamamen dönüştürmekle mümkün olur. Bu nedenle bu hükümler tedrici bir dönüşümü vazeder (*İ.D.,* 2006: 138-9).

6. I.Dünya Savaşı Etkisi: Kapitalizm Eleştirisi ve İki Avrupa Söylemi

Esaret dönüşü[137] İstanbul'da bulunan Said 1919'da dönemi şöyle değerlendirir: "Devletler, milletler çatışması yerini tabakat-ı beşer (insan sınıflarının) çatışmasına bırakıyor. Zira beşer esir olmak istemediği gibi, ecîr (ücretli) olmak da istemez.[138] Galip

[137]Said'in birlikte yaşadığı yeğeni Abdurrahman Nursi (1997), amcasının esaret dönüşü Darü'l Hikmet-i İslamiyeye atanması emrivakisi karşısında ister istemez bu görevi kabul etmek zorunda kaldığını, fakat esaret hayatında çok sarsıldığı için bir buçuk sene kadar izinli görünerek vazifeye gitmediğini; zihnini her şeyden tecrit etmek ve sadece Kur'an'dan anladıkları ile yetinmek istediği gerekçesiyle yanında Kur'an'dan başka kitap bulundurmadığını söyler (s.47, 52-3). İstanbul'da kaldığı sürece yazdığı eserlerinde hem Kur'an'ı anlama ve yeniden tanımlama çabasına girişir hem de güncel ve politik meselelere dair değerlendirmeler sunar. Bu dönem yazdıklarında ciddi bir kapitalizm eleştirisi mevcuttur.

[138] Said'in siyasi tarihe bakışı şöyledir: "Hayat-ı içtimaiye-i siyasiye itibariyle beşer birkaç devir geçirmiş. Birinci devir vahşet ve bedevilik devri, ikinci devir memlukiyet (kölelik) devri, üçüncü devir esir devri, dördüncüsü ecir (ücretli) devri, beşincisi malikiyet ve serbestiyet devridir" Said ücretli işçi devri olarak tanımladığı bu zamanı şöyle tasvir eder: "Sermaye sahipleri ameleyi küçük bir ücrete mukabil istihdam ederler. Bu devirde suistimal o dereceye vardı ki bir sermayedar kendi yerinde oturup bankalar vasıtasıyla

olsadık, düşmanımızın elindeki müstebit cereyana, belki daha şiddetle kapılacaktık. Halbuki o cereyan hem zalim hem İslam aleminin tabiatına zıt, hem inançlıların çoğunun menfaatine zıt, hem ömrü kısadır." (*İ.D.*, 2006: 262) "Müstebit cereyan" dediği kapitalizmin, beşerin ancak yüzde yirmisine hayali bir saadet verdiğini, yüzde sekseni ise sefalete attığını ve topluma verdiği servet ve gösterişe karşılık, bireyi fakir ve ahlaksız yaptığını söyler.[139] Devamında "ikinci cereyan" dediği sosyalizme karşı İslam aleminin lakayt ve muhalif olmaması gerektiğini; onun istilası ile dönüşüme uğramaktansa akıllıca davranıp sosyalizmi İslami bir tarza çevirerek almak gerektiğini söyler; çünkü bu cereyan kapitalizme düşman olduğundan Müslümanlara dost olmalıdır. Sosyalistlik düsturlarının İslam'ın esaslarını bozmadığını söyler. Kapitalizm "maddecilik ve engizisyonluk mayaları" ile pek çok aldatıcı ve cazip vasıtalarla donatılmıştır ki bunlar "din karşılığında kendini satar; şaşalı bir hayatı sunup dinden rüşvet alır. Sosyalistlik ise basit ve sade bir hayatı sunduğu için kimseyi dininden büyük bir hisseyi feda etmeye mecbur etmez."[140]

Savaş öncesi, insanların "münevver fikirlerinin" hissiyatlarına galip geleceğinden "hukuk-u umumiyenin (kamu hakları) hâkim olacağını ve insaniyetin bir derece tecelli edeceğini" (*Muhakemat*, 2006: 32) düşünen Said savaşta milliyetçiliğin, teknolojinin ve sermayenin kara yüzünü görmesi ile medeniyete karşı hüsnüzannı kırılmıştır. Şimdiki medeniyet ve bu medeniyete ait siyaset Kur'an ayetine dayanarak tanımladığı "adalet-i mahza"yı (tam adaleti) gözetmez. "Kim haksız yere bir cana kıymamış ve yeryüzünde

---

bir günde bir milyon kazandığı halde, bir biçare amele sabahtan akşama kadar yer altı madenlerinde çalışıp ölmeyecek derecede bir yiyeceğe denk on kuruşluk bir ücret kazanıyor." (Mektubat, 1998: 415) Beşinci devir ise Said'in ücretli dönemden sonra beklediği bir dönemdir.

[139] Sonraki hayatında da birçok defa tekrarlayacağı gibi Said'e göre bu medeniyet beş olumsuz esas üzerine teessüs etmiştir: dayandığı nokta kuvvettir ki bunun sonucu tecavüzdür; maksadı menfaattir ve hayat düsturu çarpışmadır ki bunun sonucu kavgadır; kitleler arasındaki bağı ırkçılıktır, dışlayan Millîyetçiliktir ki bu diğerini yutmakla beslenen müthiş bir çarpışmayı netice verir. Gayreti ise nefsin arzularına ve heveslerine cesaret vermek ve bunları tatmin etmektir ki bu da insanı insaniyetten hayvaniyete düşürür.

[140] Kapitalist medeniyetin inanç üzerindeki etkisi Yeni Said'in de işlediği temalardan biri olacaktır. Bknz: "8. Zamanın Ruhu ve Dinlerin Fetret Devri" Başlığı

bozgunculuk yapmamış birini öldürürse bütün insanları öldürmüş gibidir. Kim de birini öldürmeyip hayatta bırakırsa, bütün insanları ihya etmiş gibidir. (Maide: 32)" ayeti ile Kur'an adaletinin mutlak adalet en büyük ilkesini vazettiğini" söyleyen Said bu ilkeyi şöyle açıklar: "Bir masumun hayatı, kanı, hatta umum beşer için olsa da heder olmaz. İkisi Allah'ın adalet nazarında birdir. Bu açıdan hakkın küçüğü büyüğü olamaz." "Adalet-i izafiye" (göreceli adalet) ise parçayı bütüne feda eder. Şimdiki medeniyet tarafgir, Milliyetçi ve güç odaklı siyaseti ile hakiki adaletten çok uzaktır; ve "Hiçbir günahkar, başkasının günahını yüklenmez. (Fatır, 18)" ayetine de zıt şekilde suçun şahsiliğini çiğneyerek dehşetli zulümlere kapı açmıştır. "Bir köyde bir hain bulunsa, o köyü masumlarıyla imha etmek veya bir cemaatte bir âsi bulunsa, o cemaati çoluk çocuğuyla ifna etmek veya Ayasofya gibi milyarlara değer mukaddes bir binaya, zalim kanununa boyun eğmeyen birisi sığınsa o binayı harap etmek gibi, en dehşetli vahşetlere şu medeniyet fetva veriyor." (*İ.D.*, 2006: 245, 254)

Said'e göre bu "medeniyet-i sefihe"nin kaynağı olan Avrupa iki kısımdır: "biri hakiki İsevilik ve İslamiyet'ten aldığı feyz ile insanlığa faydalı sanatları, adalet ve hakkaniyete hizmet eden fenleri takip eden Avrupa"dır. İkincisi ise natüralist felsefenin zulmeti ile medeniyetin kötülüklerini güzellik sanarak, beşeri meşru olmayan zevklere ve sapkın fikirlere sevk eden ikinci "bozulmuş Avrupa"dır (*M.N.*, 1998: 152).

1919'dan beri "zamanın hadislerinin kendisini bir nur aramaya" ittiğini söyleyen Said'de, 1920'lerin sonunda düşünsel boyutta bir dönüşüm belirir.[141] Savaş öncesi "fünun-u medeniye/cedide (medeni ve yeni fenler)" gibi değer yargısı belirtmeyen terimleri tercih eden Said'in zihninde felsefe-bilim-din üçlü ayrımı mevcuttur. Modern bilimi Yunan felsefesinden ayrı görür (Karabaşoğlu, 2016: 60). *Muhakemat'ta* Yunan

[141] Said, 1920'lerde esarette iken yaşadığı "ruhi bir intibahı" tekrar yaşadığını, bir halvethaneye çekildiğini, kendisine bir üstad ararken bütün yolların başı ve en hakiki mürşidin Kur'an olduğunu anladığını söyler (Mektubat, 1998: 474). "İstanbul'daki hayat-ı medeniyeden usanç ve şaşaalı hayat-ı içtimaiyeden bir nefret geldi" diyerek memleketine dönme kararı aldığını söyler (Lemalar, 1999: 296).

felsefesini eleştirdiğini gördüğümüz Said bu dönemde, "hayallere dalmış ve maddeperest" dediği, "bir asıldan doğmalarına ve Hıristiyanlığın da çabalamasına rağmen hiçbir zaman barışmalarına muvaffak olamadığı Eski Roma ve Yunan dehalarının, şimdi ceset değiştirmiş iki ruh olarak Alman ve Fransız oldukları"nı söylemiştir. Said'e göre "zeminden çıkan bu deha", natüralist felsefesi ile maddeciliği besler. Medeniyette var olan birçok güzellik ise Said'e göre sadece Avrupa icadı veya Hıristiyanlığın malı ve bu asrın sanatı değil; fikirlerin birikiminin, semavi dinlerin öğretilerinin ve fıtri ihtiyaçların artmasının bir sonucudur *(İ.D.*, 2006: 407, 409).

Artık Said için mevcut durumda felsefeden bağımsız saf bir bilim yoktur. Düşünsel boyuttaki bu dönüşüm Said'i "hakikatin" keşfine dair içsel bir arayışa iter. Eski Said[142] döneminde İslami düşünce mirasına ve genel olarak düşünce tarihine dair yoğun okuma faaliyetinde bulunan ve ciddi kitabi birikime sahip olan Said, bilginin kaynağına ve hakikatin keşfine dair metodik bir arayış içindeyken karşısında çıkan yaklaşımların hiçbiri onu tek başına tatmin etmediğini söyler (Karabaşoğlu, 2016: 399). "Eski Said çok fazla akli ve felsefi ilimlerde hareket ettiği için tarikatlar gibi yalnız kalben hareket edemezdi".[143] "Bu zamanın cereyanı benim gibi çoklarını vehmi tehlikelere atmıştır." (*M.N.*, 1998: 2, 10) diyen Said için "vehmi tehlikelere" sebep olan, bilimsel bilginin akla getirdiği sorulardır. Bu süreçte kendisini meşgul eden soruya şöyle işaret eder: "Felsefi ilimlerin vekâleti namına nefsim dedi ki: "Bu kâinattaki eşyanın tabiatıyla bu mevcudata müdahaleleri var. Her şey bir sebebe bakar. Meyveyi ağaçtan, tohumları

[142] Said içsel dönüşüm yaşadığı tarihten önceki hayatını Eski Said diye adlandıracaktır. Eski Said/Yeni Said ayrımı Said'in kendisine ait olan bir ayrımdır ve 1926'da Barla'ya sürgün edildikten sonra yazmaya başladığı Risale-i Nur eserlerinde kullanmaya başladığı bir ayrımdır.

[143] Tasavvufun aklı ve afakı geri plana itmesi; felsefe ve kelamın ise kalbi ve enfüsi derinlikten mahrum olması Said'in bu çevrelerden de düşünsel anlamda uzaklaşmasına sebebi olmuştur. Dönüşümünün ilk eseri olarak sunduğu Mesnevi-i Nuriye'de (2006) bu disiplinleri elde etmeden hakikate varılacak yolu Kur'an'dan aldığını öne sürer.

topraktan istemeli. En küçük bir şeyi de Allah'tan istemek ve Allah'a yalvarmak ne demektir?"

Said'in dönüşümünün ilk boyutu düşünseldir. Felsefe, fen, medeniyet gibi ilk gençlik yıllarından başlayarak ve asıl olarak kelam problemlerine yanıt arayışı içinde şekillenen beslenme kaynaklarına ve anlam çerçevelerine karşı bir mesafe alış vardır (Canlı ve Beysülen, 2010: 324). Mardin (1992) Said'in bu dönüşümünü "büyük sırrın temelini kavrayabilmek için dinin zihinselleştirilmesi yönelimlerini terk etmesi" olarak betimler (s.231). Said de kendisine "neden şimdiki tarzının, Eski Said dönemindeki İslam hakkında müdafaası tarzında olmadığı" sorusuna şöyle cevap verir: "Eski Said ile diğer mütefekkirler, felsefenin ve Avrupa hikmetin ilkelerini kısmen kabul edip, onların silahlarıyla onlara karşılık veriyorlar, bir derece onları kabul ediyorlar. Bir kısım ilkelerini, müspet ilimler suretinde sarsılmaz olarak görüyorlar; bu şekilde İslâmiyetin hakiki kıymetini gösteremiyorlar. Adeta, kökleri çok derin zannettikleri hikmetin dallarıyla İslâmiyeti aşılıyorlar, güya takviye ediyorlar. Bu İslâmiyetin kıymetini bir derece düşürdüğünden, o mesleği terk ettim. Hem bilfiil gösterdim ki, İslâmiyetin esasları o kadar derindir ki, felsefenin en derin esasları onlara yetişmez, belki sathî kalır." (*Mektubat,* 1998: 594-5)

Said'te "zihin merkezli bakış"a bir mesafe alış söz konusudur. Eski Said aklı bağımsız bir "marifet" alanı olarak görebilmekte, hatta aklı yer yer kalbin önüne çıkarmaktadır (Karabaşoğlu, 2016: 58). 1921'e gelindiğinde ise "Nur-u akıl, kalpten gelir. (…) Kalpsiz akıl olmaz." diye yazarak aklı kalpten bağımsız bir bilgi aracı olarak görmez. Zaten Said'in kalp tanımında "vicdan ve dimağ" kalbin iki veri tabanı olarak belirir. Yani kalbi çalıştırmak da akıldan bağımsız görülmez. Bu açıdan "Akıl bir alettir." diyen Yeni Said'te bu alet "hakikati" araştırmak için mühim rol oynamaya devam edecektir. "Yaşadığı içsel dönüşüm, Said'e bir ontolojik derinlik kazandırır ve dönüşümün ikinci boyutu olan dışsal bir tavrı da beraberinde getirir. Said'te, "güncel"

sorunlardan önce "temel" gördüğü sorunlara yönelik bir ilgi uyanır ve insan-eksenli bir yaklaşıma yönelir (Karabaşoğlu, 2016: 134).

Esaret dönüşü siyasette taraflara dahil olmama tavrını ilke edinen Said, kendini farklı bir konuma çeker ve bu konum Ankara'ya gittiğinde belirginleşir.1922'de İstanbul'da iken memleketine dönme kararı almış Said, Ankara'dan birkaç defa tekrarlanan davete de Kasım 1922'de icabet eder. Said o zamanki tartışmalara taraf olmamış katılımını çoğunlukla yaptığı gibi yazı ile gerçekleştirmiştir. Meclisteki "Batıcı" Birinci Grup'a da din soslu "muhafazakâr" İkinci Grup'a da dahil olmamıştır; yol gösterici ve uyarıcı bir pozisyonda olmaya çalışmıştır. Meclise sunduğu beyannamenin içeriği ve Ankara'da yazdığı Hubab Risalesi'nin dilinin Arapça olması tartışmalara kendi bulunduğu yerden katıldığını gösterir. Millet Meclisi'ne sunduğu "Namaz Beyannamesi" üzerine Mustafa Kemal'in kendisine "Seni buraya çağırdık ki, bize yüksek fikir beyan edesin. Sen geldin, namaza dair şeyler yazıp içimize ihtilaf verdin." dediğini ve kendisinin de sert çıkıştığını aktaran Said, Mustafa Kemal'in kendisinden özür dileyip ertesi gün hususi odasına çağırdığını ve kendisine Şeyh Sünusi yerine maaşlı Kürdistan vaiz-i umumiliği teklif ettiğini kaydeder (*E.L.*, 2001: 195). Mustafa Kemal'in ilerde yapacağı radikal inkılaplarda muhtemel muhalefeti memuriyet ile yanına çekmek istediği açıktır. Said, Mustafa Kemal ve çevresindeki rüzgarların hangi yönde estiği konusunda sezgiye sahip olmalıdır (Mardin, 1992:154). Bu açıdan meclise sunduğu beyanname bir eylem niteliğinde düşünülebilir.

Sonraki yıllarda, Said "Tabiat Risalesi" adıyla yayımladığı eserin başına 1922'de Ankara'ya gittiğinde inananların içinde "imanı sarsan bir fikrin ciddi ve kurnaz" şekilde çalıştığını gördüğünü, bu risaleyi o zaman Arapça olarak yayımladığını, fakat Arapça bilenler az olduğu ve rağbet edenler de olmadığı için o fikrin yayıldığını söyler (*Lemalar*, 1999: 255). Zamanın tartışmalarını ve eserin içeriğini düşündüğümüzde o gün için böyle bir eserin yayımlanmasını Said'in kendini çektiği konuma işaret eder.

Eser "tabiiyyun" dediği natüralizme/doğalcılığa karşıt argümanlar sunar. Natüralist zihniyetin güçlü gelişme istidadı taşıdığını düşündüğü toplumda "ehemmiyetle bakanların nadir" olduğunu söyleyen Said'in kendini çektiği yeni konumda yalnız kaldığı anlaşılmaktadır.

Said'in Ankara'da iken yazdığı Hubab Risalesi ile dahil olduğu tartışmlardan biri[144] "içtihad" meselesidir. İçtihat kapısının açık olduğunu söyleyen Bediüzzaman'a göre o kapıdan girmeye bu zamanda altı engel vardır. Dinin yasak ettiği şeylerin ve bidatlerin (dine sonradan giren şeyler) umumileştiği, dinin içtihada izin vermediği zaruri kısımlarının/farzların terke uğradığı; toplumun "manevi çarşısında en rağbetli metanın" siyaset ve felsefe olduğu; içtihadın dinin zorunluluklarını bırakıp dünyevi hayata yönelmek ve dünyevi saadet için istenildiği; ve ihtiyaç dışı olan şeylerin "umumi bir bela" şeklinde zaruri ihtiyaç addedildiği bir zamanda, içtihat kapısından girmek dini tahrip etmektir ve bu içtihatlar "semavi" değil, dünyevi içtihatlardır. İçtihat meselesinin sonunda Said, hutbenin siyasi ahvali avama bildirmek için Türkçe okunmasını uygun bulan kişileri eleştirerek, siyasetin yalan, hile ve şeytani fikirlerle birlikte olduğunu, hutbe makamının ise ilahi hükümleri tebliğ yeri olduğunu söyler (*M.N.*, 1998: 94).

Said Ankara'da iken yazdığı bir paragrafta medeniyetin milliyetçiliği besleyerek tarih ve kitle iletişim araçları ile bunu yaydığını ve insanların bu uğurda kendini feda ettiğini şöyle ifade eder: "… (Medeniyet) Riyaya şan ve şeref namını vermiş. İnsanları da o pis ahlaka sevkediyor. Hakikaten insanlar o riyaya öyle alışmışlar ki, şahıslara yaptıkları gibi milletlere hatta unsurlara bile yapıyorlar. Gazeteleri o riyaya ilancı, tarihleri de alkışçı yapmışlardır. Bu yüzden şahsî hayatlar, kavmiyetçilik adı altında ırki hayatlara feda edilmektedir." (*M.N.,* 1998: 189) "Bozuk" medeniyete Müslümanları sevk eden "hamiyet-furuş" yani millet için çalıştığını iddia edenleri de şiddetli bir dil ile

[144] Yazı ile dahil olduğu diğer tartışmanın halifelik ile ilgili olduğunu yukarıda belirtmiştik.

eleştirir: "….ehl-i İslâm, dünyaya ve hırsa sevk olunmaya ve teşvik edilmeye muhtaç değildirler. Terakkiyat ve asayişler, bununla temin edilemez. Belki mesailerin düzenlenmesine ve aralarındaki emniyetin tesisine ve teavün (yardımlaşma) düsturunun yerleştirilmesine muhtaçtırlar." Ayrıca Müslüman toplumun fakirliğinin "dinden gelen zühd ve dünyayı terkten gelen tembellikten" kaynaklanmadığını; bunun Avrupa sömürgeciliği ve Asya işbirlikçilerinin eylemlerinin sonucu olarak başka dine mensup Çin, Hindistan ve Afrika'da da vaki olduğunu söyler (*M.N.*, 1998: 161).

Dünyadaki dönüşümü "inkılab-ı acib-i medeni ve dünyevi" olarak tanımlamasına uygun olarak Said, siyasetin ve toplumların "medeniyet ve terakki" gibi dünyevi hedeflere yönelmesi ve kapitalizmin ihtiyaçları artırarak dünyevileşmeyi teşvik etmesi nedeniyle içtihadı siyasete ait bir iş olarak görmez. Dünyevi amaçlara sahip siyasetin dine yapacağı müdahaleyi tahrip olarak görür. Dini dünyevileştirme çabalarının farkında olan Said'in sonraki yıllarda Kemalist rejime itirazı da "dini tahrip" noktasında olmaya devam edecektir. Doğalcılık, milliyetçilik ve ekonomizmin inanca girerek dünyevileştirdiğini; dindeki bu dünyevileşmenin karşı konulmaz istilasının siyaset eliyle giderilemeyeceğini ve bu akıma, kurulacak rejim eliyle güç verilmek istendiğini düşünmesi, Said'in siyasetle ilişkisizliği seçmesine neden olur. Said, Mustafa Kemal'in kendisine Doğu vilayetleri umumi vaizliği teklifini kabul etmeyerek "onun dostluğundan" vazgeçiren nedeni "an'anat-ı İslamiye'nin (İslami geleneklerin) zararına çalışacak" biri olduğunu anlaması olarak verir *(E.L.*, 2001: 262). [145] Medeniyetin, adaletsiz bir siyaseti öngördüğünü düşündüğü için aktif siyasete ve siyasetçilere mesafeli bir konumda olmayı esaret dönüşü seçmiş olan Said, siyasetle ilişkisizlik ve

[145] Risale-i Nur eserlerini yazdığı sonraki yıllarda kendisine yöneltilen "vaiz-i umumi teklifini neden kabul etmediği" sorusuna "Eğer ben o teklifi kabul etseydim, hiçbir şeye âlet olamayan ve tâbi olmayan ve sırr-ı ihlâsı taşıyan Risale-i Nur meydana gelmezdi." (*Şualar,* 2001: 338) cevabını vererek resmi görev ile dinin siyasete tabi ve alet edileceğine dikkat çekecektir.

siyasetçilere uyarıcı görevini artık yapmama kararını ise Ankara'da kurulacak yeni rejim nedeniyle alır. Bu Said'in kamusal alandan kendi isteği ile çekilmesidir.[146]

7. "Tabiyyun ve Maddiyyun" Felsefesi Söylemi

Taylor (2014) "tamponlanmış benliğin", maddi dönüşüm, pratiklerin, toplumsal tahayyüllerin ve etik kaygıların etkisiyle gücü yoğun şekilde hissederek materyalizmi kolayca seçebileceğini söyler (s.426). Said de natüralist materyalizmin, "felsefedeki" benlik anlayışının hem sonucu hem de nedeni olduğunu düşünür. Said zamanın ruhunun [147] bu benlik anlayışını beslediği için natüralist materyalizmin hızla yaygınlaştığını düşünür. Said'te felsefe, ben ve akıl merkezli bir düşünüş şeklidir. Said'in "felsefi" düşünüşe dair fikirleri, Taylor'un Hıristiyanlık içinden seküler zihniyetin gelişimine dair anlatımlarına benzer şekilde, İslam içinden seküler zihniyetin gelişim hikayesine bir zemin/başlangıç sağlayabilir.

Said'e göre varlıkta görülen ilim, hayat, kudret gibi sıfatların tezahürünü varlığa içkinleştiren felsefe "Her şey kendi nefsine maliktir. Kendi zatı için çalışır ve kendi lezzeti için çabalar. Maksadı kendi bekasını temin etmektir." iddiasını öne sürer. Menfaatini arayan hayat sahiplerinin atomik unsurlar olarak düşünülmesi sonucu felsefe Said'e göre, kâinatta geçerli olan "düstur-u teavün"ü (yardımlaşma düsturu) görmeyerek "Hayat bir cidaldir (çarpışma)" anlayışına varır (*M.N.,* 1998). Felsefenin bu anlayışından tam ders alan birinin "menfaati için her şeyi kendine rab tanıyacağını" ve

[146]Van'a dönerek medresesinde ders vermeye devam eden Said, Şeyh Said Hadisesi esnasında kendisine ilişilmediğini fakat "kendini ve ahretini düşünüp" mağaraya çekildiğinde "vesveseli hükümet"in sebepsiz olarak kendisini Burdur'a nefyettiğini söyler (*Lemalar*, 1999: 72). Burdur'da "Nur'un İlk Kapısı" dediği eserini basan Said, Kürt sürgünlerden uzaklaştırılarak Burdur'dan alınır ve Isparta'nın Barla nahiyesine sürülür. Barla'da ilk eseri olan Haşir Risalesi'ni yazan Said, Barla'da kaldığı sekiz yıllık sürede Risale-i Nur dediği eserlerinin büyük kısmı olan *Sözler, Mektubat ve Lemalar* eserlerini tamamlar.

[147] Bknz: "8.Zamanın Ruhu ve Dinlerin Fetret Devri" Başlığı

heveslerini tatmin gayretinde olduğunu söyleyen Said, böyle bir şahsın, şahsi menfaatini "menfaat-i kavmiye" (ırk menfaati) perdesi ile aradığını söyler[148] (*Sözler*, 2000: 143-4).

Said, felsefenin 'ene'ye (benliğe) hakiki vücut vererek onda ilim, kudret ve malikiyet olduğunu tevehhüm ettiğini ve "Kendime malikim." dediğini söyler. Said'e göre felsefe mevcudatı en ince ayrıntısına kadar çalışır fakat varlığın hakiki hikmetinden ve manasından hiç bahsetmez; mevcudatı manasız olarak görür (*Sözler*, 2000: 143). Felsefe benliğin manasının kendine işaret ettiğini düşünür. "Zatında bizzat bir vücudu" olduğunu öne sürerek benliğe sabit bir hakikat olarak bakar. "Daire-i tasarrufunda hakiki maliktir" diye düşünür. Bu silsilenin dahileri olarak Platon, Aristo, İbn-i Sina ve Farabi isimlerini sayan Said, bu kişilerin "insaniyetin en büyük gayesinin Vacibü'l Vücuda (varlığı zaruri olan) benzemek" olduğunu söyleyerek "enaniyeti" (benliği) kamçılayıp "esbabperest (sebeplere tapan), tabiatperest (tabiata tapan)" gibi çeşitli şirk gruplarına yol açtıklarını söyler. Yaratıcıya karşı "insaniyetin esasına konulan acz, zaaf, fakr, ihtiyaç ve kusur kapılarını kapayıp kulluğun yolunu kapatmışlar; tabiata saplanıp şirkten tamamen çıkamamışlar"dır. Felsefenin bu bakışı, Said'in ruhun sınırsız olan üç kuvvesi olarak tanımladığı "kuvve-i şeheviye (şehvet kuvvesi/potansiyeli), kuvve-i gadabiye (öfke kuvvesi) ve kuvve-i akliye"nin her birinde ayrı ayrı mahsuller vermiştir. "Kuvve-i şeheviye" dalında, sanatı ve kuvveti eşyaya içkinleştirdiği için güzel veya faydalı, güçlü ve zalim kişileri putlaştırmaya yol açmış; "kuvve-i gadabiye" dalında beşerin başına "Nemrutlar, Firavunları" vermiş; "kuvve-i akliye" dalında insanlık aleminin dimağına "maddiyyun ve tabiyyun" gibi meyveleri vermiştir. "Bir kısım zalim ve canavar insanların ve vahşi hayvanların fıtratlarını su-i istimallerinden" kaynaklanan çarpışma düsturunu umumi kabul ederek "Hayat bir cidaldir" diye hükmetmiştir.

[148] Bu ileride açıklanacak olan benlik anlayışı ile Millîyetçilik arasında Said'in kurduğu bağ ile ilgilidir.

Said, Farabi'nin sudur anlayışı ile "akl-ı evvel" kavramının doğalcılık ve maddeciliğe kapı açtığını belirtir. Peygamberlik geleneğindeki "her şeyde görülen birlik bir Zatın icadı olduğunu gösterir" anlayışına zıt olarak felsefe "birden bir sudur eder, diğer şeyler vasıtalar ile ondan sudur eder" diyerek yaratıcının mutlak kudretini aciz ve vasıtalara muhtaç göstererek sebeplere rablikte ortaklık verir. Said'e göre İbn-i Sina ve Farabi "felsefe mesleği"ndedir. Mutezile imamları da "aklı hâkim kabul ettikleri için" felsefi düşünüşe dahildirler (*Sözler*, 2000: 579-82). Taylor'un materyalizm, idealizm gibi felsefi kuramlardan önce gelen "zihin-merkezli bakış açısı" ve "felsefi zihinler" tanımları hatırlanmalıdır. Bu düşünüş şekli Taylor'un ifadesi ile "tamponlanmış benlik" ve "bağlantısız akıl yaklaşımıdır"; dünyaya yaratıcının doğrudan müdahale etmediği ve "insani anlamlardan yoksun" "gayrişahsi düzen" olarak bakar. Aristotelesçilik-Hıristiyanlık sentezinin doğanın özerkleştirilmesine yol açtığı gibi, Said için de Yunan filozoflarından etkilenen Müslüman "felsefi" düşünürler buna yol açmıştır. Bu düşünürler Farabi, İbn-i Sina, İbn-i Rüşd gibi "yalnız akılla, fikirle yaratıcının bilgisine yol açan" Aristocu Meşşaiyyun ekolüne bağlıdır. Nominalistlerin, Aristotelesçi düşünüşte Tanrı'nın doğa tarafından belirlenen iyiyi istemek zorunda olması fikrinin onun egemenliğine kısıtlama getirdiği gerekçesiyle karşı çıkmasına benzer şekilde, Said de felsefi düşünürlerin yaratıcıya "mucib-i bizzat"[149] diyerek yaratıcının ihtiyarını yok saydıklarını söyler. Bu bakış açısı ile Mutezile'ye göre "eşyada güzellik ve çirkinlik zatidir/kendindendir; ilahi emir ve yasak ona tabidir." (*Sözler*, 2000: 293, 583)

"Ene"nin hayra ve şerre bakan iki yönü olduğunu söyleyen Said'in düşüncesinde, insana emanet edilen ve melekleri dehşete düşüren yeryüzünde halifelik/egemenlik kapasitesi olarak "ene" (ben (im)lik duygusu) insanın insan olması ve Allah'ı tüm "isimleri" ile tanıması için şarttır. "Allah'ın insan dahil bütün kâinatın sahibi olmasının anlaşılması için insandaki bu geçici ve sınırlı sahiplik/hükmetme tabir caizse "Allah gibi

[149] İradesiyle değil de, varlığı gereği her şeyi yapmaya mecbur olan demektir. Yani "Allah her şeyi yaratmak ve her şeye cevap vermek zorundadır" gibi anlamlara gelmektedir.

hissetme" kapasitesidir." Bu duygu nesneyi özneleştirir ve ilahi teklife muhatap kılar. Said'te Milliyet de benliğin kolektif olanı olarak "biz"e karşılık gelir; pozitif bir şeydir ve Eski Said'in "Fikr-i Milliyet hürriyetin pederidir." sözü ile ifade ettiği gibi kolektif özgürlük için gereklidir. Milliyetçilik ise enaniyetin/bencilliğin bir yansımadır ve menfidir (Bilici, 2017:182-3). "Benlik ince bir tel, farazi bir hat iken mahiyeti bilinmezse gittikçe kalınlaşır, koca bir ejderha gibi insan vücudunu yutar; o insan bütün ince duyguları ile adeta enlik olur. Sonra nev'in (türün) enaniyeti de bir millî asabiyye cihetiyle o bencilliğe kuvvet verip, o ene, o millî bencilliğe dayanarak şeytan gibi yaratıcının emirlerine karşı çarpışır." Yani Said milliyetçiliğin tevhit ile barışık olamayacağını düşünmektedir (*Sözler*, 2000: 570). Yaratıcıdan bağımsızlığı öngören ve onun mülkünde haksız temellük iddia eden benliğin şerre bakan yönünün, milliyetçiliği olduğu gibi, zalim yöneticileri de doğurduğunu söyleyen Said, Müslüman toplumların şahsı yücelten, lider eksenli anlayışını da bu açıdan imani bir zaaf olarak görür. [150]

"Ene"yi işlediği risalesinin ikinci kısmını Said "Tahavvülat-ı Zerrat" (zerrelerin değişimi/hareketi) olarak adlandırır. Said, materyalist anlayışın, zerrelerin (atomların veya parçacıkların) dönüşümünü, hareketini hikmetsiz gördüğünü ve bu hareketi bütün düsturlarına esas yapıp eşyanın oluşumuna kaynak olarak gösterdiklerini; bu nedenle "cansız ve şuursuz" zerrelerin her birine yaratıcıya ait sınırsız ilim, irade ve kudreti vermek zorunda kaldıklarını söyler. Said, Ankara'da iken kaleme aldığı "Tabiat Risalesi"nde de natüralist felsefenin "tabiat" dediği şeyin, eşyada hüküm süren ilahi kanunların bütünü olduğunu söyler. Said'e göre doğalcılık, "gözsüz, şuursuz, kudretsiz" kanunlara da nihayetsiz kudreti gerektiren icadı yükler; kanuna kudret olarak bakar, yaratıcının hikmetinden gelen kainat nizamının "manevi ve yalnız ilmi vücudu bulunan"

[150]Said, "ehl-i dalalet, ehl-i siyaset ve ehl-i gaflet"in şahsa fazla ehemmiyet verdikleri gibi "safi-kalp ehl-i diyanet"in de şahsa fazla ehemmiyet veren bir durumda olduğunu söyler (E.L., 2001: 51). Said için bu durum, sebeplere "vesilelik"ten öte fazlaca bel bağlayan doğalcı nazarın inanca girmesi sorunudur. Münazarat'ta şahsi imanını iktidara endeksleyen kişilerin dinden hissesinin zayıf ve "taklit" olduğunu söyleyen Said, Ankara'da iken Müslümanların da doğalcı dili yaygın olarak kullandığını fark ettiğini söyler (Lemalar, 1999: 217).

kanunlarını maddi şeyler olarak düşünerek yaratıcı gücü kanunlara verir. Said, Taylor'un (2014) dile getirdiği "modern mekanikçi fiziğin, kendi kendine çalışan evren anlayışı ile Tanrı'nın kozmostaki varlığını ve gücünü artık birebir deneyimlenemeyen bir şeye dönüştürdüğü ve inancın altını oyduğu" (s.389) düşüncesindedir. Bilimin mekanikçi ve insan benliğine dair doğalcı dilinin, tevhit inancına karşı tarafsız olmadığını düşünür. Bilimin doğalcı dili, "sebepler bu şeyi icat etti", "kendi kendine oldu veya tesadüf", "tabiidir veya tabiat icat" gibi (*Lemalar*, 1999: 218) cümleler kullanır ki Said bu dilin felsefi olduğunu, inanca karşı tarafsız olmayıp yaratıcının yokluğunu ön veri olarak kabul ettiğini düşünür; yani bilim metodolojik bir ateizmi kabul eder.

Eserlerinin birçok yerinde Said, imana karşı tavırlar olarak "adem-i kabul (kabulün yokluğu) ve kabul-u adem (yokluğu kabul)" ayrımını yapar. Kabulün yokluğunda iman hükümlerini inkâr etme ve yaşamama söz konusudur ki bu fiili bir durumdur, fakat "kabul-u adem"de (yokluğu kabul) ortaya bir hüküm atılır, yaratıcının olmadığı iddia edilir ki bu "yalnızca imanın reddi değil imanın zıddına bir yol açmaktır." (*Lemalar*, 1999: 104) "Kabul etmemek başkadır, inkâr etmek başkadır." diyen Said, "yokluğu kabul" için ayrıca "küfr-ü mutlak"a (mutlak inkârcılık/saldırgan ateizm) tabirini kullanır. "Kabulün yokluğu" terimine karşılık kullandığı tanım ise "küfr-ü meşkuk"tur (şüpheci inkâr/agnostik tavır) ve Said bu tavrın imanı kabul etmese de herhangi bir hüküm vererek inanca saldırmadığını söyler. Bu açıdan Said felsefeyi bir bütün olarak reddetmez. Yukarıda iki Avrupa olduğunu söylemesine paralel olarak felsefenin de iki kısım olduğunu söyler. Eserlerinin, felsefenin "muzır kısmı" dediği "tabiat bataklığına düşürmeye vesile" olup zevk ve "gafleti" netice veren ve "Kur'an'ın hakikatleri ile çatışan kısmına tokat vurduğu" uyarısını yapar. Felsefenin "hayat-ı içtimaiye-i beşeriyeye ve ahlak ve kemalat-ı insaniyeye ve sanatın terakkiyatına hizmet eden

kısmının Kur'an ile barışık olduğunu ve Kur'an ile muaraza edemeyeceğini" söyler (*E.L.*, 2001: 130).

Said, felsefe yoluyla da hakikate ulaşılmasını mümkün görerek bu yolu tasvir eder. Bu yol "tabiat gecesini" terk ettiğinde hakiki güneşe varabilir (*Sözler,* 2000: 358). *Muhakemat* eserinde "fikri hür" dediği "yeni fenler" için belirttiği gibi Said, ön kabullerden sıyrılarak yapılan kâinat okumasında hakikate ulaşılabileceğini düşünür. Said'e göre "İnsan fıtraten mükerremdir. Hakkı arıyor. Bazen batıl eline gelir, Hak zannederek koynunda saklar." (*Mektubat,* 1998: 535) Yaratıcının fıtraten insanların kuvvelerine ve hislerine bir had koymadığını yani bir "fıtrat" tayin etmediğini söyleyen Said (*Mektubat*, 1998: 375), insandaki tek sabit fıtratı vicdan olarak görür ve vicdanı "fıtrat-ı zişuur" (şuurlu fıtrat) olarak tanımlar. "Vicdan bir cezbe yeridir; insan onunla hakkı arar." (*Mektubat,* 1998: 533)[151] Said, birçok yerde "bu fırtınalı zamanın beşerin nazarını dışarıya dağıtan cereyanının, hissi iptal ederek bir sersemlik verdiğini ve bu nedenle yanlışa düşenlerin manevi azabını geçici olarak tam hissetmediğini" (*Şualar*, 2001: 614) söyleyerek, vicdanın hakikati aramasına medeniyetin "gaflet perdesi" çektiğini düşünür. Yine de Said "hassasiyet-i ilmiyenin tezayüdüyle" (ilimde derinleşmenin artması ile) ve ölümlerin ikazıyla medeniyetin "kalınlaştırdığı" gaflet perdesinin parçalanacağını söyler (*Lemalar*, 1998: 153). Bu doğalcı olmayan felsefeden beklediği bir dönüşümdür. İkinci Dünya Savaşı sonrası yıllarda da Avrupa toplumlarının gördükleri zulüm ve tahribatların da siyaset ve dünyanın çirkin yüzünü göstererek insandaki ebediyet hissini uyandırdığını ve bunun insanları ebedi hayatı aramaya iteceğini ve bu toplumların "medeniyet fenlerinin ikazlarıyla uyanmış, intibaha gelmiş, insaniyetin mahiyetini anlamış" olduklarını öne sürer (*İ.D.,* 2006: 42).

[151]Bu nedenle Said insanı fıtrat noktasında ele aldığı yerlerde "acz, fakr, aşk vs." hep bir ihtiyaç ve muhtaçlık bağlamında söz eder; yani "insanın fıtratı açlığı" (Bilici, 2016: 50) ve arayışıdır.

“Meslekler, mezhepler ne kadar batıl da olsalar içinde ukde-i hayatiyesi hükmünde bir hak, bir hakikat bulunur” ve “her batıl mesleğin her bir ciheti batıl olmak lazım olmadığı gibi, her bir hak mesleğin dahi her bir ciheti hak olmak lazım değildir.” Diyen Said’in düşüncesi bütünüyle bir zıtların birliği silsilesine dayanır; varlığın bütün görünüşleri, hakikatin her tezahürü iki yönlüdür. Bu açıdan Avrupa, felsefe, benlik, küfür (inkâr) gibi kavramlar da iki yönlüdür ve Said’de “hakikatin çok veçheli tekliğinde” ifadesini bulur (Bora, 2017: 426). Birkaç yerde “Müslümanın her bir sıfatı Müslüman olmak lazım gelmediği gibi, kafirin her bir sıfatı da kafir değildir.” cümlesini tekrarlayan Said, eskiden gördüğü bazı dinsizlerin “hakka taraftar” olduğunu ve bu açıdan bu kişilerin “gayr-ı mümin bir Müslüman” sıfatında olduklarını; bazı müminlerin ise hakka tarafgirlik göstermediği için “gayrimüslim mümin” sıfatında olduklarını belirtir. Said’in hak ve hakikati çok yönlü olarak ele alışı, kâinata “esma”[152] nazarı ile bakmanın neticesidir. Kâinatı Allah’ın isimlerinin bir yansıması olarak gören Said için bu yansımalar her yerde, her insanda, her toplulukta, her olguda ve olayda okunabilir; çünkü tüm bunlar hakikate birer ayna olarak hakikatin bir yönünü anlatır. Bu nedenle Said’in anlayışında aşağıda da göreceğimiz gibi din kurumsallaşmış bir olgu değildir, din evrensel bir kategori olarak tevhide imandır. Bu da inanış ve yaşayış şekillerinin çoğulluğuna imkân verir.

8. Zamanın Ruhu ve Dinlerin Fetret Devri

Said eserlerinin birçok yerinde çağı tasvir eden anlatımlarda bulunur. Bu tasvirler çoğunlukla “yüzde sekseni fakir eden” kapitalist pazarın, maddeciliği beslemesi üzerine döner. “Sekülerleşme Kuramı” başlığı altında ele aldığımız Turner’ın (2011) ticari kültürün inanç üzerindeki etkisine dair fikirlerine benzer tasvirler Said’te görülür. Yeni

[152] Arapça’da isim kelimesinin çoğulu, “isimler” anlamındadır. Dini terminolojide Allah’ın isimleri için kullanılır.

Said, Eski Said'te görülebilen medeniyetin maddi ve manevi/kültür yönünü yeri geldikçe ayırabilen fikre uzaktır. Maddiyatın, maneviyata olan etkisine Said sıkça dikkat çeker. Kapitalizm hevesleri artırarak bireyi aşırı uyarır ve bu uyarılma Said'e göre bireyin manevi hayatında ciddi tahribat yaparak inancı sarsar. Gündelik siyasetin çarpışmaları ve bu siyasetin radyo ile aktarımı da Said'e göre aynı etkidedir.

Ankara'da iken İçtihad tartışmalarına katıldığı zaman yazdığı fikirleri Yeni Said döneminde İçtihad Risalesi adı ile ayrıntılı şekilde neşreden Said, bu risalede "bu asırdaki medeniyet çarşısında en rağbetli metanın siyaset, dünyevi hayatın temini ve felsefe" olduğunu söyler. Avrupa medeniyeti ve "felsefe-i tabiiye" (doğalcılık) yayılmıştır; hayat şartlarının da ağırlaşmasıyla fikirler ve kalpler dağılmıştır; "zihinler maneviyata karşı yabanileşmiştir."[153] (*Sözler,* 2000:516) "Maddi fikir galebe çalmış"; görünen sebepler ayna olmaktan çıkarak hakiki telakki edilmiştir (*Mektubat,* 1998: 417). Said'in zamanı tasvir ederken kullandığı tabirlerden biri de "enaniyet (benliğin/bencilliğin) ve kendini beğenmişliğin heyecanlı asrı" tabiridir (*E.L.,* 2001: 55).[154] Maddeciliğin enaniyeti beslediğini düşünen Said, bu asırda "enaniyetin dizgini eline aldığını ve çok insanların birer küçük firavun ve nemrut hükmüne geçtiğini" söyler. Said, şimdiki "manevi tauna (veba)" düşmenin sebebinin "terakki fikrinden" doğduğunu söyleyerek (*K.L*., 1998: 280) ilerlemeci tarih anlayışına dikkat çeker. Ayrıca Said eskiden "küfr-ü mutlak"ın (saldırgan ateizmin) ve fenden gelen inkârın bu zamana nispeten çok az olduğunu, çoğunlukla "küfr-ü meşkuk" (şüpheli tavır) durumu olduğunu ve bununla mücadele etmenin zamanın alimleri için kolay olduğunu söyler. Bu zamanda ise Said'e göre "küfr-ü mutlak" yaygınlaşmıştır (*Şualar,* 2001: 614).

[153]Böyle bir zamanda yapılacak içtihad da semavi değil "arziyedir". "Zaruretler haramı helal eder." kaidesi Müslüman alimler tarafından suiistimal edilmiştir. Bu zamanın nazarı öncelikle dünya saadetine bakar ve hükümleri buna yönlendirir, fakat dinin nazarı öncelikle uhrevi saadete bakar, ikinci derecede ahirete vesile olması cihetiyle dünyanın saadetine nazar eder.

[154]Said talebelerini ikaz mahiyetinde yazdığı bir risalede bu zamanda öne çıkan ve Kur'an hizmetindeki aldatan şeytanın altı hilesinden bahseder. Bunlar: makam sevgisi, korku hissi, hırs/açgözlülük, Millîyetçilik, enaniyet, tembellik/ tenperverlik (Mektubat, 1998: 418, 470).

Ankara'da iken yazdığı bir paragrafta "Müslümanları dünyaya şiddetle teşvik eden, sanat ve ecnebilerin ilerlemelerine zorla sevk eden bedbaht hamiyetfuruş (Milliyetçi)" hitabının ardından Müslümanların dünyayı sevmediği veya düşünmediği için fakirliğe düştüğü ve bu açıdan ikaza muhtaç oldukları zannının hata olduğunu söyler. Aksine Said'e göre hırs şiddetlenmiştir, ondan fakirliğe düşülmüştür; "çünkü müminde hırs sefalet sebebidir." (*M.N.*, 1998: 160) Said, yazdığı eserlerin "cüzi bir tahribatı" değil "bin seneden beri biriken" umumi kalbi, efkarı ve vicdanı "Kur'an'ın ve imanın ilaçları ile tedavi etmeye çalıştığını" söyler. "İslami esaslar" kırılmıştır. "Taklidi" seviyede imanı bulunan çoğunluk[155] olarak avam dünyevileşmeye oldukça açıktır. "Bu asrın bir özelliği şudur ki dünyevi hayatı baki hayata bilerek tercih ettiriyor." diyen Said bunun nedeni olarak "insaniyetin yaşamak damarının ve hayatını koruma cihazının, bu asırda israf, iktisatsızlık, kanaatsizlik ve hırs yüzünden bereketin kalkmasıyla ve fakirlik ve zaruret ve geçim derdinin ziyadeleşmesiyle" oldukça yaralandığını ve bu nedenle bu damarın basit bir ihtiyacı dini bir meseleye tercih ettirmesi olarak verir. Ayrıca sosyal hayat "eğlenceli, cazibeli ve meraklı bir vaziyet aldığı" için insanın kalp ve aklını nefsinin arkasına düşürerek hakiki vazifelerini onlara unutturmaya çalışmaktadır. Hayat şartlarının zorlaşması ve zaruri olmayan ihtiyaçların görenek ve tiryakilikle zaruri sayılması "hayatı herkesin en büyük gayesi" yaptığını söyleyen Said, kendisiyle ilişki Kur'an bazı zatlarda dindarlığın sevilmesinin ve yapılmak istenmesinin de "hayat-ı dünyeviyede muvaffak olabilmek ve işi rast gelmek" niyetiyle olduğunu belirterek dinin dünyevileştiğine dikkati çeker (*K.L.*, 1998: 109, 259).

Said'in evlenmek isteyen kadınlara hitaben yazdığı iki mektupta yer alan ifadeler de "Müslüman topluma" bakışını yansıtır. Said, evliliğe iten nedenler üzerinde kadınların

[155]Said Müslüman toplumlarını "dindar" görmez. Esaretten dönüşte Birinci Dünya Savaşı'nın tahribatına Müslüman toplumlarının maruz kalmasının nedenini dini pratikleri uygulamamak olarak veren Said, namaz kılmakta, oruç tutmakta tembellik eden ve zekatı vermeyen toplumun namaz gibi askeri talime, oruç gibi açlığa ve zekat gibi mallarının elden çıkmasına savaş ile İlahi irade tarafından mecbur kılındığını söyler (İ.D., 2006: 264).

ciddi şekilde düşünmeleri gereken cihetlere işaret eder. “Bu bozuk zamanda” erkeğin tam anlamıyla merhametli ve sadık olamayacağını; çoğunun “Müslüman namı altında” fakat “İslami terbiyeden” ders almamış olduklarından “tahakküme” alışkın olduklarını dile getirerek kadının “maişet” endişesi için bu “tahakkümler” altına girmemesi gerektiğini ve “köy kadınları gibi kendi nafakasını kendi çalışmasıyla kazanmasının” daha kolay olduğunu söyler (*E.L*., 2001:331; *K.L*., 1998: 157).

Said, vahdetü’l vücudun telkin edilmesini de hem toplumun tasvir ettiği durumu hem de “fikr-i tabiatın ve enaniyetin istila ettiği asır” nedeniyle uygun görmez: “Nasıl ki teşbihler ve temsiller, havassın elinden avamın eline ve ilmin elinden cehlin eline girse hakikat telakki edilir. Vahdetü’l-vücud gibi meselesi ehl-i gaflet ve sebepler içine dalan avamlara girse tabiat telakki edilir.” (*Lemalar*, 1999: 354) Ayrıca “maddiyyunluk fikrinin istila ettiği” bu zamanda vahdet’ül-vücud meşrebi ortaya atılsa “maddiyyunlar sahip çıkacaklar”, iki zıt meslek oldukları halde “Biz de böyle diyoruz” diyeceklerdir (*Mektubat*, 1998: 512).

1950’lerin ortasında kendisine eskiden şarktaki bedevi aşiretler arasında dolaştığında onları medeniyet ve terakkiyata çok teşvik ettiği halde neden kırk senedir medeniyete “mimsiz” diyerek sosyal hayattan çekilerek inzivaya girdiği sorusuna karşı Said, medeniyetin “semavi kanunların esaslarına muhalif hareket ettiği” için kötülüklerinin iyiliklerine ve faydalarına üstün geldiği cevabını verir. “Medeniyetteki hakiki maksad olan umumi istirahat ve dünya saadeti bozulmuş, iktisat ve kanaat yerine israf ve sefahet, çalışma ve hizmet yerine tembellik ve istirahat meyli baskın geldiğinden biçare beşeri hem gayet fakir hem de gayet tembel eylemiştir.” Medeniyet ayrıca “muhtaç ve tembelleşmiş beşeri hasta etmiştir. İsraflar ve suiistimal ile yüz çeşit hastalığın yayılmasına vesile olmuştur.” Medeniyetin artırdığı ihtiyaçları helal yoldan kazanmak zorlaştığı için, medeniyet beşeri hem zulme hem de haram kazanmaya sevk etmiştir. Faiz ve zekatsızlık ile de fakirler ve burjuvalar arasındaki uçurumu

derinleştirmiştir. Medeniyetin teknolojik harikaları da Allah'ın büyük nimetleri olduğu ve beşer menfaatine kullanılarak hakiki bir şükür ile mukabele etmek gerektiği halde, çoğunlukla insanı tembelliğe ve sefahate atmıştır. Said birkaç yerde radyo örneğini vererek radyonun "suiistimal ile tamamen keyif için, lüzumsuz şeyler için" kullanıldığını söyler (*E.L.*, 2001: 375-6).

İkinci Dünya Savaşı döneminde Said yazdığı mektuplarda talebelerini çarpışmaları takip etmemeleri gerektiği noktasında sıkça uyarır. Said, dünyadaki çarpışmaları radyo vasıtasıyla merakla ve ciddi alakadarlıkla takip edenlerin kalbini ve fikrini dağıtıp "manevi bir dinsiz" olacağını söyler (*K.L.*, 1998: 56), çünkü Said'e göre "gaflet verecek ve dünyaya boğduracak ve hakiki vazife-i insaniyeti ve ahireti unutturacak olan en geniş daire siyaset dairesidir. Hususan böyle umumi ve mücadele suretindeki hadiseler, kalbi de boğuyor. Güneş gibi bir iman lazım ki her şeyde, her vaziyette, her bir harekette kader-i ilahi ve kudret-i rabbaniyenin izini, eserini görsün, ta o karanlık zulümde kalb boğulmasın, iman sönmesin; akıl, tabiat ve tesadüfe saplanmasın." *(E.L.*, 2001: 40, 376) Ayrıca Said, güzellik, kahramanlık, cesaret veya gerçeğin tasvir edilmesi konuları etrafında dönen edebiyat, roman, sinema ve tiyatronun dönüştürücü etkisine de değinir. Said, kahramanlık noktasındaki anlatımların "zalim beşerin gaddarlıklarına teşvik ile kuvvetperestlik hissini telkin ettiğini"; güzellik ve hakikatin tasviri noktasındaki anlatımların doğalcı nazarla aktarılarak maddeciliği kalbe yerleştirdiğini düşünür. "Batıl şeyleri iyice tasvir, safi zihinleri idlaldir (saptırma) ve cerhtir (yaralama)." diyen Said, edebiyatın, kötü eylemin sonucunun kötü olduğunu göstermek isterken kötüyü teşvik edercesine tasvir ettiğini, bunun da kötü eylemi işlemeye olan iştihayı kabartarak aklın hâkimiyetini kırdığını; cinsellik ve şiddet imgelerinin artırılmasının da bireyde şiddet meylini artırdığını düşünür (*Sözler*, 2000: 437).

Zamanın "maddi ve dünyevi ruhuna" eserlerinin satır aralarında da birçok defa değinen Said, bu asrın kıyamete en yakın zaman manasında dini terminolojide

kullanılan "ahirzaman" olduğunu öne sürer. Bu ahirzamanda dünyada genel olarak dinin ve özel olarak "din-i Muhammediye"nin "fetret[156] gibi karanlıkta" kaldığını ve dinlere karşı bir lakaytlık perdesi geldiğini söyler (*K.L.*, 1998: 66). Genel olarak "din" denilen şeyin dünyada fetrette olduğunu söylemesinin yanında, Said'te yeni olan vurgu, İslam dinine de Müslümanlar arasında fetret hali gibi lakayt kalındığıdır. Müslümanların bizzat din tarafından uyarılmadıkları bir bağlamda Said, imanın yeniden inşasına girişir ve din içi tartışmaları, farklılıkları, mezhepleri hatta Hıristiyanlarla aradaki farkları ehemmiyetsiz görerek ortak nokta olan imana odaklanılması gerektiğini öne sürer (*K.L.*, 1998: 106).[157]

B. SİVİL TOPLUM SEVİYESİNDE KAMUSAL DİNİ SÖYLEM

1. Yeni Said[158]

Gençliğinden itibaren toplumda gördüğü muhakemesizlik ve taklit problemine karşı "dinde aydınlanma" çabasına girişen Eski Said'i, dönemin "bu devlet nasıl kurtulur" sorusu da meşgul etmiş; dinde aydınlanmanın da Müslüman toplumların kurtuluşunun da ancak hürriyet ve meşrutiyet ile gerçekleşeceğini düşünmüştür. Dünya Savaşı'nın etkisi Said'te içsel bir muhasebe ile "hakikat yolu" arayışına yol açar. "Hakikat"e

[156] Fetret, tabiri bir peygamberin getirdiği dinden haberdar olmayan her fert ve her dönem için kullanılabilen bir terimdir; peygamberin bulunulan coğrafyanın merkezinde gönderilmediği, peygamberin duyulduğu halde tahkik edilemediği veya yanlış şekilde duyulduğu durumlar da fetrete dahildir. Teklif tam ve doğru bir şekilde ulaşmadığı için mesuliyetsizlik halini ifade eder. Dünyanın İslamiyet'in doğduğu coğrafyadan uzak bölgelerinin İslam açısından fetrette olduğu geçmişteki alimler tarafından kabul edilmiştir (https://sorularlaislamiyet.com).

[157] Bu bağlamda Said, Şiilerle ve Alevilerle olan mesafeyi bulanıklaştıracak ifadeler kullanır. Mesela Şiilerin "12 İmam"ını "ehl-i sünnet"e dahil görür. Bir Alevi köyüne imam olacak atanacak talebesine cevap olarak yazdığı mektupta "Ehl-i Beyt sevgisini meslek yapan" Alevilerin farz namazlarını kılsalar onlara yeteceğini söyler. Risale-i Nur dersini de birlikte dinleyerek Sünni ve Alevi ittifakını umut ettiğini ekler (*E.L.*, 2001: 57, 154).

[158] "Felsefeyle, dünya işleriyle, siyasetle uğraşır, dünya ile ilgili sohbetler yapar, sigara içer, gururludur, kendini önemser, İslam'ın hayat-ı içtimaiyesiyle ilgilidir, Avrupa fününu ve medeniyetinin bir derece etkisi altındadır, bütün hayatını milletin saadeti uğrunda sarf etmekten çekinmez, icazlı ve kısa tabiratla ifade-i meram eder" (Canlı ve Beysülen, 2010: 323). Bunlar Said'in yazdıklarında Eski Said'i tanımladığı niteliklerdir.

ulaşmada içsel yöntem arayışının dışa vurumu Yeni Said döneminde belirginleşir. Bir yönüyle "sonuç alma sanatı" olan siyasetle Eski Said döneminde ilgili olan Said, zaman içinde "sonuç eksenli" bir çabanın inanç açısından "ihlas"a[159] aykırı düştüğü kanaatine ulaşmıştır (Karabaşoğlu, 2016: 139). Mardin (1992) bunu Afgani etkisi ile İslamiyet ile ilgili pragmatik tavrı terk etmesi olarak verir (s.33). Bu Said'in sivil din arayışının da son bulmasıdır. Bu aynı zamanda sömürgecilikle uyanan, Müslümanların gönencine odaklanan Müslüman Milliyetçiği olarak İslamcılığa mesafe alıştır. Milletleşme ve din bahsinde görüldüğü üzere İslamcılıkla dirsek teması yaşamış Said, İslamcı siyasete mesafe alışını şöyle aktarır: "Gizli münafık zındıkların garplılaşmak bahanesiyle, siyaseti dinsizliğe alet yapmalarınakarşılık bir kısım dindar siyasetçiler dini, İslami siyasete alet etmeye çalışmışlardı. İslamiyet güneşi yerdeki ışıklara alet ve tabi olamaz. Ve alet yapmak İslamiyet'in kıymetini düşürmektir. Büyük bir cinayettir." (*İ.D.*, 2006: 54)

Yeni Said "dinin hakikatini" Müslüman toplumdan koparır. Müslüman toplumların siyaseti de "yerdeki" yani dünyevi bir şey olarak "hakikati" kendine alet edemez. Müslüman menfaatine odaklanan ve bu açıdan "modern ahlaki düzen"[160]e uygun bir ideoloji olarak İslamcılık, "dinin hakikati" olarak "Allah rızasını gözeten ihlasa zıttır. Hakikat, bir yere ait ve tabi olmayacak bir konumdan dillendirilmelidir. Yeni Said bu yeni konum alış ile kendini tanımlar. Bu dönemde yazdığı eserleri de bu açıdan "ihlas sırrını taşıyan Risale-i Nur" olarak adlandırır. "Bu zamanda ehl-i iman öyle bir hakikate muhtaçtırlar ki, kâinatta hiçbir şeye alet ve tabi ve basamak olamaz; hiçbir kin ve

[159]Said, birçok konunun içinde ele aldığı, uyarıda bulunduğu ve hakkında "İhlas Risalesi" adıyla müstakil bir eser yazdığı "ihlas" kavramını, bir davranışa iten niyette sebat etme olarak ele alır; "halis niyet", bir davranışı sürdürürken niyetin bulanıklaştırılmadan öncelenmesidir. Yani ihlas ilk niyetin sürekliliği bağlamında evrensel bir kategoridir (http://www.zehra.com.tr/siyasalin-ihlasi_h111531.html). Bu nedenle Said, ihlas ile kim ne isterse Allah'ın vereceğini ve samimi bir ihlasın şerde veya haksızlıkta olsa dahi neticesiz kalmayacağını söyler. (*Lemalar,* 1999: 188) Said'e göre inançtaki ihlas her koşulda sadece Allah rızasını gözetip dünyevi ve uhrevi başka bir netice beklememektir. Bu konuda yazdığı İhlas Risalesi'ni talebelerine on beş günde bir okumalarını salık verir.

[160] Taylor (2014), modern düzen anlayışının, orta çağ Hıristiyanlık idealinin tersine baştan beri buraya ve şimdiye dair görüldüğünü söyler (s.194).

maksat onu kirletemez, hiçbir şüphe ve felsefe onu mağlup edemez bir tarzda iman hakikatleri ders versin. İşte bu nokta içindir ki, dahili ve harici yardımcılara ve ehemmiyetli kuvvetlerine Risale-i Nur ehemmiyet vermiyor, onları arayıp tabi olmuyor-ta ki inanlı avamın nazarında, hayat-ı dünyeviyenin bazı gayelerine basamak olmasın ve doğrudan doğruya hayat-ı bakiyeden başka bir şeye alet olmadığından, fevkalade kuvveti ve hakikati, hücum eden şüpheleri ve tereddütleri gidersin." (*E.L.*, 2001: 54) Said'in "din" adına değil, "iman hakikatleri" ve "Kur'an hakikatleri" namına eserler yazması da bu mesafe alış ile değerlendirilmelidir.

Said'in İslamcılığa mesafe alışı 1950'li yıllarda daha da belirginleşir. Eşref Edip'in Sebilürreşad ve Necip Fazıl'ın Büyük Doğu çevresinin Nurcu tabanda destek arayışına ve Nurcuların tek parti döneminde yaşadığı kovuşturmaları siyasal ajitasyon olarak kullanmasına karşı Said talebelerinden bir uyarı mektubu ele almasını ister. "Eşref Edip'in Said'in eskiden beri bir arkadaşı ve vefat eden çok kıymetli arkadaşlarının temsilcisi" olduğunu söyleyerek başlayan mektubun devamında, Nur Risalelerinin ve Nurcuların siyasetle alakaları olmadığı ve "Allah rızası"ndan başka bir şeye alet edilemeyeceğinden Nur talebelerinin "içtimai ve siyasi cereyanlara" karışmak istemediği belirtilir. Sebilürreşad ve Doğu çevreleriyle iman hakikatlerini savunma noktasında dost ve kardeş oldukları "fakat siyaset noktasında" olmadıkları ifade edildikten sonra şöyle devam edilir: "Çünkü iman dersi için gelenlere tarafgirlik nazarıyla bakılmaz. Dost-düşman derste fark etmez. Halbuki siyaset tarafgirliği bu manayı zedeler, ihlas kırılır. Onun içindir ki Nurcular emsalsiz işkencelere ve sıkıntılara tahammül edip Nur'u hiçbir şeye alet etmediler. Siyaset topuzuna el atmadılar." (*E.L.*, 2001: 495)

Aynı dönemde aynı kitaba eklenen Bağdat'ta bir gazetede çıkan yazının çevirisinde de İslamcılık ile olan farka değinilir. Yazıda İhvan-ı Müslimin ile Nur talebelerinin farkları maddeler halinde sıralanır. Nur talebelerinin siyasetle iştigal etmediği, bu

nedenle "kemiyete (nicelik)" önem vermedikleri, taraftar aramadıkları ve "rıza-yı ilahiden başka iman hizmetini hiçbir şeye alet etmemek için hayat-ı içtimaiye faydalarından çekindikleri; İhvan-ı Müslimin'in ise siyasi cemiyet teşkil ettiği bu nedenle çokluğa önem vererek taraftar aradıkları ve "dünyayı terk edemedikleri ve azami fedakarlığa kendilerini mecbur bilmedikleri" vurgulanır (*E.L.*, 2001: 531). Aşağıda Nur hareketini ele alırken göreceğimiz Said'in cemaatleşme vurgusunda da cemaati araç olmaktan çıkarıp hedefe koymak Said açısından inancın ihlasına zıttır ve cemaati grup menfaati ekseninde siyasileştirir. Talebelerine sık sık kemiyet/keyfiyet (nicelik/nitelik) ayrımını hatırlatarak "Allah rızasının" kemiyet ile kazanılmadığına vurgu yapar. Cemaat olmayı hedeflemek, cemaat menfaatini korumayı gerektireceği için menfaati hedeflememesi gereken inancın ihlasına zıttır. Tehlike durumlarında cemaati korumak için fayda esas alınır; bu da hak ve hakikati değiştirir. "Nurcular cemiyet memiyet, hususan siyasi ve dünyevi ve menfi ve şahsi ve *cemaati menfaat* için teşekkül eden cemiyet ve komite değiller ve olamazlar." diyen Said "cemaati menfaat" tabiriyle buna dikkat çeker (*Şualar*, 2001: 498).

Said, geleneksel dinde dünyevi menfaati çağrıştıran şeylere de mesafe alır. Bu açıdan tarikatlarda yaşanan ruhi yolculuk olarak "seyr-i süluk"u (ruhsal yolculuk) basit bir derece olarak görür. Bu ruhani "zevk ve kerametler nefsini mağlup edemeyen insanlara bir maksat olup, uhrevi ameline bir sebep teşkil eder, ihlası kırılır. Kerametler, keşfiyatlar tarikatta süluk eden ami (okuma yazması olmayan) ve yalnız taklidi imanı bulunan ve tahkik (araştırıp sorgulama) derecesine girmeyenlere, bazen zayıf olanları takviye ve vesveseli şüphelilere kanaat vermek içindir." (*K.L.*, 1998: 62) Yine tevhit inancına zıt gördüğü tarikat şeyhlerinin veya dini tebliğcilerin kusurdan münezzeh görülerek yüceltilmesinde de dünyaya, dünyeviliğe alet ve tabi olma tehlikesine dikkat çeker. Bu "manevi makamlar" dünyevi makamlar için kolayca mukaddesatını alet ettirebilirler ve dünyevileşmeye oldukça açıktırlar: "Baki bir hakikat, fani şahsiyetler

üstüne bina edilmez. Edilse hakikate zulümdür. Bu zaman cemaat zamanıdır. Ferdi şahısların dehası ne kadar harika da olsalar, cemaatin şahs-ı manevisinden gelen dehasına karşı mağlup düşerler." *(E.L.*2001: 51, 55) Said bu nedenle yazdığı metinleri ve metni yayma hareketini eleştiren tarikat şeyhlerinin enaniyetini (benlik) yenemediği için siyasete karşı özerkliğini muhafaza edemediğinden ve hakikatleri güce alet ettirdiklerinden dem vurur. Eski Said döneminde hediye kabul etmeme ilkesini Yeni Said'de de "sürdürerek sadaka almaya mecbur kalmış, açgözlülük zilletiyle izzet-i ilmini feda etmiş ve sadaka verenlere hoş görünmek için riyakarlığa meyletmiş ve ahiret meyvelerini dünyada yemeye izin göstermiş bir üstattan alınan benzer bir hakikat dersinin elmas derecesinden şişe derecesine ineceğini" söyler (*B.L.,* 2000: 123).

Tüm bu açılardan Yeni Said'i tanımlayan en belirgin şey ilk olarak dünyevi menfaati ve içkinliği çağrıştıran şeylerle "hak, hakikat, iman" kavramları arasına koyduğu mesafedir. Diğeri ise aşağıda fikirlerinde göreceğimiz gibi bu kavramların "millileştirilmesine" ve Müslüman toplumlara has kılınmasına karşı fikirsel ve söylemsel bazda bu kavramları evrensel konuma oturtma çabasıdır.

2. Nur Hareketi ve Müspet Hareket İlkesi

1926'da Barla'ya sürgün edilen Said, fikirlerini yeni bir yöntemle halka ulaştırma işine girişerek metin eksenli bir hareket başlatır. Eski Said'teki hürriyet vurgusunun yerini Yeni Said'te iman ve imanın özgürleştirici bir kuvvet olduğu vurgusu yer alır. Kendi meşruiyet zemininden konuşmaya başlayarak halkta "imani bir bilinç" oluşturmaya çalışırken aynı zamanda "imanın savunulması" adına entelektüel bir zemin arayışına girer. Bu aynı zamanda kamusal ve sivil alanın devlet tarafından yutulduğu tek parti devrinde "paralel bir yaşam alanı" açmaya tekabül eder. Canlı ve Beysülen (2010), 1890'lı yıllarda Mardin'de başlayan ve Said'i İslam üzerine düşünen bir alim noktasına

taşıyan yolun sonuna gelen Said için Ankara'nın, İslam üzerine düşünerek dini çağın gereklerine göre yeniden içeriklendirme çabalarının sonu ve din adına savunmacı bir tutumun başlangıcı olduğunu söyler (s.293).

Yeni Said'te hâkim İslami anlayışa eleştirinin görülmemesi bir vakıadır, fakat bu yöntemsel bir suskunluktur. Kemalizmin geleneksel İslami sembollere saldırması Said'e fikirlerini yaymak için güçlü bir zemin sağlasa da Said, bu zeminde Canlı ve Beysülen'in (2010) iddia ettiği gibi hâkim dinsel anlayış adına değil, "iman adına" bir savunuculuk misyonu yüklenmeyi seçer. Yavuz (2005) da Said'in "temel amacının korumak değil yenilemek" (tecdid) olduğuna dikkar çeker (s.277). Ankara'da iken çabasının rağbet görmediğinden bahsetmiştik. Kemalist rejimin dini simgelere saldırması halkta "din elden gidiyor" algısını vererek seferberliğin oluşmasına neden olur. Said bu algıyı iyi yönetir ve geleneği gelenek diliyle dönüştürerek "yeni bir öğreti" (Bora, 2017: 424) geliştirir.[161] "Bu zaman tarikat zamanı değil, imanı kurtarmak zamanıdır." tabirini sıkça kullanan Said'in eserlerinde yansıdığı üzere toplum tarikatların etkisindedir. Bu nedenle Said zaman zaman tarikat kavramlarını ve sembollerini de öğretisine meşruiyet sağlamak için sıkça kullanır.[162]

Eski Said'in siyasal alanda hürriyet ve meşrutiyet ile gelişen özneleşmenin neticesi olarak beklediği inançta özneleşmeyi ve inancın sivil toplumda muhafazasını; diğer yandan ulemaya yönelik dönüşüm olarak aklı, kâinatı ve vahyi birlikte okuyan yöntem önerisini Yeni Said, umuma genişletme hedefindedir. Said yazdığı eserleri anlayarak

[161] Mardin (1992) de Said'in başarısının Cumhuriyet'in saldırdığı sembollerin meşruiyetinin onaylanmasıyla bağlantılı olduğunu söyler. "İmanı kurtarma" etrafında seferberlik kursa da Said'in üslubu Mardin'in (1992) dediği gibi seferberlikçi konuma uygun olmayan mantık silsilesine dayanan mecazlı bir dildir (s.33,62).

[162] İmam-ı Rabbani'den yaptığı alıntıyı birkaç yerde kullanarak "imani hakikatlerin" anlaşılmasına Rabbani'nin verdiği önemi göstermek ister ve eğer bu asırda yaşasaydı onun da bu mesleğe gireceğini söyler. Yine Nakşibendi tarikatının dört terk olarak söylediği (dünyayı terk, ahireti terk, vücudunu/varlığını terk, terk ettiklerini terk) ilkelere karşılık acz, fakr, şefkat ve tefekkür esaslarını koyarak "Kur'an'dan aldığı kısa, selametli ve umumi yol" olduğunu söyler.

okuyanların zamanın büyük bir alimi olacağını söyleyerek ulema otoritesini sarsar. İnançta özneleşerek bireysel imanı inşa etmeye teşvik etme ve vahyin ferde hitap eden yönünü ortaya koymak; "hak, hakikat, iman ve din" söylemini cemaatten koparark evrensel zemine oturtmak, araçsallaşmasına engel olmak; "din u devlet" anlayışında ifade bulan toplumsal menfaat ve güç odaklı kurumsallaşmış dinin elinden "imanı kurtarmak"[163] ve kapitalist maddeciliğin dindeki dünyeviliği daha da ileri taşıyarak Kur'an'ın terminolojisini dönüştürmesine engel olmak Said'in ortaya koymak istediği yeni bir "meşreptir."[164]

Said'in metin hareketinin öne çıkan iki hedefi vardır. İlki birçok yerde belirttiği gibi "imanı kurtarma" hedefidir. Said'e göre, birçok kişi inkâr etmiyor olabilir ama "inkâr etmemek başkadır, iman etmek bütün bütün başkadır." Said, "Kur'an'ın ders verdiği gibi" Allah'ı, isimleri ve sıfatları ile tüm kâinatı imanına delil ve şahit kılarak tanımadan ona iman etmenin mümkün olamayacağını söyler. İman etme Said'te sürekli tekrar eden kâinat üzerinde bir sorgulama ve tefekkür ameliyesine denk gelir. Aksi bir durum tercih edilmiş bir seçenek olarak iman değil, taklit edilen bir imandır.

Eski Said döneminde de toplumun "taklidi" imana sahip olduğu düşündüğünü gördüğümüz Said "taklidi kırılmış ve teslimi bozulmuş" bir asırda olunduğunu söyleyerek "tahkiki imanın" yani sorgulayıp delil araştırarak inşa edilen imanın elde edilmesinin gerekliliğini mükerreren dillendirir; çünkü "taklidi iman bir şüpheye bile mağlup olur." Bu nedenle Said'in en mühim gördüğü risaleleri tevhidin ve haşrin (yeniden dirilişin) delillerini kâinattaki varlıklarda aradığı risalelerdir. Said, tevhid ve

[163] Said yazdığı eserlerinin "ehl-i imanın imanını takviye etmek, kurtarmak" için yazıldığını mükerreren dillendirir. Said için Müslümanların esas sorunu "taklidi imandır."

[164] Said, "meşrebinin" farklı olması temasını, devlet memuru medrese hocaları ile arasındaki farkı anlatmak için kullanır. Başka bir yerde de İttihat ve Terakki Komitesine şiddetli muhalifken, onların hükümetine ve ordusuna karşı "meşrebine muhalif" dört yıl tarafgir bulunduğunu; fakat Birinci Dünya Savaşı öncesi biten desteğinden sonra da Yeni Said'in mücahedesine döndüğünü" söyler (*K.L.*, 1998: 55).

ahiret inancının, inançlı inançsız tüm insanlar için "nokta-i istinad ve nokta-i istimdad (dayanak ve yardım noktası)" olduğunu, medeniyetin bunları unutturarak beşeri güçsüz bıraktığını söyler; "Bu boşluğu ne ile doldurabilirsiniz?" minvalinde soruları "uluhiyeti inkâr eden felsefeye" risalelerinde sıkça yöneltir. Taylor'un "içkinlik sıkıntıları" dediği şeyleri Said sıkça dillendirerek bunlara "imani reçeteler" sunduğunu öne sürer. Yine yazdığı "Hastalar ve İhtiyarlar Risaleleri"nin en uzun risaleleri arasında olması da Said'in "imani reçete" sunma gayreti ile uyumludur.

Said, kader bahsi, kötülüğün ve şeytanların yaratılması meselesi, ilahi adalet, Kur'an'ın üslubu gibi şüphelerin olduğu konular hakkında risaleler yazarak "imana gelen şüpheleri" giderme gayretinin diğer boyutunu da ortaya koyar. Mardin'in (1992) belirttiği gibi burada öne çıkan şey eldeki mevcut dini bilgilerin tatmin edici bulunmamasıdır (s.248). Ayrıca Eski Said'in vaaz verenlerin anlatımlarının aklı ikna etmediğini söylediği gibi, Yeni Said de bu vaazların başka yönüne dikkat çeker. Bu insanın "fıtratına zıt" şeyleri vazeden kuralcı dini anlatımlardır. İnsanlara "hırs gösterme, haset ve inat etme, düşmanlık gösterme, dünyayı sevme" gibi fıtratında olan hisleri yok saymaları istenir. Bu "Karşı Aydınlanma"nın dine ve modern ahlakçılığa verdiği tepkiye benzerdir. Said bu tarz söylemler yerine, bu hislerin yönünün hayra çevrilmesi gerektiği vazedilirse vaazların tesirli olacağını öne sürer (*Mektubat,* 1998: 43). Said eserlerine bunu yansıtarak ahlaki nasihat vermez; zamanın dünyevi ruhuna uygun olarak "bizzat günahın içinde ve neticesinde bu dünyadaki azabı" ve "imansızlıktaki" bu dünyada yaşanan "manevi cehennemi" göstermeye çalıştığını ifade eder.

Yazdığı eserleri "mana tefsiri" olarak adlandıran Said, inançlardaki ve dini pratiklerdeki manaya sıkça vurgu yapar. İletişim yoğunlaştığı çağda Said'in mananın öne çıktığını kavradığını söyleyen Mardin (1992), anlam üzerine yeni vurgunun dini laikleştirdiğini öne sürer (s.355). Mardin (1992) dinin laikleşmesi ile pratikten kopuşu

ima ediyorsa, Said'te pratik, inancı devam ettirebilmek için oldukça önemlidir. Fakat manaya vurgu Said'te, bu pratiklerin şekilci yönünden sıyrılmaya ve farklı dindarlık tiplerinin doğmasına imkân verir. Ayrıca bu dinin kurumsallaşmış bir şekline yol vermediği için de çoğullaşmaya neden olur. Said'in niyete, nazara (bakış açısı) ve ferde yaptığı vurgu da aynı etkidedir. Maksat "imanın kurtarılması" olunca tek-tipleştirici bir dönüşüm isteği söz konusu değildir. Said, ayetlerin çok katmanlı manalarına da sık sık dikkat çekerek yorum faaliyetinin sürekliliği ve çeşitliliğine dikkat çeker. Bu mana vurgusu Kur'ani kavramların yeniden üretiminde de önemlidir. Geç Osmanlı'da gördüğümüz gibi fakr[165], tevekkül[166], kanaat, iktisat[167], şükür[168], gibi kavramların iki uç kavranılışına karşılık Said, bu kavramları yeniden içeriklendirerek Kur'an ahlakına uygun davranış şekilleri ortaya koyar.

Eski Said döneminde muhakkik (tahkik eden) şahsın hürriyet ortamında doğacağını düşündüğü için kamusal alanda hürriyet ve meşrutiyeti bu umutla destekleyen ve halkta bu iki değerin umumileşmesini isteyen Said siyaset aleminde beklediği bu dönüşümün gerçekleşmediğini ve o büyük dairede beklediği "nur"un, "Risale-i Nur dairesinde" çıktığını söyler (*K.L.,* 1998: 34, 54). Bu bağlamda Said'in "iman hareketi" ile hedeflediği diğer boyut da ilkinin sonucu olarak Kur'an'ın kavramlarını, düşünme biçimini ve sembolik yönünün tahlilini halka indirerek "her bireyi kendi fetva makamı haline getirmek ve her bireyin metni yorumlayabilmesini sağlamaktır" (Yavuz, 2006: 442). Mardin (1992) bu çabayı geniş çevreye Kur'an'a yönelik bir kavrayış kazandırma olarak adlandırır (s.63). Bu Eski Said'in öncelikle siyasal alanda umduğu sonrasında inanç alanına ineceğini umduğu "özneleşmeyi" Nur hareketi ile inanç alanına taşıma gayretidir.

[165] "Acz, fakr ve kusurunu Allah'a karşı görmek demektir. Yoksa onları yapmak veya halka göstermek demek değildir. (Sözler, 2000:510)
[166] "Tevekkül sebepleri reddetmek demek değildir. Sebepleri kudret elinin perdesi bilip riayet ederek ve bunu fiili bir dua kabul ederek, sonucu yalnız Alllah'tan istemek, ondan bilmek ve ona minnettar olmaktır." (Sözler, 2000: 333)
[167] İktisat Risalesi içinde Lemalar (1999) 19.Lem'a, s.176
[168] Şükür Risalesi içinde Mektubat (1998) 28. Mektup, s.410

Yanında Kur'an'dan başka kitap bulundurmayan Said, bu açıdan mesleğinin "Kur'an'dan doğrudan alınan hakiki metot" olduğunu söyleyerek Kur'an ile şahsi ilişki kurmanın gerekliliğine sıkça dikkat çeker. "Kur'an metodunu" açıkladığı bir mektubunda Said, tasavvuf mesleğinin "Allah'tan başka hiçbir şey yoktur" diyerek kâinatın vücudunu inkâra gittiğini; kelam ilminin ise Allah'ın varlığını ispat etmek için uzun bir yol çizdiğini ve Kur'an'ın yöntemini takip etmediğini; "Kur'an'dan alınan marifet"in ise kâinatı yokluğa mahkûm etmediğini, onu "başıbozukluktan çıkarıp" Allah namına istihdam ettiğini ve her şeye Allah'ı tanıtan bir ayna olarak baktığını söyler. Said Kur'an'ın yolunun, kâinattaki her bir şeyi[169], "fiiller, kanunlar ve esma (isimler)" çevresinde okuyarak bunların umumiliği, tek bir "fıtrat"ta gözükmesi ve birbiri içine girmiş daireler gibi görünmesi üzerinden düşünerek tevhide vardığını söyler (*Mektubat,* 1998: 377). Said bu yöntemi "tefekkür mesleği", "tahkik mesleği" olarak adlandırır.

Her bireyin kâinatı ve vahyi birlikte okuyup kendi sonucuna varması gerekir, çünkü Said'te "itikad" (inanç), "dimağ mertebeleri" dediği bir tahkik sürecinin sonucunda elde edilir.[170] Bu açıdan Said'te imanın yeri kalp olsa da kalbin çalıştırılması akıl ile mümkün olur, fakat dış alemden akıl ile alınan malumat, içsel aleme dönük bir okuma olmaksızın imanın elde edilmesi mümkün görülmez. Yani kâinat ve insan birlikte okunmalıdır. Bu nedenle Said tefekkürü kurarken insanı, bazen bir çöle, bazen bir çiftliğe, bazen bir savaş meydanına ve "alemleri içine almış bir saray"a (*Sözler,* 2000: 11, 33, 38) atılmış olarak sıfır noktasından başlatır; insanın dine muhataplığını verili olarak ele almaz ve varoluşsal bir bağlam içinde kendinden aleme, alemden kendine bakarak, "nereden geldin, nereye gidiyorsun ve necisin?" soruları etrafında vicdan muhasebesini yaptıran sorgulama adımlarını izler. "Dinsel" diye bilinen hissi ve kuralcı dilden uzak bir dil kullanır.

[169] Bu açıdan Said'te "madde üzerinde yeni bir vurgu" vardır. (Mardin, 1992: 329)
[170] "Tahayyül, tasavvur, taakkul/tefekkür, tasdik, iz'an, iltizam ve itikad" olarak öne sürdüğü mertebelerin ilk dördü de akıl ile yapılan bir ameliyedir. Bu mertebeler birbirini sırayla izlemek zorunda değildir, iç içe geçebilir. "İz'an" kısmında ise vicdan devreye girer; burada vicdanı da ikna edebilmen gerekir.

Eski Said'in meclisin ve temsilin gerekliliğini vurgulamak için kullandığı "Zaman cemaat zamanıdır." sözünü Yeni Said başlattığı metin hareketinin gerekliliği için kullanır. Zamanın "şahs-ı maneviler" (ulus, sınıf, cemaat) çağı olduğunu ve bu kolektif şahs-ı maneviler karşısında bireyin rızası dışında eritilmesinin büyük tehlike olduğunu söyleyen Said (Bilici, 2017: 146), bu şahs-ı manevilerin karşısında ancak bir şahs-ı manevinin dayanabileceğine ve bu açıdan bireyin rızası ile cemaatleşmesinin gerekli olduğuna vurgu yapar. Said'in tahayyül ettiği şahs-ı manevi, iman ve "Kur'an ahlakı" konusunda bir söylem ortaya koyabilecek "entelektüel açıdan muktedir bir grup"tur (Yavuz, 2005: 208). Bu grup/cemaat hedef değil "hakikati" ferde ulaştırmada bir araçtır. Said, Allah'ın "ferd" ismine dayanarak Nur mesleğine girenlerin bu isme mazhar olduğunu ve bu nedenle Mekke-Medine gibi "kutsal mekanlardan" bile gelse itirazlar karşısında özerkliğini muhafaza etmeleri gerektiğini söyleyerek (*K.L.*, 1998: 148) yukarıda bahsettiğimiz özne olarak "ferdi" cemaat eliyle inşa etmek ister. Cemaatleşme bu bilinci uyaracak metnin, halkta yayılması için bilişsel bir organizasyon[171] olarak tahayyül edilir. Said, kendisine metni yayma yolları ile ilgili sorulan sorulara verdiği cevap mektuplarında, bazen kendi fikrini beyan ettikten sonra sizin reyinize bırakıyorum der, bazen de siz istişare edip bir karara varırsınız diyerek bu katılım mekanizmasını oturtmaya çalışır.

Said'in "Risale-i Nur dairesi" dediği cemaatleşme esnek ve geçişli bir cemaattir ve talebeler, kardeşler ve dostlar dediği dairelerden oluşur. Metne bizzat sahip çıkarak metni yaymayı amaç bilenler talebeler ve kardeşler olarak adlandırılırken, dost dediği kesim ise metni yayma hareketine sadece taraftar olması yeterli görülerek Türkiye "cemiyetinin" büyük kısmını içine alacak şekilde bir cemaat tarif edilir.[172] Cemaatleşme

[171] Mardin'in (1992) de ifade ettiği gibi bu bilişsel yön metni yayanların bir araya gelerek metinde çizilen ilkelere uygun yaptıkları "istişare" sonucu yol tayin etmeleridir (s.344).

[172] Resmi İslam'dan farklı olarak "paralel İslam"ı temsil eden Said Nursi'nin Nur hareketinde kadınların harekete dahil edilmesi de büyük önem taşır. Said'te entelektüel kapasite ile cinsiyet arasında bir ilişki

bir hizmet metodudur. Said, "Nur cemaati" gibi bir ifade kullanmamıştır (Karabaşoğlu, 2006: 405). Mardin (1992) de bu yapılanmayı sınırları belirsiz, herhangi bir katılım töreninin ve örgütsel katılığın olmadığı grup-benzeri olarak adlandırır (s.345).[173] Said, "Risale-i Nurun mesleği" ve "Nurcu" tabirini sıkça kullanarak bir ekole ve o ekole dahil olan ferde gönderme yapar. Said'te cemaat, fikir grubu olarak "şahs-ı manevi" olmasını tahayyül ettiği fertlerin toplamından ibarettir. Bu sivil kamusal alanda kamuoyu oluşturmaya da tekabül eder.

Said öğretisini kurarken müspet hareket ilkesini öngörür. 31 Mart Olayı'nın ardından halkta sivil kamusal kültürün olmadığını dillendiren Said için müspet hareket, bu kültürü oturtmanın ve "bedevi" bir dindarlığa karşı inşa edici olmayı teşvik eden bir çabanın ürünüdür. Said bu ilkeyi şöyle tanımlar: "Kendi mesleğinin muhabbetiyle hareket etmek. Başka mesleklerin adaveti (düşmanlığı) ve başkalarının tenkisi (nakıs görmek), kişinin fikrine ve ilmine müdahale etmemeli, onlarla meşgul olmamalı" *(Lemalar,* 1999: 189). Said bu ilkeyi hem diğer İslami anlayışlar ve fikir gruplarına karşı hem de devlette ve siyasal kamusal alandaki gruplara karşı alınacak tavır olarak öne sürer. İlkenin özü sadece kendi doğrusu ile meşgul olmak, hiç yanlışla meşgul olmadan ve yanlışa bulaşmadan sadece doğruyu yapmak, iyiyi inşa etmektir (Bilici, 2016: 64). Said bunu "müspet ihtilaf" olarak adlandırır (*Mektubat,* 1998: 307).

Said, "menfi hareketi" çatışmaya istek, düşmanca tavır, alt etme meyli, misliyle karşılık verme, şiddet eylemi, propaganda anlamlarında müspetin zıddı olarak sunar. Yani müspet hareket "siyaset benzeri" yöntemler ve şiddet kullanmamaktır. Ayrıca Said

---

kurulmaz; eğitim kadın ve erkek için eşit şekilde önemli ve anlamlıdır. Kadınların başlangıcından itibaren Nur Hareketine dahil oldukları görülür. Bu kadınlar Said Nursi ile doğrudan iletişim kurdukları gibi hareketin içindeki aile üyeleri tarafından da tanıtılırlar (Nereid, 1997: 36, 39).

[173] Yavuz (2006) ise, Nur hareketinin sosyal hareket tanımına uyduğunu söyler. (s.435)Bu metni ve mesleği yayma networkunun esnek ve merkezsiz olması nedeniyle Said'in ölümünden sonra birçok yerde küçük gruplar halinde cemaatleşmeler görülmüştür. Yavuz (2005) metinselliğin kendisinin çoğullaşma ve bölünme kaynağı olduğunu söyler (s.231).

bazı yerlerde müspet hareket etme kavramını siyasete girmeme anlamında da kullanır. Bu bağlamda kullandığı müspet hareket ihlas açısından yani niyetin korunması açısından gereklidir. Said "ihlas ve adaletin" husumet ile kaybolacağını söyler (*Mektubat,* 1998: 309); çünkü düşmanlık hissi Allah rızasını gözetme kaygısını değil, düşmanını alt etme amacını taşıyacaktır. Doğruyu inşa yanlışa karşıtlık üzerinden kurulamaz. Bu nedenle Said İslami gelenekleri ve grupları eleştirmekten, onlarla münakaşa etmekten talebelerini men eder; yazdığı eserlere bu çevrelerden gelen itirazlara da çatışma şeklinde cevap verilmemesini salık verir. "Medenilere galebe çalmak ikna iledir, icbar ile değildir." diyen Said için, hem kalem ile ikna edici cevaplar verme (*Mektubat*, 1998: 407) hem de "lisan-ı hal" (davranış dili) ile doğruyu gösterme tavrı da müspet harekete dahildir. Said, müspet hareket gereği düşmanca dilden de kaçınarak kendisine zulmeden memurlara ve yöneticilere beddua etmediğini çok defa söyler.[174]

Said yine müspet hareket gereği siyasileri, partileri ve onların politikalarını açıkça hedef göstermekten, eleştirmekten kaçınır. Bunun nedeni, siyasetin öfke ve şiddetinden ve siyasal hareketler gözünde bir taraf olarak görülüp çatışma ortamı oluşmasından kaçınma olduğu gibi, aynı zamanda dinin siyasi programlara alet edilmesi kaygısının da bir tezahürüdür. Canlı ve Beysülen (2010) Said'in tavrını şöyle ifade eder: "inanan ve inancının gereği gibi yaşamaya çalışan biriydi; engellerle karşılaştığında çatışmayı göze alamıyorsa, onlara temas etmeyen bir alan arayışındaydı." Said'te "çatışmayı göze almamak" gibi bir durumun söz konusu olmasından ziyade çatışmaya girmemek ve çatışma dilini kullanmamak kendi başına söz konusudur. Bora (2017) bu sinizmde karşı hegemonya iddiasının saklı olduğunu öne sürer. "İktidarla rekabete girmeden, böylece

[174]Bu Said'in sıklıkla ifade ettiği "zulmetmemek, şefkat etmek" ilkesine de zıttır. Çünkü beddua edilen kişiye gelen zarar yüzünden çocukları, eşi ve anne babası da zarar görecektir ki bu da Said'in adalet anlayışı ile çelişir.

onun meşruiyetine katkıda bulunmadan, alternatif paralel bir toplumsallık inşasına yönelir. Politik gücün nüfuz alanından sakladığı bir toplumsal güç birikimi yaratma stratejisi izler. (s.428)" Bu müspet yani inşa edici muhalifliği Said şöyle ifade eder: "Rejimi reddetmek ne vazifemizdir ne de kuvvetimiz var. Ve ne de düşünüyoruz ve ne de Risale-i Nur izin veriyor. Fakat biz kabul etmiyoruz, amel etmiyoruz, istemiyoruz. Red başka, kabul etmemek başkadır, amel etmemek daha başkadır." Bu sivil itaatsizliğe benzer bir tavırdır. Said'te bu açıdan genel anlamda müspet hareket, adaletsiz olduğunu düşünülen bir ortamda adil kalabilmenin ve zulme bulaşmamanın yöntemi olarak görülür. Bu açıdan müspet hareket apolitiklik değildir.

Zaman zaman sosyal ve siyasal konularla ilgili gelen sorulara "Eski Said'in kafasını sıkılarak takarak" cevap verdiğini söyleyen Said yine müspet hareketin gereği olarak gördüğü şekilde, Eski Said eserlerinin faydalı olduğunu ve mektuplarda yer alması gerektiğini söyledikten sonra "bir parça mahrem" olduğunu belirtir *(K.L.,* 1998: 173). Bu da siyasetin şiddetinden kaçınma gereğidir. Buna paralel olarak Eski Said'te kullandığı Said-i Kürdi adı yerine Yeni Said döneminde Said-i Nursi adını kullanır. Eserlerinde ve Kürtçülük suçlamalarına karşı mahkemelerde Kürtlüğünü reddetmeyen ve Kürdistan kelimesini eserlerinde kullanan Said, çatışmamak için siyasal kamusal alanda Kürt kimliğini öne çıkarmaz; evrensel bir konumdan konuşmak zorunda olduğu gibi, "iman" adına konuştuğu için bu evrensellik bir açıdan da gereklidir.[175]

Yine cezaevinde koğuşuna bayram günü provoke amaçlı asılan bayrağa karşılık müdüre teşekkür ederek "kurtuluş bayramının bayrağını, İstanbul'da İngilizlere karşı eser neşrettiği ve Ankara'nın kendisini çağırdığı" biri olarak bu bayrağı takmanın hakkı olduğunu söyler (*Şualar*, 2001: 514). Said, bu tür şeylerin kendisini hiddete getirerek, oluşan tepkisellik üzerinden kendisine isnat edilen siyasi amaç gütme ithamına delil

[175]Said için tevhide ve ahrete imansızlık tüm insanlığın temel sorunudur.

teşkil etme amacında olduklarını söyleyerek müspet hareket etmenin gerekliliğini vurgular.

Barla'da iken küçük bir mescitte bazı talebeleri ile Arapça ezan ve kamet okudukları gerekçesiyle baskınlara maruz kalan Said, gelecekteki "nefret ve tahkirden sakınmak için" yazdığını söylediği "mahrem" bir risalede sert üslubu takınır. Şafi mezhebinden ve Kürt birine "Türkçe kamet[176] et" demenin kanunsuz ve keyfi olduğunu söyleyerek keyfi uygulamalara tabii olmayacağını dillendirir; fakat mahkemelerde bu tarz bir üslup kullanmaz, doğru bildiğini değiştirmeyecek ve inkâr etmeyecek şekilde çarpışmayan ifadeler kullanır. Yani "siyasi" savunma yapmaz. Afyon hapsinde iken iki talebesinin savunmasının "mübarezekarane (çarpışırcasına) ve siyasetvari" olduğu için Risale-i Nurlara çok zarar verdiğini söyleyerek "Nur'un mesleğinin mübareze etmemek ve ehl-i dünya ile uğraşmamak ve siyasete girmemek ve yalnız kati lüzum olduğunda kısaca müdafaa etmek" olduğunu hatırlatan bir mektup yazar (*Şualar,* 2001: 512).

Said mahkeme savunmalarında ilahi otoriteye gönderme yapan normatif dil de kullanmaz; demokratik bir toplumda haklarının ne olduğuna dair savunmalar yapar. Mahkemenin laiklik yorumunun meşruluğunu reddeder ve devletin bireyin din özgürlüğünü koruması gerektiğini mükerreren dillendirir.[177] Devlet ile arasındaki çatışmayı çözmek için rasyonel argümanlar kullanmayı hiçbir zaman bırakmayan Nursi ve talebeleri, bu açıdan Nakşibendiler gibi diğer dini gruplardan da mahkeme kararı ve kanun dışında kendilerine tutuklamalar ve takibatlar yapan devletin kendisinden de ayrılırlar (Nereid, 1997: 77, 104).

Son dönemde Said Nursi üzerine çalışmaları ile öne çıkan sosyolog Mücahit Bilici ile 2018'de Said'in müspet hareket ilkesinin kamusal boyutu üzerine sorduğum sorulara

[176] Namaza başlamadan önce kişinin bireysel olarak okuduğu ezan.
[177] Nursi, S. (2006), Müdafaalar, Zehra Yay., s.60, 88, 245 vd.

karşılık yaptığım bir yazışmada aldığım cevaplar özetle şöyleydi: "Said'in müspet hareket ilkesi Nurcuları eylemselliğe ve taraflaşmaya tahrik eden koşullara karşı geliştirilmiştir. Yanlışın hegemonyasından kurtulup "başka bir dünyanın mümkün olduğuna" dair inancı, yanlışı yıkan şiddetten uzak durarak tahkim etmek ister. "Hakikati" kendinde yaşatma ve bunu toplumsala yayma dışında bir amacı yoktur. Demokratik bir ortamda ise müspet harekete ihtiyaç olmaz çünkü herkes müspettir."

Said'in ortaya koyduğu hiçbir yere ait ve hiçbir şeye alet olmayan "hakperestlik" meşrebi, siyasal kamusal alanın görece demokratikleştiği 1947 sonrası, siyasal alana dair "hak" bildiği adalet ilkelerini sivil kamusal alandan dillendirmekten çekinmeyerek müspet hareketin apolitiklik olmadığını gösterir. Mesele sivil kamusal alandaki kanalların açık olması ile alakalıdır; bu kanallar açık olduğunda Said, Eski Said'in siyasal alandaki meşrutiyet ve hürriyet eksenindeki fikirlerinin de dillendirilmesine kapıyı açmıştır. Çok partili dönemde nispeten siyasete etki edebilecek ortam oluşunca Said, eserlerinde dile getirdiği adalet kaygısı ve Türk milliyetçiliği eleştirisini siyasilere uyarı şeklinde dile getirir.[178] Burada da partileri karşısına almayacak bir üslup ve mesele bazlı uyarıcı bir dil kullanır.

Demokrat Parti devrinde oluşan partici taraflaşmadan talebelerini korumak isteyen Said, "eski partinin" kendisine yaptığı zulmün sorumluluğunun sadece o partinin yüzde beşine verdiğini; şahısların yaptıkları hataları tüm partiye teşmil etmenin "Hiç kimse başkasının günahını yüklenmez" düsturuna zıt olduğunu belirterek, Halk Partisi karşıtlığını da engellemek ister.[179] Son dersinde müspet hareket üzerinde oldukça duran

[178] Bknz: "4.Siyasilere Mektuplar" başlığı

[179] Said'in bu tavrı mütareke döneminde, dönemin hükümeti tarafından İttihatçıların tümünün şeytanlaştırılmasına ve İttihatçı avına başlatılmasına karşı da belirir. Bu dönemde kendisine "İttihada şiddetle karşı idin, neden şimdi susuyorsun?" sorusuna karşılık Said, "Düşmanların onlara şiddetli hücumundan. (…) Ben tokadımı Antranik ile beraber Enver'e, Venizelos ile beraber Said Halim'e vurmam. Nazarımda vuran sefildir." der. Buna karşılık "Fırkacılık meşrutiyetin gereğidir" cevabını aldığını kaydeden Said, bizdeki partilerin buluşma noktası olmadığını ve birinin vücudunun ötekinin yokluğunu istediğini söyler *(İ.D.*, 2006:267). Bu tavrından dolayı yine bu dönemde kendisine "Hangi

Said, kendisinin kabahatleri partinin yüzde beşine verdiği gibi Halk Partisi'nin de artık Nurcuların aleyhinde olmaması gerektiğini söyler (*E.L.*, 2001: 478).

3. Siyaset ve Adalet: Dinin Yapısal Farklılaşmasını "Dini" Temele Oturtma

Said'in Ankara eşiği ile birlikte kamusal alana dönük söylemi bırakması üzerine eserlerinin birçok yerinde hem kendisine "Siyasetten neden çekildin, neden siyasetle ilgilenmiyor veya ilişki kurmuyorsun? sorularına cevap olarak hem de talebelerine ikaz olarak "parti siyasetine" uzak durma nedenleri üzerine yazar. Bu metinlerde üç neden öne çıkar: ihlas, hak/hakikat ve şefkat/zulmetmemek. Said bu üç şeyin kendisini ve "nur talebelerini" siyasetten men ettiğini mükerreren dile getirir. Bu üç şey ayrıca birçok yerde Said'in "mesleğimizin esası" dediği kavramlardır. Said'in yazdıklarında kamusal söylemin tamamen bırakılması değil[180], sivil bir alanı inşa etme ve bu konumdan söylem oluşturma kaygısı öne çıkar. Said bu hedefe yönelik olarak dinin siyaset karşısında bağımsızlığını tesis etmesinin dinin rasyonalitesi açısından kaçınılmaz olduğunu göstermeye çalışır.

İnançlı kişinin imanının, tüm amellerinin ve davranışlarının niyetinin "rıza-yı ilahi" olduğu ve ubudiyetin aslen ve bizzat Cennet'i hedeflememesi gerektiği düşüncesini eserleri ile oturtmaya çalışan Said'te inançta ihlas, "Allah rızasını" her koşulda takip etmektir. İnanç, kulluk görevleri ve "iman hizmeti" neticesinde beklenecek maddi/manevi menfaat ve makamı, yine bu noktalarda diğer insanlarla araya giren rekabet, gösteriş, enaniyet ve korkuyu ihlası bozan nedenler olarak sayan Said, ihlası bozabilecek bu şeylerden şiddetle kaçmayı telkin eder (*Lemalar,* 1999:199). "Dahilde ve hariçte bulunan" siyasi partiler, "cereyanlar" ve "bilhassa siyasetli cemaatler"den de

---

cemiyettensin, neden muhalefeti şiddetle tenkit ediyorsun?" sorusu yönlendirilen Said, muhalefetin savaşa haksız olarak girildi söylemlerine karşıt olduğunu belirtir *(İ.D.*, 2006:335).

[180] Kamusal söylemlerini "mahrem" tutmasının, sivil demokratik kanalların açık olmaması ile ilgili olduğunu yukarıda söylemiştik.

ihlasa zarar gelmemek için "iman hizmeti" adına herhangi bir talepte bulunulmamalıdır. Bunun nedenini Said şöyle ifade eder: "Tarafgirane mefkureler sahibi her şeyi kendi mesleğine alet ederek, hatta dinini ve uhrevi harekatını da o dünyevi mesleğe bir nevi alet hükmüne getiriyor. Halbuki iman hakikatleri ve iman hizmeti hiçbir şeye alet olamaz. Allah rızasından başka bir gayesi olamaz" (*E.L.*, 2001: 21). "Siyasetin menfaat üzerine döndüğünü" söyleyen Said için iman hizmetinin siyasi cemiyet, parti ve cereyan yoluyla yürütülmesi ihlasa zıttır ve asli niyetin alet edilerek araçsallaşmasına sebep olur. "Allah rızası" dünyevi bir sonuç ve kazanç olmadığı için bu niyetin menfaat üretmek üzere kurulan yapılarda kendisi devam ettirmesi imkân sızdır. Sonuç odaklı olan siyaset Said'in ihlas tanımında sık sık bahsettiği "vazife-i ilahi olan neticeyi düşünmemek ve hedeflememek" kaidesiyle de ontolojik düzlemde ayrışır. Niyet ve ihlas gibi Said açısından "hak ve hakikat"i korumak da siyasetle organik bir bağı imkân sız kılar. "Tarafgirlik damarı ihlası kırar ve hakikati değiştirir" (*E.L.*, 2001: 225) diyen Said, talebelerine ihlası koruyabilmelerinin "Kuvvet haktadır."ı düstur yapmaları ile mümkün olacağını söyleyerek (*Lemalar,* 1999: 200) güç, menfaat ve korku ile hakikatin değiştirilebileceğine dikkat çeker: "Hakkın hatırı alidir, hiçbir hatıra feda edilmemek gerektir."

1950'lerde bazı eserlerini Mekke'ye daha sonra ise Mısır, Şam ve Hindistan'a göndermek isteyen Said, bunun henüz gerçekleşmediğini duyması ile verdiği cevapta siyaset karşısında konumunu tekrar vurgular: "Çok da isabet olmuş. Şimdi mecmuaları göndermekle, her halde inkişafa başlayan İslam Birliği fikri ve İttihad-ı İslam siyaseti, Risale-i Nur'u kendine bir kuvvet, bir alet yapmaya çalışacaktı ve bizleri siyaset-i İslamiyeye bakmaya mecbur edecekti. Halbuki Risale-i Nur'un mesleğindeki sırr-ı ihlas; iman ve Kur'an hakikatlerinden başka bir şeye alet ve tabi olmadığı…Hem müşterileri aramak değil, belki müşteriler hakiki ihtiyacını hissedip yarasının tedavisi

için Risale-i Nur'u aramasının lüzumu[181]…Halbuki gönderilecek o mübarek merkezler, şimdilik Nurlara hakiki ihtiyacını değil belki alem-i İslam'ın hayat-ı diniyesine ait cihetlerden düşünmeye mecbur olması..." (*E.L.*, 2001: 208, 210) Said için gönderilecek merkezler eserleri düşünsel bir ihtiyaca cevap olarak değil toplumun dini hayatı için düşüneceklerdir. Bu Said'in "hakikat"i toplumsal düzlemden ayırma ve bireylerde hakikatin "tahkiki" arayışını uyandırılmasını hedeflemesine zıttır.

Said'in ihlas ve din arasında olan bağ hakkındaki anlayışı Diyanet'e bakışında da belirir. 1930'lu yıllarda "ehl-i dünya"nın kendisine, "dini öğreten resmi bir dairemiz var" diyerek "ne salahiyetle dini neşriyat yaptığını" sorduğunu söyleyen Said buna şöyle cevap verir: "Hak ve hakikat inhisar (tekel) altına alınmaz. İman ve Kur'an nasıl inhisar altına alınabilir. Siz dünyanızın usulünü, kanununu inhisar altına alabilirsiniz. Fakat hakaik-i imaniye ve esasat-ı Kur'aniye, resmi bir şekilde ve ücret mukabilinde, dünya muamelatı suretine sokulmaz. Belki bir ilahi ikram olan o sırlar, halis bir niyet ile ve dünyadan ve nefse hoş gelen şeylerden sıyrılmakla gelebilir" (*Mektubat,* 1998: 83). Resmi görev kabul etmemeyi ilke edinen Said, "medrese uleması" ve "resmi ulema" ile meşrep ihtilafı olduğunu ve "ehl-i ilmin maişet derdi ile mağlup" olduğunu söyler (*E.L.*, 2001: 350).

Said'in siyasetten uzak durmasının nedeni olarak çoklukla zikrettiği diğer neden ise "şefkat etmek, zulmetmemektir." Said, siyasetin "gaddar bir düsturu" dediği "Cemaat için fert feda edilir." anlayışının "eski zamanda İslamlar içine girdiğini" söyler (*E.L.*, 2001: 159). Bu yukarıda gördüğümüz gibi "adalet-i izafiye" anlayışıdır. Hz. Ali ile bazı sahabeler arasında geçen Cemel Vakası'nı "adalet-i mahza ile adalet-i izafiyenin mücadelesi olarak gören Said, Hz. Ali'nin Kur'an'ın "bir ferdi dahi rızası olmadan

[181] Said'in burada yöntem cihetiyle "siyaset"e benzememek için öne sürdüğü bir düstur da "müşteri aramamak"tır. Yani propaganda benzeri yöntemler kullanmamaktır.

umumun selameti için feda etmeyen adalet-i mahza" anlayışını takip ettiğini söyler. Diğer yandan Hz. Ali'nin Muaviye ile olan çarpışmasını "hilafet ve saltanatın muharebesi"; Hz. Hasan ve Hüseyin'in Emevilere karşı mücadelelerini ise "din ve Milliyet" muharebesi olarak adlandıran Said, Muaviye'nin "saltanatın kanunlarını ve siyasetin merhametsiz muktezilerini" esas tuttuğunu; Emevilerin ise Arapçılık ile İslamiyet bağı yerine milliyet bağını esas aldıklarını söyler. Emevilerin dini ret gibi bir tavırları olmadığı halde Said, Hz. Hüseyin'in mücadelesini din mücadelesi olarak kodlar. Bunun nedeni milliyetçiliğin adaleti gözetemeyeceği için İslam'a zıt olarak görülmesidir. Eski Said[182] ve Yeni Said için, siyasal alanda "İslamilik" adalet ile özdeş görülür. Said, İslam kardeşliği ve İslam milleti terimlerinin de "demokrat manasında" (*E.L.*, 2001: 420) olduğunu söyleyerek Eski Said'te beliren "meşrutiyet" ve "İslamiyet milleti"[183] eşitliği denklemini tekrar kurar. Ayrıca Said'te "İslamiyet" terimi Eski Said'te olduğu gibi "büyük insanlık" ile tavsif edilerek adalet manasında kullanılmaya devam eder ve yukarıda değindiğimiz gibi iki ayete dayanan bir "adalet-i mahzayı" öngörür (*Mektubat,* 1998: 303). Bu bağlamda 1950'lerin sonlarında yazdığı bir mektupta Eski Said'in dediği bir cümleyi hatırlatır: "Osmanlı hükümeti Avrupa ile hamiledir. Avrupa gibi bir hükümeti doğuracak. Avrupa da İslamiyet'e hamiledir. O da bir İslam devleti doğuracak." Birinci doğumu gördüğümüzü; ikinci doğumun ise "inşallah yirmi otuz sene sonra" Avrupa'nın hem doğusunda hem batısında bir "İslam devleti" çıkacağını söyleyerek (*E.L.*, 2001: 390) İslam ile demokrasi ve adalet denklemini tekrar kurar.

[182] Eski Said'in küçük insanlık dediği medeniyetten büyük insanlık dediği İslamiliğe ihtiyacın doğmasını "maişetteki müthiş müsavatsızlık ve çalışmanın geçime yetmemesi" üzerinden okuması hatırlanmalıdır.

[183] Fakat Said "İslam milleti" terimini kullandığında her zaman Ortadoğu ve Asya'nın bir kısmını kastederek "450 milyonun kardeşliği" tabirini kullanır. Said'in İslamcılıkla benzeyen tek noktası "ittihad-ı İslam" söylemidir. Said bu söylemi İslamcılıktaki gibi Batı karşıtı, tepkiselci "Müslümancılık" olarak değil, "Müslüman dayanışması" anlamında kullanır. Said, sömürgeciliğin bu coğrafyada Millîyetçilikler aşılayarak devletleri birbirine düşman kıldığını düşünür. Bunun tadil edilmesi gerekmektedir. Emperyalizme karşı olmasıyla birlikte Said, İslamcılıktan ayrışarak kategorik olarak Batı karşıtı hiçbir zaman olmamış, Batı'yı şeytanlaştırmamıştır. "İyilikleri Müslümanlara özgü ve Müslümanların tekelinde görmediği gibi, kötülükleri Batıya özgü ve gayrimüslim Batılıların tekelinde görmemiştir." (Bilici, 2017: 64, 121)

Said, Milliyetçiliğin siyasetin zalim düsturunu daha da ileri taşıdığını ve milletin selameti için her şeyi feda edeceğini söyler (*Mektubat*, 1998: 66-7). Siyasetin "vahşet ve bedevilik zamanındaki düsturu" dediği bu anlayışın bu zamanda "Vatanın selameti için şahısların hukuku nazara alınmaz. Devletin siyasetinin selameti için cüzi zulümler nazara alınmaz." şeklinde siyasete yansıdığını söyleyen Said, milliyetçilik, tarafgirlik ve particilik ile bu anlayışın çok zulümlere kapı açtığını belirtir. Kur'an'ın "Hiç kimse bir başkasının günahını yüklenmez." (Fatır: 18) ayetinin koyduğu suçun şahsiliği de parti siyasetinde çiğnenir: "Bir taifeden, bir cereyandan, bir aşiretten bir ferdin hatasıyla umumu mesul ve düşman görülerek" onlara zulmedilir. "Tarafgirlik hissiyle bir caninin hatasıyla akrabasına ve taraftarlarına düşmanlık edilir. Elinde hüküm varsa, bir adamın hatasıyla bir köye bomba atar." Said medeniyetin teknolojik aletlerinin bu zulmü genişlettiğini vurgulayarak bu "gaddar kanunun iki umumi harbe" yol açtığını söyler. Said medeniyetin kendisine yöneltilen "irtica" ithamlarına karşı "vahşet ve bedeviliğe" geri dönen medeniyetin "hakiki irticayı" yaşadığını ileri sürer (*E.L.*,2001: 22, 358).

Medeniyet ırkçılık, askeri istibdat ve bencilliği doğurduğu için siyasette tarafgirlik ile masumlara zarar verilecektir. "İhtilale sebebiyet veren vaziyetler bütün bütün zulmü dağıtır, genişletir." (*E.L.*, 2001: 22) diyen Said, "mukabele-i bilmisil"e (misliyle karşılık verme) "zalim kaidesi"ne mecbur bırakan silahlı bir mücadelenin de adaletten ziyade mücadele edenleri daha da zalim edeceğini söyler (*Şualar*, 2001: 315). Bu açıdan Said'te bu zamanda savunma amacı olmaksızın devletlerin yaptığı savaşlar da devlet dışı grupların devlete karşı yapacağı silahlı mücadeleler de Kur'an adaleti açısından meşru değildir ve savunulamaz. Bunun nedeni cephe savaşlarının yerini günümüzde sivillerin de dahil edildiği topyekûn savaşların almasıdır. Modern devlet ve parti siyasetinin kendini korumaya alma dürtüsü ile "mevhum zararlardan" kaçınmak için bireyleri feda eden şiddetten ve tarafgirlik ile suçun şahsiliği ilkesini çiğnemekten

kaçamayacağını düşünen Said için siyasete olan mesafe "zulme ortak olmama" kaygısı üzerinden dillendirilir.[184]

Bir yolculuk olarak baktığı "hayat-ı beşeriye"nin bu zamanda bir "bataklığa" girdiğini söyleyen Said, yüzde seksenin bu bataklığı ve pisliği anladığını fakat şaşkın oldukları için selametli yolu göremediklerini iler sürer. Bunlara karşı elde nur ve topuz tutulabileceğini söyleyen Said, topuzu siyaset cereyanları için nuru ise Kur'an hakikatleri için kullanır. Said'e göre ikisi bir tutulduğunda insanlar "acaba nurla beni celp edip topuzla dövmek mi istiyor" diye telaşa düşeceği için ikisi aynı anda tutulamaz (*Mektubat*, 1998: 59). "İman umumi maldır, her taifede muhtaçları ve sahipleri vardır. Tarafgirlik giremez." diyerek yalnızca "küfr-ü mutlaka yani Kur'an'la barışmayan ve Kur'an'a muhalefet edenlere cephe aldığını" (*E.L.*, 2001:129) söyleyen Said, Demokrat Parti'nin kurulduğu dönemde partinin, siyasal mobilizasyon çalışmalarının artması ile siyaset hakkındaki uyarı mektuplarını artırır: "Çok dikkat lazımdır, Risale-i Nur dünyada her cereyanın fevkinde olması ve umumun malı olması cihetiyle bir tarafa tabi ve dahil olmaz. Belki mütecaviz dinsizlere karşı haklı tarafa yardımcı olur ve dost olur." Dostluk kuracak talebeler de ancak "siyaset hesabına değil, Nurların intişarı ve maslahatı hesabına" ilişkiye geçebilir; partiye girecek olanlar da "Nurlar namına değil, belki kendi şahısları namına girebilir." (*E.L.,* 2001:109) diyerek hareketin siyasette kullanılmasına engel olmak ister. Demokrat Parti'nin kurulduğu dönemde Said "iki harici iki dahili dört cereyanın Nurcuların yüzünü siyasete çevirmek" için uğraştığını (*E.L.*, 2001:177); ve "eskisi evhamından, yenisi bize yardım etmiyor diye" sıkıntı verildiğini (*E.L.*, 2001:259) zikrederek Demokrat Parti'nin Nurcu tabandaki destek arayışına dikkat çeker.

[184]"Zulmedenlere meyletmeyin yoksa ateş size de dokunur." (Hud: 113) ayetini sıklıkla zikreden Said, talebelerini özellikle İkinci Dünya Savaşı yıllarında uyararak savaşı takip etmemelerini; takip etme ile bir tarafa tarafgirlik hissi uyanacağını ve tarafgir nazarının da taraftar olduğu cereyanın kusurunu görmeyip zulmüne rıza göstereceğini, belki alkışlayacağını söyler (*K.L.*, 1998: 62).

Kendisine mahkemelerde yöneltilen "dini siyasete alet yapma" tabirinden mülhem "siyaseti dinsizliğe alet eden istibdad-ı mutlak" tabirini kullanan Said, talebelerini siyasi çarpışmaları takip etmemeleri noktasında uyardığı bir mektubunda "hakiki bir dindarın" siyasetle ancak "eğer mümkünse dine ve hakikate alet etmek için" ilgileneceğini aksi takdirde "baki elmasları, kırılacak adi şişelere alet yapacağını" söyler (*E.L.*, 2001: 310). "Hakiki dindar" olanlar Said'e göre siyasetçi olmaz, siyasetçi olan da dindar kalamaz (*E.L.*, 2001:40). Said bunun nedenini İslamiyet'in hakiki tevhit dini/tam bir tevhit dini olması ile açıklayarak Katolikliğin teslis inancı içindeki içkinlikle karşılaştırır: "İslamiyetin esası, mahz-ı tevhiddir (tam/saf tevhittir); vasıtalara ve sebeplere hakiki tesir vermiyor, icat ve makam cihetiyle kıymet vermiyor. Hıristiyanlık ise velediyet fikrini kabul ettiği için, vasıtalara ve sebeplere bir kıymet verir, enaniyeti kırmaz. Adeta rububiyet-i İlahiyenin bir cilvesini azizlerine, büyüklerine verir. Onun içindir ki Hıristiyanların dünyaca en yüksek mertebede olanları, gurur ve enaniyetlerini muhafaza etmekle beraber, sabık Amerika Reisi Wilson gibi, mutaassıp bir dindar olur. Mahz-ı tevhid dini olan İslâmiyet içinde, dünyaca yüksek mertebede olanlar ya enaniyeti ve gururu bırakacak veya dindarlığı bir derece bırakacak. Onun için, bir kısmı lakayt kalıyorlar, belki dinsiz oluyorlar." (*Mektubat,* 1998: 369)

Said, genel olarak hak, hakikat ve adalet terimlerinin olduğu gibi iman/Kur'an hakikatleri, Kur'an adaleti olarak kullandığı terimlerin ve dinin de siyasetten ayrı ve siyaset üstü ve araçsallaşmayacak bir konumda olmasını öngörür. Bu sivil alana tekabül eder. Yazdığı eserlerin "adalet-i hakikiye ile bu asırda insanları mesut edebilir istidatta" olduğunu söyleyen Said eserlerinin siyasal hayattaki rolünü "insanların bu zalim tahribatçı" uçaklarına karşı "mukabele edip onları zulümden, tahripten vazgeçirip beşerin menfaatinde ve saadetinde çalıştırılmasına çalışma" tabiri ile "zulümden vazgeçirme" teması üzerinden okur. Risale-i Nur talebelerinin Kur'an'ın "kanun-u esasisi" dediği "Birinin günahı ile başkası mesul olmaz" ilkesini tatbike çalıştığını

söyler (*E.L.*, 2001: 53, 64, 426). Ayrıca yazdığı eserlerin "siyasetle doğrudan ilişkisi olmasa" da verdiği iman dersinin "dehşetli zulümlere yol açan istibdad-ı mutlak"ı kırdığını mükerreren söyler.

4. Siyasilere Mektuplar

Said 1947'de siyasetle ilişkisizliğini bitirerek parti genel sekreteri görevinde olan Hilmi Uran'a mektup yazar, fakat Said'in ilk girişimi bu değildir. Ankara'da iken aldığı karar ile yirmi sene boyunca siyasilerle ilişkisizliği ve "haksızlığı hak iddia edenlere müracaat etmemeyi" seçtiğini söyleyen Said, 1943'te Denizli Hapsi'nde iken "ehl-i dünya" dediği yöneticilerle konuşmama tavrını bırakacağını ve Ankara makamlarına karşı "aleni muhakeme" isteyeceğini belirtir (*Şualar*, 2001: 370). 1943'te zamanın içişleri bakanı Hilmi Uran'a kendisine yapılan kanun dışı muameleleri yazdığını fakat Afyon Emniyet Müdürü'nün bu dilekçe yüzünden kendisine sıkıntı vererek karakola çağırıp yazının kime ait olduğunu sorguladığını söyleyen Said, bu muamele karşısında bir daha dilekçe yazmamaya karar verdiğini söyler. 1947'te tekrar mektup yazması İkinci Dünya Savaşı sonrası siyasal kamusal alanın görece özgürleşmesi ile açıklanabilir. Bu dönemde bakanlar kuruluna ve Afyon emniyet müdürlüğüne ve iç işleri bakanlığına dilekçe yazarak kendisine ve eserlerine yapılan baskıcı uygulamaların son bulmasını ister. Said'in siyasilere yazdığı mektuplar hem adalet teması üzerinden hem de "siyaseti dine dost ve hizmetkar" yapma çabası üzerine olacaktır. Said, siyasetin "küfr-ü mutlak (saldırgan ateizm)" dediği dine düşman tavrının bırakılarak dine hürmetkar ve dost bir tavır alması gerekliliğini ve eğer böyle bir ortam varsa bu

dostluğun kurulması için çalışılması gerektiğini vurgular, ancak "dine dost yapmak için" siyasetle kurulacak bu ilişki sivilliğe zarar vermeyecek bir şekilde olmalıdır.[185]

Hilmi Uran'a yazdığı mektupta Halk Fırkası'nın millet karşısında önemli bir vazifesi olduğunu söyleyerek söze başlayan Said, eğer "eskideki gibi din zararına medeniyet propagandası" yapmak yerine Kur'an'a ve imana sahip çıkmazlarsa hem İslam aleminde hem toplumda şimdi ve gelecekte nefret göreceklerini söyler. "Size karşı bir muarız çıkmış" diyerek Demokrat Parti'nin kuruluşuna dikkat çeken Said, bu partinin din vasıtasıyla Halk Fırkasını mağlup edebileceği uyarısını yapar: "O muarız mükemmel bir reis bulup hakaik-i imaniye namına çıksaydı birden sizi mağlup ederdi. Çünkü bu milletin yüzde doksanı bin seneden beri İslam geleneği ile ruhu ve kalbi bağlanmış. Zahiren fıtratına zıt bir emre itaat cihetiyle boyun eğse de kalben bağlanmaz." Said, istikbalde hürmet görmek için şimdiye kadar "üç dört adamın" yaptıkları inkılapların kusurlarının tamirine çalışılması gerektiğini söyler, yazdığı eserlere serbestiyet verilmesini talep eder (*E.L.*, 2001: 253). Bir yıl sonra, 1948'de yetmiş yaşındaki Said ve elli dört talebesi tutuklanarak Afyon hapishanesine gönderilir ve aynı suçlamalardan Denizli Mahkemesinin beraat vermesine ve Yargıtay'ın Afyon mahkeme kararını bozmasına rağmen yirmi ay hapiste tutulurlar (Vahide, 2006: 28-29).

Said, Demokrat Parti'nin kurulduğu ve iktidara geldiği yıllarda "istibdad-ı mutlak" dediği rejimi kıracağı beklentisindedir ve "bir derece" de kırdığını düşünür (*E.L.*, 2001: 109). Eserlerine serbestiyet verilmesini isteyen Said, Hilmi Uran'a mektup yazma ile başlayan çabasına devam ederek bu dönemde de siyasilere mektuplar yazar. 1956'da Afyon Mahkemesi serbestiyetine karar verene kadar eserleri müsadere edilmeye devam edilmiş olan Said dönemin anti-komünizmi üzerinden eserlerine meşruiyet aramaya

[185] Recep Peker ve Kazım Karabekir ile dost olduğu anlaşılan "Eski Said'in arkadaşı" olan birinin kendisine 1946'lı yıllarda mektup yazarak vaziyetinin düzelmesi için hükümete müracaatlarda bulunmak istediğini belirtmesi üzerine Said, yirmi yıl boyunca uğradığı baskıları anlatır. Tanıdığı bu kişilerden "yardım istemek değil", sadece kendisine karşı "selefleri gibi manasız, lüzumsuz tazyik ve zulme meydan vermemelerini" isteyebileceği uyarısını yapar (E.L., 2001: 145).

çalışır; siyasilere mektuplarında bu cereyanı ancak imanın durdurabileceğini ve eserlerinin böyle bir iman dersi verdiğini söyler. Said talebelerine siyasilere yazdığı mektuplarda kullandığı "mülayim bazı tabirlerine Nurların serbestiyeti için bir okşama" olarak bakmaları ikazında bulunur (*E.L.*, 2001: 421). Said'in 1950'li yıllar ortasında siyasilere yazdığı mektuplarda Ankara'da iken bırakmaya karar verdiği siyasileri uyarıcı rolü daha da belirginleşir. "Kur'an adaleti" söylemi ekseninde particilik ve Milliyetçilik Said'in bu dönemde mektuplarında uyarıda bulunduğu iki konudur.

Adnan Menderes'e ve milletvekillerine verilmesini istediği ilk mektupta Said, irtica söyleminin yaygınlığını işittiğini söyleyerek "siyasi ve içtimai olan hakiki irtica" dediği ferdi cemaate feda eden ve suçun şahsiliğini çiğneyen yönetim anlayışından bahseder. Bu anlayışı "Yezid'in zulmünün adalet-i Ömer'iyeye tercih edilmesi" ve "engizisyon kanunu" olarak tavsif eden Said, yeni bir tehlikenin memlekete girdiğini söyler: "garazkarane (kinci) ve anudane (düşmancasına) particilik." Said "ittifak etmeyen" bu tarz particiliğin suçun şahsiliğini çiğneyerek parti mensuplarının tümünün suçlu ve düşman telakki edildiğini söyler. Said bu particiliği dış yardımlar için verilen "manevi rüşvetler" olarak adlandırır. Said, "ittifaksızlıktan gelen kuvvetsizlik" ve siyasetine zarar gelmemek için "bu kadar israflar ve bol maaşlar suretinde kuvvet teminine kendilerini mecbur zannederek rüşvetler verildiğini"ve "milletin fakr-ı halinin nazara alınmadığını" söyleyerek parti çatışmalarını ve Demokrat Parti'nin iktidarını muhafaza etme yöntemlerini genel bir dille, yani partiyi karşısına almadan, eleştirir (*E.L.*, 2001: 358-60).

Said Adnan Menderes'e yazdığı ikinci mektubunda da yine Kur'an'da suçun şahsiliğine işaret eden ayetle başlayarak şimdiki siyasette particilik ile bir masumlar yüzünden çok masumların zararına rıza gösterildiğini ve bunun toplumda ayrışma, kin ve düşmanlığı beslediğini söyler. Said, Halk Fırkası'nın memuriyeti rüşvet olarak verdiği ve hizmetkarlıktan çıkarıp tahakküm aracına dönüştürdüğü için bürokraside hala

hâkim olduğunu ve Millet Partisi ile ifade bulan Türkçülük akımının da hala çok kuvvetli olduğunu vurgulayarak, Demokratların bu iki partinin "kuvvetli, zevkli ve cazibedar" dayanak noktalarına karşı İslam'ın adalet ve kardeşlik düsturlarını dayanak yapması gerektiğini söyler. Said, toplumun yüzde otuzunun Türk, yüzde yetmişinin ise başka unsurlardan olduğunu söyleyerek Türkçülüğün ayrıştırıcı olacağını ve en çok Türklere zarar vereceğini vurgular. Said eserlerinin, Kur'an'nın kanun-u esasisi dediği "Hiç kimse başkasının günahını yüklenmez." (Fatır:18) ayetinin öngördüğü suçun şahsiliği ilkesini ve "Müminler ancak kardeştir" (Hucurat:10) ayetini iman dersiyle herkesin kalbinde bir yasakçı bırakarak tatbik etmeye çalıştığını söyleyerek eserlerine serbestiyet verilmesinin vatan menfaati için de gerekli olduğunu savunur. 6-7 Eylül Olaylarını ülkeyi büyük zarara uğratan bir "leke" olarak tavsif eden Said, eğer eserlerine serbestiyet verilseydi gençlerin böyle bir "fesad"a kalkışmamış olacaklarını söyler (*E.L.*, 2001: 420, 425, 427).

Bağdat Paktı'nın imzalanmasını siyasal sonuçlarından bağımsız, ilk kez Arap devletleri ile Türkiye'nin ilişkiye geçmesi nedeniyle tebrik eden Said, cumhurbaşkanı ve başbakana mektup yazarak kendini bir konuda hatırlatma yapmaya mecbur hissettiğini söyler. Bu konu yine ırkçılık konusudur. Arapların ve Türklerin, ırk yerine din kardeşliğini öne çıkartmaları gerektiği uyarısını yapar. "Doğu Üniversitesi" fikrinin eskiden beri kendisinin de Medresetüz-Zehra şeklinde hayalinde olduğunu söyleyen Said, böyle bir üniversitenin "Arabistan, Hindistan, İran, Kafkas, Türkistan ve Kürdistan milletlerinin" ortasında olması ile "menfi milliyetçilikten bu kavimleri kurtararak müsbet İslamiyet milliyetini" tesis etmeye ve "felsefe fününu ile ulum-u diniyenin birbirleriyle barışmasına" yardımcı olacağını düşündüğünü söyler. Bu nedenle planlanan üniversitenin kendi tasavvurundaki şekli ile olmasının gerekliliğini öne sürer (*E.L.*, 2001: 450).

C. KEMALİST LAİKLİK VE SAİD NURSİ

1. Rejim Söylemi

Said Dünya Savaşı sonrası siyasetin ve kamusal alanın dışa bağımlı olduğunu düşünmeye başlamıştır. Said "uçları ecnebi elinde olan siyaset" söylemini kullanır. Said, hadislerin sembolizmini kullanarak ulus devletlerin kuruluşunda dayandığı şiddet ve zulmü, kurulan rejimlerin bağımsız olmadığını ve "maddeci" dediği sistemin parçası olduğunu öne sürer. Zamanın dini terminoloji ile "ahirzaman" olduğunu düşünen Said, ahirzaman hadiselerine damgasını vuran şeyin "müfarakat-ı umumiye" (umumi göç) olduğunu ve ahirzamanın, Sultan Abdülaziz ve Abdülhamit devirlerinde başladığını belirterek 93 Harbinin başlangıç tarihine yani ulus devletin kurucu şiddetine gönderme yapar (*Şualar*, 2001: 74, 656).

Hadislerde rivayet edilen "ahirzaman alametlerinin" teşbih içerdiğini söyleyen Said hadisleri "zamana uygun" yorumlamaya girişir. Buradaki yorumlarda öne çıkan ahirzamanda hükümranlığını ilan etmiş "tabiiyyun ve maddiyyun mezhebinin başına geçen", "heykellerine secde ettiren" dediği müstebit şahısların rejimlerine yaptığı vurgudur. Askeri, ilmi ve teknolojik "ordularının" başarısı bu şahıslara isnat edilerek bu şahıslar ilahlaştırılır. "Yalancı cehennemi" hapishaneler olan bu müstebit şahıslar büyük bir zulüm ile iktidarını muhafaza eder; "bir adamın yüzünden yüz köyü harap ve yüzer masumları tecziye (cezalandırma) ve tehcir ile perişan eder."[186] Kuvvetlerini "gizli komitelerden" alan bu rejimlerin başındaki kişiler israfı teşvik eder ve "inkâr-ı uluhiyet"i aşılar. Müslümanlar içinden çıkan müstebit şahıs ise Türk milletini ve

[186]Mahkemede kendisine yöneltilen Mustafa Kemal için "öyle bir istibdatla hareket eder ki bir cani yüzünden yüz köyü harap eder." ifadesini kullanması suçlamasına karşılık Said, siyasete temas etmesi nedeniyle savunmasında cevaplamadığı iddiayı, daha sonra talebelerine mahrem başlığı altında yazar. "Dersim faciasının yüz delilden tek bir delili olarak" yeterli olduğunu, "bir isyan tevehhümü ve ihtimali ile binler masumların, ihtiyarların, kadınların öldürülüp, ateşe atılmasının" söylediği şeyi kesin bir hakikat olarak gözler önüne serdiğini söyler (R.S., 2016: 122).

Türkçülüğü İslam sembollerine karşı kullanır (*Şualar*, 2001: 525, 535). Said bu rejimin müessisi dediği Mustafa Kemal için "perde altında bilinmeyen, küre-i arzın ve nev-i beşerin ekserisini istibdadı altına alan müthiş bir cereyanın binler başından bir başı" tabirini kullanır (*K.L.*, 1998: 275). Bu müstebit rejimlerin ilk numunesi Said'e göre, İngiltere'nin üç yüz yıl, Hindistan'da milyonlarca insanı az sayıda memur ile ve "birinin hatasıyla binler adamı tecziye (cezalandırma) etmek olan kanun-u müstebidanesine inzibat ve adalet namını vererek dünyayı aldatıp ateşe veren" sömürge yönetimidir (*K.L.*, 1998: 55).

Bolşevik yönetim de Said için bu "maddiyyunluk vebasını ve medeniyetin zulmünü aşılayan" diğer bir örnektir. İkinci Dünya Savaşı yıllarında savaşan tarafları "burjuvaların en dehşetli müstebitleri ve sosyalistlerin müfritleri" (*K.L.*, 1998: 65) olarak adlandıran Said, Fransız Devriminde "hürriyetperverlik" ile doğan sosyalizmin Bolşevikliğe ve komünizme dönüştüğünü ve Bolşevizmin de hiçbir ahlaki ve dini mukaddesat tanımadığını söyler (*Şualar*, 2001: 529). 1953 yılında Urfa bilirkişisinin, Said'in mütareke döneminde yazdığını gördüğümüz sosyalizmin İngiliz ve Fransız medeniyetine tercih edilmesi gerektiği yönündeki sözlerine istinaden "Bolşeviklik propagandası" yaptığını ileri sürmesine karşı Said verdiği cevapta Bolşeviklik ve komünizmin, sosyalizmden ayrı olduğunu vurgular ve o ifadelerini Birinci Dünya Savaşı öncesi Alman Sosyalizmini kastederek kullandığını belirtir (*İ.D.*, 2006: 581). Bolşevik rejim karşıtlığı Said'in kendisini milliyetçi-mukadessatçı cephede tanımlamasına yol açmamıştır. Mesleğini Sebiürreşad ve Büyük Doğu çizgisinden ayırdığını ve DP iktidarını birçok kez milliyetçilik konusunda uyaran Said, 1945'te Tan Matbaası'nın basılması olayını talebelerine yazdığı mektupta şöyle değerlendirir: "Bolşevizm aleyhindeki nümayiş hadisesi Risale-i Nur'a karşı perde altında hücum eden iki kuvvet birbirine vaziyet almaya başladığı cihetle Risale-i Nur'un fütuhatına büyük bir vesiledir." (*E.L.*, 2001: 75)

Barla'da hoca olarak bilinmeye başlaması üzerine Said "ehl-i dünya" dediği kesimin kendisine,

> "Neden sana zulmettiğimizi düşünüyorsun. Bizim prensibimiz var. Bunların kendine tatbikini kabul etmiyorsun. Bu hürriyet asrında ve yeni başladığımız cumhuriyetler devrinde eşitlik esası üzerine tahakküm ve tagallübü kaldırmak düsturu bizim bir kanun-u esasimiz hükmüne geçtiği halde sen kah hocalık, kah şeyhlik kah zahidlik suretinde teveccüh-ü ammeyi kazanarak nazar-ı dikkati kendine celp ederek, hükümetin nüfuzu haricinde bir kuvvet, bir makam-ı içtimai elde etmeye çalıştığın, zahir halin ve eski zamandaki hayatının işaretiyle anlaşılıyor. Bu hal ise şimdiki tabirle burjuvaların müstebidane tahakkümleri içinde hoş görünebilir. Fakat halk tabakasının uyanışı ve galipliği ile tezahür eden sosyalizm ve Bolşevizm düsturları bizim daha ziyade işimize yaradığı için o sosyalizm düsturlarını kabul ettiğimiz halde senin vaziyetin bize ağır geliyor, prensiplerimize muhalif düşüyor."

Demesi üzerine Said'in cevabı şöyledir: "Evet ben neseben ve hayatça avam tabakasındanım. Ve meşreben ve fikren müsavat-ı hukuk (hukukta eşitlik) mesleğini kabul edenlerdenim. Ve şefkatten ve İslamiyetten gelen adalet sırrı ile burjuva denilen üst tabakanın istibdat ve tahakkümlerine karşı eskiden beri muhalefetle çalışanlardanım. Onun için bütün kuvvetimle tam adalet lehinde, zulmün, tagallübün, tahakkümün ve istibdadın aleyhindeyim. Fakat nev-i beşerin fıtratı ve hikmet sırrı tam eşitlik kanununa zıttır." Devamında fazilette eşitliğin olmayacağını ve "imanlı faziletin tahakküm kaynağı olmayacağını" söyleyerek kendisine "imani ve Kur'ani ilimlere çalışmak ve anlamak faziletinin ihsan edildiğini" ve bunu hiçbir zaman tahakküm ve insanların teveccühü için kullanmadığını söyler (*Lemalar,* 1999:210-1).

İkinci Dünya Savaşı'nın dünyayı kirleten medeniyetin başına inen "semavi bir tokat" olduğunu söyleyen Said, bu medeniyeti aşılayan devletleri, İslam coğrafyasında ve Asya'da "hasis menfaati için dinsizliğin intişarına taraftar olan fitnekar ve cebbar hükümetler" olarak adlandırır (*K.L.*, 1998: 260, 275). Said özellikle Bolşevik yönetim eliyle yapılan dinsizleştirmenin "mazlum ve kalabalık, medeniyette ve hâkimiyette geri kalan kabileler"i (Çin Seddi'nin yapılışına sebep olan Mançur, Moğol ve Kırgız kabilelerini örnek verir) "anarşi" olarak tanımladığı "hürmet ve merhamet" tanımayan normsuzluğa ve şiddete iteceğini iddia eder (*Şualar,* 2001: 530).

2. Kemalist Laiklik: "Milliyeti İslamiyetle Aşılamak"

"Maddeci" sistemin bir parçası olarak görülen Kemalizm'in laiklik politikası da Said'e göre bağımsız değildir. Said, İngiltere'nin "bu memleketteki hükümete" sömürgelerindeki Müslümanların "ısınmaması ve iltihak etmemesi için" sömürgelerindeki laiklik politikasına zıt olarak mevcut rejimi "gizli komitesinin" eliyle desteklediğini ileri sürer (*K.L*., 1998: 70). Said "gizli komite" tabirini birçok yerde kullanır. Divan-ı Harpte yaptığı savunmasında İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin içinde bulunan gizli şubeye muhalif olduğunu söyleyen Said, bu komitenin kırk senede genişlediğini ve kendisiyle uğraşarak hapishanelerde mükerreren yaşadığı zehirlenme olaylarına sebep olduklarını söyler (*E.L*., 2001: 143). Said, 1943-44 yılları arasında Denizli hapsindeyken talebelerine yazdığı mektupta da karşılarında "hükümet ve mahkeme değil, gizli küfr-ü mutlaka (saldırgan ateizm) düşenlerin komitesi" olduğunu; bu komitenin önemli bir kısmının "Turancılık" olduğunu ve bu kısım ile diğer "gizli kısmı"nın çatışmaya başladığını belirtir (*Şualar,* 2001: 332, 389). Said, mahkemede bir savunmasında "istibdad-ı mutlaka Cumhuriyet namını" taktığını söylediği (*Müd*., 2006: 167) rejimi, "siyaseti dinsizliğe alet eden istibdad-ı mutlak" olarak tavsif eder (*E.L*., 2001).

Savunmalarında rejime, Nur talebeleri olarak "fikren ve ilmen taraftar olmadıklarını ve şahsen amel etmediklerini" fakat meslekleri gereği "ret etmediklerini" ve çatışmadıklarını söyleyen Said, idareye ve asayişe bilfiil ilişmeyen muhalefetin suç teşkil etmediğini; hükümetin kalbe değil "ele bakması" gerektiğini mükerreren dillendirir (*Müd*., 2006: 245, 289). Yukarıda talebeleriyle Barla'da iken küçük bir mescitte birlikte namaz kılıp Arapça ezan okumalarına müdahalelerin yapıldığı zamanda sert üslupla yazdığını söylediğimiz "mahrem" bir risalesinde Said, kendisine yapılan muameleye bakarak, "firavunmeşrep" dediği "komite" ile aralarında "külli bir muhalefet" olduğunu söyler (*Mektubat*, 1998: 491). Said mahkeme savunmalarında

olduğu gibi talebelerine yazdığı "mahrem" risalelerinde de rejime muhalefetini hürriyet söylemi ve hukuk terimleri içinden yapar; gizli bir gündemi yoktur. Bu açıdan mahrem risalesinde kullandığı şu ifadeler dikkate değerdir:

"Nev-i beşerde, özellikle bu asr-ı hürriyette ve özellikle medeniyet dairesinde umumiyetle hâkim olan hürriyet-i vicdan ilkesini kırmak ve hafife almak ve dolayısıyla insanlığı küçük görmek ve itirazını hiçe saymak gibi cüretinizle hangi kuvvete dayanıyorsunuz? Hangi kuvvetiniz var ki siz kendinize "la-dini" ismi vermekle ne dine ne de dinsizliğe ilişmemeyi ilan ettiğiniz halde, dinsizliği mutaassıpça kendine bir din ittihaz etmek tarzında dine ve ehl-i dine böyle tecavüz elbette saklı kalmayacak ve sizden sorulacak." *(Mektubat,* 1998: 490)

Afyon savunmalarından birinde saydığı maddelerden son ikisine "Çok mühimdir fakat bizi mahkum edenlerin Risale-i Nur'u mütalaalarının hatırı için ve onları kızdırmamak için yazmadım." (*Müd.,* 2006: 457) notunu düşen Said, sonrasında bu iki maddeyi "Mahremdir, En Has Nurculara Mahsustur" başlığı ile talebelerine gönderir. Kendisi aleyhinde kararnamede devlet memurlarına karşı "zındık, yılan, münafık" gibi tabirleri kullanması suçlamasının yapılması üzerine Said mahrem olarak şöyle cevap verir:

"1938 senesinde Dersim faciası ki Doğu Mecmuasının 17. sayısında "Doğu Faciası" başlığı ile bu vakıanın tam tamına aynı aynını yazdı ki: Hiç dünyada emsali vuku bulmamış öyle bir zındıklık, münafıklık ve vatan ve millete hadsiz düşmanlık olduğunu kat'i ispat ediyor. Elbette öyle fevkalede cani canavar memurlara bin defa zındık, dinsiz dense değil suç olmak, bilakis tasdik ve takdir ile mukabele lazımdır. İşte Said umuma değil, yalnız böylelere zındık, münafık demiş."

Said, rejimin dine karşıt olan saldırgan ateizme dayandığını düşünür. İsmini vermediği birinin 1932'de "Kur'an tercüme edilsin, tercümesi onun yerine okunsun ve ne mal olduğu bilinsin." diyerek "Kur'an'a karşı su-i kastını" ifade ettiğini söyler (*Şualar*, 2001: 257). Said, inançsızlığı "mutassıpça" meslek edindiğini söylediği rejimi, "komitenin tahribatçı rejim-i bid'akaranesi" ve "ehl-i bid'a[187]" olarak adlandırarak, rejimin aynı zamanda Peygamberin sünnetini ve İslamiyetin simgelerini tahribe çalıştığını; bunu Araplığa düşmanlık perdesi altında yaptığını söyler (*R.S.,* 2016: 110).

[187] Said bid'a tanımını "Sünnetin Dereceleri ve Bid'a Hastalığının İlacı" adlı eserinde şöyle yapar: "İbadet hükümlerinde yeni icatlar bid'attır" (Lemalar, 1999: 80). Sünnetlerin bir kısmı ibadetlerle ilgilidir ve fıkıh kitaplarında açıklanmıştır, bunları değiştirmek bid'attır. Diğer kısmı 'âdâb' olarak bilinir ve bunlar siyer kitaplarında mevcuttur. Onlara aykırı hareket etmeye bid'at denilmez; ancak nebevî edebe uyulmamış, onun nurundan ve hakikî edepten istifade edilmemiş olur. Bu kısım da örf ve âdât, fıtrî muamelelerde yani konuşmak, yemek içmek, yatıp kalkmak gibi görgü kurallarıyla alâkalı sünnetlerde Peygamberin hareketlerine uymaktır (Lemalar, 1999: 77) .

Bu tahripler Said'in risalelerinde ibadetin Türkçeleştirilmesini ve dinde reform fikirlerini içerir. "Ehl-i bid'a"nın "Biz Allah Allah diye geri kaldık; Avrupa top tüfek diye diye ileri gitti." fikrinde olduğunu ve Katoliklikte olduğu gibi dinde reform yapılması gerektiğini ileri sürdüğünü söyleyen Said, bu kişilerin bu söylemlerinin dini bildiklerinden değil "Avrupa'yı körü körüne taklitçilik" yüzünden kaynakladığını belirtir. Said, İslamiyet ile Katolikliğin farkına değinerek İslamiyetteki hakiki tevhidin zaten her türlü tahakküm araçlarını reddettiğini; Katoliklikteki teslis inancının barındırdığı içkinliğin ise "din namına enaniyete bir kudsiyet vererek" insanlar arası tahakküm ilişkilerini doğurduğunu ifade eder. Ayrıca sadece dinin esaslarının Hz. İsa'dan alındığı ve diğer şeylerin örf ve medeniyet tarafından şekillendiği Hıristiyanlıktan farklı olarak, İslamiyetteki teferruat kısmının da Peygamberden gelerek asırlarca şeklini koruduğunu söyler. Bu Arapça tabirler için de böyledir. Bu tabirlere birçok mana yüklenerek günümüze gelmiştir. Bu manalardan sıyrılmış Türkçe ibarelerin kullanılmasının dinin içini boşaltacağını düşünen Said[188] Kur'an'ın da tercümesinin değil ancak özet şeklinde mealinin mümkün olduğunu söyler (*Mektubat*, 1998: 386).

Manaya verdiği önemi gördüğümüz Said için Arapça tabirlerin bu kısa meallerini bilmemek zaten bir Müslüman için büyük kusurdur: "Bütün ömrünü İslamiyetle geiren ve kafasını binler malayani şeylerle dolduran adamlar bir iki haftada hayatı ebediyesinin anahtarı olan şu kelimat-ı mübarekenin meal-i icmalisini öğrenmemekte nasıl mazur olabilirler, nasıl Müslüman olurlar, nasıl akıllı adam denilirler? Ve öyle heriflerin tenbelliklerinin[189] hatırı için o nur menbalarının mahfazalarını bozmak akıl karı değildir." (*Mektubat*, 1998:385)

[188] Çünkü Said'e göre "Allahın kelamı olmasından ile alınan kudsiyet ve o kudsiyetten gelen feyizler ve nurlar çok ehemmiyetlidir." (*Mektubat*, 1998:386)

[189] Başka bir yerde de "günde elli defa tekrar ettiği mukaddes kelimelerin manasını öğrenmeyenlere" hayvandan daha aşağı düşeceklerini ve "böyle hayvanlar için bu mukaddes kelimelerin tercüme, tahrif ve tehcir" edilemeyeceğini söyler. (*Mektubat*, 1998:494)

Said "ehl-i bid'a" dediği kesimin iki kısım olduğunu ifade eder:

> "Bir kısmı güya din hesabına, İslamiyete sadakat namına, güya dini Milliyetle takviye etmek için "Zaafa düşmüş dinin nurani ağacını Milliyet toprağında dikmek, kuvvetleştirmek istiyoruz." diyerek dine taraftar vaziyeti gösteriyorlar. İkinci kısım, millet namına, Milliyet hesabına, unsuriyete kuvvet vermek fikrine binaen, "Milliyeti İslamiyetle aşılamak istiyoruz." diye bid'aları icat ediyorlar. Birinci kısma deriz ki: Ey 'sadık ahmak' tabirine layık kötü ulema veya meczup, akılsız, cahil sufiler![190] Hakikat-i kâinat içinde kökü yerleşmiş ve kâinat hakikatlerinde kökler salmış olan İslamiyet ağacı, mevhum, muvakkat, cüzi, hususi, menfi, belki esassız, garazkar, zulümkar unsuriyet toprağına dikilmez. Onu oraya dikmeye çalışmak ahmakane, tahripkar ve bid'akarane bir teşebbüştür. İkinci kısım Milliyetçilere deriz ki: Ey sarhoş hamiyetfuruşlar! Bir asır evvel Milliyet asrı olabilirdi. Şu asır unsuriyet asrı değil. Bolşevizm, sosyalizm meseleleri istila ediyor, unsuriyet fikrini kırıyor. (…) (Milliyeti İslamiyetle aşılamakta) bir zevk ve kuvvet görünüyor; fakat geçici ve akıbeti tehlikelidir. Hem Türk unsurunda ebedi iyileşmeyecek şekilde bir bölünme çıkacak." (*Mektubat,* 1998: 500)

Said'in, Türk milletinde bir bölünme çıkacağını iddia etmesi dikkat çekicidir. Bu, İkinci Bölüm'de bahsettiğimiz Müslüman uluslaşma ile Türk uluslaşması arasındaki çelişkiye işaret ediyor olabileceği gibi paragrafın gidişatından "milliyeti İslam ile aşılama"nın sonucu olacak bir bölünme olarak da düşünülmesi mümkündür.

"Camilere bid'aların girdiğini" (*Lemalar*, 1999: 133) söyleyen Said, Cuma namazlarına da iştirak etmez. Kendisini bu noktadan eleştiren "safdil bazı hocalar"a cevap olarak Şafii mezhebinden olmasını neden olarak sunar (*E.L.*, 2001: 31). Talebelerine de "Sakın hocaların Cuma ve cemaatlerine ilişmeyiniz. İştirak etmeseniz de iştirak edenleri tenkit etmeyiniz. Bid'a olan yerde kılınan namazın sevabı olmasa da namaz iptal olmaz." uyarısını yapar (*K.L.*, 1998: 106). Bu hem müspet hareket ilkesi gereğidir hem de resmi hocaların taarruzuna hedef olmama kaygısıyladır. Zaman zaman Said bu tür taarruzlar yaşamıştır. Barla'da bulunduğu yıllarda "Eğirdir Müftüsüne son ihtar" adlı bir mektup yazan Said, mektupta oğluna Barla'da Türk Yurdu açtırıp Said'in hareketine karşıt bir vaziyet aldırdığı için müftüyü eleştirir. "Zehire tiryak namı vermekle tiryak olmadığı gibi zendeka hissiyatını veren ve dinsizliğe zemin ihzar eden bir heyetin vaziyetine ne nam verilirse verilsin, "Genç Yurdu" denilsin, hatta "Mübarekler Yurdu" denilsin, ne denilirse denilsin o mana değişmez." diyen Said, siyasetle uğraşmadığını, Diyanet'in uygulamalarını tenkit meşgalesine girmediğini,

[190] Sufiler ile kastedilen tasavvuf ve tarikata bağlı olanlardır.

bunlara muhalefet etmediği gibi mümkün oldukça da temas etmediğini belirterek müftünün oğlunu Barla'dan çekmesi gerektiğini ifade eder. Oğlunun yaptığı tesir ile yanına gelen birinin namaz vakti Arapça ezan okunduğu anda kaçması ve yanına gelenlerden başka bir kişinin de kendisine Hülagu ve Cengiz gibi "zalimlerin zulüm hikayelerini" kendisine okuması için uzatması gibi "elim hadiseleri" örnek olarak verir *(B.L.,* 2000: 155-7).

Milliyetçiliğe karşı yazdığı risalesinde Said, "Hülagu ve Cengiz gibi zalimlerin gaddarane" hayatlarını dinleten milliyetçiliğin toplumda yol açacağı normsuzluğa ve şiddete dikkat çeker. Etrafındaki talebeleri "Said Kürttür." propagandası ile kaçırtıldığını söyleyerek, milliyetçilik ile Kürtlere ve Araplara karşı oluşan düşmanlığa dikkat çeker (Mektubat, 1998: 366, 480). "Başkasını yutmakla beslenen" ve ötekine düşmanlık üzerinden giden milliyetçiliği menfi olarak, kolektif dayanışmayı ve kardeşliği netice veren milliyet bilincini ise müspet olarak tavsif eden Said, milliyetçilikten bahsettiği risalesinde "Ey Türk kardeş! Bilhassa sen dikkat et. Senin milliyetin İslamiyet ile bütünleşmiş. (…)" uyarısında bulunarak "üç yüz elli milyonu içine alan müspet İslam milliyetinin" milliyetçiliğe ihtiyaç bırakmadığını ve İslam kardeşliğinin yerine milliyetçiliğin geçmemesi gerektiğini ifade eder. Milliyetçiliğin, Avrupa'yı "her cihetle taklit etmek"ten kaynaklanarak sahiplenildiğini söyleyen Said, Asya ile Avrupa'nın farkını vurgular: "Asya kavimlerini uyanışa getirecek, terakki ettirecek, idare ettirecek dindir." (*Mektubat,* 1998: 368) Said'in milliyetçilikten bahsettiği risalede konuyu dine getirmesi dikkat çekicidir. Said Müslüman toplumların beslendiği tek ahlaki kaynağın Peygamber ve dini öğretiler olduğunu öne sürerek bu kaynağın milliyetçilikle kurutulmak istendiğini düşünür.

Sosyal hayattaki ilişkileri ve adabı barındıran teferruat meselelerin dahi 'Hıristiyan Avrupa'dan farklı olarak Peygamber öğretileri etrafında şekillenme potansiyeli taşıdığını söylediği Müslüman toplumlarda Said, felsefe ve milliyetçiliğin

toplumda ahlak üretemeyeceğini; din terbiyesinden uzaklaşan toplumun çoğunluğunun norm tanımayan anlamında kullandığı "anarşist" olacağı ve "istibdad-ı mutlak ve rüşvet-i mutlaka" ile yönetilmek zorunda kalacağını düşünür. Müslüman toplumlar Peygamberler geleneğine dayanan "kemalata" dair tüm öğretileri son Peygamberden öğrenmiştir; son Peygamberi gözden düşürmenin bu "kemalata" dair tüm Peygamberlerin öğretileri geleneğinin reddi anlamına geleceğini söyleyen Said, "kemalat" kaynaklarının sadece Peygamberler geleneğine dayanmadığı Avrupa'da "dinsizliğin" böyle bir etkisinin olmayacağını ifade eder (*Şualar*, 2001: 206, 494).

Said'in milliyetçilik hakkındaki fikirleri nedeniyle mahkeme iddianamelerinde "milliyetçiliğe karşıtlık" başlığı da yer alır. Aynı zamanda Said, Diyanet tarafından heretik olmakla suçlanır. Kemalist laiklik tanımını ve uygulamasını çifte iletişim (*double communication*) terimi ile ifade eden Nereid (1997), devletin bu ikili iletişim dilini fark eden nadir kişilerden birinin Said Nursi olduğunu ve bu açıdan devletin hedefinde olduğunu söyler. Kemalist rejim bir taraftan onu laik ilkeleri çiğnemekle suçlarken diğer yandan Diyanet yoluyla sapkınlık ile suçlar. Nereid (1997) devletin Nakşibendiliğe ve Nurculuğa karşı olan tavrındaki farklılığa dikkat çeker. Bu fark Osmanlı son dönemine dayanır. Nakşibendiler Sultan II.Abdülhamit'i desteklerken, Said bu dönemde meşrutiyetçidir ve Jön Türklerle müttefiktir. Nereid (1997) ayrıca bu dönemde Nakşibendi şeyhlerinin Türkçülüğü desteklediğini belirtir. İstanbul Üsküdar'daki Özbek Tekkesi Türkçe dilinin önemine vurgu yapan öncülerdendir. Nakşibendilik İslam'ın millileşmesinin ve Türkleşmesinin önünü açmıştır.

Seküler Cumhuriyet döneminde Nakşibendilerin hapis ve yargılamaları sadece ayaklanmalar üzerine olmuş ve kişilerle sınırlı kalmıştır. Nurculuktan farklı olarak Nakşibendilik hiçbir zaman ideolojik temelde bir baskı görmemiştir. (Nakşibendi şeyhi Şeyh Said isyanı da Kürt ayrılıkçı hareketi olarak görülmüştür.) Nakşibendilerin devlet bürokrasisinde ve mecliste Cumhuriyetin kuruluşundan bugüne dek yer aldıkları da

bilinen bir gerçektir. Nakşibendiler hiçbir zaman tarikata üyelikleri nedeniyle kovuşturmaya uğramamışlar, devlete karşı giriştikleri suçlar nedeniyle cezalandırılmışlardır. Diğer yandan Nurcular, sadece Nurcu oldukları için tutuklanmışlardır. Nurculuk devletin laik ilkelerine aykırı görülmüş ve Ceza Kanunu'nun 163. Maddesini ihlal ettiği ileri sürülmüştür. 1944-1971 arasında 700'den fazla Nurcu talebe tutuklanmıştır. Nereid (1997) devletin Nakşibendiler ve Nurculara karşı bu ayrımının bu grupların Kemalist rejim karşısında pozisyonlarını belirleyen ideolojilerinin farklılığı bağlamında anlaşılabilir olduğunu söyler: Nurculuk, Kemalist rejimin meşruiyeti olarak Türk milliyetçiliği karşıtı iken Nakşibendiler Türk milliyetçiliğinin gelişimine katkı yapmıştır. Said de dini "milliyet toprağına ekmek isteyen cahil sufiler" ile bu olguya dikkat çeker. Nereid (1997), milliyetçiliğe karşı mücadelenin Nur hareketinin *hikmet-i hükümeti* görüntüsü verdiğini düşünür (s.56, 83-6).

Said, İttihat ve Terakki Komitesine şiddetli muhalifken, onların hükümetine ve ordusuna karşı "meşrebine muhalif" dört yıl tarafgir bulunduğunu; fakat Birinci Dünya Savaşı'ndaki ölümlerle birlikte İttihatçıların "yağı alınmış ayrana döndüğünü" ve onlara desteğinin bittiğini ve "Yeni Said'in kendi çabasına döndüğünü" söyler (*K.L.*, 1998: 55). Savaş sonrası Said'in sosyal Darwinist milliyetçiliğe ve bunun zemini olarak gördüğü natüralist materyalist felsefeye karşı muhalif duruşunun belirginleşmeye başladığını görmüştük. Said'in Dünya Savaşı öncesi İttihatçılara desteğini düşündüğümüzde İttihatçıların cumhuriyetçi versiyonu ve radikal Batılılaşmacılar olarak ele aldığımız Kemalist elitle ilişkisizliği seçmesinin nedenlerinden biri[191], siyasal elitin natüralist mateyalist dünya görüşü ile dini dünyevileştirerek milliyetçiliğe araç kılma hedefinde olduğunu düşünmesidir. Said'in, Eski Said döneminde

[191] Diğeri rejimin mutlak istibdad ile zulmettiğini düşünmesidir.

gördüğümüz milletleşme ve din hissi vurgusunu bırakması da dini araçsallıktan korumaya çalışması ile ilişkilidir.

SONUÇ

Modernleşmenin etkisiyle geçmişte toplumsal olanla örtüşen dinin ayrı bir kurum olarak belirginleşerek toplumsallık üzerindeki eski gücünü yitirmesi sekülerleşme teorisyenleri tarafından ortak kabule dayanan bir olgudur. Toplumsal muhafızlarını kaybeden din, kendini sürdürmesi için bireye ve bireysel seçime daha çok hitap etmek zorunda kalır. Klasik sekülerleşme kuramcıları çoğunlukla dinin ayrı bir kurum olarak belirmesini dinin kişiselleşmesi olarak ele alırken son zamanlardaki tartışmalar dinin devam eden toplumsal ve kamusal rollerine dikkatleri çekmiştir. Dinin modern öncesi toplumlarda siyasal ve toplumsal alanla iç içe geçmiş yönleri birçok toplumda modern devletin araçsal ruhu tarafından dönüştürülerek kullanılmaya devam etmiştir. Modern devlet ile dinin etnikleştirilmesi ve kimlikleştirilmesi söz konusu olmuştur. Bu olgu bu tezde, Osmanlı-Türk uluslaşma sürecinde izlenmeye çalışılmıştır.

Dinin siyasal toplumla örtüştüğü eski-Durkheimcı yapı olarak Osmanlı İmparatorluğu'nda modernleşme ile ani karşılaşmada imparatorluğun yönetim sistemi ve bu sistemle bütünleştirilmiş ulema krize girmiş ve devlet açısından toplumsal olana tekabül eden yeni bir "din" ihtiyacı nüksetmiştir. Modernleşmenin gerektirdiği merkezileşme ve merkezileşmenin aracı olarak uluslaşmanın doğurduğu kimlik ihtiyacına cevap bulmada, eski yapıya ait hiyerarşinin meşruiyet zemini olarak din olgusu önemli bir kurum olarak yükselmiştir. Bu dönemde merkezileşme teşebbüslerinin niteliği, savaşlar ve göçlerin etkisiyle yükselen Müslüman Milliyetçiliği, uluslaşmanın gereksindiği kimlik ihtiyacına cevap olmuştur. Aynı zamanda bu dönemde ulemadan bağımsız aydın figürü ortaya çıkmış ve bu aydınlar eski rejime ait medreselerde reform ihtiyacını dillendirmişlerdir. Çoğunluğu modern bir kolektivite belirleme ihtiyacına cevap ekseninde düşüncelerini geliştiren bu aydınlar, kendi içinde modernist ve muhafazakâr olarak ayrılmışlardır. Modernistler İslam'ın modern Türk

ulusu temelinde reformunu isterken, muhafazakârlar devleti güçlendirmek ve dolayısıyla da dini güçlendirmek için ulema ve medrese reformunu istemişlerdir. Kültürel anlamda farklı bu iki kutup Akçam'ın (2018) da ifade ettiği gibi Türkiye Cumhuriyeti'nin de siyasetini şekillendirmiştir:

> 19. yüzyıldan bu yana, Osmanlı-Türk kültürel ve siyasi hareketi, bir tarafta "Batıcı, ilerici, aydınlanmacı ve modernleşmeciler", diğer tarafta ise "İslâmcı ve muhafazakârlar" olarak tanımlanabilecek iki büyük bloğun/gövdenin kavgası etrafında şekillenmiştir. Bu iki blok, 150 yılı aşan bir dönem boyunca, Türkiye'nin hangi "kültür dünyasına" dahil olması gerektiği üzerine yoğun bir kimlik kavgası vermişler, hâlâ da vermektedirler. Ve hatta iddia edilebilir ki, özellikle "hayat tarzları" konusunda farklılık olarak yaşanan bu kültür çatışması bugün Türkiye'nin çok önemli kırılma noktalarından, önemli fay hatlarından bir tanesidir (Akçam, 2018).[192]

Bu iki grubu yapay bir laik-İslamcı doğrultusunda sınıflandırmak yerine, devlet ile İslam ve Milliyetçilik ile din arasındaki ilişki ekseninde konumlarını daha iyi resmetmek için bu tezde, Osmanlı geç döneminde ve Cumhuriyet rejiminde ulusal kimlik seferberliğinde dinin ve kutsalın oynadığı role bakılmıştır. Bu minvalde dört olguya dikkat çekilmiştir: Milliyetçilik ve emperyalizm tehditlerini engellemek için Sultan Abdülhamit'in Müslümancılığı milletleştirmesi, Jön Türklerin Hıristiyanlara karşı Müslüman Milliyetçiliğini mobilize etmesi ve Türk Milliyetçilerinin Millî Mücadele'de bu mobilizasyonu devam ettirmesi ve son olarak 1980'lerde askeri yöneticilerin Kemalist sivil dine İslami sembolleri entegre etme girişimleri (Zürcher, 2015: 432).

Modern yapısal farklılaşmanın belirginleştiği dönem olarak Tanzimat Dönemi'nde yükselen Müslüman Milliyetçiliği Millî Mücadele'de zirveye varmış ve modern Türkiye devleti, Müslüman ulusun devleti olarak tebarüz etmiştir. Halk kitlelerin mobilizasyonu ve homojen bir ulus kurmak için Müslümancılık, Osmanlı geç dönemi ve Cumhuriyet ilk dönem elitleri olarak ele aldığımız İttihatçılar için önemli bir araç olsa da İttihatçılar Türk Milliyetçisidir ve uluslaşmayı bu yönde devam ettirmek

[192] Çınar (2005) da, Kemalizmin ve İslamcılığın modernleşmeyi öncelikli olarak bir uygun/uygun olmayan kültür sorunu olarak gördüğünü ve bu iki kesimin hayatın bütün alanlarının siyaset tarafından şekillendirebileceğine inanarak siyasal alanı oldukça geniş tuttuklarını ifade eder (s.174).

istemiştir. Türk milliyetçiliğinin ve cumhuriyetin ilkelerinin aktarım aracı olarak yeni laik Türkiye Cumhuriyet'i, Rousseaucu anlamda sivil bir din oluşturma çabasına girmiştir. Gayesi laik Türk vatandaşı yaratma olan sivil din, Diyanet kurumu aracılığıyla vatandaşlığın ilkelerini vazetmiştir. Bu dinin dışına çıkan dini anlayışlar sapkın ve yasadışı ilan edilmiştir. Diğer yandan Müslüman uluslaşma dip akıntısı olarak devam etmiş ve Batı karşıtlığına "Batı'nın içimizdeki temsilcisi" / "yabancı unsur" olarak gördüğü İttihatçı elit karşıtlığını da eklemiştir. Kısa Cumhuriyet tarihi ile şekillenen bu akıntı bugün gelinen noktada yeni bir sivil dine evrilmiş, Kemalizmin laik sivil dinine karşıt milliyetçi-muhafazakâr bir sivil din icat edilmiştir. Kemalizmin sivil dinine tepkili, birbirinden farklı, mezhepleşmiş diyebileceğimiz dini gruplar ilk defa bu yeni sivil dinin altında birleşmiştir; fakat bu yeni sivil dinin çoğulcu olduğu anlamına gelmez. Sivil dine aykırı dini söylemler kriminalize edilir. II. Abdülhamit döneminde başlayan ve kesintiye uğrayan bir uluslaşmanın Kemalist müdahalenin etkisi ile Türk-İslam sentezi halinde geri dönüşüne tanık oluyoruz.

19.yüzyıl Kürdistan'ında misyonerlerin ve gayrimüslimlerin modernleşen dünyası ile Kürtlerin aşiret ilişkilerine dayanan ve vahşileşmiş bir yapıya bürünen dünyası arasındaki gerilimde yetişen Said, iletişim devriminden faydalanarak hürriyet ve meşrutiyet fikirleri ile tanışmış ve ancak hürriyet ve meşrutiyet ile dinde bir açılmanın, herkesin kendi imanına sahip çıkması olarak "tahkiki" liğin mümkün olacağını düşünmüştür. Bu dönemde Müslüman aydınlarda mevcut devlete bağımlı dini düşüncenin görülmediği Said, modernleşme ile gelişen dinin yapısal farklılaşmasını ön kabul olarak ele almıştır. Dünyadaki dönüşümü medeniyet terimi ile ele aldığını gördüğümüz Said, medeniyeti insanlık ekseninde ele almış ve medeniyetin maksadının "umumi istirahat ve dünya saadeti" (E.L., 2001: 375) olduğunu düşünmüştür. Bu eksende modernitenin insan gönenci odaklı dönüşümüne dikkat çeken Said, devlet işlerinde ve ortak menfaate dönük kamusal meselelerde dinsel inancın mesele

yapılamayacağını ifade ederek, meşrutiyet ve hürriyet ile özneleşecek ve kamusal ahlakı edinecek bireylerin "kamu haklarını" esas alan bir medeniyeti elde edeceğini düşünmüştür. Din sivil toplumda "ahlaklı" bireyleri yetiştirmeye odaklanacak ve kamusala dönük söylemini sivil toplum seviyesinde sürdürecektir. Taylor'un (2014) "Tanrı'ya sorgusuz sualsiz ve hatta sorunsuzca inanılan bir toplumdan, bu inancın çeşitli seçeneklerden biri olduğu topluma geçmek" (s.5) olarak ifade ettiği üçüncü anlamda sekülerleşmenin inanç üzerindeki etkisi ise Said açısından ancak meşrutiyet ve hürriyet ortamında oluşacak "tahkikilik" (araştırıp sorgulama) ile engellenebilir. Said bu nedenle İslam içinden hürriyet, adalet ve çoğulculuk anlayışının geliştirilmesini birincil hedef olarak görmüştür. Said, ibadette ve pratikte azalmanın görülmesi olarak toplumun ikinci anlamda seküler olduğunu düşünse de "avamın" ahlak felsefesinin temelinin İslami terminoloji olduğunu mükerreren dillendirmiş; "tahakküme alışmış" toplumda İslam içinden bir hürriyet, çoğulculuk ve kamusal ahlak geliştirme zorunluluğunu ileri sürmüştür. İttihat ve Terakki Cemiyeti'ne bu konuda uyarılar yaptığını gördüğümüz Said hem Abdulhamit'in Müslümancılığına hem de İTC karşıtlığı üzerinden dini siyasi taraflaşmaya dönüştürmeye karşı bir pozisyon almıştır.

Medeniyetin, natüralist materyalizm temelinde Sosyal Darwinist ilkeler ile milliyetçiliği esas aldığını düşünen Said, kamusala dönük söylemini Kemalist rejim ile birlikte terk etmiş Nur Hareketi ile "imanı sarsan" natüralist materyalizme karşılık imani bir bilinç oluşturmaya çalışırken sivil bir alanı da tahkim etmek istemiştir. Bedevi dindarlıktan çıkacak şiddetten her zaman kaygılanan Said, Kemalizmin bu tehlikeyi beslediğini düşünmüştür. Saldırgan ateizmin Kemalizm'de mündemiç olduğunu düşünen Said, dinin dünyevileştirilmesi, Türkleştirilmesi ve "zaruriyat"[193] söylemi üzerinden ulema tarafından meşrulaştırılarak devlet tarafından kullanılmasına karşı

[193]Fıkhi terim. Zaruretler, dini muhafaza, nefsi muhafaza, nesli muhafaza, aklı muhafaza, malı muhafaza olarak ele alınır.

muhalif bir tavır sergilemiştir. Said dinde meşrutiyet ve hürriyet ile beklediği açılımı veya "tecdidi" başlattığı Nur hareketi ile yapmayı hedeflemiştir. "Nur dairesindeki kardeşlerde" hiyerarşisizlik ve bürokrasisizlik ile herkesin vicdan ve aklına itibar etmenin zorunlu olduğu özgür ve çoğulcu bir inanç anlayışını oturtmaya çalışmıştır.[194]

Hem din içindeki dünyevilik hem de kapitalist medeniyet üzerinden inancın sarsılmasının tasvirini yapan Said için, kutsal şemsiye kırılmıştır. Said burada imanı kaybetme açısından hem büyük bir tehlike hem de tahkiki imanı kazanma açısından büyük bir fırsat görmüştür. Bireyi kâinatla karşılaştırarak tefekküre itme ve kendi imanının "müçtehidi" olma konumuna çıkarmak isteyen Said, inancı "ilim ve dua ile kemale ulaşma" ve Allah rızasına uygun yaşama ekseninde kemal süreci olarak tanımlayarak mevcut dinsel anlayıştaki sonuç odaklı anlayışı yıkmak istemiştir. Sonuç odaklı dinsel anlayışın siyasette ve kapitalist markette kolayca araçsallaşacağına dikkat çeken Said, dini, faydacılığın elinden kurtarmak istemiştir. Bu açıdan din, hak ve hakikat ekseninde ele alınarak evrenselleştirilmiştir.[195]

Çok partili dönem ile Said, inancı siyasette bir kimlik meselesi yapmaya karşıtlığını ifade ettiği gibi siyasetçilere hitaplarında milliyetçi dili değil, İslam kardeşliği terminolojisi içinden bir çoğulculuk dilini kullanmalarının zorunluluğunun da altını çizmiştir. Milliyetçilik ve bilimciliğin "avamda" bu ahlakı uyandırmadığı gibi normsuzluk ile şiddet ve ötekinin hakkında tecavüze iteceğini mükerreren dillendirmiştir. Siyasilerin tepkisel Müslümancılığı besleyen, İslami sembollere karşıt ve milliyetçi söylemlerinin yerine "dine dost" ve dinin kardeşlik, adalet gibi kavramları etrafında şekillenen bir kamusal ahlak söyleminin geçmesi gerektiği savunusunu yapmıştır.

[194] Kısa süre öncesine kadar Türkiye'de Diyanet'in, tarikatların ve diğer İslami grupların Nurcuların cemaatsel olarak yaptığı şeyi anlamamaları ve çoğu zaman din dışı faaliyet olarak görmeleri bu yeni olan şey ile alakalıdır.

[195] Çünkü "din" hak ve hakikat ise kimseye has olamaz, her yerde olabilir.

Bugün gelinen noktada Said'in uyardığı şekilde 1970'lerin sokak çatışmalarında gördüğümüz kamusal ahlak taşımayan taşralı veya bedevi değerlerin, "İslamileşerek"[196] dönmesi ve siyasal kamusal alanı yutması ile karşı karşıyayız. Dinsel kaynaklara ve rol model olarak dini figürlere oldukça uzak olan hafıza zincirini kaybetmiş bir toplum, "Millî eğitim" ile milliyetçilik ve devletçiliği en büyük ideal olarak kodlamasının yanında dini ulusal kimliğin ayrılmaz parçası yapmıştır. Türk-Osmanlı geçmişindeki savaşçı ve yönetici figürlerin rol model olarak görülmesi bu olgunun en bariz göstergesidir.[197] Kemalist elitin Batıcı söylemlerine karşı Batı düşmanlığı üzerine inşa edilen milliyetçi-muhafazakâr sivil din, Müslüman olmasını ahlaklı ve haklı olduğunun göstergesi olarak kabul ederek hiçbir evrensel değere tabi olmaz.

Kemalist laikliğin ve Milliyetçiliğin uzun askeri vesayet dönemi ile şekillendirmeye çalıştığı Nur hareketi de bugün Türkiye'nin milliyetçi-muhafazakâr yeni sivil dinine entegre olmuştur. Said'in inanç, inanç hareketi ve siyasal alan arasındaki ilişkiye dair fikirlerine odaklanılması Nur Hareketi'nin dönüşümünü de anlamak açısından faydalı olacaktır. Said'in siyasal konumu ve fikirlerinin anlaşılması için devrinin "İslami aydın" dediğimiz kişileriyle veya milliyetçi-mukaddesatçı akıma dahil siyasi figürlerle karşılaştırmalı çalışmaların yapılması gerekmektedir. Yine bugün "abiler" denilen şahıslar altında tarikatlaşmış bir görünümde olan Nur hareketinin Said döneminde barındırdığı içsel çelişkiler ve hareketin milliyetçi-mukaddesatçı çevre ile etkileşime açık olması ile Said'ten sonra bugüne kadarki dönüşüm hikayesi ise ayrı bir tezin konusu olacak mahiyettedir.

Taylor (2011) modern demokratik devletin kuruluşundan itibaren güçlü kolektif kimliğe sahip bir halkı gerektirdiğini, siyasal kimliğin modern demokratik devletlerde

[196] Tabir, Oliver Roy'un 2015'te IŞİD için "radikalliğin İslamileşmesi" tanımlamasından mülhem olarak kullanılmıştır.

[197] White (2014) da bu simgelerin kullanılmasına dikkati çeker: "Milleti temsil edecek unsurların İslami simgeler arasından değil, İslam öncesi döneme ait arkeolojik öğelerden ve Osmanlı dönemine ait –hem de oryantalist- temalar arasından seçilmiş olması ayrıca ilginç" (s.154).

çok önemli olduğunu düşünür ve bu kimlik kısmen belli temel ilkelerle (demokrasi, insan hakları, eşitlik), kısmen de tarihsel, dilsel veya dini geleneklerle tanımlanır. Bu bağlamda bazı kurumsal düzenlemelerin neden dokunulmaz olduğu anlaşılır. Siyasal kimliğin önemini kabul eden Taylor (2011), demokratik toplumların Rousseau'nun ileri sürdüğü gibi sivil din etrafında organize olmasının gerekli olmadığını, fakat kesinlikle özgürlük, eşitlik, kardeşlik olarak üç normu kutsayan "medenilik felsefesi" etrafında organize olmaları gerektiğini söyler. Bazı durumlarda bu felsefeyi içselleştiren ve meşrulaştıran sivil bir din olabilir. Bu genç Amerika Cumhuriyetinde görülen durumdur. Ya da din-karşıtı bir ideoloji de bu normları içselleştirebilir (s.44-47). Taylor'a (2014) göre, iyinin farklı tanımlarını dengeleme ve birliklerini sağlamak için 'modern ahlaki düzenden esinlenmiş siyasal bir etik', Fransız Devriminin üç değerinin çok anlamlılığına dayanmalıdır: özgürlük, eşitlik ve kardeşlik (s.625). Modern ahlaki düzen nosyonu, 17.yüzyıldan itibaren toplumu kozmik dini düzen tanımlamalarından koparıp, yeni 'aşağıdan yukarıya', eşitler arasında karşılıklı korunma ve fayda için var olan bir toplum görüşüdür ve bu görüş bu üç ilkeyi kutsar.

Gitgide çoğullaşan çağdaş demokrasilerin, zor da olsa tarihsel kimliklerini yeniden tanımlamaları gerekir. Türkiye özelinde düşündüğümüzde "medenilik felsefesi" ihtiyacı belirginleşmiştir. Özgürlük, eşitlik, kardeşlik ve adalet ilkelerini içselleştiren çoğulcu bir sivil dinin bu ihtiyacı karşılayabileceği muhtemel gözükmektedir, çünkü Bilici'nin (2014) tarifiyle "Post-Kemalist laiklik yahut İslam içi siyaset" dönemine geçiş belirtileri öne çıkıyor. İslam, siyasette taraflardan biri olmaktan çıkıp tüm tarafların kendilerini onun içinde ve ona nispetle kurmak zorunda oldukları bir kimlik halini alıyor gibi gözükmektedir. [198] Bu, "İslam'a karşı laiklik siyaseti" bitmeye yüz tutarken,

[198]CHP genel başkanı Kemal Kılıçdaroğlu'nun son birkaç yıldır dini sembolleri ve kavramları referans vererek muhalif söylemler kurması bu değişime işaret ediyor gibidir. Örneğin, Kılıdaroğlu'nun Mevlit Kandili mesajları, kutlu doğum haftası etkinliklerine katılması veya şu söylemleri: https://www.birgun.net/haber/kilicdaroglu-saray-iktidari-firavun-iktidaridir-275266

"Müslümana karşı Müslüman" rekabetinin başladığı; İslam'ın siyasette artık bir kimlik meselesi olmaktan çıkacağı ve "Müslümanlardan Müslüman" beğenme anlamında, mesele merkezli siyasete geçiş anlamına gelir. Siyaset "Müslümanlar" arasında yapılınca da doğruluk, adalet, hürriyet, hizmet gibi değerler siyasi rekabetin eleği haline gelebilecektir (Bilici, 2013), fakat Diyanet'in tüm ihtişamıyla varlığı ve iktidarların hizmetine girmesi, eşit rekabeti, çoğulcu ve özgürlükçü bir sivil dinin gelişmini engeller mahiyettedir. Bu tezde yer veremediğimiz Diyanet'in Türkiye siyasetindeki kurumsal ve söylemsel gücü, ayrı bir tezin konusu olacak mahiyettedir.

https://www.karar.com/guncel-haberler/kilicdaroglu-kudus-mitinginde-konustu-allahin-izniyle-hacli-seferlerini-bosa-cikaracagiz-1470303
Ahmet Davutoğlu'nun kurduğu Gelecek Partisi de "Müslümana karşı Müslüman" siyasetinin tezahürlerinden biri olarak düşünülebilir.

KAYNAKLAR

- Abu-Rabi, İ.(der.) (2006), *Alim ve Düşünür Olarak Bediüzzaman*, Etkileşim Yayınları
- Adanır, F. (2005), "Bulgaristan, Yunanistan ve Türkiye Üçgeninde Ulus İnşası ve Nüfus Değişimi", içinde *Türkiye'de Etnik Çatışma: İmparatorluktan Cumhuriyete*, İletişim Yayınları
- Akçam, T. (2018), "Erdoğan'ın İkinci Cumhuriyet'i ve Atatürk'ün Birinci Cumhuriyet'i: Kuvvetler Birliği, Suriye Politikaları ve Tarihle Yüzleşme", www.birikimdergisi.com, Kasım
- Alkan, M.Ö. (2009), "Resmi İdeolojinin Doğuşu ve Evrimi Üzerine Bir Deneme" içinde *Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, İletişim Yayınları
- Anderson, B. (2011), *Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, Metis Yayınları
- Arai, M. (2009), "Jön Türk Dönemi Türk Milliyetçiliği" içinde *Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, İletişim
- Atalay, O. (2018), *Türk'e Tapmak: Seküler Din ve İki Savaş Arası Kemalizm,* İletişim Yayınları
- Aydın, S. (2009), "İki İttihat-Terakki: İki Ayrı Zihniyet, İki Ayrı Siyaset" içinde *Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, İletişim Yayınları
- Aydın, S. (2009), "Türk Düşüncesinde Alman Etkisi" içinde*Dönemler ve Zihniyetler*, İletişim
- Aytürk, İ. (2015), "Post-post-Kemalizm: Yeni Bir Paradigmayı Beklerken", *Birikim Dergisi 319*, Kasım, ss:34-48

- Badıllı, A. (1998), *Mufassal Tarihçe-i Hayat: Bediüzzaman Said Nursi,* İttihad Yayınları
- Başkaya, F. (1999), *Osmanlı Beyliği'nden 28 Şubat'a Bir Devlet Geleneğinin Anatomisi,* Ütopya Yayınları
- Bein, A. (2013), *Osmanlı Uleması ve Türkiye Cumhuriyeti: Değişimin Failleri ve Geleneğin Muhafızları***,** Çev. Bülent Üçpunar, Kitap Yayınevi
- Bellah, R., "Biblical Religion and Civil Religion in America", reprinted by permission of Dædalus, *Journal of the American Academy of Arts and Sciences,* from the issue entitled**,** *Religion in America,* Winter 1967, Vol. 96, No. 1, pp. 1-21
- Berkes, N. (2017), *Türkiye'de Çağdaşlaşma,* Yapı Kredi Yayınları
- Bilgin, P. (2015), "Güvenlikten İçeri Uluslararası: Türkiye'de Güvenlik ve Laiklik", *Marmara Avrupa Araştırmaları DergisiCilt 23, Sayı 2, ss.123-142*
- Bilici, M. (2013), "İslam İçi Siyaset", http://www.marmarayerelhaber.com
- Bilici, M. (2014), "Post-Kemalist Laiklik yahut İslam içi Siyaset", http://www.ufkumuzhaber.com
- Bilici, M. (2016), *İslam'da Savaş Bitmiştir*, Avesta Yayınları
- Bilici, M. (2017), *Hamal Kürt: Türk İslamı ve Kürt Sorunu*, Avesta Yayınları
- Bilici, M. (2018), "Said Nursi: Dehanın Ehlileştirilmesi ve İmanizm" içinde *Kürt Tarihi ve Siyasetinden Portreler*, İletişim
- Bora, T., Gültekingil, M.(ed.) (2005), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık Cilt 6,* İletişim
- Bora, T., Gültekin, M.(ed.) (2009), *Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyetin Birikimi, Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 1,* İletişim Yayınları
- Bora, T. (2017), *Cereyanlar,* İletişim Yayınları

- Bulaç, A. (2018), "Baskıcı Yönetimlerin Fıkhi Temeli", https://alibulac.net
- Bruce, S. (2010), "Secularization" içinde *The Sociology of Religion*, Blackwell
- Calhoun, C. (2007), *Milliyetçilik,* İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları
- Calhoun, C., Juergensmeyer ve M., VanAntwerpen J., (der.) (2017), *Laikliği Yeniden Düşünmek*, Nika Yayınevi
- Calhoun, C. ve Juersgenmeyer, M. (2011), "Introduction" içinde *Rethinking Secularism,* Oxford University Press
- Canlı, C. ve Beysülen, Y. (2010), *Zaman İçinde Bediüzzaman*, İletişim
- Casanova, J. (2014), *Modern Dünyada Kamusal Dinler*, Sakarya Ünv.Yayınları
- Cizre, Ü. (1999), *Mukterdirlerin Siyaseti: Merkez Sağ-Ordu-İslamcılık,* İletişim
- Clarke, P.B. (2012), *Din Sosyolojisi: Kuram ve Yöntem*, çev. İhsan Çapcıoğlu, İmge Kitabevi
- Çetinsaya, G. (2005), "İslamcılıktaki Milliyetçilik", içinde *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık,* İletişim
- Çetinsaya, G. (2009), "Kalemiye'den Mülkiye'ye Tanzimat Zihniyeti" içinde *Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, İletişim
- Çınar, M. (2005), "Kemalist Cumhuriyetçilik ve İslamcı Kemalizm" içinde *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce İslamcılık,* İletişim
- Daniéle, H.L. (2015), "Sekülerleşme, Gelenek ve Dindarlığın Yeni Şekilleri: Bazı Teorik Öneriler" içinde *Sekülerleşme: Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar,* Otto Yayınları
- Davie, G. (2015), "Yeniden Kutsallaşma" içinde *Sekülerleşme: Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar,* Otto Yayınları
- Davie, G. (2015), "Avrupa: Kuralı Doğrulayan İstisna mı?" içinde *Sekülerleşme: Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar,* Otto Yayınları

- Dündar, F. (2010), *Modern Türkiye'nin Şifresi, İttihat ve Terakki'nin Etnisite Mühendisliği (1913-1918),* İletişim Yayınları
- Furseth, I.& Repstad, P. (2011), *Din Sosyolojisine Giriş: Klasik ve Çağdaş Kuramlar,* çev. İhsan Çapcıoğlu, Halil Aydınalp, Birleşik Dağıtım
- Gauchet, M. (2013), *Yurttaşını Arayan Demokrasi*, İletişim Yayınları
- Gauchet, M. (2000), *Demokrasi İçinde Din: Laikliğin Gelişimi*, Dost Kitabevi Yayınları
- Geanakoplas, D. (2011), "Bizans İmparatorluğu'nda Kilise ve Devlet: Sezaropapizm Sorununu Yeniden Düşünmek", çev. Mustafa Alican, *The History School,* Ocak-Nisan, Sayı IX, ss.169-198.
- Georgeon, F. (2012), *Sultan Abdülhamit***,** çev: Ali Berktay, İletişim, İstanbul
- Georgeon, F. (2006), *Osmanlı-Türk Modernleşmesi (1900-1930),* çev: Ali Berktay, Yapı Kredi Yayınları
- Gözaydın, İ. (2008), "Diyanet and Politics", *Hartford Seminary,* The Muslim World
- Gültekin, M. (ed.) (2009), *Dönemler ve Zihniyetler, Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 9*, İletişim Yayınları
- Habermas, J. Ve Taylor, C. (2011), "Dialogue" içinde *The Power of Religion in the Public Sphere,* Columbia University Press
- Habermas, J. (2009), *Doğalcılık ve Din Arasında-Felsefi Denemeler***,** Çev.A.Nalbant, YKY yayınları
- Hamilton, M. (2002), *The Sociology of Religion: Theoretical and Comparative Perspectives,* Routledge
- Hanioğlu, M.Ş. (2006), *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Zihniyet, Siyaset ve Tarih,* Bağlam Yayıncılık

- Hanioğlu, M.Ş. (2010), "'Din Yok Milliyet Var' ile 'Vecibesiz ve Müeyyidesiz Bir Ahlak' Arasında"**,** *Sabah Gazetesi*, 21 Kasım
- Heper, M. (2010), *Türkiye'de Devlet Geleneği,* Doğu Batı Yayınları
- İnan, A. (1998), *Medeni Bilgiler ve Mustafa Kemal Atatürk'ün El Yazıları,* Türk Tarih Kurumu Basımevi
- Kara, İ. (2005), "Diyanet İşleri Başkanlığı: Devletle Müslümanlar Arasında Bir Kurum" içinde *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık,* İletişim
- Kara, İ. (2009), "İslam Düşüncesinde Paradigma Değişimi" içinde *Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, İletişim
- Kara, İ. (2016), *Cumhuriyet Türkiyesi'nde Bir Mesele Olarak İslam 2*, Dergâh Yayınları
- Kara, İ. (2017a), *Müslüman Kalarak Avrupalı Olmak: Çağdaş Türk Düşüncesinde Siyaset, Tarih, Medeniyet,* Dergah Yayınları
- Kara, İ. (2017b), "Türkiye'de İslam ve İslamcılık: İsmail Kara ile Mülakat", https://themaydan.com, 30 Ekim
- Kara, İ. (2019), *Cumhuriyet Türkiyesi'nde Bir Mesele Olarak İslam 1,* Dergâh
- Karabaşoğlu, M. (2006), "Metin ve Cemaat: Risale-i Nur Hareketine Dair Bir Analiz Denemesi" içinde *Alim ve Düşünür olarak Bediüzzaman*, Etkileşim Yayınları
- Karabaşoğlu, M. (2016), *Tehlikeli Denemeler*, İz Yayıncılık
- Karabaşoğlu, M. (2017a), *Kertenkele Çukuru: Milliyetçilik, Dünyevileşme, Kemalizm,* İz Yayıncılık
- Karabaşoğlu, M. (2017b), "Cemaatten Boşalan Koltuğa Ülkücüler ve Ulusalcılar Oturdu"**,** www.artigercek.com, 6 Kasım
- Karpat, K. (2013), *İslam'ın Siyasallaşması: Osmanlı Devleti'nin Son Döneminde Kimlik, Devlet, İnanç ve Cemaatin Yeniden Yapılandırılması,* Timaş

- Karpat, Kemal, *Osmanlı'dan Günümüze Kimlik ve İdeoloji*, Çev: Güneş Ayas, Timaş, 2009
- Kieser, H.L. (1988), *Turkey Beyond Nationalism*, I.B.Taurıs
- Kieser, H.L. (2005), *Iskalanmış Barış: Doğu Vilayetleri'nde Misyonerlik, Etnik Kimlik ve Devlet 1839-1938,* İletişim Yayınları
- Kippenberg, H. (2012), "Max Weber: Din ve Modernleşme" *içinde Din Sosyolojisi: Kuram ve Yöntem,* İmge Kitabevi
- Kirman, M.A.&Çapcıoğlu, İ. (2015), *Sekülerleşme: Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar,* Otto Yayınları
- Klein, J. (2014), *Hamidiye Alayları: İmparatorluğun Sınır Boyları ve Kürt Aşiretleri,* Çev: Renan Akman, İletişim
- Koçak, C. (2009), "Yeni Osmanlılar ve Birinci Meşrutiyet" içinde *Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, İletişim Yayınları
- Koloğlu, O. (2009), "II. Abdülhamit'in Siyasal Düşüncesi" içinde *Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, İletişim
- Köker, L. (1993), *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi,* İletişim
- Kurtoğlu, Z. (2005), "Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Siyaset: Pozitivist Yönetim İdeolojisinin İslam'ın Siyasallaşmasına Katkısı" içinde *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık,* İletişim
- Kurtoğlu, Z. (2009), "Devlet Aklı ve Toplumsal Muhayyile Arasında Din ve Siyaset", içinde *Dönemler ve Zihniyetler*, İletişim
- Laçiner.Ö. (ed.), (2009), *Dönemler ve Zihniyetler, Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, Cilt 9, İletişim Yayınları
- Lewis, B. (2011), *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, Arkadaş Yayınları
- Lidz, V. (2010), "The Functional Theory of Religion", içinde *The Sociology of Religion,* Blackwell

- Luizard, P. (2016), *İslam Topraklarında Otoriter Rejimler*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları
- Mardin, Ş. (1992), *Bediüzzaman Said Nursi Olayı*, İletişim Yayınları
- Mardin, Ş. (2006), *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, İletişim
- Mardin, Ş. (2006), *Türkiye'de Din ve Siyaset: Makaleler 3*, İletişim
- Mardin, Ş. (2008), *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri*, İletişim
- Mardin, Ş. (2009), "Yeni Osmanlı Düşüncesi" içinde *Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, İletişim
- Mardin, Ş. (2012), *Türkiye, İslam ve Sekülarizm: Makaleler 5*, İletişim Yayınları
- Mardin, Ş. (2014), *Türk Modernleşmesi: Makaleler 4*, İletişim Yayınları
- Mendieta, E., Vananterpen, J. (eds.), (2011), *The Power of Religion in the Public* Sphere, Columbia University Press
- Mermer, A. (2018), "Said Nursi Neden Eski Hikmet Anlayışını Müstebid Olarak Tanımlıyor", https://ha-mim.org
- Monohan, S.(ed.), Mirola, W., Emerson, M. (2011), *Sociology of Religion*, Pearson
- Münazarat Sempozyumu 1, *Milliyet Fikri ve Kürt Meselesi* 2012 Mardin, Merak Yayınları
- Nereid, C. (1997), *In the Light of Said Nursi: Turksh Nationalism and the Religious Alternative,* Centre for Middle Esatern and Islamic Studies University of Bergen, Norway
- Nursi, A. (1997), *Bediüzzaman'ın Hayatı,* Nubihar Yayınları
- Nursi, S. (1998), *Kastamonu Lahikası,* Zehra Yayıncılık
- ---------- (1998), *Mesnevi-i Nuriye*, Zehra
- ---------- (1998), *Mektubat*, Zehra
- ---------- (1999), *Lemalar*, Zehra

- ---------- (1999*), İşaratü'l İcaz,* Zehra
- ---------- (2001), *Emirdağ Lahikası*, Zehra
- ---------- (2001), *Şualar,* Zehra
- ---------- (2006), *İçtimai Dersler*, Zehra
- ---------- (2006), *Muhakemat*, Zehra
- ---------- (2016), *Rumuzat-ı Semaniye*, İttihad Yayıncılık
- Orhan, Ö. (2013), "Jean-Jacques Rousseau'da Sivil Din Kavramı", içinde *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi, Cilt 68, No:3 ; 1-35*
- Paden, W. (2012), "Durkheim'in Din Araştırması ve Öğretisini Yeniden Değerlendirme", içinde *Din Sosyolojisi: Kuram ve Yöntem*, İmge Kitabevi
- Özoğlu, H. (2005), *Osmanlı Devleti ve Kürt Milliyetçiliği*, Kitap Yayınevi
- Parla, T. (1994), *Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmi Kaynakları: Atatürk'ün Nutku, Cilt 1,* İletişim Yayınları
- Parla, T. (1995), *Kemalist Tek Parti İdeolojisi ve CHP'nin 6 Oku, Cilt 2,* İletişim
- Parla, T. (1997), *Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmi Kaynakları: Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri, Cilt 2,* İletişim
- Parla, T. (2001), *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm*, İletişim
- Plaggenborg, S. (2014), *Tarihe Emretmek: Kemalist Türkiye, Faşist İtalya, Sosyalist Rusya,* İletişim
- Ramp, W. (2010), "Durkheim and After: Religion, Culture and Politics", içinde *The Sociology of Religion*, Blackwell
- Rousseau, J.J. (2012), *Toplum Sözleşmesi ya da Siyaset Hukuku İlkeleri,* Say Yayınları
- Roy, O. (2015), "Cihatçılık bir kuşağa özgü nihilist bir isyandır", çev.Haldun Bayrı, https://medyascope.tv/

- Somel, S. (2009), "Osmanlı Reform Çağında Osmanlıcılık Düşüncesi" içinde Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi, İletişim Yayınları
- Smith, A. (2010), *Millî Kimlik*, İletişim
- Şur, T. ve Çakmak, Y. (der.) (2018), *Kürt Tarihi ve Siyasetinden Portreler*, İletişim
- Taylor, C. (2014), *Seküler Çağ*, çev. Dost Körpe, Türkiye İş Bankası Yayınları
- Taylor, C. (2011), "Why We Need a Radical Redefinition of Secularism", içinde *The Power of Religion in the Public Sphere: (34-59)*
- Tunaya, T.Z. (2010), *Türkiye'nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, Bilgi Ünv. Yayınları
- Turner, S.B. eds. (2010), *The Sociology of Religion*, Blackwell
- Turner, S.B. (2011), *Religion and Modern Society: Citizenship, Secularization and the State,* Cambridge University Press
- Türköne, M. (1991), *İslamcılığın Doğuşu*, İletişim Yayınları
- Üngör, Ü. (2016), *Modern Türkiye'nin İnşası: Doğu Anadolu'da Ulus Devlet ve Şiddet,* İletişim
- Üstel, F. (2009), "II. Meşrutiyet ve Vatandaşın İcadı" içinde *Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi,* İletişim Yayınları
- Üstel, F. (2004), *Türk Ocakları*, İletişim
- Vahide, Ş. (2006), "Said Nursi'nin Entelektüel Biyografisine Doğru", içinde *Alim ve Düşünür olarak Bediüzzaman*, Etkileşim Yayınları
- Vural, H.S. (2012), *Türkiye'de Din Özgürlüğe İlişkin Anayasal Güvence,* Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü
- White, J. (2014), *Müslüman Milliyetçiliği ve Yeni Türkler*, İletişim Yayınları
- Wilson, B. (2011), "Secularization and İts Discontents", *içinde Sociology of Religion,* Pearson

- Yavuz, H. (2005), *Modernleşen Müslümanlar: Nurcular, Nakşiler, Millî Görüş ve Ak Parti,* Kitap Yayınevi
- Yavuz, H. (2006), "Nur Dershaneleri ve Türkiye'de Yeni Dini Bilincin Oluşumu", içinde *Alim ve Düşünür olarak Bedizzaman*, Etkileşim
- Yenigün, H. (2018), "İslamcılığın Müslüman Pragmatizminden Ötesi Var mıdır?"**,** www.emekveadalet.org, 24 Aralık
- Yenigün, H. (2019), "İslam adına siyaset yapanlar Kemalizme çok veryansın etti; ama tahribatı Kemalizmi fersah fersah geçti", https://t24.com.tr, 29 Temmuz
- Yıldız, A. (2004), *Ne Mutlu Türküm Diyebilene: Türk Ulusal Kimliğinin Etno-Seküler Sınırları (1919-1938),* İletişim
- Yıldız, A. (2013), "İslam'ın Muhafazakâr Görünümünden Muhafazakârlığın İslami Bakiyesine Bediüzzaman, Nurculuk ve Muhafazakârlık", *Muhafazakâr Düşünde Dergisi*, Aralık Sayı 38
- Yükselbaba, Ü. (2008), "Kamusal Alan Modelleri ve Bu Modellerin Bağlamları", İÜHFM C. LXVI, S.2, s.227-272, https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/97604
- http://www.zehra.com.tr/siyasalin-ihlasi_h111531.html
- Zürcher, E. (1995), *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, İletişim
- Zürcher, E. (2005), *Türkiye'de Etnik Çatışma: İmparatorluktan Cumhuriyete,* İletişim Yayınları
- Zürcher, E. (2015*), Osmanlı İmparatorluğu'ndan Atatürk Türkiyesi'ne Bir Ulusun İnşası: Jön Türk Mirası***,** Akılçelen Kitapları

ÖZET

Modern yapısal farklılaşma olarak sekülerleşme dini özerk kurumsal alanına itmeye zorlasa da din ve kutsal ulus devletlerin yükselişinde ve siyasal kimlikte önemini korumuştur. Merkezileşme adımları ile Osmanlı İmparatorluğu'nun 19.yüzyılda mutlakiyetçi yapıya evrilmesi Müslüman uluslaşmaya tekabül etmiş ve bu uluslaşmanın sonucunda Türkiye Cumhuriyet'i belirmiştir. Seküler Cumhuriyet elitleri uluslaşmayı Türk ırkına dayandırmak için yaptığı reformlarla kutsal terimini sahiplenmiş ve laik bir sivil din inşa etmişlerdir. Kesintiye uğrayan Müslüman uluslaşma laik sivil dinin politikaları ile girdiği etkileşim sonucunda Müslüman-Türk kimliği etrafında varlığını sürdürmüş ve son tahlilde Milliyetçi-muhafazakâr bir sivil dine dönüşmüştür.

Osmanlı geç dönemi düşünürü olarak Said Nursi modernlikle tanışmış ve öznelliğini inşa ederek İslam'da bir reformu hedeflemiştir. Said İslam'daki bu dönüşümü siyasal alanda beklediği hürriyet ve meşrutiyet ile mümkün görmüştür. Siyasal alanda beklediği bu dönüşümü göremeyen Said, dinde iman eksenli bir reformu sivil alanda kurduğu hareketinde inşa etmeye girişmiş; savunduğu hürriyet ve meşrutiyet değerlerini de bu hareketinde oturtmaya çalışmıştır. Said, inancın kimlikleştirilmesine karşıt, sivil toplum seviyesinde "hak, hakikat ve iman" terimleri etrafında kamusal bir söylem inşa etmiştir.

Anahtar Kelimeler: Sekülerleşme, sivil din, kamusal dinler, Müslüman Milliyetçiliği, uluslaşma, din, kutsal, Said Nursi

ABSTRACT

Even though secularization as modern structural differentiation forces religion to its autonomous institutional domain, religion and sacredness has maintained its importance in the rising of nation states and political identity. By the centralization steps the evolution of Ottomon Empire to absolutist regime in the 19th century has corresponded to Muslim nationalization and as a result of this nationalization, the Republic of Turkey has emerged. The secular republican elits by their reforms to base nation upon Turkısh race have adopted the term of sacred and have constructed a laic civil religion. By the result of mutual effect with laic civil religion's policies interrupted Muslim nationalization has continued its existence around the Muslim-Turk identity and in the head, it has converted into a nationalist-conservative civil religion.

Said Nursi as a late Ottomon thinker has made acquainted with modernity and by building his subjectiveness he has targeted reform in Islam. For Said, this change in Islam has seem possible by freedom and constitutionalism as his expectation in the political area. Said who could not see his expectations in the political area has embarked a faith-centered reform in religion in his movement constructed in civil society and he has strengthened freedom and constitutionalism values in his movement. In the civil society domain, Said has built a public discourse around the terms of "right, truth and faith".

Keywords: Secularization, civil religion, public religion, Muslim nationalism, nationalization, religion, sacred, Said Nursi