

**BİR SİVİL İTAATSİZLİK ÖRNEĞİ OLARAK
BEDİÜZZAMAN SAİD NURSİ'DE MÜSPET HAREKET METODU**

**İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KÜLTÜREL İNCELEMELER YÜKSEK LİSANS
PROGRAMI**

TUĞBA NUR ÖZBEY

112611036

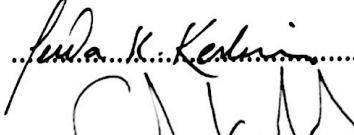
DANIŐMAN: DOÇ. DR. FERDA KESKİN

İstanbul, 2016

**BİR SİVİL İTAATSİZLİK ÖRNEĞİ OLARAK
BEDİÜZZAMAN SAİD NURSI'DE MÜSPET HAREKET METODU**

TUĞBA NUR ÖZBEY

112611036

DOÇ. DR. FERDA KESKİN 

PROF. DR. FERHAT KENTEL 

YRD. DOÇ. DR. BÜLENT SOMAY 

Tezin Onaylandığı Tarih :

Toplam Sayfa Sayısı : 157

Anahtar Kelimeler

- 1) Sivil İtaatsizlik
- 2) Direnme Hakkı
- 3) Müspet Hareket
- 4) Sivil Toplum
- 5) Gandhi
- 6) Şiddetsizlik
- 7) Said Nursi

Key Words

- 1) Civil Disobedience
- 2) Right of Resistance
- 3) Positive Action
- 4) Civil Society
- 5) Gandhi
- 6) Non-violence
- 7) Said Nursi

ÖZET

Bu çalışmada, Bediüzzaman Said Nursi'nin 'Müspet Hareket' metodu bir sivil itaatsizlik örneği olarak sunuluyor. Said Nursi'nin Risale-i Nur adlı eserlerinde sözünü ettiği metodun ilkeleri aynı zamanda Nurculuk hareketinin faaliyetlerini belirleyen bir hizmet metodudur. Müspet Hareket temel hak ve hürriyetlerin geri kazanılması yolunda her durumda ve her koşulda şiddeti reddeden alternatif bir direnme hakkı olarak karşımıza çıkar. Müspet Hareket metodu bir sivil itaatsizlik örneği olarak incelenirken Said Nursi'nin Yeni Said dönemi olarak adlandırdığı süreçteki olaylar ele alınmaktadır. Burada, Said Nursi'nin özellikle 1923-1950 yılları arasındaki siyasal iktidara karşı sergilediği şiddeti dışlayan, siyaset-dışı mücadelesinin dönüştürücü etkileri incelenmektedir. Müspet Hareketin daha iyi anlaşılabilmesi adına sivil itaatsizliğin temel unsurları ile birlikte direnme hakkı tarihsel planda incelenmiş, çeşitli düşünürlerin kavrama kazandırdığı anlamlara yer verilmiştir. Ayrıca, sivil itaatsizlik kavramını pratik alanda *Satyagraha* (şiddet dışı direniş) felsefesi ile hayata taşıyan Gandhi'nin mücadelesine yer verilmektedir. Gandhi'nin felsefesinde kendini gösteren yapıcı ve evrensel dilin dönüştürücü etkisinin müspet hareket metodu aracılığıyla da sağlanabileceği düşünülmektedir.

ABSTRACT

In this study, Bediüzzaman Said Nursi's concept of 'positive action' method is presented as an example of civil disobedience. The principles of the "positive action" method that Said Nursi outlines in his works called *Risale-i Nur* are also a service method which determines the activities of the "Nurculuk" movement. Positive action is seen as an alternative right of resistance which rejects violence in every circumstance and condition in the way to re-gaining fundamental rights and freedoms. The events in the period that Said Nursi calls the "New Said" term are evaluated in the process of examining the "Positive Action" method as an example of civil disobedience. Here, the transforming effects of Said Nursi's non-violent and non-political struggle, which he made against political power especially between the years of 1923-1950, are examined. In order to make "positive action" better understood, the basic elements of civil disobedience together with the right of resistance are examined against their historical background, and the meanings which are given to the concept by various thinkers are discussed. Within this context, the struggle of Gandhi which puts the concept of civil disobedience into practice with the philosophy of *Satyagraha* (non-violence resistance) is taken into consideration. Finally, it is argued that the transforming effect of the constructive and universal discourse, which is manifested in the philosophy of Gandhi, can be obtained also through the "positive action" method.

İÇİNDEKİLER DİZİNİ

1. GİRİŞ	1
2. İKTİDARIN ŞİDDETİ VE DİRENME HAKKI	4
2.1. Tarihsel Süreçte Sivil Toplum Ve Direnme Hakkı	4
2.2. Direnme Hakkı Konusunda Çeşitli Görüşler	24
2.3. Direnme Hakkının Anayasalarda Yer Alma Süreci ve Kullanılması Sorunu	31
3. SİVİ İTAATSİZLİĞİN TARİHSEL VE TEORİK ARKA PLANI	34
3.1. Baskın/Yaygın Tanım	36
3.2. Dar Tanım	46
3.3. Geniş Tanım	51
4. SİVİL İTAATSİZLİĞİN TEMEL UNSURLARI	53
4.1. Yasadışılık	53
4.2. Alenilik ve Hesaplanabilirlik	54
4.3. Politik ve Hukuki Sorumluluğun Üstlenilmesi	55
4.4. Şiddetin Reddedilmesi	56
4.5. Sistemin Geneline Değil, Tekil Haksızlıklara Karşı Olma	59
4.6. Ortak Adalet Anlayışına, Kamu Vicdanına Yönelik Bir Çağrı Olması	60
4.7. Haksızlıklara Karşı Çifte Standart Kullanılamaz	61
4.8. Ciddi Haksızlıklara Karşı Yapılan Bir Eylem Olması	61
5. HUKUKİ DÜZENLERDE SİVİL İTAATSİZLİK	62
5.1. Demokratik Topumlarda Sivil İtaatsizlik	62
5.2. Totaliter Topumlarda Sivil İtaatsizlik	66
5.3. Demokratik Olmayan ve Totaliter de Sayılmayan Düzenlerde Sivil İtaatsizlik	68
6. SİVİL İTAATSİZLİĞİN ÖNCÜSÜ: HENRY DAVID THOREAU (1817-1862)	70
7. GANDHİ: YAŞAMI VE <i>SATYAGRAHA</i> FELSEFESİ	75
7.1. Mohandas Mahatma Gandhi (1869-1948)	75
7.2. Gandhi’de <i>Satyagraha</i> Felsefesine Bakış	78
7.3. Hindu Dharma’sı ve Ahimsa (Şiddet Dışılık) İlkesi	81
8. BİR SİVİL İTAATSİZLİK ÖRNEĞİ: SAİD NURSİ VE MÜSPET HAREKET METODU	97
8.1. Bediüzzaman Said Nursi (1878-1960)	98
8.2. Nurculuk Hareketi	105
8.3. Türk Modernleşmesi ve Said Nursi	106
9. MÜSPET HAREKET METODU	112
9.1. Hakkın Kuvvette Değil, Kuvvetin Hakta Olması	116
9.2. Maddi Değil, Manevi Cihad Anlayışı	122
9.3. Fert Feda Edilemez Anlayışı	127
9.4. Şiddet Karşıtlığı	129
10. SONUÇ	134
KAYNAKLAR	139

1. GİRİŞ

Batı kültürünün bir ürünü olan '*Civil Disobedience*' kavramı Türkçeye 'Sivil İtaatsizlik' olarak çevrilmektedir. Ana kaynağını Batı'dan alan "sivil itaatsizlik" tarih boyunca siyasi, dini ve felsefi doktrin olarak karşımıza çıkan bir kavramdır. Aynı zamanda Sivil itaatsizliğin sosyal değişimlerde de çok ciddi etkilerinin olduğu görülmektedir. Nitekim sivil itaatsizlik, insanların ve toplumların devlet tarafından uğradıkları haksızlıklar karşısında yasal yollardan elde edemedikleri haklarını arama konusunda başvurdukları şiddet içermeyen, yasa dışı fakat meşru bir eylem türüdür. Genel olarak bir hukuk ihlali olarak görülen pasif bir direnme biçimidir. Fakat hukuka karşı pek çok ihlal durumu söz konusu olup bunların sivil itaatsizlik olarak tanımlanması doğru değildir¹ Bu yüzden sivil itaatsizliğin diğer eylem türlerinden nasıl ve nerede farklılık gösterdiklerini incelemek bu çalışmanın amaçlarından biridir.

Diğer yandan, Henry David Thoreau'nun 1849 tarihinde yayınlanan ve sivil itaatsizlik kavramının temellerini atan "Sivil İtaatsizlik Görevine Dair" (*On the Duty of Civil Disobedience*) kitabından hareketle 1860'larda Gandhi ile pratik bulan *ahimsa* (şiddet dışılık) ve *Satyagraha* (şiddet dışı direniş) felsefesinin gelişim süreci ve etkileri üzerinden analizler yapılacaktır. Haksızlıklara karşı başka hangi yollarla karşı konulabilir? Haksızlıklara karşı boyun eğmek ve ya sosyal bir kaosun içine sürüklenmek ikileminin dışında insanlığın başka bir kurtuluş yolu var mıdır? Başka bir ifade ile baskıya karşı durmanın, şiddet içermeyen ve anayasal düzeni ihlal etmeyen bir yolu/yolları var mıdır?

¹ Martin, REX, *Civil Disobedience*, Ethics, The University of Chicago Press, s. 123.

20. yüzyılda etkinliğini göstermiş bir İslam düşünürü olarak Bediüzzaman Said Nursi'nin yaşamı ve “*Risale-i Nur*” isimli eserlerinin odak noktasını oluşturan ‘Müspet Hareket’ kavramı, sivil itaatsizlik kavramının temel hak ve hürriyetlerin gerçekleştirilmesi bakımından toplumsal ve ferdi meselelere dair yol gösterici üslubu dolayısıyla önemli bir niteliktedir. Bu sebeple ‘Müspet Hareket’ metodu çalışmanın ana hatlarından birini oluşturacaktır.

Bütün sosyal içerikli konularda olduğu gibi sivil itaatsizlik konusunu da dar bir bakış açısıyla incelemek meselenin hakkını verememiş olmak anlamına gelecektir. Bu yüzden belirli bir bütünlük sağlamak açısından sosyoloji, tarih, hukuk, siyaset bilimi disiplinlerini de işin içine katarak incelemeye çalışılacaktır. Bu çalışma üç bölümden oluşacaktır. Birincisi; şiddetin ve iktidar şiddetinin ne olduğu, neleri kapsadığı ve ne gibi etkilerinin olduğu tartışılacaktır. İkincisi, Sivil itaatsizlik kavramının yeri ve fonksiyonunun anlaşılması açısından geriye doğru giderek tarihsel arka planı anlatılacak, kavramın temel unsurları irdelenecektir. Bu, önemli düşünür ve akımlar göz önüne alınarak mesele teorik açıdan karşılaştırmalı bir inceleme yapılarak yürütülecektir. Üçüncü olarak, Mahatma Gandhi'nin şiddet dışılık felsefesinde pratiğini bulan sivil itaatsizlik örneğine yer verilerek Said Nursi'nin metodunun pratik alanda nasıl tezahür ettiği ve ne gibi etkilerinin olduğu irdelenmeye çalışılacaktır. Gandhi'nin evrensel geçerlilik kazanmış şiddet dışılığına dair halihazırda bir çok çalışma mevcuttur. Bu yüzden bu çalışmada, Said Nursi'nin müspet hareket metodunun bir sivil itaatsizlik örneği olarak evrensel bir geçerlilik sağlayıp sağlayamayacağı üzerinden fikir yürütülecektir.

Sivil itaatsizlik kavramından hareketle bu çalışmada özellikle sorgulanması gereken temel meseleler şöyledir:

1. Haksızlıklar karşısında yasal yollar tükendikten sonra, kişisel onuru zedelemeyen ve anayasal düzeni yıpratmayacak şekilde bir tavır ortaya koymak mümkün müdür?
2. Sivil itaatsizlik toplumsal olarak özgürlükleri kısıtlamadan ve şiddete başvurmadan uygulanabilir mi?
3. Eğer uygulanabilir ise sınırları hangi noktaya kadardır?
4. Haksız düzenlemelere karşı tavır almanın kaynağını hangi yönden tartışmak gerekir? Ahlak mı, vicdan mı, ya da başka bir dayanak nokta var mıdır?
5. Sivil itaatsizlik kavramı bireysellikten ve soyut bir referans olmaktan kurtulup evrensel ve genel bir tanıma ulaşabilir mi?
6. Yasa ve itaat arasında kurulan dengede var olan yasayı haklı ve geçerli kılan değer nedir?

2. İKTİDARIN ŞİDDETİ VE DİRENME HAKKI

2.1. Tarihsel Süreçte Sivil Toplum Ve Direnme Hakkı

Sivil toplumun ortaya çıkması, fiziksel gücü elinde bulunduran devleti durdurabilecek bir güç odağı haline gelmesi ve sivil toplumun devletin egemenlik alanında etkinlik göstermesi, dahası sivil alanda belirlenmiş olan ihtiyaç ve gereksinimlerin devletin düzenlenmelerinde hayat bulabilmesi uzun bir dönemde ve çeşitli mücadeleler sonucunda gerçekleşmiştir. Felsefe ve siyaset alanında yoğun bir tartışma konusu olan ‘sivil toplum’ kavramının tarihsel süreçte geçirmiş olduğu aşamalar dikkate alındığında bütün düşünürlerin sivil toplum kavramını tanımlarken kendi ideallerine yönelik toplum modeli ortaya koyma düşüncesiyle hareket ettikleri görülmektedir. Devlet ve sivil toplum arasında 18. yüzyıl ortalarına dek herhangi bir ayırım bulunmaz iken daha sonraki dönemlerde ise devlet ve siyasi eksenli düşünce yandaşları tarafından sivil toplum kavramına farklı anlamlar yüklenmiştir. 18. Yüzyıl ortalarına dek sivil toplum kavramı Avrupalı siyasi düşünürler tarafından genellikle barış ve iyi yönetim sunan siyasal bir birliktelik türü olarak sunulmuştur. Devlet ve sivil toplumu özdeş gören Aristoteles tarafından sivil toplumu ifade etmek amacıyla kullanılan “*politike koinonia*” yasalar ile tespit edilmiş olan kaideler sisteminde özgür ve eşit olarak kabul edilen vatandaşların siyasi toplumunu etik bir kamu olarak tanımlamıştır.² Belirtilen dönemde bir sivil toplum mensubu olmak devletin bir mensubu olmayı, bu bağlamda da devlet tarafından konulan yasalara uygun bir şekilde, diğerlerine

²J. Keane, *Sivil toplum ve Devlet/ Avrupa’da Yeni Yaklaşımlar*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1988, s. 47-48

zarar vermeyecek şekilde davranma zorunluluğu altında olmayı ifade etmektedir.³ Aristoteles adalet, özel mülkiyet ve yasanın üstünlüğü değerlerini savunmuş olup devletin yüce amaçları bağlamında gerekirse başta aile olmak üzere tüm özel alanlara müdahalede bulunarak kusursuz bir devlet yaratılması gerektiğini ifade etmiştir. Bu nedenle de bütün siteyi kuşatan siyasal toplum olarak nitelendirilen sivil toplum devletten ayrı ve/veya ona karşıt bir alanı tanımlamaktan uzak bir kavramdır.⁴

Bilindiği gibi sivil toplum anlayışı, modern doğal hukuk anlayışından başlamakta olup, Cicero'nun '*Societas Civilis*' fikrine uğrayan ve eski Yunanda da '*polis*' olarak anlaşılan Avrupa siyasal yaşam geleneğinin bir parçasını oluşturur.⁵ Genel olarak eski Avrupa geleneği incelendiğinde sivil toplumun devlet ile aynı manada kullanıldığı görülmektedir. Sivil toplum kavramları (*koinonia, politike, civilis*) ve devlet (*polis, civitas, etat, state, stato*) uzun bir dönem birbirinin yerine kullanılmıştır. Bu genel düşünce 18. yüzyılın ortalarında çökmüş ve sivil toplum ile devlet birbirinden farklı varlıklar olarak algılanmıştır.⁶ 17. Yüzyılın sona ermesiyle birlikte sivil toplum-devlet ayrımına dayalı olan yeni siyasi düşünceye yönelik temel düşüncenin Machiavelli, Bodin, Hobbes, Rousseau ve Hegel gibi devlet eksenli düşünceyi savunanlar ile Smith, J.S.Mill gibi birey eksenli siyasi

³ A.g.e, s. 31

⁴ A.g.e, s. 31

⁵ A.g.e, s. 47

⁶ A.g.e, s. 49

düşünceyi savunanlar tarafından şekillendiği görülmektedir. Bunun yanı sıra 18. ve 19. yüzyıllarda kavramın yeni anlamlar kazanmaya başladığı görülmektedir.⁷

Modern öncesi dönemlerde siyasal iktidara itaat problemi bağlamında bir krala ve ya kanuna niçin itaat edileceği meselesi ilahi hukuk çerçevesinde tartışılıp meşrulaştırılırken modern dönemlerde bu ilgi, yerini düzenin ve kanunun insan tarafından yapılması inancına bırakmıştır. Dışsal bir gücün sürekli müdahalesi olmadan, toplumun kendiliğinden örgütlenme kabiliyetine sahip olabileceğine yönelik düşünce yapısına sahip olan liberal bakış, devleti sadece bireylerin özgürlük, güvenlik ve baskıya karşı direnme çerçevesi ile çizilen doğal haklarının bekçisi olarak kabul etmektedir.⁸ 17. yüzyıldan itibaren ortaya çıkan Liberalizm felsefesi bireyi kendi kişiliğine bağlı mülkiyet ve sahiplenme kavramlarıyla tanımlamıştır. Kendi çıkarlarıyla uyumlu olan sözleşmeler dışında ilişkiye girmeme özgürlüğü bulunan bireyi esas alan bu özgürlük felsefesinde devlet, hükümdar ve birey arasında kurulan bir sözleşmenin ürünüdür; sözleşmenin bir kefesinde hükümdarın koruma vaadi, diğerinde ise bireyin hizmet ve itaat yükümlülüğü vardır.⁹ Sözleşmecî siyasal felsefede önemli bir yer tutan ‘rıza’ kavramı ve sözleşmenin doğasının ne olduğu önemli bir yer tutmaktadır. Nitekim, sözleşme kavramı her bir sözleşmecî filozof tarafından farklı şekillerde değerlendirilmiştir. Örneğin, Aristoteles’i takip eden toplumsal sözleşme düşünürlerinden Hobbes, “*Leviathan*” isimli eserinde doğa durumunda insanın

⁷Sedat Azaklı, *Devlet-sivil toplum ve Türkiye*, Yeni Türkiye Dergisi, Yıl:3, S:18, 1999, s. 235

⁸Fusun Üstel, *Devlet-Sivil Toplum Kamusal Alan ve Yurttaşlık*, Birikim Dergisi, S: 93/94, Şubat 1997, s. 127

⁹C. B. Macpherson, *Demokrasinin Gerçek Dünyası*, Çev: Levent Köker, Birey ve toplum Yayıncılık, Ankara: 1984, s. 99

doğal yaşamda devamlı olarak rekabet halinde olduğunu, bu bağlamda da ölüm korkusu ve güvenlik gibi ihtiyaçlardan ötürü tüm haklarını bir krala veya meclise devrettiğini ve toplumsal bir sözleşme vasıtasıyla da kolektif otoritenin bir kişi üzerinde toplanması suretiyle devletin ortaya çıktığını ifade etmektedir. Bu bağlamda toplumsal sözleşmenin bir mahsulü olarak ortaya çıkan devlet Hobbes tarafından aşağıdaki gibi ifade edilmektedir;

“Bir insan topluluğunun, kendi arasında ahit/sözleşme yaparak tamamının kişiliğini temsil etmek, diğer bir ifadeyle onların temsilcisi olma hakkının hangi kişiye ya da heyete verileceği hususunda çoğunlukla mutabık kaldığında bir devlet ortaya çıkmaktadır. Söz konusu devlet lehine oy verenler gibi aleyhine oy verenlerin de barış içerisinde hep bir arada yaşamak ve başkalarına karşı korunmak için o kişi ve heyetin yapmış olduğu tüm faaliyetlerini ve almış olduğu tüm kararlarını kendi faaliyet ve kararlarıymış gibi yetkili kılacaktır.”¹⁰

Bu durumda da sınırsız bir güce sahip olan devlet ortaya çıkmakta olup kişinin çatışmacı ve diğerleri için düşman niteliği arz eden karakteri bakımından devletin sivil topluma karşı önceliği söz konusudur. Hobbes’a göre; egemen neyin doğru ve yanlış olacağını belirleyecek olan nihai otoritedir. Çünkü doğa durumunda kişi tüm haklarını nc bir iradeye devretmediği takdirde herkesin her şeyi yapabilme hakkı vardır, böylelikle herkesin birbiriyle savaş halinde ve herkesin herkesin kurdu olduğu durumdan devlet haline geçilmiştir. Dahası Hobbes, toplumsal sözleşme yoluyla kurulmuş olan devletin eylemlerinin ve düşüncelerinin uyruklar tarafından eleştirilemez ve cezalandırılmaz olduklarını ifade eder.

¹⁰Thomas Hobbes, *Leviathan*, Yapı Kredi Yayınları/Kazım Taşkent Klasik Yapıtlar Dizisi, ev: Semih Lim, 2005, s. 137.

“Her bir uyruk egemen kararların amili olduğundan egemenin yapmış olduğu hiçbir şey uyruklarına karşı bir haksızlık olarak değerlendirilemez ve aynı zamanda egemen uyruklarından herhangi biri tarafından adaletsiz davranmakla suçlanamaz. Zira bir başkasından almış olduğu yetki ile herhangi bir şeyi yapan kişi sahip olduğu yetkiye dayanarak hareket ettiği kişiye bu şeyle haksızlıkta bulunamaz. Devletin bu şekilde kurulmasına bağlı olarak herkes egemen tarafından yapılan her şeyin amilidir ve bu nedenle de egemeninden haksızlığa uğradığına dair şikayetçi olan bir kişi bizzat kendisinin amili olduğu bir şeyden şikayetçi oluyor manasına gelir. Bu bağlamda da kendisi dışında hiçbir şeyi suçlamamalıdır.”¹¹

Bu anlatıdan anlaşılacağı üzere, Hobbes sosyal sözleşmeyi, uyrukların, egemen erke karşı siyasal yükümlülüklerini haklılaştırmada kullanır. İtaatin nedeni insan doğasındaki güvensizliğe bağlandığı için, uyrukların itaati de doğal bir yükümlülük olarak ortaya çıkmaktadır. Hobbes’a göre; halkın rızası ile kendisine egemenliğin devredildiği devlete karşı itaat yükümlülüğünün ortadan kalkabileceği tek bir varsayım olabilir; bu da egemen gücün zorla ele geçirildiğinde söz konusudur. “Şayet devletin kökeninin ölüm ve şiddet gibi korkulara dayalı olduğu kabul edilirse, bireyler böyle bir durumda itaat yükümlülüğü altında olmazlardı.”¹²

Toplumsal sözleşmeci yazarlardan bir diğeri ise “*İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*” ve “*Toplum Sözleşmesi*” eserleri ile tanınan J.J.Rousseau’dur. Rousseau, doğa durumunu, tüm insanların özgür bir şekilde bir araya geldikleri bir yer olarak görmektedir. Dolayısıyla bu yönüyle Hobbes’tan farklı bir düşünce ortaya koymaktadır. Rousseau’ya göre, doğa durumundaki yalnız insan gerçek manada

¹¹A.g.e, s. 139-140

¹² A.g.e, s. 145

iyi ve özgür insandır. Bu bağlamda da Hobbes tarafından olumsuz olarak nitelendirilen doğa durumu Rousseau tarafından olumlu olarak gösterilmektedir. Diğer toplumsal sözleşmeci yazarlar gibi Rousseau da siyasi düşüncesini bir doğa durumu varsayımından hareketle aşağıdaki gibi ortaya koymuştur;

“Toplum temellerini inceleyen filozoflar her daim uygarlık öncesi tabiat haline kadar gitme gereğini hissetmiş olmasına karşın hiçbir oraya kadar ulaşmamıştır. (...) hepsi de aralıksız olarak aç gözlülük, ihtiyaç, baskı, istek ve gururdan söz ederken toplumda edindikleri düşünceleri uygarlık öncesi tabiat haline aktarmışlardır; vahşet içerisindeki insandan söz açmış olmalarına karşın uygar insandan söz etmişlerdir”¹³

Rousseau, doğa durumundaki ‘vahşi’ insanı, rasyonel eylemlerde bulunamayan ve toplumsal olmayan bir varlık olarak ele alır. Rousseau’nun doğa durumundaki insanı daha çok duyguları ve içgüdüleri ile anlık hareket eden, gelecek hakkında kaygıları olmayan ve daha fazla güç elde etmek için çalışmayan, tam da bu sebeple birbirinin kurdu olmayan varlıklardır.

“Ormanlarda avare bir şekilde dolaşan, herhangi bir hünere sahip olmayan, konuşmayı bilmeyen, evi-barkı, savaşıları, bağlantıları bulunmayan, hemcinslerine veya onlara zarar vermeye hiç ihtiyaç duymayan, hatta belki onların hiçbirini tanımayan, az sayıda tutkusu bulunan, kendi kendine yetebilen vahşi insan yalnızca bu duruma uygun duygulara ve bilgilere sahip idi. Gerçek ihtiyaçlarının dışında herhangi bir şeye ihtiyaç duymuyor, görülmesinin ilgi çekici olacağını düşündüğü şeylerden başkasına bakmıyor, zekası da gururundan fazla ilerlemiyordu. Tesadüfi olarak bir keşif yapması halinde kendi çocuklarını bile tanımadığına göre bu keşfi başkalarına daha az ulaştırabilirdi. Dolayısıyla her sanat onu bulanla birlikte yok olmaktaydı. Eğitim ve ilerleme gibi bir şey söz konusu değildi; nesiller boş yere çoğalıyordu, her nesil her daim aynı yerden

¹³J. Jacques Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine Konuşma*, Çev: Rasih Nuri İleri, Say Yayınları, İstanbul: 2004, s. 86-87.

hareketten ettiğinden yüzyıllar hep ilk çağların kabalığı ve yontulmamışlığıyla akıp gitmekteydi; insan türü artık ihtiyarlaşmasına karşın insan hem çocuk kalmıştı”¹⁴

Anlatıdan anlaşılacağı üzere, Rousseau'nun bu uzun benzetmesi doğa durumundaki insanın doğayla birlikte barış ve özgürlük içerisinde olduğunun bir ifadesidir. “*Eşitsizliğin Kaynağı*” isimli eserde Rousseau doğal eşitlik durumundan eşitsizlik durumuna geçişteki koşulları ve eşitsizliğin kökleşmesine ve kurumsallaşmasına yol açan faktörleri araştırmış ve bu bağlamda da “işbölümü” ve “mülkiyetin ortaya çıkışı” şeklinde iki neden ortaya koymuştur. “*Eşitsizliğin Kaynağı*” eserinde J.Rousseau bu durumu ifade eder;

“İnsanlar yalnızca tek bir kişi tarafından yapılabilecek olan işlere birçok elin katılmasına gerek duymayan sanat ve hüneler ile özenli bir şekilde çalıştıkları müddetçe doğalarının imkân tanıdığı kadar özgür, sağlıklı, iyi ve mutlu bir şekilde yaşadılar, kendi aralarında bağımsız bir ilişkinin hazzını tatmayı sürdürdüler. Ancak bir insanın yardımına ihtiyaç olduğundan itibaren bir kişinin iki kişiye yetecek kadar yaşam araç-gereçlerine sahip olmasının faydalı ve karlı olduğu hususunun farkına varıldığı andan itibaren eşitlik kavramı ortadan kalktı, mülkiyet işe sahip oldu, çalışma mecburi hale geldi, geniş ormanlar insan teri ile sulanması gereken, köleliğin ve sefaletin derhal filizlenip ekinler ile birlikte arttığı hoş ve güleç kırlara dönüştü”¹⁵

Doğa durumunda toplumsal halde bulunmayan insanların bir araya gelerek aile ve kabile kurmaları, dil ve sanat ve bilimde ilerleyerek bir medeniyet kurma girişimleri ile eşitsizliğin ortaya çıkmasının temel sebeplerindendir. Bu ilerleme Rousseau için olumsuzlanan bir süreçtir çünkü bu durum insanların doğal

¹⁴A.g.e, s. 125.

¹⁵ A.g.e, s. 133

özgürlüklerinin kaybedilmesine ve eşitsizliklerin ortaya çıkmasına sebep olmaktadır. Nitekim, “*Toplumsal Sözleşme*” isimli eserinde Rousseau, insanların özgür doğmuş olmalarına karşın şimdi her yerde zincirler altında olduğunu ifade etmektedir. Doğa durumunda özgür olan bireylerin özel mülkiyet ve işbölümünün ortaya çıkmasıyla zincirler altında olması ve dolayısıyla efendi-köle olarak hiyerarşik bir ayrımın ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Rousseau’nun bu bakış açısında sivil toplumun gerekliliği işte tam bu noktada ortaya çıkmasına karşın eşitsizliğin artık kurumsallaşmış bir kavrama dönüşmesinden ötürü olumsuz manada bir sivil toplum olacaktır. Rousseau bu şekildeki bir sivil topluma ilişkin eleştirisini aşağıdaki gibi ifade etmiştir;

“Dağınık olarak yaşayan insanların sayıları ne olursa olsun, birbiri ardında bir kişinin buyruğuna girdiklerinde bence artık ortada bir ulus ile başkanı değil bir efendi ile köleleri vardır. Belki bu bir topluluktur, ancak hiçbir zaman toplum olarak kabul edilemez. Zira burada ne kurumsal bir karar ne de politik bir bütünlük söz konusudur.”¹⁶

Bu noktada, artık doğa durumuna dönmenin mümkün olmadığı, sivil toplumun tesisi mecburi ve geri dönülemez bir hal aldığına yapılacak olan şey bir toplumsal sözleşme aracılığı ile sivil toplumun haklılık zeminine oturtulması gerekliliğidir. Bu manada tesis edilecek sivil toplum, bütün bireylerin iradelerinin ortak olması temeline dayanarak genel bir fikir birliği (uzlaş) üzerinden mümkün olabilir. Toplumsal sözleşme aracılığı ile tüm kişilerin iradeleri ortaklaşa bir karar ile genel iradeye bırakılır. Sözleşme ile tesis edilen sivil toplum, kişiler arasında

¹⁶ A.g.e, s. 24

var olan eşitsizliği siyasal eşitlik yahut yasalar karşısındaki hukuki eşitliğe dönüştürmektedir.

“Her bir üyesinin canını ve malını bütün ortak bir güçle koruyup savunan öyle bir toplum biçimi olmalı ki orada her bir birey herkesle birleşmesine karşın hem kendi buyruğunda kalmayı sürdürsün hem de eskisi gibi özgür olsun.”¹⁷

Rousseau tarafından savunulan toplumsal sözleşme kuramı bireysel ve toplumsal çıkarları birbiriyle uzlaştırma gayreti içerisindedir. İnsanlar barış ortamı içerisinde yaşayıp kendi sahipliklerini muhafaza etmek adına toplanırlar, hususi çıkarlarını ve iradelerini genel iradeye dönüştürmek suretiyle de toplumsal sözleşmeyi gerçekleştirirler. Bu sözleşme bağlamında da bireylerin can ve mal güvenliği güvence altına alınmış olur.¹⁸ İnsanlar aynı zamanda kendi rızalarıyla gerçekleştirmiş oldukları bu toplumsal sözleşmenin gereği olarak da kendi iradelerini kuşatıcı ve kapsayıcı niteliğe sahip olan genel iradeye bırakırlar ki bu durumda insanlar zaman içerisinde genel iradenin taşıyıcısı haline geleceklerdir.

Rousseau'nun düşüncesine göre, vatandaşlar genel irade ile uyumlu davranmak zorunda olduklarından daima siyasal bir yükümlülük altında olacaklardır. Her birey yekdiğeri ile siyasal toplum formunu oluşturmak üzere aralarında bir sözleşme yaptığından doğal olarak genel irade yanılmaz olacaktır.¹⁹ Bu durumda egemenlik ile uyrukluk arasındaki sıkı bir bağ olduğunu söyleyebiliriz. Devlet

¹⁷J. Jacques Rousseau, *Toplum Anlaşması*, Çev: Vedat Günyol, Milli Eğitim Basımevi, Ankara, 1946, s:20.

¹⁸ V. Bayhan, *Türkiye’de Sivil Toplum Örgütleri, Demokrasi ve Patronaj, Sivil İnsiyatif : 7*, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2002, s. 151.

¹⁹Medina, Vicenta, *Social Contract Theories*, Rowman, Littlefield Publishers, New York, 1990, s.

egemenliği, bu egemenliğe tabi olanların bir uzantısı sayılmaktadır. Her yurttaşın kamu iradesine bağlı olarak yasalar halinde ortaya çıkan kurallara itaat etmesiyle gerçek zgürlüğu elde ettiği varsayılmaktadır çünkü herkes kendisinin yaşadığı yasaya uygun olarak davranmaktadır. Yani, egemenlik prensibine dayanan Rousseau'ya göre; yasalarda kendi iradesi ile karşı karşıya kalan, harici bir zorlamaya/baskıya boyun eğmediğini ileri sürmekte, hiç bir durumda vatandaşlara direnme hakkını tanımamaktadır. 'Hükümdarlar, yasalara bağımlı mıdır diye sormak yersizdir, çünkü hükümdarlar devletin bir üyesidir. Yasa hakka aykırı mıdır değil midir diye düşünmemelidir çünkü hiç kimse kendine karşı haksız davranamaz. Nasıl olur da insan hem zgür hem yasaya bağlı olur diye düşünülmemelidir. Çünkü yasalar, irademizi tespit eden belgelerdir.'²⁰

Buna karşın ikinci evrede sivil toplum ile devleti aynı olarak gören anlayışın yerini devlet ve sivil toplumu ayrı olarak gören bir anlayış almıştır. Locke, siyaset felsefesini 1690 yılında yayınladığı "*Hükümet Üzerine İki İnceleme*" isimli çalışmasında dünya kamuoyuna sunmuştur. Locke bu eserinde tıpkı Hobbes'un yaptığı gibi bir doğa durumu varsayımından hareket ederek siyasal felsefesini ortaya koymuştur. O'na göre devletin varlığının bulunmadığı doğa durumunda her bireyin Tanrı tarafından bahşedilmiş olan devredilemez ve elden alınamaz olan "hayat", "zgürlük" ve "mülkiyet" hakları gibi hakları söz konusudur. Locke tarafından bu haklar doğal haklar olarak görülmüş ve doğa durumundaki doğal

²⁰ Rousseau, *Toplum Anlaşması*, s. 53-54

haklara sahip olanlarca eşit ve özgür bir yaşamın varlığından bahsedilmiştir.

Locke'a göre doğa durumunda eşitlik şu şekildedir;

“... tüm güç, ve yargılama hakkının karşılıklı olduğu, aynı türde ve derecede yaratıklar oldukları için hiçbirinin diğerinden üstün olmadığı, herkesin doğa tarafından bahşedilen aynı avantajlarla ve doğduğu ve aynı yetenekleri kullandığı, bu yüzden de aralarında itaat ve tabiiyet ilişkisi olmaksızın birbiriyle eşit olmasını gerektiren bir eşitlik durumudur ...”²¹

Hobbes ve Rousseau'nun aksine siyasal otoritenin doğasını bir güven ortamı olarak açıklayan Locke'a göre, her ne vakit hükümet ciddi ve daimi bir şekilde bu güveni ihlal ederse doğal olarak halkın ona direnme hakkı hasıl olabilecektir. Doğal hakların güçlü savunucuları arasında yer alan Locke, insanların yalnızca zincire vurulduklarında eyleme geçebilecekleri görüşünü savunan geçmişteki direniş hakkı teorilerinden farklı olarak insanların zincire vurulmadan önce eyleme geçebilme haklarının olduğundan söz etmiştir.²² Toplumların devletin uyguladığı haksızlıklar karşısında savunmaya geçmelerinin yasal olduğuna yönelik iddianın güçlü bir etki yaratmasında Locke'un sivil toplum-devlet düalizmi anlayışı etkili olmuştur. Locke, Hobbes'un sınırsız bir güce sahip olduğunu söylediği devlet düşüncesinin tam tersine olarak devletin sınırlı güce sahip olduğunu savunmuştur. Locke'a göre; doğa durumu bir özgürlük durumunu ifade etmekte olup bir başıboşluk anlamını taşımaz. Fakat doğa durumunda kamusal desteğe haiz adaletli bir yargıcın bulunmayışı ve cezaların

²¹ John Locke, *Hükümete Dair İki Risale*, Çev: Kapadokya MYO Çeviri ve Redaksiyon Heyeti, Der: Alev Alatlı, Batıya Yön Veren Metinler II, Rönesans/Protestan Reformu/Erken Modern Dönem/Bilim Çağı (1350- 1650), 2011, s. 859-862

²² Arendt, Hannah, *Crisis of Republic*, Harcourt Brace Jovanovich, Inc., New York, 1972, s. 87.

uygulanmasında herhangi bir kriterin yokluğu gibi hususlar insanları siyasal topluluğa geçiş için zorlamaktadır.²³ Locke, doğa durumunda hür ve başıboş olmayan bireylerin kendi haklarını muhafaza etmek adına bir akit yapma ihtiyacı hissettiklerini ifade eder. Dolayısıyla sivil toplumu meydana getiren süreç doğa durumunda bağımsız, hür ve eşit olan bireylerin ortak bir uzlaşma doğrultusunda bir araya gelerek yapmış oldukları toplumsal sözleşme neticesinde ortaya çıkmaktadır.²⁴ 17.yüzyılda sivil toplumu doğal toplumun karşıtı olarak ifade eden Locke, aile merkezli aşiret düzeninde yaşamlarını sürdüren insanların bir araya gelmek suretiyle kendi aralarında anlaşarak meydana getirmiş oldukları toplumu “sivil toplum” olarak adlandırmıştır. Bu durumda, devlet sivil topluma müdahalede bulunamaz, onun doğa durumunun bir yanıyla devam etmesi için gerekli olan çabayı ve özeni gösterir ki bu kısmi doğa durumunu korumakla yetinir.²⁵ Kısaca Locke, diğer düşünürlerden farklı olarak devletin rolünün olabildiğince sınırlandırılması gerektiğini ileri sürmektedir. Devletle sivil toplum arasında bir ayırım yapmak suretiyle devletin, can ve mal güvenliğini temin etmek adına ortaya çıktığını ve tebaanın kendisine vermiş olduğu güveni gerçekleştirmekle yükümlü olduğunu ifade eder.²⁶ Bu bağlamda, yasa koyucular bireylerin yaşamları üzerinde hiçbir surette bir hakka sahip değildirler. İnsanların doğal haklarına duyulan saygı çerçevesinde hükümetler itaati hak ederler. Toplumun rızasına dayalı sözleşme ile gerçekleştirilmiş kuralları ihlal eden

²³ A. Karadağ, *Demokratikleşme ve Sivil Toplum: Liberal Düşünce Topluluğu Örneği*, Sivil İnsiyatif: 7, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2005, s. 67.

²⁴ John Locke, *Hükümete Dair İki Risale*, s. 859-862

²⁵ C. B. Akal, *Sivil Toplum Tanrısı*, Engin Yayıncılık, İstanbul, 1995, s. 37.

²⁶ A. Yılmaz, *Sivil Toplum, Demokrasi ve Türkiye*, Yeni Türkiye Dergisi, 1999, s. 88.

hükümetlere karşı direnme hakkı, sözleşmeden doğan bir hak olarak ortaya çıkmaktadır.

Sivil toplum ile devlet ayrımı anlayışına sahip olan diğer bir önemli isim de Thomas Paine'dir. Bütün bireylerin Tanrı vergisi olarak eşit şekilde, eşit doğal haklara sahip olarak doğduklarını ve bireylerin başkalarının doğal haklarına zarar vermeden kendi rahat ve mutlulukları için özgür ve makul bir şekilde davranma olasılığı sağladığını düşünen Thomas Paine, bireylerin sivil topluma yönelik doğal bir eğilimleri olduğunu ve bu eğilimlerinde barışsever ve solidarist (dayanışmacı) ilişkileri tesis etme imkanı verdiğini ifade eder. Bunun yanı sıra Paine, sivil yönetimler ile sivil toplum arasında bir ilişki kurmaktadır. Sivil yönetim ile kastedilen, doğal olarak hür ve eşit fertlerin aktif rızaları doğrultusunda güç sahibi haline getirilmiş olan anayasal yönetimlerdir.²⁷ Ayrıca, Paine'a göre medeniyet gelişme kaydettikçe hükümete olan ihtiyaç da kademeli olarak azalır, zira medeniyet o oranda daha fazla kendi işlerini sıralar ve kendi kendini yönetir.²⁸ Diğer bir ifadeyle sivil toplumun kendi kendini yönetme kabiliyetine olan güveni ne kadar yüksek ise devlete ve yasalara olan ihtiyacı da o denli azalmaktadır. Dolayısıyla devlet iktidarının sivil toplumun yararına sınırlandırılması gerekmektedir.

²⁷H. Tunç ve H. Aktaş, *Batı'da ve Türkiye'de Sivil Toplum*, Liberal Düşünce Dergisi, S: 9, 1998, s. 78.

²⁸Z. Ölmez, *Sivil Toplum Kavramı ve Türkiye'de Sivil Toplum Tartışmaları*, Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, S. B. E., Kamu Yönetimi Anabilim Dalı, Ankara, 1994, s. 3-12

19.yüzyıl siyasal düşüncesinde önemli bir yere sahip olan sivil toplum-devlet ayrımı konusunda kapsamlı çalışmaları olan Hegel'in diyalektik felsefesinde devlet, aile ve sivil toplumun bir sentezi olarak gelişmektedir. Hegel, etik hayatı "aile", "sivil toplum" ve "devlet" olmak üzere 3 ayrı alana sıralayarak bunların her birinin kendine has değerleri içerdiğini ifade eder. Hegel'e göre aile hayatındaki egemen temel normlar "karşılıklı sevgi, saygı, fedakârlık, birliktelik, itaat" ortak duygu ve düşünceler etrafında oluşmakta iken sivil toplum etiği ise "hırs, çatışma, rekabet" gibi kişilerin tam manasıyla kendi çıkarlarını vurgulayan normlar etrafından gelişmektedir. Sivil toplum aile fertlerini aile bağlarından koparmak suretiyle aralarındaki mevcut uyumu bozmakta ve dolayısıyla da aile fertlerini birbirlerinin hasmı haline getirmektedir.²⁹ Hegel'de sivil toplum, çatışma, rekabet ve özel çıkarların alanı olarak karşımıza çıkar. Hegel'e göre, sivil toplum dolaylı yoldan kendi içinde barındırdığı uyumsuzluk ve çatışma durumunu çözme yetisine sahip olmadıklarından özgürlüğün tesis edilmesi adına devlet denetimine ihtiyaç duyarlar. Aksi halde sivil toplumlar 'sivil' olma niteliğinden uzaklaşmış olurlar. Hegel, devletin tebaasına oldukça yoğun görev ve sorumluluklar yüklemesini -ki bu görev ve sorumluluklar kaçınılmaz ve sorgulanamaz olarak kabul edilir- sivil toplumların menfaati olarak değerlendirmektedir. Devlet, sivil toplumun özünde bulunan çatışmacı faktörleri bir senteze dönüştürme amacındadır. Hegel, devlet-toplum ilişkisinin bir sözleşmeye esasına dayanmasını değil, kişilerin doğal ve kaçınılmaz bir biçimde devletin otoritesini kabullenmesi esasına dayandığını ileri sürmektedir.³⁰ Diğer bir

²⁹ Ö. Çaha, *Sivil kadın: Türkiye'de sivil toplum ve kadın*, Vadi Yayınevi, İstanbul:1996, s. 185.

³⁰ A.g.e, s. 186

deyişle, Hegel'in düşüncesinde devlet sözleşmeciler tarafından ileri sürülen gönüllü bir birliktelikten çok aklın kaçınılmaz bir zorunluluğu olarak nitelendirilebilir. Her bir vatandaşın pozitif özgürlüklerini somut olarak yerine getirebilmesi için devlette yaşaması gerekir. Bu bağlamda devlet özgür bir varlık olan bireyin gerçekleşmesi için evrensel ve akli olan yegane vücudu temsil etmektedir.³¹ Yasalar yurttaşa ilişkin bir anlama sahiptir, dolayısıyla yasalara uyma, doğal ve akli bir ihtiyacın karşılığıdır. Yasalar her bir insanın talebinin ve korunmasına yönelik ihtiyacın somut bir örneğidir. Bu yüzden yasalara karşı itaatsizliği haklı çıkaracak hiç bir gerekçe söz konusu değildir. Hegel'e göre devlet insanın rasyonel yaşamının biricik alanıdır. Akılcı bir varlık olan insanların, üyesi olarak doğdukları devletin bir vatandaşı olup olmamaya karar verme hakları olamaz. Çünkü insanların rasyonel amacı, devletteki yaşamdır, eğer ortada bir devlet olmasa dahi insan akli onun kurulmasını talep eder. Son olarak, Hegel, devletin olmaması durumunda, sosyal gerçekliğin unsurları olan zümrelerin (esnaf ve loncalar, aileler ve şehirler) çözülüp dağılacağını iddia eder.

Tüm bu düşünürlerin yanı sıra Karl Marx'ın düşünceleri de sivil toplumun bugünkü anlamını kazanmasında önemli bir yere sahiptir. Marx, Hegel'in sivil toplum-devlet ilişkisini tersine çevirerek sivil toplumu tanımlamıştır. Marx, Hegelci *Hukuk Felsefesini* eleştirel bir gözle incelemiştir.³² Marx araştırmalarında, "devlet tarzlarının yanı sıra aynı zamanda yasal ilişkilerin de ne kendilerinden ne de iddia edildiği üzere insan zihninin genel evrimi göz önünde bulundurularak

³¹Şahin Yenişehirlioğlu, *Hegel Felsefesinde Birey-Toplum-Devlet İlişkisi*, Birey ve Toplum Yayınları, Ankara, 1985, s. 76.

³² Paris'te, 1844'te yayınlanan *Deutsch-Französische Jahrbücher*'de yayınlanmıştır.

ortaya çıkarılamayacağı, bunun aksine belirtilen ilişkilerin orijinlerinin, Hegel tarafından XVIII. yüzyılın ünlü Fransız ve İngiliz düşünürlerinin örneğine uymak kaydıyla sivil toplum ismi etrefinden bir araya getirmiş olduğu maddi varlık şartlarında oldukları ve sivil toplum teşrihinin de ekonomik politiğin içerisinde aranması gerektiğini ifade etmiştir.”³³ Bu husus Marx tarafından aşağıdaki gibi ifade edilmiştir;

“İnsanlar varlıklarının toplumsal üretiminde kendi aralarında zorunlu, kendi iradelerine bağlı olmayan belirli ilişkiler inşa etmekte olup bu üretim ilişkileri onların maddi üretici güçlerinin belirli bir gelişme düzeyine karşılık gelir. Bu üretim ilişkilerinin hepsi toplumun iktisadi yapısını belirli toplumsal bilinç türlerine karşılık gelen bir hukuki ve siyasi üstyapı üzerinde yükseldiği somut temeli teşkil eder. Maddi hayatın üretim tarzı genel olarak toplumsal, siyasal ve entelektüel hayat sürecini koşullandırmaktadır. İnsanların varlığını bilinçleri değil, tam aksine onların bilincini belirleyen toplumsal varlıkları belirlemektedir. Gelişmelerinin belirli bir aşamasında toplumun maddi güçleri o zamana dek içerisinde hareket ettikleri mevcut üretim ilişkilerine veya bunların hukuki ifadesinden başka bir şey olmayan mülkiyet ilişkilerine ters düşmektedirler. Üretici güçlerin gelişmesinin biçimleri olan bu ilişkiler onların engelleri haline dönüşürler. Bu durumda da bir toplumsal devrim çağı başlar.”³⁴

Marx, Hegel tarafından ileri sürülen devlet-sivil toplum tezlerini göz önünde bulundurmuş ve Hegel’in diyalektiğini tersine çevirerek sivil toplum-devlet arasındaki ilişkiyi altyapı ve üstyapı arasındaki ilişkiye oturtmuştur. Marx’da altyapı; sosyal-ekonomik ilişkiler ve üretim biçimi, üstyapı ise; din, kültür, ahlak gibi kavramları içermektedir. Karl Marx tarafından ileri sürülen toplumsal

³³Karl Marx, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, Önsöz, Çev: Sevim Belli, 4. Baskı, Sol Yayınları, 2011, s. 25

³⁴ A.g.e, s. 25

kuramının kökeninde alt yapının üst yapıyı etkilediği ve oluşturduğu fikri vurgulanır. Marx, devletin sivil toplum tarafından kontrol edilip etkilediği belirtilirken Hegel ise tam aksine devletin sivil toplumu kontrolü altında tutan bir aygıt olduğunu ifade etmektedir. Marx'a göre burjuva devlet egemenliğinde sivil toplum burjuva devlet toplumundan ibarettir yani; sivil toplum kapitalizmle beraber vücut bulmaktadır. Diğer bir ifadeyle Marx devleti sivil toplumun, diğer bir ifadeyle burjuvazinin çıkarlarını koruyan ve geliştiren bir kurum olarak görmektedir.³⁵ Tarihi ekonomik sınıflar arasında yaşanan mücadeleler alanı şeklinde tanımlayan Marx, eski çağlarda efendiler ile köleler, ortaçağda senyörler ile serfler arasındaki mücadelenin yerini günümüz dünyasında kapitalistler ile proletarya arasındaki kavganın belirlediğini, bu yapı içerisinde de sözleşme ilişkilerinin kaçınılmaz bir şekilde kapitalist müteşebbislerden yana işlediğini ifade etmektedir.³⁶

Sivil toplum-devlet ayrımını belirleyen önemli düşünürlerden bir diğeri de Gramsci'dir. İtalyan kökenli bir düşünür olan Gramsci, İtalyan burjuvazi sisteminin egemenliğine karşı sivil toplum olarak karşısına koyduğu işçiler, aydınlar ve yoksullardan yana olan kiliseler ve köylülerin anlaşmasını savunmuş, sivil toplum kavramını ise bu birliktelik ile ortaya çıkan mücadelenin şiddet içermeyen demokratik karakterini vurgulamak için kullanmıştır.³⁷ Karl Marx'ın aksine sivil toplumun sadece iktisadi faaliyetler ile sınırlandırılmasının doğru olmayacağını ifade eden Gramsci'nin düşüncesinde sivil toplum alt yapısal alana

³⁵ Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, *Karl Marx ve Sistemi*, Ötüken Yayınevi, İstanbul, 1975, s. 145-152

³⁶ A.g.e., s. 145-152

³⁷ A. Özcan, *Sivil Toplumunu Konuşmak*, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2005, s. 10-11

değil üst yapısal alana ait bir olgudur. Bu nedenle de sivil toplum maddi ilişkiler anlamında ticaret ve sanayi hayatının tamamını değil, ideolojik kültürel ilişkileri anlamında ruhsal ve düşünsel yaşamın tamamını kapsamaktadır.³⁸

Gramsci'de sivil toplum ve siyasal devlet arasında ön plana çıkan temel fark sivil toplumu salt iktisadi ilişkiler ağı olarak görmemesi aynı zamanda sivil toplumu devletin ideolojik ve kültürel hakimiyeti alanında görmesidir. Bu bağlamda Gramsci, sivil toplumla devleti barıştırmayı amaçlayan bir yaklaşım gütmektedir. Devletin bir baskı mekanizması olarak görülmemesi gerektiğini ifade ederek devleti salt kural koyucu bir zorba olarak değil, ikna edici bir özelliğinin de bulunduğunu ifade etmektedir. Gramsci, sivil toplumu devletin bir parçası olarak görerek devletin ikna edici rolü aracılığıyla siyasal toplumun zaman içerisinde sivil toplum içinde eriyerek devletin ortadan kalkacağını ve demokratik sosyalizmin ortaya çıkacağını varsaymaktadır.³⁹

18.ve 19. yüzyıllara gelindiğinde bazı filozofların iktidarın gücünü kötüye kullanma ihtimaline dikkat çektikleri ve buna karşı güvence sağlama arayışında oldukları görülmektedir. Devlet müdahalesini en aza indirmeyi amaçlayan demokrasinin eşitlikçilik anlayışını ön plana çıkartan Fransız düşünür Tocqueville, “*Amerika’da Demokrasi*” isimli eserinde devlet ilse siyasal yaşam arasında bir ayırım yapmaktadır. Tocqueville doğup büyüdüğü Fransa’dan farklı olarak Amerika’nın farklı yönlerini ortaya koymuş olup Fransa’daki monarşik egemenliğin tersine Amerika’da anayasal demokrasinin hakim olması ve kuvvetli

³⁸ Noberto Bobbio, *Gramsci ve Sivil Toplum Kavramı*, Çev: Mehmet Küçük, Sivil Toplum ve Devlet içinde, Der: John Keane, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1988, s. 101-105

³⁹O. Arslan, *Sivil toplum ve Türkiye gerçeği*, Bayrak Yayıncılık, İstanbul, 2001, s. 56-57

bir merkezi yönetim oluşturmaktan ziyade yerinden yönetimlere ağırlık verilerek gücün tek merkezde toplanmasının önüne geçilmiş olmasının Amerika’da sivil toplum için gerekli olan ortamın hazırlandığını belirlemiştir.⁴⁰ Tocqueville, Amerikan toplumunda toplumun kendi sorunlarını nasıl çözebildiğini ve devlet gücü karşısında nasıl ezilmediğini anlamaya çalışmıştır. Bu bağlamda da Amerikan halkının karşı karşıya kaldığı tüm sorunları dernek ve vakıflar kurmak suretiyle, diğer bir ifadeyle sivil toplum kuruluşları ile çözüme kavuşturduğunu tespit etmiştir. Tocqueville, buradan yola çıkarak aristokrasinin bulunmadığı toplumlarda siyasi ve hukuki statüsü eşit toplulukların sahip oldukları problemleri yalnızca bu kurumlar aracılığı ile çözüme kavuşturabileceğini ve bu şekilde de devlete olan bağımlılıktan kurtulacağını ileri sürmüştür.⁴¹ Tocqueville, Amerikan halkının sahip oldukları problemlere çözüm olarak çok kolay bir örgütlenme yeteneği ve kültürüne sahip bir toplum kurduklarını gözlemlemiştir. “Amerika’da her yaştan, her siyasi ve toplumsal değişim ve pozisyondan insan herhangi bir işin yapılması için kolayca toplanabilmekte, belirli bir vakıf, dernek çatısı altında örgütlenebilmektedir.”⁴²

Tocqueville, sivil toplumu “çoğulcu örgütlenmeler sistemi” olarak ifade edilebilecek olan ve ihtiyaçlara karşı çözüm bulabilmek, devletin baskıcı davrandığı hallerde müdahalede bulunabilmek, demokrasinin korunmasını temin

⁴⁰ Manfred G. Schmidt, *Demokrasi Kuramlarına Giriş*, Çev: M. Emin Köktaş, Vadi yayınları, 1. Basım, Ekim 2001, s. 79.

⁴¹ Mine Gözübüyük Tamer, *Tarihsel Süreçte Sivil Toplum*, Edebiyat Fakültesi Dergisi, Cilt:27, S:1, Haziran 2010, s. 100

⁴² Yasin Aktay, *Sivil Toplum ve Sıkıntıları, Oryantalizm, Şiddet Vesaire, Sivil Toplum Farklı Bakışlar*, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2005, s. 178

edebilmek gibi faaliyetleri kapsayan, esas itibariyle toplumun kendini korumak için oluşturmuş olduğu bir güvence aracı olduğunu ifade etmiştir.⁴³

Devlet despotizmini halkın özgürlüğü ve eşitliği önünde bir tehlike olarak gören Tocqueville'in toplumsal yaşam için önemli sayılan böyle bir soruna karşı önerdiği çıkış yolunun, yönetimin çeşitli düzeylerinde gönüllü kuruluşların katılımına değer veren bir siyasal kültürün yerleştirilmesi olarak görür. Tocqueville, devlet ne denli merkezileşmiş ise otoritesinin de o denli artacağını, otoritenin artmasına bağlı olarak da devletin özgürlükler bakımından oluşturmuş olduğu tehlikenin de bir o kadar büyüyeceğini ifade etmektedir. Dolayısıyla Tocqueville, devletin merkezileştikçe faaliyet ve denetim alanının da genişleyeceğini ve güçlü bir sivil toplum yapısı tarafından denetlenmediği takdirde bu durumun siyasi, hukuki ve ekonomik krizlere sebebiyet vereceğini ileri sürmektedir. Tocqueville güçlü bir sivil toplum yapısının kurulmasının gerekliliğini devletin gücünün kötüye kullanması denetlemek bakımından şart koşar, aksi takdirde gücün kötüye kullanılması durumunda özgürlüğün tehlike altında olduğunu belirtmektedir.⁴⁴

Tocqueville'e göre; devlet sivil toplumun özgürlüklerini sınırlandırmaktadır. Tocqueville bunun yanlış olduğunu, devletin sınırlandırılması gerektiğini ifade etmiştir. Bu bağlamda da devletin yalnızca sivil toplum ile sınırlandırılabilceğini ifade ederek sivil toplumun kurumsal yapısının da dernekler ve örgütler tarafından

⁴³ Yetiş, Mehmet, *Tocqueville, Demokratik Devrim ve Sivil Toplum*, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Gelişme ve Toplum Araştırmaları Merkezi Tartışma Metinleri, No. 87, Ekim-2005, s. 14

⁴⁴ Tocqueville, A. De., *Amerika'da Demokrasi*, Çev: İ. Sezal ve F. Dilber, Yetkin Yayınları, Ankara, 1994, s. 99.

oluşturulduğunu ileri sürmüştür.⁴⁵ Aynı zamanda sivil toplum örgütlerine üyeliğin zorunluluk değil gönüllülük temeline göre olması gerektiğini ifade etmektedir. Tocqueville'e göre sivil toplum örgütleri tampon vazifesi görerek kişiyi devlete karşı korur, özgürlüğün ve özerkliğin teminatı olur.⁴⁶ Tocqueville, sivil toplumu, bilim ve edebiyat çevreleri, okullar, belediye, kilise gibi kurumların bir toplamı olarak görmektedir.

2.2. Direnme Hakkı Konusunda Çeşitli Görüşler

Devletin en asli görevi kişilerin hak ve özgürlüklerini korumaktır. Mevcut kanunlar devlet iktidarının gücünü sınırlamakla birlikte kişilerin haklarını da güvence altına alır. Bununla birlikte bazı durumlarda siyasi iktidarların bu kanunları işlemez hale getirmek suretiyle baskıcı bir rejim kurabildikleri de görülmektedir. Bireylerin hak, hürriyet ve güvenliklerinin korunması yönünde baskıya ve zulme karşı direnme haklarının olup olmadığı meselesi tarihsel süreçte önemli bir tartışma konusu olmuştur. Direniş göstermenin bir hak olup olmadığının değerlendirilmesinin yanı sıra pratikte nereye kadar gidebileceği meselesi yani meşruiyet çerçevesinin de ele alınması gerekmektedir.

Siyasal düşünceler tarihine bakıldığında eski dönemlerden itibaren insan düşüncesinin zulme karşı direniş gösterdiği açık bir şekilde görülmektedir. Öncelikli olarak eski çağda Cicero, bireyler üzerinde sevgiyi ve adaleti hakim kılması gereken hükümdarın belirtilen bu esaslardan uzaklaşması durumunda despot bir hükümet anlayışının ortaya çıkacağını, bunun gerçekleşmesi

⁴⁵A.g.e, s. 50-60

⁴⁶A.g.e, s. 25

durumunda da ona karşı tepkilerin ortaya çıkacağını ve despotluğun halk tarafından yıkılabileceğini ileri sürerek direnme hakkını kabul etmiştir.⁴⁷ Ortaçağa gelindiğinde siyasi iktidarlar(krallar) ile kilise arasındaki iktidar çatışmaları, düşünürlerin direnme konusunu bir hak olarak görmelerine neden olmuştur. John Salisbury, adalet ve hak ilkelerine değer vermeyen, şeytani kötülüklerin sembolü haline gelmiş, istediği her şeye kanun niteliği veren, kişilere özgürlük tanımayan ve dolayısıyla da baskıcı bir rejim uygulayan hükümdarın öldürülmesi gerektiğini ifade etmiştir.⁴⁸ Belirtilen dönemde direnme hakkı denildiğinde yalnızca zulmedenlerin öldürülmesi anlaşılmakta iken direnme hakkının günümüzdeki manasına kavuşmasında yukarıda belirtilen çabalar önemli rol oynamıştır.

Direnme hakkını ciddi bir şekilde inceleyen düşünür Thomas Aquinas ise, iktidarı kötüye kullananların veya iktidarı zorla ele geçirerek zorba ve adaletsiz bir yönetim sergileyen yöneticilerin devrilmesi yönünde tüm halkın ayaklanıp onu devirme hakkına sahip olduğunu ifade etmiştir.⁴⁹ Her ne kadar Aquinas direnme hakkını kabul etse de zalimlerin öldürülmesine karşı çıkmıştır. Ortaçağ'ın önemli İslam düşünürleri arasında yer alan İbn-i Sina ve El Gazali de meşruluk dışına çıkan ve iktidarı İslam ilkeleri dışında zorla sürdürme yoluna giren yönetenlere karşı direnip onları görevden uzaklaştırma hakkından, hatta ödevinden söz ettikleri görülmektedir.⁵⁰

⁴⁷Recai Galip Okandan, *Umumi Amme Hukuku*, İstanbul, 1966, s. 170

⁴⁸. A.g.e, s. 207

⁴⁹Akın, İlhan F., *Kamu Hukuku*, İstanbul, 1987, s. 59

⁵⁰Mümtaz Soysal, *Anayasanın Anlamı*, Gerçek Yayınevi, İstanbul, 1987, s. 75

Yeni çağlara gelindiğinde direnme konusu dinsel nedenlerden ayrılmış bir biçimde ele alınır. Krallar ile kilise arasındaki iktidar savaşının son bulması, direnme hakkının savunulmasını 17. yüzyılda mutlak hükümdarlar ile halk arasındaki savaş vuku buluncaya dek askıya almıştır. Bu dönemde feodalizm ile burjuvazinin iktidar mücadelesi öne çıkmıştır. Feodalizm ile burjuvazi arasındaki iktidar savaşında direnme hakkını burjuva sınıfından yana formülize ederek savunanlardan birisi de 17. yüzyılın önemli İngiliz düşünürü John Locke'tur. Locke, toplum sözleşmesi ile doğa halinden devlet haline geçen halkın yöneticilere yalnızca cezalandırma yetkisini devrettiğini ifade etmiştir. Locke'a göre yönetenlerin, yönetilenlerin sahip oldukları doğal haklarını ihlal etmeye başladıklarında kişiler açısından ayaklanma da kaçınılmaz bir hak haline gelecektir. Böyle bir durumda direnme yalnızca bir hak değil aynı zamanda bir ödev dönüşmektedir.⁵¹ Locke, aynı zamanda direnme hakkının ortaya çıkmasında etkili olan nedenler olarak yöneticilerin mevcut kanunlar dışında kendi keyfi isteklerini uygulamak istemeleri durumunda ve yöneticilerin kanunları uygulama gücüne sahip olamayarak yönetilenlerce güvenin kaybedilmesi durumunda direnme hakkının oluşabileceğini ifade eder.

Locke'a göre direnme hakkı toplumsal sözleşmeye dayanmakta olup siyasal iktidar kişilerin doğa durumunda haiz oldukları ve sözleşme kararlarına göre kendilerine tanımış oldukları hak ve hürriyetlerin muhafazasıyla görevlidir. Kral ya da kanun koyucu gibi siyasal iktidarı kullananlar toplum sözleşmesinin bu hükmüne saygı göstermez ise kendisine verilmiş olan yetkininin sınırlarını da

⁵¹ Güriz, Adnan, *Hukuk Felsefesi*, Ankara: Siyasal Kitabevi, 1985, s. 205

aşmış olacaktır, bu bağlamda da sözleşmeyi de bozmuş olur ki bu durumda halkın ona itaat etme zorunluluğu da sonlanır. Bu duruma halkın iktidar tarafından itaat edilmesine yönelik bir zorlama yapılması halinde halk tarafından direniş sergilenmesi en doğal hak haline gelir.⁵²

Direnme hakkını tanıyan bir diğer önemli isim olan Bentham ise direnmeyi boyun eğmenin zararlarının direnmenin zararlarından daha fazla olması koşuluna bağlamış, ancak bu koşulun değerlendirilip direnme anının tespitinin son derece zor olduğunu kabul etmiştir.⁵³

Çağdaş dönemde Locke'dan sonra bir çok hukukçunun direnme konusunu prensip olarak kabul etmekle beraber aralarında farklı yaklaşımların olduğundan söz edilebilir. Bazı hukukçular direnme hakkını hukukun ve adaletin güvencesi olarak görmekte iken bazı hukukçular ise genel olarak bu hakkın varlığını kabul etmelerine karşın direnme hakkını hukuki düzeyde ele alınarak pozitif hukukta formüle edilemeyeceğini ve bu bağlamda da zulme karşı direnişin hukuki değil siyasi bir kavram olduğunu ifade etmişlerdir. Direnme hakkını hukukun ve adaletin bir güvencesi olarak gören Duguit'ye göre; her iktidar bir kuvvetin ifadesidir. Kuvvetli ile zayıfın ayrışmasının bir ürünü olan devlet, kuvvetlilerin üstünlüğünü garanti eden örgütlü bir aygıttır. Yönetilenler ile yönetenleri ayırıştıran bu kuvvet tamamen fiziksel değil, zamana mekâna, dini bir otoriteye ve

⁵² Münci Kapani, *Kamu Hürriyetleri*, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, Ankara, 1981, s. 304.

⁵³ Mete Tuncay, *Batıda Siyasi Düşünceler Tarihi-3*, Ankara, 1969, s. 276

ya ekonomik bir üstünlüğe dayanabilir.⁵⁴ İdari kadroların faaliyetleri için hukuki bir sınırın gereğine işaret eden Duguit, yönetenlerin iradelerinin ancak sosyal dayanışmadan doğan *objektif hak* kural ve kaidelerinin uygun olmaları durumunda meşru olarak kabul edilebileceğini ileri sürmektedir.⁵⁵ Böyle bir durumda, iktidarı elinde bulunduranların irade ve emirlerine itaat yükümlülüğü ortaya çıkacak, aksi takdirde hükümet edenlerin buyrukları için hiçbir hukuki görev söz konusu olmayacaktır.⁵⁶

Duguit'e göre objektif hak kurallarına uygun davranmanın kıstası, herhangi bir sınıf veya azınlık yararına engel olacak veya onu azaltacak bir eylemde bulunulmaması ve bu iradenin sosyal dayanışmayı geliştirici yönünün olması gerekliliğidir. Aksi durumda, objektif hak kurallarına uygun olmayan bir hareketle meşruiyetini yitiren her hükümetin kuvvet kullanılarak devrilmesi de meşru bir haktır.⁵⁷ Yirminci yüzyılın önemli hukukçularından sayılan François Geny de direnmeyi hukuki bir sorun olarak görmektedir. Direnme hakkının meşruiyetini ve uygulanmasındaki sınırlar ayrıntılı bir şekilde belirten Geny, zulme karşı direniş göstermenin makul bir surette anlaşılması ve amacına uygun olarak kullanılması durumunda adaletin ve hukukun en önemli güvencesi olacağını ifade etmektedir.⁵⁸ Genel olarak bakıldığında gerek Duguit gerekse de Geny, direnme hakkını toplumun zor kullananlara ve meşruiyetini kaybetmiş olan iktidara karşı bir bakıma meşru bir savunması olarak kabul ettiklerini, buna karşın direniş

⁵⁴ V. Reşit Seviğ, *Leon Duguit'ye Göre Hukuk Kaidesi Sübjektif Hak ve Hakimiyet*, İÜHFM, 1986, s:18-20

⁵⁵ A.g.e., s:18-20

⁵⁶ A.g.e., s:18-20

⁵⁷ A.g.e., s:18-20

⁵⁸ Münci Kapani, s. 306

gösterenlerin de amaca uygun ve aşırı olmayan bir davranış sergilemesi gerektiği düşüncesine sahip oldukları görülmektedir. Benzer şekilde, hukukun amacını, genel yararın bireysel özgürlüklerle dengelenmesi olarak açıklayan ve bireysel özgürlüğü ön plana çıkaran ferdiyeci okulun önde gelen isimleri de adil ve meşru olmayan her kanunu cebri bir şiddet olarak kabul ederler. Onlara göre, cebri şiddeti yine cebri şiddetle gidermek herkesin doğal bir hakkıdır.⁵⁹ Ancak, ferdiyeci düşünürler de genelde belli ölçüyü aşmayan haksızlıklarda, kurulu düzene karşı itaat gerekliliğini savunmuşlardır. Direnme hakkını teşkilatlanmamış bir yaptırım olarak düşünen hukukçu Burdeau da teşkilatlanmış yaptırımların işleme durumunda bu yolu, hukuki bir yaptırım olarak düşünme eğilimindedir.⁶⁰

Kimi hukukçular direnme hakkını adaletin ve hak ve hürriyetlerin teminatı olarak görüp direnme hakkını hukuki planda ele alıp meşrulaştırılabileceğini savunurken kimi düşünürler de zulme karşı direnmenin hukuki planda elene alınamayacağını siyasi bir sorun olduğunu ve meşruluğunun da ancak siyasal, felsefi ve ahlaki planda tartışılabileceğini belirtmektedirler. Bu hususu Gaston Jeze aşağıdaki şekilde ifade etmektedir:

“...Şiddete başvurma keyfiyeti bir anayasaya alabilecek hukuki bir araç olmayıp tam olarak siyasi bir iş, milli amme gücüyle bireylerin hususi kuvveti arasında, harbin tüm olasılık ve tehlikelerini arz eden bir iç savaş durumudur. Bir iç savaşın ise tanzim edilmemesi gerekir. Ferdi hürriyetleri vaki tecavüzlere kuvvet kullanarak mukavemet, mahz bir vakıa'dır. Zulme mukavemetin muvaffak olması durumunda bu bir ihtilal manasına gelir. Buna karşın zulme mukavemette muvaffak olunamaz ise bu, failleri hakkında şiddetli cezaları mucip bir ayaklanmadan ibaret kalır. Hiç sayılan ferdi hürriyetlerin korunması adına bir iç savaş yoluna

⁵⁹ Tarık Özbilgen, *Hukukta Meşruluk Meselesi*, Anıl Matbaası, İstanbul, 1960, s:69-70

⁶⁰ Münci Kapani, s. 306

başvurulara karşı anayasada ya da diğer kanunlarda bu hareketlerinin meşruluğuna ilişkin herhangi bir hüküm bulunmamalıdır. Bittabi bu sözlerimiz fertlerin elleri ayakları bağlı olarak amme iktidarının keyfine teslim edilmeleri gerekir anlamına gelmez. Yalnızca şiddete ve ihtilale başvurmanın muvafık bir korunma aracı olmadığını söylüyoruz.”⁶¹

Bu ifadelerden anlaşılacağı üzere Gaston Jaze, direnme hakkının kendisini prensip olarak reddetmemekte, fakat bu hakkın varlığının ve tanınmasının yasalarda ve anayasalarda yer almaması gerektiğini savunmaktadır. Nitekim, direnme hakkının yasal olarak anayasada güvence altına alınması halinde iktidarın kendi varlığı tehlike altına girecektir. Günümüzde ise, zulme ve haksızlıklara karşı bir hak olarak görülen direnme hakkı, teorik düzlemde çeşitli toplumsal sınıflarca kabul görmüş, pratik alanda da etkinliğinin artırılmasını yönelik tartışmalar devam etmektedir.

⁶¹ Gaston Jeze, *Ferdi Hürriyetler*, Kamu Hukuku Devletlerarası Enstitüsün’de sunduğu tebliğ, Çev: Mukbil Özyörük, 1928, s. 223. <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/38/238/2094.pdf>

2.3 Direnme Hakkının Anayasalarda Yer Alma Süreci ve Kullanılması Sorunu

Pozitif hukukta direnme hakkı ilk defa 1776 yılında resmen kabul edilerek Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi ile gerçekleşmiştir. Amerikan Bağımsızlık Bildirisi On Üç Koloni'nin Büyük Britanya Krallığı'ndan ayrı olarak bağımsızlıklarını ilan ettikleri belgedir. Richar Henry Lee, John Adams, Benjamin Franklin, Thomas Jefferson, Robert R. Livingston ve Roger Sherman tarafından oluşturulan bildirgenin büyük bir bölümü Thomas Jefferson tarafından yazılmıştır. Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi yazarlarının etkilendiği iki isim vardır; devletin en yüce vazifesinin, her insanın hakkı olan yaşam, özgürlük ve mülkiyeti korumak olduğunu söyleyen *Hükümet Üzerine İki Deneme* (Two Treaties of Government) kitabının yazarı John Locke ve toplumsal sözleşmeci Jean-Jacques Rousseau'dur.⁶² Bu bildirgeye göre; kişilerin yaşama, özgürlük ve refahı yönetimler tarafından ihlal edildiğinde kişiler, yönetimi devirmek ve yeni yönetim kurmak haklarına sahiptirler.⁶³ Bunun yanı sıra anayasada direnme hakkı en geniş ve keskin bir şekilde 1789 Fransız İhtilali metinlerinde geçmektedir.⁶⁴ Direnme hakkı daha sonra birçok anayasada ve bildirgelerde yer alsa bile bunun kadar kesin ve net bir üslup ile ifade edilmemiştir. 1789 tarihli İnsan ve Vatandaş Hakları Evrensel Bildirisi ve 1793 Fransız Haklar Bildirgesinin maddelerine göre, zulme karşı direnme meselesi kutsal bir hak hatta ödev olarak düzenlenmiştir. Buna göre, yönetenlerin, toplumun her hangi bir kesimine karşı zulüm ve

⁶² https://tr.wikipedia.org/wiki/Amerikan_Bağımsızlık_Bildirisi (Erişim tarihi: 31. 03 2016)

⁶³ Durdu Baran Çiftçi, *Suçun Siyasallaşması*, (Erişim Tarihi 16. 05. 2009) <http://www.sosyalhizmetuzmani.org>

⁶⁴ Şeniz Anbarlı, *Bir Pasif Direnme Modeli Olarak Sivil İtaatsizlik*, CÜİBBFD, C:2, S:1, 2001, s. 321.

haksızlığı durumunda temel insan hak ve hürriyetlerini ihlal ettiği gerekçesiyle direnme hakkının meşruluğuna hükmedilmiştir.

1793 Haklar Bildirgesine göre,

“Herhangi bir kişiye karşı yasanın tespit ettiği durum ve şekiller dışında ika edilen yer türlü eylem, keyfi ve müstebitçe demektir. Kendisine karşı şiddet uygulanarak bu tarz bir eylemde bulunulmak istenen kişini bu eylemi kuvvet kullanarak önleme hakkı söz konusudur.”⁶⁵

Bildirgenin maddeleri aşağıdaki şekilde ifade edilmektedir:

27. madde: “Hükümlerliği gasp eden her birey, özgür insanlarca hemen öldürülmelidir.”⁶⁶

34. madde: “Toplumdaki tek bir mensuba zulümde bulunulduğunda tüm topluma zulüm yapılmış manasına gelir. Dolayısıyla da toplumdaki her mensuba zulüm yapılmış kabul edilir.”⁶⁷

35. madde: “Hükümet tarafından halkın hakları ihlal edildiğinde halkın isyan etmesi tüm sınıflar için en kutsal hak ve en gerekli ödevdir.”⁶⁸

İkinci Dünya Savaşından sonra yeniden gündeme gelen direnme konusu bazı anayasalarda ve uluslararası sözleşmelerde bir hak olarak savunulmuştur. 1948 tarihli “İnsan Hakları Evrensel Bildirisi” hazırlanırken, Küba delegasyonunca verilen bir önergede direnme hakkının insan hakları listesine dahil edilmesi gerektiği ifade edilmiş olmakla birlikte karşı görüşteki diğer delegelerce bu görüşün kabulüne mani

⁶⁵ Gaston Jeze, s. 223

⁶⁶ Ali Ersin Gür, *Direnme Hakkı Üzerine 1-2-3-4*, Alternatif Siyaset, <http://alternatifsiyaset.net/2013/01/27/ali-ersin-gur-direnme-hakki-uzerine-1234/>

⁶⁷ Direnme Hakkı Üzerine

⁶⁸ Direnme Hakkı Üzerine

olunmuştur. Bu gelişme neticesinde direnme hakkı bildirinin başlangıç metninde; “insanın zulüm ve baskıya karşı son çare olarak ayaklanmaya mecbur kalmaması adına insan haklarının bir hukuk rejimiyle muhafazası temel zorunluluklardan olduğuna göre...” sözleri ile dolaylı olarak ifade edilmiştir.⁶⁹



⁶⁹Direnme Hakkı Üzerine

3. SİVİ İTAATSİZLİĞİN TARİHSEL VE TEORİK ARKA PLANI

1848’te ilk kez Henry David Thoreau’nun makalesi ile ortaya çıkmasının ardından bilhassa 1960’larda dünya gündeminde ciddi şekilde yer almış olan sivil itaatsizlik kavramı bazı yazarlarca “günümüzün en etkili siyasal süreçlerini ortaya çıkaran bir yaklaşım” olarak tanımlanmaktadır.⁷⁰ Bazı yazarlar ise sivil itaatsizliği toplumun yükselen nabzının düşürülmesi amacını güden bir nevi emniyet supabı, düzen dışı düşünceleri düzen içerisine alınmasını sağlayan veya en azından bu tarz bir tehlikeyi içerisinde barındıran bir kavram olarak tanımlamaktadır.⁷¹ Konuyla ilgili çalışmalar incelendiğinde sivil itaatsizlik kavramının zamanla pek çok farklı şekillerde tanımlandığı ve belli bir kalıp içerisine alınmaya çalışıldığı görülmektedir.

Türkçe’ye Fransızcadan girmiş olan “sivil” kelimesi askeri yahut asker tarafından olmayan manasına gelmektedir. Etimolojik açıdan ele alındığında medeni ya da medeniyet kavramlarının karşılığı olan sivil kelimesi, kaba güç kullanmayan ve herhangi bir resmi veya başka bir makamdan özel bir güç almayan gibi manalara sahiptir. Sivil kelimesi aynı zamanda çoğunlukla her şeyi devletten beklemekten ziyade öncelik sahibi olma, vatandaşlık bilinci elde etme, siyasal ve sosyal sorumluluğa sahip olma, katılımcı demokrasiyi savunma, resmi kurumlardan

⁷⁰ Etyen Mahçupyan, *Sivil İtaatsizliğin İronisi*, Zama Gazetesi, 23/06/2003

⁷¹ Yılmaz Aliefendioğlu, “*Sivil İtaatsizlik*” *Disiplinlerarası Kolokyum*, Demokrasi Kitaplığı, 1993, s. 132.

farklı ve özgür düşünebilme, örgütlenme gibi pek çok kavram için ya da bunlarla beraber de kullanılmaktadır.⁷²

Diğer yandan ‘itaatsiz’ kelimesi ise Türkçe’de tanımlanma şekline göre, söz dinlemez, boyun eğmez, asi, buyruk kabul etmez gibi anlamlara gelmektedir. İngilizce’de ‘*Civil Disobedience*’, Almanca’da ‘*ziviler ungehorsam*’ olarak ifade edilen kavram, Türkçede ‘sivil itaatsizlik’ olarak karşılık bulmuştur. Ne var ki, ‘itaatsizlik’ kavramı anlam çerçevesi bakımından ‘*disobedience*’ sözcüğünün anlamdaşı sayılamaz. Batı’da ‘*disobedience*’ sözcüğü demokratik değerlere ulaşmada önemli ve anlamlı bir role sahipken kolektif kültürümüz açısında ‘itaatsizlik’ bütünlüğü bozmaya yönelik bir girişim olarak algılanır. Nitekim sivil itaatsizlik, asla devletin birliğini tahribe yönelik bir eylem değildir. İsyân, başkaldırı gibi eylemler böyle bir eylemin sivillik niteliğini ortadan kaldırır. Kavram, genel hatlarıyla şu şekilde tanımlanmaktadır:

“Şu ya da bu şekilde adil ilişkilerin hüküm sürdüğü demokratik bir sistemde orya çıkan ciddi haksızlıklara karşı hukuki imkanların tükendiği anda son çare olarak başvuru, kendisine anayasayı veya toplumsal sözleşmede ifadesini bulan ortak adalet anlayışını temel alan, şiddeti reddeden, yasadışı politik edimdir.”⁷³

Sivil itaatsizlik kavramı hakkında yayımlanmış olan eserlerde birçok tanıma rastlamak mümkündür. Sivil itaatsizlik kavramı genellikle, baskın/yaygın tanım, dar tanım ve geniş tanım olmak üzere üç ayrı kategoride tanımlanmaktadır.

⁷² İlhan Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, 3. Baskı, Kubbealtı Yayınları, İstanbul, 2008

⁷³ Hannah Arendt, *Sivil İtaatsizlik*, Kamu Vicdanına Çağrı Sivil İtaatsizlik, Çev: Yakup Coşar, 3. Basım, İstanbul, 2013, s. 10.

3.1. Baskın/Yaygın Tanım

Hugo Adam Bedau ile John Rawls bu tanımlamanın öncüleri olarak karşımıza çıkan iki önemli isimdir. Baskın tanımında kavramın “şiddetsizlik” unsuru ön plana çıkmaktadır. Bedau’ya göre “bir kimse yasaya aykırı, kamuya açık, şiddetsiz ve vicdani bir eyleme girişirse bir sivil itaatsizlik eylemi gerçekleştirmiş”⁷⁴ olur. Dolayısıyla Bedau bu tarz bir eylemin haksız olduğu düşünülen bir kanunun işlenmesine kuvvetle mani olabileceği görüşüne sahiptir. Bedau, sivil itaatsizliğin doğrudan olabileceği gibi dolaylı bir eyleme de konu edilebileceğine işaret eder. Bir siyahın, ırk ayrımına göre kendisine ayrılan bölümde yemek yemeyi reddetmesi birinci türden bir sivil itaatsizliğe, mesela bir öğrenci grubunun bir askeri sınai kompleksi protesto etmek amacıyla bir törenin başlamasını önleme girişimi ise ikinci türden bir sivil itaatsizlik kategorisine dahil edilebilir.⁷⁵

Bir başka yaygın tanım ifadesi olarak Rawls, sivil itaatsizlik eyleminin olgunlaşması için protesto edilen yasanın doğrudan ihlal edilmesi zorunluluğunu getirmemektedir. Kendi ifadesine göre sivil itaatsizlik, “yasaların veya hükümet politikalarının değiştirilmesini amaçlayan, kamu önünde yapılan, şiddet içermeyen, vicdani olmasına karşın yasal olmayan politik eylemlerdir.”⁷⁶

John Rawls, sivil itaatsizlik ile ilgili düşüncelerini ilk olarak 1969 yılında ‘Sivil İtaatsizliğin Haklılaştırılması’ (*The Justification of Civil Disobedience*) isimli

⁷⁴Hugo Adam Bedau, *Civil Disobedience and Personal Responsibility for Injustice*, *Civil Disobedience* içinde, New York: Chapman and Hall Inc., 1991, s. 50.

⁷⁵A.g.e, s. 50-51

⁷⁶John Rawls, *Defination and Justification of Civil Disobedience*, *Civil Disobedience* içinde, Hugo Adam Bedau, Chapman and Hall Inc., New York, 1991, s. 104

makalesinde ve daha sonra da ‘Adalet Teorisi’ (*A Theory of Justice*) isimli eserinde ele almıştır. Rawls’ın sivil itaatsizlik ile ilgili görüşlerini daha iyi sunabilmek adına metinlerini referans almak önemlidir. Öncelikle Rawls, ancak adalete yakın bir devletin demokratik bir rejime gereksiniminin olduğunu düşündüğünden genel itibarıyla sivil itaatsizliği de demokratik otorite içerisinde gerçekleşebilecek bir aktivite olarak görür.⁷⁷ Rawls’ın ilgilendiği temel mesele, sivil itaatsizliğin demokratik otorite içerisindeki rolünün ve işlevinin ne olması gerektiğidir. Rawls, yurttaşların devlete itaat etmelerinin nedenini ve gerekliliğini devletin politik adalet anlayışına uygun hareket etmesine bağlarken aynı şekilde devlete itaatsizliğin nedenini de otoritenin belirlenmiş ilkelere göre hareket etmemesinden kaynaklandığını ileri sürer. Ona göre, otoritenin var olan ilkelere tam olarak uyumu söz konusu olduğunda ‘mükemmel’ adil devlete ulaşılabilecektir. İkelere karşı kısmi uyum söz konusu olduğunda ise, bu adil olmayan düzenlemelere karşı nasıl bir tavır alınacağı problemi ortaya çıkar. Sivil itaatsizlik ise, bu kısmi uyum sürecinde ortaya çıkacak bir eylem olarak gözükmektedir.⁷⁸ Burada vurgulanması gereken bir nokta, kısmi uyma durumunun tam olarak adil olmayan durumlar olarak değerlendirilemeyeceğidir. Otoritenin ilkelere tamamıyla riayet ettiği bir durumda yani mükemmel adil bir devlette, sivil itaatsizliği gerekli kılacak bir durum söz konusu olamadığı gibi aynı şekilde adil olmayan durumlarda da yurttaşların devlete itaatleri söz konusu değildir. Bunun doğal neticesi olarak devlete karşı mutlak itaatin bulunmadığı yerde ortaya çıkacak olan eylem sivil itaatsizlik anlamına gelmemekte iken kısmi uyma durumundaysa

⁷⁷ Gülriz Özkök, *John Rawls’ın Adalet Görüşü Bakımından Devlet Problemi*, Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi, Ankara, 1999, s. 251

⁷⁸ A.g.e., s. 251

toplum hemen hemen adil bir yapıya sahiptir.⁷⁹ Şu ya da bu ölçüde adil olduğu varsayılan yasal düzenlemelerde adaletsizlik ortaya çıkabilir, bu durumda sivil itaatsizlikten bahsetmek mümkündür. Rawls, sivil itaatsizliği, demokratik bir siyasi yapıda ortaya çıkabilecek bir eylem olarak görür. Totaliter rejimler, otoriteye mutlak itaat istediklerinden dolayı bu tür rejimlere karşı sivil itaatsizlik eylemlerine girişmenin bir anlamı olmayacaktır.

Rawls, sivil itaatsizlik teorisinin temelde üç şeye açıklık getirebilmesi gerektiğini söyler.⁸⁰

- 1- Sivil itaatsizliğin demokratik otoriteye karşı yapılan diğer eylemlerden ayıran özelliğın tanımlanması gerektiği,
- 2- Az ya da çok adil olduğu düşünölen demokratik bir rejimde sivil itaatsizliğin nedenlerini ve hangi koşullar altında meşrulaştırılabilir olduğunun açıklanması,⁸¹
- 3- Sivil itaatsizliğin anayasal devlet içerisinde rolünün ne olduğu ve özgür bir toplum içerisinde bu karşı çıkma tarzının uygunluğunun ne olduğunun açıklanması gerekliliğidir.⁸²

Rawls, sivil itaatsizliğı özgür bir toplum içerisinde bir protesto tarzı olarak değerlendirir.⁸³ Kısaca, sivil itaatsizlik, yurttaşların, demokratik bir yapının anayasasını tanıyıp kabul ettikten sonraki adımda hükümet politikalarında veya

⁷⁹ A. g. e, s. 251

⁸⁰ M. Hanifi Macit, *Şiddet İçermeyen Bir Eylem: John Rawls'da Sivil İtaatsizlik*, KKEFD/OKKEF, S:16, 2007, s. 140

⁸¹ John Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford University Press, New York, 1973, s. 363

⁸² A.g.e, s. 363-364

⁸³ A.g.e, s. 363.

yasalarda ortaya çıkan aksaklıklara karşı verdiği 'şiddet içermeyen' ve genel olarak bir değişimi hedefleyen, vicdani ancak yasal olmayan bir eylemdir.

Öncelikle Rawls, sivil itaatsizliği diğer eylem türlerinden ayıran ve onu yasal bir zemine oturtan temel karakteri olarak, sivil itaatsizlik eyleminde bulunan muhaliflerin, yapmış oldukları bu eylem neticesinde karşı karşıya kalacakları yaptırımını kabullenmiş olduklarını söyler. Ona göre, sivil itaatsizlik, yalnızca sivil yaşamı düzenleyen ilkeler üzerine kurulmuş olan içten bir düşüncenin ürünü olmayıp bunun yanı sıra eylemin yapıldığı esnada bu eylemi gerçekleştirenlerce tutuklanma ve cezai yaptırıma katlanmayı göze aldığı kamusal ve şiddet içermeyen bir eylemdir.⁸⁴ Sivil itaatsizlik, hukuka saygı çerçevesinde hukuka itaatsizliği ifade ettiğinden,⁸⁵ bu özelliği onun samimi ve vicdani bir eylem olduğunu göstermektedir.

Rawls, sivil itaatsizliğin hangi koşullar altında meşrulaştırılabilir olduğunu açıklar. Rawls aynı zamanda sivil itaatsizlik eyleminin yasadışı olmasının onun meşru olmadığı anlamına gelmesinin yanlış olduğunu ifade eder. Yukarıda bahsedildiği gibi bu eylem yasadışı olmasına karşın yasaya saygıyla gerçekleşir. Zira eylemi gerçekleştirenler barışçıl bir amaca sahip olup yasaya bağlılık hususunda herhangi bir tereddüte sahip değildir. Diğer taraftan, Rawls, sivil itaatsizliğin şu ya da bu şekilde adil olduğu varsayılan demokratik bir rejim içerisinde oluşabileceğini ifade eder. Yani, vatandaşlar anayasanın yasallığını tanıyıp kabul ettiklerinden dolayı bu eylem yasal düzenlemelerde ortaya çıkan

⁸⁴ John Rawls, *Collected Papers*, Ed: Samuel Freeman, The justification of Civil Disobedience, Harvard University Press, 1969, s. 181.

⁸⁵ *A Theory of Justice*, s. 366

aksaklıklara karşı vatandaşların vermiş olduğu bir tepkidir. Bundan dolayı, meşru bir eylem sayılır. Rawls sivil itaatsizlik eylemini ‘kamusal iyi’yi hedefleyen özelliğinden dolayı, ahlaki ilkeler tarafından da haklılaştırılabilecek bir siyasi eylem olarak görür.⁸⁶

Buraya kadar Rawls’ta sivil itaatsizliğin ne anlama geldiği ve nasıl bir zemine oturduğu hakkında genel bir değerlendirme yapıldı. Şimdi, sivil itaatsizliğin hangi şartlar altında haklılaştırılabileceği sorusuna Rawls’ın düşüncesi merkeze alınarak bakmak uygun olacaktır.

Öncelikle, Rawls, Sivil itaatsizliği 1958’de ‘Hakkaniyet Olarak Adalet’ (*Justice as Fairness*) başlığı altında yayımlanan makalesinde iki adalet ilkesi bağlamında değerlendirir. Rawls, bu çalışmada sivil itaatsizliği mümkün kılan şartları değerlendirirken, adalet anlayışı düşüncesini siyaset felsefesinin büyük düşünürlerinden, Kant, Hobbes, Locke ve Rousseau gibi oldukça özgün bir toplumsal sözleşme kuramından hareket ederek temellendirmiştir.⁸⁷ Rawls’un buradaki amacı, siyasal liberalizmde egemen olan faydacı geleneğe alternatif teşkil edebilecek sistematik bir teori ortaya koyabilmektir. Rawls, bireylerin faydalarının azalması pahasına toplumun genel çıkarını maksimize eden faydacılığı eleştirmektedir. Faydacılık yaklaşımında toplumun yani çoğunluğun mutluluğu için bireylerin mutluluğunu kurban etmek rasyoneldir. Böylece, faydacılık genel refahın artırılması mümkün olduğu takdirde doğal olarak,

⁸⁶ *Collected Papers*, s. 181

⁸⁷ Hüseyin Avşar, *Siyaset Felsefesi Açısından John Rawl’un Adalet Teorisi*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara üniv., Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kamu Yönetimi ve Siyaset Bilimi Anabilim Dalı, Ankara, 2006

özgürlüklerin kısıtlanmasına izin vermektedir.⁸⁸ Rawls, siyasal ve toplumsal hayatı belirleyecek olan temel iki adalet teorisi kullanmıştır. Rawls'a göre, bir sivil itaatsizlik eylemi, bu iki adalet ilkesinin etrafında meşru veya gayri meşru bir özellik kazanır. Öyle ki, sivil itaatsizliğin meşruiyet alanı bu adalet ilkelerinin kapsamı ve ne derece uygulanabildiği ile ilgilidir.⁸⁹ Ayrıca, Rawls, bu iki adalet ilkesinin kendi aralarında bir öncelik ilişkisi olduğunu vurgulamaktadır. Bu ilkelerin gündelik hayatta somut uygulama düzlemine geçirilmesi anlamına gelen yasaların düzenlenmesinde rehberlik niteliği söz konusudur. Rawls'ın belirlediği adaletin iki ilkesi aşağıdaki gibidir:

- **1. ilke:** “Herkesin tam olarak yeterli eşit temel hak ve özgürlükler düzenine sahip olmak hususunda eşit hakkı söz konusu olup herkes için bu düzen aynıdır. Dolayısıyla bu tarz bir düzende eşit siyasi özgürlüklerin, ancak yalnızca bu özgürlüklerin değerleri eşit bir şekilde tesis edilir.”
- **2. ilke:** “Toplumsal ve ekonomik eşitsizlikler iki koşulu sağlamak zorunda olup bunlar; öncelikli olarak bu eşitsizlikler herkese adil bir fırsat eşitliği çatısında açık olan konumlara ve makamlara bağlanmalıdır. İkinci olarak ise bu eşitsizliklerin toplumun en dezavantajlı üyelerinin en fazla yararına olacak şekilde olması gerekir.”⁹⁰

Seçilen bu adalet ilkelerinden birincisi “özgürlük ilkesi” olarak bilinmekte iken ikinci ilkenin birinci koşulu “farklılık ilkesi”, ikinci koşulu da “eşit fırsat ilkesi”

⁸⁸ Harry Baran, *The Concept Theory of Political Obligation*, New York: Croom Helm in Association with Methuen Inc., 1987, s. 60-62 Ayrıca bkz: Şükrü Nişancı, *Sivil İtaatsizlik*, Etkileşim yayınları, İstanbul, 2013, s. 197.

⁸⁹ M. Hanifi Macit, s.143

⁹⁰ John Rawls, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1996, s. 5-6.

olarak adlandırılmaktadır.⁹¹ En kötü durumda olanın en çok korunmasına yönelik olan temel ilke, “her kişinin herkese özgürlük sistemiyle bağdaşabilen en yaygın eşit temel özgürlükler sistemine (seçme-seçilme, vicdan ve inanç özgürlüğü) hakkı olmasıdır.” Farklılık ilkesi olarak adlandırılan ilke ise gelir ve servet dağılımı ile ilgilidir. Buna göre, “gelir ve servetin eşit olması değil, herkesin yararına olması ve politikaların en kötü olanın en çok korunmasına yönelik olması esastır.”⁹² Rawls’a göre, herkesin avantajına olmayan eşitsizlik, adaletsizliktir.⁹³ Hak ile iyi, yani bireysel/toplumsal olarak ortak fayda ile bireysel/toplumsal olarak ortak iyi birbirlerine ile çatışan olgular olarak görülmemelidir. Bir başka deyişle, hakkın gerçekleşmesi “iyi”ye (fayda) engel değildir.

Ayrıca, Rawls, bu ilkelerin kendi aralarında öncelik sırası olduğunu ifade eder, bu öncelik sırası ise anlaşmazlık durumunda ortaya çıkar. Rawls’ın ifadelerine göre; “ tarafların aralarında anlaşmazlık olduğunda unutulmamalıdır ki, rasyonel taraflar sıralanacak iki öncelik kuralına orjinal durumda mutabık olmuşlardır.”⁹⁴ Özgürlük ilkesi öncelikli olan ilk kaidedir. Özgürlüğün toplumsal ve iktisadi amaçlar nedeniyle feda edilemeyen ilk ilke tarafından güvenceye alındığını açık bir şekilde gösterir. İkinci öncelik kuralına göreyse eşit fırsat ilkesi farklılık ilkesine göre daha önceliklidir.⁹⁵

⁹¹ M. Hanifi Macit, s. 143

⁹² *A Theory of Justice*, s. 302

⁹³ A.g.e., s. 62

⁹⁴ M. Hanifi Macit, s. 143

⁹⁵ A.g.e., s. 143. Ayrıca bkz: Robert B. Talisse, *On Rawls*, Hunter Collage, The City University of New York, 2001, s. 41

Rawls'a göre, sivil itaatsizlik eylemine geçmenin ilk şartı yukarıda bahsedilen ilkelerin ihlal edilmesidir. Bu, Rawl'ın sivil itaatsizlik ve sivil itaatsizliğin haklılaştırılması ve sınırlarının ne olduğuna dair düşüncelerinin öncelik sıralamalarına göre şekil aldığını gösterir. Yani, temel özgürlüklerin çiğnenmesi halinde sivil itaatsizlik meşruiyet alanı kazanır. Benzer şekilde, eşit özgürlük ilkesinin aşırı bir şekilde zarar görmesi halinde de meşruiyet zemini oluşur. Fakat açık bir şekilde eşit özgürlük ilkesinin çiğnenmesini amaçlamayan bir yasaya karşı sivil itaatsizlikte bulunulmamalıdır çünkü bu ve benzeri durumlarda, uzlaşma formülü bulmak mümkün olabilmektedir.⁹⁶

Sivil itaatsizlik eylemine geçmenin meşruiyetinin diğer koşulu ise, politik çoğunluğa yapılan samimi çağrılarının başarısızlıkla sonuçlanması ve yasal düzeltme yollarının tıkanmış olduğu durumlardır. Mesela, siyasi partiler protesto edilen yasaların kaldırılmasına ilişkin herhangi bir düzenlemede bulunmaz ve protestoya karşı kayıtsız kalırlarsa böylesi bir durumda sivil itaatsizliğe başvurulması kaçınılmaz hale gelebilir.⁹⁷

Rawls'ın sivil itaatsizliği haklı kılacak bir diğer tanımlamasında ise, diğerlerine göre daha hassas ve karmaşık sayılabilecek bir şart daha vardır. Bu şart, diğer şartların sivil itaatsizliğin gelişimi için her zaman yeterli olmayabileceği varsayımına dayanmaktadır. Mesela, belli bir azınlığın sivil itaatsizliğe başvurma hakkı varsa, aynı şartlar altında uzun süredir aynı şiddette bir haksızlığa maruz kalmış ve samimi çağrılarını başarısız kalmış diğer bir azınlığında aynı şekilde sivil

⁹⁶ M. Hanifi Macit, s. 144.

⁹⁷ *A Theory of Justice*, s. 373

itaatsizliğe başvurma hakkı vardır. Yani, bir çok grup veya azınlık siyasal kararlar sebebiyle haksızlığa maruz kalabilir. Bu şartlarda, eylemlerinin başlangıç noktası adil olacak ve sivil itaatsizlik eyleminin meşru bir şartı da ortaya çıkmış olacaktır. Fakat Rawls burada hem sivil itaatsizliğin adil olduğu bir zemini örneklendirmekte hem de bu durumda rejimin içinde kalacağı sıkıntılı süreci dillendirmektedir.⁹⁸ Bu iki grubun tümünün aynı zamanda eyleme geçmeleri, düzeni son derece güçlü bir şekilde sarsacak, adil bir anayasal sistemin işleyişini riske sokacaktır. Rawls'ın burada önerisi, haksızlıklara muhatap olan azınlıkların aralarında siyasal iş birliği sağlamaları gerekliliğidir. Politik iş birliği ile gruplar, eylemlerini herkesin hakkını kullanabileceği tarzda düzenleyerek hem itaatsizliğin daha da üst düzeye çıkmasını engellemeyi yanı sıra kendilerini sorumlu olarak gördükleri demokratik kurumlara karşı yükümlülüklerini de yerine getirmiş olurlar. Rawls, burada sivil itaatsizliğin uygulanması ile ilgili bir sınır getirmekte olup bu sınır sivil itaatsizliğin mevcut anayasal rejime zarar verecek şekilde kullanılmaması yönündedir.⁹⁹

Rawls'ın sivil itaatsizlik teorisi üzerine yaptığı genel/baskın tanım çerçevesi etrafında bir başka tanım da Habermas tarafından geliştirilmiştir. Habermas'ın tanımına göre,

“sivil itaatsizlik sadece bireye has inanç ve çıkarların esas alınamayacağı ahlaki bir protestoyu ifade etmektedir. Kural olarak önceden bildirilen, polis tarafından akışının hesaplanabilir olduğu kamuya açık eylem olup hukuk düzeninin tamamına olan itaati etkilemeden tekil normların bilinçli

⁹⁸ Yakup Coşar, Kamu Vicdanına Çağrı Sivil İtaatsizlik, Çev: Yakup Coşar, 3. Basım, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013, s. 63-64

⁹⁹ Gülriz Özkök, s. 257-258

bir şekilde ihlalini içerir, normun ihlalinin hukuki sonuçlarına katlanmaya hazır olunması gerekir. Normun çiğnenmesi sembolik olup yürürlükteki bir norm veya hukuki olarak geçerli hale gelmiş bir politikaya ilişkin yeniden görüşmelere ve isten oluşumuna ortam hazırlamak için bu şekilde bir protestoya kalkışan fail, meşru olmayan bir düzenlemenin etki alanı açısından anayasal düzenin sunmuş olduğu gözden geçirme imkanlarının tüketilmiş olmasıyla yetinmeyecektir.”¹⁰⁰

Hayrettin Ökçesiz, Habermas’ın *Sivil itaatsizlik* adlı kitabının sunuş bölümünde Fleisch’ten alıntılacağı sivil itaatsizliğin özelliklerini şu şekilde sıralamıştır:¹⁰¹

1. Sivil itaatsizlik, şiddetten sıyrılmışlık, tamamen temizlenmişlik şeklindeki düşünceden, başkalarının kişiliği karşısındaki saygıdan kaynaklı olarak çıkıp gelişim kaydetmektedir.
2. Temel bir soruna başka yollar ile dikkat çekilmediği zaman içsel bir zorunluluktan ortaya çıkar.
3. Bilinçli ve sivil bir norm ihlali olup bu eylemi gerçekleştiren fail diğer tüm demokratik kuralların ve ihlal edilen kuralın başka durumlarda geçerliliklerinin açık bir şekilde tanınması şartıyla kabul eder.
4. Sivil itaatsizlik koşullu olup şiddet içermeyen eylemlerin ilk iki basamağı olan dikkat çekici, gösterisel ve legal olarak girişilen eylemler başarıya ulaşmadığında gündeme gelebilir, tartışılabilir.
5. Sivil itaatsizlik eyleminde bulunan fail farklı dünya görüşüne sahip olabilmesine karşın temel bir haksızlığa karşı gelmektedir.

¹⁰⁰ Jürgen Habermas, *Sivil İtaatsizlik*, Demokratik Hukuk Devletinin Sınanması, Çev: Hayrettin Ökçesiz, İstanbul: Afa yayınları, 1995, s. 34.

¹⁰¹ A.g.e, s. 11-12

6. Bu haksızlığa karşı çıkma araçları inandırıcı olabilmek için amaçla çelişmemek durumundadırlar.
7. Sivil itaatsizlik sembolik kalmak zorundadır. Sembolik eylemler yönetimi bir düşman gibi görmeyerek kişiyle konuyu birbirinden ayırmaya, iletişim kurmaya ve pozitif manada birbiriyle tartışmaya çalışır.
8. Sivil itaatsizlik yeni ahlaki yargının kamuca kabul görmesi, en azından siyasi bir karara dönüştürülebilecek bir çoğunluk tarafından desteklenmesi ümidiyle yaşar.

Rawls ve Hebermas'ın etkisi altında kalan Drier ise sivil itaatsizliği şöyle tanımlar: “Siyasi, ahlaki motivasyona dayalı olarak girişilen, kamuya açık ve şiddetsiz bir şekilde yürütülen bir itaatsizlik eylemini sivil saymak gerekir.”¹⁰²

3.2. Dar Tanım

Sivil itaatsizliğin dar tanımında, itaatsizlik eylemcisinin bir yasayı veya ihtlali protesto etmek amacıyla giriştiği eyleminin sonucunda karşılaacağı cezai yaptırıma hazır bulunması esası yer alır. Buna örnek bir tanımı Nicolaus Fleisch şu şekilde ifade eder:

“Sivil itaatsizlik, devlet gücünün üçüncü kişiler tarafından bile açık bir şekilde görülebilir ve anlaşılabilir düzeyde, haksızlık olarak duyumsanan bir edinime karşı kaba güce başvurmaksızın ve kamuya açık bir şekilde gerçekleştirilen protesto eylemidir. Bu eylem kayda değer bir siyasal-ahlaki motivasyondan kaynaklanır en azından bir adet suç kalıbına uygun bir hukuk ihlalinin içermekte ve norm ihlalinin hukuki sonuçlarına hazır bulunmak tutumunu taşır.”¹⁰³

¹⁰² A.g.e, s. 9

¹⁰³ A.g.e, s. 9-10.

Ünlü ceza hukuku profesörlerinden Horst Schöler-Springorum dar tanımı aşağıdaki gibi maddeler halinde sıralayarak tanımlamıştır:¹⁰⁴

1. Amaca ulaşmak adına bilinçli bir şekilde normun ihlal edilmesi,
2. Kamuya duyurulmuş,
3. Etik-normatif temelli,
4. Şiddet içermeyen,
5. Sembolik bir protesto,
6. Protestocunun yapmış olduğu eylemin sonuçlarının sorumluluğunu taşımaya hazır bulunmuşluğu.

Dar tanımın en önemli temsilcilerinden olan Hannah Arendt'in sivil itaatsizlik teorisi bir bakıma sivil itaatsizlik tanımlamalarının eleştirisine dayanmaktadır. Arendt'e göre sivil itaatsizlik "önemli sayıda bir vatandaş grubunun, normal değişim kanallarının artık işlemediğine veya şikâyetlerin işitilemeyeceğine inandıklarında ya da aksine, yasallığı ve anayasallığı ciddi şüphelere açık bir hükümetin eylemlerine karşı uygulamaya koydukları bir eylem"¹⁰⁵ olarak tanımlanır. Bu tanıma göre, sivil itaatsizlik hiç bir zaman tek bir bireyin, tekil davranışı olarak ortaya çıkamaz. Sivil itaatsizlik eylemcisi, ancak bir grubun üyesi olarak eyleme girişebilir ve eylem ancak bu özelliği ile etkili olabilir, çünkü, Arendt'e göre, "bir tek bireyin sivil itaatsizliğinin önemli değişikliklere yol açması düşünülemez."¹⁰⁶ Diğer bir deyişle, sivil itaatsizlik eylemlerinin en önemli

¹⁰⁴ A.g.e, s. 112.

¹⁰⁵ J. L. Cohen, A. Arato, . Civil Society and Political Theory, Cambridge, 1997, s. 594.

¹⁰⁶ *Crisis of Republic*, s. 55.

özelliği onların tek bir birey tarafından işlenmemiş olmasıdır. Bu noktada Arendt aşğıdaki ifadeleri kullanmaktadır.

“Biz sivil itaatsizlik diye, bireylerin kamuoyu desteğine dayalı bir organize azınlığın üyeleri olan bireyler tarafından girişilen kolektif eylemlerle, sosyal hareketlerle, ilgileniyoruz. Bu eylemler, bir diğeri ile yani ikinci ve üçüncü bir kişiyle anlaşmadan kaynaklanır. Sivil itaatsizlik ortak bir çıkar grubu oluşturan bir dizi insan tarafından uygulanması durumunda anlamlı olur.”¹⁰⁷

Bundan başka, Arendt’e göre sivil itaatsizlik, ‘dolaylı itaatsizlik’ eylemlerine de konu olamaz. Direnişçinin, adil olmayan yasal düzenlemeleri veya hükümet politikasını protesto etmek amacıyla giriştiği eylemde gerçekte hiç bir itirazının olmadığı yasaları da (örneğin trafik düzenini) ihlal etmesi ‘dolaylı itaatsizlik’ sayılır.¹⁰⁸ Arendt’e göre, işte bu dolaylı itaatsizliği hukuki açıdan haklı göstermek mümkün gözükmemektedir, çünkü itaatsizliğin bu biçiminin, ne vicdani ret ne de yasanın anayasaya uygunluğunu sınamak için çığnenmesi gibi durumlarda hiç bir anlamı yoktur. Ayrıca Arendt, bu noktada sivil itaatsizlik tanımlamalarında kurucu bir öğe işlevi gören ‘vicdanilik’ unsurunu da dışlar. Ona göre, vicdani ret ve sivil itaatsizlik birbirinden ayırt edilmelidir. Sivil itaatsizler gerçekte, ortak bir çıkardan çok ortak bir düşünce ve hükümetin politikasına karşı gelme ortak kararıyla toplanmış olan örgütlü azınlıklardır, bu tür örgütlü azınlık grupların organize olarak gerçekleştirdikleri eylemler bir uzlaşya dayanmakta olup bu uzlaşya da eylemlerinin indandırıcı ve ikna edici gücüne dayanmaktadır. Vicdani gerekçelerin yahut kişisel eylemlerin müdafaa edilmesine yönelik olarak ileri

¹⁰⁷ J. L. Cohen, A. Arato, s. 594.

¹⁰⁸ H. Arendt, Sivil İtaatsizlik, s. 83-84

sürülen tezler, yani ahlaksal buyruk (*imperatif*) da, dünyevi ya da aşkın bir ‘üstün yasaya’ yapılan gönderme de sivil itaatsizlik konusu bakımından bir önem arz etmezler.¹⁰⁹ Arendt, bu düzeyde tartışıldığında sivil itaatsizliğin herkesin herhangi bir nedenle yasayı ihlal edebileceğini, bunun tümüyle bireyci bir özellik felsefesi olmasını engellemenin zor hatta imkansız hale gelebileceğini vurgular. Arendt, bireyci öznellik felsefesi yargısını şu sözlerle destekler niteliktedir: “Vicdan her yerde apolitiktir, ne haksızlığın yapıldığı dünya ile ne de bu haksızlığın dünyanın geleceğine dair sonuçlarıyla ilgilidir. Yasaya karşı itaatsizlik hiç bir zaman, herhangi bir ahlaka veya ahlak sistemine dayanan vicdanla açıklanamaz. Çünkü vicdanın sesi, sadece apolitik değil, aynı zamanda son derece öznedir.”¹¹⁰

Vicdanın apolitik ve subjektif bir olgu olduğunu ve ancak bir dizi insanın aynı kanaate ulaştıktan sonra kamuoyuna başvurmaya ve seslerini duyurmaya karar verdiklerinde eylemlerinin politik bir anlam kazanabileceğini düşünen Arendt, ‘vicdanilik’ ilkesini dışlayarak sivil itaatsizlik tanımlamalarına bir eleştiri getirmektedir. Bu nokta Arendt, Thoreau ve Sokrates’i bir sivil itaatsizlik eylemcisi olarak görmemektedir. Thoreau ve Sokrates’in kendi vicdanlarının sesini dinleyerek giriştikleri eylemlerin, ABD’de 1960’larda köleliğe ve ırkçılığa karşı yapılan ve şiddet içermeyen sivil itaatsizlik olarak tanımlanabilecek mücadele ve protesto hareketlerini açıklamada uygun örnekler olamayacağını açıklamaktadır. Arendt’e göre;

“Artık Thoreau ve Sokrates’in tartışmalarıyla değerlendirilecek bir olayla karşı karşıya değiliz. Vicdan mahkemesi önünde kararlaştırılan şey şimdi

¹⁰⁹ A.g.e, s. 84.

¹¹⁰ *Crisis of Republic*, s. 62

kamuoyunun düşüncesinin bir parçasına dönüşmüştür. Sivil itaatsizlik eylemini gerçekleştiren bu özel grup, davranışını vicdanla açıklasa bile, grubun üyeleri gerçekte artık yalnızca kendi vicdanları ile baş başa değildir. Kamusal alanda vicdanın sesinin kaderi, filozofun doğrularının kaderinden farklı olmayıp her ikisi de çıkış noktalarından bağımsız hale gelerek diğerlerinden ayırt edilemeyecek düşüncelere dönüşürler ki bu fikrin gücü de vicdanla değil onu paylaşanların sayısı ile ilişkilidir.”¹¹¹

Arendt, sivil itaatsizliği tartışırken, onu vicdani duruş noktası ile aktif kamusal siyasi duruş arasında net bir ayrım gözetmektedir. Bu bağlamda, sivil itaatsizlik, bireysel ve vicdani olmayan, anlamlı sayıda vatandaşın itirazlarının artık dinlenip incelenmediğine veya hükümetin yasallığı ve anayasaya uygunluğu ciddi bir şekilde şüpheli olan bir politikada ısrarcı olduğuna inandıkları bir durumda devrimci olmayan bir tutum ile direkt olarak karşı çıkmadır.¹¹²

Bir başka dar tanım ifadesi de şu şekildedir.¹¹³

1. Sivil itaatsizlik yalnız ağır haksızlıklara karşı girişilen bir eylem olduğu için, evrensel olan ahlaki ve siyasi ilkeleri savunmayı amaçlamalıdır.
2. Haksızlığın ortadan kaldırılması adına tüm hukuki yolların denenmiş olması gerekir.
3. Protestoda kaba güce başvurulmamalı, yapılacak olan eylem yapılma tarzıyla birlikte önceden ilan edilmeli ve hakkaniyet ilkesi gözetilerek bu eylem gerçekleştirilmelidir.

¹¹¹ H. Arendt, *Sivil İtaatsizlik*, s. 93

¹¹² A.g.e, s. 95

¹¹³ Hayrettin Ökçesiz, s. 112

4. Sivil itaatsizlik eylemine dahil olan kişi daha başından itibaren normun ihlal edilmesinde öngörölen zarar tazminatı, para cezası ve diğer cezalar gibi yaptırımlara hazır olmalıdır.
5. Sivil itaatsizlik eylemini gerçekleştirmenin bir zorunluluk olmamasına karşın eylemcinin iyi niyeti ve bunu genel yarar için yapıyor olması göz önünde bulundurulmalıdır.

3.3. Geniş Tanım

Tanımlama ögelerini sınırlı tutmak suretiyle birçok eyleme sivillik niteliği katan geniş tanımın ögeleri aşağıdaki gibi sıralanabilir;

- Hukuk normunun bilinçli bir şekilde ihlali
- Eylemi gerçekleştiren kişinin özel türde bir motivasyonu
- Eylemin kamuya açık olması
- İtaatsizlik eyleminin devrimsel değil sisteme yönelik olması

Baskın tanım ve dar tanımdan farklı olarak geniş tanım son derece kısıtlayıcı bazı ilkeleri dikkat alması açısından sivil itaatsizlik kavramını açıklayıcı görünmemektedir. Dolayısıyla bu kategori önemli bir referans noktası olarak addedilmemektedir. Hayrettin Ökçesiz genel anlamda sivil itaatsizliğin geniş tanım örneğini aşağıda ifade edildiği şekilde yapmıştır. Ökçesiz, bu geniş tanımda, sivil itaatsizlik eylemcisinin, norm ihlalinin sonuçlarına katlanmaya hazır olduğunu ve bunu göstermekle de eylemin samimi olduğuna dair inancını göstermektedir.

“Sivil itaatsizlik, hukuk devleti idesinin sahip olduğu üstün değerler uğruna kamuya açık ve illegal olarak yapılan, bu esnada üçüncü kişilerin daha üstün bir hakkını ihlal etmeyen barışçıl bir protesto edimidir.”¹¹⁴



¹¹⁴A.g.e, s. 130

4. SİVİL İTAATSİZLİĞİN TEMEL UNSURLARI

Sivil itaatsizliğin temel unsurları aşağıdaki gibidir:

- Yasadışılık
- Alenilik/hesaplanabilirlik
- Politik ve hukuki sorumluluğun üstlenilmesi
- Şiddetin reddedilmesi
- Sistemin geneline değil tekil haksızlıklara karşı olma
- Ortak adalet anlayışına/kamu vicdanına yönelik bir çağrı olması
- Haksızlıklara karşı çifte standart kullanılmaması
- Ciddi haksızlıklara karşı yapılan bir eylem olması

4.1. Yasadışılık

Sivil İtaatsizlik, haksız bir uygulamaya karşı tüm hukuki yolların denenmesinin ardından uygulanan yasadışı bir eylemi ifade eder. Bu yola ancak yasal yollar denedikten ve sonuç alınamadıktan sonra başvurulur. Uygulamanın yasadışı bir eylem türü olması, yasadışı örgütlenmeyi ya da eylemleri savunmak anlamlarına gelmez. Zira sivil itaatsizlik eylemini gerçekleştiren fail mevcut anayasal düzenin temel ilkelerine veya toplumsal sözleşmenin tamamına bir itirazda bulunmaz, tam aksine bu temel anlaşmanın ilkelerinin ihlalinden kaynaklanan durumu dile getirmek amacıyla bu eylemi gerçekleştirir. Bu bağlamda da yasadışı olmasına karşın meşru bir eylemdir.

4.2. Alenilik ve Hesaplanabilirlik

Sivil itaatsizlik, yasadışı bir eylemi ifade etmesine karşın aleni bir eylem türüdür. Alenilik, yalnızca eyleme müdahil olanların kendilerini gizlememelerini değil, gerçekleştirilen eylemin toplum tarafından algılanabilir nitelikte olmasını ifade etmektedir. Ancak aleni olması durumunda sivil itaatsizliği başarısız kılacağı yönünde bir endişe varsa bazı sınırlamalar ve istisnai durumlar uygulanabilir. Ronald Dworkin, böyle bir duruma örnek olarak, sahibinden kaçan köleyi saklayan bireyin tavrını verir.¹¹⁵ Böyle bir durumda eylemin gerçekleştiği sırada gizli kalması çok önemli iken saklama eylemi sona erdikten sonra bunun mutlaka kamuoyuna duyurulması gerekmektedir. Aksi halde, bir sivil itaatsizlik eylemi olarak tanımlanamaz. Eylemci veya eylemcilerin de kendilerini kamuoyuna açmaları önemlidir, böylece kişisel çıkarı hizmet eden adi suç niteliğindeki eylemlerden uzak kalınmış olunacaktır.

Hesaplanabilirlik ise, eylemin gidişatı ve neticelerinin eylemin başlangıcında ifade edilenlerle uyumlu olması anlamına gelmektedir. Mesela, bir açlık grevi gerçekleştirilecek ise, ardından başka bir eylem gelmemelidir. Eylem akışının kestirilebilir olması, söylenilenden fazlasının yapılmamasını gerektirir. Bu sivil itaatsizlik eylemcisinin en baştaki amacı ile tüm eylem boyunca yaptıklarının uyum içerisinde olmasının ifadesidir.

¹¹⁵ R. Dworkin, 'Sivil İtaatsizliğin Etiği ve Pragmatizi', *Kamu Vicdanına Çağrı Sivil İtaatsizlik içinde*, Çev: Yakup Coşar, 2013, s. 153

4.3. Politik ve Hukuki Sorumluluğun Üstlenilmesi

Sivil itaatsizlik eylemini yapan fail, eylemlerinin politik sorumluluğunu üstlenir. Eylemciler açısından kamuoyuna açık, aleni bir şekilde olması esastır. Başından itibaren eylemlerinin hedefinin tespit edilmiş ve açıklanmış olmasından dolayı eylemin sonunda politik sorumluluktan kaçınmak, eylemi inkar etmek söz konusu olamaz. Hukuki (cezai) sorumluluk hususundaysa teorisyenler farklı görüşlere sahiptir. Teorisyenlerden bazıları hukuki sorumluluğu üstlenmenin eylemcilerin samimiyetinin bir ifadesi olarak algılanıp çağrı etkisini kuvvetlendireceğini ileri sürerken bazıları ise meşru düzeyde girilen bir eylemin neticesinde cezalandırılmayı kabul etmenin doğru olmadığını savunurlar. Hukuki cezai yaptırıma katlanma felsefesinin en tipik örneğini Sokrates'te görmek mümkündür. Sokrates temellendirmesini şu ifadelerle yapar:

“Değerleri olan bir kişi yaşayacak mıyım yoksa ölecek miyim diye düşünmez. En doğru davranış tehlike karşısında direniş göstermek; ölümü veya başka tehlikeleri değil, sadece onuru göz önünde bulundurmadır.”¹¹⁶

Kendilerini sivil itaatsiz olarak niteleyenlerin genellikle cezai yaptırıma katlandıkları görülmektedir. Pek çok sivil itaatsizlik eylemcisinin tavırlarında devletle olan sözleşmeye güvenin sarsılmadan haksızlıkları irdelemek ve sonucunda ise gerekli cezai karara itaat etmek temel bir felsefe olarak gözükmektedir. J.Rawls ve R.Dworkin de sivil itaatsizlik olaylarında katı olmayan bir cezai yaptırımın daha uygun olabileceğini düşünürler. Rawls bunu şu sözlerle

¹¹⁶Nalan Akgöl, *Sokrat ve Savunması*, Yalçın Ofset, İstanbul, 1971, s. 21

ifade eder: “Takdir hakkı, davanın her aşaması için, yani dava açma kararı, bir cezanın gerekli olup olmadığı, verilen cezanın miktarı gibi konular için her zaman geçerli olabilir. Ancak, her durumda yargıçlar, sivil itaatsizliğin adi suçlar türünden bir şey olmadığını açık bir şekilde ifade etmelidirler. Demokratik hukuk düzeninin yasal düzeni, bu tür olaylarda yıkılmaz.”¹¹⁷ Habermas ise, sivil itaatsizliğin bu pozitif anlamına dikkat çekmeyip, kuralları sivil itaatsizlikle çığneyen bireyleri adi bir suçlu gibi cezai yaptırıma tabi tutan, onlar adına kovuşturma açan hakim ve savcılarını *otoriter legalizm’e* düşmekle suçlamaktadır.¹¹⁸ Ronald Dworkin’e göre, ne hükümetin sivil itaatsizleri cezalandırılmaları gereken insanlar olarak görmesi ne de eylemlerin haklılığı inancından yola çıkarak, bilinçli bir şekilde ihlallere girişen insanların cezalandırılmamaları gerektiğini varsaymanın doğru olmadığını düşünür. Dworkin’e göre, birey uzun vadede toplumu iyileştirmeye katkıda bulunmayacaksa cezalandırılmalıdır düşüncesini savunarak yararcılık ilkesiyle hareket etmiştir.

4.4. Şiddetin Reddedilmesi

Şiddetin reddedilmesi sivil itaatsizliğin diğer belirgin unsurlarından birisidir. Habermas’a göre; sivil itaatsizlik eyleminde ifadesini bulan ihlal “*sembolik*” nitelikte olup; buradan da protestonun barışçı yani şiddet içermeyen araçlarla

¹¹⁷ Habermas, ‘*Sivil İtaatsizlik: Demokratik Hukuk Devletinin Denktaş. Almanya’da Otoriter Legalizm Karşılığı*’, Kamu Vicdanına Çağrı Sivil İtaatsizlik içinde, Çev: Yakup Coşar, Ayrıntı yay., 2013, s. 48

¹¹⁸ Habermas, *Meşruiyet Dayanağı Olarak İnsan Hakları*, Birikim, Sayı:118, Şubat 1999, s. 64

sınırlandırılması gerektiği kuralı çıkar.¹¹⁹ Şiddetin ne olduğu ve sınırlarının tam olarak ne olduğu konusu tartışmalıdır. Genel olarak şiddet bir insanın öteki insanların fiziksel ve psikolojik bütünlüklerine zarar vermesidir. Şiddet; güce ya da otoriteye dayanarak sınırlama ya da mecbur etme¹²⁰ olarak da tanımlanmaktadır. Sivil itaatsizliği teoriden pratik alana taşıyan Gandhi için üçüncü kişilere karşı yaralayıcı ve zarar verici eylemlerden kaçınmanın yanında yaralayıcı ve zarar verici sözlerden dahi kaçınılması düşüncesi esastır. Gandhi'nin *ahimsa* (şiddet dışılık) ilkesi bunun en iyi örneğidir. Sivil itaatsizlik yöntem olarak düşmanlık yerine birliği, karşıdakini yok etmek yerine ikna etmek fiilini kapsadığından şiddet kullanmak sivil itaatsizliğin hedefleri arasında düşünülemez. Şiddetsizlik eyleminin etkisi, şiddet eyleminin etkisinden çok daha fazla bir şeydir. Şiddete asla yönelmeyen bir eylemci açlık grevi yapmak, hapse girmeyi göze almak ve acı çekmeyi göze almak veya ölmek gibi eylemleri de kabul ederek sorumluluk yüklenir. Bir yandan şiddet içeren davranışlara başvurmayarak onu üretmemek bir yandan da gerektiğinde şiddete katlanma cesaretine sahip olmaktır. 'Kötülüğe maruz kalmak mı yoksa onu yapmak mı tercih edilmelidir' sorusuna Sokrates, böyle bir tercih karşısında, fenalığa maruz kalmayı seçmenin daha yerinde olacağını belirtmektedir. Ayrıca, pek çok sivil itaatsizlik eylemcisinin itaatsizliğinin özü şiddetin reddedilmesi tavrına dayanır. Ancak şiddetten prensip olarak tiksinti duymaktan ziyade, bir tavrın kesin ifadesi olması dolayısıyla şiddetten kaçınılır. J. Rawls da şiddeti aynı prensip ile reddetmektedir. Rawls'ın

¹¹⁹ Habermas, *Sivil İtaatsizlik: Demokratik Hukuk Devletinın Denktası. Almanya'da Otoriter Legalizm Karşıtlığı*, s. 125

¹²⁰ The Shorter Oxford English Dictionary

adalet teorisi onun moral(ahlaki) görüşünün bir parçasıdır. Hayvanlar ve insanlar arasındaki konumsal ilişkileri de böyle bir ahlaki temelin parçası olması gerektiğini düşünür. Kendi ifadesiyle: ‘Bizim hayvanlara herhangi bir adalet borcumuz olmasa da onlara karşı zalimce davranmak yanlıştır.’¹²¹

Sivil itaatsizliğin en önemli unsurlarından olan ‘şiddetin reddedilmesi’ni bir kaç maddeyle şu şekilde sıralayabiliriz.¹²²

1. Şiddetsizlik, çelişkileri çözmek için şiddete yapıcı bir alternatif oluşturur; olumlu ve pozitif bir gücün varlığına işaret eder.
2. Şiddet, şiddetle bertaraf edilemez. Şiddete ancak bilinçli olarak katlanmakla şiddet ortadan kaldırılabilir. Şiddete karşı şiddet uygulamak, sadece aklen değil, psikolojik olarak da çelişkilidir.
3. Sivil itaatsizlikte amaç, aracı kutsamaz. Amaçla araç arasında tam bir uyum olmalıdır. Bu bakımdan yüce amaçlar adına girişilen hareketlerde kaçınılmaz olarak ortaya çıkacak olan şiddet, yalnızca minimum düzeyde kaldığı takdirde, hedeflenen amaçla çelişmediği kabul edilir.
4. Şiddetten arınmışlık evrensel bir ilkedir ve her yerde uygulanabilir. Her cebri meydan okumanın buna mukabil şiddetten arınmış bir cevabı vardır. Sivil itaatsizlik eylemcisi, şiddet üretmeye gücü yetmediğinden değil, intikam duygusunu yenebildiğinden, bu şekilde hareket eder.

¹²¹ Peter Singer, *Democracy and Disobedience*, Clarendon Press, Oxford 1973, s. 89

¹²² Şükrü Nişancı, *Sivil İtaatsizlik*, Etkileşim yayınları, İstanbul, 2013 s. 227

4.5. Sistemin Geneline Değil, Tekil Haksızlıklara Karşı Olma

Bir sivil itaatsizlik eyleminde sistemin tümüne karşı yani mevcut anayasal düzenin temel ilkelerine ve toplumsal sözleşmeye dair bir karşı çıkış söz konusu değildir. Sistemin genel olarak adaletli olduğu varsayılarak toplumsal ilişkiler sistemine karşı değil tek tek haksızlıklara karşı çıkış söz konusu olabilir. Bir anlamda sivil itaatsizlik ideolojik birliktelikleri gerektirmez. Sivil itaatsizlikte asıl olan; karşı çıkılan ya da istenen şeylerde ortaklıktır. Hannah Arendth'e göre, "sivil itaatsizlik örgütlenmelerinin başarısı farklı eğilimlerin gayretlerini ortak bir amaca yönlendirebilme potansiyeli ile doğru orantılı olup bu potansiyelini ya da diğer bir ifadeyle isteğini yitiren cemiyet doğal olarak eylem kabiliyetini de kaybetmiş olur."¹²³

Sivil itaatsizliğin, tekil haksızlıklara karşı yürütülen bir eylem türü olmasından dolayı genelde ömürleri haksızlığın giderilmesi ile sınırlıdır. Yani, insanlar ortak ve somut bir hedef etrafında geçici olarak toplanırlar ve sorun çözüldükçe dağılırlar. Farklı dünya görüşlerini temsil etmesi bakımında bu tür örgütlenmeler genelde "adem-i merkeziyetçi", taban inisiyatifine dayanan demokratik oluşumlardır. Bu sonuca bağlı olarak, sivil itaatsizlik eylemlerinin, ortak çıkar gruplarını bir araya getiren kalıcı örgütlenmeler olan klasik parti örgütlenmeleri aracılığıyla yürütülmesi mümkün gözükmemektedir. Çünkü parti kanalı ve söylemi ile yapılan eylem çağrısı başka grup ve bireylerin katılımı önünde psikolojik bir engel oluşturacak ve böylece 'farklı eğilimlerin çabalarını ortak bir hedefe yöneltmekte' başarısız olunacaktır.

¹²³ H. Arendth, *Sivil İtaatsizlik*, 116

4.6. Ortak Adalet Anlayışına, Kamu Vicdanına Yönelik Bir Çağrı Olması

Sivil itaatsizliği, diğer siyasi eylemlerden ayıran en önemli faktörlerden biri de ahlakilik ilkesine dayanıyor olmasıdır. Eylemci, her türlü kişisel çıkardan uzak olarak eyleme girişmelidir. Ahlakilik ilkesi, kamusal bir adalet anlayışının varlığını temel alır. John Rawls'a göre,

“Temel ilkelerin uzun vadeli olarak kasıtlı bir şekilde çiğnenmesi, bilhassa da eşit temel özgürlükler ilkesinin bir nevi ayaklar altına alınması ya teslimiyete ya da başkaldırıya sebebiyet verir. Sivil itaatsizlik ile bir azınlık grup, çoğunluğu yaptıklarının bu şekilde anlaşılmasını isteyip istemediğini gözden geçirmeye veya ortak adalet anlayışına uygun bir şekilde azınlığın taleplerini tanımak isteyip istemediğini incelemeye zorlar.”¹²⁴

Yani, ortak adalet anlayışını/kamu vicdanını kendisine temel alan sivil itaatsizlik, kişisel çıkarlar veya toplumun diğer fertlerinin haklarının çiğnenmesine neden olacak grup çıkarları ile gerekçelendirilemez. Mesela, inanç özgürlükleri ihlal edilen bir grubun haklarını savunmak adına sivil itaatsizlik eylemine başvurulabilirken o durumda savunulan dini inançları veya kuralları toplumun geneli için geçerli kurallara dönüştürmek adına bu tarz bir eylem yapılamaz. Çünkü herkesin başkasının inançlarına göre yaşaması beklenilemez.

Ahlaki bir ilke olan vicdanilik esası sivil itaatsizliği anlaşılabilir bir zemine oturtmaktadır. Vicdanilik; eylemin gerçekleştiricisi olarak bencil tutumlardan uzak duran bir motivasyona dayanır, şiddetten uzak olmak, yasal yolları

¹²⁴ J. Rawls, *Sivil İtaatsizliğin Tanımı ve Haklılığı*, Kamu Vicdanına Çağrı Sivil İtaatsizlik içinde, Çev. Yakup Coşar, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 199, s. 60-61.

tamamıyla tüketmek ve eylemin sonuçlarına katlanmak gibi samimi bir tavır içerir. Kısaca, sivil itaatsizlik eylemcisi için ahlak ve vicdan içselleştirilmiş bir olgu olmalıdır.

4.7. Haksızlıklara Karşı Çifte Standart Kullanılmaz

Bir diğer ahlaki ilke ise, sivil itaatsizlik eylemcisinin haksızlıklarla ilgili çifte standart kullanamamasıdır. Çifte standart, eylemin vicdani tarafına aykırıdır. Çünkü sivil itaatsizlik eylemi gerçekleştirildiğinde haksızlığın kendisi önem arz etmektedir. Mesela, işkenceye karşı çıkılıyorsa, kime yapıldığına veya kim tarafından yapıldığına bakılmaksızın karşı çıkılır.¹²⁵

4.8. Ciddi Haksızlıklara Karşı Yapılan Bir Eylem Olması

Sivil itaatsizlik eylemi ciddi haksızlıklara karşı gerçekleştirilmekte olup haksızlık ile makul bir ilişki içerisinde. Diğer bir ifadeyle yasal yollar ile sonuç alınamayan her durumda yasadışı yola, yani sivil itaatsizlik eylemine başvurulamaz. Böylesi bir durum sivil itaatsizliğin işlevselliğini kaybetmesine neden olacak ve inandırıcılık düzeyini de azaltacaktır. Sivil itaatsizlik, ancak ciddi haksızlıklar, yani diğer haksızlıkların ortadan kaldırılmasının önünde bir engel teşkil eden haksızlıkların ortadan kaldırılması hususunda başvuru bir eylemdir. Ciddi haksızlıkların ne olduğu konusunda ise Rawls kurmuş olduğu adalet teorisi'nden yola çıkarak eşit özgürlükler ve eşit şans ilkelerinin çiğnenmiş

¹²⁵ *A Theory of Justice*, s. 10-15.

olmasının ve haksızlığın politik muhalefete karşın uzun zamandır devam ediyor olmasının gerekliliğini şart koşmaktadır.¹²⁶

5. HUKUKİ DÜZENLERDE SİVİL İTAATSIZLIK

Sivil itaatsizlik, genel olarak var olan hukuk düzeninin kendisine karşı değil, mevcut hukuk düzeni içerisinde var olan ya da ortaya çıkması mümkün olan haksızlıklara ya da anayasal düzenin bozulma tehlikesine karşı uygulanabilecek bir araç olarak görülür. Mutlak anlamda adaletli olan hiç bir hukuk düzeninden ve demokrasiden bahsedilemeyeceğine göre, sivil itaatsizliğin uygulanabildiği alan, var olan hukuk düzeninin ek denetim ve düzeltme mekanizmalarına gereksinim duyulduğu alandır. Öyle ki, Habermas, demokrasinin tamamlanmış bir proje olmadığını daha da ötesi tamamlanamayacağını, sürekli revizyona gereksinim duyduğunu söyler.¹²⁷ Sivil itaatsizliğin, demokratik olduğu var sayılan hukuk düzeni, demokratik olmayan hukuk düzeni, ve son olarak demokratik de totaliter de olmayan hukuk düzenlerinde nasıl işlerlik kazandığına bakmak gerekir.

5.1. Demokratik Toplumlarda Sivil İtaatsizlik

Habermas'a göre kendinden emin olan tüm demokratik devletler politik kültürlerinin zorunlu bir unsuru olduğundan sivil itaatsizliği kendi yapılarının ayrılmaz bir parçası olarak görmektedirler.¹²⁸ Kaboğlu, duyarlılıktan direniş

¹²⁶ Yakup Coşar, s.15

¹²⁷ Habermas, *Sivil İtaatsizlik...*, 126

¹²⁸ A.g.e, s. 126

giden süreçte birey olma bilincinin vurgulanması gerektiğini ifade etmektedir. Zira birey olma bilincinin yüksek olmaması otoriter rejimlerin ortaya çıkmasında son derece önemli bir rol oynar. Siyasal otoritenin özgürlükleri ihlal etmesine mani olmak amacıyla kişinin yönetime dahil olması modern demokrasilerin en temel unsurudur.¹²⁹ Bu bağlamda hukuk devletlerinde birey olmanın en önemli ifadelerinin başında sivil itaatsizlik gelmektedir. Herşeyden önce olgun siyasal kültürlerde vatandaşlara bu katılım türlerini ve boyutlarını öğretmektedir. Buna paralel olarak da toplumsal örgütlenme derecesi yoğunlaşmaktadır. Bu da hak ve özgürlüklerin yaratılmasının/genişletilmesinin,¹³⁰ çoğunlukçu demokrasinin çoğulcu ve katılımcı demokrasiye dönüşmesinin,¹³¹ yani demokratikleşmenin lokomotifini görmektedir.¹³² Sivil itaatsizlik, o toplumdaki düşüncelerin özgürce ifade edilmesini mümkün kılar. İnsanlar, adalet beklentileri karşısında ortaya çıkabilecek şiddet uygulamalarını önlemede ve bertaraf etmede önemli bir işlev görür. Yoğun haksızlıkların yaşandığı hallerde şiddet içeren gelişmeler başlamadan sivil itaatsizlik emniyet supabı gibi rol oynayacaktır.¹³³

Arendt'a göre, politika şiddeti kabul etmeyen insancıl bir etkinlik olması sebebiyle sivil itaatsizlik anayasal bir yapı altında şiddet içermeyen politik eylemdir.¹³⁴ Politik eylemin taşıyıcısı olarak sivil itaatsizlik, vatandaş ve vatandaşlar arası kamusal iletişimi tanımlayan bir demokrasi anlayışında

¹²⁹Şeniz Ambarlı, s. 323-325.

¹³⁰ E. Dağtaş, *Giriş Yazısı*. İçinde: Erdal Dağtaş (der.), *Türkiye'de Sivil İtaatsizlik Toplumsal Hareketler ve Basın*. Ütopya Yayınevi, Ankara, 2008, s. 323.

¹³¹ Bülent Tanör, *Anayasa Hukuku Açısından Sivil İtaatsizlik*, *Argumentum Dergisi*, S: 36-41, 1993, s. 703.

¹³² E. Dağtaş, s. 8.

¹³³ Hayrettin Ökçesiz, s. 159.

¹³⁴ Nilgün Toker, *Vicdani Red, Sivil İtaatsizlik ve Antimilitarizm: İtaat Etmeme ve Direnme*, Der: Özgür Heval Çınar, Coşkun Usterci, İletişim Yayınları, İstanbul, 2008, s. 88.

dönüştürücü/değiştirici bir işlev görür. Sivil itaatsizlik, sadece kamusal nitelik taşıması halinde değitirici/dönüştürücü potansiyele sahip olur şeklindeki görüşler ile örneğin Habernas'ın yasanın geçerliliğinin kamusal alanda tesis edilmesi gerektiğine yönelik tezi ile birleştirildiği zaman sivil itaatsizlik demokrasi için kaçınılmaz olur¹³⁵. Sivil itaatsizliğin dönüştürücü rolü, alternatif konuşma biçiminin dayanağı “samimi, nazik, karşıyı dikkate alan, dinlemesini bilen, ikna olmaya hazır bir tutuma sahip insanlar” vasıtasıyla yapılabilecek bir konuşma üslubu ile iletişim merkezli bir kamusal alan anlayışıdır.¹³⁶ Jonh Rawls'a göre, kurallarına uygun bir şekilde gerçekleştirilen sivil itaatsizlik eylemleri adaletli olan kurum ve kuruluşların korunmasına ve daha güçlü hale gelmesine katkı sağlayarak anayasal sistemin istikrarını da tesis eder.¹³⁷ John Rawls'ın adil toplum tasarısına göre ise doğal durumdaki insanların kendi aralarında anlaşarak bir toplumsal sözleşme yapacaklarını, bu sözleşmenin bir takım kurallarının özel olarak da eşit özgürlükler ve eşit şans ilkelerinin ihlal edilmesine karşı sivil itaatsizlik gibi bir tedbiri öngöreceklerini var sayar.¹³⁸

Ayrıca, Arendt, sivil itaatsizliğin Amerika'ya has bir olay olduğunu ileri sürmekte olup bu iddiayı da Amerika'nın yatay bir sözleşme temelinde kurulduğunu, diğer bir ifadeyle insanların kendi aralarında anlaştıktan sonra bu anlaşmanın şartlarına uygun bir devlet meydana getirdiklerini, bu devletin de farklılık ilkesini kabul ettiğini ifade etmek suretiyle gerekçelendirmektedir. Arendt, gerçekte Amerikan

¹³⁵ Toker, a. g. e., s. 89.

¹³⁶ M. K. Coşkun, *Demokrasi Teorileri ve Toplumsal Hareketler*, Dipnot Yayınları, Ankara, 2007, s. 101.

¹³⁷ J. Rawls, *Sivil İtaatsizliğin Gerekçelendirilmesi*. Cogito, S:67, 2011, s. 177.

¹³⁸ Yakup Coşar, s. 16

demokrasinin, siyahların ve Kızılderililerin bu başlangıçtaki sözleşmenin dışında tutularak kurulduğunu söyler.¹³⁹ Bu bağlamda, sivil itaatsizliğin düzeltme mekanizmalarından biri de, demokratik hukuk düzenlerinde dışlanan yani toplumsal sözleşmenin dışında tutulan azınlıklara karşı etkin bir görev üstelenmesidir. Azınlık kavramı, yalnız dini, etnik ve bölgesel azınlıkları değil, farklı yaşam ve davranış biçimleri olan grupları da kapsayan bir kavram olduğundan, devlet farklılıklar ilkesini göz önüne alarak onlara toplumsal sözleşmenin sınırları çerçevesinde istedikleri biçimde yaşama hakkı tanınmalıdır. Demokratik bir hukuk düzeninde, ilk olarak;

“toplumda bağlayıcı nitelikteki kararların alınması sürecinde bu bağlayıcı kararlardan etkilenecek yahut bunların uygulanmasından potansiyel olarak etkilene olasığında olan bütün kesimler birey ya da grup olarak, aktif bir şekilde bu kararların alınmasındaki tartışma sürecine kendi ilgilerini, istemlerini katabilme özgürlüğüne sahip olmalıdırlar.”¹⁴⁰

İkinci olarak ise, karar verme sürecinde herkesin kendi talepleri doğrultusunda söz söylemeleri imkanını tanır. Böyle bir demokratik hukuksal düzen ile sivil itaatsizlik ilkeleri arasında ilkesel anlamda bir sorun yoktur. Bu ortamda, sivil itaatsizlik demokratik düzenin bir aracı olarak toplumun kendini geliştirmesi, yenilemesi ve sorgulamasını yani doğru olana doğru atılan adımlarda önemli bir işlevsellik kazanır. Gerçek manada bir hukuk devleti, sivil itaatsizliği yapısında gerekli olabilecek olan düzeltmeler adına bir çağrı mekanizması olarak addedip bu

¹³⁹ Arendt, *Sivil İtaatsizlik* s. 112

¹⁴⁰ Levent Köker, *Avrupa'da Etik, Din ve Laiklik*, Abel, Arkoun, Mardin, Metis Yayınları, İstanbul, 1995, s. 56

çağrıya karşı hassas yaklaşmak zorundadır.¹⁴¹

5.2. Totaliter Toplumlarda Sivil İtaatsizlik

Şiddet içermeyen bir yöntem olan sivil itaatsizlik, demokratik değerleri gelişmiş yönetimlere karşı daha başarılı bir araç olarak görülür. Gerçekte, liberal demokratik toplumlar barışçıl söylemlerle dile getirilen sorunlara karşı daha duyarlı davranarak, herhangi bir şiddet içeren eyleme gerek kalmamdan çözüm arayışına girebilmekteler. Diğer yandan, otoriter veya totaliter rejimlerle yönetilen toplumlarda şiddetin çözüm yolunda uygulanabilecek tek güç olduğuna inanılmakta ve dolayısıyla şiddet dışı yolları ifade eden yöntemlere karşı kayıtsız kalılabilmektedir. Hakikaten antidemokratik toplumlarda şiddetin son derece yoğun ve yaygın olmasının temel bir nedeni de, insanlardaki barışçıl kanallar vasıtasıyla çözüm elde edemeyeceklerine yönelik yaygın düşünce yapısıdır. Hannah Arendt, totaliter rejimlerinin temel iki özelliğinin, *evrensel geçerlilik iddiası ve istikrarsızlık* olduğunu savunur. Arendt, evrensel geçerlilik ilkesinin temelinde bu rejimlerin kendilerini yer ve zamanla sınırlamadıklarını, ilkelerinin dünyanın her tarafında ve ebediyete kadar geçerli, mutlak doğrular olduğunu iddia etmeleri olduğunu söyler.¹⁴² Totaliter rejimlerin diğer asli özelliği olan istikrarsızlık özelliği ise, sahip oldukları evrensel/mutlak doğruların, liderlerin ya da partilerin kararlarına göre sık sık değişmesidir. İnsanların, bir gün kahraman, bir gün hain ilan edilmeleri ve öldürülmeleri, sadece totaliter rejimlerde var olan keyfilik esasına dayanan hukuki istikrarsızlık örneğidir. Bu rejimlerde, dikkat çeken bir diğer özellik ise, toplumsal muhalefetin denetin altına alınmış olması ve

¹⁴¹ E. Dağtaş, s. 45.

¹⁴² Arendt, *Sivil İtaatsizlik*, s. 21

devletin halk üzerinde mutlak bir egemenlik kurmuş olmasıdır.¹⁴³

İnsanların, demokratik olmayan düzenlerde, yani; -ifade ve örgütlenme özgürlüğü, yasa önünde eşitlik, mahkemelerin bağımsızlığı, kişinin bedeni ve psikolojik bütünlüğünün dokunulmazlığı, azınlık hakları, seçme ve seçilme özgürlüğü, insanların kendilerini geliştirme ve gerçekleştirme koşullarının varlığı bulunmayan toplumlarda, sivil itaatsizlik eylemlerine girişmeleri düşünülemez. Hans Saner'e göre, insanların bu tür rejimlerde ancak "canıyane eylemlere katılmamaları ve baskıyı içten onaylamamaları yolunda genel bir sorumluluk beklenebilir."¹⁴⁴ Hannah Arendt, totaliter rejimlerde insanlardan beklenebilecek tek şeyin kötülüğün ortağı olmamak, dolayısıyla kriz anlarında kamusal alandan çekilmek olduğunu vurgular. Bu bağlamda, totaliter rejimlere karşı gösterilecek olan haksızlıklara ve kötülüğe karşı durmak, yapılan uygulamaları vicdanında kabul etmemek, bireysel itaatsizlik olarak kalacağından, sivil itaatsizlik olarak düşünülemez. Nitekim sivil itaatsizliğin unsurlarından birisi de kamuoyuna yönelik, aleni bir girişim olmasıdır.

¹⁴³ A. g. e., s. 21-22

¹⁴⁴ H. Saner, *Demokrasilerde Direnme Sorumluluğu Üzerine*, Kamu Vicdanına Çağrı Sivil İtaatsizlik içinde, Çev: Yakup Coşar, 3. Basım, İstanbul, 2013, s. 177.

5.3. Demokratik Olmayan ve Totaliter de Sayılmayan Düzenlerde Sivil İtaatsizlik

Demokratik olan ülkelerde yani ‘şu ya da bu ölçüde adil’ sayılabilecek toplumlarda sivil itaatsizliğin dönüştürücü ve yapıcı bir fonksiyonu vardır. Sivil itaatsizlik eylemcileri karşı çıktıkları devlet uygulamalarının anayasaya, kamu vicdanına ve toplumsal sözleşmeye aykırılığını ortaya koyar ve bunun değişmesi için harekete geçerler. Başarılı olduğu takdirde, sistemdeki gedikler onarılır ve olması gereken unsurlara dönüşerek işlemeye devam eder. Tam aksine, halkın her türlü muhalif sesini susturan, bastıran ve denetim altına alan mutlak otoritenin bulunduğu totaliter rejimlerde sivil itaatsizlik eylemcisinin harekete geçmesi olanaksızdır. Böyle toplumlar, baskı ve şiddeti dayatan yapılardır. Peki, hem demokratik hem de totaliter olmayan rejimlerde sivil itaatsizlik eylemlerine başvurulabilir mi? Eğer başvurulursa nasıl bir işlevlik kazanır meselesi önemli bir sorundur. Bu ülkelerin bir çoğunda anayasalarında işlevsellik göstermese de temel hakların var olduğundan söz edebiliriz. Bu hakların kanuni varlığı, sivil itaatsizlik eylemlerine başvurma da önemli bir referans olabilir. Ayrıca, bu ülkelerde de başvurulabilecek, en azından toplumun belirli kesimleri için ortak bir adalet duygusunun, bir diğer deyişle, kamu vicdanının varlığından söz edilebilir ve sivil itaatsizlik eylemcisi için başvuru mercii olarak önemli olan kamu vicdanının hükümet açısından da belli bir önemi vardır. Devletin aleni haksızlıklara karşı yapılan yasadışı eylemlere bir çok durumda sessiz kalmasının nedenini kamu vicdanına göstermek zorunda olduğu dikkatle açıklanabilir: Bu tür ülkelerde devletin şeklen de olsa kendini demokratik gösterme, meşru bir zemine oturtma

çabası olduğundan bahsedilebilir.¹⁴⁵

Demokratik ve totaliter de sayılamayacak toplumlarda sivil itaatsizlik eylemlerinin etkisinin yapıcı ve kurucu bir işlevi yani anayasal meşruiyetin oluşmasına zemin hazırlayacak bir işlevi olabileceğinden bahsedebiliriz. Devletin sivil itaatsizlik eylemcilerine karşı doğru iletişim yollarını sağlaması, ve eylemcilerin de eylemlerinde istikrarlı olmaları, yani kamusal ilkesi ile hareket etmeleri halinde adalet duygusuna hitap eden eylemin zaman içinde meşru bir zemin yaratması mümkün olabilir. Kendi içinde tutarlı, çifte standart kullanmayan, şiddeti dışlayan, haksızlığın kime karşı yapıldığına bakmaksızın karşı duran ve yapıcı bir dil kullanan tüm sivil itaatsizlik örgütlenmelerinin zaman içerisinde kabul görme ve ilkelerini yaygınlaştırma olanakları yüksektir.¹⁴⁶

¹⁴⁵ Yakup Coşar, s. 22

¹⁴⁶ A. g. e, s24

6. SİVİL İTAATSİZLİĞİN ÖNCÜSÜ: HENRY DAVID THOREAU (1817-1862)

1817 yılında Concord'da dünyaya gelen Henry David Thoreau, 1837 yılında Harvard Üniversitesi'nden mezun oldu. Mezun olduktan sonra kısa bir süre öğretmenlik yapan Thoreau, 1845'te en iyi dostu ve ustası olan, düşünsel anlamda fazlasıyla etkisinde kaldığı Ralph Waldo Emerson'un Concord şehrinin dışında bulunan Walden Gölü kıyısındaki arazisinin üstüne bir kulübe inşa etti. Bir insanın ne kadar az çalışırsa kendisi ve yaşadığı toplum için o kadar yararlı olacağına inanan Thoreau burada iki yıl boyunca münzevi bir hayat yaşadı. Thoreau, Walden Gölü kıyısında geçirdiği yalnız ve doğayla bütünleşik iki yılın sonunda sağlığında yayımlanmış olan iki eser yazdı. 1845'te *Walden* kitabı ve 1849'da "*A Week on the Concord and the Merrimack Rivers*" (Concord ve Merrimack Irmakları Üzerinde Bir Hafta) adlı kitabı yayımlanmıştır. Diğer eserleri ve günlükleri ölümünden sonra yayımlanmıştır. İnzivaya çekildiği yıllar içerisinde, kilise ve seçim vergisini ödemeyi reddettiği için hapsedilmiş ve Emerson'un borcunu ödemesine karşılık serbest bırakılmıştır. Thoreau'nun hapiste geçirdiği bir gece onun "Sivil İtaatsizlik Görevi Üzerine" adlı makalesini yazmasına neden olmuştur. Amerika'nın Meksika'ya karşı gerçekleştirmiş olduğu emperyalist savaş esnasında konan nüfus başına vergiyi "ödediği dolar bir adam öldürmek üzere, başka bir adam ya da tüfek satın almaya yaramasın" gerekçesi ile vermeyi kabul etmeyen Thoreau'nun o gece hapsedilmesinin ardından kendisinden 14 yaş büyük ve birçok özgürlükçü düşüncüyü kendisiyle paylaşan Ralph Waldo Emerson, telaşlı bir şekilde arkadaşını görmek adına hüccesine

girdiği zaman aralarında şöyle bir konuşmanın geçtiği anlatılır.¹⁴⁷ “ Henry, niye buradasın?”(*Henry, Why are you here?*) “Waldo, sen niye burada değilsin?”(*Waldo, Why are you not here?*). Thoreau’nun 1848 senesinde o zamanki ismiyle “Sivil Yönetime Karşı Koyma” makalesi esasen bir manifesto ve deneme niteliği taşımaktadır. Thoreau bu eserinde adaletsizliklere karşı bireysel sorumluluk almanın önemini, kişinin devlet karşısındaki öncelikli konumunu, ve bireyin her daim vicdanının sesini dinleyerek davranma görevi olduğunu ifade etmektedir. Bu çalışma aynı zamanda yöneticilerin iktidarının kutsal olmadığını ortaya koymakta ve inançların üzerindeki evrensel ilkelerin mevcudiyetini ortaya koymaktadır.¹⁴⁸ David Thoreau’nun ölümünden 4 yıl sonra 1866’da yayımlanan “Sivil itaatsizlik” makalesi en ünlü eserlerinden biri olmuş, Amerika’nın siyasi tarihinde önemli bir etki uyandırmıştır. Daha sonra Gandhi ve Martin Luther King gibi isimlerin de ilham alacağı makale sivil itaatsizliğin gelişimine önemli bir katkı sunmuştur diyebiliriz. Thoreau, ‘Sivil İtaatsizlik’ makalesinde şu ifadelere yer verir:

“En iyi hükümet en az yöneten hükümettir parolasını kendime düstur edindim. Bu amaca ulaşmak adına daha hızlı ve sistemli çaba gösterilmesi beni fazlasıyla mutlu eder. Bu tarz bir adımın atılması, gerçekleşeceğine inandığım ikinci adımın atılmasını da sağlayacaktır. ‘En iyi hükümet hiç yönetmeyen hükümettir’. İnsanlar olgunlaşırsa bir gün sahip olunacak hükümet bu tarz bir hükümet olacaktır. Bir hükümet en iyi durumda yararlı bir araç olmasına karşın hükümetlerin büyük kısmı genellikle lüzumsuzdur. Halkın isteklerini yerine getirmesi adına görev başına getirdiği hükümet halkın herhangi bir şekilde müdahalesine fırsat kalmaksızın kolay bir şekilde kötüye kullanılıp kirletilebilmektedir ki

¹⁴⁷ Kadir Candan ve Murat Bilgin, *Sivil itaatsizlik*, Yasama Dergisi, Yasama Derneği, S:19, 2011 http://www.yasader.org/web/yasama_dergisi/2011/sayi19/57-94.pdf

¹⁴⁸ Jose Bove ve Gilles Luneau, *Sivil İtaatsizliğe Çağrı*, çev. Işık Ergüden, İletişim Yayınları, İstanbul, 2006, s. 54

bunun en iyi tanığı bugün Meksika'daki savaştır. Az sayıda bir insan gurubu, daimi hükümeti, halkın baştan desteklemeyeceği bir davanın aracı olarak kullanıyor.”¹⁴⁹

Thoreau'dan aktarılan ‘en iyi hükümet hiç yönetmeyen hükümettir’ sözündeki davranış kalıbına bakıldığında onun tavrını radikal anarşizm kategorisinde değerlendirmek kolay olmamakla birlikte onu ferdiyetçi anarşistler içerisinde görenler olmuştur. Esasında Thoreau'nun amacı, iktisadın dürüst ve adil prensiplerini yaymaktır.¹⁵⁰ Thoreau'nun bu tavrını destekler nitelikte olan şu sözleri kayda değerdir:

“Ben her koşul altında hükümetin her türüne karşı çıkan insanların ağzıyla değil, somut konuşmak istiyorum. Hemen, şimdi hükümetin lağvedilmesini değil, ancak hemen şimdi daha iyi bir hükümet istiyorum. Herkes ne tür bir hükümete saygı duyabileceğini söylemelidir. Bu, öyle bir hükümete ulaşmanın ilk adımını oluşturacaktır.”¹⁵¹

Ayrıca, Thoreau doğrunun ve yanlışın ne olduğuna çoğunluğun değil de vicdanın karar verdiği bir hükümet sisteminin üzerinde durmaktadır. Vicdanlı insanların oluşturduğu toplulukların *vicdanlı* bir topluluk olduğunu vurgularken, insanın bir nebze olsun vicdanını neden yasa koyucuya devretmesi gerektiğini sorgular. Zira, yasalar insanı daha adil hale getirmeyecektir. Bu yüzden, insan yasaya değil, adalete saygıyı esas almalıdır, böylece önce insan, sonra uyruk olarak tanımlanabilir. David Thoreau, yasaya duyulan anlamsız saygının genel bariz sonucunu cepheye giden bir askeri konvoyda görürüz der ve ekler:

¹⁴⁹ H. David Thoreau, *Devlete Karşı İtaatsizlik Görevi Üzerine*, Kamu Vicdanına Çağrı Sivil İtaatsizlik içinde, Çev:Yakup Coşar, 3. Basım, Ayrıntı yayınları, İstanbul, 2013, s. 29-30

¹⁵⁰ Nişancı, s. 178.

¹⁵¹ Thoreau, s. 31

“Albayı, yüzbaşı, onbaşı, eri, barutçusu ve her şeyiyle hayranlık uyandıracak bir düzen içinde, vadilerden ve tepelerden aşarak savaşa yürüyen bir konvoy. Ama isteyerek yürümedikleri, vicdanları ve akıllarıyla karşı çıktıkları bir şeyi yaptıkları için yürüyüş onları çok yorar ve kalp çarpıntılarına neden olur. Bunlar yaptıkları işin lanetli bir şey olduğundan eminler ve tek istedikleri barış içinde yaşamak. Peki insan mı bunlar, yoksa iktidardaki vicdansız bir adamın hizmetindeki hareketli piyonlar ya da fişeklikler mi? Diğer bir deyişle insanların büyük bölümü bedenleri ile devlete insan olarak değil makine olarak hizmet etmektedir.”¹⁵²

David Thoreau'nun siyasal alanda önemli bir yere oturan 'sivil itaatsizlik' kavramı, temelde yasaların adaletsizliğini protesto etmektedir. Thoreau'nun düşünceleri ilk başta değer görmese de zaman içerisinde başta aydınlar olmak üzere bütün Amerika'yı etkilemiştir. Makalenin içerdiği temel düşünceleri şu şekilde özetleyebiliriz:

1. Eğer bir kimsenin yaşamakta olduğu ülkesinin yasasından daha yüce bir yasa var ise bu da içten gelen sesin yasası olan “vicdan yasası”dır.
2. Vicdan yasası ile ülkenin yasasının birbiriyle çatışır hale gelmesi durumunda bireyin ödevi yüce yasaya (vicdan yasası) uymak, ülkenin yasasına ise bile bile karşı çıkmaktır.
3. Kişi ülkenin yasasına bilerek karşı geliyor ise bu eylemin tüm sonuçlarını göze almayı kabul ediyor olmalıdır (Hapishaneye girmeyi bile).
4. Halbuki hapse girmek varsayıldığı kadar olumsuz bir edim olmayıp bu

¹⁵² A. g. e, s. 32

durum iyi niyetli bireylerin dikkatini kötü yasaya çekmeye katkıda bulunacak, bu yasanın kaldırılmasını sağlayabilecektir. Eğer yeteri kadar kişi hapse atılırsa edimleri devlet mekanizmasını işlemez hale getimeye yarayacak böylelikle de adaletsiz olan yasa uygulanamaz hale gelecektir.¹⁵³



¹⁵³ Thoreau, H. David, *Doğal Yaşam ve Başkaldırı*, Çev: Hakan Arslan, Vadi Yayınları, 1999, s. 41-42.

7. GANDHİ: YAŞAMI VE SAYTAGRAHA FELSEFESİ

7.1. Mohandas Mahatma Gandhi (1869-1948)

Yüce ruh manasındaki ‘mahatma’ ve baba manasındaki ‘bapu’ adlarıyla da anılan Mohandas Mahatma Gandhi, 2 Ekim 1869’da Hindistan’ın Probandar kentinde dünyaya gelmiş ve Hint gelenekleriyle büyümüştür. Gandhi, bağımsız bir Hint devleti tesis edebilmek gayesiyle şiddet dışılık, barış ve birlik adına mücadele vermiş önemli bir liderdir. 1887 yılında hukuk öğrenimi için Londra’ya giden Gandhi, 1891 yılında öğreniminin tamamlanmasının ardından Hindistan’a geri dönmüştür. 1893’de Britanya İmparatorluğu’nun bir parçası olan Güney Afrika’da avukat olarak çalıştığı yıllarda burada yaşayan Hintli vatandaşların ayrımcılığa maruz kaldığını gözlemlemiştir. Hintlilerin ayrımcılığını kendi şahsında da deneyimleyen Gandhi, “elinde birinci sınıf bilet bulunmasına karşın üçüncü sınıfa geçmediğinden ötürü trenden atılmış, yoluna at arabasıyla devam ederken Avrupalı bir yolcuya yer açmak adına arabanın dışında basamak üzerinde seyahat etmeyi kabul etmediği için sürücü tarafından şiddete maruz kalmıştır. Bu ve benzeri olaylar Gandhi’nin sosyal haksızlıklar karşısında uyanmasını sağlamış olup daha sonraki sosyal eylemciliğinin temelini teşkil etmiştir. Güney Afrika’da Hint kökenli vatandaşların maruz kaldığı önyargı, adaletsizlik ve ırkçılığa şahit olmuş ve halkının Britanya İmparatorluğu içerisindeki yerini sorgulamaya başlamıştır.”¹⁵⁴

Gandhi, yaşadığı ve karşı karşıya kaldığı bu durumlardan hareketle Güney Afrika’da yaşayan Hint kökenli vatandaşları bir araya getirmek adına “Indian

¹⁵⁴ Mahatma Gandhi, https://tr.wikipedia.org/wiki/Mahatma_Gandhi (Erişim:02. 02. 2016)

Opinion (Hintlinin Kanısı) isimli gazeteyi basmaya başlamıştır. Bu gazetede iyi bir yönetim sunmayan yönetimlere karşı direniş göstermenin gerekliliğine dair yazılar yazarak yasalara karşı doğrudan harekete geçmiş ve kitle tutuklamalarına neden olması amacıyla yasaları kasıtlı olarak ihlal etmiştir. 1894 yılında kurmuş olduğu “Natal Hint Kongresi” ile Güney Afrika’da yaşayan Hintli vatandaşları ortak bir siyasi güç etrafında bir araya getirmiştir. Gandhi, Hintli vatandaşların oy kullanmalarına mani olan bir yasa tasarısına karşı çıkmıştır. Bu yasanın çıkmasına mani olamasa da Güney Afrika’da Hint kökenli vatandaşların sorunlarına dikkat çekmeyi başarmıştır. Britanya İmparatorluğu’nun bir parçası olan Güney Afrika hükümeti Asyalı göçmenlerin sınırdan izinsiz olarak girmelerini yasaklayan ve bunu da hapis ile cezalandıran bir yasayı uygulamaya koymuştur. Gandhi, arkasına aldığı binlerce destekçisini kasıtlı olarak sınırı geçmeleri yönünde teşvik etmiştir. Gandhi’nin destekçileri kasıtlı bir şekilde Güney Afrika topraklarını terk edip daha sonra da izin almadan içeri giriyorlar ve bu davranışlarından ötürü de hapis cezası alıyorlardı. Binlerce kişinin bu şekilde yapmış olduğu yoğun sınır ihlalden dolayı, Güney Afrika hükümeti hapse atılanların sayısının çok fazla olmasına karşın insanları hapsedecek hapishane bulamaz duruma gelmiş ve nihayetinde de bu uygulamadan vazgeçerek sınır ihlalini hapis ile cezalandırmaya ilişkin yasayı iptal etmek durumunda kalmıştır.¹⁵⁵

Gandhi Hindistan’a döndükten sonra da fakir çifti ve emekçileri yüksek ve adil olmayan vergilendirme politikalarına dair ayrımcılığı protesto etmeleri adına örgütlemiş olup yaptığı bu eylem dolayısıyla “huzursuzluk yaratma” gerekçesiyle

¹⁵⁵ D. Thoreau, *Sivil İtaatsizlik ve Pasif Direniş*, Çev: Hakan Arslan, Vadi Yayınları, 2. Baskı, Ankara, 1999, s. 33-35

tutuklanmıştır. Gandhi'nin serbest bırakılmasını istemeye yönelik yüzbinlerce kişinin katılımıyla gerçekleştirilen protestolar neticesinde Gandhi bir süre sonra serbest bırakılmıştır. Gandhi daha sonra Hindistan Ulusal Kongresi'nin liderlik görevini üstlenmek suretiyle ülke genelinde yoksulluğun azaltılması adına, farklılıkların din ve etnik gruplar arasında dostluk ve kardeşlik bağlarını güçlendirmek adına, kadınların özgürlüğü, kast sisteminin ve dokunulmazlık ayrımcılığının kaldırılması, ülkenin ekonomik yeterliliğini elde etmesi ve en önemlisi de Hindistan'ın sömürgelelikten kurtulması gibi konularda tüm ülke genelinde geniş çaplı kampanyalar gerçekleştirmiştir. Bu süreçte uyguladığı etkili ve önemli taktikler ile tüm Hindistan halkını pasif direnişe ve İngilizler ile işbirliğinden uzak durmaya çağırmıştır.¹⁵⁶

Ayrıca Gandhi, Hindistan'da uygulanmakta olan Britanya Tuz Vergisi'ne karşı 1930 yılında yapmış olduğu 400 kilometrelik Tuz Yürüyüşü ile Hindistan'ın Britanya'ya karşı başkaldırısına liderlik etmiştir. Bu dönemde tüm Hindistan'ı esir almış olan İngiliz yönetimi kazançlı bir tekel oluşturmak için tuz yapımını yasaklayınca Gandhi destekçilerini deniz kıyısına götürerek bir tas dolusu deniz suyunu buharlaştırarak tuz üretmelerini sağlamış ve böylelikle de ilgili yasayı sembolik olarak ihlal etmiştir. Gandhi bu ihlal eyleminin ardından bir kez daha hapis ile cezalandırılmıştır. Nitekim, Hintli yurttaşlarının gözünde onlar için mücadeleden asla vazgeçmeyen bir lider olarak görülmüştür. Daha sonra binlerce kişinin harekete katılarak Gandhi'nin yapmış olduğu bu eylemi tekrarlaması nedeniyle İngiliz yönetimi de daha önce Güney Afrika yönetiminin yaptığı gibi

¹⁵⁶ Mahatma Gandhi, https://tr.wikipedia.org/wiki/Mahatma_Gandhi (Erişim:02. 02. 2016)

Gandhi'yi serbest bırakmak durumunda kalmıştır. İngiliz yönetiminin bu tutumu otoritesinin zayıfladığının önemli bir göstergesi haline gelmiş olup kamuoyu ilgili yasanın kaldırılmasına yönelik olarak yönetimi zorlamaya başlamıştır.¹⁵⁷

Gandhi 1914 senesinde Hindistan'a geri döndüğünde ilk kez Güney Afrika'da uyguladığı “*Satyagraha*” (Şiddet Dışı Direniş) ve “*Ahimsa*” (Şiddet Dışılık) ilkelerini burada da yaygınlaştırmaya uğraşmıştır. Gandhi'nin esas amacı, şiddet dışı sivil itaatsizlik yöntemlerini kullanarak Hindistan'ın İngiliz idaresinden kurtulup bağımsızlığını elde etmesiydi. 30 yıldan daha uzun bir süredir *Satyagraha* eylemlerine liderlik etmiş olup bu uğurda defalarca hapis cezası almasına ve aynı zamanda şiddet görmesine karşın bu davasından asla vazgeçmemiştir. 1945 yılında Hindistan'ın bağımsızlığını ilan etmesinden sonra Hindular ile Müslümanlar arasında ortaya çıkan şiddet olayları neticesinde Hindistan ikiye bölünmüştür. Gandhi iki din arasında yaşanan çatışmalardan ötürü ortaya çıkan şiddet ve bölünmeye karşı oruç tutmak suretiyle mücadelede bulunur. Nitekim her ne kadar Hint halkının bağımsızlığı adına mücadelede bulunmuş olsa da bir Hindu tarafından 1948 yılında Yeni Delhi'de vurularak öldürülmüştür.¹⁵⁸

7.2. Gandhi'de *Satyagraha* Felsefesine Bakış

Gandhi, sivil itaatsizliğin karşılığını *Satyagraha*'da bulmuş olup gerçek ve kötülüğe karşı aktif ancak şiddet içermeyen direnişi öngören “*Satyagraha* Felsefesi”nin öncüsüdür. Gandhi'nin bu şiddet dışı felsefesi sayesinde Hindistan

¹⁵⁷ A.g.e, s. 32-35

¹⁵⁸Thomas Merton, *Gandhi ve Şiddet Dışı Direniş*, Çev: Seda Çiftçi, Kaknüs Yayınları, 1. basım, İstanbul, Temmuz 2001

bağımsızlığına kavuşmuş ve aynı zamanda dünya üzerinde vatandaşlık hakları ve özgürlük savunucuları için de son derece önemli bir ilham kaynağı olmuştur. Satyagraha felsefesi şiddet içermemekle beraber aktif bir direniş yöntemidir. Kelime anlamı olarak hakikate tutunma, hakikat gücü, ruh gücü ve sevgiden doğan güç manalarına gelen Satyagraha, Güney Afrika'daki Hint kökenli vatandaşların şiddet kullanmadan gerçekleştirdikleri direnişi, pasif direnişten ayırmak için bulunan bir terimdir. Gandhi, *“her gün, pasif direnişi şiddet dışı direniş olarak görmemize neden olan o bilinç dışı hatanın ağır bedelini ödüyoruz.”* diyerek Satyagraha'yı pasif bir hareket olarak algılamamak gerektiğini vurgular.

Gandhi her ne kadar yasaların belirli davranış şekillerine karşı gelse de yasanın öngörmüş olduğu cezaya da itaat etmiştir. Zira Satyagraha felsefesinde yasalara karşı verilen mücadalenin ardından sonuçlarına boyun eğilmesi esastır. Kişiler, ancak yasalara itaat ettikten sonra kuralların adil ya da adaletsiz olduğuna karar verebilir. Şayet adaletsizliği görüyor ise yasalara karşı boyun eğmezliğe başvurabilir.¹⁵⁹

Gandhi'nin aşağıdaki sözleri onun savunduğu sivil itaatsizlik düşüncesinin izahında son derece etkilidir.¹⁶⁰

“...Satyagrahi (sivil itaatsizliği uygulayan kişi) toplum yasalarına aklını kullanarak, kendi özgür istemiyle boyun eğer, zira bunu kutsal bir görev addeder. Fakat toplum yasalarına bu şekilde titizlikle uyduktan sonra insan hangi kuralın iyi ve adil, hangisinin ise haksız ve adaletsiz olduğunun

¹⁵⁹ Ökçesiz, s. 41

¹⁶⁰ Sivil İtaatsizlik, <http://www.hukuk.gen.tr/konular>, (Erişim: 17. 08. 2010)

kararını verebilir. İşte bu şekilde çok iyi belirlenmiş olan durumlarda insanlar çeşitli yasalara karşı boyun eğmezlik yöntemine başvurma hakkına sahip olabilir.”

“Şuna inandım ki, bir halk yasalara uymamak yoluna başvurmak yeterliliğini kazanmadan önce, onun bütün gereklerini tam manasıyla öğrenmek zorundadır. Hiç kimse öyle bulduğu için, mutlak olarak haklı olduğunu veya bir şeyin kati surette doğru olduğunu iddia edemez. Özgür kararı ile yanlış bulabildiği müddetçe bu onun için yanlıştır. Buna göre haksız olduğunu bildiği bir şeyi yapmaması ve her ne olursa olsun bunun sonuçlarına katlanması gerektiği ortadadır. İşte bu ruhsal gücün kullanılabilmesi için tek anahtardır.”

“Vidani konularda çoğunluğun yasası etkili değildir. Bu sözleri hükmedilecek cezayı hafifletmek için söylemiyorum. Amacım, bana yapılan uyarıya, yasaya olan saygısızlığımdan değil, varlığımızın o yüce yasasına, yani vicdanımızın sesine uyduğum için boyun eğmediğimi göstermektir.”

Gandhi, *Satyagraha*'nın uygulanması yolunun yani hakikate ulaşmadaki yolunun ancak kişinin karşısındakine karşı şiddet uygulamaması ile gerçekleşebileceğini şu sözlerle ifade etmektedir:

“İnsanın mutlak gerçeği bilememesi ve bu nedenle de cezalandırmaya yetkili olamaması nedeniyle şiddeti mutlak surette dışlamak gerekir. Zira bir kişiye gerçek gibi görünen şey, diğeri için hata sayılabilir. Sabır, kendine acı çektirme anlamına gelir. Bu bakımdan, hakikatin gösterilmesi muhalifin değil, insanın kendisinin acı çekmesiyle gerçekleşmelidir.”¹⁶¹

Gandhi'ye göre pasif direnişte bulunmak zayıfların bir silahı olarak kabul edilir. Ona göre, pasif direniş amaçlara ulaşmak adına şiddet ya da fiziksel güç kullanmayı ilkesel açıdan reddetmez, buna karşın *Satyaghara* felsefesi ise en

¹⁶¹ Thoreau, *Sivil İtaatsizlik ve Pasif Direniş*, s. 79

güçlünün silahı olup, şiddet kullanmayı ne olursa olsun reddetmek anlamına gelir.¹⁶²

Gandhi, *Satyagraha* felsefesinin eğitsel tarafına da vurgu yapmıştır:

“*Satyagraha* en iyi ve en soylu eğitimidir. Şiddet dışı direniş felsefesi çocuklar için okuma yazmanın gerekliliğinden önce gelmelidir. Bu bağlamda bir çocuğun alfabeyi öğrenmesinden ve kelime bilgisi kazanmasından önce gerçeğin, sevginin ve ruhta gizlenmiş olan gücün ne olduğunu öğrenmesi gerektiği inkâr edilemez. Bir çocuğun esas eğitimi yaşam mücadelesinde sevginin nefreti, gerçeğin yalanı, nefsine acı çektirmekle şiddetin yenilebileceğini öğrenmesi ile elde edilmiş olur”¹⁶³

7.3. Hindu Dharma’sı ve Ahimsa (Şiddet Dışılık) İlkesi

Sanskritçe “dhar” ya da “dhri” kelimesinden türetilmiş olan “dharma”, doğu dinleri ve mistisizmde birkaç farklı manada kullanılmakta olup bu bağlamda “hakiki doğa”, “erdem”, “ulu düzen”, “hakikat”, “yüksek hakikatlere götüren yol” anlamlarına gelmektedir.¹⁶⁴ Hint geleneklerine göre büyüyen Gandhi’nin yaşamında Hindu Dharması’nın ve kaynağını Hindu Dharması’ndan alan “ahimsa” (şiddet dışılık) ilkesinin, büyük Hint kültürünün yeniden uyanmasında ve hedefinin zaferle sonuçlanmasında oldukça etkili olduğu söylenebilir. Hinduizm, bilhassa Hindistan, Nepal ve Bangladeş’te yaygın olup günümüz dünyasında ise 900 milyon civarında inananı ile Hıristiyanlık ve İslamiyet’in ardından üçüncü en büyük din konumundadır. Bu dine üye olanlar Hindu olarak

¹⁶² A.g.e, s. 75-79.

¹⁶³ Kadir Candan, s. 73

¹⁶⁴ <https://tr.wikipedia.org/wiki/Dharma> (Erişim:7 nisan 2016)

adlandırılmaktadır. Hindular dinlerini bir yaşam tarzı olarak benimsemektedirler. Hinduizm'in en eski ve kutsal kitapları ise "Kutsal Vedalar"dır.

Hinduizm insanı iç varlığındaki Tanrı'yı kişisel olarak tecrübe etmeye, nihayetinde de insanla Tanrı'nın bir olduğu şuurunun zirvesine ulaşmaya teşvik etmektedir. Hinduizm'in en önemli ilkesi "dharma"dır. Dharma yukarıda da ifade edildiği gibi sosyal ve dini konularının gereği davranış şekillerinden dini uygulama tarzlarına kadar uzanmakta olan prensipler bütünüdür. Her varlık kendi yolunu seçme konusunda hür olup bunu ister dua ile, ister inziva yoluyla, ister meditasyon ile isterse de fedakar davranışlar ile yapar. Tapınlarda tapınma, kutsal metinler ve grup disiplini geleneği son derece önemlidir. Sevgi, şiddetten uzak durma, iyi davranışlar ve doğruluk yasası Hindu yolunu tanımlamaktadır. Kişinin yaşamı boyunca yapmış olduğu, düşündüğü, hissettiği tüm olgular ve zihinsel özellikler, kişinin gelecekteki hayatını ve tüm kişilik özelliklerini ve aynı zamanda kaderini şekillendirmektedir. Diğer bir ifadeyle Hinduizm'e göre kişi farkında olarak ya da olmayarak kendi kaderini kendisi çizerken Tanrı ise bu kadere kötü etki bırakacak müdahalelerde bulunmaz, diğer bir ifadeyle kişinin yaşamında başına gelen kötü olayların hiçbirinin arkasında Tanrı bulunmaz. Hinduizm'in temel inançlarından bir diğeri de tüm yaşamın ve canlıların kutsal olduğu, saygıyı ve sevgiyi hak ettikleri zararsızlık (ahimsa) ilkesidir.¹⁶⁵

Thoreau tarafından ileri sürülen sivil itaatsizlik yaklaşımının tekrar fark edilmesine katkıda bulunan Gandhi, Thoreau'nun görüşlerini eski Hint düşüncesi

¹⁶⁵ <https://tr.wikipedia.org/wiki/Hinduizm> (Erişim:02. 02. 2016)

olan “ahimsa” (şiddetsizlik, tüm sevgi) ile bağdaştırmıştır. Gandhinin Thoreau’nun ‘en iyi hükümet en az hükmedendir’ anlayışını benimsediği onun şu ifadelerinde kendini göstermektedir. “İnsanların en az yönetildiği devlet, mükemmel ve şiddet dışı bir devlettir.”¹⁶⁶ Kaba güç kullanmadan gerçekleştirilen direniş şeklindeki siyasi eylem bu temelde şekillenmektedir. Gandhi’nin sivil itaatsizlik felsefesine katkısı, itaatsizliğin eyleme dönüşme yöntemini hedef alan “şiddet dışı direniş” anlayışıyla gerçekleşmiştir. Şiddet kullanmaksızın gerçekleştirilen direnme eylemini bir hayat felsefesi olarak benimseyen Gandhi, bunu tüm yaşamı süresince farklı şekillerde uygulamış olup, şiddetsizliğin en üstün yüce bir güç olduğuna inanmıştır.

Gandhi’nin *ahimsa*’sı (şiddet dışılık) kişinin kendi içinde gerçekleştirdiği manevi bütünlüğe olan inancın bir sembolü niteliğindedir. *Ahimsa* Gandhi’ye göre varlığımızın temel kanunudur. *Ahimsa*, sosyal eylemler için gerekli olan bir ilke olarak kullanılabilir. Çünkü, *ahimsa* ilkesi insan doğasının hakikati ile derin bir ilişki içerisindedir ve insandaki barış, adalet, düzen, özgürlük ve kişisel saygınlık kazanma yolundaki içgüdüsel arzusuyla örtüşür. Öte yandan, *himsa*(şiddet) kişiyi aşağılar ve yozlaştırır. Zorbalığa zorbalıkla, nefrete nefretle karşılık vermek kişideki bozulmayı artırır. *Ahimsa* (şiddetsizlik) ise tersine, kişinin doğasını tamir eder ve iyileştirir. Böylece ona sosyal düzeni sağlamak ve adaleti hakim kılmak için bir yol göstermiş olur. *Ahimsa* gücü ele geçirmek için bir politika değildir. İlişkileri dönüştürerek gücün barışçıl yollarla aktarılmasını sağlar; gücün herkes

¹⁶⁶ Bharatan Kumarappa, Savaşta ve Barışta Şiddet Dışılık, cilt 1, Navajivan yayınevi, Ahmedabad, 1948, s. 292.

tarafından özgürce, zorlama olmadan kullanılmasına imkan verir.¹⁶⁷ Gandhi'de şiddet dışılık yaşamı boyunca edindiği en önemli kanundur. Neticede, 'yarım yüzyıllık tecrübem boyunca, çaresiz kalıp şiddet dışı direnişle bir çıkış yolu bulamadığım bir durum yaşamadığımı'¹⁶⁸ ifade eder.

Katolik keşiş yazar Thomas Merton (1915-1968) Gandhi'nin yaşamının ve işinin en önemli gerçekliklerinden birinin de Batı kanalıyla Doğu'yu keşfetmiş olması olduğu söyler. Batı'da hukuk eğitimi aldığı sırada kendi kültürünün geleneklerini ve inançlarını bir kenarda bırakarak bir İngiliz gibi düşünmüş, konuşmuş ve giyinmiştir. Fakat buna rağmen yabancılaşmış bir Asyalı olarak kalmıştır.¹⁶⁹ Gandhi'nin yüzünü Hindistan'a çevirmesinin sebebi Batı'nın Hristiyanlık dinine özgü dini, ahlaki, manevi ve felsefi değerlerinin sahip olduğu bilgelik ve sevginin gücü gibi değerlerin aynı zamanda Doğu kültürüne ait evrensel değerler olduğunu fark etmesiyle olur. Gandhi, kendi halkının ve kültürel mirasının sembollerinde var olan bu değerlerin yeniden canlandırılarak halkının kendi kimliklerine tekrar dönmesinde bir araç olarak kullanmıştır. Gandhi, kendini keşfederek Hindistan'ı yeniden keşfetmiştir. Gandhi, Tolstoy ve Thoreau gibi yazarları tanıyarak ve İncil'i okuyarak kendi geleneğini ve Hindu *dharma*'sını yeniden keşfetmiştir. Bu yüzden onun politik yaşamını ve şiddet dışı direniş kavramını hem Doğu'da hem Batı'da var olduğunu gördüğü evrensel manevi gelenekle birlikte değerlendirmek daha doğru olacaktır.¹⁷⁰ O, bir Hintli olarak kendi mirasına sahip çıkmayı ve bu mirasın manevi kutsallığına bağlı kalarak Hindistan halkına ve bütün dünya

¹⁶⁷ Merton, s. 43

¹⁶⁸ Bharatan Kumarappa, s. 172

¹⁶⁹ Merton, s. 17

¹⁷⁰ A.g.e., s. 18

insanlarına kendi ‘doğru akıllarına’ tekrar kavuşmalarına yarayacak yolu göstermiştir. Öyle ki, Gandhi’ye göre dini, ahlaki ve manevi değerler insanlığın vazgeçilemez temel değerleridir. Hindistan’ın özgürlüğü de dini bir görevdir. Zira, Hindistan’ın özgürlüğü bütün insanlığın kendi içinde var olan şiddetin zorbalığından kurtulması yolunda ilk adımdır. Gandhi’ye göre *ahimsa evrensel olarak uygulandığında, Tanrı cennette olduğu gibi dünyada da hüküm sürecektir.*¹⁷¹

Gandhi, Hint halkının *Harijan* denilen ‘dışlanmış’ tabakasıyla özdeşleşmiştir, onun için konuşmak, yazmak ve *Harijan* için şiddet dışı direnişte bulunmak Hinduizmin temel inançlarından biridir. Çünkü bütün yaşam birdir ve bütün yaşam tek bir evrensel kaynaktan gelir. Gandhi, Hint halkının kendi içinde uyanıp canlandığının farkına varmıştır. Kitleler Gandhi’de kendilerini ifade imkânı bulmuşlardır. O hem Hintli hem de evrenseldir. Ona göre Hint zihin yapısı nefret, hoşgörüsüzlük, suçlama, reddetme ve bölmeyi değil, sevgi, anlayış ve sonsuz genişlik öngören bir zihindir. Dışlayıcı değil kapsayıcıdır. Özellikle belirtilmesi gereken bir nokta ise, şiddet dışı direniş kavramının sonuca giden yolda uygulanması gereken bir yöntem olmasından çok *satyagraha* iç dünyada elde edilmiş bir bütünlüğün sonucudur. *Satyagraha* sadece siyasal bağımsızlık gibi çıkarıcı bir amaca ulaşmak için bir araç olarak görülmemelidir, çünkü bu durumda kısa vadeli hedefe ulaşıldığında artık ihtiyaç duyulmayacak bir yöntem olarak kalırdı. *Satyagraha*’nın asıl gerekliliği, iç bütünlüğü gerçekleştirmek, manevi ve kişisel özgürlüğe kavuşmaktır. Milli bağımsızlık ve özgürlük ise bunların sonucu

¹⁷¹ A.g.e., s. 45

olarak meydana gelecektir. Diyebiliriz ki, terör ve baskı içerisinde yaşayan bir toplum her an şiddet yanlısı olma eğilimi göstermektedir, çünkü daima kargaşa ve ahlaki düzensizlik içerisinde. Yakıp yıkarak ve tehdit ederek barış ve düzeni korumayı ümit eden şiddet yanlısı bir politikaya karşı ilk prensip bu yöntemin özünde yatan yanlısı ve çelişkileri diğer insanlara da göstermek ve fark edilmesi için çalışmaktır. Gandhi'ye göre bir *satyagrahi*'nin¹⁷² görevi ölse ya da acı çekse bile gerçeği gözler önüne sererek adaletsizliğin maskesinin düşmesini sağlamaktır.

Neticede, Gandhi'nin bütün siyasal, manevi ve dini uygulamaları Hindu *dharma*'sının gerçekleştirilmesi içindir. Bu eylemler üç boyutta anlamlıdır: birincisi dini ibadetler olarak; ikincisi Hint halkını, dünya hayatında temel ihtiyaçlarını karşılayabilecek hak ettikleri konuma getiren sembolik ve eğitici eylemler olarak, son olarak da siyasal yanlışları ortaya çıkararak bütün insanların dünya genelinde, zamanın taleplerinin, yenilenme ve bütünlük ihtiyacının farkına varmasını sağlamak adına.¹⁷³ Gandhi'nin eylemlerinin ve düşüncelerinin temelini 'yaşamın kutsallığına olan saygısı ve sevginin varlığımızın kanunu olduğuna' dair olan inancı oluşturur. Gandhi şöyle der: "sevgi ve şiddet dışılık varlığımızın bir kanunu olmasaydı bütün iddiam paramparça olurdu." Diyebiliriz ki; Gandhi'nin Hindu *dharma*'sına dair dini öngörülerini bütün yaşamı kutsal bir aile olarak görmesinden kaynaklanır. Bu kutsal ailede her bir üye, herkesin ortak mücadelesine fedakârca katılarak insanları bencil ve yıkıcı düzeyden, manevi ve verimli bir düzeye çıkarmak adına çalışmaktır.

¹⁷² Satyagrahi: Şiddet dışı yöntemlerle direniş ilkesine bağlı kalan kişi.

¹⁷³ Merton, s. 25-26

Bütün diktatörlüklerin uyguladığı baskıcı yönetimin tipik mantık örgüsü; gereklilikleri basit ve değişmez kalıplar halinde sunmalarıdır. Varoluşu basite indirgeyerek, var olan hoşgörüsüz ve yıkıcı düzenin ilerleyişini yavaşlatacak olan bütün olasılıkları engeller. Kötülük, suçluluk ve nefretle örülü bir zemin hazırlar. Oysa insanın en büyük manevi ihtiyacı, toplumda ve kendisinde var olan kötülükten ve yanlışlardan kurtulmaktır. Suçluluk duygusunun önemini iyi bilen modern diktatörlükler güçlerini *kötülüğün geri dönüşünün olmayacağını* vurgulayarak meşrulaştırırlar.¹⁷⁴ St. Thomas Aquinas ise kötülüğü çok farklı bir bakış açısıyla ele alır. Ahlaki kötülüğün ve günaha sebebiyet veren kötülüğün rahmet ve bağışlanma yerine öfke ve cezayı hak ettiğini ileri süren düşünceye karşı *günahın başlı başına bir ceza olduğunu* ve bu açıdan günahkârlara acıyıp merhamet duyduğumuzu söylemiştir.¹⁷⁵ Bunu başarabilmek için başkalarının günahlarını kendi günahlarımız gibi duyumsayabilmeliyiz. Ancak, “kendilerini mutlu olarak kabul edenler ve güçlü hissetmek için kötü bir şeyin acısını çekmekten uzak olduklarını bilmeye ihtiyaç duyanlar, başkalarına karşı merhametli olamazlar.”¹⁷⁶

Başkalarının başında olan kötülüğü kendi acısı olarak benimseyemeyenler iç güçten yoksundurlar. Dolayısıyla, bağışlama ve kabul etme bir manevi güç gerektirir. Oysa sadece kendisinin de hata yapıp yanılabilirliğini kabul etmiş biri, başkalarına karşı merhametli olabilir. İnsanoğlunun ihtiyaçları, başarısızlıkları, acıları ve günahları sürekli devam eder, sevginin zafer kazanmış olması, kötülüğü

¹⁷⁴ A.g.e., s. 27

¹⁷⁵ A.g.e., s. 28

¹⁷⁶ Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, II, q. 30, art. 1, ad. 1

sonsuzu kadar yok etmesi anlamlarıyla eş değer değildir. Zafer, kötülük ile her an savaşıp ona üstün gelmekle olur. Hz. İsa, bağışlanmanın bir sonu olmadığını tekrar tekrar yinelenmesi gerektiği söylemiştir. “Hz. İsa’nın bağışlanma öğretisinde var olan özgürlük, öç almaktan kurtuluştur, asla sona ermeyecek olan eylemin süreci, amansız kendiliğindenliğiyle, hem acı vereni hem de acı çeken i içine hapseder.”¹⁷⁷ Gandhi’nin ifadelerine göre, “İsa belki de tarihte bilinen en aktif direnişçidir. Onun mücadelesi mükemmel bir şiddet dışı direniştir.”¹⁷⁸

Gandhi’nin uğrunda yaşayıp uğrunda öldüğü Hindistan’ın özgürleşmesi idealinin yolunda şiddet dışı direnişin özündeki ilişkiyi şu inancı ifade etmektedir: manevi özgürlüğün en nihai noktası, hem baskı uygulayanı hem de baskı altında ezileni kurtarabilecek güce sahip bir görüşe sahip olabilmektir. Şiddet ile gerçekleştirilen bir yenilik gerçek bir yenilik olarak düşünülemez, çünkü baskıcı kişiyi cezalandırıp yok etmek yeni bir şiddet ve baskı sürecini devam ettirmek anlamına gelecektir. Asıl gerçek kurtuluş yolu, hem baskı uygulayanı hem baskı göreni aynı anda, aynı diktatörlük sürecinden kurtarmaktır. Bu yüzden, baskı gören kişi kendi içerisinde özgür olmalıdır ki kendisine baskı uygulayana acıyabilsin. Şiddet dışı direnişin dikkate aldığı nokta, kötü olan ilişkileri iyi olanlarla, en azından daha az kötü olan ile dönüştürmeye çalışmaktır. Özgürlük, hem kendinin hem de düşmanının üzerinde bir yük olan kötülüğü alt edebilecek iç güçtür.

Hannah Arendt’in şiddet dışı direnişin özündeki ilişkiyi anlatması açısından şu sözleri de önemli bir niteliktedir:

¹⁷⁷ A.g.e, s. 241

¹⁷⁸ Bharatan Kumarappa, s. 16

“Şiddet dışı direnişin farklı bir mantığı vardır. Bu ilişkiler ağında, eylemlerin sürekli yeni ilişkiler kuran doğasına dayandığı için, günahın her gün gerçekleşebileceğini kabul eder. İnsanları, bilmeden yaptıkları hatalardan sürekli kurtararak yaşamın devam etmesini sağlayabilmek için bağışlamaya ve müsaade etmeye gereksinim duyulur. Özgür insanlar varlıklarını ancak yaptıklarının karşılıklı olarak affedilmesiyle sürdürebilir, fikir değiştirip yeniden başlamaya olan istekleri nedeniyle insanlara güvenilebilir ve bundan alınan güçle yeni bir şeylere başlanılabilir.”¹⁷⁹

Ayrıca, bir düşmanı alt etmenin en iyi yolunun onu düşman olmaktan çıkarmak olduğunu düşünen Erasmus şöyle demiştir:

“Kötülüğe, acısını siz çekerek engel olabiliyorsanız hiç durmayın, engel olun! Düşmanınızı iyilik ve yumuşaklıkla alt ederek ona yardım etmeye çalışın! Bu işe yaramazsa, iki kişi yerine bir kişinin zarar görmesi daha iyidir. Kötülüğe kötülükle karşılık vermek yerine, sabrın üstünlüğüyle zenginleşmeniz daha iyidir. Konumunuz ne kadar üstünse bir başkasının suçunu affetmeye o kadar hazır olmalısınız.”¹⁸⁰

Gandhi tüm yaşamı boyunca gerçekleştirdiği sembolik eylemlerinde tüm gerçekliliğiyle temelde üç şeyi amaçlamıştır. Birincisi, Hindistan’ın dini bilgeliğini, kendi kendini aldatan ve büyük haksızlıkların içine batmış olan bir sistemi, körlükten kurtarmak. İkincisi, ‘dışlanmış’ olan *Harijan* ’ları sadece siyasi ve ekonomik ezilmeden değil, kendi kendilerine olan nefretlerinden ve umutsuzluklarından da kurtarmak. Sonuncusu, halkı ezenleri, her şeyin olduğu gibi kalmasını sağlayarak herkesi maddi-manevi köleleştiren bir sisteme umutsuzca bağlı kalmaktan kurtarmak.¹⁸¹ Gandhi için mühim olan, tüm

¹⁷⁹ Merton, s. 31

¹⁸⁰ Merton, s. 32

¹⁸¹ A.g.e, s. 34

toplumların başlıca görevi kendi 'doğru akıllarına' dönmeleri gerektiğidir. Zira kötülüklerimiz bizim ortak eylemlerimizdir ve çözümleri de ortaktır. Günümüzde, şiddet dışı direniş fikrini soyut bir düzlemden eylemlilik düzeyine taşıyan, *Harijan*'ların tanınması ve Hint halkının kutsal kamu yaşamıyla bütünleşmesi adına verdiği mücadelesi ve ölüm oruçlarıyla Gandhi'yi ciddi bir sivil itaatsizlik eylemcisi olarak adlandırabiliriz.

Nitekim, Gandhi'nin 1948'de bir yurttaşı tarafından suikast sonucu yaşamının nihayete ermesi onun nefret ve hakikat dışı davranışlara kurban gittiğini göstermektedir. Öte yandan, Gandhi Hindistan için beslediği umutlardan asla vazgeçmemiş ve Hindistan *dharma*'sına sadık kalındığı takdirde hakikatin tüm gerçekliğiyle ortaya çıkacağına inanmıştır. O, "*içimden gelen ses, yalnız kalsam da bütün dünyaya karşı savaşmaya devam etmemi söylüyor. Bu ses bana dünyadan korkmadan ilerlememi ve içimde Tanrı korkusundan başka bir şey barındırmamamı söylüyor.*"¹⁸² diyordu. Gandhi, Hakikat aşkının en katı kalpli düşmanda dahi asla silinmeyecek bir etki yaratacağına inanıyor ve buna dair inancını her zaman koruyordu. Şüphesiz Gandhi'nin bu derin inancının temelinde şiddet dışılığın insanlar için şiddetten daha doğal olduğuna yürekten inanması yani, insanların doğaları gereği sevgiye eğilimli olduklarına duyduğu sarsılmaz inancı yatmaktadır. Gandhi, "*insanlığı yöneten sevgidir. Şiddet ya da nefret tarafından yönetilseydik uzun süre önce soyumuz tükenirdi. Ancak medeni insan*

¹⁸² A.g.e., s.37

ve milletlerin, toplumun temeli şiddete dayanıyormuş gibi davranmaları bir trajedidir”¹⁸³ der.

Bütün bunların yanında belirtilmesi gereken önemli bir husus da, Gandhi'nin şiddet dışılığı tanımlarken özenle ikili bir ayrıma gitmiş olmasıdır. O, güçlülerin şiddet dışılığıyla, zayıfların şiddet dışılığını birbirinden kesin olarak ayırır. Gerçek şiddet dışılık gerçek bir cesaret gerektirir, bu ise, cesurların en yüce erdemidir. Korkaklık şiddet dışılıkla kesinlikle bağdaşmaz. Zayıfların şiddet dışılığı ise bir çeşit pasif protesto politikasıdır. Zor kullanmaya aciz olanların büründüğü bir örtüdür ve gerçek sevgiden tamamıyla yoksundur. Gandhi, şiddet dışılığın, inanılmaz derecede inanç ve cesaret gerektirdiğini ve buna herkesin sahip olamayacağını da biliyordu. İnsanların sahte, ve özünde korkaklığı barındıran şiddet dışılık girişimlerine karşı Gandhi açık olarak zor kullanmayı tercih ettiğini şu ifadelerle söylemiştir:

“Kalplerinizde şiddet varsa, sadece acizliğinizi örtmek için şiddet dışılığı seçmektense, şiddete başvurmak daha iyidir. Şiddet her zaman için acizlikten iyidir. Şiddet uygulayan bir adam için şiddet dışı olma ümidi vardır. Aciz biri için ise böyle bir ümit yoktur.”¹⁸⁴

Özetle, Gandhi, Henry David Thoreau'nün sivil itaatsizlik kavramından yola çıkarak şiddet dışılık ilkesini siyasal alanda en etkin bir biçimde uygulayabilen insanlardan biri olmuştur. Bunun arkasında şüphesiz yılmadan mücadele eden

¹⁸³ Bharatan Kumarappa, s. 266

¹⁸⁴ A.g.e, s. 240

kişilik yapısının ve Tanrı inancının yanı sıra insanların doğalarında tahribe değil sevgiye meyilli oldukları düşüncesi yatmaktadır.

“Göze göz ilkesi, bütün dünyayı kör eder ve uğrunda göze alacağım pek çok dava söz konusu olmasına karşın uğrunda öldüreceğim hiçbir dava yoktur” diyen Gandhi’ye göre sivil itaatsizlik, şiddet kullanmaksızın direniş göstermenin en erdemli, ahlaki ve doğru yoludur. Sivil itaatsizlik, onun elinde *Satyagraha* felsefesi ile yeniden doğmuştur. Gandhi, fedakârlığın, sabrın, mücadelenin ve ıstırapın en önemli sembolü olarak görülebilir. Gandhi, felsefesini ve hayat görüşünü şu sözlerle ifade eder:

"Ümitsizliğe kapıldığımda tarih boyunca doğruluk ve sevginin her daim kazandığını hatırlarım. Tiranlar ve katiller olmuştur, hatta bir süre yenilmez sanılmışlardır fakat nihayetinde her daim kaybeden taraf olurlar, düşün bir, her zaman."¹⁸⁵

"Çılgınca tahribatı totaliterlik nedeniyle ya da özgürlük ve demokrasi adı altında yapmak ölümler, yetimler ve evsizler için ne değiştirir?"¹⁸⁶

"Şiddet dışılıkta kitleler öyle bir silaha sahiptir ki, bununla bir çocuk, bir kadın ya da ihtiyar bir adam bile en güçlü hükümete başarıyla direnç gösterebilir. Ruhunuz güçlüyse, fiziksel gücünüzün olmayışı engel olmaktan çıkacaktır."¹⁸⁷

Gandhi, bu ilkelerin aynı zamanda daha da ilerisine giderek, hükümetlerin, polislerin ve ordunun bile şiddet karşıtı olduğu bir dünya hayalinde olmuştur;

¹⁸⁵ Gandhi, *Doğrulukla Olan Deneyimlerimin Öyküsü*, Ayrıca bkz: https://tr.wikipedia.org/wiki/Mahatma_Gandi

¹⁸⁶ Bharatan Kumarappa, s. 41

¹⁸⁷ A.g.e., s. 41

“Şiddet karşıtı bir ordu savaş sırasında da barış sırasında da silahlı insanlar gibi davranmaz. Görevleri, birbirleriyle savaşmakta olan toplumları bir araya getirmek, barış propagandaları yapmak, buldukları yerde ve birliklerinde her bir kişi ile ilişkiye geçmelerini sağlayacak faaliyetlerde bulunmaktır. Bu tarz bir ordu acil durumlar ile başa çıkabilmek için hazırlıklı olmalıdır, şiddet içeren çetelerin taşkınlıklarını durdurabilmek için ölmeyi göze almalıdırlar. Satyagraha (doğruluğun gücü) tugayları her köyde ver her mahallede örgütlenebilir. [Eğer şiddet karşıtı topluma dışarıdan bir saldırı gelirse] şiddet karşıtlığına açılan iki yol vardır. Hâkimiyeti vermek ama saldıran ile iş birliği yapmamak. Baş eğmektense ölümü tercih etmek. İkinci yol ise şiddet karşıtı yöntemle yetişmiş insanların yapacağı pasif direniş. Saldırganın iradesine uymak yerine ölmeyi tercih eden kadın ve erkeklerin oluşturduğu sonu gelmez beklenmedik görüntü hem saldırganı hem de askerlerini yumuşatacaktır. Şiddet karşıtlığını ana siyasi görüşü olarak seçmiş olan bir ulusu ya da grubu atom bombası bile köleliğe mahkûm edemez. Bu ülkedeki şiddet karşıtlığının düzeyi başına bu geldiği takdirde doğal olarak öyle yükselecektir ki evrensel olarak saygı görecektir.”¹⁸⁸

J.Galtung, Gandhi'nin savunduğu soyut bilgi tasarımları ile giriştiği somut eylemlerin tümünün *Satyagraha* teorisini oluşturduğunu ifade ettikten sonra, bu teori ve eylemler arasında çeşitli önermelerden ve ahlaki buyruklardan oluşan bir katman düşünülebileceğine işaret eder. Bu fikirden hareketle Galtung, Gandhi'nin yazılarından kısa bir normlar ve alt normlar dizisi ortaya çıkarmaktadır. Galtung, listelediği şematik analizinin Gandhi'nin düşüncesini anlamaya yönelik anlamlı bir yöntem denemesi olabileceğini belirtmektedir.¹⁸⁹ Söz konusu analiz, çatışma, çatışma süreci ve çatışmanın çözümü olmak üzere çatışmanın üç farklı düzeyini ele alır. Galtung, Gandhi'nin temel felsefesini anlamlı bir normlar dizisi oluşturduktan sonra bu norm dizisinin ana mesajını verir. Ona göre, bütün bu

¹⁸⁸ Bharatan Kumarappa, *For Pacifists*(Pasifistler İçin), ed:M. K. Gandhi, Navajivan Publishing House, Ahmedabad, Hindistan, 1949.

¹⁸⁹ Johan Galtung, *Gandhi ve Alternatif Hareket, Teoride Satyagraha:Normlar*, Kamu Vicdanına Çağrı Sivil İtaatsizlik içinde, Çev:Yakup Coşar, Ayrıntı yay., İstanbul, 2013, s. 216

normların merkezinde çatışma ve çatışma sürecindeki tavır yer almaktadır. Çatışma sırasındaki tavır, Gandhi'ye göre sosyal davranışla, hatta insan davranışıyla bütünüyle eş sayılmalıdır. İnsan bilinçli olmakla yükümlüdür ve bilinçli insan her yerde, kendi içindeki ve çevresindeki çatışmaları fark edip algılayacaktır. Bu noktada, Gandhi, Batı'daki çatışma görüşlerinden oldukça farklı bir yaklaşım sergiler. Onun bütün çatışmaları, tamamen olumlu, sevgi yüklü ve diri bir ruhsal durumun ifadesidir.¹⁹⁰

Gandhi'nin çatışma normları'nın şematik analizi aşağıdaki şekildedir:¹⁹¹

1. Hedefler

A. Çatışma durumlarında harekete geç

1. Şimdi davran
2. Burada davran
3. Kendi grubun için davran
4. Çatışmadan etkilenenlerin onayı ile davran
5. İnançlarına paralel olarak davran

B. Çatışmanın ne olduğunu kesin olarak belirle

1. Hedeflerini açıkça ortaya koy
2. Karşıtlarının hedeflerini anlamaya gayret göster
3. Ortak ve uzlaşılabilir hedefleri uygula
4. Çatışma bakımından tayin edici nitelikteki olguları nesnel olarak belirle

¹⁹⁰ Galtung, s. 217-218-219

¹⁹¹ Nişancı, s. 186-187

2. Çatışma Süreci

A. Çatışmalarda şiddet kullanma

1. Yaralayıcı veya başkalarına zarar verici eylemlerden uzak dur
2. Yaralayıcı veya zarar verici sözlerden uzak dur
3. Karşıtların malına zarar vermekten kaçın
4. Kötülük yapana bile iyilik yap

B. Hedefe/amaca uygun davran

1. Çatışmaya her daim yapıcı, ileriye götürücü bir unsur kat
2. Açık davran, gizli değil

C. Kötülerle iş birliğini reddet

1. Kötülüğü körükleyen kurumlar ile işbirliğinden kaçın
2. Kötülük getiren eylemlerden uzak dur

D. Fedakârlığa hazır ol

1. Cezalandırılmaktan kaçınma
2. Olağanüstü hallerde ölmeye hazır ol

E. Yapay cepheler oluşturmaktan kaçın

1. Sevgi ve husumeti birbirinden ayırt etmeyi bil
2. Kişiyile statüsünü birbirinden ayırt etmeyi bil
3. Kendini, karşıtının yerinde hissetmeye çalış

3. Çatışmanın çözümü

A. Çatışmaları çözüme ulaştır

1. Çatışma sürecini kısa tut

2. Karşıtın ile her daim pazarlık yolları ara

3. İnsani değişimler için çaba göster

B. Karşıtına karşı hoşgörölü ol

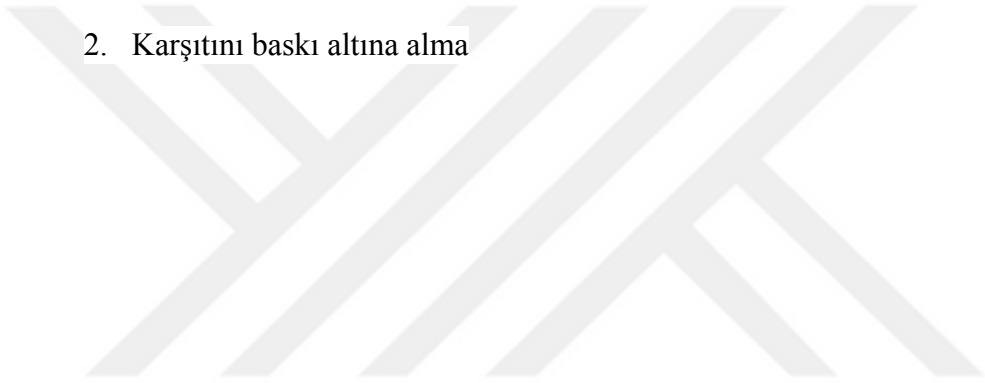
1. Karşıtının zaaflarından faydalanma

2. Karşıtını kendinden daha katı bir şekilde yargılama

C. Zorlamayı değil, iknayı seç

1. Her daim kabul edilebilecek çözümler ara

2. Karşıtını baskı altına alma



8. BİR SİVİL İTAATSİZLİK ÖRNEĞİ: SAİD NURSİ VE MÜSPET HAREKET METODU

Yirminci yüzyılda etkinlik göstermiş önemli bir din bilgini olan Said Nursi'nin Müspet Hareket metodunun Sivil itaatsizliğin öngördüğü temel hak ve hürriyetler bağlamında kayda değer bir nitelik taşıdığını söyleyebiliriz. Nitekim, günümüzde Risale-i Nur adlı eserlerin etkin oluşu Said Nursi'yi bu çalışmanın içerisinde önemli bir yere oturtmaktadır. Onun, eserlerinde gerek toplumsal konulardaki problemleri analiz ediş şekli, gerekse de problemlere karşı şiddeti dışlayan prensipler sunması bakımından bir sivil itaatsizlik örneği oluşturup oluşturamayacağı konusu bu çalışmanın sorguladığı bir sorudur. Dahası, Gandhi'nin *Satyagraha* felsefesi ile pratiğini bulan ve onunla evrenselleşip somut bir anlam kazanan sivil itaatsizlik olgusu aynı düzlemde Said Nursi'nin müspet hareket metodu için de mümkün kılınabilir mi? Aşağıda, Said Nursi'nin yaşam öyküsünden hareketle Türkiye'nin en önemli toplumsal ve siyasi dönüşüm/değişim sürecini kapsayan 1923-1950 yılları arasında meydana gelen olaylara odaklanarak, müspet hareket metodunun düşünsel ve tepkisel alanda hangi şartlar sonucu ortaya çıktığı ve uygulama alanlarının mevcudiyeti incelenecektir.

8.1. Bediüzzaman Said Nursi (1878-1960)

Sosyolog ve Siyaset bilimci Şerif Mardin, *Said Nursi'nin Yaşamı ve Düşüncesi Üzerine Notlar* adlı kitabında Said Nursi hakkında şu ifadeleri kullanır:

“Said Nursi'nin düşüncesini, İslam düşünürleri arasındaki önemli görüşlerin en önde gelen özümsemelerinden birisi olarak görüyorum. Okuyucuyu bu kadar etkileyen yalnızca Nursi'nin entelektüalizmi ve dindarlığı değil, onun fikirlerinde içkin olarak bulunan insana duyulan derin saygıdır.”¹⁹²

1878 yılında Bitlis'in Hizan ilçesine bağlı Nurs köyünde doğan Said Nursi veya nüfus kaydında geçen haliyle Said Okur, Osmanlı devletinde taşra sayılan bir bölgede büyüdü ve eğitimini Türkiye'nin doğu vilayetlerinde tamamladı. Yaşamının ilk yıllarında Bitlis ve Van bölgelerinde yaşamış olmasına karşın Osmanlı yönetimini ve dünyayı yakından takip etmiştir. Medrese eğitimleri sırasında din ilimlerinin yanı sıra pozitif bilimlerle de ilgilenerek farklı alimlerden dersler aldı ve farklı yaklaşım ve uzmanlıklardan faydalanmaya gayret etti. Eğitim dönemi boyunca öğrenme kapasitesinin yüksek oluşu ve öğrendiği detaylı bilgiyi unutmaması ilgi çekici özelliklerinden biri olmuştur. Henüz on yaşında iken on beş yıl sürecek bir eğitimle elde edilebilecek kazanımı kısa sürede öğrenerek tamamlamıştır. Said Nursi, 1894'te Van'a giderek burada matematik, coğrafya, fizik, jeoloji gibi pozitif ilimlerde eğitim almıştır. Kısa sürede ilim adamlarının

¹⁹² Şerif Mardin, *Said Nursi'nin Yaşamı ve Düşüncesi Üzerine Notlar*, Alim ve Düşünür Olarak Bediüzzaman içinde, Editör: İbrahim M. Abu- Rabi, Etkileşim yayımları, İstanbul:2006, s. 93.

dikkatini çeken Nursi, ilimdeki üstünlüğünden ötürü zamanın emsalsizi, benzersizi anlamında "Bediüzzaman" lakabını almıştır.¹⁹³ Kendisinin "Bediüzzaman" adının yanı sıra "Said-i Nursî", "Molla Said-i Meşhur", "Said-i Kürdî" gibi isimler kullandığı da bilinmektedir.

Said Nursi'nin gençlik yılları yirminci yüzyılın ilk dönemlerine denk gelmektedir. Bu dönem, 1. Dünya savaşın başlaması ve Osmanlı'nın hakimiyetinin çöküş sürecini kapsar. Said Nursi, 1907 yılında en temel mesele olarak gördüğü eğitim alanındaki projelerini Sultan Abdulhamid'e bildirmek için İstanbul'a gelmiş, o günlerde bu görüşme gerçekleşmeyince aynı tasarıyı Sultan Reşad'a götürerek Doğu Anadolu'da Medresetü'z Zehra isimli bir üniversite kurulabilmesi için hazineden ödenek tahsis edilmesini sağlamış olmasına karşın üniversite kurulamadan ülke savaşa girmiştir. Dini bilimlerin ve pozitif bilimlerin bir arada okutulmasını öngördüğü üniversite fikri onun hayatını şekillendiren önemli bir hedef olmuştur. Bir diğer hedefinin oluşumunda ise, Said Nursi'nin Van'da Tahir Paşa Konağında kaldığı yıllarda gazetelerden okuduğu İngiliz Sömürgeler Bakanı Gladstone'un ifadeleri etkili olmuştur. Gladstone, "İslam dünyasına hakim olmak için, ya Kur'ân Müslümanların elinden alınmalı ya da Müslümanlar Kurandan soğutulmalı" ifadesine karşılık, "Ben de Kur'ân'ın sönmez ve söndürülemez ebedî bir güneş gibi mu'cize olduğunu dünyaya ilân edeceğim" diyerek "Kurân'ın bu çağa bakan manevi yönlerini insanlara ispat ederek gösterme" fikri Nursi'nin motivasyonunun gelişmesinde etkin bir rol oynamıştır.

¹⁹³ Said Nursi, *Bediüzzaman Said Nursi kimdir*, Lemalar içinde, Yeni Asya Neşriyat, İstanbul, 1999, s. 24.

"Birden o tarihte merhum vâli Tahir Paşa vasıtasıyla Avrupa'nın Kur'ân'a karşı müthiş bir su-i kasdları var olduğunu bildi. Hattâ bir gazetede İngiliz'in bir müstemlekât nâzırı (sömürge bakanı) demiş: "Bu Kur'ân, İslâm elinde varken biz onlara hakikî hâkim olamayız. Bunun sukutuna (düşürmeye) çalışmalıyız" dediğini işitti, gayrete geldi. ... bir inkılâb-ı fikrî ile merakını değiştirdi. Bütün bildiği ulûm-u mütenevviayı Kur'ân'ın fehmine (anlamaya) ve hakikatlarının isbatına basamaklar yaparak hedefini ve gaye-i ilmiyesini ve netice-i hayatını, yalnız Kur'ân bildi. Ve Kur'ân'ın i'caz-ı mânevîsi O'na rehber ve mürşid ve üstad oldu."¹⁹⁴

Bu iki hedef Said Nursi'nin yaşamında önemli bir dönüm noktası oluşturur.

1908'de ikinci meşrutiyetin ilanından sonra Said Nursi, İstanbul'da hareketli bir siyasal hayatın içinde bulunur. İstanbul'da Derviş Vahdeti tarafından çıkartılan *Volkan Gazetesi*'nde (1908-1909) yazılar yazar. Gazetelerde 'Hürriyete Hitap' adıyla yayınlanan nutkunu hürriyetin üçüncü gününde Sultanahmet'teki mitingde, daha sonra İttihatçıların ileri gelenleriyle birlikte Selanik Meydanında okur. İstanbul'da sosyal hareketliliğin içinde bulunan Nursi, Meşrutiyetin ilanı ile birlikte çeşitli çevrelerde meydana gelen tepkiyi kaldırmak için meşrutiyetin ve anayasal sistemin İslamiyet'e aykırı olmadığını bildiren ve gruplar arasında var olan gerilimi yatıştırma amacıyla yazılan ifadelere yer verir. 1909'da 31 Mart Olayı olarak geçen ayaklanma sebebiyle Divan-i Harp Mahkemesinde idam kararıyla yargılanır fakat beraat eder. Bu olay Vahdeti dahil 11 kişinin idam ile yargılanmasına sebep olmuştur.

İslam dini, insanların tek bir yaratıcı tarafından eşit olarak yaratıldığı esasına dayanır ve yaratılıştan gelen bu eşitlik tüm ırk ve etnisiteleri içeren *ümme*

¹⁹⁴ Said Nursi, *Sikke-i Tasdik-ı Gaybî*, Söz Yayıncılık, İstanbul, 2012, s. 92

kavramı ile ifade edilir. Nursi'nin bu dönemdeki en kuvvetli amacı ve ideali ümmet kavramı içerisinde yer alan İslam birlikteliğini ve bütünlüğünü korumaktır. Nursi, Müslüman toplumların manevi, siyasi ve sosyal sorunlarını ve çözüm yollarını anlattığı 1911'de Şam'da Emeviye Camii'nde bir hutbe okur. Bu hutbe daha sonra *Hutbe-i Şamiye* adıyla kitaplaştırılır. Ayrıca, bu dönemde, *Münazarat* adlı çalışması ise meşruiyeti, hürriyeti, anayasayı ve bunların İslami temellerinin önemini anlatan düşüncelerini içermektedir. Bundan başka, Nursi, 1915'te milis kuvvetleri gönüllü komutanı olarak Birinci Dünya savaşına katılmış ve savaş cephesinde *İşaret'ül icaz* adlı eserini telif etmiştir. Burada yaralanarak Ruslara esir düşen Nursi, iki buçuk yıl Kosturma'da esaret altında yaşamıştır.

Nursi'nin hürriyet düşüncesine verdiği önem "ekmeksiz yaşarım, hürriyetsiz yaşayamam"¹⁹⁵ ifadesinden anlaşılmaktadır. Bu bağlamda, Birinci Dünya savaşı sonrasında 1920'de İngilizlerin İstanbul'u işgali ve Türkiye'de kendi politikalarını desteleyecek bir kamuoyu oluşturma çabaları Nursi'yi etkiler ve İstanbul halkını birlik içerisinde işgale karşı direnmeye çağırır. Kuva-yi Milliye olarak bilinen Anadolu'daki bağımsızlık hareketinin destekçilerinden olur ve İngiliz işgaline karşı halkı bilinçlendirmek için işgalin Osmanlı vilayetlerine ve İslam birliğine vereceği zararı konu alan *Hutuvat-ı Sitte* adında bir risale yayınlar. Ayrıca, İstanbul âlimlerinin Kuva-yi Milliye ve Kurtuluş Savaşı aleyhinde verdiği fetvaya,

¹⁹⁵ Said Nursi, *Emirdağ Lahikası*, Söz Yayıncılık, İstanbul, 2012, s. 41

"işgal altındaki her yerde bulunan sorumluların verdiği fetva irade özgürlüğü bulunmadığı için mualleldir (sakat ve tutarsızdır)"¹⁹⁶ gerekçesiyle karşı çıkmıştır.

Said Nursi'nin Nurcu hareketinin oluşmasıyla sonuçlanan hayatının ikinci evresinin 1920'lerde şekillendiğini söyleyebiliriz. Onun 19. yüzyılda var olan ilgi ve duyarlılığını oluşturan nedenler bu dönemde bir kez daha ortaya çıkmıştır. Artık Said Nursi'yi derinden rahatsız eden husus cumhuriyetçi yönetimin toplumsal örgütlenmenin ve düşünsel eylemin İslamiyet'i bir kenara itip maddeciliğin saldırılarına geçit vermesi halinde toplumun çözüleceğine ilişkin korkusudur.¹⁹⁷ Said Nursi'nin II. Meşrutiyet (1908-1918) adı verilen dönemin siyasi gelişmelerinde rol alması 1920'lere gelindiğinde onun bazı Cumhuriyet kurucuları tarafından ve yeni laiklik politikaları açısından bir tehlike olarak görülmesine neden olmuştur.¹⁹⁸ Ayrıca, 1923 yılında daha sonra Şeyh Said İsyanı olarak geçecek olan ayaklanmada kendisinden destek isteyen Şeyh Said'e planlarından vazgeçmeleri gerektiğini söyleyip destek vermemiştir. Gerek bu olay, gerekse Cumhuriyet'in laik politikaları için endişe kaynağı olarak görülen Nursi, 1926'da Burdur'da zorunlu ikamete tabi tutulur. Gönderildiği köyde, Risale-i Nur telifine başlayan Nursi, *Sözler, Mektubat ve Lemalar* adlı eserlerini burada yazmıştır.

Said Nursi'nin 1920'lerde başlayan ve sonrasında onu Türk resmi kurucuları ile karşı karşıya getiren koşullar yaşamının en hareketli dönemlerini oluşturur. Said

¹⁹⁶ Bediüzzaman Said Nursi <http://www.bediuzzaman.net/bsn.php?id=tarihce&tid=bsn> (E.T: 1.06.2016)

¹⁹⁷ Şerif Mardin, *Bediüzzaman Said Nursi Olayı, Modern Türkiyede Din ve Toplumsal Değişim*, çev: Metin Çulhaoğlu, İletişim Yayınları, 1992, s. 61-62

¹⁹⁸ A.g.e., s. 61-62

Nursi için bu dönemden 1950'lere Demokrat Parti iktidarına kadar olan süreç hapisler, sürgünler ve zorunlu ikametler ile geçmiştir. Isparta, Kastamonu, Denizli, Emirdağ ve Afyon, Eskişehir hapisleri hayatının bu dönemine rastlar. Nursi her ne kadar yaptığı savunmalarda yazmış oldukları ne olursa olsun, yeni laiklik yasalarına aykırı herhangi bir şey yayımlamadığını, eserlerinin kanun ve düzeni yıkmanın değil, aksine desteklemenin aracı olduğunu söylese de bir tehdit olarak görülmekten kurtulamamıştır. 1923-1950 yılları arasındaki süreç, Said Nursi'nin Nurculuk hareketini de içine alan mücadelesini ve 'Müspet hareket' tarzının nasıl işlevsellik kazandığını analiz edebilmek bakımından önemli argümanlarla doludur. Son olarak, 23 Mart 1960 tarihinde yaşamını kaybeden Nursi'nin mezarı 12 Temmuz 1960'da dönemin darbe hükümetinin vermiş olduğu emir üzerine yıktırılıp bilinmeyen bir yere defnedilmiştir.¹⁹⁹

Said Nursi'nin 82 yıllık hayatının Eski Said, Yeni Said ve Üçüncü Said olmak üzere üç farklı evreden meydana geldiğini söyleyebiliriz. Nursi, eserlerinde 1878 yılından 1916 yılına kadar olan gençlik hayatının evresini 'Eski Said' olarak tanımlar. Bu dönemde mutlakiyet ve Meşrutiyetle yönetilen Osmanlı dönemi hakimdir. Bu dönemde dini ilimlerle birlikte akli ve felsefi ilimlerle de ilgilenen Nursi siyasi hayatın içinde aktif bir rol üstlenmiştir. Daha sonra zamanın gelişen olayları onun bu fikrini değiştirmiş ve siyasetten tamamıyla çekilmiştir. 1916-1923 yıllarındaki hayatı ise Eski Said'den Yeni Said'e geçiş dönemidir. Eski Said'in siyasetten tamamen uzaklaşıp Kuran'ın yeniden 'tecdid' edilmesi gerçeğine yoğunlaşarak Risale-i Nur adlı eserlerini tamamlanması için çalışmalar

¹⁹⁹ Said Nursi https://tr.wikipedia.org/wiki/Said_Nursi

yaptığı dönemi, Yeni Said' geçiş dönemi olarak adlandırılabilir. 1923'ten 1949'a Afyon Mahkemesinden tahliye edilmesine kadar süren ve Risale-i Nur'un tamamlandığı dönem 'Yeni Said' dönemidir. Bu dönem Tek Parti hükümetinin etkinliğini gösterdiği bir süreci kapsar ve Nursi kendisine yapılan kanunsuzluklardan dolayı bu dönemi 'ağır istibdat' dönemi olarak görür.

Nursi'nin 1922 yılında Ankara'ya davet edilmesine kadar siyaset aracılığıyla hürriyet ve 'iman hizmeti'nde bulunmasına yönelik ümit taşıdığını söyleyebiliriz. Fakat bu dönemden sonra siyasetten tamamen yüz çevirmiştir. Kendisine teklif edilen en yüksek dini makamı olan Doğu İlleri Genel Vaizliği ve Diyanet İşleri Başkanlığı Müşavere Heyeti üyeliğini ise kabul etmemiş,²⁰⁰ kamusal alandan tamamen çekilerek günümüze Nur cemaati olarak bilinen gruba talebe yetiştirmiştir. Kur'an'ın yenilenmesine yönelik çalışmaları adına siyasetten tamamen uzaklaşmasının sebebini ise şöyle izah etmiştir:

“Hakaik-i imaniye ve Kur'âniye birer elmas hükmünde olduğu halde, siyasetle âlûde olsaydım, elimdeki o elmaslar, iğfal olunabilen avam tarafından, 'Acaba taraftar kazanmak için bir propaganda-i siyaset değil mi?' diye düşünürler. O elmaslara âdi şişeler nazarıyla bakabilirler. O halde, ben o siyasete temas etmekle, o elmaslara zulmederim ve kıymetlerini tenzil etmek hükmüne geçer.”²⁰¹

1949 yılından 1960 yılına kadar olan hayatı ise 'Üçüncü Said' dönemi olarak adlandırılır. Aynı zamanda bu dönem çok partili döneme geçiş sürecini de kapsar.

²⁰⁰ <http://www.furkanvakfi.net/bediuzzaman-said-nursi.html>

²⁰¹ Nursi, Said, *Mektubat*, Söz Yayıncılık, İstanbul, 2012, s. 66

Bu dönem Risale-i Nur adlı eserlerin tanınmasında ve Nurculuk hareketinin gelişmesinde etkili olmuştur.

8.2. Nurculuk Hareketi

Nurculuk Hareketi, Said Nursi'nin Risale-i Nur adlı eserlerinde beyan ettiği fikirlere dayanan, 20. yüzyılın başlarında ortaya çıkan İslami bir harekettir. Said Nursi'nin Kur'an öğretilerine dayanarak sunduğu bu İslami Hareketin üyeleri "Nur Talebeleri" ve "Nurcu" gibi isimlerle anılmaktadır. Bu gruba üye olanlar Said Nursi'nin risalelerde yazmış olduğu fikirlere ve dünya görüşüne uymakla birlikte itikadi ve fıkhi açıdan Sünni İslam'a bağlıdırlar. Nur Cemaati bazı ritüellere sahip olmakla beraber tasavvuf tarikatı değildir. Farklı gruplardan meydana gelen Nur Cemaati'nin temel uygulamaları Osmanlıca yazılmış olan Risale-i Nur'ların okunması, anlaşılması, yorumlanması ve çoğaltılarak insanlara ulaştırılmasıdır. Diğer kurum ve çalışmalar da bu amaca hizmet için yapılan faaliyetlerdir. Risale-i Nur eserleri 130 kısım ve 6000 sayfadan oluşur. Nur Cemaati tasavvuf tarikatlarındaki gibi bir şeyhin mutlak hâkimiyetinden ziyade kararların danışma (istişare) ile alınmasına önem veren bir cemaattir. Bu bağlamda da klasik tarikat modeli bağlamında değerlendirilmemesi gereken, Kuran'daki hakikati yaymada bir araç olarak görülen ve sınırları karmaşık bir yapıdır. Hakikati yayma görevine katılan herkes "*ipso facto*" yandaş sayılır.²⁰² Herhangi bir katılım töreni ya da resmi örgütsel yapı yoktur. Bu nedenle üyeler konusunda kesin sayı vermek imkânsız olarak gözükmektedir.²⁰³ Ancak ilk kez 1920'lerde

²⁰² Bediüzzaman Said Nursi Olayı, s.47

²⁰³ A.g.e., s. 47

propaganda edilmeye başlandığı düşünülürse, Said Nursi'nin görüşlerinin Türkiye'de geniş bir yandaş kitlesine ulaştığı açıktır.²⁰⁴ Şerif Mardin'in ifadeleriyle Said Nursi, bu zamanda Müslümanlar için uygun düşen tavrın ilkelerini Kuran'dan çıkararak bir İslam bilimleri uzmanı olarak görülebilir.²⁰⁵ Nur Cemaatini bir arada tutan unsurlar uhuvvet(kardeşlik) esasına dayanır. Nurculuk, bir tarikat olmaktan çok bir tefsir ekolüdür.²⁰⁶

8.3. Türk Modernleşmesi ve Said Nursi

Köken olarak Latince 'modernus'tan gelen modern kelimesi Avrupa'nın Ortaçağ'dan, Yeniçağ'a geçişinde yepyeni bir anlayışla yeniden doğuş sürecini ifade etmek için kullanılmıştır. 'Modern' sözcüğü ilk kez mekânsal anlamda Avrupa Kıtası'nda ortaya çıkmıştır. Batı'nın tarihsel süreçte kendine özgü gelişim sürecini ifade etmek için kullanılan 'modern', 'modernite' ve 'modernleşme' terimleri Avrupa'da belli bir tarihi dönemde yaşanan büyük ve köklü değişimlere karşılık gelir ve bu dönemin farklılığını belirlemek için kullanılır.²⁰⁷ Modernite bu anlamı ile yalnızca Batı Avrupa'da düşünce ve anlayışta yeni bir yaşam anlayışı, düşünsel planda ise bir değişim zihniyetidir.²⁰⁸

Modernite kavramına dair sosyal bilimciler tarafından yapılan tartışmalara bakıldığında anlam ve içerik bakımından net bir anlaşmaya varıldığı söylenemez.

Anthony Giddens, modernlik kavramını, 17. yüzyılda Batı Avrupa'da başlayıp,

²⁰⁴ A.g.e., s. 47

²⁰⁵ A.g.e., s. 34

²⁰⁶ Nur Cemaati https://tr.wikipedia.org/wiki/Nur_Cemaati

²⁰⁷ Şeyhmus Demir, Mutlu Sesli, Veysel Yılmaz, *Türk Modernleşmesi: Eleştirel Bir Bakış*, Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi- 2, 2008, s. 77-90

²⁰⁸ Gönül Pultar, *Türk Bilim Adamlarının Bakış Açısından İslâm ve Modernite*, Remzi Kitabevi, 1. Basım, İstanbul: 2007, s. 23;42

zaman içerisinde dünya geneline yayılan, yaşantı ve örgütlenmede ortaya çıkan ‘yeni durum’ olarak tanımlar.²⁰⁹Giddens’e göre modernlik, süreç içinde gelişen yeni bir durumdur. Eisenstadt ise, modernleşmeyi tanımlarken bu ‘yeni duruma’ değil, değişimin sürecine ve sonuçlarına vurgu yapmıştır.²¹⁰ Habermas’a göre ise, modernlik, hep yeni bir dönemin bilincini yansıttığı için tarih dışı ya da tarih üstü bir nitelik taşır. Habermas, modernliğin tarihî koşullarda kendisini yeniden var etme imkânına sahip olduğunu vurgular.²¹¹ Öyleyse modernlik, bir yandan kendi içinde sürekli dönüşürken, bir taraftan da toplumdan topluma farklılıklar gösteren yeni yorumlamalara uğrayabilen bir nitelik kazanmaktadır. Modernite kavramı kendisini üretebildiği ve dönüştürebildiği yönüyle Batı dışı toplumlarda da kendine özgü koşullar tarafından yeniden üretilen ve yorumlanan bir anlayışa dönüşmüştür. Modernizm kavramı ise modernite’ye ve modernleşmeye dayanarak gelişimin bilincine varan ve geleceğe yönelik amaçlar belirleyen fikirsel alanda gerçekleşen bir dönüşüm projesidir. Modernizmin modernleşme süreci içerisinde, toplumu ve bireyi denetleyip, örgütleyen kurumsal bir ideoloji olduğu düşünülebilir.²¹² Modernizm bu anlamıyla yeni bir düzen kurmak için toplum mühendisliğine soyunmuş bir ideolojiyi temsil eder.

²⁰⁹ Giddens, Anthony, *Modernliğin Sonuçları*, Çev. E. Kuşdil, İstanbul: Ayrıntı yayınları, 4. Basım, 2010, s. 9

²¹⁰ Eisenstadt, S. N., *Modernleşme, Başkaldırı ve Değişim*, Çev. Ufuk Coşkun, Ankara: Doğu-Batı yayınları, Eylül 2007, s. 11-13

²¹¹ Ergün, Yıldırım, *Hayali Modernlik: Türk Modernliğinin İcadı*, Doğu Kitabevi, 2. Basım, İstanbul, Haziran 2012, s. 31-32

²¹² Murat Baran, *Avrupa’da Gelişen Modernlik ve Modernleşme Anlayışları ve Bu Anlayışların Türkiye’ye Yansımalarına Tarihi Sosyolojik açıdan bir Bakış*, Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 8/11, Ankara,2013, s. 55-79 http://www.turkishstudies.net/Makaleler/2046876678_05BaranMurat-trh-55-79.pdf

Said Nursi'nin görüşleri, kendisinin yüz yüze kaldığı modernleşen dünya tarafından şekillenmiştir diyebiliriz.²¹³ Söz konusu modernizasyon süreci Türkiye'de resmi ideoloji uygulayıcıları olan Kemalist modernleştiricilerin elinde 'tavizsiz' ve 'mutlak bir formda' ortaya konulmuştur. Kemalist ideoloji modernliği kendileri dışında, Batı'ya ait bir mal olarak almış, toplumsal ve fikrinsel bileşimlerini elde edilmesi gereken bir hedef olarak görmüşlerdir. Hâlbuki modernlik, kendimize mal ettiğimiz, yeniden üretip yorumladığımız, 'tamamlanmayan dinamik bir süreç' olarak karşımıza çıkmakta ve yeniden yeniye olarak etik ve estetik değerlerin potasında şekillenmektedir.²¹⁴ Göran Therborn, *Modernlik Yoluyla Modernliğe Giden Yollar* başlıklı makalesinde, modernliği, 'daha önce hiç ziyaret edilmemiş, ulaşılabilir ve tasarlanabilir bir geleceğin keşfi' olarak tanımlar. Modernlik, şimdinin, önceden tasarlanmamış bir geleceğe açılması yeni bir kültür üretimi demektir. Nitekim Türkiye'nin ulusallaşma alanında yaşadığı kültürel dönüşüm sürecinin görelî olarak kısa bir sürede gerçekleştiğini söyleyebiliriz. Avrupa, ekonomik ve kültürel olarak bazı şartların olgunlaşması için bir sindirim dönemi yaşarken Türkiye açısından bu deneyim söz konusu olamamıştır. 1923'ten itibaren uygulamaya konulan reformların yapısı itibariyle, tabiatın ve toplumun genel yasaları karşısında insanı tali bir konuma indirgeyen toplumsal ilişkiler anlayışı hâkim olmuştur.²¹⁵ Ne var ki, Türk din adamları ve Türk halkı için bu anlayışı benimsemek oldukça güçtür.²¹⁶ Zira Türk toplumunu yansıtan unsur, yakın ve yüz yüze ilişkilerin belirleyici olduğu ideal

²¹³ *Bediüzzaman Said Nursi Olayı*, s.63

²¹⁴ Nilüfer Göle, *Melez Desenler*, Metis Yayınları, İstanbul, 2008, s. 15

²¹⁵ *Bediüzzaman Said Nursi Olayı*, s.34

²¹⁶ A.g.e., s. 34

bir “*gemeinschaft*” (cemaatçi) özelliği taşımaktadır.²¹⁷ Hem teori hem de pratik anlamda İslam dini, Avrupa’da modern çağlarda yaratılan toplumsal ve siyasal bloklardan oluşan bu toplum anlayışının tersine bloklara değil doğrudan insan ilişkilerine dayanıyordu. Kendisini ‘dindar bir Cumhuriyetçi’ olarak tanımlayan Said Nursi, İslamiyet’e uyarlanmış bir parlamenter sisteme daha olumlu bakmakla birlikte Batılı fikirler karşısında mekanist bir toplum anlayışını benimsemesi oldukça güçtür.²¹⁸

Said Nursi için temelde en önemli mesele, Batı kaynaklı materyalist düşüncenin İslam kültürü içerisinde olumsuz etkilerini önlemektir. Maddecilikle savaşmak için önce Osmanlıların sonra da Türklerin İslami mirasını yeniden canlandırmaya yönelik faaliyetlerde bulunmuştur.²¹⁹ Said Nursi’nin İslamiyet ile ters düştüğü için maddecilikle savaşmasının nedeni, Batılı tarzın (fikirler, kurumlar, pratikler) yarattığı etkilerin Müslümanların gündelik hayatla uyum sağlamak için kullandıkları kültürel çevreyi tahrip ettiğinin farkında olmuş olmasıdır. Nursi’nin dayandığı temel perspektif, inanan kişinin, gündelik yaşantı bağlamında dinin kendisi için ne anlama geldiğine dair kavramsallaştırmasının, dinin daha temel niteliğini gizleyen tali bir unsur olarak düşünülüp kenara bırakılmayacağıdır.²²⁰

Said Nursi’nin maddeciliğe karşı vermiş olduğu savaş yeni tesis edilmekte olan toplumsal ilişkilerin karşısında bir protesto olarak görülmektedir, çünkü Türk resmi ideolojileri ve onun laikleştirici reformlarının başlamasıyla oluşan yeni

²¹⁷ A.g.e., s.35

²¹⁸ A.g.e., s.25

²¹⁹ *Bedüzzaman Said Nursi Olayı*, s.24.

²²⁰ A.g.e., s. 34

toplumsal ilişkiler anlayışı, İslamiyet'te içkin olan davranış kurallarını ve yine bu kurallar çerçevesinde oluşan ferdi ilişkileri boşlayarak bunların yerine gayri şahsi bir mekanizma olarak toplum anlayışı yerleştirmektedir.²²¹ Cumhuriyetçi rejimin elinde yaygınlaşan maddecilik felsefesi Tanzimat esnasında başlatılmış olan laiklik hareketinin devamı niteliğinde görülebilir. Batı'nın Büchner (1890'lar)'dan Bergson (1920'ler)'a uzanan düşünsel etkisi Türk entelektüel yaşamını şekillendirmekteydi.²²² Bu süreç, 1890'larda Said Nursi'nin dikkatini İslam uygarlığının çöküşüne çeken yıpranmış sürecin bir devamı olarak görülebilir.²²³

Cumhuriyetçi rejim, kendisini laik devlet düşüncesine dayalı bir kuruluş bir miti üzerine inşa etme anlayışını benimsemiş ve 'pozitivizm' düşüncesini Türkiye'de yerleştirilmesi gereken yegane hakim düşünce olarak görmüştür. Tam da bu nokta da İslamiyet'e ters düştüğü için materyalizm ile savaştan Said Nursi, Kemalist rejim ve politikaları tarafından büyük bir tehdit olarak görülmüştür. Zira bir yandan toplumsal değişim projesinin doğrudan zihni ve kavramsal köklerini içten içe erimesine neden olurken öte yandan da halkın nezdinde yeni rejimin meşruiyetini sorgulanır hale getirmekteydi.²²⁴ Said Nursi, *Risale-i Nur Külliyyatı* adı verilen eserlerinin toplamında İslami terminolojiyi modern söylemlerle bağdaştırmaya gayret etmiş Kur'an'da var olan normları, geleneksel Müslüman davranış ve ferdi ilişki tarzlarını, gelişen bir sanayi ve kitle iletişim toplumuna

²²¹ A. g. e, s. 21

²²² A. g. e, s. 61

²²³ A. g. e, s. 61

²²⁴ M. Hakan Yavuz, *Bedüzzaman Said Nursi ve Nurculuk*, Modern Türkiye'de Siyasal Düşünce, cilt 6, Ed. Yasin Aktay, İstanbul, 2006, s. 267-269.

yeniden entegre olabilecek şekilde yenilenmesinin (tecdid) yolunu açmıştır.²²⁵ Bu bağlamda ‘Nur Hareketi’ fertlerin yeniden kurtarıldığı takdirde, daha geniş ölçekte bir toplumsal değişimin mümkün kılınabileceğine inanır. Dolayısıyla, İslamiyet’in getirdiği normlar ve yaşam stratejilerinin gündelik hayatta uygulanması sosyal değişimin anahtarı olarak görülmektedir.

Said Nursi’nin metinlerinde ortaya koyduğu üç ana hedeften bahsedebiliriz. Birincisi, Müslümanların bilincini yükseltmek; ikincisi, materyalizmin ve pozitivizmin egemen entelektüel söylemlerini çürütmek; üçüncüsü, toplumun ortak grameri olan İslam’ı gözden geçirerek ortak hafızayı iyileştirmek.²²⁶ Ona göre, din, kural koyan bir yasa olarak ahlak ve kimlik oluşturabilmek için kullanılabilir bir tür norm-ötesidir, bu yüzden devlet ideolojileri adına İslam’ın bir araç olarak kullanılmayacağını ifade eder. Bu noktada modern çağın getirdiği fikrinsel dönüşüm projelerine karşı inanan insanlar için imanın korunması yolunun ancak İslam’ı aktif olarak anlama ve yorumlama süreçlerine ferdi olarak girebilmeleriyle muhafaza edilebileceğini iddia eder. Nursi, bu şüphe çağında Allah’ın varlık ve birliğine dair delilleri sağlamak için yeni bir metodolojinin önemine dikkat çekmiş ve metinlerinde yaptığı analizlerde ispata çalışmıştır. Dolayısıyla, Nursi’nin yaklaşımı ulema Sufi merkezli İslam’ın taklidi anlayışından ferdi merkeze kayan daha karmaşık, tefekkürü bir anlayışa geçişi açısından bir dönüm noktası oluşturur.²²⁷

²²⁵ Ali Bedir, *Said Nursi Teolojisinde Gündelik Hayat*, Sosyal Bilimler Enstitüsü Anabilim Dalı Yüksek Lisans Tezi, 2010 s. 103-104

²²⁶ A.g.e, s. 115

²²⁷ A.g.e, s. 116

9. MÜSPET HAREKET METODU

Said Nursi, siyasi literatürde ‘istibdat’ dönemi olarak geçen Cumhuriyet sonrası dönemde laik otoriter hükümetin temel hak ve hürriyetleri tehdit eden uygulamalarına karşı gösterdiği mücadelede siyaseti bir araç olarak kullanmamış, siyaseti müspet hareketin ‘ötekisi’ olarak değerlendirme yoluna gitmiştir. Nursi’nin söylemlerinde ehemmiyetle üstünde durduğu Müspet hareket metodu isyan içermeyen, şiddeti dışlayan, huzur ve güven ortamını bozmadan muhalefet etme anlamlarına gelen ‘pasif direnme hakkı’ olarak karşımıza çıkar.

İslam siyasal doktrininde genel olarak meşru otoriteyi elinde bulunduranlara karşı yönetilenlerin itaat etme yükümlülüğü vardır, burada direnme konusu esas değil tali bir unsurdur. Yönetim için ideal vasıflara sahip ve adaletle yöneten bir yöneticiye karşı itaat yükümlülüğü her şeyden önce dini bir gerekliliktir. Meşru yöneticiye itaat, Allah’a ve Peygambere itaatin emredildiği aynı kutsal metinde yer almaktadır.²²⁸ Aynı şekilde meşru bir yöneticiye karşı itaatsizlik ise suç ve günahdır. İtaate layık olabilmek için devlet yöneticisinin şu iki koşulu yerine getirmesi gerekir. Birincisi, meşru bir şekilde yönetime geçmeli ikincisi ise mevcut yönetimi adalet ile yönetmelidir. Eğer hükümdarın idaresi meşru değilse ve uygulamaları adaletsiz ise karşılığında kendisine itaat etme yükümlülüğünü kaybedecek ve direnme hakkı meşru sayılabilecektir.²²⁹ İslam siyasal doktrinler tarihinde genellikle ‘devrimci yaklaşım’ ve ‘ıslah edici yaklaşım’ olmak üzere iki farklı yaklaşım söz konusudur. ‘Devrimci yaklaşım’ zalim ve adaletsiz yönetime

²²⁸ Nisa: 4/59 “Ey iman edenler! Allah’a itaat edin, Rasûlune itaat edin ve sizin gibi müslüman olan, kendilerine otorite emanet edilmiş olanlara da itaat edin.”

²²⁹ Bernard Lewis, *İslam in History*, 2. P., USA: Open Court Publishing Company, 1993, s. 141

karşı isyan hakkının meşru olduğunu ve savaşmanın gerekliliğini savunurken ‘ıslah edici yaklaşım’ ise isyan ve tahrip edici faaliyetlerin sonucunda netice verebilecek zararlardan kaçınarak zulme karşı ‘sabır’ etmenin, aynı zamanda ıslah edici farklı ‘direnme metodları’ kullanarak irşad ve tebliğ faaliyetinde bulunmanın gerekliliğine odaklanır.²³⁰ Bu bağlamda, Said Nursi’nin ‘ıslah edici’ bir yol olarak gördüğü müspet hareket ilkesi siyasal ve toplumsal hayatın her alanında karşılaşılabilecek zulüm, baskı ve haksızlıklar karşısında en etkin bir tavır olarak görülmektedir.

Said Nursi, müspet hareket tarzını şu şekilde ifade etmektedir:

“Bizim vazifemiz müspet hareket etmektir. Menfî hareket değildir. Bizler âsâyişi muhafazayı netice veren müspet iman hizmeti içinde her bir sıkıntıya karşı sabırla, şükürle mükellefiz. Meselâ, kendimi misal alarak derim: Ben eskiden beri tahakküme ve terzile karşı boyun eğmemişim. Hayatımda tahakkümü kaldırmadığım, birçok hadiselerle sabit olmuş. Meselâ, Rusya’da kumandana ayağa kalkmamak, Divan-ı Harb-i Örfide idam tehdidine karşı mahkemedeki paşaların suallerine beş para ehemmiyet vermediğim gibi, dört kumandanlara karşı bu tavrım, tahakkümlere boyun eğmediğimi gösteriyor. Fakat bu otuz senedir müspet hareket etmek, menfî hareket etmemek ve vazife-i İlâhiyeye karışmamak hakikati için, bana karşı yapılan muamelelere sabırla, rıza ile mukabele ettim. Evet, mesleğimizde kuvvet var, fakat bu kuvvet asayiş muhafaza etmek içindir.”²³¹

İfadelerden anlaşılacağı üzere, Said Nursi için haksızlıklar ve adaletsiz uygulamalar karşısında müspet hareket etme eğilimi toplumsal asayişin sağlanmasına yönelik bir harekettir. Buradaki anlam isyan ve başkaldırı

²³⁰Bünyamin Duran, Katre Dergisi, Müspet Hareket sayısı, S:1, 2016 <http://iikv.org/academy/index.php/katre/article/view/1965/3701> (ET: 17 Nisan 2016)

²³¹ *Emirdağ Lahikası*, s. 630-631

anlamında tezahür eden ‘yıkıcı’ bir dil yerine ‘yapıcı’ alternatif bir söyleme karşılık gelmektedir. Nursi, müspet hareket etmeyi önemli bir ilke olarak benimserken takipçilerine de içinde bulunulan zamanın sıkıntılılarına karşı hakkaniyet, adaleti ve sabrı tavsiye etmiştir. Nursi’nin Nur talebelerini “asayişin birer manevi bekçisi”²³² olarak tanımlaması bunun en iyi göstergesidir.

Ayrıca, yirminci yüzyılın en büyük çelişkisinin ve krizinin şiddet olduğunu belirten ve şiddetin önemlenmesine yönelik düşüncelerin önemine de dikkat çeken Nursi, gelişmiş uygarlık düzeyindeki toplumlarda dahi şiddetin temel bir sorun olduğunu, şiddetin kendini yeniden üreterek toplumsal barışın önündeki en büyük engel olarak kendini gösterdiğini söyler. Bu noktada, Müspet Hareket metodunu, ‘şiddeti reddeden, yasadışı fakat meşru bir eylem’ olan sivil itaatsizlik tanımı unsurları içerisinde inceleyebiliriz.

Müspet kelime anlamı olarak olumlu bir anlam ifade eder. Yapıcı, tamamlayıcı, olumlu bir tavır sergilemek manasına gelir. Müspet hareketin tam tersi ise menfi harekettir. Menfi ise; yapıcı bir çaba içerisinde olmayan, tahrip edici, olumsuz bir manaya karşılık gelir. Müspet olan, dostluk, kardeşlik, barış, ve yardımlaşma iken, menfi ise, düşmanlık, kavga, çatışma, savaş ve rekabettir. Müspet hareket; çatışma ve yok etme ile toplumu kargaşa ortamına dönüştürecek her türlü tavır ve davranıştan kaçınmayı esas alır. Bu nedenle de müspet hareketin esası, toplumla barışık bir ideal insan portresine dayalı olmasıdır.

²³² A.g.e, s. 630

Genel anlamda müspet hareket tarzının prensiplerini şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Farklı düşüncelere saygıyı içeren İnsaf ilkesi
2. Şiddet karşıtlığı ilkesi
3. Çıkar yerine hakkın üstünlüğü ilkesini benimsemeyi
4. Toplumun iyiliği için dahi ferd'in feda edilemeyeceği ilkesi
5. Maddi değil manevi cihad anlayışının öncelenmesi
6. Tarafgirliğin reddedilmesi
7. Hak kuvvette değil, kuvvet haktadır ilkesi
8. Fedakârlık, dürüstlük ve sabır ile başkalarına acı çektirmeden kendi acı çekmeyi önceleyen yaşatma ideali ilkesi

Bu noktada, müspet ve menfi hareketlerin karşılık gelen manalarını aşağıdaki gibi ifade edebiliriz:²³³

- Rıza-yı İlâhî²³⁴ için çalışmak müspet; riya, gösteriş ve menfaat için çabalamak ise menfidir.
- Hizmet-i imaniyye müspet; küfür ve dalâlete, isyan ve sefahate çalışmak ise menfidir.

²³³ <http://www.sorularlarisale.com/makale/25110/risale-i-nur-talebelerinin-hizmet-olculeri.html>
(Erişim Tarihi:10/04/2016)

²³⁴ Birinci madde olan “Rıza-yı İlâhîye göre sırf hizmet-i imaniyyeyi yapma” ifadesinde geçen “Rıza-yı İlâhî” meselesinin kapsamlı açıklaması İhlas Risalesin’de geçer. Bir kaç misal: “Bu dünya darü'l-hizmettir; ücret almak yeri değildir. A'mâl-i sâlihanın ücretleri, meyveleri, nurları berzahta, âhirettedir. O bâki meyveleri bu dünyaya çekmek ve bu dünyada onları istemek, âhireti dünyaya tâbi etmek demektir. ” (Kastamonu Lâhikası)“Nasıl ki Risale-i Nur'u ve hizmet-i imaniyyeyi, dünyevî rütbelere ve şahsım için uhrevî makamlarına alet yapmaktan sırr-ı ihlâs şiddetle beni men ettiği gibi; öyle de, kendi şahsımın istirahatine ve dünyevî hayatımın güzelce, zahmetsiz geçmesine, o hizmet-i kudsiyyeyi alet yapmaktan cidden çekiniyorum. ” (Emirdağ Lâhikası)

- Sebeplere başvurduktan sonra Allah'a tevekkül etmek müspet; vazife-i İlâhiyyeye karışmak ise menfidir.
- Toplumsal güvenliği korumak müspet; kavga ve ayaklanma çıkarmak, huzur ve emniyeti ihlâl etmek ise menfidir.
- Sabır ve şükür müspet; sabırsızlık ve isyan ise menfidir.

Müspet Hareket metoduna dair analizler aşağıda birkaç başlık altında ele alınacaktır.

9.1. Hakkın Kuvvette Değil, Kuvvetin Hakta Olması

Said Nursi, içinde yaşadığımız çağda şiddetin yaygınlaşmasına sebep olan önemli nedenlerden biri olarak “hayat-ı içtimaiyeyi idare eden en mühim esas olan hürmet ve merhametin sarsılması”²³⁵ olduğunu söyler. Toplumsal hayatta manevi ilkelerin yeniden canlanması gerektiğini öngören Nursi, Batı medeniyetinin materyalist düşüncesinin barındırdığı yıkıcı etkilerinin önlenmesine dair analizlerde bulunur. Burada belirtilmesi gereken önemli bir nokta Nursi'nin Batı (Avrupa) medeniyeti olarak gördüğü şeyde ikili bir ayrıma gitmesidir. Nursi'ye göre,

“Avrupa ikidir. Birisi, İsevîlik (Hristiyanlık) din-i hakikîsinden aldığı feyizle hayat-ı içtimâîye-i beşeriyeye nâfi san'atları ve adalet ve hakkaniyete hizmet eden fûnunları takip eden bu birinci Avrupa. Diğeri; belki, felsefe-i tabiiyenin zulmetiyle, medeniyetin seyyiâtını mehâsin

²³⁵ Said Nursi, *Kastamonu Lahikası*, Enver Neşriyat, İstanbul, 1990, s:111

zannederek beşeri sefâhete ve dalâlete sevk eden bozulmuş ikinci Avrupa'dır.”²³⁶

Nursi, hayatının ilk dönemlerinde “medeniyet”ten anladığının birinci Avrupa olarak nitelendirdiği bozulmamış Hristiyanlıktan hareketle pek çok iyi niteliklerinin bulunduğunu ifade ederken, Hristiyanlık dininin geçmişte Avrupa kültürünün gelişmesine büyük etkisinin olduğunu vurgular. Avrupa medeniyetinin teknolojik alandaki, devlet yönetimindeki, eğitim ve ekonomik fırsatlar konusundaki gelişmelerini olumlu olarak niteler, yani bu, Hristiyanların ilkelerinden ilham alan ve toplumun yararına bilimsel fikirler geliştirip adaleti ve doğruluğu sağlayan Avrupa'dır. Nursi'nin burada bahsettiği Batı medeniyeti Avrupa'nın birinci yönüdür. İkinci Avrupa ise, Hristiyanlık mirasını reddeden ve maddiyatçı felsefeyi takip eden çıkarıcı ve kendi kendine zarar veren bir medeniyet oluşturmaya çalışan Avrupa'dır. “Belki, felsefe-i tabiiyenin zulmetiyle, medeniyetin seyyiatını mehasin zannederek beşeri sefahete ve delaletle sevk eden bozulmuş ikinci Avrupa'ya hitap ediyorum”²³⁷ diyerek ‘medeniyet’in baskın karakterinin ikinci Avrupa yönünde değişiklik göstermesi üzerine tavrını değiştirmiş ve bu ‘medeniyet’in içeriği bozulmuş şekli olan ikinci Avrupa'ya şiddetle karşı çıkmış, kendi tabiriyle bu ‘mimsiz medeniyet’i insanlığın önünde büyük bir engel olarak görmüştür.

²³⁶ Said Nursi, *Lemalar, On Yedinci Lema*, Söz Yayıncılık, İstanbul, 2012, s. 203

²³⁷ A.g.e, s. 203

Modernite karşısında İslam eksenli bir toplum düzenini savunan Said Nursi için söz konusu eleştirilerinde Batı medeniyetinin beş menfi esas üzerine kurulduğundan bahseder. Kendi ifadelerine göre;

"İşte, medeniyet-i hazıra, felsefesiyle hayat-ı içtimaiye-i beşeriyede noktayı istinadı kuvvet kabul eder. Hedefi menfaat bilir. Düstur-u hayatı cidal tanıır. Cemaatlerin rabitasını unsuriyet ve menfi milliyet bilir. Gayesi, hevesât-ı nefsanîyeyi tatmin ve hâcât-ı beşeriyeyi tezyid etmek için bazı lehviyattır. Halbuki, kuvvetin şe'ni, tecavüzdür. Menfaatin şe'ni, her arzuya kâfi gelmediğinden, üstünde boğuşmaktır. Düstur-u cidâlin şe'ni, çarpışmaktır. Unsuriyetin şe'ni, başkasını yutmakla beslenmek olduğundan, tecavüzdür."²³⁸

Ona göre, Batı medeniyetinin sosyal hayattaki dayanak noktası kuvvet, hedefi menfaat, hayat gayesi ise cidal (kavga)'dır. Milliyetçilik esasları ise menfi milliyetçilik üzerine kuruludur. Bu medeniyetin gayesi heves ve arzularını tatmin etmektir. Bu ilkeler beraberinde şu sonuçları getirir: kuvvetin gereği her türlü hakkı ihlal etmek, menfaatin gereği boğuşmak, kavganın gereği ise çarpışmak, mücadele etmektir. Menfi milliyetçiliğin gereği ise ırkçılık yani başkalarını yok etmektir. Her cihette heves ve arzuların tatmini ise mesh-i manevisine (manevi yönden alçalmasına) sebeptir.²³⁹ Bu esaslar ise aşağıdaki fikirleri netice verecektir.²⁴⁰

- Güçlü olan haklıdır,
- Çıkarıcılık ve rekabet,
- Benim ırkım benim milletim üstündür
- Her istediğimi yapmaya hakkım vardır.

²³⁸ Said Nursi, *Sözler*, Söz Yayıncılık, İstanbul, 2012, s. 494 (25. Söz 1. Şule)

²³⁹ *Mektubat, Hakikat Çekirdekleri*, s. 670-1

²⁴⁰ A. g. e, s. 671

Said Nursi'nin İslam medeniyetinin karşıtı olarak gördüğü Batı medeniyeti eksenli hayat tarzının neticeleri itibariyle toplumsal asayışı ve güven ortamını zedeleyerek şiddet kültürünün ivme kazanmasına neden olduğunu savunur. Bu esaslar ilahi kanunlara muhalif giden menfi esaslar olarak görülür. Buna karşı Nursi, İslam medeniyetinin dayanak noktasının kuvvet değil 'hukuk' olduğunu söylerken, haklı olan güçlü kişiler değil hakikattir anlayışını benimser. Yani kuvvetli olan haklıdır, kuvvet kimin elinde ise hüküm ve hak onundur anlayışının tersine, haklı olan kuvvetlidir, kuvvet haktır anlayışını esas alır.²⁴¹

"İşte, o şecerenin kuvve-i sheviye-i behîmiye dalında beşerin enzârına verdiği meyveler ise, asnamlar ve âlihelerdir. Çünkü, felsefenin esasında kuvvet müstahsendir. Hattâ "El-hükmü li'l-galib" bir düsturudur. "Galebe edende bir kuvvet var; kuvvette hak vardır" der. (HAŞİYE 2) Zulmü mânen alkışlamış, zalimleri teşçi etmiştir ve cebbarları ulûhiyet dâvâsına sevk etmiştir."²⁴²

İnsanların hareketlerini motive eden şey menfaat değil erdemdir. Toplumsal ilişkilerin temelinde ise çatışma değil birlik ve yardımlaşma olmalıdır. İrkçılık ve milliyetçilik fikrinin yerine ise, din, sınıf ve vatani bağı yerleştirilmesi gerektiğini savunur. Ahlaki davranışları oluşturmada ise insanın arzu ve istekleri yerine İlahi esaslar rehber alınmalıdır.²⁴³Bu bağlamda Said Nursi, egemen

²⁴¹Bu hususta Hz. Ömer'in bir sözü: "Sizin kuvvetlilerinin benim hilafetim nazarında zayıf, zayıflarınız da kuvvetlidir."

²⁴²Sözler, s. 724

²⁴³A.g.e, s. 488.

"Amma hikmet-i Kur'âniye ise, nokta-i istinadı, kuvvete bedel "hakkı" kabul eder. Gayede menfaate bedel "fazilet ve rıza-i İlâhîyi" kabul eder. Hayatta düstur-u cidal yerine "düstur-u teavünü" esas tutar. Cemaatlerin rabitalarında unsuriyet, milliyet yerine "rabita-i dinî ve sınıfı ve vatani" kabul eder. Gayâtı, hevesat-ı nefsâniyenin tecavüzâtına sed çekip ruhu maâliyâta teşvik ve hissiyat-ı ulviyesini tatmin eder ve insanı kemâlât-ı insaniyeye sevk edip insan eder." (Sözler, s. 195).

medeniyet düşüncesinin karşına yeni prensipler oturtarak toplumsal alanda görülebilecek zararın ortadan kalkmasına çalışmaktadır. Bütün bunların insanın esasına dayanan ilkeler olduğunu ve uygulandığında insanın manevi anlamda ilerlemesine (terakkiyatına) sebebiyet verdiğini vurgular. Ayrıca, Said Nursi, sosyal sınıflar arasında çatışma ve savaş ortamının varlığından da bahseder. Bu sınıf çatışmasını Marksist bir bakış açısıyla tarihin zaruri bir parçası olarak görmese de alt sınıfların geçmişten günümüze üst sınıf insanlardan baskı ve şiddet gördüklerinden söz eder. Bu önemli bir toplumsal sorundur ve bunun önüne geçebilmek için toplumda insanların sağlam bir adalet anlayışına sahip olmaları gerekmektedir. Nursi'ye göre bunun temel sebebi, manevi değerlerin insanların hayatlarından uzaklaşmasıdır. Ekonomik ve politik güce sahip olan insanlar 'Yaratıcı merkezli hayat'ın gereği olan tevazu ve alçakgönüllülük özelliklerinin yerine hırs ve kibir eğilimlerine kapıldıklarını belirtir. "Ben tok olduktan sonra, başkası açlıktan ölse bana ne" ve "sen çalış ben yiyeyim" düşüncesinin üst sınıflarca hakim olması alt tabakadaki sınıfların nefret ve kin beslemesine sebep olmaktadır. Barış ve dengeye zarar veren sınıflar arası şiddet²⁴⁴ sosyal adaletin eksikliğinden kaynaklanmaktadır.²⁴⁵ Nursi'ye göre, bunun ardındaki en büyük etkenin ise İslamiyet'in yasakladığı bir uygulama olan faizin varlığı ve yine İslami bir emir olan zekatın terk edilmesi olarak görür. "Değil yalnız şahıslarda ve hususî cemaatlerde, belki tüm insanlığın saadet-i hayatı için en mühim rükün, belki de

²⁴⁴ A.g.e, s. 488.

²⁴⁵ *Lemalar*, s. 283.

"Ben neseben ve hayatça avam tabakasındanım. Ve meşreben ve fikren, müsavatı-ı hukuk mesleğini kabul edenlerdenim. Ve şefkaten ve İslamiyet'ten gelen sırr-ı adaletle burjuva denilen tabaka-ı havassın istibdat ve tahakkümlerine karşı eskiden beri muhalefetle çalışanlardanım. Onun için bütün kuvvetimle adalet-i tamme lehinde, zulüm ve tagallübün ve tahakküm ve istibdadın aleyhindeyim."

beşerî varoluşun devamı için en mühim dayanak zekâttır”²⁴⁶ ifadelerini kullanarak zekâtın zorunluluğu ve faizin (riba) yasaklanmasının zenginlerin, yoksullar üzerinde kurabilecekleri istibdadı ve tahakkümü önleyerek zenginleri yoksulların hizmetine yönelttiğini ifade eder. Bu ise sosyal adaletin bir gerekliliği olan “toplumsal dayanışma”nın sağlanması yönünde önemli bir prensip olarak görülebilir. John Rawls’ın adalet teorisi üzerine yazdığı metinlerde siyasal liberalizmde egemen olan faydacılığa alternatif olabilecek sistematik bir teori ortaya koymaktadır. O, bireylerin faydalarının azalması pahasına toplumun genel çıkarını maksimize eden faydacılığı eleştirir. Bu anlamda Rawls, adaletin gerçekleşmesi için hakkı çıkara tercih eder. Rawls’a göre, “gelir ve servetin eşit olması değil, herkesin yararına olması ve politikaların en kötü olanın en çok korunmasına yönelik olması”²⁴⁷ esastır. Diğer bir deyişle, toplumda herkesin özgür ve mülkiyet hakkına sahip varlıklar olarak kabul edilmesi, adaletin ön şartıdır. Dolayısıyla, yasalar ve kurumlar ne denli iyi düzenlenmiş ve verimli olurlarsa olsunlar; adil değilse düzeltilmeli veya ortadan kaldırılmalıdır.²⁴⁸

²⁴⁶ *Mektubat*, s. 274.

“Hem değil yalnız eşhastâ ve hususî cemaatlerde, belki umum nev’-i beşerin saadet-i hayatı için en mühim bir rükün belki devam-ı hayat-ı insaniye için en mühim bir direk, zekattır. Çünkü beşerde, havas ve avam iki tabaka var. Havastan avama merhamet ve ihsan ve avamdan havassa karşı hürmet ve itaati temin edecek, zekattır. Yoksa yukarıdan avamın başına zulüm ve tahakküm iner, avamdan zenginlere karşı kin ve isyan çıkar. İki tabaka-i beşer daimî bir mücadele-i maneviyede, bir keşmekeş-i ihtilafta bulunur. Gele gele tâ Rusya’da olduğu gibi, sa’y ve sermaye mücadelesi suretinde boğuşmaya başlar.”

²⁴⁷ Rawls, *A Theory of Justice*, s. 302.

²⁴⁸ Rawls, *A Theory of Justice*, s. 3

9.2. Maddi Değil, Manevi Cihad Anlayışı

Said Nursi'nin müspet hareket tarzının prensiplerinden birisi de manevi cihad anlayışının esas alınmasıdır. Nursi, tarih boyunca din adına yapılan savaşların hiçbirisinin dinlerin sahip olduğu ahlaki değerler yüzünden olmadığını, “bizim grubumuz onların grubundan üstün olmalı” anlayışından kaynaklandığını düşünmektedir. 1911 yılında Şam'da Emeviye Camii'nde verdiği hutbede şiddet konusunu ele almış ve kılıç ile yapılan cihat günlerinin geçmişte kaldığını, İslamiyet'in kendisinde barındırdığı en önemli özelliğinin şiddete ve düşmanlığa karşı olduğunu, kardeşlik, sevgi ve muhabbeti öncelediğini ifade etmiştir.²⁴⁹ Ancak, İslamiyet'in asıl ruhundan uzaklaşılması durumunda şiddetin her türlüşünün ortaya çıkabileceğini söyler. Müslümanların inançları için mücadele etmesinin tek yolunun ‘manevi cihad’ ile mümkün olduğunu söyler. Başka bir deyişle bu zamanda manevi cihad yolunun ikna ve akli delillerden geçtiğini “medenîlere galebe çalmak ikna iledir. Söz anlamayan vahşiler gibi icbar ile değildir. Biz muhabbet fedaileriyiz husumete vaktimiz yoktur”²⁵⁰ sözleriyle ifade eder.

“İşte, zaman-ı istibdadın (baskı ve zorbalık çağı) hâkim-i mânevîsi kuvvet idi; kimin kılıncı keskin, kalbi kasî(katı) olsa idi, yükselirdi. Fakat, zaman-ı meşrûtiyetin(hürriyet çağı) zenbereği, rûhu, kuvveti, hâkimi, ağası haktır, akıldır, marifettir, kanundur, efkâr-ı âmmedir(kamuoyu); kimin akli

²⁴⁹ <http://www.saidnur.com/foreign/trk/risaleler/hutbe/hutbe.htm> (ET: 21 Nisan 2016)

²⁵⁰ Said Nursi, *Hutbe-i Şamiye*, Envar Neşriyat, İstanbul, 1998, s. 93

“Amma ecnebilerin vahşi oldukları kurun-u vustada, İslâmiyet vahşete karşı husumet ve taassuba mecbur olduğu halde adalet ve itidalini muhafaza etmiş. Hiçbir vakit engizisyon gibi etmemiş. Ve zaman-ı medeniyette ecnebiler medenî ve kuvvetli olduklarından, zararlı olan husumet ve taassup zâil olmuştur. Zira din nokta-i nazarından medenîlere galebe çalmak ikna iledir, icbar ile değildir. Ve İslâmiyeti, mahbup ve ulvî olduğunu, evâmirine imtisalen ef'al ve ahlâk ile göstermek iledir. İcbar ve husumet, vahşilerin vahşetine karşıdır.”

keskin, kalbi parlak olursa, yalnız o yükselecektir. İlim yaşını aldıkça tezayüd(artma), kuvvet ihtiyarlandıkça tenakus(eksilme) ettiklerinden, kuvvete istinad eden kurûn-u vusta hükûmetleri inkıraza(çökme) mahkûm olup, asr-ı hazır(şimdiki asır) hükûmetleri ilme istinad ettiklerinden, Hızırvarî bir ömre mazhardırlar. Sizin bey ve ağa, hatta şeyhleriniz dahi, eğer kuvvete istinad ile kılınçları keskin ise, bizzarûre düşeceklerdir; hem de müstehaktırlar. Eğer akla istinad ile, cebr yerine muhabbeti istimal ve hissiyatı, efkâra tabî ise, o düşmeyecek, belki yükselecektir.”²⁵¹

İfadelerden anlaşılacağı üzere, Said Nursi silah ile yapılan mücadelenin artık sona erdiğini modernleşme sürecinin yaşandığı günümüz dünyasında ilerlemenin kaba kuvvet ve zorbalık ile değil, kelimelerle ve akli delillerle akılları ve kalpleri fethetmekle mümkün olabileceğini söyler. Dolayısıyla istibdat ile iş gören her türlü hükümet ve kurumun çökmeye, yıkılmaya mahkûm olacağını ifade eder. Said Nursi için muhabbet müspet ve manevi bir cihad anlamında tezahür ederken, husumet ve düşmanlık ise menfi bir anlamda kullanılmaktadır.

“Bütün hayatımda, hayat-ı içtimaiye-i beşeriyeden kat’î bildiğim ve tahkikatların bana verdiği netice şudur ki: Muhabbete en lâıyk şey muhabbettir ve husumete en lâıyk sıfat husumettir. Yani hayat-ı içtimaiye-i beşeriyeyi temin eden ve saadete sevk eden muhabbet ve sevmek sıfatı, en ziyade sevilmeğe ve muhabbete lâıyktır. Ve hayat-ı içtimaiye-i beşeriyeyi zîr ü zeber [darma dağınık] eden düşmanlık ve adavet, her şeyden ziyade nefrete ve adavete ve ondan çekilmeğe müstehak ve çirkin ve muzır bir sıfattır. Husumet ve adavetin vakti bitti. İki harb-i umumî adavetin ne kadar fena ve tahrib edici ve dehşetli zulüm olduğunu gösterdi. İçinde hiçbir fayda olmadığı tezahür etti.”²⁵²

²⁵¹ Said Nursi, *Münazarat*, Yeni Asya Neşriyat, İstanbul, 1998, s. 33

²⁵² *Hutbe-i Şamiye*, s. 51.

Weber, *Meslek Olarak Siyaset*'te, egemenliğin üç temel gerekçesinden birinin olağanüstü ve Tanrı vergisi kişiliğin otoritesini ifade eden 'karizma' otoritesi olarak sunar. İslam tarihinin bir özelliği olarak oldukça sık bir şekilde karşılaştığımız karizmatik lider arayışı Said Nursi'nin döneminde de görülmekte olup bu aynı zamanda düzensizlik dönemlerinde düzen arayışını da temsil etmektedir. Tanımları gereği karizmatik liderler düzensizlik dönemlerinin ardından yeni bir düzen getiren kişiler olmakla birlikte evrensel geçerlilikte bir özelliğe de sahiptirler. Söz konusu bu yön, Said Nursi örneğinde belirginlik kazanmıştır. Nursi, Türkiye'de gerçekleştirilen kültürel dönüşümün dini bir lehçe aracılığıyla tanımlanmadığı bir dönemde, dini lehçeyi yeniden canlandırarak, toplumsal yaşamın gündelik dilini kurarak takipçilerine de yeni bir İslami çözüm önermekteydi.²⁵³ Nursi, İslam dininin 'doğru' metodolojisini en geniş anlamda kitlelere açma arzusundaydı. Bununla birlikte çağdaş toplumda yüzyüze kalınan sorunların büyük bir çeşitlilik göstermesi, Nursi'nin kendi Kur'an yorumları için bir zemin oluşturdu.²⁵⁴

Nursi'nin 'ahlakın içselleştirilmesi'ne yönelik yeniden kurup ihya ettiği İslami lehçe, toplumsal ilişkileri yeniden kavramlaştırma ve yeniden üretme olanağı tanıyan bir lehçe olarak düşünülebilir. Bu bağlamda, 'asayışı muhafaza'yı netice veren her türlü hareketi müspet olarak tanımlayan Nursi için, maddi değil manevi cihad anlayışının vurgulanması söz konusu toplumsal sorunlara 'kalıcı' çözümler sunma eğilimi taşımaktadır. Said Nursi, giriştiği bu mücadeleyi "manevî cihad" ve "müspet hareket" olarak adlandırmış olup bu da "maddi olmayan cihad," "söz

²⁵³ *Bediüzzaman Said Nursi Olayı*, s. 359

²⁵⁴ A.g.e, s. 363

ile cihad” gibi ifadelerle de tanımlanabilir. Nursi’de ‘manevi cihad’ İslam ahlakının ihyasının yanı sıra ilim, terakki ve medeniyete ilişkin olanıdır.

Nursi’nin İslam dünyasının Batıya karşı görece geri kalmışlığının asıl sebebi olan “cehalet, zaruret, ve dahilde ihtilafa karşı savaşmak”, onun nazarında cihad kapsamında yer alır. “Bizim düşmanımız cehalet, zaruret, ihtilafıdır. Bu üç düşmana karşı sanat, marifet, ittifak silahıyla cihad edeceğiz”²⁵⁵ sözü, onun manevi cihad anlayışının temellerini göstermesi bakımından önemlidir. İslam dünyasının içinde bulunduğu en büyük problemin cahillik, fakirlik ve fikri ayrılık olduğunun analizini yapan Nursi, sanayide ilerleme, ilimde ilerleme ve İslam birliğini (ittihad-ı İslam) sağlamak ile bu krizin önlenmesi gerektiğini vurgular. Bu yüzden, Said Nursi’nin manevi cihad mücadelesinin büyük bir kısmı, odak noktasında dinî ve modern ilimlerin birlikte ders verilmesi çabasının yer aldığı, eğitim reformuyla ilgiliydi. Türkiye’nin doğusunda kurulmasını tasarladığı Medresetü’z Zehra isimli projesini, bir müspet hareket tarzı olarak manevi cihad bağlamında değerlendirebiliriz. Nursi, bu eğitim sistemi ile mevcut şiddet kültürünün sebep olduğu problemlerin fikirsel ve fiili alanda yok edilmesine yönelik çalışmalar amaçlamaktaydı. Bu projenin iki büyük amacı vardır.²⁵⁶

1. Kürt, Türk, Arap ve ayrıca Kafkaslar ve Orta Asya’da ki öğrencileri bir araya getirip İslami birliği sağlamak.

²⁵⁵ Said Nursi, *Tarihçe-i Hayat*, Söz Yayıncılık, İstanbul, 2012 s. 85.

“Her bir mü’min i’lâ-yı Kelimetullah ile mükelleftir. Bu zamanda en büyük sebebi maddeten terakki etmektir. Zira, ecebiler fûnun ve sanayi silahıyla bizi istibdad-ı manevîleri altında eziyorlar. Biz de, fen ve san’at silahıyla i’lâ-yı Kelimetullahın en müthiş düşmanı olan cehil ve fakr ve ihtilâf-ı efkârâ cihad edeceğiz. Amma cihad-ı haricîyi şeriat-ı garranın berahin-i kâtiasının elmas kılınçlarına havale edeceğiz. Zira medenilere galebe çalmak ikna iledir, söz anlamayan vahşiler gibi icbar ile değildir.” (Tarihçe-i Hayat, s. 77)

²⁵⁶ Thomas Michel, *Risale-i Nur’dan Düşünceler*, Çev: Gülfem Çırak, Nesil Yayınları, İstanbul: 2015 s. 86

2. “Felsefe fûnunu (felsefi bilimler) ile ûlum-u diniye (din bilimleri) birbiriyle barışsın ve Avrupa medeniyeti İslamiyet hakikatiyle tam müsâlaha etsin (el sıkışsın).”²⁵⁷

Yukarıda belirtilen hususlar çerçevesinde, Said Nursi'nin her şekilde maddî cihada karşı olduğu düşünülmemelidir. O, dahildeki savaşın ve şiddetin hiç bir türünü desteklememiş, fakat ülke dışından gelen harici saldırılar karşısında savunmayı ve savaşmayı onaylamıştır. Nursi'nin *Tarihçe-i Hayat* eseri incelendiğinde onun gerektiğinde cephede savaştığını, dini ve milli değerlerin korunması adına yaptığı mücadelede yaralanıp esir düşmüş olduğunu biliyoruz. Eski Said olarak geçen hayatının ilk dönemlerinin azımsanmayacak bir bölümü savaş meydanlarında geçen Nursi, büyük bir olasılıkla 1913'te Balkan Savaşı'na katılmış,²⁵⁸ Birinci Dünya Savaşı başladığında cihad fetvasının hazırlanmasına katkıda bulunmuş ve 1915'de denizaltı ile Kuzey Afrika'ya giderek cihad ilanının yayılmasına dair göreve destek olunmuş.²⁵⁹ Bunun yanı sıra Enver Paşa'nın emirleriyle Doğu Anadolu'da kurmuş olduğu milis birliği olan “Keçe Külahlılar” ile Ermeni Taşnak ihtilalcileri ve Ruslara karşı savaşmışlardır. Said Nursi Ruslara karşı savaşı sonrasında bir savap madalyası da almıştır. Nursi, manevî cihad anlayışı gereğince şiddeti kategorik olarak reddetmiş, maddî cihadı ise harici düşmanlara karşı meşru bir savunma bağlamında sınırlandırmıştır.

²⁵⁷*Tarihçe-i Hayat*, s. 883

²⁵⁸Şükran Vahide, *The Author of the Risale-i Nur, Bediüzzaman Said Nursi*, Sözler Publications, İstanbul, 1992, 111-3; 115 dn. 23.

²⁵⁹Necmettin Şahiner, *Bilinmeyen Taraflarıyla Bediüzzaman Said Nursî*, Yeni Asya Yayınları, İstanbul, 1976.

9.3. Fert Feda Edilemez Anlayışı

Said Nursi'nin müspet hareket metodu olarak sunduğu toplumun iyiliği ve mutluluğu için 'fert feda edilemeyeceği' ilkesi, İslamiyetin adalet anlayışına dayanmaktadır. "Adalet-i mahza" (hakiki, mükemmel adalet) olarak ifade edilen adalet anlayışı bir ferdin hakkını bütün insanlar için de olsa feda etmeyen adalet şeklinde ifade edilir. Bu adalet anlayışına göre, hiç kimsenin en küçük bir hakkının dahi çiğnenmemesi esas alınır. Adaletin diğer bir türü olan "adalet-i izafiye" (izafi adalet) ise toplumun çoğunluğu için azınlıkları veya ferdi feda eden adalet şeklindedir.²⁶⁰ Nursi, "adalet-i mahza"nın uygulanabildiği durumlarda "adalet-i izafiye"yi uygulamaya koymanın zulüm olduğunu ifade eder. Birinci ve İkinci Dünya savaşı olmak üzere iki büyük savaşa tanıklık eden Said Nursi savaşların nedenini bencillik, ırkçılık, askeri diktatörlük ve zorbalık ile hareket etmeye bağlamıştır. Zira "başkasının hatasından dolayı masumlara zarar vermek"²⁶¹ İslamiyet'in adalet anlayışına tamamen zıttır. Nursi için oldukça önemli olan bu hüküm "Hiçbir günahkâr başkasının günahını yüklenemez"²⁶² mealindeki Kur'an ayetine dayanmaktadır.

²⁶⁰ *Mektubat*, s. 86 ve *Emirdağ Lahikası*, s. 265.

²⁶¹ "Bir köyde bir hain bulunsa, o köyü masumeleriyle imha etmek veya bir cemaatte bir âsi bulunsa, o cemaati çoluk çocuğuyla ifna etmek veya Ayasofya gibi milyarlarca değer mukaddes bir binaya, kanun-u zalimanesine serfuru etmeyen birisi tahassun etse, o binayı harap etmek gibi, en dehşetli vahşetlere şu medeniyet fetva veriyor. Acaba bir adam, kardeşinin günahıyla hak nazarında mes'ul olmadığı halde, nasıl oluyor ki, bir karyenin veya bir cemaatin binlerle masumları, hiçbir zaman fena tabiatlı ihtilalciden hâli kalmayan bir şehirde veya bir mahallede bulunan bir serkeş adamın isyanıyla, hiç münasebet olmadığı halde, o masumlar mes'ul, belki ifna ediliyor. "(Said Nursi, *Sünühat*, s. 25) <http://www.risaleinurenstitusu.org/index.asp?Section=Kulliyat&Book=Sunuhat&Page=25>

²⁶² Fatır Suresi 35/18 "Hiçbir günahkâr başka bir günahkârın yükünü yüklenmez. Günah yükü ağır olan kimse, (bir başkasını), günahını yüklenmeye çağırırsa, ondan hiçbir şey yüklenilmez, çağırdığı kimse yakını da olsa. Sen ancak, görmedikleri hâlde Rablerinden için için korkanları

Nursi'nin hayatında Eski Said'den Yeni Said'e geçiş dönemi olarak adlandırdığı süreçte siyasal alandan şiddetle uzak durması ve takipçilerine de bunu zorunlu kılmasının temel gerekçesini 'zarar vermemek', 'maddi-manevi şiddetten kaçınmak' olarak okuyabiliriz. Aksi halde, hukuk dışı ve dolayısıyla adalete aykırı bir tavır olacağından menfî hareket sayılacaktır. Nursi, siyasal alanda tarafgir olmanın 'ferdi feda etme' anlayışına sebebiyet verdiğini şu şekilde açıklar:

“Siyaset-i beşeriyenin en esaslı bir ka-nun-u esasîsi olan; “Selâmet-i millet için fertler feda edilir. Cemaatin selâmeti için eşhas kurban edilir. Vatan için her şey feda edilir” diye, bütün nev-i beşerdeki şimdiye kadar dehşetli cinayetler bu kanunun su-i istimalinden neş'et ettiğini kat'iyen bildim. Bu kanun-u esasîyi beşeriye, bir hadd-i muayyenesi olmadığı için çok su-i istimale yol açmış. İki Harb-i Umumî, bu gaddar kanun-u esasînin su-i istimalinden çıkıp bin sene beşerin terakkiyatını zîr ü zeber ettiği gibi, on cânî yüzünden doksan masumun mahvına fetva verdi. Bir menfaat-i umumî perdesi altında şahsî garazlar, bir canî yüzünden bir kasabayı harap etti.”²⁶³

Nursi, “adaleti mahza” anlayışının toplumsal ve siyasi alan içerisinde sosyal adaleti inşa edeceğini belirtir. Bu onun temel hak ve hürriyetler noktasında adaletin önemine dikkat çeken müspet hareket metodunun temellerini oluşturur. Bu anlayışa göre, dokuz canî ve bir masumun olduğu bir gemide o bir tek masumun hakkı için o geminin batırılmayacağı esasına dayanır.²⁶⁴ Nursi'nin bu

ve namaz kılanları uyarırsın. Kim arınırsa ancak kendisi için arınmış olur. Dönüş ancak Allah'adır. ”

²⁶³Emirdağ Lahikası, s. 474

²⁶⁴“Ey mü'mine kin ve adavet (düşmanlık) besleyen insafsız adam! Nasıl ki, sen bir gemide veya hanede bulunsan, seninle beraber dokuz masum ile bir canî var. O gemiyi gark (batırma) ve o haneyi ihrak etmeye (yakmaya) çalışan bir adamın ne derece zulmettiğini bilirsin. Ve zalimliğini, semavata işittirecek derecede bağıracaksın. Hatta bir tek masum dokuz canî olsa, yine o gemi hiçbir kanun-u adaletle batırılmaz. Aynen öyle de sen, bir hane-i Rabbaniye ve bir sefîne-i İlahiye (ilahi gemi) olan bir müminin vücudunda iman ve İslamiyet ve komşuluk gibi dokuz değil, belki yirmi sıfat-ı masume varken, sana muzır olan ve hoşuna gitmeyen bir canî

yaklaşımı, hukuk toplumunun dolayısıyla hukuk devletinin oluşturulabilmesi için son derece önemlidir. Nursi, sahip olduğu imani ve ahlaki tecdit misyonu gereği sadece anayasalarca belirlenmiş şekliyle değil, kişilerin gündelik hayatta dahi adil, hakkaniyetli ve ‘toplumsal iyi’yi önceleyen değerleri içselleştirmeleri gerekliliğini savunmaktadır.

9.4. Şiddet Karşıtlığı

Said Nursi’nin müspet hareket metodunun ferdi ve toplumsal meselelerde başvurulacak bir araç olarak kullanmasının yanı sıra siyasal iktidara karşı olarak da bir işlevsellik kazandığını görüyoruz. Müspet hareketin belirleyici unsuru olan şiddet karşıtlığı ilkesi, sivil itaatsizliğin de öngördüğü haksız olduğu bilinen yasalara karşı yasadışı fakat meşru ve şiddet içermeyen bir eylem türü bağlamında paralellik göstermektedir. Bahsedildiği üzere, Cumhuriyet dönemi Türkiye’inde yeniden inşa edilen idari ve kültürel sistemin ve onun getirdiği devamlılıklar ve kopuşlar, tarihimizin en dikkat çekici iç dinamiklerinden birini oluşturur. Dinin kamusal alanda görece daha sınırlı bir konuma getirildiği, İslami referansların gittikçe silikleştiği, kamusal alanda tezahürlerinin kaybedildiği ve Batılılaşma sürecinin rejim adı altında yürütüldüğü bir dönemde Said Nursi, bu yeni hayat tarzının devletin otoriter gücü ile benimsetileceği düşüncesini desteklememiş²⁶⁵ ve siyasal iktidarla mesafeli durmuştur. Dikkate değer bir husus, Nursi bu dönemde

sıfatı yüzünden ona kin ve adavet bağlamakla, o hane-i maneviye-i vücudun manen gark ve ihrakına, tahrip ve batmasına teşebbüs veya arzu etmen onun gibi şeni (kötü) ve gaddar bir zulümdür.” (Mektubat, s. 374)

²⁶⁵ Zerrin Kurtoğlu, *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi Ve Siyaset: Pozitivist Yönetim İdeolojisinin İslamın Siyasallaşmasına Katkısı*, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslamcılık, Cilt 6, İletişim Yayınları, İstanbul, 2011, s. 210.

mevcut iktidarı eleştirmiş olmasına rağmen fiziki bir ayaklanma çıkarmaya net bir biçimde karşı olmasındır. Bu yeni Cumhuriyet Türkiyesinde yapılan yeniliklere siyasi ve idari düzlemde karşı çıkarak toplumsal şiddet zeminini oluşturmak yoluna gitmeyi tercih etmemiş ve her hükümette muhalif düşünenlerin dahi kanunen korunduğu ve fikirlerin cezalandırılmayacağını şu ifadelerle belirtmiştir:

“Rejimi reddetmek ne vazifemizdir, ne de kuvvetimiz var. Ve ne de düşünürüz ve ne de Risale-i Nur izin veriyor. Fakat biz kabul etmiyoruz, amel etmiyoruz, istemiyoruz. Red başka, kabul etmemek başkadır, amel etmemek daha başkadır. Hazret-i Ömer'in (r.a) taht-ı hükmünde (hükümdarlığında), kanun-u adalet-i şer'iyesini (şeriatın adalet kanununu) reddetmeyen ve ilişmeyen Yahudilere, Nasârâyâ ilişmiyordular. Demek, kabul etmemek, tasdik etmemek, idarece bir suç teşkil etmiyor ki, o çeşit muhalifler ve münkirler (inkar edenler), en kuvvetli padişahların idaresi ve siyaseti altında bulunmuşlar. İşte bu nokta-i nazardan, Risale-i Nur'un şakirtlerinden en müthiş, bir muhalif, rejim müessesesini tel'in de etse (lanetlese de), bilfiil idareye ilişmese, onun mefkûresine (gaye) kanunen ilişilmez. Hürriyet-i vicdan ve hürriyet-i fikir, onları tebric (temize çıkarma) eder.”²⁶⁶

Said Nursi'nin biyografisi incelendiğinde 1923'ten 1950'lere kadar devam eden süreçte hapisaneler, sürgünler ve zorunlu ikametlere mecbur bırakıldığını görüyoruz. Onun müspet hareket metodunun en belirgin söylemi yaklaşık otuz yıllık bir dönemde 'tehdit' olarak algılanmasına rağmen, rejimi reddetmediğini, fiili olarak kanunların aleyhine olmadığını fakat beğenmeme ve kabul etmeme fikri özgürlüğünü savunmasıdır.²⁶⁷ Nursi bu dönemde Kemalist iktidarın

²⁶⁶ *Kastamonu Lahikası*, s. 266

²⁶⁷ Said Nursi, *Şualar*, Söz Yayıncılık, İstanbul, 2012, s. 477

“Benim ve Risale-i Nur'un mesleğinin esası ve otuz seneden beri bir düstur-u hayatım olan şefkat itibarıyla, bir mâsuma zarar gelmemek için, bana zulmeden cânilere, değil ilişmek, belki beddua ile de mukabele edemiyorum”

yürürlükte olan yasalarının bireyin özgür düşünce ve yaşayışına aykırı olduğu yerlerde ise yasadışı hareket etmiş fakat anayasal düzeni ortadan kaldırmaya yönelik eylemlerde bulunmamış, isyan ve başkaldırıyı ise tasvip etmemiştir. Örneğin; siyasal iktidarın uyguladığı şapka kanununa karşı olumsuz bir eylem içerisine girmemiş ancak kendisi de asla giymemiştir. Aynı şekilde ezanın Arapça olarak okunmasının yasaklandığı dönemde o mescidinde Arapça ezan okumuş ve ibadetlerini sürdürmüştür. Sarığın yasak olduğu dönemde mahkemelere bile sarıkla girmiştir. Kendisi bu şekilde hareket etmiş fakat kendi talebelerini devlete karşı itaatsizliğe yönlendirmemiştir. Bu anlamda, Said Nursi'nin mevcut siyasal iktidar karşısında uyguladığı ve tavsiye ettiği müspet hareket tarzı haksızlığa ve adaletsizliğe karşı şiddet içermeyen haklı bir duruş olarak okunabilir.

Dahası, Said Nursi'nin 1925 yılında Doğu'da çıkan Şeyh Sait İsyanına karşı aldığı tavır ise isyan ve başkaldırıyı tasvip etmediğinin bir diğer örneği niteliğindedir. Şeyh Said isyanının oluşumunda etkin rol oynayan dinamiklerin, Cumhuriyet'in ilan edilmesinden sonra din karşıtlığı olarak yorumlanabilecek uygulamaların varlığının ve hilafetin kaldırılmasının dindar Kürtlerin tepkisine sebebiyet verdiğini söyleyebiliriz. Bir Kürt lideri olan Şeyh Said 1924'de Erzurum'da yapılan ve halk arasında "Azadi Cemiyeti" olarak bilinen "Kürt istiklal ve İstihsal Cemiyeti" kongresinde başkan olarak seçilmesi ile alınan karara göre; "bu dinsiz düzene karşı boyun eğmeyecekler, karşı koyacaklar ve direneceklerdi."²⁶⁸ Bu

“...keyfi kanun namındaki emirlerine fikren ve ilmen taraftar değiliz. Ve şahsımız itibarıyla amel etmiyoruz. Ve bu yirmi sene işkenceli esare-timde eşedd-i zulüm şahsıma edildiği halde siyasete karışma-dık, idareye ilişmedik, âsâ-yişi bozmadık. Yüz bin-ler Nur arka-daşım varken, âsâ-yişe dokunacak hiç bir vukuatımız kay-dedilmedi. ” (Şualar, s. 504)

²⁶⁸ Uğur Mumcu, *Kürt İslam Ayaklanması*, Tekin Yayınları, 13. basım, İstanbul, 1994, s. 59

maksatla hareket eden cemiyet üyeleri Doğu'da çok sayıda ağa, şeyh ve aşiret reisi ile görüşerek hareketlerini güçlendirmeye çalışmışlardır. Maksat din dışı uygulamalara ve meşru olmayan idareye karşı ayaklanmak ve düzene başkaldırmaktır. Ayaklanma tarihi olarak da 21 Mart 1925 tarihi seçilmiştir.²⁶⁹ Şeyh Said, bizzat kendisi Said Nursî'ye bir mektup yazarak ayaklanmaya katılmasını istemiş; kendilerine katıldığı takdirde zafer kazanacaklarını belirtmiştir. Said Nursi, teklifi reddederek bu mücadeleden vazgeçmemeleri halinde menfi bir netice vereceğini şu şekilde ifade etmiştir.

“Yaptığınız mücadele, kardeşi kardeşe öldürtmektir ve neticesizdir. Çünkü Türk milleti İslâmiyete bayraktarlık etmiş, dini uğrunda yüzbinlerle, milyonlar şehid vermiş ve milyonlar velî yetiştirmiştir. Binaenaleyh kahraman ve fedakâr İslâm müdafilerinin torunlarına, yani Türk milletine kılınç çekilmez ve ben de çekmem”²⁷⁰

Şeyh Said ayaklanması sonrasında mecliste Takrir-i Sükun Kanun tasarısı çıkarılmıştır. Bu tasarının maddesine göre:

“Gericiliğe ve ayaklanmaya, memleketin sosyal düzeninin ve huzurunun ve sükûnunun ve güvenliğinin ve asayişin bozulmasına neden olacak bütün kuruluşları, kışkırtmaları, davranışları ve yayınları, hükümet; Cumhurbaşkanının onayı ile kendi başına ve idari olarak yasaklayabilir.”²⁷¹

²⁶⁹ Abdulkadir Menek, *Kürt Meselesi ve Said Nursi*, Nesil Yayınları, İstanbul, 2011, s. 101-103

²⁷⁰ Necmettin Şahiner, *Son Şahitler Bedüzzaman Said Nursi'yi Anlatıyor*, Cilt 1, 21. Baskı, Nesil yayınları, İstanbul, 2011, s. 139.

²⁷¹ Abdulkadir Menek, s. 106

Kanun ile birlikte 27 Mayıs 1925'te istiklal mahkemesi tarafından yargılanan Şeyh Said de dahil olmak üzere toplam 48 kişi idam edilmiştir.²⁷²

Said Nursi'nin, "dahildeki hareket menfî olmaz. Bu zamanın gereği cihad-ı maneviyedir. Millet tenvir(aydınlatma) ve irşad(doğru yolu gösterme) edilmelidir. Siz de bu hareketinizden vazgeçiniz. Çünkü neticeniz akim kalacaktır"²⁷³sözü onun, müspet hareket metodunda kendini gösteren anayasal düzene karşı ne olursa olsun şiddet ortamına imkân verilmemesi anlayışını ifade eder.

²⁷² A. g. e., s. 82

²⁷³ *Emirdağ Lahikası*, s. 631

10. SONUÇ

Tarih boyunca insanlar toplumu değiştirmenin ve daha iyi bir yer haline getirmenin ihtiyacıyla çeşitli yöntemler geliştirmişlerdir. Toplumu dönüştürmenin ve hak ve adalet arayışında şüphesiz en barışçıl yöntemlerden birisi de sivil itaatsizliktir. Bu tez çalışmasında, tarih boyunca din, felsefe, siyaset ve sosyal alanlardaki değişimlerde önemli etkilerinin görüldüğü sivil itaatsizlik olgusunun Henry David Thoreau'nun teorisi ile başlayan ve Gandhi'de pratik bulan söylemlerine yer verilmiş, kavrama yüklenen anlamlar çeşitli düşünürler de işin içine katılarak irdelenmeye çalışılmıştır. Toplamların ve bireylerin devlet tarafından uğradıkları haksızlıklar karşısında yasal yollardan elde edemedikleri haklarını aramada başvurulan şiddet dışı bir direniş yöntemi olan sivil itaatsizlik olgusunun Gandhi'de Satyagraha (şiddet dışı direniş) felsefesi ile nasıl ortaya çıktığı ve geliştirildiği sivil itaatsizlik kavramının gerektirdiği temel prensipler referans alınarak incelenmiştir. Günümüz siyasi literatürlerinde Gandhi'nin şiddet dışı felsefesi oldukça merak konusu olmuş ve alternatif bir mücadele yöntemi olarak evrensellik kazanmıştır. Bu çalışmada, asıl irdelenmeye çalışılan 20. Yüzyılda etkinlik göstermiş bir din bilgini olan Bediüzzaman Said Nursi'nin Risale-i Nur adlı eserlerinde ortaya çıkan 'Müşpet Hareket' kavramının dini, toplumsal ve siyasi alanlara içkin geliştirdiği söylemlerini sivil itaatsizliğin ortaya koyduğu prensipler bağlamında ele alarak benzerlikleri üzerine fikir yürütmektir. Söz konusu metod aynı zamanda Nurculuk Hareketinin de faaliyetlerini belirleyen bir hizmet metodudur. Bu noktada günümüzde oldukça yaygınlık kazanmaya başlayan Risale-i Nur metinlerinin modern söylemler karşısında ortaya koyduğu

analizler direniş gösterme konusunda alternatif bir söyleme karşılık gelmesi bakımından dikkat uyandırıcı niteliktedir. Said Nursi'nin Risale-i Nur metinlerinde zikrettiği ve kendi şahsında uygulamaya koyduğu Müspet hareket etme gerekliliği önemli bir yer tutmaktadır. Çalışmada sıklıkla metinlerin aslına gönderme yaparak söylemlerin hangi manalara karşılık geldiği açıklanmaya çalışılmıştır.

Bu zamanın en büyük sorununun şiddet, tahrip ve bozgunculuk olduğunu ileri süren Nursi için kriz ortamının iyileştirilmesi adına dinin referans noktası alınarak toplumsal değerlerin korunmasına yönelik çalışmalar oldukça önemli bir yer tutar. Türkiye'de Cumhuriyet kurucuları tarafından uygulamaya konulan reformların özü itibariyle dinin tali bir unsur olarak ortaya çıkmasına ve dinin kamusal alandaki tezahürlerinin silikleşmesine neden olmaktadır. Tam da bu noktada dini referansların yeniden canlanmasına ve 'çağrılmasına' yönelik faaliyetlerde bulunan Said Nursi için 1923-1950 yıllarında egemen iktidara karşı sergilediği duruş ve söylemler bu çalışmanın ilgilendiği bir mesele olmuştur. Özellikle bu süreç içerisinde egemen iktidar tarafından 'tehdit' olarak görülen Nursi'nin Müspet Hareket olarak sunduğu prensiplerin amacı anayasal düzeni yok etme, başkaldırı ve isyana yönelik olmamış, bilakis şiddetin her türlüünü dışlayarak, iman ve barış eksenli çalışmalarıyla toplumsal dönüşüm sürecinde imar edici ve yapıcı bir tavır sergileme yoluna gitmiştir. Nursi'nin bu yapıcı tavrı sergilemesindeki faktör şüphesiz Kur'ani bakış açısına dayanan bir sorumluluk olarak gelişir. Bu bağlamda inanan insanlar için inanç özgürlüğünün 'istibdad' rejimleri tarafından engellenemeyeceğini ileri sürerek temel hak ve hürriyetlerin

önemine dikkat çekmiştir. Kendi özgürlük anlayışını ‘ekmeksiz yaşarım hürriyetsiz yaşayamam’ ve ‘hürriyet odur ki, herkes fikri şahsisinde şahane serbest olsun’ söylemi üzerine bina eden Nursi için ‘hürriyet’ kavramı, demokratik bir parlamenter sistemde bireylerin adaletli uygulamaları talep etmesi bakımından oldukça önemlidir. Demokratik toplumsal bir düzenin inşa edilmesinde sivil itaatsizliğin yüklendiği mana ne ise Müspet Hareketin kendine içkin geliştirdiği söylemde bu minvalde olmuştur.

Bu çalışmada, Said Nursi’nin metinlerinde Müspet hareket metodu olarak sunduğu prensipler ele alınarak temel bazı hususlar ana hatlarıyla ortaya konmaya çalışılmıştır. Yapılan analizlerin ışığında, Said Nursi’nin Eski Said olarak adlandırdığı süreçte siyasal faaliyetlerin içerisinde yer alması bakımından siyasal islamcı karakteri ön plana çıkmakta iken, Müspet Hareketin şekillenmesinde en etkin dönem olan Yeni Said dönemi olarak geçen süreçte ise siyaset ile mücadelesi arasına keskin bir sınır koymakta ve hatta siyaseti Müspet Hareketin ‘ötekisi’ olarak görme eğilimi taşımaktadır. Said Nursi’nin Müspet Hareketini anlamak tam da bu noktada, yani onun siyaset ile olan mesafesini anlamakla mümkün olabilir. Nitekim, onun mücadele yöntemi modern siyaset anlayışının sahip olduğu tarzda iktidarı ele geçirmek ve ne pahasına olursa olsun güce erişmek anlamında kullanılmaz. Nursi, müspet hareketin sahip olduğu temel prensip olan fedakarlık, dürsütlük ve sabır ile başkalarına acı çektirmeden kendi acı çekmeyi önceleyen yaşatma ideali ilkesi ile uzun vadede bir toplumsal dönüşümü hedeflemekteydi. Müspet Hareketin gerekliliği olan -tarafgirliğin reddedilmesi, çıkar yerine hakkın üstünlüğü benimsemeyi, kuvvetli olan haklıdır

değil kuvvet haktır- gibi savunduğu prensipler Gandhi örneğinde tezahür edildiği şekilde benzerlikler içermektedir.

Direnme hakkına dair yapılan analizlerde kimi hukukçuların direnmeyi hak ve hürriyetlerin temin edilmesi yolunda meşrulaştırılabileceğini savunurken kimi hukukçular da zulme karşı direnmenin hukuki planda ele alınamayacağını belirtmektedir. Bireylerin hiçe sayılan ferdi hürriyetlerinin korunması adına zulme karşı direnmenin başarılı olduğu takdirde bir ihtilal manası taşıyacağını, başarılı olunamadığı takdirde ise fiilleri işleyenlere karşı şiddetli cezalara sebebiyet verebileceğini belirterek direnme hakkının meşruluğuna ilişkin hüküm verilemeyeceğini söylemiştir. Yapılan analizlerde Said Nursi'nin de adaletsiz olduğu düşünülen anayasal uygulamalara karşı ayaklanma, isyan ve başkaldırı ile bir iç savaşa sebebiyet verilemeyeceğini ifade eder. Nursi, tüm toplumun örgütlenerek protesto etme girişimlerini menfi hareket olarak yorumlamaktadır. Said Nursi dönemin siyasal iktidarının uygulamalarına karşı itaatsizlik göstermiş ve sonucunda gelen cezai yaptırıma ise katlanmıştır. Nitekim yaklaşık 30 senelik süreçte süğünler, hapisler ve çeşitli şiddet ortamlarına maruz kalmıştır. Burada dikkat çekilen bir nokta ise, bu dönemde Nursi, bireysel bir itaatsizlik eyleminde bulunurken takipçilerini bu uygulamalara karşı toplu bir itaatsizlik eylemine yönlendirmemesidir. Onun şiddet dışı eyleminin toplumsal değil bireysel bir nitelik taşıması onu diğer sivil itaatsizlik eylemcilerinden ayırtıran bir yöndür.

Sonuç olarak; sivil itaatsizlik, şiddet dışı direniş ve müspet hareket gibi kavramlar alternatif siyasetin farklı dilleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Müspet Hareket

Said Nursi ve takipçileri arasında yoğun bir söylem olmakla birlikte günümüzde henüz geniş kitlelere yayılarak evrensel bir nitelik kazanamamıştır. Müspet Hareket, siyasal, dini, sosyal bir doktrin olarak kamuoyunda benimsenip uygulandığı takdirde hak ve hukuk arayışında önemli bir söylem olarak yeni ve daha ‘iyi’ bir dünya inşası için önemli katkılar sağlayacaktır.



KAYNAKLAR

Azaklı, Sedat, *Devlet-sivil toplum ve Türkiye*, Yeni Türkiye Dergisi, Yıl:3, S:18, 1999.

Arendt, Hannah, *Crisis of Republic*, Harcourt Brace Jovanovich, Inc., New York, 1972.

Arendt, Hannah, *Sivil İtaatsizlik*, Kamu Vicdanına Çağrı Sivil İtaatsizlik, Çev: Yakup Coşar, 3. Basım, İstanbul, 2013.

Akal, C.B., *Sivil Toplum Tanrısı*, Engin Yayıncılık, İstanbul, 1995.

Arslan, O., *Sivil toplum ve Türkiye gerçeği*, Bayrak Yayıncılık, İstanbul, 2001.

Aktay, Yasin., *Sivil Toplum ve Sıkıntıları*, Oryantalizm, Şiddet Vesaire, Sivil Toplum Farklı Bakışlar, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2005.

Akın, İlhan F., *Kamu Hukuku*, İstanbul, 1987.

Anbarlı, Şeniz, *Bir Pasif Direnme Modeli Olarak Sivil İtaatsizlik*, CÜİBBFD, C:2, S:1, 2001.

Aliefendioğlu, Yılmaz, "*Sivil İtaatsizlik*" Disiplinlerarası Kolokyum, Demokrasi Kitaplığı, 1993.

Arendt, Hannah, *Sivil İtaatsizlik*, Kamu Vicdanına Çağrı Sivil İtaatsizlik içinde, Çev. Yakup Coşar, 2. Baskı, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001.

Avşar, Hüseyin, *Siyaset Felsefesi Açısından John Rawl'un Adalet Teorisi*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniv., Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kamu Yönetimi ve Siyaset Bilimi Anabilim Dalı, Ankara, 2006.

Akgöl, Nalan, *Sokrat ve Savunması*, Yalçın Ofset, İstanbul, 1971.

Ayverdi, İlhan, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, 3. Baskı, Kubbealtı Yayınları, İstanbul, 2008.

Aquinas, Thomas, *Summa Theologica*, II, q.30, art, 1, ad. 1

Bharatan Kumarappa, *Savaşta ve Barışta Şiddet Dışılık*, cilt 1, Navajivan yayınevi, Ahmedabad, 1948.

Bharatan Kumarappa, *For Pacifists*(Pasifistler İçin), ed:M.K.Gandhi, Navajivan Publishing House, Ahmedabad, Hindistan, 1949.

Bayhan, V., *Türkiye'de Sivil Toplum Örgütleri, Demokrasi ve Patronaj, Sivil İnsiyatif*: 7, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2002.

Bobbio, Noberto, *Gramsci ve Sivil Toplum Kavramı*, Çev: Mehmet Küçük, *Sivil Toplum ve Devlet* içinde, Der: John Keane, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1988.

Bedau, Hugo Adam, *Civil Disobedience and Personal Responsibility for Injustice*, *Civil Disobedience* içinde, Chapman and Hall Inc., New York, 1991.

Baran, Harry, *The Concent Theory of Political Obligation*, Croom Helm in Association with Methuen Inc., New York, 1987.

Bove, Jose ve Luneau, Gilles, *Sivil İtaatsizliğe Çağrı*, çev. Işık Ergüden, İletişim Yayınları, İstanbul, 2006.

Baran, Murat, *Avrupa'da Gelişen Modernlik ve Modernleşme Anlayışları ve Bu Anlayışların Türkiye'ye Yansımalarına Tarihi Sosyolojik Açıdan Bir Bakış*, Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 8/11, Ankara, 2013.

http://www.turkishstudies.net/Makaleler/2046876678_05BaranMurat-trh-55-79.pdf

Bedir, Ali, *Said Nursi Teolojisinde Gündelik Hayat*, Sosyal Bilimler Enstitüsü Anabilim Dalı Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2010.

Coşar, Yakup, *Kamu Vicdanına Çağrı Sivil İtaatsizlik*, 3.Basım, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2013.

Cohen, J. L. , A. Arato,. *Civil Society and Political Theory*, Cambridge, 1997.

Coşkun, M.K., *Demokrasi Teorileri ve Toplumsal Hareketler*, Dipnot Yayınları, Ankara, 2007.

Candan, Kadir, ve Bilgin, Murat, *Sivil itaatsizlik*, Yasama Dergisi, Yasama Derneği, S:19, 2011.

http://www.yasader.org/web/yasama_dergisi/2011/sayi19/57-94.pdf

Çaha, Ö., *Sivil kadın: Türkiye’de Sivil Toplum ve Kadın*, Vadi Yayınevi., İstanbul, 1996.

Çiftçi, Durdu Baran, *Suçun Siyasallaşması* (Erişim Tarihi 16.05.2009)
<http://www.sosyalhizmetuzmani.org>

Dworkin, R., *Sivil İtaatsizliğin Etiği ve Pragmatikliği*, Kamu Vicdanına Çağrı Sivil İtaatsizlik içinde, Çev. Yakup Coşar, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2013.

Dağtaş, E., *Giriş Yazısı*, Der: Erdal Dağtaş, Türkiye’de Sivil İtaatsizlik Toplumsal Hareketler ve Basın. Ankara: Ütopya Yayınevi, 2008.

Demir Şeyhmus, Mutlu Sesli, Veysel Yılmaz, *Türk Modernleşmesi: Eleştirel Bir Bakış*, Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi- 2, 2008.

Duran, Bünyamin, *Katre Dergisi*, Müspet Hareket Sayısı, S:1, 2016.
<http://iikv.org/academy/index.php/katre/article/view/1965/3701> (ET: 17 Nisan 2016)

Eisenstadt, S.N., *Modernleşme, Başkaldırı ve Değişim*, Çev: Ufuk Coşkun, Ankara, Doğu-Batı yayınları, Eylül 2007.

Fındıkoğlu, Ziyaeddin Fahri, *Karl Marx ve Sistemi*, Ötüken Yayınevi, İstanbul, 1975.

Gözübüyük, Mine Tamer, *Tarihsel Süreçte Sivil Toplum*, Edebiyat Fakültesi Dergisi, Cilt:27, S:1, Haziran 2010.

Güriz, Adnan, *Hukuk Felsefesi*, Ankara: Siyasal Kitabevi, 1985.

Galtung, Johan, *Gandhi ve Alternatif Hareket, Teoride Satyagraha-Normlar*, “Sivil İtaatsizlik” içinde, Çev: Yakup Coşar, İstanbul, Ayrıntı yay.,1997.

Giddens, Anthony, *Modernliğin Sonuçları*, Çev. E. Kuşdil, Ayrıntı yayınları, 4. Basım, İstanbul, 2010.

Göle, Nilüfer, *Melez Desenler*, Metis Yayınları, İstanbul, 2008.

Gür, Ali Ersin, *Direnme Hakkı Üzerine 1-2-3-4*, Alternatif Siyaset. <http://alternatifsiyaset.net/2013/01/27/ali-ersin-gur-direnme-hakki-uzerine-1234/>

Hobbes, Thomas, *Leviathan*, Yapı Kredi Yayınları/ Kazım Taşkent Klasik Yapıtlar Dizisi, Çev: Semih Lim, 2005

Hebermas, Jürgen, *Sivil İtaatsizlik*, Demokratik Hukuk Devletinin Sınanması, Çev: Hayrettin Ökçesiz, Afa yayınları, İstanbul, 1995.

Hebermas, Jürgen, *Meşruiyet Dayanağı Olarak İnsan Hakları*, Birikim, Sayı:118, Şubat 1999.

Hebermas, Jürgen, *Sivil İtaatsizlik: Demokratik Hukuk Devletinin Denektaşı. Almanya’da Otoriter Legalizm Karşıtlığı*, Kamu Vicdanına Çağrı Sivil İtaatsizlik içinde, Çev: Yakup Coşar, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1997.

Jeze, Gaston, *Ferdi Hürriyetler*, Kamu Hukuku Devletlerarası Enstitüsün’de sunduğu tebliğ, Çev: Mukbil Özyörük, 1928.

<http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/38/238/2094.pdf>

Keane, J., *Sivil toplum ve Devlet/Avrupa'da Yeni Yaklaşımlar*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1988.

Karadağ, A., *Demokratikleşme ve Sivil Toplum: Liberal Düşünce Topluluğu Örneği*, Sivil İnsiyatif: 7, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2005.

Köker, Levent, *Avrupa'da Etik, Din ve Laiklik*, Abel, Arkoun, Mardin, Metis Yayınları, İstanbul, 1995.

Kumarappa, Bharatan, Editör, *For Pacifists, M.K. Gandhi*, Navajivan Publishing House, Ahmedabad, Hindistan, 1949.

Kapani, Münci, *Kamu Hürriyetleri*, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, Ankara, 1981

Kurtoğlu, Zerrin, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi Ve Siyaset: Pozitivist Yönetim İdeolojisinin İslamın Siyasallaşmasına Katkısı*, Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık, Cilt 6, İletişim Yayınları, İstanbul, 2011

Locke, John, *Hükümete Dair İki Risale*, Çev: Kapadokya MYO Çeviri ve Redaksiyon Heyeti, Der: Alev Alatl, Batıya Yön Veren Metinler II, Rönesans/Protestan Reformu/Erken Modern Dönem/Bilim Çağı (1350- 1650), 2011.

Lewis, Bernard, *İslam in History*, 2. P., Open Court Publishing Company, USA, 1993.

Martin, Rex, *Civil Disobedience, Ethics*, The University of Chicago Press, 1970
http://media.library.ku.edu.tr/reserve/resspring11/amensty_exam_comm102/civil_disobedience.pdf

Macpherson, C.B., *Demokrasinin Gerçek Dünyası*, Çev: Levent Köker, Birey ve toplum Yayıncılık, Ankara, 1984.

Medina, Vicenta, *Social Contract Theories*, Rowman, Littlefield Publishers, New York, 1990.

Marx, Karl, *Ekonomi Politğin Eleştirisine Katkı*, Önsöz, Çev: Sevim Belli, 4. Baskı, Sol Yayınları, 2011

Mahçupyan, Etyen, *Sivil İtaatsizliğin İronisi*, Zama Gazetesi, 23/06/2003.

Macit, M. Hanifi, *Şiddet İçermeyen Bir Eylem: John Rawls'da Sivil İtaatsizlik*, KKEFD/OKKEF, s:16, 2007.

Merton, Thomas, *Gandhi ve Şiddet Dışı Direniş*, Çev: Seda Çiftçi, Kaknüs Yayınları, 1.basım, İstanbul, Temmuz 2001.

Mardin, Şerif, *Said Nursi'nin Yaşamı ve Düşüncesi Üzerine Notlar*, Alim ve Düşünür Olarak Bediüzzaman içinde, Editör: İbrahim M. Abu- Rabi, Etkileşim Yayınları, İstanbul, 2006.

Mardin, Şerif, *Bediüzzaman Said Nursi Olayı, Modern Türkiyede Din ve Toplumsal Değişim*, çev: Metin Çulhaoğlu, İletişim Yayınları, 1992.

Michel, Thomas, *Risale-i Nur'dan Düşünceler*, Çev: Gülfem Çırak, Nesil Yayınları, İstanbul, 2015.

Mumcu, Uğur, *Kürt İslam Ayaklanması*, Tekin Yayınları, 13.basım, İstanbul, 1994.

Menek, Abdulkadir, *Kürt Meselesi ve Said Nursi*, Nesil Yayınları, İstanbul, 2011.

Nişancı, Şükrü, *Sivil İtaatsizlik*, Etkileşim yayınları, İstanbul, 2013.

Nursi, Said, *Sikke-i Tasdik-ı Gaybi*, Söz Yayıncılık, İstanbul, 2012.

Nursi, Said, *Emirdağ Lahikası*, Söz Yayıncılık, İstanbul, 2012.

Nursi, Said, *Mektubat*, Söz Yayıncılık, İstanbul, 2012.

Nursi, Said, *Tarihçe-i Hayat*, Söz Yayıncılık, İstanbul, 2012.

Nursi, Said, *Kastamonu Lahikası*, Enver Neşriyat, İstanbul, 1990.

Nursi, Said, *Lemalar*, Söz Yayıncılık, İstanbul, 2012.

Nursi, Said, *Sözler*, Söz Yayıncılık, İstanbul, 2012.

Nursi, Said, *Hutbe-i Şamiye*, Envar Neşriyat, İstanbul, 1998.

Nursi, Said, *Münazarat*, Yeni Asya Neşriyat, İstanbul, 1998.

<http://www.risaleinurenstitusu.org/index.asp?Section=Kulliyat&Book=Sunuhat&Page=25>

Nursi, Said, *Şualar*, Söz Yayıncılık, İstanbul, 2012.

Nursi, Said, *Lemalar*, Yeni Asya Neşriyat, İstanbul, 1999.

Okandan, Recai Galip, *Umumi Amme Hukuku*, İstanbul, 1966.

Ölmez, Z., *Sivil Toplum Kavramı ve Türkiye’de Sivil Toplum Tartışmaları*, Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, S.B.E., Kamu Yönetimi Anabilim Dalı, Ankara, 1994.

Özcan, A., *Sivil Toplumunu Konuşmak*, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2005.

Özkök, Gülriz, *John Rawls’ın Adalet Görüşü Bakımından Devlet Problemi*, Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi, Ankara, 1999.

Ökçesiz, Hayrettin, *Sivil İtaatsizlik*, Afa Yayınları, İstanbul, 1994.

Özbilgen, Tarık, *Hukukta Meşruluk Meselesi*, Anıl Matbaası, İstanbul, 1960.

Pultar, Gönül, *Türk Bilim Adamlarının Bakış Açısından İslâm ve Modernite*, Remzi Kitabevi, 1.Basım, İstanbul, 2007.

Rousseau, J. Jacques, *Toplum Anlaşması*, Çev: Vedat Günyol, Milli Eğitim Basımevi, Ankara, 1946.

Rousseau, J. Jacques, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine Konuşma*, Çev: Rasih Nuri İleri, Say Yayınları, İstanbul, 2004.

Rawls, John, *Defination and Justification of Civil Disobedience*, Civil Disobedience içinde, Hugo Adam Bedau, Chapman and Hall Inc., New York, 1991.

Rawls, John, *Sivil İtaatsizliğin Tanımı ve Haklılığı*, Kamu Vicdanına Çağrı Sivil İtaatsizlik içinde, Çev. Yakup Coşar, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1997.

Rawls, John, *A Theory of Justice*, Oxford University Press, New York, 1973.

Rawls, John, *Collected Papers*, Ed: Samuel Freeman, The justification of Civil Disobedience, Harvard University Press, 1969.

Rawls, John, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1996.

Rawls, John, *Sivil İtaatsizliğin Gerekçelendirilmesi*, Cogito, S:67, 2011.

Schmidt, Manfred G., *Demokrasi Kuramlarına Giriş*, Çev: M. Emin Köktaş, Vadi Yay., 1. Basım, Ekim, 2001.

Soysal, Mümtaz, *Anayasanın Anlamı*, Gerçek Yayınevi, İstanbul, 1987.

Seviğ, V.Raşit, *Leon Duguıt'ye Göre Hukuk Kaidesi Sübjektif Hak ve Hakimiyet*, İÜHFM, 1986.

<http://www.journals.istanbul.edu.tr/ihfm/article/view/1023005345/1023004882>

Singer, Peter, *Democracy and Disobedience*, Clarendon Press, Oxford, 1973.

Saner, H., *Demokrasilerde Direnme Sorumluluğu Üzerine*, Kamu Vicdanına Çağrı Sivil İtaatsizlik içinde, Çev: Yakup Coşar, 3. Basım, İstanbul, 2013.

Şahiner, Necmettin, *Bilinmeyen Taraflarıyla Bediüzzaman Said Nursî*, Yeni Asya Yayınları, İstanbul, 1976.

Şahiner, Necmettin, *Son Şahitler Bediüzzaman Said Nursi'yi Anlatıyor*, Cilt 1, 21. Baskı, Nesil Yayınları, İstanbul, 2011.

Tunç, H. ve Aktaş, H., *Batı'da ve Türkiye'de Sivil Toplum*, Liberal Düşünce Dergisi, S: 9, 1998.

Tocqueville, A.De., *Amerika'da Demokrasi*, Çev: İ. Sezal ve F. Dilber, Yetkin Yayınları, Ankara, 1994.

Tuncay, Mete, *Batıda Siyasi Düşünceler Tarihi-3*, Ankara, 1969.

Talisse, Robert B., *On Rawls*, Hunter Collage, The City University of New York, 2001.

Tanör, Bülent, *Anayasa Hukuku Açısından Sivil İtaatsizlik*, Argumentum Dergisi, S: 36-41, 1993.

Toker, Nilgün, *Vicdani Red, Sivil İtaatsizlik ve Antimilitarizm: İtaat Etmeme ve Direnme*, Der: Özgür Heval Çınar, Coşkun Usterci, İletişim Yayınları, İstanbul, 2008.

Thoreau, H. David, *Devlete Karşı İtaatsizlik Görevi Üzerine*, Kamu Vicdanına Çağrı Sivil İtaatsizlik içinde, Çev:Yakup Coşar, 3.Basım, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2013.

Thoreau, H. David, *Doğal Yaşam ve Başkaldırı*, Çev: Hakan Arslan, Vadi Yayınları, 1999.

Thoreau, Henry David, *Sivil İtaatsizlik ve Pasif Direniş*, Çev: Hakan Arslan, Vadi Yayınları, 2. Baskı, Ankara, 1999.

Thoreau, H. David ve Mohandas K. Gandhi: *Sivil İtaatsizlik ve Pasif Direniş*, Çev: Hakan Arslan, Fatma Ünsal, Vadi Yayınları, Ankara, 1997.

Üstel, Füsün, *Devlet-Sivil Toplum Kamusal Alan ve Yurttaşlık*, Birikim Dergisi, S: 93/94, Şubat 1997.

Vahide, Şükran, *The Author of the Risale-i Nur, Bediuzzaman Said Nursi*, Sözler Publications, İstanbul, 1992.

Yılmaz, A., *Sivil Toplum, Demokrasi ve Türkiye*, Yeni Türkiye Dergisi, 1999.

Yenişehirlioğlu, Şahin, *Hegel Felsefesinde Birey-Toplum-Devlet İlişkisi*, Birey ve Toplum Yayınları, Ankara, 1985.

Yetiş, Mehmet, *Tocqueville, Demokratik Devrim ve Sivil Toplum*, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Gelişme ve Toplum Araştırmaları Merkezi Tartışma Metinleri, No.87, Ekim 2005.

Yavuz, M.Hakan, *Bediüzzaman Said Nursi ve Nurculuk*, Modern Türkiye'de Siyasal Düşünce, Cilt 6, Ed.Yasin Aktay, İstanbul, 2006.

Yıldırım, Ergün, *Hayali Modernlik: Türk Modernliğinin İcadı*, Doğu Kitabevi, 2. Basım, İstanbul, Haziran 2012.

İnternet Erişimleri:

https://tr.wikipedia.org/wiki/Amerikan_Bağımsızlık_Bildirisi (ET:31.03 2016)

Mahatma Gandhi, https://tr.wikipedia.org/wiki/Mahatma_Gandi (ET:02.02.2016)

Sivil İtaatsizlik, <http://www.hukuk.gen.tr/konular> , (ET: 17.08.2010)

<https://tr.wikipedia.org/wiki/Dharma> (ET: 7 nisan 2016)

<https://tr.wikipedia.org/wiki/Hinduizm> (ET: 7 nisan 2016)

Said Nursi https://tr.wikipedia.org/wiki/Said_Nursi (Erişim:02.02.2016)

<http://www.furkanvakfi.net/bediuzzaman-said-nursi.html>

Nur Cemaati https://tr.wikipedia.org/wiki/Nur_Cemaati

<http://www.sorularlarisale.com/makale/25110/risale->

[i_nur_talebelerinin_hizmet_olculeri.html](http://www.sorularlarisale.com/makale/25110/risale-i_nur_talebelerinin_hizmet_olculeri.html)

<http://www.saidnur.com/foreign/trk/risaleler/hutbe/hutbe.htm>

(Erişim tarihi:21.04.2016)

<http://www.rehberim.net/forum/felsefe-sosyoloji-psikoloji-374/236421-meslek->

[olarak-siyaset.html](http://www.rehberim.net/forum/felsefe-sosyoloji-psikoloji-374/236421-meslek-olarak-siyaset.html)

