

T.C.

İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

KÜLTÜREL İNCELEMELER YÜKSEK LİSANS PROGRAMI

SAİD NURSI'NİN TEOLOJİSİNDE GÜNDELİK HAYAT

YÜKSEK LİSANS TEZİ

109611004

ALİ BEDİR

İstanbul, 2011

T.C.

İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

KÜLTÜREL İNCELEMELER YÜKSEK LİSANS PROGRAMI

SAİD NURSİ'NİN TEOLOJİSİNDE GÜNDELİK HAYAT

YÜKSEK LİSANS TEZİ

109611004

ALİ BEDİR

TEZ DANIŞMANI:

DOÇ. DR. FERHAT KENTEL

İstanbul, 2011

SAİD NURSI'NİN TEOLOJİSİNDE

GÜNDELİK HAYAT

DAILY LIFE

IN THE THEOLOGY OF SAİD NURSI

Ali Bedir

109611004

Doç. Dr. Ferhat Kentel (Tez Danışmanı).....

Yrd. Doç. Dr. Nurullah Ardıç.....

Bülent Somay, MA.....

Onay Tarihi: 16.03.2011

ÖZET

Bu tez çalışmasında, Risale-i Nur metinlerinde kendisini sergileyen Said Nursi'nin teolojisi üzerinden “gündelik hayat”a dair bir teolojik önem, anlam inşa edilmeye çalışılacaktır. Said Nursi'nin yaradılışa dair düşüncelerini, “gündelik hayat”ı da bir yaratım, ilahi olanın tezahür ettiği mekân olarak okumak ile Müslüman birey için “gündelik hayat”ın ta kendisinin ihmal edil(e)mez bir öneme haiz olduğu gösterilmeye çalışılacaktır. Özellikle Said Nursi ve onun metnlerinin bu çaba için adres seçilmesindeki ana neden ise, Türk modernleşmesine karşı resmi tarih yazımı tarafından “düşman” ilan edilen bir kişi olarak Said Nursi'nin, neredeyse tamamıyla bir modernite üretimi olan “gündelik hayat” kavramı üzerinden, üzerine düşüncelerini yorumlamak, özellikle bu topraklarda modernleşmenin tekelci uygulamalarına alternatif bir modernleşme imkanına dair zihin açıcı ve kışkırtıcı olacağı düşünüldüğündendir. Türk modernleşmesi uygulama olarak ortaya çıktığı günlerden günümüze değin bu tekelci zihniyeti taşımış ve bu çerçevede yaptığı uygulamalara alternatif oluşturabilecek tüm düşünceleri ve uygulamaları “düşman” ya da en iyi ihtimalle “batıl” olarak görmüş, değerlendirmiştir. Bu noktada, Said Nursi resmi tarih açısından gerici, yobaz kimi zaman da Kürt milliyetçisi bir “düşman öteki” olarak resmedilegelmiştir. Tezde yapılmaya çalışılacak şey Said Nursi özelinde ama aslında Türkiye genelinde hep çizile gelen bu “tek” çerçevenin dışarısında da anlamların ya da hakikatların bulunabileceğine dair mütevazi bir katkıdır.

Anahtar Kelimeler: Modernite, Said Nursi, gündelik hayat, Kemalizm

ABSTRACT

In this thesis, it is tried to construct theological importance and meaning concerning “daily life” out of theology of Said Nursi displaying itself in the texts of Risale-i Nur. With reading the thoughts of Said Nursi about creation, and “daily life” also as a created thing and a place in which the divine one is appearing; it is tried to reveal that for Muslim individual, its very self of “daily life” possesses non-negligible importance. The main reason why especially Said Nursi and its texts are chosen as resources for this attempt is to decide the thoughts of Said Nursi, declared the “enemy” against Turkish modernization by official historiography, concerning the notion of “daily life”, almost all of which is the product of modernity, as seminal and stimulating regarding the opportunity of alternative modernization to the monopolistic implementations of modernization in this region. Turkish modernization has carried this monopolistic mentality from the days that it was emerged as implementation until today and within this framework of its applications, seen and evaluated all thoughts and practices that have potential to be an alternative as “enemy” or at best “superstitious”. At this point, Said Nursi has been depicted as “enemy-other” happening like obscurantist, bigot and sometimes Kurdish nationalist for official history. This study is aiming to make a humble contribution to seeking of meanings or facts other than this “unique” framework that has been drawn in peculiar to Said Nursi but indeed throughout Turkey.

Key Words: Modernity, Said Nursi, everyday life, Kemalism

İÇİNDEKİLER

GİRİŞ..... 1

BİRİNCİ KISIM: TÜRK MODERNLEŞMESİ 4

A. Modernite Kavramı Üzerine Genel Bir Değerlendirme..... 4

B. Türk Modernleşmesi..... 16

C. Bir Gündelik Hayat Müdahalesi Olarak “Şapka İnkılâbı” 46

İKİNCİ KISIM: SAİD NURSİ METİNLERİNDE GÜNDELİK HAYAT TEOLOJİSİ
..... 67

A. Genel Olarak Gündelik Hayat Kavramı 67

B. Türk Modernleşmesi ve Said Nursi 96

C. Said Nursi'nin Teolojisinde Gündelik Hayat 127

SONUÇ 140

KAYNAKLAR..... 144

“Said Nursi'nin Teolojisinde Gündelik Hayat” adlı yüksek lisans tezimin hazırlanışında benden maddi-manevi yardımlarını esirgemeyen başta hocalarım Nurullah Ardiç, Bülent Somay, Saime Tuğrul, Ferda Keskin, Ayhan Aktar, Levent Yılmaz, Ömer Behiç Albayrak, Mesut Varlık, Bengül Güngörmez olmak üzere arkadaşlarım, dostlarım F. C., Cengizhan Sarıyılmaz, İrfan Buğaz, Turhan Işık, Ufuk Yasin Çiftçi, Selçuk Kahveci, Fatih Gören, Kadriye Reis, Filiz İşiker, Murat Yıldırım, Ferhat Uçar, Veysel Altun, Fatih Türk, Davud Şal, Salih Yaylacı, Hayri Gürkan Senes, Figen İşiker, Muhammed Esad Şengül, Osman Nevzat Kurtoğlu, Hayati Şahin, Doğu Toksöz, Ayşegül Taşıtman, Harun Çetinkaya, Fatih Mırık, Emre Akçakaya, Nurullah İşiker, Deniz Cenk Demir, Emre Can Dağlıoğlu, Tamar Nalcı, Volkan Eke, Yalçın Arı, Ronayi Önen, Murat İşiker, Hasan Çolak, Ilgın Aksoy, Ayşecan Aral, Sima Lodrik ve burada isimlerini hatırlayamayarak affedilmez bir hataya imza attığım tüm hocalarıma, dostlarıma teşekkürü bir borç biliyorum...

Bu tezi,

Geçmişimi teşkil eden annem Yeter Bedir'e ve babam Said Bedir'e,

Bugünümü kıymetlendiren Hulusi Ulaş'a ve Ferhat Kentel'e,

İstikbalimi zinedlendiren¹ Deniz İşiker'e atfediyorum, zira bu tez onların emeklerinin, sabırlarının, hüsn-ü zanlarının ürünüdür.

¹ Hayatım bugüne değin hep *bir denizin* kenarında geçti; Samsun, İzmir, İstanbul... Nereden bilebilirdim ki bu bana kader-i İlahi'nin ince bir remzi imiş...

GİRİŞ

“Aşknlık hayata içkindir”

Georg Simmel

“Gündelik hayat”, kavramın kendisinden anlaşılacağı üzere “gün içerisindeki hayat” ya da şahsileştirmek gerekirse gün içerisindeki hayatım. Acaba hayat, gün içerisindeki ve gün dışarısındaki gibi ikiye ayrılabilir mi? Pek çok modern kurama göre daha doğrusu moderniteye göre, evet, bu mümkün. Çünkü modernite her şeyi böler, ayırır ve dolayısıyla da üst-alt ilişkisi, hiyerarşi kurar. Modernitenin kuramsal felsefi arka planını teşkil eden Descartes ve teorisi olan analitik felsefe bunu yapar. Bir tarafta a’la olan, düşünen töz (res cogitans) ve diğer tarafta süfli olan, yer kaplayan töz (res extensa). Birincisi her daim ikincisine amir, üstün, hüküm verici konumdadır. Diğeri ise her daim altta, önemsiz, sıradan olmaya mahkûm konumdadır. Bu manadan bir genelleme yapmak gerekirse aynı ikilem farklı şekillerde de üretilebilir: Erkek-kadın, Batılı-diğeri ve nihayet konumuzla da alakalı bir tasnifat olarak gündelik olmayan ve gündelik olan. Tabiri diğeriyle bir tarafta her yönüyle üstün, kıymetli olan ile diğeri tarafta sıradan ve değersiz olan. Gündelik hayat kendisini kuşatan tüm diğeri hayat vechelerine karşı hep aynı konuma mahkûm edilmektedir: “değersiz olmak”.

Çalışmamızın konusu tam da bu “değer” üzerine olacaktır. Gündelik olanın bir değeri var mıdır? Bu soru herhangi bir noktadan değil, belirlenmiş bir kaynaktan hareketle cevaplandırılmaya çalışılacaktır; bu kaynak da Said Nursi olacaktır. Said Nursi’nin metinlerindeki teolojik yorumlarından hareketle “gündelik hayat”ın teolojik kurgusu

yapılmaya çalışılacaktır. Tabiri diğerle bu tezin ana sorunsalı “bir Müslüman için “gündelik hayat”, itikadî açıdan neden önemli olmalıdır?” olacaktır.

Said Nursi, çok kabaca ifade etmek gerekirse, Türk modernleşmesinin teorisinin üretildiği ve de uygulandığı dönemlere denk gelecek devirlerde yaşamış birisidir. Bu çalışmada, onun tüm bu devirler içerisindeki “muhalif” tavrından (burada tavır kavramı söylem manasına da gelebilecek kapsayıcılıkta kullanılmıştır) hareketle “gündelik hayat” üzerine birkaç şey söylenmeye çalışılacaktır.

Tezin ilk kısmını teşkil eden birinci bölümün ilk alt başlığında, “Modernite” kavramı üzerine genel bir değerlendirme yapılacaktır. Bu tanım özellikle post-kolonyal tartışmalara da konu olmuş şekilde, bilim ideolojisi açısından incelenecektir. Bir ideoloji olarak modernitenin sosyal hayata özellikle de gündelik hayata temas eden, akseden, kendini sergilediği yanlarından hareketle bu sergilenimlerin tesadüfen ortaya çıkmadıklarını, modernist düşüncenin felsefi temelleri Descartes’in “Kartezyen Felsefe”sinde bulunarak gösterilmeye çalışılacaktır.

Birinci bölümün ikinci alt başlığında ise, Türk modernleşmesinin zihinsel alt yapısı ve bu alt yapıya dayanarak icraata geçirdiği uygulamalar özellikle gündelik hayata müdahil olmaları bakımından incelenecektir.

İlk bölümün son alt başlığında ise bir gündelik hayat müdahalesi olarak “şapka inkılabı” genel özellikleri itibariyle değerlendirilecektir.

Tezin ikinci kısmında ise, ilk olarak “gündelik hayat” kavramı genel özellikleri itibariyle anlatılacaktır. Bir “modern zaman” kavramı olarak “gündelik hayat”, Henri Lefebvre ve Michel De Certeau’nun konuyla alakalı fikirleri açısından incelenmeye çalışılacaktır.

İkinci bölümün ikinci kısmında ise, Said Nursi'nin genel olarak Türk modernleşmesi karşısında takındığı tavır ve uygulamaları değerlendirilmeye çalışılacaktır.

İkinci bölümün son aşamasında ise, Said Nursi'nin teolojisinden hareketle gündelik hayatın teolojisinin mümkün olup olmadığı anlaşılmaya çalışılacaktır.

Sonuç kısmında, yapılmaya çalışılan bu tezin ana amaçları ve zımni olarak ortaya çıkan amaçlar doğrultusunda bir Müslüman için, gündelik hayatın önemine dair genel bir değerlendirme eşliğinde tez sonlandırılacaktır.

BİRİNCİ KISIM

TÜRK MODERNLEŞMESİ

A. Modernite Kavramı Üzerine Genel Bir Değerlendirme

“Modernite” kavramı, neredeyse ilk ortaya çıktığı günlerden beri hızını kaybetmeden, temas ettiği zihinler üzerinde, onları, kendisi hakkında düşünmek zorunda bırakmış, müsbet ya da menfi bir tavır almaya, taraf olmaya zorlamıştır. Modernitenin içerisinde var olduğu dünya, Avrupa’nın siyasi ve de ekonomik arenalarda yükselişe geçtiği yıllardır.

Elbette ki Avrupa’nın hikâyesi sadece, o “an”ı içermez. Onun da bir önceki hali vardır ki o da: “Aydınlanma”dır. Özellikle Türkiye gibi üstün körü modernleşmeye maruz kalınan bir ülkede eğitim görmüşseniz, modernitenin, kendisini, “eşsiz” bir kavram olarak tüm geçmişiyle birlikte sadece ve sadece “kendilik”inin üzerine inşa edişini de öğrenmek durumunda kalırsınız. Bu da, aslında modernitenin Aydınlanma’ya, onun da Rönesans’a, arada üstün körü geçilen bir karanlık devir olarak Orta Çağ ve Skolastik Dönem (ki zımni olarak onun bile bir üstünlüğü bulunmaktadır diğer “Avrupa”lı ol(a)mayanlar üzerinde²) ve daha da geride ise tüm ışıltısıyla bütün insanlığın gözünü kamaştıran (kamaştırması için de özellikle kurgulanıp, pazarlanan³) Antik Yunan vardır.

Modernitenin tesis ettiği “genel anlatı”ya göre, neredeyse bütün insanlık tarihinin, özellikle felsefe, siyaset, kültür, sanat ve de ekonomik olarak ve gene neredeyse asıl önemli başarılarının tümünün faili ya Aydınlanmış Avrupa’dır ya da onların Avrupalı atalarıdır.

² Zımni de olsa ortaçağ Avrupa’sının üstünlüğünün anlatıldığı bir eser olarak, bkz: Etienne Gilson, Ortaçağ Felsefesinin Ruhu, İstanbul: Açılım Kitap, 2006

³ Alternatif bir Yunan Çağı yorumu için bkz: Martin Bernal, Kara Atena, İstanbul: Kaynak Yayınları, 1998

Modernite kendisini işte böylesine bir “kendilik” üzerine inşa etmiştir. modernitenin ardında olan, olmaya liyakat kesbedebilen sadece Avrupa’dır, başkası değil.⁴ Tali başarılar ise aslında başarıdan ziyade Avrupa’nın gerçek ve önemli başarılarına aracılık etmekten öteye geçemeyen, kadim Çin felsefesi, Japon sanatı, İnkâ Uygarlığı, Mısır Medeniyeti, Arap Filozofları ve tüm diğerleridir (“tüm diğerleri” ile yapılan bu genelleme, bir “hastalık” olarak tamamıyla modernite üretimi olup, pek de önemli ol(a)mayan “öteki”lere atıftır. Bir modernite üretimi olarak “genelleme”, Avrupa merkezli genel tarih anlatısı itibariyle önemli ol(a)mayanlar için üstün körü bir değerlendirmeden ibarettir ve ne garip bir tesadüftür ki bu genellemelere “genelde” hep Avrupalı ol(a)mayanlar maruzdur).

Modernitenin asıl ruhunu anlamak için müracaat edilmesi gereken adres Aydınlanma’dır. Modernite projesi, salt ismi itibariyle bile politik bir mesaja sahip olan “Aydınlanma” ile hedefini belirleyecek ve o hedefe ulaşmak adına zihinsel sermayesini oluşturacaktır. “Aydınlanma, burjuvazinin bir sınıf olarak kendisini gerçekleştirebilmek için giriştiği kurtuluş (özgürleşme) hareketine ve buna bağlı ideoloji ve edebiyatın, belirli tarihsel biçimine verilen addır.”⁵ Aydınlanma, felsefi anlamda bir kopuşa tekabül etmektedir. Bu kopuş ile Orta Çağ ve onun belirleyicisi olan Hıristiyan düşüncesi (Skolastik düşünce) geride bırakılmakta ve insan için sadece insan tarafından belirlenen bir sistem getirilmek istenmektedir: Aydınlanma felsefesi, insanlığı içinde bulunduğu bağınazlıktan hurafelerden; geri kalmışlıktan kurtarmayı amaçlayan bir girişimdir.⁶ Zihinsel temellerini, Aydınlanma felsefi üzerinde inşa eden modernizme göre, “din ve gelenek gerçekliğe ulaşmayı engelleyen bir hurafeler ve önyargılar bütünüdür”.⁷ Çünkü Aydınlanma’da aydınlanmak kavramı, dindeki anlamı olan, Tanrı’nın

⁴ Ania Lomba, Kolonyalizm/ Postkolonyalizm, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000, s. 210-230

⁵ Veysel Atayman, Aydınlanma (der: Veysel Atayman), İstanbul: Donkişot Yayınları, 2005, s.13

⁶ Nesrin Kale, “Modernizmden Postmodernist Söylemlere Doğru”, Doğu Batı Dergisi, Sayı 19, 2002, s.30

⁷ Nesrin Kale, “Modernizmden Postmodernist Söylemlere Doğru” Doğu Batı Dergisi, sayı 19, 2002, s.32

insanın içine doğması, manevi kurtuluş anlamından farklı olarak, insanın bir yandan kendini doğal bir varlık olarak benimserken, öte yandan da insanlığın ancak insanın özüne ve doğasına, mantığına uygun, hümanist bir toplum düzeninde gerçekleştirilmesinin mümkün ve zorunlu olduğu ayrımsaması, giderek kendi yeteneklerinin bilincine varması anlamına gelmektedir.⁸ Aydınlanma yaşanan bir deneyim olmaktan ziyade, modernliğin kaynağı olarak görülebilecek derecede zengin bir idealar bütününe tekabül etmektedir.⁹

Modernizmin temel karakteristiklerine dair genel bir değerlendirme neticesinde bunların: Hümanizm, özne-nesne düalizmi, ilerlemeci tarih anlayışı, sekülerizm, pozitivizm olarak özetlenebilir.¹⁰

Modernitenin başlangıç tarihine dair birkaç tespit bulunmaktadır:

Eğer modernitenin başlangıcını modern ulus-devletin politik talepleri, öyle ki modernitenin sonu ulusal egemenliğin çöküşüyle ilişkilendirilir ise, bu dönemin başlangıcını on altıncı ve on yedinci yüzyıllarda aramalıyız. Yok, eğer endüstrinin doğuşunu, modernitenin göstergesi olarak alırsak, böylece modern çağın başlangıcını 1800'lü yılların endüstriyel devrim zamanına yerleştirebiliriz. Modernitenin başlangıcını daha çok Newton'un "Modern Bilim Teorisi" olarak görürsek, başlama tarihi 1680'lerde olacaktır; veya – Newton'ın Galileo'nin bilimsel terimlerle, Descartes'in metodolojik sorunlarla şekillendirdiği entelektüel görevleri tamamlaması ölçüsünde - 1630'lara kadar geri götürebiliriz.¹¹

⁸ Veysel Atayman, Aydınlanma (der: Veysel Atayman), İstanbul: Donkişot Yayınları, 2005, s.15

⁹ Ahmet Çiğdem, Aydınlanma Düşüncesi, İstanbul: İletişim Yayınları, 2003, s.15

¹⁰ Kasım Küçükcalp, Nietzsche & Postmodernizm, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2003, s.53-72

¹¹ Stephen Toulmin, Kozmopolis, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002, s.16-17

Yukarıda zikredilen tüm tarihler içerisinde 1630'lar, bu bölüm içerisinde savunulacak argümanlar açısından modernite için en makul başlangıç tarihi haline gelmektedir. Çünkü bilimsel araştırmalar bu tarih itibarıyla yeni baştan formüle edilerek "rasyonel"lik adı altında yeni bir ruhla– Astronomi'de ve Mekanik'te Galileo, Mantık ve Epistemoloji'de Descartes sayesinde tesis edildi. "Rasyonalite"ye olan bu bağlılık 30 yıl sonra, Avrupa Devletleri'nin politik ve diplomatik sistemlerini uluslar temelinde yeniden organize ettikleri pratik alana da teşmil edildi.¹²

Aydınlatma, akla yaptığı vurgu ile Skolastik Felsefe'den ayrılmış ve modern düşüncesinin önünü açmıştır. Bu noktada, modernizmin felsefi anlamda, "Analitik/Kartezyen Felsefe"siyle öncülüğünü yapmış olan Descartes'e ve onun felsefesinden modernizme sirayet eden kısımlarıyla ilgilenmek yararlı olacaktır. Descartes bir felsefeci olarak kendisine, "doğru düşünüş"ün usullerini, metotlarını arıyordu. Descartes'e bu noktada ilham veren ise kendisinin yaşadığı devirde yıldızı parlayan matematiktir. Matematik tabanlı "gerçek"lik ideali çerçevesinde felsefesini de bu ideale uydurma adına Descartes, üzerinde şüphe kaldırmayan ilk kesin bilgiye ulaşmak ister.¹³ Çünkü Descartes, felsefi düşünüşü matematik gibi "kesin ve kanıtlanabilir" kılmak istiyordu.

"Kesinlik ve kanıtlanabilirlik" bir özellik olarak sonralarda pozitivist düşüncesinin de olmazsa olmaz unsuru haline gelecektir. "Descartes ile başlayan 'teori-merkezli' felsefe stili (tek kelimeyle) modern felsefedir."¹⁴ Kartezyen düşünüşle açılan yeni düşünce sistemi yani pozitivist bilimsel teoriler, doğruluk ve yanlışlıkları ancak sistematik gözlem ve deney yoluyla değerlendirilebilen, oldukça genel, evrensel ifadeler dizisinden oluşmaktadır. Bu

¹² A.g.e, s.19

¹³ Tülin Bumin, Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005, s.34-43

¹⁴ Stephen Toulmin, Kozmopolis, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002, s.21

gözlem ve deneylerin sonuçları tam bir kesinlikle bilinebilir ki, bunu mümkün kılan şey ise “tekrarlanabilirlik” ilkesidir. Bilimsel teorilerin evrensel önermeleri ancak böylelikle hipotez olmaktan çıkıp, pozitivist düşünceye göre “yasa” olabilirler.¹⁵

Pozitivist bir önerme ancak, doğruluğu veya yanlışlığı ampirik gözlem yoluyla kesinleştirilmesi mümkün ise, bilimseldir.¹⁶

Bilim ile bilim olmayan arasında çizilen karşıtlık, anlamlılık ile anlamsızlık arası karşıtlık haline getirilmiştir.¹⁷

Pozitivizm açık bir biçimde tek bir bilim mantığının var olduğu iddiasındadır. Onun katı kuralları çerçevesine giren argümanlar bilimsel, girmeyenler ise bilim dışıdır.¹⁸

Descartes yaptığı çıkarımların neticesinde insani varlığı, bir tarafta düşünen töz (res cogitans) diğer tarafta ise yer kaplayan töz (res extensa) olmak üzere ikiye ayırmaktadır: “Descartes bütün doğa görüşünü iki bağımsız ve birbirinden kopuk dünya arasında yaptığı şu temel ayırım üzerine oturttu; zihin ya da res cogitans (“düşünen şey”) ve madde ya da res extensa (“yer kaplayan şey”)¹⁹. Asıl önemli olan nokta şudur ki, bu ikiye ayırmanın neticesinde bir hiyerarşi de oluşacaktır. Yani, “düşünen töz”, hâkim, “yer kaplayan töz” ise mahkûm konumuna gelecektir. Böylelikle, modernist düşüncenin ruhuna sinmiş olan dikotomikleştirme Descartes felsefesiyle oluşturulmuştur:

Kültürümüzde rasyonel düşünce üzerindeki vurgu, Batılı bireyleri, kimliklerini bütün organizmaları ile değil de yalnızca zihinleriyle özdeşleştirmeye etkili biçimde teşvik etmiş Descartes’in şu kutsanmış önermesinde özetlenmiştir: düşünüyorum şu halde varım.²⁰

¹⁵ Russel Keat , John Urry, Bilim Olarak Sosyal Teori, Ankara: İmge Kitabevi, 2001, s.30

¹⁶ A.g.e, s.36

¹⁷ A.g.e, s.37

¹⁸ A.g.e, s.47

¹⁹ Fritjof Capra, Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası, İstanbul: İnsan Yayınları, 1992, s.61

²⁰ Fritjof Capra, Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası, İstanbul: İnsan Yayınları, 1992, s.37

Geleneksel düşünce, hep belli düalizmlere dayalı birlik ve uyum içerisinde düşünürken (makro kozmos-mikro kozmos, dünya-ahiret, zaman-mekan) Descartes düşüncesi ile bu birlik parçalanmış, dualizme dikotomiye dönüşmüştür. Rousseau'dan Weber'e kadar birçok düşünür modernizmin birleştirici olmaktan öte bu parçalayıcı, bölücü doğasına vurgu yapmışlardır.²¹ Bu dikotomik düşünüş şekli öncelikli olarak, teknik gelişmenin de beraberinde getirmiş olduğu imkânlarla, doğanın insani varoluş alanından farklı ve kendisine has bir işleyişe sahip olduğu varsayımından hareketle, doğayı ("Modernlik makinalardan ve makinalarca oluşturulmuştur ve modern insan sadece bu makinaların mekanik kopyalardır."²²) bir makine olarak algıladı.

Francis Bacon'un düşünceleri, modernitenin doğaya bakış açısının ruhunu ele vermesi noktasında önem arz etmektedir. Descartes ile aynı devirlerde yaşamış ve onun gibi modern düşünce üzerinde etkileri gözardı edilemeyecek derecede önemli bir düşünür olan Bacon'a göre doğa, zapt edilmesi gereken, hatta tabirin en ağır anlamıyla "tecavüz" edilmesi gereken bir "kadın"dır.²³ Descartes'in felsefesi Francis Bacon'dan oldukça farklıdır:

Bacon aklın işlevini, gözleme, kaydetme ve ortak duyunun olgularını düzene sokma ile sınırlayarak bilimi tanımlamaktayken, Descartes bunlardan bambaşka bir sonuç çıkarmaktadır: teorinin pratiğe sızması, teorik aklın pratik akla dönüşmesi, yani bir teknoloji ve bir matematiksel fizik mümkündür. İşte Descartes'ın insanı "doğanın efendisi ve sahibi" kılacağını umduğu şey, bu dönüşümdür.²⁴

Yukarıda işaret edilen noktalardan hareketle şöyle bir genelleme yapmak çok da zor olmasa gerektir: Eğer doğa bir makine ya da kadın ise denetlenebilir, istihdam edilebilir. Burada dikkat çekici başka bir nokta da tüm bunları yapacak kişi ya da kişilerin ortak özellikleridir: En özden genel olana doğru sıralamak gerekirse bu "yönetecek", "düzenleyecek" olanlar,

²¹ Bedri Gencer, İslam'da Modernleşme, Ankara: Lotus yayınevi, 2008, s.113

²² Marshall Berman, Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor, İstanbul: İletişim Yayınları, 2004, s.46

²³ Fritjof Capra, Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası, İstanbul: İnsan Yayınları, 1992, s.56-68

²⁴ Tülin Bumin, Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005, s.33

zihindir, insandır, erkektir, Avrupalıdır. Hal böyle olunca da yönetilecek olanları ise beden, doğa, kadın, Avrupalı ol(a)mayanlar teşkil etmektedir. Tabiri diğerle, zihin bedeni yönetecek, insan doğayı, erkek kadını, Avrupalı da Avrupalı ol(a)mayanı. Bu noktada bir hiyerarşide de hayatın tasnifinde yaşanacaktır: Bir tarafta önemli olan yönetici “üst”ler: siyasi hayat, iş (üretim) hayatı; diğer tarafta ise sakil, ehemmiyetsiz olan, “gündelik hayat”. Bunun, böyle olmasının gerekliliği “bilimsel yol”larla bile ispat edilecektir.²⁵ Bu bilimsel ispat ediş ise Pozitivizm aracılığıyla gerçekleştirilecektir. Pozitivist düşünüş kendisini salt gerçeklik olarak betimlerken kendisi dışındaki tüm düşünüş biçimlerini hurafe konumuna indirger. Özellikle eskiye yani kendisinden öncekine dair ne varsa hepsini hurafe kapsamında değerlendirir.²⁶ Hal böyle olunca da bir hükmetme biçimi olarak bilgiye sahip olan, onu üretebilecek yegâne otorite olarak pozitivizm ortaya çıkmaktadır.

Modernleşme uygulamaya dayalı bir proje olarak, kuramsal ve pratik sonuçları bakımından dikkat çekici bir ideoloji oluşturur.²⁷ Modernizm, toplumun merkezindeki kutsalın yerine bilimi koyarak, dinsel inançlara, -en iyi ihtimalle- ancak özel yaşamın içerisinde bir yer bırakır.²⁸ Modernizm, bir anti-hümanizmdir çünkü insan fikrinin, Tanrı fikrini dayatan ruh fikrine bağlı olduğunu savunur. Dolayısıyla her tür vahiy ve ahlaki ilkenin reddi, toplum fikri, yani toplumsal yararlılık fikri tarafından doldurulacak olan bir boşluk oluşturmaktadır. Yeni felsefe, tabiri diğerle insana dair seküler olan modernist bakış ile birlikte, bu boşluğu, “insan yalnızca yurttadır” diyerek; Tanrı sevgisini dayanışmaya, vicdanı ise yasalara saygıya dönüştürerek; hukukçulara ve idarecilere ise peygamberlerin yerini vererek doldurmaya

²⁵ bkz: Richard Milton, Darwinizmin Mitleri, İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2003, özellikle giriş ve 3.Bölüm

²⁶ Peter Wagner, Modernliğin Sosyolojisi, İstanbul: Doruk Yayıncılık, 2003, s.23-24

²⁷ Alain Touraine, Modernliğin Eleştirisi, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2002, s.25

²⁸ Alain Touraine, Modernliğin Eleştirisi, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2002, s.23-24

çalışır. Çünkü yeni felsefenin nazarında, her yerde geleneğin otoritesi reddedilmeli ve sadece akla güvenilmelidir.²⁹

Aydınlanma felsefesindeki pozitivist düşünce, dini ve geçmişin kalıntısı olan toplumsal kurumları düzenleyen mutlakiyetçi devleti irrasyonel ilan ederek onun güçlerini hedef almıştır. Pozitivist düşünce, kurumların, aklın ilkeleriyle uyum içinde olması gerektiğini ileri sürüyordu. Pozitivistlere göre, bilgi, yalnızca deneyim ve ampirik irdeleme sayesinde mümkün olabilmektedir: Gerçeklik ve bilgisi Tanrı'yla kavranamaz. Aydınlanma felsefesi, filozofların irrasyonel etiketini yapıştırdıkları kurumların önemini fiilen en alt düzeye indirmeye çalışmıştır.³⁰

“Modernliği, iktisadi akılcılığın, dünyaya tahakkümün ve nefis denetiminin utkusu olarak gören tarih felsefesi”³¹ açısından, en iddialı biçimiyle modernlik düşüncesi, insanın yaptığıyla bir olduğunu iddia eder. Tabiri diğerle modernlik ile, bilim ve teknoloji vasıtasıyla üretimde maksimizasyon, yeni yönetsel usullerle de toplumun yasayla örgütlenmesi sağlanmış ve ayrıca, aynı zamanda bireyin çıkarları, tüm kısıtlamalardan kurtulma isteğiyle birlikte güvence altına alınmıştır. Böylelikle insanlık, aklın yasalarına uygun olarak hareket ederek hem bolluğa, hem özgürlüğe, hem de mutluluğa doğru ilerleyecektir.³²

Modernliğin önemli özelliklerinden biri de toplumsal ilişkilerin yerel bağlamından “sökülme”sidir. Burada “sökülme”, toplumsal ilişkilerin, daha geniş zaman ve mekân aralığı boyunca yerel ilişkilerin ve onların yeniden oluşumlarından “çekilip çıkarılması” anlamına

²⁹ A.g.e, s.46-47

³⁰ Alan Swingewood, *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1998, s.51

³¹ Alain Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2002, s.11

³² Alain Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2002, s.13

gelmektedir.³³ Daha iyi ve daha rasyonel olma adına yapılan bu sökme işleminin neticesinde eski olan “ancient regime”, en iyi ihtimalle özel alana ait olacaktır.

Modernite bir vaat olarak bizlere, serüven, güç, coşku, gelişme, kendimizi ve dünyayı değiştirme olanakları sunmakta; ama bir yandan da bizleri, sahip olduğumuz her şeyi, bildiğimiz her şeyi, olduğumuz her şeyi yok etmekle tehdit eden bir ortamı var etmektedir. Modern ortamlar ve deneyimler coğrafi ve etnik, sınıfsal ve ulusal, dini ve ideolojik sınırların ötesine geçer; tüm bu geçişlerinin neticesinde modernlik ile tüm insanlığın birleştirdiği söylenebilir. Ama paradoksal bir birliktir bu, bölünmüşlüğün birliği: Bizleri sürekli parçalanma ve yenilenmenin, mücadele ve çelişkinin, belirsizlik ve acının girdabına sürükleyen bir birliktelik.³⁴

Avrupa’da “modernlik projesi”ni geliştiren toplumsal hareketler, ki bunların başında burjuvazi gelmekteydi, uğruna çabaladıkları özgürlüklerin örgütlü hasımlarla çatışmaksızın elde edilemeyeceği gerçeğinin gayet iyi farkındaydılar. Burjuva düşüncesi, araçları ve amaçları önceden hesaplayan bilinçli bir özne tasarımı üzerinde durur.³⁵ Önceden hesap yapan özne tanımına en uyan özne ise “burjuva”dır. Burjuvazinin örgütlü hasımlarının önde gelenleri de mutlakıyetçi devlet ile geç feodal dönemin aristokratik ve dinsel seçkinleriydi. Burjuva, eskinin yerle bir edilmeksizin yerine “yeni”nin inşa edilemeyeceğinin farkındaydı.³⁶

Aydınlanma düşüncesi ile birlikte Batı, kendisi, düşüncesi, kurumları ve değerlerinin üstünlüğü hakkında tartışmasız olmasa bile, güçlü bir “inanç” tesis etmiştir. Modernite ile

³³ John Urry, Mekânları Tüketmek, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999, s.196

³⁴ Marshall Berman, Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor, İstanbul: İletişim Yayınları, 2004, s.27

³⁵ Madan Sarup, Post-yapısalcılık ve Postmodernizm, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2004, s.105

³⁶ Peter Wagner, Modernliğin Sosyolojisi, İstanbul: Doruk Yayıncılık, 2003, s.45

birlikte geleneksel kurum ve pratiklerin daha büyük etki ve randıman adına reformdan geçirilmesine, dini inanç ve değerlerin otoritesi tahrip edilmeye başlanmış; Rasyonelleştirmenin ruhu açısından, gelenek ve din artık daha fazla, belli bir biçimde eylemenin, davranmanın yeterli sebepleri olmaktan çıkmıştır.³⁷ “Belirlenmiş bir “ahlak” görünümü altında ve kurallara bağlı yaşam biçimi altında ortaya çıkan “kapitalist ruh”un ilk önce mücadele edeceği düşman, geleneksellik olarak adlandırılabilir her çeşit duygu ve davranıştır.”³⁸

Modernite ile birlikte Avrupa merkezli olarak vücuda gelen değişiklikleri dört ana başlık altında toplamak mümkündür:

1) Epistemolojik Değişim: Bilgi ve inanç ayrımını, dolayısıyla dinin rasyonel temellendirilmesinin yapılamayacağı yönündeki zihniyet ile birlikte dinin rasyonel olmadığını ve de olamayacağı postulatını dile getirir. Zira din, insanın bilmediği şeyleri bilemeyeceği bir konuma atfederek üstesinden gelmek üzere var olabilen bir alandır. Hâlbuki pozitivist felsefe ve düşünüş sayesinde insan için her şeyin bilinmesi şu an için tamamıyla olmazsa da ileride tamamıyla mümkün olacaktır.

2) Ekonomik Değişim: Kârın maksimize edilmesi üzerinden rekabete dayalı piyasa, toplumsal ilişkilerin üretim ilişkilerince determine edilmesiyle kapitalizm denilen sistem oluşturulmuştur. Kısaca söylemek gerekirse, Marx’ın ünlü formülasyonu ile “kar için kar, üretim için üretim”.

³⁷ David West, Kıta Avrupası Felsefesine Giriş, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2005, s.25-27

³⁸ Max Weber, Protestan Ahlakı Ve Kapitalizmin Ruhu, Ankara: Ayraç Yayınları, 1999, s.50

3) Politik Değişim: Kapitalist sistemin “homojen değerleri”ni koruma görevini üstlenmiş merkeziyetçi, otoriter ve totaliter ulus-devlet rejimlerini üretmiştir. Ayrıca yönetim biçimi olarak demokrasi ve parlamento uygulamalarını da beraberinde getirmiştir.

4) Kültürel Değişim: Hayatı seküler, rasyonel ve din-dışı boyutlara indirgemek, apriori düzeydeki ilkeleri hesaba katmamak.³⁹

Modernlik kavramı, en baştan beri, “tarihsel ilerleme düşüncesi”ne ayrılmayacak biçimde bağlıdır. Modernlik ile ortaya çıkan yeni hal ve uygulamalar meşruluğunu, tam olarak, modernliğe içkin olan bu gelecekteki “sonsuz gelişme vaadi”nden alıyordu.⁴⁰ Hegel’e göre, Avrupa düşüncesinin gelişimi içerisinde modernliğin en belirgin özelliği, kendi dışında başka hiçbir kaynağa başvurmadan “kendini kendi entelektüel kaynaklarıyla meşrulaştırma çabası olduğunun açık biçimde fark edilmesini içeren bir bilinç biçimi”yle doruğa ulaşmasıdır.⁴¹ Bu sürecin inşası ise, gücün damgasını taşıyan modernitenin, nötürleşerek, tarihte varılması gereken bir “aşama-düzy” olarak, bir “ilerleme bilgisi ve teorisi” statüsüne ulaşması ile gerçekleşebilmiştir.⁴²

Böylesine bir kabul ise ancak modernite ve tezahürleriyle muhatap olan insanların aktif olarak bu modernite üretimine ve yeniden üretimine dâhil olmalarıyla, yani insanların modernite zihniyetinin bizzat taşıyıcıları, hatta misyonerleri olmalarıyla mümkün olabilir.⁴³

³⁹ Neşet Toka, “Risale-i Nur’da Modernite Eleştirisi”

<http://www.bediuzzamansaidnursi.org/icerik/risale-i-nur%E2%80%99da-modernite-ele%C5%9Ftirisi>, Son Erişim: 07.10.2010

⁴⁰ Alex Callinicos, Toplum Kuramı, İstanbul: İletişim Yayınları, 2005, s.33

⁴¹ A.g.e, s.71-72

⁴² Ferhat Kentel, “Bir Direnişin Anatomisi: Teorinin Raconunu Bozan ‘Başörtüsü’ ”, Neslihan Akbulut (der.), Örtülemeyen Sorun Başörtüsü, İstanbul: Akder, 2008, s.30

⁴³ A.g.e, s.31

İşte Türk modernleşmesi böylesine bir misyonla teçhiz edilerek yürütülen bir modernleşme hareketi olduğundan, derinlemesine incelenmeyi hak etmektedir.

B- Türk Modernleşmesi

Modernite, özünde bir proje olarak Avrupa'nın Kuzey Atlantik kıyılarında ortaya çıktı. Tabiri diğerle coğrafi olmaktan öte zihni anlamda Batı orjinlidir. Zihni kökeninden kasıt, modernitenin Aydınlanma'nın çocuğu oluşudur. Aydınlanma ise, bir felsefi duruş anlamında insana (insanın kendi potansiyellerine) ve insani akla güvenmektedir.⁴⁴

Modernleşme olarak ifade edilen kavram, temeldeki kapitalist gelişmenin toplumsal, siyasal, ideolojik, kültürel, kurumsal ve etik alanlarda yol açtığı değişimin bütünü olarak tanımlanabilir.⁴⁵ Hâkim karakteri siyasal olan bu Batılı gelenekte, “modernite” bir düşünce akımı olarak dünyanın idaresini ele almanın, toplumu mantıklı kılmanın ve bilinçlilik ve özgürlük kazanımının itici gücünü temsil etmektedir.⁴⁶ Bir düşünce akımı olarak modernitenin amiral gemisini sekülerleşme oluşturmaktadır. “Sekülerleşme” ile ifade edilmek istenen şey, dünyanın sonsuza dek genişleyen bir akılcılaştırılması sayesinde, ilk elde kapitalist üretim biçimi aracılığıyla ama aynı zamanda hukuk, bürokrasi ve bilim yoluyla gelişiyor olduğudur.⁴⁷ Sekülerleşmeyle yapılmak istenen, siyasal soru(su)na verilen klasik cevabın reddinden başka bir şey olarak anlaşılabilir. Teokrasiden sekülerizme doğru modern gidiş de

⁴⁴ İlhan Tekeli, “Türkiye’de Siyasal Düşüncenin Gelişimi Konusunda Bir Üst Anlatı”, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 3, Modernleşme ve Batıcılık içinde (ed.Uygur Kocabaşoğlu),İstanbul: İletişim, 2005, s.19

⁴⁵ Metin Çuhaoğlu, “Modernleşme, Batılılaşma ve Türk Solu”, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 3 Modernleşme ve Batıcılık içinde (ed.Uygur Kocabaşoğlu),İstanbul: İletişim, 2005, s.170

⁴⁶ S. Perviz Mansur, “Modernite ve Hoşnutsuzlukları”, <http://www.kimokur.com/MakaleDetay.aspx?mId=1351>, son erişim 27 Aralık 2010

⁴⁷ A.g.m

bu yeni bilinçliliğin bir parçası olmaktadır.⁴⁸ “ ‘Modernleşme’ ve ‘medeniyet’ bir kavramsal yapı olarak Batı’nın üstünlüğünü tanımlamakta ve onun kültürel modelini evrensellik atfetmektedir.”⁴⁹ Sekülerleşmeyle atbaşı giden modernite kavramı, yalnız geleceğe açıklık değil geleceğin hali hazırda başladığı iddiasını da dile getirmektedir. Moderniteye göre, son saat (eschaton) şimdiden gerçek(leşmiş)tir! Bu bakımdan modernite, kendisini insanoğlunun zirve kazanımı şeklinde ve mükemmeliyetinde emsalsiz olarak görür. Kendisini bir son olarak, ebediyetle tebşir eder. Böylelikle insanlığın gelecekte tecrübe edeceği, edebileceği her türden başarı, ancak modernitenin ahlaki, entelektüel ve sosyal matrisinde (rahminde) yer almakla sınırlıdır ya da modernitenin izin verdiği ölçüde var olabileceklerdir.⁵⁰

Modernite projesinin dört temel boyut üzerinde geliştiğini, inşa edildiğini iddia edebiliriz:

Bunlardan birincisi, ekonomik, iktisadi boyuttur. Modernleşmenin ekonomik, iktisadi veçhesinden yapılan kasıt, kapitalist ilişkiler içerisinde üretim yapan sanayileşmiş bir topluma yapılan vurgudur. Bu kapitalist üretim ilişkileri içerisinde ve ilişkileriyle (hem neden hem sonuç olması bağlamıyla) var olan toplumda, ürünler metalaşmış (tüketim değeri haline getirilmiş), emek ücretli hale getirilmiş (emek dolaşımı sağlanmış), liberalist mülkiyet anlayışı (burjuvazi, aristokrat mülkiyet anlayışını, yani doğuştan sahip olunan mülkiyet hakkı yerine “kapital” ile sahip olunan mülkiyet hakkına dönüştürmüş) hâkim kılınmıştır. Tüm bu dönüşümlerin neticesinde de yıkıcı bir değişime ve dönüşüme yer açılarak teknolojik gelişmenin hızlandırılması amaçlanmıştır.

⁴⁸ S. Perviz Mansur, Modernite ve Hoşnutsuzlukları, <http://www.kimokur.com/MakaleDetay.aspx?mId=1351> son erişim 27 Aralık 2010

⁴⁹ Nilüfer Göle, Melez Desenler, İstanbul: Metis Yayınları, 2008, s.65

⁵⁰ S. Perviz Mansur, Modernite ve Hoşnutsuzlukları, <http://www.kimokur.com/MakaleDetay.aspx?mId=1351> son erişim 27 Aralık 2010

İkincisi, modernitenin “bilgi”ye, “sanat”a yaklaşımındaki “evrenselcilik”tir. Her birinin alanını birbirine indirgemeyen otonom alanlar olarak ele alır. Kendileri için, kendi imkânlarıyla var olabilen özerk var oluş alanları haline gelen özelde “bilgi, “sanat”, genelde ise “burjuva değerleri” ile Hegel’e göre, Avrupa düşüncesinin gelişimi içerisinde modernliğin en belirgin özelliği olan, kendi dışında başka hiçbir kaynağa başvurmadan “kendini kendi entelektüel kaynaklarıyla meşrulaştırma ve ortaya çıkan sonucun da herkes için ihtiyaç duyulan bir ihraç nesnesine dönüştürme çabasıdır.⁵¹

Modernitenin üçüncü boyutunu ise “geleneksel toplum” bağlarından kurtulmuş, “kendi aklıyla kendini yönlendiren birey”in doğması oluşturmaktadır. Bu yeni birey anlayışıyla birlikte, bireyden, yerelin ötesindeki bir kamusal alana yurttaşlık sorumluluğuyla katılması istenmektedir.

Modernitenin dördüncü boyutunda ise gelişen kurumsal yapıları görmekteyiz: Ulus-devlet yapısı içerisinde kendisini parlamento ile gösteren demokratik yönetimler.

Yukarıda zikredilen ekonomik, iktisadi faaliyetler içinde değişen, dönüşen “birey”lerden oluşmuş, kendi yaptıkları üzerine düşünen ve onları geliştirmeye çalışan toplum için modernist anlayış yeni bir örgütlenme biçimi ortaya koymuştur. Ortaya çıkan bu yeni düzen ise kısaca ulus-devlet olma ve demokratik süreçlere dayanma özellikleriyle özetlenebilir.⁵²

⁵¹ Alex Callinicos, *Toplum Kuramı*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2005, s.71-72

⁵² İlhan Tekeli, “Türkiye’de Siyasal Düşüncenin Gelişimi Konusunda Bir Üst Anlatı”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 3 Modernleşme ve Batıcılık içinde* (ed.Uygur Kocabaşoğlu), İstanbul: İletişim, 2005, s.19-20

Kısaca söylemek gerekirse ortaya çıkan bu yeni kurumsal yapıların en genel olarak üst çatısını oluşturan siyasi varlığa verilen ad, “Modern Ulus-Devlet”tir. “Başlangıcından bu yana ‘Modern Devlet’i tanımlayan şey topluma müdahale ve yönetsel denetimdir.”⁵³

Türk modernleşmesi açısından “Modern Ulus-Devlet”i mümkün kılan “topluma müdahale ve yönetsel denetim” ilkeleri, modernitenin yukarıda sayılan boyutları içerisinde belki de en iyi idrak edilen ve uygulanan, uygulanmak istenen veçhe olduğu iddia edilebilir.

Yüz küsur senelik geçmişi içerisinde Osmanlı Devleti’nde başlayarak Türkiye Cumhuriyeti’nde devamlılık arz eden bir proje olarak Batılılaşma hareketlerinin iki temel özelliğinden bahsedebiliriz:

Birincisi, “devletin korunup kollanması ve ihya edilmesi”, kısaca söylemek gerekirse “devletin bekası” türünden pratik bir amacın, başlangıcından itibaren Batılılaşma hareketlerine yön veren temel saik olmasıdır.

İkincisi ise, başlangıçta kısmi amaçlarla ortaya çıktığı gözlemlenen Batılılaşma hareketlerinin giderek bir “topyekun Batılılaşma” hamlesine dönüştürülmesi söz konusudur. Yaşanan bu değişime “Batılılaşma”dan “Batıcılık”a, bir yöntem olarak da “Batılılaşma”dan, bir program olarak “Batıcılık”a geçiş olarak adlandırılabilir.⁵⁴

Türkiye’de Batıcılık’a neden olan modernliğin ideolojik bir zaman anlayışı vardır ve “ötekiler”i (mesela birinci elden Türkiye’yi), Batı’yla aynı ilerleme düzeyini ve zamanı paylaşamayanlar, yani “çağdaş” ol(a)mayanlar olarak tanımlar. Batı “öteki”yle ilişkisinin

⁵³ Madan Sarup, Post-yapısalcılık ve Postmodernizm, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2004, s.96

⁵⁴ Nilgün Toker, Serdar Çetin, “Batıcı Siyasi Düşüncenin Karakteristikleri ve Evreleri: ‘Kamusuz Cumhuriyet’ten ‘Kamusuz Demokrasi’ye”, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 3 Modernleşme ve Batıcılık içinde (ed.Uygur Kocabaşoğlu),İstanbul: İletişim, 2005, s.82

tanımına ideolojik bir zaman kavramı atfederek “öteki”lerle arasındaki farklılığı zaman ve mekân olarak kurgulayarak, Batılı olmayanlara “çağdaş”, yani kendisiyle “eşzamanlı” olma hakkı tanımaz. Böylelikle Batı modernliğinin dışında, kenarında, gerisinde kalan tüm toplumlar, kendi kültür ve tarih güzergâhlarının yolundan ilerleyerek değil, ancak o yolu arkalarında bırakarak Avrupa’yı ve onun modernleşme pratiklerini takip ederek ilerleyebileceklerine, yani modernleşebileceklerine inandırılmışlardır.⁵⁵

Türkiye Cumhuriyeti’nin resmi ve kurucu ideolojisi olarak tanımlanabilecek olan Kemalizm’in siyasi toplumsal projesi, kendileri açısından tanımlanmış olan modernite paralelinde yeni bir vatan, yeni bir toplum, yeni bir kimlik oluşturmak, üretmek olarak özetlenebilir. Bir söylem olarak Kemalizm daha çok Türkiye toplumunun belli bir gerçeklik duygusu (çok doğaldır ki bu gerçeklik, Kemalistler tarafından anlaşılan ve tanımlanan modernizme uyan bir gerçekliktir) ve bir toplum anlayışı kurmasına aracılık edecek pratikleri, anlamları ve alışkanlıkları eklemeyerek ortaya koyan bir pratiktir. Kemalizm, anılan bu genel söylemsel zemini kuran unsurlardan bir kısmının, geçmiş karşıtlığı üzerinden ve şimdi genel göstereni altında özel bir eklemelenmesinden başka bir şey değildir.⁵⁶ Kemalizm, tüm bu pratiklerin üzerine yazıldığı yüzeye işaret etmektedir; eklemleyici bir pratik sonucu yapılanan, aslında siyasi olan toplumsal ilişkiler ve pratiklerden oluşan somut bir toplumsal sistemdir.⁵⁷ Kemalizm’in (en azından bir dönem için) kapsamıyla birlikte görece değişmez çekirdeğini de tayin edecek olan bu eklemelenmeyi özel kılan etmenler bulunmaktadır. Bunlar: Kemalizm, “şimdi”yi bir genel gösteren olarak ele almış, “geçmiş”ten kopmayı tercih etmiştir. Geçmiş,

⁵⁵ Nilüfer Göle, *Melez Desenler*, İstanbul: Metis Yayınları, 2008, s.166-167

⁵⁶ Mesut Yeğen, “Kemalizm ve Hegemonya” *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 2 Kemalizm içinde* (ed: Ahmet İnsel), İstanbul: İletişim, 2004, s.57

⁵⁷ Nur Betül Çelik, “Kemalizm Hegomonik Bir Söylem”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 2 Kemalizm içinde* (ed: Ahmet İnsel), İstanbul: İletişim, 2004, s.75

geleneksellik-İslam olarak “öteki”leştirilirken, “şimdi” ise dine karşı sekülerizm, çok kültürlüğe karşı etnisist merkezi otoriter bir milliyetçilik olarak karşıtlıklar üzerinden inşa edilmek istenmiştir. Böylelikle, Kemalizm, görece daha dayanıklı olacak, başlangıç kapsamına dair bir ilk saptamayı mümkün kılacak bir “ilk an”a kavuşacaktır. Bu ilk an vasıtasıyla Kemalizm, İslam ve onunla yoğrulmuş geleneğe karşı radikal bir sekülerizm, etnik heterojenliğe karşı, etnik olmasa da kültürel homojenliği öneren özümsemeci bir milliyetçilik ve her şeyi içine alıp, hiçbir şeyi dışarıda bırakmak istemeyen bir devlet-bürokrasi fikrini oluşturabilecektir.⁵⁸ Kemalizm’in formülasyonu kısaca: Bir program olarak Batıcılık: Akıl versus Gelenek’tir.⁵⁹

Özellikle Türkiye gibi Avrupa’ya yakın ve Avrupa’dan her alanda doğrudan etkilenen coğrafyalar söz konusu olduğunda “geç modernleşme” kavramına ve bunun karşılığı olan olgulara titizlikle eğilmek gerekir. “Geç modernleşme” kavramı, kendisini önceleyen modernleşme süreçlerinin ve bu süreçlerin sonuçlarının bilgisine sahip modernleştirici iradenin tarihin akışını hızlandırması, bu hızlandırılış paralelinde önündeki basamakların birkaçını birden atlaması biçiminde tanımlanabilir. Tabiri diğerle, geç modernleşmede “düşünümsellik” (reflexivity) ağır basar ve bu süreçlerin bilinçli yönlendirilmesini amaçlayan girişimler daha belirgindir. Buna karşılık, modern olan ile geleneksel olan arasındaki eklemlenmenin uzunca bir tarihsel kesite yayılan gerilimleri, geç modernleşmede daha çok

⁵⁸ Mesut Yeğen, “Kemalizm ve Hegemonya” Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 2 Kemalizm içinde (ed: Ahmet İnel), İstanbul: İletişim, 2004, s.58

⁵⁹ Nilgün Toker, Serdar Çetin, “Batıcı Siyasi Düşüncenin Karakteristikleri ve Evreleri: ‘Kamusuz Cumhuriyet’ten ‘Kamusuz Demokrasi’ye”, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 3 Modernleşme ve Batıcılık içinde (ed.Uygur Kocabaşoğlu), İstanbul: İletişim, 2005, s.83

gözler önüne serilmesi ve belirginleşmesi geç modernleşmenin ayırt edici özellikleri arasındadır.⁶⁰

Türk modernleşmesine damgasını vuran Kemalist elit için pozitivist Aydınlanma geleneğinin seküler kültürüne bağımlılık, yaptıkları ve yapacakları modernleşme çabalarının ana çerçevesini teşkil etmektedir. Geleneksel anlayıştan farklı olarak pozitif bilimlerin Kemalist kavrayışı bütünüyle materyalistti ve kâinatın dini tasvirinin reddine dayanmaktaydı.⁶¹

Kemalizm, 1930-1945 arasında mitsel bir uzam olarak ortaya çıkmış ve Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşünü izleyen yapısal yerinden oluşların sonuçlarını düzenleyecek yeni bir düzen anlayışını temsil etmektedir. Ortaya koyduğu önerilerin belki de en başında gelenlerden bir tanesi laik, modern ve Batılı yeni bir Türk kimliğinin, “Türk Ulusu”nun bölünmemiş, türdeş ve uyumlu bir bütünlük temsiline dayalı bir düzenle birlikte oluşturulmasının hayati gerekliliğidir. Bu noktada “türdeş toplum miti”nin işlevi, tek parti rejimini meşrulaştırma ve bir dizi yapısal yerinden oluşun üzerinde yazımlanabileceği, üretilebileceği bir yüzey oluşturmaktır. Böylelikle, temsil edilenle temsil uzamı arasında bir simetri varsayan bu mit, kendi somut içeriğiyle, yani Kemalist düzenin özgül dayanaklarıyla, genel evrensel düzen ihtiyacı arasındaki uzaklığı görmezden gelerek, Türk siyasi düşüncesin her ihtiyacını karşılayan, alternatifi olmayan evrensel bir düzen olduğu iddiasındadır.⁶²

Türk modernleşmesine dikkat edildiğinde daha çok öne çıkan tavır ve tutum, kamusal alanda, “doğru”nun, “iyi”nin, “yararlı”nın kısaca “hakikat”in ne olduğunu (dini ya da

⁶⁰ Metin Çuhaoğlu, “Modernleşme, Batılılaşma ve Türk Solu” Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 3 Modernleşme ve Batıcılık içinde (ed.Uygur Kocabaşoğlu), İstanbul: İletişim, 2005, s.171

⁶¹ Ahmet Yıldız, “Ne Mutlu Türküm Diyebilene”, İstanbul: İletişim Yayınları, 2010, s.115-118

⁶² Nur Betül Çelik, “Kemalizm Hegomonik Bir Söylem”, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 2 Kemalizm içinde (ed: Ahmet İnsel), İstanbul: İletişim, 2004, s.76

ideolojik olsun) bilen bir zümre olarak Kemalist seçkinlerin, halkla uzlaşmaya, onlara danışmaya ihtiyaç duymamasıdır. Kemalizm açısından, halkın rızasını almak, farklı toplumsal grupların ideallerini bir ufukta birleştirmek ya da sivil toplum açısından kabullenilmek, yapılan uygulamalar için onlardan onay almak, hayati bir önem taşımamaktadır. Kemalizm, daha başından bizzat kendisinin de beyan etmekte sakınca görmediği üzere “halka rağmen halk için” bir ideolojidir.⁶³ Erken Cumhuriyet’in yönetici seçkinleri, elitleri açısından hakikat (modernizm ve bunun en doğru biçimi olan kendi uygulayacakları biçimiyle modernleşme) ayan-beyan ortada idi; kendi doğrularından çok emindiler. Hatta “yüce hakikat”i bilenler olarak kendilerini, onu topluma zorlamalarını ahlaki bir ödev olarak gördükleri bile söylenebilir. Bu doğruları, hakikatleri topluma kabul ettirmek için, geleneklerle, eskiden kalma, köhneleşmiş olan ve modernleşmeye engel olan unsurlarla uzlaşmayı düşünmüyorlar, halk yığınlarını laik eğitim yoluyla “irşad” ve “ikna” etmeyi amaçlıyorlardı.⁶⁴

Hâlbuki modernleşmenin Türkiye coğrafyasındaki tarihi seyri açısından Kemalizm, Türkiye modernleşmesinin tedarik ettiği toplumsal görme biçimlerinden yalnızca birisidir. Kemalizm, Türkiye’nin modernleşme-Batılılaşma serüvenini kuşatmadığı gibi, dahası, öteki bir kısım görme biçimleri pahasına olmuş bir görme biçimidir.⁶⁵

Türk modernleşmesi kendisini Batıcılık olarak ortaya koyarken, Batı’nın topyekun model alınmasını öngören Batıcılık’ın temelinde de Batı’nın üstünlüğünün evrensel bir ilke olarak akıldan kaynaklandığı görüşü yer almaktadır. Bu görüşün altında ise akıl ve geleneğin, bizzat

⁶³ Mesut Yeğen, “Kemalizm ve Hegemonya” Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 2 Kemalizm içinde (ed: Ahmet İnel), İstanbul: İletişim, 2004, s.60-61

⁶⁴ Mete Tunçay, “İkna (İnandırma) Yerine Tecebbür (Zorlama)”, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 2 Kemalizm içinde (ed: Ahmet İnel), İstanbul: İletişim, 2004, s.96

⁶⁵ Mesut Yeğen, “Kemalizm ve Hegemonya” Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 2 Kemalizm içinde (ed: Ahmet İnel), İstanbul: İletişim, 2004, s.57

ve ilk önce Batı’da karşı karşıya geldiği, Batı’nın bunlardan ilkinin tercih etmesiyle üstün bir güç olabildiği anlayışı yatmaktadır.⁶⁶

Cumhuriyet sonrasında Kemalist resmi tarih yazımının bol bol işleyeceği “kopuş tezi” ancak, Batıcı düşüncenin akıl ve gelenek arasında tesis ettiği bu uzlaşmaz karşıtlığın bir ürünü olarak ele alınırsa anlaşılabilir. Batıcılık’ın akla yaptığı bu vurguya ve “akıl”ı Batı medeniyetinin merkez kavramı olarak teşhis etmesine rağmen, Cumhuriyet döneminde uygulamaya konan topyekun Batılılaşma, modernleşme programının belli bir felsefi temelini olmaması oldukça dikkat çekicidir. Ortada çokça zikredilen ama içerisi doldurulmaktan ya da onu tanımlayabilecek ortamları mümkün kılacak şartların hazırlanmasına yönelik çabadan imtina gösterilen bir “akıl” kavramı bulunmaktadır. Tabiri diğerle bu durum, “akıl” kavramının Türkiye’de sahip olduğu yegâne anlam ufkunun pozitivism ile sınırlı kalmasına neden olmuştur.⁶⁷

Bir yandan, siyasete otantik bir meşruiyet temeli sunabilecek olan ‘gelenek’in akılsallık kategorisinden hareketle bertaraf edilmek istenmesi; diğer yandan ise, Batı’da siyasetin akılsal meşruiyet zemini tesis etmiş olan ‘felsefi temellendirme’ etkinliğinin Türkiye’de pozitivist akılcılık tarafından dışlanmış olması, bu sonucu (Türk siyasi düşüncesinin güdük kalışı) kaçınılmaz kılmıştır. Dolayısıyla, Cumhuriyet’le birlikte uygulamaya konan topyekun Batılılaşma ikili bir meşruiyet krizi ile maluldür. Bir yandan ‘eski’ meşruiyet kaynağı olan geleneği saf dışı etmek istemekte, geleneğe karşı akli, sürekliliğe karşı kopuşu tercih etmekte; diğer yandan ise, söz konusu ‘akıl’ kavramını pozitivist bir temelde yorumladığından, modern Batı felsefi-siyasi düşüncesi içinde ortaya konan ‘doğal hukuk’ veya ‘halk egemenliği’ gibi ‘yeni’ bir meşruiyet temelini dayanmamaktadır.⁶⁸

Cumhuriyet’le birlikte yürürlüğe konulan topyekun modernleşme programı incelendiğinde bir diğer dikkat edici unsur ise, “pozitivist-otoriterizm” olarak adlandırılacak bir yönetim

⁶⁶ Nilgün Toker, Serdar Çetin, “Batıcı Siyasi Düşüncenin Karakteristikleri ve Evreleri: ‘Kamusuz Cumhuriyet’ten ‘Kamusuz Demokrasi’ye”, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 3 Modernleşme ve Batıcılık içinde (ed.Uygur Kocabaşoğlu),İstanbul: İletişim, 2005, s.83

⁶⁷ A.g.e, s.83-84

⁶⁸ Nilgün Toker, Serdar Çetin, “Batıcı Siyasi Düşüncenin Karakteristikleri ve Evreleri: ‘Kamusuz Cumhuriyet’ten ‘Kamusuz Demokrasi’ye”, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 3 Modernleşme ve Batıcılık içinde (ed.Uygur Kocabaşoğlu),İstanbul: İletişim, 2005, s.84

ideolojisi ile birlikte tüm bu Batılılaşma faaliyetlerinin hayat bulmuş olduğudur. “Pozitivist-otoriteryanizm” olarak adlandırılabilir olan bu ideoloji, epistemolojik bakımdan, toplum ve doğa hakkındaki bilgilerimizin aynı türden bilgiler olduğunu söylerken; siyasal bakımdan ise, söz konusu bilginin toplumu biçimlendirme ve denetleme işlevine de sahip olduğu anlayışına dayanır. Tabiri diğerle sosyal olguların da yapay koşullar altında, yani geleneğin belirlenimlerinden arındırılmış koşullar altında yeniden üretilebilirliği, böylelikle toplumun da zaten bir olarak görülen “din” ve “gelenek”ten arındırılarak yeniden oluşturulabileceği görüşüne dayanır. Kısaca, “pozitivist-otoriteryanizm”, devletçi eksen etrafında toplumun, devlet marifetiyle uygulanan bir sosyal teknik yoluyla yeni baştan oluşturulabileceğini, böylelikle devlet tarafından bütünüyle denetlenebileceği ve nihayet, devletin bekasının da, ancak bu yolla sağlanabileceği anlayışını ifade etmektedir.⁶⁹

⁶⁹ A.g.e s.84-86

Bizzat kurucuları tarafından Cumhuriyet'le özdeşleştirilmiş olan "yeni bir toplum oluşturma" idealini ifade eden Türk modernleşmesi, "eski"nin (ancient regime) meşruiyet kaynağı olarak geleneği, çürümüş ve imha edilmesi gereken bir "geçmiş"e indirgeyerek hapsetmekte; "yeni"nin meşruiyet kaynağı olarak "halk egemenliği"ni ise henüz var olmayan bir "gelecek"e ertelemektedir.⁷⁰ "Geçmiş" ve "gelecek"in arasında kalan "şimdi" ise, asla bir sonu gelmeyen ebediyet ile tebşir edilecektir: "Benim naciz vücudum bir gün toprak olacaktır. Fakat Türkiye Cumhuriyeti ebediyyen payidar kalacaktır.." Yani, gelenekten kurtarılan "vatandaşlar" asla gel(e)meyecek bir gelecek (halk egemenliği) karşısında A'raf'ın sonsuzluğunda (ki o da "devletin bekası"dır) sıkışıp kalacaklardır.

Toplumsalın devletçileştirilmesine yönelik böylesine yapılan bu vurgunun altında, siyasetin de bir sosyal teknik olarak kendisi üzerinde uygulanmasını sorunsallaştırmayan, sorgulamayan yani devleti ve devletin uyguladığı programın meşruiyetini sorgulamayan bir toplum oluşturma amacını açığa vurur. Topluma devlet güdümlü bir "ortak iyi" sunulması ve bu "iyi"nin de sorgulanmaksızın uygulanması Türk modernleşmesinin ruhunu açığa vuran ifadeler olmaktadır.⁷¹

Modernleşmeci Türk Devleti'nin, bir proje olarak uygulamaya koyduğu "yeni toplum", "yeni insan", "yeni ulus" inşasında net bir biçimde kullandığı örnek Fransa'dır. Yani 1789 Fransız Devrimi'nden esinlenerek, orada da bir devrimle gerçekleşmiş bulunan ancak belli bir zaman süreci içerisinde yaşanmış olanları, Türkiye coğrafyasında devlet eliyle tepeden inme çok

⁷⁰ Nilgün Toker, Serdar Çetin, "Batıcı Siyasi Düşüncenin Karakteristikleri ve Evreleri: 'Kamusuz Cumhuriyet'ten 'Kamusuz Demokrasi'ye", Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 3 Modernleşme ve Batıcılık içinde (ed.Uygur Kocabaşoğlu),İstanbul: İletişim, 2005, s.87

⁷¹ A.g.e, s.88-91

daha hızlı, daha keskin bir şekilde uygulamaya konması söz konusudur.⁷² Türkiye modernleşmesi bir modernleşme biçimi olarak dışarıdan, modeli-referansı dışarıdan bir modernleşmedir; “dışarıdan ithali” en iyi karşılayan, anlamını özetleyen kelime de “Batılılaşma”dır.⁷³ Türk modernleşmesi “gücün” damgasını taşıyan moderniteyi nütürleştirmeye çalışmıştır. Böylelikle onu tarihte herkes için ulaşılması gereken bir “aşama-düzy” olarak, bir “ilerleme bilgisi ve teorisi” statüsüne taşımış ve ilke olarak kendisine ona ulaşmayı seçerek evrenselleştirmeye çalışmıştır.⁷⁴

Türk modernleşmesine sinmiş olan pozitivist vurguyu tam olarak anlamlandırabilmek için, önce modernist düşünceye dair temel paradigmalardan tekrardan hatırlanması gerekmektedir. Modernite düşüncesi düalizme dayanır. Düalizm, madde ve zihin, olgu ve değer gibi nihai ve birbirlerine indirgenemez, birbirinin karşıtı ve birbirini dışarıda bırakan kavram çiftlerinin ya da dikotomilerin dünyayı açıklamakta zorunlu olduklarını savunan entelektüel yönelimin adıdır. Düalizm, modern düşüncenin tarihi içinde karşımıza değişik kılıklarda ve şu kavram çiftleri altında çıkmaktadır: beden-ruh, beyin-bilinç, madde-zihin, birincil nitelikler-ikincil nitelikler, nesne-özne, rasyonel-irrasyonel, objektif (nesnel)-sübjektif(öznel), objektivite (nesnellik)-sübjektivite(öznellik), doğa-kültür, olgular-değerler, naturalizm-kültüralizm, fenomenler-kendinde şeyler (numenler), gerçeklik-düşünce, pratik (uygulamalı)-teorik(pure), bilimsel-ideolojik, deneysel-teorik, tanımlayıcı (descriptive)-buyurucu(prescriptive), pozitif-negatif v.b. Pozitivist paradigmanın temel ve en genel özelliği, bu paradigmaya sahip olanların tercihlerini, bu birbirine karşıt nihai gerçeklik düzeylerinden birinciler lehine

⁷² Ferhat Kentel, “Sekülerlikler ve Demokrasi”, Gülnur Elçik (ed.), Din ve Demokrasi, İstanbul: Heinrich Böll Stiftung Derneği, 2009, s.73

⁷³ Ferhat Kentel, Ehlileşmemek, Düzleşmemek, Direnmek, İstanbul: Hayykitap, 2008, s.11

⁷⁴ Ferhat Kentel, “Bir Direnişin Anatomisi: Teorinin Raconunu Bozan ‘Başörtüsü’ ”, Neslihan Akbulut (der.), Örtülemeyen Sorun Başörtüsü, İstanbul: Akder, 2008, s.30

kullanmaları ve birinci gerçeklik düzeyini nihai ve ana gerçeklik düzeyi saymalarıdır. İkinciler ise ancak tali gerçeklik düzeyleri olabileceklerdir. Birinciler neden, ikinciler sonuçtur; birinciler kriter, ikinciler bu kriterlere uygunlukları nispetinde anlaşılabilir şeyler olarak karşımıza çıkmaktadırlar.⁷⁵

Modernite içerisinde var olan pozitivizm ise bir kavram olarak, doğuşu ve var oluşuyla bir toplumu ve o toplumun kültürünün kendi içindeki evrimini yansıtır; pozitivizm, reddettiği ve devraldığı entelektüel gelenekler kadar Batı'ya aittir. Oysa Türkiye toplumu onu, gönüllü olarak dışarıdan almıştır. Osmanlı toplumuna girişi esnasında pozitivizm; Avrupa'ya egemen entelektüel ortodoksi formuydu; egemenin egemenliğini meşrulaştırarak tescil eden bir "izm"di. Pozitivizm, Türk devletinin resmi ideolojisini temsil etmektedir.⁷⁶ Tüm bu veriler muvacehesinde Türk modernizmini incelediğimizde, Türk modernleşmesinin eyleme öykünme üzerine kurulu olduğu gözükmemektedir.⁷⁷

Toplumun değer ve kod sistemini değiştirmeyi amaçlayan ve sonradan "Atatürk Devrimleri" olarak adlandırılan modernleşmeci Batıcı reformlar, kültürel bakımdan steril bir ortam oluşturmaya yönelik birer adım niteliğindedir. Bu minvalde yapılan hicri takvimin miladi takvime dönüştürülmesi, saat sisteminin, rakamların, ağırlık ve uzunluk ölçülerinin değiştirilip bunların yerlerine yeni ve Batılı bir kod sistemi getiren reformlar, basit birer değişiklik olmanın çok ötesinde bir anlam taşırlar. Tüm bu değişimler ve dönüşümler ile söz konusu olan, toplumun zamana ve mekâna ilişkin algıları çerçevesinde, dolayısıyla zamansal ve mekânsal olanın toplum fertleri tarafından kendisinin kılma kapasitesinde bir kırılmanın

⁷⁵ Hüsamettin Arslan, "Pozitivizm Bir bilim İdeolojisinin Anatomisi", Sabahattin Şen (haz.), Türk Aydını ve Kimlik Sorunu, İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 1995, s.550

⁷⁶ A.g.e, sf.544

⁷⁷ Nilüfer Göle, Melez Desenler, İstanbul: Metis Yayınları, 2008, sf.8

meydana gelmiş olmasıdır. Böylelikle yukarıda da zikredildiği veçhile, toplum üzerindeki tüm denetimler devlet merkezli kılınmak istenerek, yapılmak istenen “medenileştirme” projesinin önündeki engeller kaldırılmak istenmiştir. Alfabe değişikliğini ise, diğer yapılan değişikliklerle yapısal olarak benzerlik taşımakla birlikte, toplumsal bellek üzerindeki travmatik etkileri bakımından daha kalıcı sonuçlara yol açmış olan bir reform olarak değerlendirmek gerekmektedir. Sonuç olarak ortaya çıkan şey, kolektif belleği zedelenmiş, içinde yaşadığı dünyayı kendinin kılma ve bu sayede dünya üzerinde etkide bulunma kapasitesi sekteye uğratılmış bireylerden oluşmuş bir toplumdur. Böyle bir toplumun, yönetilmeye elverişli olması bakımından, devlete sağladığı imkânlar açısından bugün de son derece geniş etkisi olmasıyla ayrıca üzerinde düşünülmesi gereken bir mevzudur.⁷⁸

Kemalizm sivil toplumdan beslenmemiştir. Sivil toplumdan bir karşılık görmemiş ve hâkimiyetini tesis etmede toplumsal rızanın örgütlenmesini önemsememiştir. Hepsinden önemlisi, ulusal-popüler bir tahayyüle denk düşen “adlandırmalar/çağırılmalar” toplamını örgütleyebilen genel bir entelektüel ve moral önderlik kuramamış ve kendi dışında da böyle bir girişimi “devletin bekası” adına en büyük tehdit görerek engel olmuştur. Nitekim belki de tam da bu nedendir ki, Kemalist ufuğu parti tüzüğü olarak programına taşıyan Cumhuriyet Halk Parti’si, daha ilk serbest seçimlerde iktidarı bırakmak durumunda kalmıştır.⁷⁹

Türk modernleşmesinin içeriğine bakıldığında zorlanmadan gözlemlenen şey, pozitivizm ve sekülerlik vurgusudur.

⁷⁸ Nilgün Toker, Serdar Çetin, “Batıcı Siyasi Düşüncenin Karakteristikleri ve Evreleri: ‘Kamusuz Cumhuriyet’ten ‘Kamusuz Demokrasi’ye”, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 3 Modernleşme ve Batıcılık içinde (ed.Uygur Kocabaşoğlu),İstanbul: İletişim, 2005, s.89-90

⁷⁹ Mesut Yeğen, “Kemalizm ve Hegemonya” Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 2 Kemalizm içinde (ed: Ahmet İnsel), İstanbul: İletişim, 2004, s.62

Pozitivizm, anlamını deney ve gözleme dayalı pozitif bilimlere yaptığı vurgudan almaktadır. Dolayısıyla modern bilimlere duyulan saf inancı sembolize eder; tersi “negativizm”dir. Mit, din, teoloji, metafizik ve pozitif bilimleri önceleyen ve pozitif bilimlerin yöntemlerine uymayan her şey negatiftir. Pozitivizme göre insanın ve insanlığın bilimden başka kurtuluş yolu yoktur. Pozitivizm bir kurtuluş reçetesi olarak Türk modernleşmecileri tarafından uygulanmak istenmiştir.⁸⁰ (bu manayı veciz bir şekilde ifade eden çokça da bilinen bir söz: **“Dünyada her şey için, medeniyet için, hayat için, başarı için, hedefe ulaşmak için en gerçek yol gösterici ilimdir, fendir. İlim ve fennin dışında yol gösterici aramak gaflettir, cehalettir.”**)

Modernleşme teorileri açısından, uzun yıllar boyunca modern devlet ve toplumların gelişiminde Batılılaşmak için sekülerleşmenin gerekliliği çokça dile getirilmiştir. Bunun neticesinde de din için ideal yaşam alanı olarak en iyi ihtimalle özel hayat adres gösterilmiştir.⁸¹ Bunun dışında dinin özel alana hapsedilmesinden bahsedince bazı düşünürler de geleneksel inancın marjinalleşeceği ve nihayetinde yok olacağı kehanetinde bulunmuştur.⁸²

Modernleşmenin tanımına tamamlayıcı olan, toplumun ilerlemesiyle Batılılaşması ve sekülerleşmesidir. Kurumlar ve aktörler bu yolla modernleşmeleri beklenen “şey”ler, “nesne”ler konumuna indirgenir.⁸³ Bu tavır en çok kendisini, kutupsal ikilemler şeklinde

⁸⁰ Hüsamettin Arslan, “Pozitivizm Bir bilim İdeolojisinin Anatomisi”, Sabahattin Şen (haz.), Türk Aydını ve Kimlik Sorunu, İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 1995, s.545

⁸¹ John L. Esposito, “21. Yüzyılda İslam ve Sekülerizm”, Ortadoğu’da Modernleşme, İstanbul: Mana Yayınları, 2009, s.7

⁸² Christopher Dawson, İlerleme ve Din, İstanbul: Açılım Kitap, 2003, s.165-172

⁸³ Mustafa Aydın, Moderniteye Dışarıdan Bakmak, İstanbul: Açılım Kitap, 2009, s.95-102

gösterir: Gelenek ile modernite, Mekke ile makineleşme.⁸⁴ Modernleşme teorileri açısından görmezden gelinen ana unsur ise, din ve siyaset ayrımıyla, dini geleneklerin bizatihi tarihi, siyasi, sosyal ve ekonomik bağlamlarda kurulup geliştiği gerçeğinin farkına varılamayıdır.⁸⁵

İslam, başta Kemalist Türk modernleşmecileri olmak üzere Batı’da da genel olarak doktrinel ve sosyokültürel olarak durağan bir fenomen ve böylelikle de modern karşıtı ve gerici olarak düşünülmektedir.⁸⁶

En kötüsü de Avrupalı olmayan halkların sonunda onlara yüklediğimiz yanlış kimliklerle birlikte, onların yaratılmasına temel oluşturulmuş masalları kabul etme noktasına varmasıydı: Tarihi doğrusal bir gelişim içinde gören bakış açısı. Böylece geçmişlerinden koptular ve yaşadıkları sorunların gerçek niteliğini kavramalarını önleyeceğinin farkına varmaksızın; Avrupalıların kendilerine yutturduğu geçmişe eleştirel bir yeniden bakışı onun yerine geçirdiler.⁸⁷

Çünkü Avrupalılar açısından dinin gerici ve geriletici olduğunun benimsenmesi ve benimsetilmesi hayati öneme haiz bir meseledir. Kurgulanarak belirlenmiş bir “ahlak” görünümünü altında ve kurallara bağlı bir yaşam biçimi altında ortaya çıkan “kapitalist ruh” açısından ilk önce mücadele edilecek düşman, geleneksellik olarak adlandırılabilir her çeşit duygu ve davranıştır.⁸⁸

Böylesine bir kabul ancak modernite ve tezahürleriyle ve bunlara muhatap olan insanların aktif olarak modernite üretimine ve yeniden üretimine dahil olmalarıyla, yani insanların

⁸⁴ John L. Esposito, “21. Yüzyılda İslam ve Sekülerizm”, Ortadoğu’da Modernleşme, İstanbul: Mana Yayınları, 2009, s.23

⁸⁵ John L. Esposito, “21. Yüzyılda İslam ve Sekülerizm”, Ortadoğu’da Modernleşme, İstanbul: Mana Yayınları, 2009, s.24

⁸⁶ A.g.e, s.25

⁸⁷ Josep Fontana, Çarpıtılmış Geçmişe Ayna, Avrupa’nın Yeniden Yorumlanması, İstanbul: Literatür Yayınları, 2003, s.131

⁸⁸ Max Weber, Protestan Ahlakı Ve Kapitalizmin Ruhu, Ankara: Ayraç Yayınları, 1999, s.50

modernite zihniyetinin bizzat taşıyıcıları, hatta misyonerleri olmalarıyla mümkün olabilir.⁸⁹ Bu misyon, Kemalist seçkinlerce gönülden katılım sağlanarak yerine getirilecektir. Kemalistler açısından baskın bir unsur olarak öne çıkan milliyetçilik, Batı karşısında hissedilen bir aşağılık kompleksiyle damgalanmış olarak, bir medeniyetçilik saplantısı içinde kendini ifade etmektedir. Bu düşünce altyapısına sahip olan insanlar açısından elbette ki modernleşme Avrupa merkezli yapılmak durumunda olan bir zorunluluktur.⁹⁰

Kemalizm, Cumhuriyet'in ilk yıllarında, diğer rakip reformist yaklaşımlarla kıyaslandığında çok daha radikal bir dikey müdahale taraftarıdır. Bu müdahalede, “muasır medeniyet seviyesi”ni yakalamak, bunun için her şeyden önce medeni görünmek önemli ve gerçekten inanılan bir düşünceydi. Kemalist inkılapçılığın en önemli yanlarından birisi olan toplumsal değişimin tepeden bir hamleyle gerçekleştirilebileceği düşüncesi Kemalizm'in hiçbir zaman bir taban hareketi olmadığını göstergesidir. Kemalizm'in bir tür amentüsü haline gelen, getirilen ve Cumhuriyet Halk Partisi'nin siyasal ilkelerini temsil eden, “altı ok” içinde demokratiğin yer almaması bir unutkanlık sonucu değildir. Kemalizm demokrasiyi elbette reddetmez. Ama içerik bakımında bunu halkçılığa indirger ve laik cumhuriyet ilkeleriyle sınırlar. Tabiri diğerle Kemalist demokrasi, her an daha başka büyük idealler uğruna askıya alınabilecek tali bir unsurdur.⁹¹ Bunun doğal sonucu olarak tepeden inmeciliğin bir göstergesi olarak “yasama”, yeniliğin gerçekleştirilmesinin ve topluma kabul ettirilmesinin aracı olarak görüldü ve kullanıldı. Yeniliklerin halkın direnişiyle karşılaşabileceği düşünüldüğünde ise halkı aydınlatmak ve yenilikleri tanıtmak üzere birtakım aracı kurumlar oluşturulmasına

⁸⁹ Ferhat Kentel, “Bir Direnişin Anatomisi: Teorinin Raconunu Bozan ‘Başörtüsü’”, Neslihan Akbulut (der.), Örtülemeyen Sorun Başörtüsü, İstanbul: Akder, 2008, s.31

⁹⁰ Ahmet İnsel, “Giriş”, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 2 Kemalizm içinde (ed: Ahmet İnsel), İstanbul: İletişim, 2004, s.20-21

⁹¹ A.g.e, s.20-22

rağmen, bu kurumların yeniliklerin benimsetilmesinde yeterli olmadığı ve yeniliklerin halk tarafından benimsenmeyeceği düşünülerek bu yeniliklerin korunmasını sağlayacak yeni kanunlar çıkarılmıştır.⁹² Bunun nedeni ise, Kemalizm'in, toplumu bir mülk nesnesi, devleti de bu mülkün sahibi olarak tanımlayan patrimonyal gelenekten geliştirdir. Kemalizm, topluma derinlemesine müdahale etme meşruiyetini veren etmenlerden biri de bu patrimonyal devlet anlayışı geleneğidir. Patrimonyal gelenek, devleti mülk nesnesi olarak algılar. Dolayısıyla devlet katının temsil ettiği konum, sahiplik konumu olması hasebiyle devleti elinde tutanlar da her istediklerini yapabilecek yetkiye sahip olurlar. Toplumla olan ilişkisini paternalist tarzda tasarlayan Kemalizm, bir yandan kendini devletle bütünleştirirken, öte yandan da devleti özneleştirir. Devlet, toplumdan bağımsız, kendisine ait hedef ve çıkarları olan bir yüksek özne konumuna yükselirken, Kemalistler, kendilerini bu öznenin bilinç taşıyıcısı olarak görürler.

Kemalizm'in tasarladığı demokrasi modeli otoriteye mutlak itaati talep ederken⁹³, ulusun kayıtsız şartsız egemenliği ilkesini de aynı kalmakla birlikte, etki alanını başka bir halkçı ifadeyle daraltılıyordu: hükümet etmek, “halk, halk için, halka rağmen” yönetmek ifadesini ve uygulamasını getirerek. Bu ifadeyle, temsil organıyla yani meclisle kendilerini özdeşleştiren Kemalist seçkinler, Cumhuriyetçi idealleri de halk adına gerçekleştirme görevini üstlenmiş oluyorlardı. Hedef, kimi zaman halkın iradesiyle çelişse de buna rağmen gerçekleştirilmesi gereken zorunluluklar olarak Kemalistler tarafından uygulanıyordu. Böylece Kemalizm bir siyasi proje olarak, bir yandan Cumhuriyet'e, ulusal egemenlik ülküsünü en iyi uygulayan ve temsil eden yönetim biçimi olarak bağlanırken, öte yandan Cumhuriyet'i her türlü tehdide karşı korumak adına, halkın karar alma süreçlerine katılımını engelleyen politikalar

⁹² Nur Betül Çelik, “Kemalizm Hegomonik Bir Söylem”, Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 2 Kemalizm içinde (ed: Ahmet İnsel), İstanbul: İletişim, 2004, s.88

⁹³ Ahmet İnsel, “Giriş”, Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 2 Kemalizm içinde (ed: Ahmet İnsel), İstanbul: İletişim, 2004, s.21-24

önermekten geri durmuyordu. Bu söylem içinde halk, bir yandan birtakım temel, saf değerlerin taşıyıcısı olarak romantikçe yüceleştiriliyor, öte yandan da yine romantik bir tavırla her türlü gerici (irticacı), rejim karşıtı, komplocu faaliyetlerin kaynağı olarak yadsınabiliyordu. Böyle bir durumda Batılı anlamda ortaya çıkabilecek temsil sorunu ise, “genel iradeyi” temsil eden Tek Parti’nin ulusun egemenliğini gerçekleştirmek için yeterli olduğu düşüncesiyle aşılmaya çalışılacaktır: Ulus artık, bir bütün olarak, ulusal kurtuluş hareketinin sembolü olan parti tarafından temsil edilecektir.⁹⁴

Bizzat devlet tarafından ve “devlet için” Batılılaşma projesi olarak Cumhuriyet’in cumhuriyetçi projesi olan Türk modernleşmesi, kamusalığa ve bireyin kamusal ifadesi olan “yurttaş”ı, devletten hareketle tanımlamak istemiş ve belirlemişti. Devlet için ve devlet tarafından yeni bir toplum meydana getirme hedefinde olan bu proje, aslında neredeyse bütünsel bir dönüşüm talebini de içermekteydi. Bu tür bir kökten dönüşüm talebi de doğal olarak geleneğin terk edilmesi talebini içermekteydi.⁹⁵

Türk modernleşmesi bu bağlamda yeni “Türk Ulusu”nu oluşturmak istedi. Kemalist ulusçuluk, ilk olarak klasik modernleşme teorisine uygun bir şekilde, önce ulusal topluluğa dayalı bir siyasi çerçeve oluşturup siyasi sınırlarını tanımlamıştır. Sonrasında ise siyasi liderliğini kurumsal olarak pekiştirmiş ve nihayet yukarıda arz edilen bütünsel dönüşüm için sosyokültürel ve ekonomik reformlara girişmiştir. Takip edilen sıra ise en etkili modernizasyon tasnifi olarak kabul edilen “birlik”, “otorite” ve “eşitlik” sıralamasıdır. Berkeşçi anlamda tüm bu uygulamalar yani Kemalist Batılılaştırıcı reformlar, toplumu

⁹⁴ Nur Betül Çelik, “Kemalizm Hegomonik Bir Söylem”, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 2 Kemalizm içinde (ed: Ahmet İnel), İstanbul: İletişim, 2004, s.77-78

⁹⁵ Nilgün Toker, Serdar Çetin, “Baticı Siyasi Düşüncenin Karakteristikleri ve Evreleri: ‘Kamusuz Cumhuriyet’ten ‘Kamusuz Demokrasi’ye”, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 3 Modernleşme ve Baticılık içinde (ed.Uygur Kocabaşoğlu), İstanbul: İletişim, 2005, s.92

tepeden tırnağa dünyevileştirmeyi yani hayatın bütün alanlarını “dini emir ve yasaklar”dan arındırmayı hedeflemektedir.⁹⁶

İlk elde Kemalist ulusçuluk, seküler bir “şimdi” oluşturmak için “geçmiş” sekülerleştirmeyi hedeflemiştir.⁹⁷ Türklük, İslam kökenine dayanmaksızın, “Orta Asya” ve onun doğal uzantısı olduğu düşünülen “şaman” inanışıyla ilişkilendirilerek yeniden tanımlanmak istenmiştir.⁹⁸ Cumhuriyet dönemi Batılılaşma hareketinin ilk ve belirleyici evresi olarak değerlendirilebilecek olan cumhuriyetçi proje, toplumsal yaşamın her alanını kuşatma amacıyla, devlet eliyle bir dünya görüşü tesis etme ve bu görüşün içeriğini de tamamen Batı referansı ile doldurma emelindeydi. Bu tür bir girişimin, başka düşüncelere, başka ortak referanslara göre yaşama alışkanlığındaki bir toplumda sorunsuz kabullenilebilecek bir girişim olmadığı açıktır.⁹⁹

Kemalizm, 1930'lara gelindiğinde kesin biçimini almakla birlikte beraber 1922'den itibaren Ziya Gökalp'in “hars” ve “medeniyet” ayrımından beslenen topyekun ve ödünsüz bir modernleşme ideolojisini savunmaktadır. Bu nedenle İttihat ve Terakki döneminde görülen seküler hukuk reformlarıyla başlanılan modernleşme çabaları, Cumhuriyet devrinde hız kesmeksizin en önemlisi kanunların seküler Batı hukukuna uygun hale getirilmesiyle devam ettirilmiştir.¹⁰⁰

⁹⁶ Ahmet Yıldız, “Ne Mutlu Türküm Diyebilene”, İstanbul: İletişim Yayınları, 2010, s.117

⁹⁷ A.g.e, s.119

⁹⁸ Murat Belge, Genesis, İstanbul: İletişim Yayınları, 2008, s.199-203

⁹⁹ Nilgün Toker, Serdar Çetin, “Batıcı Siyasi Düşüncenin Karakteristikleri ve Evreleri: ‘Kamusuz Cumhuriyet’ten ‘Kamusuz Demokrasi’ye”, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 3 Modernleşme ve Batıcılık içinde (ed.Uygur Kocabaşoğlu), İstanbul: İletişim, 2005, s.93

¹⁰⁰ Kerem Ünüvar, “İttihatçılıktan Kemalizme” - Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 1 Tanzimat ve Meşrutiyetin Birikimi içinde (ed.Mehmet Ö. Alkan), İstanbul: İletişim, 2002, s.138

Kemalist paradigmaya göre, temel amaç, “çağdaş Batı uygarlığına” ulaşmak için yerel kültürün zincirlerinden kurtulmanın gerekliliğidir.¹⁰¹

Toplumsal düzeyde “milli kimlik”, kültürel düzeyde “pozitif bilime dayalı seküler zihniyet ve laiklik”, iktisadi düzeyde ise “kalkınma”, devlet güdümlü “ortak iyi”nin kendisinden türetildiği unsurlar olarak teşhis edilerek, her biri, ideal düzeyde Batılı bir değere atıfta bulunarak tanımlanır. Milli kimlik, Batılı toplumlar gibi “bağımsız” olmaya, “seküler bakış açısı ve laiklik” ise Batılı toplumlar gibi “medeni” olmaya ve nihayet “kalkınma”, Batılı toplumlar gibi “müreffeh” olmak arzusuna/idealine atıfta bulunarak yerelden Batılıya geçiş sağlanmak istenmiştir.¹⁰²

Hukukun sekülerizasyonu ile aile hayatının düzenlenmesi, kamusal yaşamın şekillendirilmesi, Kemalist elitin dayandığı Batılılaşma, milliyetçilerin muasır medeniyet seviyesine çıkma özelemlerine yoldaşlık eden güçlü bir ideolojik bileşeni oluşturmaktadır. Bu nedendir ki, siyasal-kültürel ayrımının ötesinde ve üzerinde bir bütün olarak Kemalizm, kendi üzerinde 19. yüzyıl pozitivizminin izlerini ısrarla taşımakta, devleti merkezileştirmek ve bunu gerekirse (ki genelde de hep gerekir, gerekmiştir!) totaliter bir anlayışla yapmak konusunda İttihat ve Terakki’nin düşünsel mirasına varis olmuştur¹⁰³

Kurtuluş Savaşı kazanılır kazanılmaz, barışır sağlanmasının bile evvelinde, Mustafa Kemal dinin rolüne dair fikirlerini kamusal olarak ifşa etmeye başladı ve bu ifşayı da çok tutarlı bir şekilde yaptı: İslam’a karşı olmadığını; tam tersi, onu “dinlerin en rasyonel ve doğalı” olarak

¹⁰¹ Nilüfer Göle, Melez Desenler, İstanbul: Metis Yayınları, 2008, s.67

¹⁰² Nilgün Toker ve Serdar Çetin, “Batıcı Siyasi Düşüncenin Karakteristikleri ve Evreleri: ‘Kamusuz Cumhuriyet’ten ‘Kamusuz Demokrasi’ye”, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 3 Modernleşme ve Batıcılık içinde (ed.Uygur Kocabaşoğlu), İstanbul: İletişim, 2005, s.91-92

¹⁰³ Kerem Ünüvar, “İttihatçılıktan Kemalizme”, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 1 Tanzimat ve Meşrutiyetin Birikimi içinde (ed.Mehmet Ö. Alkan), İstanbul: İletişim, 2002, s.140

savunduğunu beyan etti. Mustafa Kemal, aynı zamanda, gerçek İslam'ın papazlık ya da Tanrı ile kul arasında herhangi bir tür aracı kurum tanımadığını söyleyerek, ateşli bir biçimde ruhban sınıfının rolüne saldırdı. Bu tarz davranışının altında yatan etmen ise, bilhassa konumları devlet tarafından tanınmayan din adamlarını eleştirerek, dini, devletin hegemonyası altına almak istedi. Söylevlerinin ulema karşıtı belagati, çoğu kez dini siyasal amaçlar uğruna kullanacak gericilerden gelen tehlikeler hakkındayken kendisi, belki de dini en çok siyasi amaç bağlamında kullanan kişi olacaktı.¹⁰⁴ “Kemalizm, daha çok, yeni devletin varlık temelini ve mantığını ifade edici bir ideoloji oluşturma amacındaydı ve bu da, dinsel kurumlar ve pratikler üzerinde kurumsallaştırılmış devlet denetiminde en güzel örneğini bulmaktaydı.”¹⁰⁵ Toplumun yaşam tarzına, dış görünümüne, diline, alfabesine, dinlediği müziği değiştirmeye kadar varan dikey müdahaleye ilaveten, dinin bütünüyle devlet denetimine alınarak dini kurumların özerkliğine son verilmesine ve adı konulmamış bir “milli din” oluşturulmaya çalışıldı.¹⁰⁶ Oluşturulmaya çalışılan bu “milli din” bağlamında unutulmaması gereken olmazsa olmaz çaba ise, “Diyanet İşleri Başkanlığıdır”:

Modernleşmeyle birlikte en önemli referans kaynağı haline gelmiş olan “araçsal akıl” vasıtasıyla kurulacak olan ulus karşısında toplumda var olan din bir engel olarak tespit edildi. Diyanet İşleri Başkanlığı vasıtasıyla modernleşmeye uyumlu, bir “doğru din” yorumu stratejik olarak yerleştirilmeye çalışıldı.¹⁰⁷

¹⁰⁴ Erik Jan Zürcher, “Kemalist Düşüncenin Osmanlı Kaynakları” Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 2 Kemalizm içinde (ed: Ahmet İnsel), İstanbul: İletişim, 2004, s.46

¹⁰⁵ Kerem Ünüvar, “İttihatçılıktan Kemalizme”, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 1 Tanzimat ve Meşrutiyetin Birikimi içinde (ed.Mehmet Ö. Alkan), İstanbul: İletişim, 2002, s.139-140

¹⁰⁶ Ahmet İnsel, “Giriş”, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 2 Kemalizm içinde (ed: Ahmet İnsel), İstanbul: İletişim, 2004, s.22

¹⁰⁷ Ferhat Kentel, “Bir Direnişin Anatomisi: Teorinin Raconunu Bozan ‘Başörtüsü’ ”, Neslihan Akbulut (der.), Örtülemeyen Sorun Başörtüsü, İstanbul: Akder, 2008,s.34

Türk modernleşmesinin ileri gelen özelliklerinden birisini teşkil eden laiklik, yani esas olarak, önceden var olan dinselliklere savaş açan otoriter bir laiklikle birlikte, Diyanet İşleri Başkanlığı vasıtasıyla din ehlileştirilmek; kamusal hayatı istenmeyen dini görüntü ve uygulamalardan (modernleşmeye uygun olmayan ve modern görünmeyen) temizlenmek istenmektedir.¹⁰⁸ Diyanet İşleri Başkanlığı, Türk modernleşmesinin din ayağını oluşturan bir kurum olarak ilk kurulduğu günlerden günümüze değin kuruluş amacı olan, devlete olan bağlılığının ifadesi olarak “her zaman destek, tam destek” uygulamasından ısrarla vazgeçmemiş, belki de Türk modernleşmesinin en sadık ve işlevsel kurumu olma özelliğini sürdürmektedir.¹⁰⁹

Türk modernleşmesinde laiklik ilkesine dayanan reform hareketlerine girilerek, hedefi “yeni insanı”, kimliğinin ayırıcı unsuru din olan Osmanlı kimliği karşısında “Türk kimliğini” meydana getirmek biçiminde anlaşılabilir uygulamalara gidildi.¹¹⁰

Türk modernleşmesinde bulunan laiklik söylemi, geleneksel ve dini olanla laik ve bilimsel (rasyonel) olan arasında mutlak bir karşıtlık kurmuştur. Bu söylem, bireyleri Batılı hümanist, aydınlanmacı değerleri benimsemeye, düşünme ve muhakeme etme tarzını bilimsellik ve rasyonellik ölçütünde değiştirmeye, halkın düşüncesini, tarzını belirlediği düşünülen şeyleri hurafe konumuna indirgeyerek böylelikle halkın sahip olduğu inançlarını kökünden yok etmeye ve yeni toplumun temeline pozitif ve deneysel bilimlerin bakış açısını yerleştirmeye yönelik bir tasarı, uygulama getirmiştir. Laikçi söylemin ana eksenindeki temel vurgu, dini siyaset-dışı, inanca dair her şey gibi özel alana ait kılmaktır. Dinin kendisini ve

¹⁰⁸ Ferhat Kentel, Ehlileşmemek, Düzleşmemek, Direnmek, İstanbul: Hayykitap, 2008, s.36

¹⁰⁹ İştâr Gözaydın, Diyanet: Türkiye Cumhuriyet’inde Dinin Tanzimi, İstanbul: İletişim Yayınları, 2009, s.273-279

¹¹⁰ Nur Betül Çelik, “Kemalizm Hegomonik Bir Söylem”, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 2 Kemalizm içinde (ed: Ahmet İnel), İstanbul: İletişim, 2004, s.85

uygulamalarını, devlet temelli olarak, meşru ve meşru olmayan (devlet açısından kabul edilebilir ve edilemez olarak; örneğin özellikle askeri alanlarda, askerlik esnasında İslam'ın emri olan ve her Müslüman için yapılmak durumunda olan “beş vakit namaz” içerisinde “hutbe”ye [Türkiye’deki çoğu uygulamalar açısından içerisinde ekseriyetle Türk modernleşmesine ve modernleştiricilerine yönelik “güzellemeler”in yapılabileceği umumi hitap ediş barındırmaktadır] sahip olmadığından, denetlenilemezliği açısından izin verilmemekte iken, Cum’a ve Bayram Namazları, “vacib” yani farz kadar herkes için zorunluluk içermediği halde, uygulama noktasında izin alabilmiştir) dini etkinlikler olarak tasnif etmek ister.

Kemalist Türk Modernleşmesiyle birlikte yeni Cumhuriyetin, yeni eğitim kurumlarının, boğazlarına kadar geleneklerinin içine gömülmüş bulunan insanlara vermeyi planladığı şey “bilimin aydınlığı”dır:

Toplum, bundan böyle bilime göre düşünecek, bilime göre yaşayacaktı: Yol göstericiler, medrese âlimleri, şeyhler ve imamlar değildi: ışık Mekke'den gelmiyordu. Bundan böyle yol göstericiler, bilim adamları, öğretmenler ve aydınlardı; aydınlığın kaynağı, Paris ve Londra, aydınlığın kaynağı okul ve üniversiteydi. Aydınlar ve yeni entelektüel önderler, bu yeni dünya görüşünü geniş halk yığınlarına götürme ateşiyle yanıp tutuşan —Çalığışu tipinde resmedildiği üzere—gönüllü misyonerlere dönüştüler. Bu misyoner aydın-bürokratların amacı apaçıktı: Halka evrensel ya da "bilimsel" bir yaşama tarzının amentüsünü aşlamak ve deyim yerindeyse onu "adam etmek".¹¹¹

Bir zihniyet olarak modernlik kendisini, tüm dünyada birbiriyle eklemlenmiş iki önemli süreç -sanayileşme / kapitalistleşme ve medenileşme - vasıtasıyla ve bunların temsil edildikleri bir ortak alan olarak “kamusal alan” vasıtasıyla göstermektedir.¹¹²

“kamusal alan” kavramı tarihsel bir süreç olarak modern toplumların ürettiği bir kavramdır. Bir “aşma”ya tekabül eder. Modern kapitalist ilişkilerin selameti için, eski olanı, eskiden olan dinsel, etnik

¹¹¹ Hüsametdin Arslan, Pozitivizm Bir bilim İdeolojisinin Anatomisi, İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 1995 (Türk Aydınını ve Kimlik Sorunu, yayına hazırlayan: Sabahattin Şen), s.568

¹¹² Ferhat Kentel, “Bir Direnişin Anatomisi: Teorinin Raconunu Bozan ‘Başörtüsü’ ”, Neslihan Akbulut (der.), Örtülemeyen Sorun Başörtüsü, İstanbul: Akder, 2008, s.31

vb. kültürel aidiyetleri ve onların meşruiyetlerini aşma yolunda yaratılan bir kavramdır. Tanrı'nın yerine aklın geçtiği; "rasyonel" düşünce ve çıkarların öğrenildiği soyut bir alandır.¹¹³

"Kamusal alan" kavramı, bir "aşma"ya tekabül eder: Modern kapitalist ilişkilerin selameti için, eski olanı, eskiden olan dinsel, etniği vb. kültürel aidiyetleri ve onların meşruiyetlerini aşılması gereken durumlar olarak betimler. "Kamusal alan", Tanrı'nın yerine aklın geçtiği; "rasyonel düşünce" ve çıkarların öğrenildiği soyut bir alana tekabül eder.¹¹⁴

Böylesine bir kamusal alan olarak, modernleşmenin vitrinini Osmanlı aydınları kadar Cumhuriyet dönemi aydınları için de sokaktaki gündelik yaşam oluşturmaktadır. "Modern Türk insanı"ni var etmek amacıyla öncelikle dış görüntünün "Batı standardı"na göre düzenlenmesine girişilmiştir.¹¹⁵ Kemalistlerin Türkiye toplumunu modernleştirmeye dair giriştikleri büyük girişimlerden birisi de aile hukukunun tam laikleştirilmesidir; dini nikâhın ve çokeşliliğin kaldırılmasıyla halkın günlük yaşamına müdahale edilmekteydi. Toplumun laikleştirilmesinde de çok daha ileri gidilecektir.¹¹⁶

Geçmişle ilişkilerin kopartılmasını amaçlayan bu reformların arasında, en etkili olanlardan birisi de "Harf İnkılâbı" olmuştur: Alfabeyi değiştirmek, devrime maruz kalan bir kuşak açısından o zamana kadar yazılmış bütün yapıtları erişilmez ve yasaklı hale getirmiş, bir sonraki kuşak açısından ise okunmaz/anlaşılmaz hale sokmuştur. Bu, düşünülebilecek en köktenci kültür değiştirme girişimidir. Çünkü İslam dininin de, yükseltmek istenen Türk milliyetçiliği ışığında yeniden biçimlendirilmesini ima etmektedir. "Harf İnkılâbı"ni,

¹¹³ Ferhat Kentel, "Bir Direnişin Anatomisi: Teorinin Raconunu Bozan 'Başörtüsü' ", Neslihan Akbulut (der.), Örtülemeyen Sorun Başörtüsü, İstanbul: Akder, 2008, s.31

¹¹⁴ A.g.e, s.31

¹¹⁵ Seçil Deren, "Kültürel Batılılaşma" , Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 3 Modernleşme ve Batıcılık içinde (ed.Uygur Kocabaşoğlu),İstanbul: İletişim, 2005, s.387

¹¹⁶ Kerem Ünüvar, "İttihatçılıktan Kemalizme" - Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 1 Tanzimat ve Meşruiyetin Birikimi içinde (ed.Mehmet Ö. Alkan), İstanbul: İletişim, 2002, s.139

Cumhuriyet'in ilk on yılında dil üstünden denenen, uygulanmaya çalışılan "İslamiyet'i Türkleştirme" hareketleri bağlamında değerlendirmek gerekir.¹¹⁷

Kemalist reformlar, 1913-1918 yıllarındaki reformlar gibi, toplumu laikleştirmeyi ve modernleştirmeyi amaçlıyordu:

Eylül 1925'te tekke ve zaviyeler kapatıldı ve Kasım ayında fes yasaklandı; yerini Batı tarzındaki şapka ya da kepe aldı. Bu girişimler halkın inatçı direnişiyle karşılaştı. Tekke ve zaviyeler Müslümanların günlük yaşamında önemli bir rol oynamaktaydı ve şapkaya Hıristiyan Avrupa'nın bir simgesi gözüyle bakılıyordu. Bu direnişi bastırmada İstiklal Mahkemeleri kendilerine düşen rolü oynadı. Takrir-i Sükûn gereğince yaklaşık 7500 kişi tutuklandı ve 660 kişi idam edildi.¹¹⁸

Osmanlı İmparatorluğu'nda tebaanın giymesine izin verilen elbiselerden, hatta bunların renklerinden rütbe, köken, etnik ve dini kimlik açıkça anlaşılabilirdi. Cumhuriyet reformlarıyla gelen şapka ve kravat, moda unsuru olmanın çok ötesinde, dini, etnik ve toplumsal (kentli-köylü) farklılıkları eritip ortadan kaldıran bir nitelik kazanmış ve devlete sadakati gösteren bir "laiklik üniforması" haline gelmiştir. Bunun haricinde uygulamalar ise, devlete boyun eğmemek olarak nitelendirilecek ve şiddetle cezalandırılacaktır. Giyim, kuşamın Cumhuriyet reformlarının aracılığıyla Cumhuriyet ideolojisinin bir parçası olması, kültürel olanla siyasi olanın iç içe geçmişliğini belirgin hale getirmiştir. Batılılığın şapkayla temsil edildiği bir toplumda, dindarlık da kadın için başörtüsü, erkek için ise belli sakal biçimleriyle temsil edile gelmiştir.¹¹⁹

¹¹⁷ Mete Tunçay, "İkna (inandırma) yerine tecebbür (zorlama)" - Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 2 Kemalizm içinde (ed. Ahmet İnsel), İstanbul: İletişim, 2004, s.92-94

¹¹⁸ Kerem Ünüvar, "İttihatçılıktan Kemalizme" - Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 1 Tanzimat ve Meşrutiyetin Birikimi içinde (ed. Mehmet Ö. Alkan), İstanbul: İletişim, 2002, s.138

¹¹⁹ Seçil Deren, "Kültürel Batılılaşma", Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 3 Modernleşme ve Batıcılık içinde (ed. Uygur Kocabaşoğlu), İstanbul: İletişim, 2005, s.388

Bu noktada Kemalist modernleşmecilerin “şapka” konusundaki ısrarlarını “modernleşme” çabaları açısından anlamlandıran bir alıntı olması babında; Almanya’nın Ankara Büyükelçisi Rudolf Nadolny şapka inkılâbını şu sözlerle rapor etmiştir:

Türk devrim hareketi, bilindiği diğer hedeflerinin yanı sıra, eski ve tamamıyla İslam dinine dayalı Türk kültür ve devlet anlayışını yıkmayı da kendisine görev edinmiştir. Devrim hareketi, bunu göze batan İslam-Doğu adetlerini ortadan kaldırmak suretiyle görünüşte de vurgulamak ve Türkiye’nin bu açıdan da Avrupalı olduğunu anlatmak çabasıdadır.¹²⁰

Kemalizm, dinin, sosyal sınıfların ve etnik kimliklerin görünür kimlikler olarak kamusal alanda yer almasına karşı şiddetli biçimde tepki göstermiştir. Kemalizm, bunların varlıklarıyla devletin bekasını tehlikeye atacağına dair güçlü bir inanç taşımıştır.¹²¹

Kemalizm, otoritenin bölünmez birliğine inanırken, daha sonra “devletin, ülkesi ve milletiyle bölünmez beraberliği” formülüne dönüşecek “birlik ve beraberlik” gereği, özünde devlet otoritesinin paylaşılmazlığını ve bölünmezliğini de ifade etmektedir. Bu noktada, Mustafa Kemal, Şapka İnkılabı’nı ilan ettiği Kastamonu’da yaptığı konuşmasında, şeyh ve din adamlarının kamusal alanlarda törensel giysiler giyerek “sadece devlet tarafından atanmış memurlara ait olan otoriteyi gaspettikleri”ni¹²² iddia etmesiyle paylaşılamayacak otorite konusunda rakip olabilecek en önemli hasma da işaret etmektedir.¹²³

¹²⁰Seçil Deren, “Kültürel Batılılaşma”, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 3 Modernleşme ve Batıcılık içinde (ed.Uygur Kocabaşoğlu),İstanbul: İletişim, 2005, s.388

¹²¹ Ahmet İnsel, “Giriş”, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 2 Kemalizm içinde (ed: Ahmet İnsel), İstanbul: İletişim, 2004, s.18-19

¹²² Aynı mealde bir suçlamaya Said Nursi de maruz kalmıştır. Yani devlet tarafından atanmış memurlar, “imamlar” varken, Said Nursi’nin “izinsiz” bir şekilde, din adına ortaya çıkıp kamusal alanda yaptığı “otoritenin gasbı” suçlamasına maruz kaldığı bir soru ve buna karşılık verdiği cevap: “Eğer deseniz: Bu hürmet ve makam ve teveccüh, vazife başında olduğu vakte mahsustur ve vazifedarlara hastr. Sen vazifesiz bir adamsın; vazifedarlar gibi milletin hürmetini kabul edemezsin! Elcevab: Eğer insan yalnız bir cesedden ibaret olsa ve insan dünyada lâyemutane daimî kalsa ve kabir kapısı kapansa ve ölüm öldürülse, o vakit vazife yalnız askerlik ve idare memurlarına mahsus kalırsa; sözünüzde dahi bir mana olurdu. Fakat madem insan yalnız cesedden ibaret değil. Cesedi beslemek için; kalb, dil, akıl, dimağ koparılıp o cesede yedirilmez, onlar imha edilmez. Onlar da idare ister.

Atatürk İnkıpları adı altında sonradan dondurulan, yapılmış olan tüm reformlar, modern bir toplum meydana getirmek kadar, tarihi ve kültürel kaynaklarının tanımı devletin denetiminde olan bir insan türü meydana getirmeyi de hedeflemekteydi. Devlete bir toplum üretmek ve üretilen bu toplumu durmaksızın ıslaha dayalı bir denetim altında tutmak.¹²⁴

Kemalist modernleşme tecrübesi, tam anlamıyla Edward Said'in deyiimiyle, "modern Şarkın kendi şarklılaştırılmasına katılmasının bir örneği"dir.¹²⁵ Avrupa modernleşmeleri ve özellikle Fransız modernleşmesi deneyiminin "sonuç"undan hareketle Türkiye'de, toplumun hiç yaşamadığı bir "süreç" işletilmeye çalışılmıştır.¹²⁶

1930 Aralık'ında gerçekleşen Menemen olayı, dini kamusal alandan dışlayan reformlara karşı gelenekçi-dini bir tepki hareketi olarak değerlendirilerek, o dönemde, muhalefetin gelişmesinden endişe duyan Kemalist rejimin sertleşmesi için hayati bir vesile olmuştur. Laik

Ve madem kabir kapısı kapanmıyor ve madem kabrin öbür tarafındaki endişe-i istikbal her ferdin en mühim mes'alesidir. Elbette milletin itaat ve hürmetine istinad eden vazifeler, yalnız milletin hayat-ı dünyeviyesine ait içtimaî ve siyasî ve askerî vazifelere münhasır değildir. Evet yolculara seyahat için vesika vermek bir vazife olduğu gibi, ebed tarafına giden yolculara da hem vesika, hem o zulümatlı yolda nur vermek öyle bir vazifedir ki, hiçbir vazife o vazife kadar ehemmiyetli değildir. Böyle bir vazifenin inkârı, ölümün inkârıyla ve her gün **أَلْمَوْتُ حَقٌّ** davasını, cenazelerinin mührüyle imza edip tasdik eden otuzbin şahidin şehadetini tekzib ve inkâr etmekle olur. Madem manevî hacat-ı zaruriyeye istinad eden manevî vazifeler var. Ve o vazifelerin en mühimmi, ebed yolunda seyahat için pasaport varakası ve berzah zulümatında kalbin cep feneri ve saadet-i ebediyenin anahtarı olan imandır ve imanın ders ve takviyesidir." Said Nursi, Lem'alar, İstanbul: Envar Neşriyat, 2000, s.173

¹²³ Ahmet İnsel, "Giriş", Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 2 Kemalizm içinde (ed. Ahmet İnsel), İstanbul: İletişim, 2004, s.24

¹²⁴ A.g.e, s.18

¹²⁵ Ahmet Yıldız, "Ne Mutlu Türküm Diyebilene", İstanbul: İletişim Yayınları, 2010, s.117

¹²⁶Ferhat Kentel, "Bir Direnişin Anatomisi: Teorinin Raconunu Bozan 'Başörtüsü' ", Neslihan Akbulut (der.), Örtülemeyen Sorun Başörtüsü, İstanbul: Akder, 2008, s.34

Cumhuriyet artık kendini tanımlarken kurucu işlevi olan “dini ayaklanmalar” sicilinde temsili önem taşıyan “Menemen Olayı”nı unutmayacak ve her daim emsal gösterecektir.¹²⁷

Kemalist elit bir yandan tüm gücüyle Türkiye toplumunu modernleştirmeye çabalarken bir yandan da, tam da uğraştığı bu medenileştirme projesinin sınırlarını çizmeye çalışıyordu. Türkiye toplumunun homojen biçimde Batılılaşması gereğine inanan Kemalistler, bu dönüşümün, toplumsal katmanların özerkleşmesini de beraberinde getireceğinin bilincindeydiler. Bu nedenle, Türkiye toplumunun gerçekten Batılılaşmasından, kendi içinde ayrışmasından, üzerindeki homojenlik örtüsünü atmasından ve devletten giderek özerkleşen bir dinamik kazanmasından büyük huzursuzluk duyan Kemalistler, daima “modernleşme” konusunda temkinli davranmak zorunda kalmışlardır. Kemalistlerin içerisinde buldukları en büyük çelişkilerinden birisi, topluma Batılılaşma hedefini büyük ölçüde empoze ederken, bunun “kendine özgü” bir Batılılaşma olması için de bir o kadar titiz davranmalarıdır.¹²⁸ “Türkiye’de yaşanan modernitenin paradoksal sonucu aslında. İnsanları modernleştirmeye çalışırken, onlar da modernleşiyorlar ama yönetimi elinde bulunduranın hesap ettiği, istendiği gibi değil “istediği gibi”¹²⁹ modernleşiyorlar.”¹³⁰

Din meselesi mesela... İnsanların 1400, 2000 yıllık din algısı içinde birtakım ortak hikâyelerini bulmak mümkün. Savunmacı dilin beslendiği kaynaklardan biri olarak İslami öğretiyi, geleneği ve dili düşünelim örneğin... “Allah’a teslim olmak”, “Allah’tan başka Tanrı tanımamak”... Bu ilke ve inanca göre, mutlak gücü bu dünyanın ötesinde, bir mutlak hâkim olarak Allah’a bıraktığınız zaman sizin bu dünyadaki eşsiz kapasitesiniz de ortaya çıkıyor aslında. Bu dünyadaki kimseye biat etmemek, köle olmamak ve sürekli olarak özgürlüğü düşünmek...¹³¹ Mutlak hâkimiyeti hiçbir zaman

¹²⁷ Ahmet İnel, “Giriş”, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 2 Kemalizm içinde (ed. Ahmet İnel), İstanbul: İletişim, 2004, s.24

¹²⁸ A.g.e, s.23

¹²⁹ “Modernlik, kendimize malettiğimiz, uyarladığımız, yeniden ürettiğimiz, tamamlanmayan dinamik bir süreç olarak karşımıza çıkmakta ve sürekli olarak etik ve estetik değerlerin potasında şekillenmektedir.” Nilüfer Göle, Melez Desenler, İstanbul: Metis Yayınları, 2008, s.15. Vurgular tezi yapan kişiye aittir.

¹³⁰ Ferhat Kentel, Ehlileşmemek, Düzleşmemek, Direnmek, İstanbul: Hayykitap, 2008, s.37

¹³¹ Bu dünyada kimseye biat etmemek, kimsenin kölesi olmamak, sürekli özgürlüğünün peşinde koşmak aynı zamanda kimsenin de hürriyetini sınırlamamak, engel olmamak Said Nursi açısından “iman”ın olmazsa olmaz özelliklerindedir:

dokunamayacağınız bir kutsallığa atfettiğiniz zaman, yeryüzündeki bütün kutsallıklar ortadan kalkıyor zaten. Bütün insanların ilişkilerini de yeniden düşünmek¹³² mümkün oluyor böylece.¹³³

Devrimci “sil baştan”, söylem ve eylemleri, modern tarihselliği zayıf toplumların geçmişlerinden kopmak ve “yeni”yi yakalamak istencini ifade etmektedir. Zaman kavramı üzerinden gidersek, bu toplumlar “şimdiki zaman”larıyla barışık olmayan, bugünlerine yabancılaşmış toplumlardır.¹³⁴

“S- Nasıl, hürriyet imanın hassasıdır?

C- Zira rabita-i iman ile Sultan-ı Kâinat'a hizmetkâr olan adam, başkasına tezellül ile tenezzül etmeye ve başkasının tahakküm ve istibdadı altına girmeye, o adamın izzet ve şehamet-i imaniyesi bırakmadığı gibi; başkasının hürriyet ve hukukuna tecavüz etmeyi dahi o adamın şefkat-i imaniyesi bırakmaz. Evet bir padişahın doğru bir hizmetkârı, bir çobanın tahakkümüne tenezzül etmez. Bir biçareye tahakküme dahi, o hizmetkâr tenezzül etmez. Demek iman ne kadar mükemmel olursa, o derece hürriyet parlar. İşte Asr-ı Saadet...” Said Nursi, Münazarat, İstanbul: Envar Neşriyat, 1995, s.23

¹³² Zikri geçen, “bütün insanların ilişkilerini yeniden düşünmek” İslami itikadın ilk parçası sayılabilir. Zira bir insanın Müslüman olması için gerekli en önemli şey “la ilahe illallah” kelimesini, eskilerin tabiriyle “dil ile ikrar, kalp ile tasdik” etmesidir. İbarenin başında bulunan “la” kelimesi ile cümle olumsuzlanarak “hiçbir ilah yoktur ancak Allah vardır” anlamına gelmektedir. Tabiri diğerle İslam’a giren bir insan için artık her şey olduğu şekliyle değil de ancak Allah’ın istediği, razı olduğu şekli ile var olabilir, bir Müslüman yaşadığı hayatı ancak Allah’ın marziyyatına uygun hale getirdiği, getirebildiği nisbette gerçek ve hakiki Müslüman olabilir:

“Kur'anın tecellisiyle çok nev'ler silindi, hakikatlar yıkıldı. Onlara bedel, yeni yeni nev'ler, hakikatlar teşekkül etti. Evet zaman-ı cahiliyete bak! O zamanda bütün nev'ler millî rabitalar üzerine teşekkül ettiği gibi, içtimaî hakikatlar da taassub-u kavmî üzerine bina edilmişti. Kur'anın tecellisiyle o rabitalar kesildi, o hakikatlar tahrib edildi. Onlara bedel, dinî rabitalar üzerine yeni nev'ler ve hakikatlar ihdas edildi” Said Nursi, İşarat-ül İ'caz, İstanbul: Envar Neşriyat, 2001, s.65

¹³³ Ferhat Kentel, Ehlileşmemek, Düzleşmemek, Direnmek, İstanbul: Hayykitap, 2008, s.126

¹³⁴ Nilüfer Göle, Melez Desenler, İstanbul: Metis Yayınları, 2008, s.167

C. Bir Gündelik Hayat Müdahalesi Olarak “Şapka İnkılâbı”

Edward Hallett Carr, “Tarih nedir?” adlı kitabında, “Biz geçmişini ancak günümüz açısından inceleyebilir, geçmişini anlayışımızı bugünün gözleriyle oluşturabiliriz.” der.¹³⁵ Bu görüşü anlamlı kılan birçok tarihi örnek verilebilir. Geçmişini o günün şartlarına göre değerlendirebiliriz ancak bunu yaparken de yine bugünkü düşüncelerimizden ve bakış açımızdan kopmamız mümkün değildir.

Bu bölümde, bir “gündelik hayat” müdahalesi olarak değerlendirilmesi gereken “Şapka İnkılâbı”nın, en genelde, tarih yazımı açısından, tarihin yazılırken hangi süreçlerden geçtiğini, tarihin nasıl ve hangi olaylarla tahrif edildiğini, Türk Devrimi’nin gelişim süreçleri ve özelde de “Şapka İnkılâbı”nın nedenleri, nasıl yapıldığı ve sonrasında oluşan tepkiler üzerinden bir okuması yapılmaya çalışılacaktır.

Öncelikle “Şapka İnkılâbı” olarak adlandırılan vakıanın tarihi süreç içerisinde nasıl vuku bulduğunu inceleyelim:

“Şapka İnkılâbı”, Mustafa Kemal tarafından şapkanın Kastamonu ve İnebolu gezisinde halka tanıtılmasından sonra, 25 Kasım 1925’te şapka giyme zorunluluğuyla devam eden, fes giymeyi tamamen yasaklayan sürece verilen isimlendirmedir. Fakat bu sürece gelene kadar birçok farklı alanda düzenlemelere gidilmiş ve inkılaplar bundan sonra da devam etmiştir.

Osmanlı Devleti’nin 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Batılılaşmaya başlamasını daha gerilere götürmek mümkünse de, İmparatorluk’un kurumları ve hukuk sistemiyle topyekûn bir

¹³⁵ Edward Hallett Carr, Tarih Nedir?, İstanbul: İletişim Yayınları, 2005, s. 29

reform hareketine girişmesi Tanzimat Dönemi'yle başlamaktadır. Bu dönemden itibaren Osmanlı aydınlarını ve devlet adamlarını bir kaç nesil derinden etkileyecek olan soru, “devletin gerileme ve çöküşünün nasıl durdurulacağı”dır. Osmanlı’da, Batılılaşma tartışmaları iki temel düşünce akımı çerçevesinde gelişmiştir:

Bu akımlardan ilkinin oluşturanlarca, Osmanlı’nın kurtuluşu Batılılaşmakta görülmüş, Batı’nın sanayi ve teknolojisiyle birlikte kurumlarının ve medeniyetinin de kabul edilmesi gerekliliği savunulmuştur.

İkinci akım taraftarları ise, Batı sanayi ve teknolojisinin alınmasına taraftar olmakla birlikte Batı kurumlarının ve medeniyetinin İslam medeniyeti yerine geçmesine şiddetle karşı çıkmış, bu tür bir reform hareketini, “mukallitlik” (öykünmecilik) olarak nitelendirmişlerdir. Tarık Zafer Tunaya’nın, “İslamcı Cereyan” diye nitelendirdiği bu ikinci akımın mensupları için Tanzimat’la gündeme gelmeye başlayan Batılılaşma hareketi, Said Halim Paşa’nın ifadesiyle, “inancı, his ve an’anesi, ilim ve fenni tamamen taklitten ibaret sahte bir dünya” kurulmasına yol açmaktadır.¹³⁶

Osmanlı’nın son yüzyılında cereyan eden bu tartışma Cumhuriyet’in kurulmasıyla birlikte topyekûn Batılılaşma taraftarı sayılabilecek olanlar lehine sonuçlanmıştır. Cumhuriyet aydınları ve devlet adamları için Batılılaşmak artık, “muasır medeniyetler” seviyesine yükselmek olarak tesmiye edilecektir.

Batılılaşma ve/veya modernleşme diye anılan bu süreçle, Osmanlı dünyası içerisinde yaşayan insanların hayatlarını üzerinde sürdürdükleri dünyaya bakışlarını düzenleyen dünya-zihniyet

¹³⁶Ali Çarkoğlu, Binnaz Toprak, Türkiye’de Din, Toplum ve Siyaset, İstanbul: TESEV s.1

uyumları bozulmuş; bu uyumlar farklı bir dengede, çok daha çatışmacı bir algılama içinde yeniden kurulmuştur.¹³⁷

Şerif Mardin'in ifadesiyle, tarihteki ilk "Kültür Devrimi" diye nitelendirilebilecek olan Türk Devrimi, sahip olduğu tüm enerjisini yeni Cumhuriyet'in, Osmanlı-İslam medeniyetinden aldığı mirasını tümüyle geride bırakıp, kendisini Batı medeniyetine dâhil etmeye harcamıştır. Dolayısıyla, yeni Cumhuriyet'in ilk yıllarında gerçekleştirilen hemen hemen her reform yeni devletin temelini oluşturan "laiklik" kavramıyla yakından ilgilidir. Devrim, bundan böyle kamusal alanda İslam'ın gücünü kırmaya ve İslami kurumları devlet kontrolüne alarak siyasal ve sosyal yaşamın dışına itmeye odaklanacaktır. Cumhuriyet'in kurucuları için, İslamiyet, özel alana indirgenmesi gereken ve kişisel yaşamla sınırlı bir inanç sistemi olarak görülmektedir. İslamiyet'in örgütlenerek, kamusal alanda etkin bir rol oynamasına asla izin verilmeyecektir. Türk Devrimi'nin bu laiklik anlayışı, Cumhuriyet'in ilk yıllarında İslami çevrelerin başkaldırısıyla karşılaşmış ve karşı devrimci diye nitelendirilen bu hareketler bastırıldıktan sonra ise İslami muhalefet, "tek-parti dönemi" boyunca siyasal ve sosyal anlamda susturulmuştur.¹³⁸

Türk Devrimi'ni anlatırken laiklik dışında atlamamamız gereken bir diğer temel nokta ise "milliyetçilik"tir. Milliyetçilik'i modern bir kavram ve ideoloji olarak iki yönlü okumaya tabi tutmak mümkündür:

Bunlardan ilki olan Fransız modelinde (civilisation), farklı etnik, dinsel ya da kültürel aidiyetlerin üzerine, bir üst kimlik olarak ulus kurulurken; bir yandan aydınlanma felsefesinin

¹³⁷ Etyen Mahçupyan, Batı'dan Doğu'ya, Düünden Bugüne Zihniyet Yapıları ve Değişim, İstanbul: Patika Yayınları, 2000, s.47

¹³⁸ Ali Çarkoğlu, Binnaz Toprak, Türkiye'de Din, Toplum ve Siyaset, TESEV, s.2

sonuçlarını taşıyan, diğer yandan burjuvazinin pazar ve toprak egemenliğini pekiştiren, bir başka deyişle yukarıdan aşağıya işleyen bir sürece gönderme yapılmaktadır. İkinci okuma olan Alman modelinde (kultur) ise, ulusun kan, kültür ve ırk bağına ve bu ulusun tarih içinde devamlılığına işaret edilmektedir. Ulusla birlikte var olan milliyetçilik, o ulus içinde yaşayan bireylerin aşağıda paylaştıkları ve aşağıdan yukarı beslenen bir duygudur. Türk milliyetçiliğinin hikâyesini de Batılılaşma sürecine bağlı olarak okuduğumuzda, Türk modernleşmecilerinin Osmanlı İmparatorluğu’nu çöküşten kurtarabilmek, dünya çapında hegemonik bir güç haline dönüşen Batı’ya karşı, kalan topraklarını korumak üzere gene Batı’nın silahlarıyla, kurumlarıyla verilen mücadelede toprak üzerine kurulu “vatan” kavramına atıfta bulunarak, bu “vatan” a sahip olma hakkı üzerinden inşa ettiklerini gözlemleriz. Milliyetçilik anlayışı, Cumhuriyet’i kuran modernleşmeci seçkin kadrolar açısından, 19. yüzyıldan taşınan bu birikim üzerine ve bu birikimden beslenerek, toprak esasına dayalı Fransız ulus modelini ithal edilerek yeni Türk devletinde uygulanmaya çalışıldı. Ulusal bir “yerellik” kurma arzusu içermesine rağmen, felsefi temellerini 1789 Fransız Devrimi’nde, yani “dışarıda” n alan bu modern-seküler milliyetçilik modeli, uygulamalarında da esas olarak topluma dışarıdan ve yukarıdan bakan otoriter bir ideoloji olmuştur.¹³⁹

Türk modernleşmesinde, teorik düzeyde toprak esasına dayalı Fransız usulü vatandaşlık modeli esas alınarak İmparatorluk’tan geriye kalan etnik ve dinsel cemaatleri bir arada tutulmaya çalışılsa da, uygulamada daha çok Alman modelindeki kan bağı, ırka, etnik aidiyete ya da kültüre dayalı bir milliyetçilik sürekli ön plandaydı. Ulusun geriye dönük olarak

¹³⁹ Ferhat Kentel, Meltem Ahıska, Fırat Genç, “Milletin Bölünmez Bütünlüğü” Demokratikleşme Sürecinde Parçalayan Milliyetçilikler, İstanbul: TESEV, 2007 s.16

kuruluşunda “Türk Tarih Tezi” ve “Güneş Dil Teorisi” gibi arayış ve kurgularla bir etnik aidiyet olarak ‘Türklük’ hep ön planda olmuştur.¹⁴⁰

Neredeyse yapılan tüm devrimleri meşrulaştırılırken Orta Asya’ya kadar götürülen bir aidiyet ve bu aidiyetin kan temelli olarak açıklanması, Türk Milliyetçiliği’nin ve yeniden inşa edilen böylesine bir Türk Milliyetçiliği çerçevesinde tarihin tahrif edilmesinin bir örneği olarak okunmalıdır.

Türk modernleştiricileri tarafından Türk Ulusu’nu kan bağına ya da geçmişten gelen ortak kültüre dayanarak kurma çabaları, Batı’nın hegemonik liberal modernleşme sürecine karşı, “geri kalma” psikolojisiyle verilen bir tepki olarak okumak mümkündür.¹⁴¹

Laiklik ve milliyetçiliğin, eski düzenden yenisine geçişte karmaşık rolleri bulunmaktadır. Laiklik, dinin antitezi olarak işlevselleştirilmiştir. Laikliğin, eski düzenin, eskiye dair olanın yıkılmasında belirleyici olduğunu öne sürmek mümkündür. Milliyetçilik ise daha ziyade, laikliğin eskiye dair olanı ekarte etmesinin ardından, boşlukta kalan fertler için yeniden kendi içlerinde ve devletle bütünleşmeleri amacıyla geliştirilmiştir. Bu aşamada kritik nokta, devletle bireylerin aynı ideolojide buluşmaları, her iki taraf arasında yeni bir meşruiyet tanımının tesis edilerek egemen kılınmasıdır.¹⁴²

Dünya tarihine dair yapılacak incelemelerde “devrimlere” yol açan temel etkenin, genellikle tarih sahnesine yeni çıkan ya da güçlenen bir sınıfın; içerisinde çıktığı toplumun yapısını

¹⁴⁰ Ferhat Kentel, Meltem Ahıska, Fırat Genç, “Milletin Bölünmez Bütünlüğü” Demokratikleşme Sürecinde Parçalayan Milliyetçilikler, İstanbul: TESEV, 2007, s.17

¹⁴¹ A.g.e, s.17

¹⁴² Etyen Mahçupyan, Batı’dan Doğu’ya, Düünden Bugüne Zihniyet Yapıları ve Değişim, İstanbul: PatikaYayımları, 2000, s.56

zorlaması olduğunu görebiliriz.¹⁴³ Türkiye Cumhuriyeti ile neticelenecek olan devrim de bu kaideden hariç değildir.

Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkılarak yerini bir Cumhuriyet'e bırakmasıyla, teokratik bir devlet anlayışından laik bir devlet anlayışına geçilmiştir. Bu minvalde yapılan tüm devrimler, Mustafa Kemal ve arkadaşlarının salt bu konudaki dileklerinden ya da arzularından kaynaklanmaktan öte, Osmanlı İmparatorluğu'nun nesnel koşullarındaki değişmelerin sonucu olduğu iddia edilebilir.¹⁴⁴

İnkılâpçılık bağlamında sosyal hayata, tabiri diğerle gündelik hayata da temas eden bir müdahale olarak Şapka İnkılâbı'nı incelediğimizde, tarihsel kökenlerini kanunen uygulamaya koyulmasından çok öncelerde bulabiliriz:

II. Mahmut, 1826'da Yeniçeriliğin kaldırılması ile 1839'da ölümü arasında büyük bir reform programına girişmiştir. Bu reformlarla, ondokuzuncu ve bir dereceye kadar yirminci yüzyıldaki Türk reformlarının izleyeceği ana hatları kurulmuştur. II. Mahmut'un yapmış olduğu reformlar arasında sosyal ve kültürel alanda yapılan değişiklikler de önemli yer tutmaktadır.¹⁴⁵

Yeni ordu için 1826'da çıkarılan yönetmelikte, askerlerin üniformalarının Avrupa stilinde ceket ve pantolondan ibaret olduğu belirtilmiş, 1807'de Frenk giysisi giydirme teşebbüsü ayaklanmayla ve III. Selim'in tahtan indirilmesiyle sonuçlanırken, 20 yıl sonrasında reform

¹⁴³ Toktamış Ateş, Türk Devrim Tarihi, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007, s.163

¹⁴⁴ A.g.e, s.163

¹⁴⁵ Selami Kılıç, Şapka Meselesi ve Kılık Kıyafet İnkılabı, Ankara Üniversitesi Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi, Sayı IV/16, 1995, s.529

kabul edilmiş ve birliklere “ bir şubara, bir talim elbisesi, bir kısa tunik ve bir çuha yelek, sıkı şayak dizlikler ve potin” giydirilmiştir.¹⁴⁶

Eski zamanlardan beri, giysi ve her şeyden önce başlık, bir insanın dinini ve sosyal statüsünü belirttiği, anlaşıldığı araçlardır. İslâm hukuku gerçekte hiçbir çeşit giysiyi yasaklamaz; fakat Müslümanlardan, görünüşte bile kendilerini Müslüman olmayanlardan ayırmalarını ve diğer her şeyde olduğu gibi, onların kıyafetlerini de taklitten kaçınmalarını ister.¹⁴⁷

Müslüman toplumunun içinde bile toplumun her katının kendine özel farklı başlığı vardı. Ulema, yeniçeri ve kalem mensuplarını hayatlarında birbirinden ayırt etmeye yarayan farklı biçimdeki başlıklar, öldükten sonra da mezar taşlarına oyulurdu.¹⁴⁸

1829'da kıyafet reformu askeri olmayan alanları da kapsamına aldı. O yıl çıkarılan bir irade (kanun) ile çeşitli memur sınıflarında çeşitli vesilelerle giyilecek kıyafetler büyük ayrıntılarıyla belirtildi. Genel olarak “cübbe” ve “sarı” kullanım izni yalnız ulemaya verildi. Diğer memurlar için “fes”, zorunlu olarak diğer her çeşit başlığın yerini aldı; cübbe ve terliğin yerine de redingotlar, pelerinler, pantolonlar ve siyah derili potinler geçti.¹⁴⁹ Buradaki fesin zorunlu olması meselesine baktığımızda, fesin giyilmesinin zorunluluğundan çok, diğer başlıkların yerini almış olması söz konusudur. Yoksa Osmanlı zamanında fes giymediği için cezalandırılan birine rastlanmamıştır. Şapka inkılabı ile arasındaki farkın da bu olduğu iddia edilebilir.

¹⁴⁶ Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1998, s.100

¹⁴⁷ Selami Kılıç, *Şapka Meselesi ve Kılık Kıyafet İnkılabı*, Ankara Üniversitesi Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü, *Atatürk Yolu Dergisi*, Sayı IV/16, 1995, s.529

¹⁴⁸ Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1998, s.100

¹⁴⁹ A.g.e, s.102-103

Toptan Batılılaşma gayesi ile 1925 yılında “Hicri” ve “Rumi” takvimin yerlerine Miladi takvim getirildi. Din adamlarının dini kıyafetlerini sadece görev sırasında kullanmaları kararlaştırıldı ve geleneksel fes yasaklandı.¹⁵⁰

1934 ve 1935 yıllarında ise Cuma tatili Pazar gününe alındı; bütün dini unvanlar kaldırıldı, soyadı kanunu yürürlüğe sokuldu. 1928’de Latin alfabesi kabul edildi. Bu alfabenin Türkçe’ye uygulanması, Mustafa Kemal’in başkanlığı altında, altı hafta süren bir çalışma sonucu tamamlanmıştır. Yabancı dillerden alınmış olan sözcükler kullanımı terk edilerek, Arap ve Fars dilbilgisi kuralları terk edildi. Buna karşı bilim, ekonomi ve teknik alanlardaki bilimsel kavramlar Avrupa dillerinden, özellikle Fransızca ve İtalyanca’dan alınıyordu. Okur-yazar sayısını arttırmak için devlet eliyle seferberlik ilan edildi.¹⁵¹

Mustafa Kemal aynı konuda 1927’de de şöyle diyordu:

Yaptığımız ve yapmakta olduğumuz devrimlerin (inkılapların) amacı Türkiye Cumhuriyeti halkını tümüyle çağdaş ve tüm anlam ve biçimiyle uygar bir sosyal topluluk (heyet-i içtimaiye) biçimine dönüştürmektedir. Devrimlerimizin temel amacı (umde-i asliyesi) budur. Bu gerçeği kabullenmek istemeyen zihniyetleri tarumar etmek zorunludur.¹⁵²

Mustafa Kemal’in farklı zamanlarda aynı doğrultuda yaptığı bu tarz birçok demeci bulunmaktadır. Bu demeçlerin ortak özelliği ise Modern Türkiye’nin nasıl olması gerektiği, bu yolda yapılacakların tümüyle meşruluğu ve de buna karşı gelmek emel ve sevdasında olanlara göz açtırılmayacağıdır.¹⁵³

¹⁵⁰ Kurt Steinhaus, Atatürk Devrimi Sosyolojisi, İstanbul: Cumhuriyet Kitapları, 1999, s.23

¹⁵¹ A.g.e, s.24

¹⁵² Toktamış Ateş, Türk Devrim Tarihi, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007, s.164

¹⁵³ Şapka inkılabı özelinde ve daha ziyade diğer yapılan inkılaplar müvacehesinde takındığı muhalif tavrından ötürü Said Nursi pek çok kere yargılanmıştır. En son tutuklu yargılandığı Afyon Mahkemesi sürecinde (1948-1949) bu meseleye dair şu şekilde fikir beyan etmiştir: “Hem suçlarından diye: "Tekye ve zaviyelerin ve medreselerin kapatılması ve lâikliğin kabulü, İslâmiyet yerine milliyet esaslarının konulması, şapka giyilmesi, tesettürün kaldırılması, latin harflerinin huruf-u Kur’aniye

Devletin konumu ve kendisini tanımlaması açısından Türkiye Cumhuriyeti, Osmanlı düzeninin doğrudan devamı niteliği sergilemektedir. Farklılık devletin meşruiyetini kendi dışında değil, bizzat kendi ideolojisinden almasındadır. Bundandır ki, Cumhuriyet tarihi, aynı zamanda toplumun devlet tarafından sürekli bir ehlileşirmeye tabi tutulmasının da tarihidir. Bunun yöntemini ise Türkiye Cumhuriyeti kontrol ve baskıda bulmuş ve uygulamıştır. Modern Türkiye’de yaşamak durumunda kalan insan, cemaatsel yapıdan, saltanattan ve durağanlaştıran ataerkil dünya algılamasından kurtulmanın bedelini, katı bir devletçiliğe ve edilgen bir vatandaşlığa geçerek ödemektedir.¹⁵⁴

Tüm bu değişikliklerin muvacehesinden tekrar şapka inkılabına baktığımızda kullanılmakta ısrar edilen “fes”in sembolik olarak İnkılapçılar için neler ifade ettiğini anlamak gerekir. Çünkü fes, başlı başına bir tehlike gibi görünse de ve giyilmesinin yasaklanmasına gerekçe olarak gösterilen bu olsa da, temel sorun “fes”in işaret ettiği ideolojik temeldir. Günümüzde

yerinde cebren kabulü, Türkçe ezan ve kamet okunması, mekteplerde din derslerinin kaldırılması, kadınlara erkekler derecesinde irsiyet ve hak tanınması ve taaddüd-ü zevcatın kaldırılması gibi inkılab hareketlerini bid'at, dalale, ilhaddır diyen, irtica ile suçludur." diye yazmışlar.

Ey insafsız heyet! Eğer her asırda üçyüzelli milyonun kudsî ve semavî rehberi ve bütün saadetlerinin programı ve dünyevî ve uhrevî hayatın mukaddes hazinesi olan Kur'an-ı Mu'ciz-ül Beyan'ın tesettür ve irsiyet ve taaddüd-ü zevcat ve zikrullah ve ilm-i dinin dersi ve neşri ve şair-i diniyenin muhafazası haklarında gelen ve tevîl kaldırmaz sarîh çok âyât-ı Kur'aniyeyi inkâr etmek ve bütün İslâm müçtehidlerini ve umum şeyhülislâmları suçlu yapmak mümkün ise ve mürur-u zamanı ve müteaddid mahkemelerin beraetlerini ve af kanunları ve mahremiyet ve mahrem vechini ve hürriyet-i vicdan ve hürriyet-i fikri ve fikren ve ilmen muhalefeti memleketten ve hükümetlerden kaldırabilerseniz, beni bu şeylerle suçlu yapınız. Yoksa siz hakikat ve hak ve adalet mahkemesinde dehşetli suçlu olursunuz.” Said Nursî, Şualar, İstanbul: Envar Neşriyat, 2005, s.431-432

“Şapka giymediğimi mahkûmiyetime ehemmiyetli bir sebep göstermeleridir. Beni konuşturmazlar. Yoksa beni cezalandırmağa çalışanlara diyecektim ki: Üç ay Kastamonu’da polisler ve komiser karakolunda misafir kaldım. Hiçbir vakit bana demediler: "Şapkayı başına koy." Ve üç mahkemede şapkayı başıma koymadığım ve başımı mahkemede açmadığım halde bana ilişmedikleri ve yirmiüç sene bazı dinsiz zalimlerin o bahane ile bana gayr-ı resmî çok sıkıntılı ve ağır bir nevi ceza çektirdikleri ve çocuklar ve kadınlar ve ekseri köylüler ve dairelerde memurlar ve bere giyenler şapka giymeğe mecbur olmadıkları ve hiç bir maddî maslahat giymesinde bulunmadığı halde, benim gibi bir münzevi, bütün müçtehidlerin ve umum şeyhülislâmların yasak ettikleri bir serpuşu giymediğim bahanesiyle ve uydurmalar ilâvesiyle yirmi sene cezasını çektiğim ve libasa ait, manasız bir âdetle tekrar beni cezalandırmağa çalışan ve çarşıda, ramazanda, gündüzde rakı içip namaz kılmayanları hürriyet-i şahsiye var diye, kendine kıyas edip ilişmediği halde, bu derece şiddet ve tekrarlar ve ısrarla beni kıyafetim için suçlandırmağa çalışan; elbette ölümün i'dam-ı ebedîsini ve kabrin daimî haps-i münferidini gördükten sonra mahkeme-i kübrada ondan bu hatası sorulacak.” Said Nursî, Şualar, İstanbul: Envar Neşriyat, 2005, s.450-451

¹⁵⁴Etyen Mahçupyan, Batı’dan Doğu’ya, Dünden Bugüne Zihniyet Yapıları ve Değişim, İstanbul: Patika Yayınları, 2000, s.59

aynı tartışma “türban/başörtüsü” için de sürdürülmektedir. Çünkü “türban/başörtüsü” da/de kendi başına bir tehlike arz etmese de, “ideolojik bir simge” olduğu için “tehlike” unsuru olarak görülmektedir.

Mustafa Kemal, fes giyme gibi eski bir sistemin yan sorunlarının devlet tarafından neden önemsendiği sorusunu şöyle cevaplandırıyor: “Fes kaldırılması zorunluydu. Çünkü fes, kafalarımızın üstünde bilgisizliğin, bağnazlığın, uygarlık ve her türlü ilerleme karşısında duyulan nefretin bir simgesi gibi oturuyordu.”¹⁵⁵

Mustafa Kemal’e göre “fes”, Türk Devrimi’nin amaçları karşısında yalnızca uygulanagelen bir pratik değil, aynı zamanda tarih boyunca toplumda kazanmış olduğu psikolojik önem açısından da Türk modernleşmesi için doğrudan doğruya politik ve ideolojik bir engeldi.¹⁵⁶

Mustafa Kemal 24 Ağustos 1925 tarihinde Kastamonu’ya gitmiş, bu seyahati esnasında yaptığı çeşitli konuşmalarında, şimdiye kadar yapılan ve yapılacak olan inkılapların hedefinin “Türkiye Cumhuriyeti halkının tamamı ile ve bütün şekilleriyle medeni bir toplum haline getirmek” olduğunu beyan etmiştir.¹⁵⁷

Kurtarıcımızın, Kastamonu'ya gelişlerinde ve karşılanması sırasında ilk defa panama şapka ile görünmesi, halkımızı başı açık selamlaması üzerine, o sırada Kastamonu Valisi bulunan merhum Kıbrıslı Fatin Bey ile Kastamonu Milletvekili Ali Rıza ve Mehmet Beyler ve bir kısım aydın Kastamonulular alelacele terzilere beyaz renk kumaştan şapkaya benzeyen serpuşlar yaptırmışlar ve başlarına giymişlerdi. Gazi'nin Kastamonu ili içinde yaptığı gezilerinde bu serpuş, Vali Fatin Bey'in kâh başında kâh elinde görülürdü.¹⁵⁸

¹⁵⁵ Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, Ankara: Türk Tarık Kurumu Basımevi, 1998, s.27

¹⁵⁶ A.g.e, s.27

¹⁵⁷ Selami Kılıç, *Şapka Meselesi ve Kılık Kıyafet İnkılabı*, Ankara Üniversitesi Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü, *Atatürk Yolu Dergisi*, Sayı IV/16, 1995, s.537

¹⁵⁸ *Mustafa Selim İmece, Atatürk'ün Şapka Devriminde Kastamonu ve İnebolu Gezileri*, Ankara: Türkiye İş Bankası Yayınları, 1981, s.20.

Gazi, Kastamonu Belediyesi'nde, şehrin esnaflarını temsil eden grubu, daha serbest konuşabilmeleri için hep birlikte salona davet etmiştir.

Bu sırada bir terziye elbiselerini göstererek:

- Bu elbiseler herhalde ucuzdur. Kumaşı da düz. Uluslararası kıyafet midir? diye sorunca,

- Evet, uluslararası, diye cevap vermiş,

- O halde bu elbiseler hem ucuz ve hem de yerli malıdır. Aynı elbiseye kumaşından bir de serpuş yaparsınız, demiştir.

Başka bir esnafa da "fesini göster bakalım" dedi. Fesinin altından takke çıktı. İçinde takke, üzerine abani sarık, sonra fes " bunların hepsinin parası yabancıya gidiyor. Bunları söylemekten amacım şudur " dedikten sonra şöyle devam etti:

"Biz her bakımdan uygar insan olmalıyız. Çok acılar gördük. Bunun nedeni dünyanın durumunu anlamayışımızdır. Fikrimiz, düşüncemiz tepeden tırnağa kadar uygar olacaktır..."

Mustafa Kemal daha sonra, belediye binasından ayrılarak, vilâyete, hükümet dairesine, gitmiştir. Valinin odasında savcuyu ve yargıçları, memurları, lise müdür ve öğretmenlerini kabul ediyor; daire başkanlarından ilin durumu hakkında geniş bilgi alıyordu.

Memurlar başı açık olarak Gazi'nin yanına girmiş; başında sangı olan Müftü Efendi de sangını çıkarmış, başını açmıştı. Gazi Müftü'ye, kisvenin tarihçesini sordu. Müftü de, kisvenin İslâmiyet'te şeklini, çıkar ve gereksinmeye tabi olduğunu, cübbenin hangi tarihte kimler tarafından ne amaçla giydirildiğini açıkladı. Ateşe tapanlardan alınan inek, yeni sahibine sütünü sağdırmazsa o adamın ateşe tapan kılığına girebileceği hakkındaki hükmünü söyledi.¹⁵⁹

25 Ağustos 1925 Salı günü Kastamonu'dan İnebolu'ya geçen Mustafa Kemal, tarihi "Şapka Nutku"nu bu ilçede irad etmiştir. Mustafa Kemal bu nutkunda; "Ey memleketini seven ve memleketi, milleti için hayatını fedadan çekinmemiş bulunan kıymetli vatandaşlar! Hep beraber bütün cihana sarıh ifade edelim ki, bunca inkılabatın şuurulu kahramanı olan bu millet, medeniyet güneşinin bütün hararetini almıştır." dedikten sonra, konuşmasının devamında şunları söylemiştir:

Efendiler, Türkiye Cumhuriyeti'ni te'sis eden Türk halkı medenidir. Tarihte medenidir, hakikatte medenidir. Fakat medeniyim diyen Türkiye Cumhuriyeti halkı; fikriyle, zihniyetiyle medeni olduğunu isbat ve izhar etmek mecburiyetindedir. Velhasıl medeniyim diyen, Türkiye'nin, hakikaten medeni olan halkı başından aşağıya vaz'ı haricisiyle dahi meden ve mütekâmil insanlar olduğunu fiilen göstermeye mecburdurlar.

Bu son sözlerimi vazih ifade etmeliyim ki, bütün memleket ve cihan ne demek istediğimi suhuletle anlasın. Bu izahatımı hey'et-i alinize, hey'et-i umumiyyeye bir sualle tevcih etmek istiyorum, soruyorum:

¹⁵⁹ Mustafa Selim İmece, Atatürk'ün Şapka Devriminde Kastamonu ve İnebolu Gezileri, Ankara: Türkiye İş Bankası Yayınları, 1981, s.25-27.

"Bizim kıyafetimiz milli midir? (hayır sadâları)

"Bizim kıyafetimiz medeni ve beynelmilel midir? (hayır, hayır sadâları).

"Size iştirak ediyorum. Tabirimi ma'zur görünüz. Altı kaval üstü şîshane diye ifade olunabilecek bir kıyafet, ne millidir ve ne de beynelmileldir. O halde kıyafetsiz bir millet olur mu arkadaşlar? Böyle tavsif olunmaya razı mısınız arkadaşlar? (hayır hayır kat'iyyen sesleri). Çok kıymetli bir cevheri çamurla sıvayarak enzâr-ı aleme göstermekte ma'na var mıdır? Ve bu çamurun içinde cevher gizlidir, fakat anlayamıyorsunuz demek musip midir? Cevheri gösterebilmek için çamuru atmak elzemdir; tabiidir... Arkadaşlar, Turan kıyafetini araştırıp ihya eylemeye mahal yoktur. Medeni ve beynelmilel kıyafet bizim için çok cevherli, milletimiz için layık bir kıyafettir. Onu iktisab edeceğiz. Ayakta iskarpin veya fotin, bacakta pantolon, yelek, gömlek, kıravat, yakalık, caket ve bittab bunların mütemmimi olmak üzere, başta siperi şemsi serpuş, bunu açık söylemek isterim. Bu serpuşun ismine şapka denir. Redingot gibi, bonjur, smokin gibi, işte şapkanız! "Buna caiz değil, diyenler vardır. Onlara diyeyim ki, çok gafilsiniz ve çok cahilsiniz ve onlara sormak isterim:

"Yunan serpuşu olan fesi giymek caiz olur da şapkayı giymek neden olmaz ve yine onlara, bütün millete hatırlatmak isterim ki, Bizans papazlarının ve Yahudi hahamlarının kisve-i mahsusası olan cübbeyi ne vakit, ne için ve nasıl giydiler?"¹⁶⁰

Bu konuşmayla Mustafa Kemal şapka giymeye yönelik yapılan eleştirilerin, yani Frenk'ten alınan şapkanın öncesindeki kıyafetlerde de birçok Müslüman olmayan milletin kıyafetinin giyildiğini, ifade ederek, hem eleştirilerin önünü kesmek hem de yapılan inkılâbın meşruluğunu göstermeyi hedeflemektedir.

Mustafa Kemal, 30 Ağustos 1925'de Kastamonu Halk Fırkası binasında da bir nutuk irad etmiş ve çeşitli konulara değindikten sonra kıyafet meselesine geçerek demiştir ki:

İnebolu'da ve diğer bazı yerlerde söyledim. Bugünün meselesi gibi mütalaa edileceğinden burada da bahsetmek isterim. Her milletin olduğu gibi bizim de milli bir kıyafetimiz varmış, fakat gayri kabil-i inkârdır ki taşıdığımız kıyafet o değildir. Hatta milli kıyafetimizin ne olduğunu bilenler içimizde azdır bile. Mesela karşımda kalabalığım içinde bir zat görüyorum(eliyle işaret ederek). Başında fes, fesin üstünde bir yeşil sarık, sırtında bir mintan, onun üstünde benim sırtımdaki gibi bir ceket, daha alt tarafını göremiyorum. Şimdi bu kıyafet nedir? Medeni bir insan bu alel-acaib kıyafete girip dünyayı kendine güldürür mü? (Evet, güldürür sadaları)

Gazi kıyafet hakkında geniş izahat ve malumat vererek sözü şu neticeye getirdi:

"Devlet memurları bütün milletin kıyafetlerini tashih edecektir. Fen, sıhhat nokta-ı nazarından ameli olmak itibariyle, her nokta-ı nazardan tecrübe edilmiş medeni kıyafet iktisab edecektir. Bunda tereddüde mahal yoktur."¹⁶¹

¹⁶⁰ Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri (1918-1937), Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü Yayınları: 1, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1989, s.220-221

¹⁶¹ Mustafa Selim İmece, Atatürk'ün Şapka Devriminde Kastamonu ve İnebolu Gezileri, Ankara: Türkiye İş Bankası Yayınları, 1981, s.84.

Mustafa Kemal yukarıdaki konuşmalarında da görüleceği üzere Osmanlı giyim tarzının aslında “Türk giyim tarzı”na uymadığını, bunun “bizim kültürümüz”le bir bağlantısının olmadığını da ifade etmiş, bu kıyafetlerin ancak “Türkler”i gülünç duruma düşüreceğini savunmuştur. Bu noktada, aslında Mustafa Kemal’in yapılan bütün değişikliklerde, hayali bir Türklük uğruna Osmanlı’yı yok sayarak temellerini Orta Asya’ya kadar götürmesi ile bir tür öz bulma, öze dönme (Osmanlı, İslami olanın göstereni olduğundan, seküler olanın göstereni olabilecek bir öz/ata bulmak için Orta Asya’ya dönmek, daha doğru bir ifadeyle Orta Asya’nın istenilen şekilde seküler bir biçimde inşası söz konusudur) üzerinde durmak gerekir.

Osmanlı ve Selçuklu Devletleri “Türk kültürü”ne gerçekten uzak mıdır? Türk milletinin kökeni Orta Asya’dan mı gelir? Bütün kültürel altyapımız -bunun içine dil de dahildir- Osmanlı tarafından tahrif mi edilmiştir? Kemalist ideolojinin yapmaya çalıştığı şey bu tahrifi düzeltmek ve özümüze dönmemizi sağlamak mıdır? Osmanlı’yı ve onun 600 yıllık tarihini yok saymak da bir tahrif değil midir? Martin Bernal’in Kara Atena’sında da bahsettiği üzere, yapılmaya çalışılan şey yeni bir tarih imalatı mıdır?¹⁶²

Bu ve bunun gibi birçok soru sorulabilir aslında. Cevapları çoğu kez verilmiş olan bu soruların temelini iyi anlamak için, Cumhuriyet dönemi ideolojisini ve bu ideolojinin temel kaygılarını bilmek gerekmektedir.

Mahmut Esat Bozkurt “Atatürk İhtilali” adlı kitabında şapkayla alakalı düşüncelerini belirttikten sonra, bir de hatırasını nakletmektedir:

Şapka, medeni kanun v.s. bunlar ilan edilen yeni Türk rejiminin gereklileridir. Şapka giymek ne demek? Bütün ilerlemelerin başında bu mu gelir? Evet ve bunda hiç şüphe edilmemelidir. Gerçi fes giymek bir mesele değildir. Fakat mesele fese bir kutsallık veren onu çıkarıp atmayı, mukaddesata hakaret sayan zihniyettir. Şapka giymek, işte böyle sakat bir zihniyeti yerlere, çamurlara çalmak için gerekliydi ve gereklidir. Şapka giymekle, ilerlemelere mani olan bu kara engel söküldü, yıkıldı, yerin dibine geçirildi. Büyük yürüyüş yolları açıldı.

¹⁶² Martin Bernal, Kara Athena, İstanbul: Kaynak Yayınları, 1998

Atatürk bir gün, lutfen, bu husustaki fikrimi sormuşlardı. O sırada Musul işi, aleyhimize sonuçlandığı için, rahmetli hayli sıkıntılı idi." Şu cevabı vermek cesaretinde bulundum: Şapka giymek, bu millet hesabına bir Musul fethinden üstündür! Atatürk hafifçe gülümsedi ve başını bir kaç defa eğerek beni taltif etti.¹⁶³

Aslında bu söylemlerden, fesin yasaklanıp şapkanın zorunlu hale getirilmesi sürecinde, fesin kutsallık sürecinden çok, şapkanın kutsallaştırılması ön plana çıkmaktadır. Çünkü fes aslında İslamla bağlantısı olmayan bir giysidir, ancak her gün her an, gündelik hayat içerisinde eskiyi yani Osmanlı'yı hatırlatması dolayısıyla kaldırılmalıdır ve yerine "medeni bir giysi" olan şapka gelmelidir, giyilmelidir düşüncesi temeldedir. Bu mesele o kadar önemlidir ki "Şapka giymek, bu millet hesabına bir Musul fethinden üstün" tutulmuştur.

Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk yıllarında Mustafa Kemal ile modernizm konusunda aynı safları paylaşan, fakat ilerleyen yıllarda sahip olduğu, kısmen liberal sayılabilecek fikirleri ile modernleşmek adına yapılan uygulamalar konusundaki muhalefetinden dolayı Mustafa Kemal ve Kemalistlerden ayrılarak yurtdışında yaşamak zorunda kalan Halide Edip Adivar da, "Şapka Kanunu" nun bu dönemde girilen devrimlerin ilki ve en göz alıcısı olmakla birlikte, aynı zamanda en beyhude ve sathîsi olduğunu söylemektedir.¹⁶⁴

Şapkanın üstüne, bir de tarikatların yasaklanması ve tekkelerin kapatılması eklenince, ülkenin birçok yerinde, bunları "dinin elden gitmesi" diye gören tepkiler yükselmiş, Erzurum'da, Maraş'ta, Rize'de, Sivas'ta, Kayseri'de, Malatya'da şapka aleyhinde bir takım olaylar meydana gelmiştir.¹⁶⁵

¹⁶³ Mahmut Esat Bozkurt, Atatürk İhtilâli, İstanbul: Kaynak Yayınları, 1995, s.154-155

¹⁶⁴ Mete Tunçay, Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek Parti Yönetiminin Kurulması (1923-1931), Ankara: Yurt Yayınları, 1981, s.151

¹⁶⁵ Şapka kanununun kabulü üzerine meydana gelen hadiseler hakkında geniş bilgi için bkz: Aybars, İstiklâl Mahkemeleri, C.II, s.406-418; Tuncay, Tek Parti Yönetimi, s.152-159

Şapka giyilmesi hakkındaki kanunun Türkiye Büyük Millet Meclisi'nden çıktığı gün, “Erzurum'da bazı mutaassıpların mürteciyane bir nümayiş teşebbüsü”nde buldukları, ertesi sabahki gazetelere manşet olmuştur. “Kara kuvvetin uyumadığını gösteren bu hareket derhal bastırılmış ve mütecasirler yakalanmıştır. Erzurum'da dünden itibaren bir ay müddetle idare-i örfiye ilân edilmiştir”.¹⁶⁶

Bu noktada “Şapka İnkılabı” sonrası Müslüman camiada sembol haline gelen İskilipli Atıf Hoca'ya değinmek gerekir. İskilipli Mehmed Atıf 1876 yılında doğmuş, medrese eğitimi almış, Fatih Camii'nde ders vermeye başladığı yıl Darülfunun'un İlahiyat bölümünü kazanmış ve üç yılda bitirmiştir. Bundan sonra da Kabataş Lisesi'nde Arapça dersi muallimliği yapmıştır. 1926 yılında tevkif edilmiştir.¹⁶⁷ Tevkif sebebi olarak da 1924 yılında yazdığı “Frenk Mukallitliği ve Şapka” kitabı gösterilir. İskilipli Atıf Hoca bu risalesinde şapkanın küfür alâmeti olduğunu ve giyilmesinin İslâmiyet açısından sakıncası bulunduğunu belirtmektedir. "Frenk Mukallitliği ve Şapka" adlı kitabının sahibi İskilipli Atıf Hoca, Şapka İnkılâbı ile ilgili gerici eylemlerden suçlu görülerek -İstiklâl Mahkemesi kararıyla- 4 Şubat 1926 tarihinde Ankara'da idam edilmiştir.¹⁶⁸

Rivayetlere göre İskilipli Atıf Efendi'nin iddianamede, önce en az 3 yıllık bir hapis cezasının istendiği, daha sonra idam edildiği söylenir. Savunmasını yazmak üzere izin verildiği zaman İskilipli Atıf Hoca'nın uykuya daldığını ve rüyasında Hz. Muhammed'i gördüğünü söyler : “Rüyamda Kainatın Fahrini gördüm. Bana “Yanıma gelmek dururken ne diye müdafaa karalamakla uğraşıyorsun.” dedi.” demiştir. Mahkemede de “müdafayı mucip bir suçun

¹⁶⁶ Selami Kılıç, Şapka Meselesi ve Kılık Kıyafet İnkılabı, Ankara Üniversitesi Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü, Atatürk Yolu Dergisi, Sayı IV/16, 1995, s.544

¹⁶⁷ İskilipli Mehmet Atıf, Frenk Mukallitliği ve Şapka, İstanbul: Yıpar Yayıncılık, 1993, s.40

¹⁶⁸ Utkan Kocatürk, Atatürk ve Türkiye Cumhuriyeti Tarihi Kronolojisi (1918-1938), Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1983, s.450. Ayrıca bkz: Ergün Aybars, İstiklâl Mahkemeleri, C.II, İzmir, 1988, s.416

olmadığı esasen tebeyyün etmiştir. Vicdanınızın vereceği hükme intizar ediyorum.” demiştir ve idama mahkûm olmuştur.¹⁶⁹ İşin şayanı dikkat ve taaccüp noktası şudur ki, dünyanın hiçbir yerinde kanunların kendisinin çıktığı tarihten öncesine, gerisine şumulü yok iken, İskilipli Atıf Efendi “28 Kasım 1925 tarihli ve 671 No’lu Şapka Giyilmesi Hakkında Kanun”dan önce yazmış olduğu eserinden dolayı (1924 yılında yazdığı “Frenk Mukallitliği ve Şapka”) yargılanmış ve cezalandırılmıştır.

Şapka İnkılabı sonrası yaşanan diğer bir olay da, Eylül 1930’da çok partili siyasi yaşamın ilk mitinginde gerçekleşecektir. Bu miting, hem ülkenin hem de yeni parti açısından büyük önem taşımaktadır. Dönemin Yeni Asır gazetesi yazarlarından Aslan Tufan Yazman o günü şöyle anlatır:

Alsancak Stadyumunda Fethi Bey’in söylevi sürüyordu. O dönemlerde daha hoparlör olmadığından ve sürekli konuşmaktan Fethi Bey’in kısılan sesi yeterince çıkmadığından, sözler, yanında bulunan parti genel sekreteri Nuri Conker tarafından gür bir sesle yineleniyordu. Devrimleri henüz kabullenmemiş olan birçok softa, Fethi Bey’in eski gelenekleri tekrar geriye getireceği, devrimleri ortadan kaldıracığı, şapkayı atıp fesi iade edeceği söylentilerini çıkarmış ve yaymaya başlamıştı. Kulağına kadar geldiği için Fethi Bey, bu söylentileri kesinlikle yalanlamak üzere ağzını açtı. Önder sözlerinin Conker tarafından tekrarlanabilmesi için sözcükleri birer ikişer söylemek zorunluluğunda kalmış ve bakınız bu yöntem ne acı bir olaya yol açmıştı.

Fethi Bey: Bazı kimseler

Nuri Conker: (daha yüksek sesle) Bazı kimseler

Fethi Bey: Bizim

Nuri Conker: Bizim

Fethi Bey: Şapkayı atıp

Nuri Conker: Şapkayı atıp

Fethi Bey: Tekrar fesi getireceğimizi

Nuri Conker: Tekrar fesi getireceğimizi

İşte tam bu sırada bir grup insan, tümcenin tamamlanmasını beklemeden şapkayı atıp fesi giyeceğimiz lafını duyar duymaz büyük uğultularla;

- Yaşasın Fethi Bey! diye bağırma ve başlarındaki şapka ve kasketleri yere çalıp ayaklarıyla çiğnemeye başladı. Stadyumu bir anda yerden yükselen toz bulutları kapladı. Bir anda karışan ortam

¹⁶⁹ İskilipli Mehmed Atıf, Frenk Mukallitliği ve Şapka, İstanbul: Yipar Yayınları, 1993 s.40-60

kürsüdeki SCF yöneticilerinin çabalarıyla kısa bir süre sonra normale döndü. Kürsüdekiler karışıklık başladığında sözlerin yanlış anlaşıldığını anlatmak için kalabalıktan daha çok bağıryorlar ve seslerini duyurmak, amaçlarını anlatmak için çırpınıyorlardı. İçlerinde en gür sesli olanı Nuri Bey, bir ara kalabalığı susturarak söylenenlerin yanlış anlaşıldığını eğer biraz susarlarsa tümceyi yineleyeceğini söyledi. Bir anda oluşan sessizlikten yararlanarak söylenemeyen, ancak söylenecek olan, tümceyi söyledi. Bu düş kırıklığından sonra miting olaysız bir biçimde bitti. Gelenler sessizce geriye döndüler.¹⁷⁰

Bu yaşanan hadise de o dönemde halkın bir kısmının psikolojisini çok iyi anlatan bir kesittir.

Türk Devrim Tarihi, üstüne en çok yazılan konulardan biridir ve bundan sonra da birçok tartışmaya kaynaklık edeceği aşikârdır. Üstünü örtemeyeceğiniz, yaşanmışlıkları yok sayamayacağınız ve doğal olarak değiştiremeyeceğiniz tek şey tarihtir. “Tarih” öylesine bir gerçekliktir ki, “resmi tarih”in belirlemeleri, dayatmaları bile ancak bir yere kadar etkili olabilir ve er ya da geç, “tarih” karşısında aciz kalacaklardır.¹⁷¹

İlk önce şapkayı savunan cenahın tam da bu savunmayı nasıl yaptığına bir bakalım: “şapka” üzerinden “Türkiye Cumhuriyeti halkının tamamı ile ve bütün şekilleriyle medeni bir toplum haline getirmektir”. Burada bir öykünmenin olduğu açıktır, önemli olan bu öykünülen “medeni”nin kim ve ne olduğudur? Elbette ki bu sorunun cevabı tüm Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlarınca bilineceği üzere “Batı”dır. Neredeyse yegâne varoluş nedenini bu, “Batı”ya yönelim üzerinde inşa eden Kemalist modernleşme için Medeniyet, yani Batılı oluş her şeyden önemli hayati bir hedeftir.

“Türk milleti her bakımdan uygar olmalıdır. Zaten çekilen tüm sıkıntıların sebebi de bu uygarlık düzeyine ulaşamamaktır”. Büyük bir imparatorluktan küçük bir devlete, üç kıtaya sığmayan cihanşümul bir imparatorluktan neredeyse bir avuç toprak parçasının dahi ona çok görüldüğü (ki “resmi tarih” birinci cihan harbinin neticelerini böyle okumaktadır) bir halete

¹⁷⁰ http://www.haberekspres.com.tr/haber/10945_Cok-partili-donemin-ilk-mitingi-yapiliyor.html/ Son erişim 09/01/10

¹⁷¹ Hülya Demir, Rıdvan Akar, İstanbul’un Son Sürgünleri, İstanbul: İletişim Yayınları,1994, s.9

gerilemenin tüm nedeni, tüm faturası uygarlık denilen düzeye ulaşmamak olarak dile getirilecektir. “Batı karşısında yaşanan yenilgi çoğu zaman tamlığı kaybetme korkusuyla, yetersizlik duygusuyla, muhtaçlığa çakılıp kalma endişesiyle; daha kavramsal bir ifadeyle söylersek bir “narsistik yaralanmışlık” olarak yaşanmıştır.”¹⁷² Bu yaralanmışlık, aralıksız ve devamlı surette “ilerleme” saplantısı ve de “çağdaşlık” obsesyonu şeklinde, “söylemsel” olarak kendisini devlet eliyle gösterecektir:

Bu millet bunca inkılabatın şuurlu kahramanı olduğunu, medeniyet güneşinin bütün hararetini aldığını bütün cihana sarıh ifade etmelidir”. “Türkiye Cumhuriyeti’ni te’sis eden Türk Halkı’nın ispat etmek mecburiyetinde bulunduğu bazı şeyler bulunmaktadır ki bunlar: fikriyle, zihniyetiyle medeni olduğu, hakikaten medeni olan halkı başından aşağıya vaz’ı haricisiyle dahi medeni ve mütekâmil insanlar olduğunu göstermesidir”. “Türk milletinin cevherinin, özünün değerli olduğunu ama bu özün kabının, kılıfının, görünüşünün kirlendiğini, çamurlandığını; o çok kıymetli öze muvafık medeni ve beynelmilel kıyafet giymenin mecburi olduğudur.”¹⁷³

Şimdi tam da bu noktada “ifade edilmesi gereken şuurlu kahramanlık”, “medeniyet güneşinin tüm hararetini almak”, “ispat edilmesi mecburiyetinde bulunulan fikriyle, zihniyle medeni olmak”, “o çok kıymetli öze muvafık medeni ve beynelmilel kıyafet giymenin mecburiyeti” kime doğru olmaktadır? Yani bu gösterinin izleyicisi, ulaşıldığı iddia edilen medeniyet seviyesine varıldığının, karar vericisi makamında bulunan kişi ya da kişiler kimlerdir? Ondan da önemlisi onlar bu konuma nasıl ve de niye gelmişlerdir. Bu mecburiyet nereden kaynaklanıyordur peki? Bağımlı ırklar kendileri için neyin hayırlı olduğunu bilme becerisine sahip değildirler. Bu ırkların çoğu şarklı ırklardır.¹⁷⁴ Bu “karar veren konumu”nu kelimenin tam anlamıyla “işgal eden” ise “Batı” olacaktır.

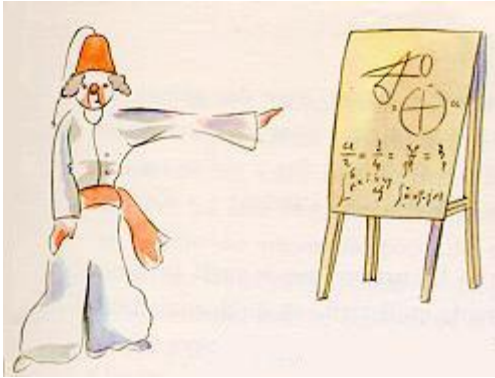
¹⁷² Nurdan Gürbilek, Kör Ayna, Kayıp Şark, İstanbul: Metis Yayıncılık 2007 s.13-14

¹⁷³ Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri (1918-1937), Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü Yayınları: 1, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1989, s.220-221; Selim İmece, Atatürk'ün Şapka Devriminde Kastamonu ve İnebolu Gezileri, Ankara: Türkiye İş Bankası Yayınları, 1981, s.62-64.

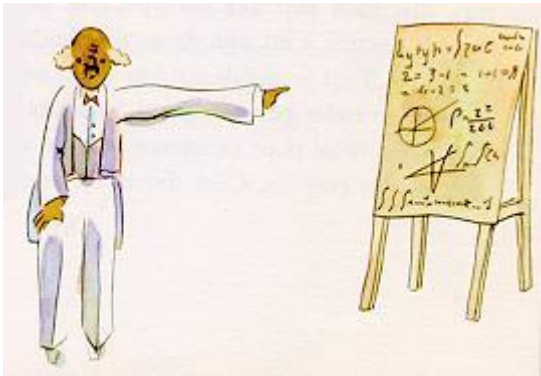
¹⁷⁴ Edward Said, Şarkiyatçılık, İstanbul: Metis Yayıncılık, 2008, s.47

“Medeni bir insan kendisini garip kıyafetler içerisinde sokup kendisine güldürmeyeceğini, bunun da ancak medeni kıyafetleri kullanmakla mümkün olacaktır”, Mustafa Kemal Osmanlı giyim tarzının aslında Türk giyim tarzına uymadığını, bunun “Türk Kültürü”yle bir bağlantısının olmadığını da ifade etmiş, bu kıyafetlerin ancak Türkleri gülünç duruma düşüreceğini savunmuştur. Bu noktada tüm dünyaca meşhur Küçük Prens’ten bir sahneyi alıntulamak istiyorum:

Küçük prensin geldiği gezegenin Asteroid B-612 olduğunu zannediyorum. Böyle düşünmek için iyi nedenlerim var. Bu asteroid yalnızca bir kez, bir Türk gökbilimci tarafından 1909 yılında görüldü. Gökbilimci bu keşfini bir Uluslararası Astronomi Kongresi’nde açıkladı. Ama tuhaf giysileri yüzünden kimse ona inanmadı. Büyükler böyledir işte.



Neyse ki, bir Türk önderi ölüm döşeğindeyken halkın Avrupa tarzı kıyafetler giymesini emretti ve gökbilimci bu keşfini 1920 yılında, şık bir kıyafet içinde yeniden sergiledi. Bu kez keşfini herkes kabul etti.



175

¹⁷⁵ Antoine de Saint-Exupéry, Küçük Prens, İstanbul: MaviBulut Yayıncılık, 2009, s.18-19

Böylelikle kıyafet devriminin ve ilerleme fikrinin asıl nedenine dair önemli bir ipucu bulabiliriz “Küçük Prens”te: ‘büyüklük’, kendini bir şey hakkında ahkâm kesmede “yetkin görmek”. Buradaki “yetkin olan”a yerleştirilen, “Batı’ya yönelmeyi, O’nun gibi olmayı Cemil Meriç şöyle değerlendirmektedir: “Avrupalılaşmayı bir hadım edilme, kapitalist Batı’nın egemenliğine boyun eğmeyi bir erillik yitimi, köksüzlüğü bir efeminelik olarak görecek, kendini ise bir “mağlup” olarak tanımladığı ölçüde “virilité”yle özdeşleştirecektir”.¹⁷⁶

Bu noktada, böylesine bir saptamanın yapılmasına vesile olan “Küçük Prens” adlı kitabın, “şapka inkılabı”nın mimarı olan kişiye dair yaptığı değerlendirmeden ötürü Türkiye’de yıllarca yasak olduğunu da hatırlamak ve hatırlatmak gerekir. Hakkındaki yasak kalktıktan sonra bile yasağı icap ettiren hususta, metin hala sansüre uğramaktadır. Sansüre uğrayan yer, orijinal metinde, “Heureusement, pour la réputation de l’astéroïde B 612 un dictateur turc imposa à son peuple, sous peine de mort, de s’habiller à l’Européenne”¹⁷⁷ olarak geçmektedir. “un dictateur turc” ise “bir Türk diktatör” demektir. Benim alıntıladığım metinde ise, aynı yer çevirmeni/yayınevi tarafından “bir Türk önderi” olarak değiştirilmiştir.

Büyük toplumsal dönüşümler, zihni dönüşümlere bir yandan kapı açarken öte yandan da onları zorlaştırır. Yenileşmeyi ve sekülerizasyonu temsil eden ve teşvik eden güçler, çok zaman, bunun gerektirdiği uzun süreyi bekleyebilecek durumda olmadıklarından zihni mekanizmaların çalışma biçimini değiştirmeden sadece zihinlerdeki düşünsel içerikleri değiştirmekle yetinmek zorunda kalmışlardır. İşte “Şapka İnkılâbı” de böylesine aciliyetli modernleşme ihtiyacı içerisinde olan bir devirde, tam da yerini almak durumunda olduğu şeyin yerini alarak yani kendisine ait bir kutsiyet ve dokunulmazlık üreterek kendisini var

¹⁷⁶ Nurdan Gürbilek, *Kör Ayna, Kayıp Şark*, İstanbul: Metis Yayınları, 2007, s.80-81

¹⁷⁷ <http://www.odaha.com/antoine-de-saint-exupery/maly-princ/le-petit-prince> Son erişim 15/08/2010

etmiştir. Şapkaya karşı çıkanlarca kutsiyet atfedilen fes ve sarık dindarlarca ne ise yani giyilmesi ile İslam'ın nişanesi olup, onun dışında başka bir şeyin giyilmesi küfür alameti sayılırken, şapka da kendi taraftarlarınca laik ve medeni olmanın “farz”larından addedilmiştir.

İKİNCİ BÖLÜM

SAİD NURSİ METİNLERİNDE GÜNDELİK HAYAT TEOLOJİSİ

A. Genel Olarak Gündelik Hayat Kavramı

“Ah, fırça darbelerimize maruz kalan
yaşamın gündelik şeyleri nasıl da gizemli!”

Fernando Pessoa

Modernite kendisini, daha çok zamanın ve işgücünün planlanması olarak dışa vurur. Modernite ile birlikte hayat, “verimlilik”, “hesaplanabilirlik”, “öngörülebilirlik” ve de “denetim” olmak üzere kontrol altına alınmak istenmiştir.¹⁷⁸ Modern insanlar ile modern öncesi insanları birbirilerinden ayıran özsel fark, modernlerin bir jeste ihtiyaç duymaları değildir. Modernler bir davranışta bulunurken kendilerini o şekilde davranmaya iten etiği akılcılaştırmaktadırlar.¹⁷⁹ Bu akılcılaştırma modernlerin hayatlarının her anında görünebildiği ve gözlemlenebildiği gibi, “gündelik hayat” içerisinde de kendisine ait bir yer bulmakta zorlanmamaktadır.

“Gündelik hayat” dediğimizde aslında kastetmek istediğimiz şey tam da güne dair olandır, gün içerisinde olan, cereyan eden. Modernleşme ile at başı giden, gitmekte olan

¹⁷⁸ George Ritzer, Toplumun McDonaldlaştırılması, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1998, s.17-20

¹⁷⁹ Agnes Heller, “Gündelik Hayatın Temel Etiği, Gillian Robinson, John Rundell (ed.), Tahayyül Gücünü Yeniden Düşünmek, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999, sf.82

kapitalistleşme ya da sanayileşme ile birlikte gün ve içerisindeki faaliyetler baştan sona düzenlendi. Modern öncesi insan için yaşadığı koşullar özellikle de gece ve gün olgusu insani yaşantıyı (insani yaşantıdan kasıt “üretim”dir) belirlerken teknolojik gelişmelerin eşliğinde insani varlık çalışmak için güne daha az ihtiyaç duymaya başlamış, gece de “üretim”in bir parçası kılınmıştır. Gün ve gecenin “üretim” merkezli olarak birbirlerinden ayrılmalarına artık ihtiyaç kalmamıştır. Artık gece ve gündüzün dünyanın güneş etrafında ve kendi etrafında dönmesinin neticesinde oluşan ayırmadan ziyade, çalışma, üretme üzerinden yapılacaktır. Yani daha öncelerde insan kendisini doğaya uydurmaya çalışırken, bu sefer çalışma, üretme merkeze alınarak çevre insana uymaya zorlanmıştır. İnsani varoluş alanı, direk üretimle alakalı olan üretim anı, zamanı ile, Marx’ın tabiriyle, üreten insanı tekrar üretebileceği ana kadar maddi-manevi hazırlayacak olan an, yani dinlenme zamanı olarak ikiye ayrılacaktır. Daha sonralarda ise bu üretim anı dışındaki anlar, gene üretimin devamını sağlayacak (tabiri diğerle, gene üretimi merkeze alarak) şekilde düzenlenecektir. Kapitalizmin fordist üretiminin sonunun gelmesiyle postfordist (çok biçimli, yerele atıfta bulunan geniş üretim zenginliği) üretime geçilmiştir¹⁸⁰. Böylelikle alıcılarda, tüketicilerde tüketme arzusu, ihtiyacı hâsıl edilmiş olunacaktır. Zaman, üretim zamanı merkezde olmak üzere tüketim zamanı, boş zaman ve çeşitleri olarak ayrılacaktır. Burada önemli olan nokta “gündelik hayat”ın çoğu zaman üretim haricindeki tüm diğer “an”ları içine alan bir zamansallık ile ifade edilir olmasıdır. Gündelik hayatın üretim merkezli hayattan sayılmayışında, kapitalist zihniyetin, “üretim”den anladığının sadece “madde” oluşunun önemli payı vardır. Hâlbuki “gündelik hayat”ın

¹⁸⁰ Fordist üretimin sonunun gelmesinden kastedilen şey, tek biçimli standart üretimin haddine ulaşması, depoların son haddine kadar dolu iken, alıcılarda satılan metaların tek biçimliliğinden ötürü tam da o tek biçimli metalara alıcıların çoktan sahip oluşlarıyla ortaya çıkan “tüketememe sorunu”dur. Fordist ve postfordist üretimler, burada yapılan ayırmda salt mekânsal olarak, tek merkezden ile çok yerden yapıışları ile değerlendirilmek yerine içerik zenginliği, tek biçimli, standart ile çok biçimli, yerelliğe vurgu yaparak zenginleştirilen üretim-tüketim açısından yorumlanmak istenilmiştir. Krishan Kumar, Sanayi Sonrası Toplumdan Post- modern Topluma Çağdaş Dünyanın Yeni Kuramları, Ankara: Dost Yayınları, 1999, s.62-69

potansiyellerini açığa çıkarmak, uyarlamayı, yani doğrudan ve zorunluluktan kaynaklanan şeyin yapıta dönüşümünü ve insani etkinlik için olanın ve bunun insani etkinlik yoluyla özgürlüğe dönüştürülmesini sağlayan asıl üretici etkinliğin, gerçek üretkenliğin ayırt edici özelliğini yeniden kurmak değil midir?¹⁸¹

Yukarıda bahsedilen girişim gözüktüğü, okunduğu kadar kolay bir girişim değildir aslında. Çünkü “gündelik” ile “modernlik”, biri diğerini çevreleyen ve üstünü örten; birbirlerine ışık tutarken aynı zamanda da gizleyen olgulara işaret etmektedir. “Gündelik” ile “modernlik” zamanın ruhunun iki yüzüdür. Gündeliklik kavramı ile ifade edilen göstergesizler kümesi, modernliğe, yani bu toplumun kendi kendisini ifade edip doğrulanmasını sağlayan ve onun ideolojisinin parçası olan göstergeler kümesine cevap verir ve tam olarak modernliğe tekabül eder.¹⁸² Gündeliklik, kapitalizmden ve çağcıl modernlik öncesi yaşanan günlük hayattan farklılığı ifade etmektedir. Bu farklılık her şeyden önce yaşanan laik tarihsel serüvene atıfta bulunarak, bu kavramın zamansallığına vurgu yapmaktadır.¹⁸³ Gündeliklik kavramı, on dokuzuncu yüzyıl Avrupa'sında modern kapitalist toplumun oluşumu üzerine bir yorum olarak geliştirilmiş olan modernliği anlamak üzere bir söylem çerçevesinde formüle edilmiş ve yaşanmıştır. Her zaman tutarlı bir biçimde ilk bakışta anlaşılacak bir kuramsallaştırmanın nesnesi olarak karşımıza çıkmamakla çoğu zaman çoklu, ayrıntılı ve her zaman her yerde mevcut olan görünümleri sayesinde doğrudan çözümlemeyi bertaraf eden bir kavram olagelmıştır. Gündeliklik kavramı, modernliğin büyük kuramcıları tarafından net şekilde teşhis edilmiştir. Yine de, gündelik hayatın doğrudan ve apaçık bir şekilde kuramsallaştırılması İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra, Henri Lefebvre'in kendi kritiğini

¹⁸¹ Henri Lefebvre, Modern Dünyada Gündelik Hayat, İstanbul: Metis Yayınları, 1998, s.30

¹⁸² A.g.e, s.30

¹⁸³ Harry Harootunian, Tarihin Huzursuzluğu - Modernlik, Kültürel Pratik ve Gündelik Hayat Sorunu, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2006, s.68

formüle etmesiyle; Michel De Certeau gündelik olanın yaşandığı alanı bir mekâna dönüştürmesiyle gerçekleşmiştir. Alman düşünürlerin gündelik hayat kavramına yaptıkları farklılık, burjuva gündelikliği ile işçinin alanı arasındaki ayrımı bozma çabasını temsil edecektir. Bu çizilen burjuva-işçi gündelikliğinin farklılığından gaye ise iş yerinin ve işçinin her hangi bir “gündelik tanımı”nın tam kalbinde olduğunu göstermektir. Amerika Birleşik Devletleri’indeki Erving Goffman ise, gündelik hayatı, insanların, toplumsal sistemin işleyişi için gerekli olan rollerin temsillerini oynadıkları sonsuz bir sahne olarak göstermekte ve tanımlamaktadır. Muhakkak ki Marx’tan bu yana düşünürler için gündelik hayat, düşünce ve ciddiyetin nesnesi olarak görülmektedirler. Avrupalılar için gündelikliğin statüsü ve zamansallığı, modernliğin yapısı ve kamusal zaman ile her daim yan yanaydı ve bu durum Joyce, Kafka ve Proust gibi modernliğin dellalı olan yazarlar ile Bergson gibi filozoflar tarafından konu olarak ele alınmaktaydı. Stephen Deadalus ise şöyle demektedir: “Şimdiye tutunun, bütün geleceğin içinden geçmişe aktığı buraya.”¹⁸⁴

Gündelik hayatı incelemek, yaşantımızın toplum içerisindeki geçirdiğimiz anları ve halleri incelemekten öte toplumsal zamanın kendisinin de toplumsal bir ürün¹⁸⁵ olmasının nasıllığını ve nedenini araştırmak, taharri etmek demektir.¹⁸⁶

Gündelik hayat, sanayi kapitalizminin ortaya çıkmasıyla ve devamında da yayılmasıyla, kapitalizmin hükümferma olduğu her yerde benzer koşulları oluşturma eğilimine işaret ederken, yaşanmış gerçekliğin deneyimine de karşılık gelmektedir. Gündelik hayat, çağdaş

¹⁸⁴ Harry Harootunian, Tarih Huzursuzluğu - Modernlik, Kültürel Pratik ve Gündelik Hayat Sorunu, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2006, s.80-81

¹⁸⁵ Said Nursi açısından gündelik yaşamın toplumsal bir ürün oluşu “tevhid” açısından kabul edilebilir değildir. Said Nursi’ye göre gündelik yaşamın içerisindeki “karmakarışık zannedilen vaziyetler, kudretin kader kitabına göre kemal-i intizam ile bir istinsaktır”. Said Nursi, Sözler, İstanbul: Envar Neşriyat, 1992, s.594

¹⁸⁶ Henri Lefebvre, Katherine Regulier, “Gündelik Hayat ve Ritimleri”,

<http://www.birikimdergisi.com/birikim/dergiyazi.aspx?did=1&dsid=261&dyid=4072> Son erişim 20/12/ 2010

tarihsel konjektürün kalbinde yatan dört entelektüel hareketin kesiştiği noktada durmakla etkileyici ve benzersiz bir referansa sahip bulunmaktadır: Marksizm, gerçeküstücülük, varoluşçuluk (özellikle fenomenolojik perspektif) ve kültürel çalışmalar.¹⁸⁷

Gündelik yaşam dediğimizde akla ilk gelenler, genellikle toplumdaki bireylerin günlük zaman bütçesi içerisinde vakit geçirdikleri beslenme, giyinme, barınma, uyuma vb. faaliyetleri anlaşılmaktadır.¹⁸⁸ Belki tam da bu “bilindik” zannedilen özelliklerinden ya da gündelik yaşam, isimlendirmesinin telkin ettiği bildik olma duygusu nedeniyle bilimin ilgisini pek fazla çekmemiş görünmektedir.¹⁸⁹

Gündelik hayatımızı teşkil eden maddi kültür ile evrensel üretim ve tüketim biçimleri arasındaki tek kutuplu dairesel bağdan kurtularak daha yaşanılabilir bir dünyaya sahip olmak için, gündelik yaşamımızla ferdi faaliyetlerimiz arasında irtibat kurmak istiyoruz. Fakat bunu nasıl başarabileceğimiz konusunda da yetersiziz. Misal olarak, sokağımızı mahallemizi, memleketimizi yahut da dünyayı daha yaşanılır bir yer haline getirmek istiyorsak, kendi hayat koşullarımızla, bu hayat koşullarını şekillendiren daha kapsamlı ve uzak unsurlar arasındaki irtibat kurulması gereken noktaların da var olduğunu tekrar tekrar hatırlamamız gerekmektedir.¹⁹⁰

Alternatif uygulamalar içinse tekrardan bakmamız gereken yer gündelik hayatın dokusunu teşkil eden mikro eylemlerdir.¹⁹¹ Bu mikro eylem kümesini incelediğimizde (ki çoğunlukla

¹⁸⁷ Harry Harootunian, Tarihin Huzursuzluğu - Modernlik, Kültürel Pratik ve Gündelik Hayat Sorunu, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2006, s.67

¹⁸⁸ İlhan Tekeli, Gündelik Yaşam, Yaşam Kalitesi ve Yerellik Yazıları, İstanbul:Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2010, s.17

¹⁸⁹ Bekir Onur, Türkiye'de Çocukluğun Tarihi, Ankara: İmge Kitabevi, 2005, s.135

¹⁹⁰ Paul Ginsborg, Gündelik Hayat Politikaları, İstanbul: Açılım Kitap, 2010, s.16-19

¹⁹¹ Paul Ginsborg, Gündelik Hayat Politikaları, İstanbul: Açılım Kitap, 2010, s.134

herhangi bir inceleme olmaksızın dikkatimizi çekmeyecek derecede kendisini bizlerden gizlemektedir¹⁹²) dikkatimizi çekecek olan ise alışılmış ve rutinleşmiş özellikleri sayesinde gündelik hayatı bize önemsiz ve sorunsuz gösteren pratikler olduklarıdır. Gündelik yaşam döngüleri oluşturmaktadır. Daha uzun, zaman döngüleri içerisinde yer alan daha kısa süreli döngülerin bütünlüğüdür gündelik hayat.¹⁹³ Alışılan ve rutinleşen eylemler bize, yaşamın anlamının sorgulanmayan¹⁹⁴ geri planı gibi gözükürler.¹⁹⁵

Bir toplumsal sistemin işlerliği, devamı ya da tabiri diğerle sıhhatliliği, gündelik yaşamın sürekli olarak kendisini tekrarlayan bu rutinlerine ve alışılmışlığına bağlıdır. Manayı muhalifiyle, bir toplumda gündelik yaşam yeniden üretilemiyorsa o toplum kriz içine girmiş demektir. Bu bakımdan gündelik hayatın incelenmesi bir toplumsal birlikteliğin sağlıklı sürdürülebilmesi açısından da özel bir öneme haizdir.¹⁹⁶

¹⁹² Bu mikro eylemler “yaratım” cihetinden incelendiğinde, yani İslam açısından Allah’ın yarattığı bir şey olarak bakıldığında kendilerinden daha büyük olan eşyadan sanatça, güzellikçe ve de en önemlisi Yaratıcı’sını tanıma noktasında geri kalmazlar: “bir zerre üstünde zerreler ile yazılan bir Kur’an, sahife-i semada yıldızlar ile yazılacak Kur’andan hüsün ve güzellikte aşağı değildir. Ve keza bir sivrisineğin yaratılışı, san’atça filin hilkatinden dün değildir.” Said Nursi, İşarat-ül İ’caz, İstanbul: Envar Neşriyat, 2001, s.159

¹⁹³ İlhan Tekeli, Gündelik Yaşam, Yaşam Kalitesi ve Yerellik Yazıları, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2010, s.19

¹⁹⁴ Kur’anın gönderiliş amacı Said Nursi’ye göre tam da bu sorgulanmayan alışılmışlığın ve rutinliğin iç yüzünü anlamaktır:

“cehl-i mürekkebin menşei olan âdiyat perdelerini keskin beyanatıyla yırtmak, âdet perdeleri altında gizli olan hârikulâdeleri çıkarıp göstermek ve dalaletin menbaı olan tabiat tagutunu, bürhanın elmas kılıncıyla parçalamak ve gaflet uykusunun kalın tabakalarını ra’ d-misal sayhalarıyla dağıtmak ve felsefe-i beşeriyeyi ve hikmet-i insaniyeyi âciz bırakan kâinatın tılsım-ı muğlakını ve hilkat-i âlemin muamma-yı acibesini feth ve keşfetmek, elbette hakikat-bîn ve gayb-aşına ve hidayet-bahş ve hak-nüma olan Kur’an gibi bir mu’cizekârın hârikulâde işleridir.” Said Nursi, Sözler, İstanbul: Envar Neşriyat, 1992, s.403

¹⁹⁵ İlhan Tekeli, Gündelik Yaşam, Yaşam Kalitesi ve Yerellik Yazıları, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2010, s.19

¹⁹⁶ İlhan Tekeli, Gündelik Yaşam, Yaşam Kalitesi ve Yerellik Yazıları, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2010, s.18

Bu noktada gündelik hayat ve onun bir “mesele” olarak incelenmesi, iki yönlü işleve sahip gözükmektedir. Bunlardan birincisi üstte belirtildiği üzere var olan yapının devamını sağlaması bakımından gündelik hayatın statükocu tavırlara sağladığı yararlılık iken; ikinci olarak gündelik hayatın, kendisinden hareketle ve temelini gündelik hayat üzerine inşa eden bir muhalif söyleme de ev sahipliği yapabilmesidir. Gündelik hayat, bünyesinde hem devamı hem de değişimi var etmesi ve beslemesiyle tabiri diğerle her iki potansiyele de sahip oluşuyla kendisinin ne kadar zengin bir zemin olduğunu, oluşturduğunu göstermesiyle dahi incelenmeyi hak etmektedir.¹⁹⁷

Gündelik hayat bir siyasi hareketin oluşumu ve geliştirilmesi bakımından da çok yararlı bir eleştiri çerçevesini oluşturabilir. En basitinden ifade etmek gerekirse, gündelik hayat üzerinden giderek, yaşamın sıkıcı hale gelmesi, insanın “şeyleşme”si, kendisini gerçekleştirme olanaklarının tıkanması, birey olarak bu hakların insanın elinden gasp edilmesi, yaşamın anlamını yitirmesi gibi güçlü eleştiriler üretilebilir. Gündelik hayat, insanın doğrudan yaşam deneyimine ev sahipliği yapmaktadır. Tabiri diğerle yukarıda zikredilen tarzdaki eleştiriler gündelik hayat içerisinde her insanın en fazla deneyimlediği, dolayına muhtaç olmaksızın anlayabileceği sıkıntılara temas ettiğinden, etkileri düşünüldüğünden çok

¹⁹⁷ Tüm bu zıtlıkların ve iç içe geçişlerin sebebi Said Nursi’ye göre Allah’ın “Celali” ve “Cemali” isimlerinin tecelli aynı anda tecelli etmek istemeleridir. Her birisinin kendilerine ait hükümleri olduğundan bir anda aynı yerde gözükmek istemelerinden mütevellid, nakıs nazarlarca bir başıbozukluk ve karmaşa varmış gibi gözükse de aslında olan tüm olanlar bir “takdir”den ibarettir:

“Şu kâinat Hâlık-ı Zülcelal’inin hem cemalî, hem celalî iki kısım esması bulunduğundan ve o cemalî ve celalî isimler, hükümlerini ayrı ayrı cilvelerle göstermek iktiza ettiklerinden, Hâlık-ı Zülcelal kâinata ezdadı birbirine mezcedip birbirine mukabil getirip ve birbirine mütecaviz ve müdafî’ bir vaziyet verip, hikmetli ve menfaatlar bir nevi mübareze suretine getirip, ondan zıdları birbirinin hududuna geçirip ihtilafat ve tegayyürat meydana getirmekle kâinatı kanun-u tegayyür ve tahavvül ve düstur-u terakki ve tekâmüle tâbi’ kıldığı için; o şecere-i hilkatın câmi’ bir semeresi olan insan nev’inde o kanun-u mübarezeyi daha acib bir şekle getirip bütün terakkiyat-ı insaniyeye medar bir mücahede kapısını açıp, hizbullaha karşı meydana çıkabilmek için hizb-üş şeytana bazı cihazat vermiş.” Said Nursi, Lem’alar, İstanbul: Envar Neşriyat, 2000, s.80

daha fazla olabilmektedir. Gündelik yaşam, sahip olduğu pratikler keşfedilerek gizil direnişlere kaynaklık edebilecektir.¹⁹⁸

Böylesine devrimci potansiyele sahip aynı gündelik hayat, yaşamın sıradanlaş(tırıl)ması ve adeta farkında olunmadan yaşanılır hale getirilmesiyle de toplumda var olagelen eşitsizliklerin sürdürülmesinin yollarından biridir.¹⁹⁹ Bu anlamda modern zamanların gündelik hayatının ritimlerinin incelemesini yapmak, kapitalizmi en sinsi etkileri çerçevesinde incelemek demektir.²⁰⁰

Yaşantının gündelik halini sıradanlaştırıp düşüncenin geri plana itilmesi, toplumsal yaşam bakımından bir gereklilik olarak da okunabilir. Çünkü toplumsal yaşam sürekli bir güven arayışı içerisindedir. Gündelik yaşamın sıradanlığını kaybetmesi, sık sık kurcalanarak sürprizlere açık hale gelmesi bu güveni yok edebilir.²⁰¹ Hâlbuki gündelik hayat, çoğunlukla kendisini insanlar tarafından yorumlanan ve tutarlı bir dünya olması anlamında onlara subjektif olarak anlamlı gelen bir gerçeklik olarak sunar.²⁰² Çoğu zaman, içerisinde bir ömür tüketilen yaşam stillerine ev sahipliği yapması bakımından modern dünyada²⁰³ gündelik hayat dünyası, hayatlarını subjektif olarak anlamlı bir biçimde idare etmekle uğraşan sıradan toplum üyeleri tarafından, sadece gerçeklik olarak olduğu gibi kabul edilmekle kalmaz, o,

¹⁹⁸ İlhan Tekeli, Gündelik Yaşam, Yaşam Kalitesi ve Yerellik Yazıları, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2010, s.19

¹⁹⁹ A.g.e, s.20

²⁰⁰ Mohamed Zayani, Ritm Çözümlemesine Giriş, <http://www.birikimdergisi.com/birikim/dergiyazi.aspx?did=1&dsid=261&dyid=4072> Son erişim: 7/12/ 2010

²⁰¹ İlhan Tekeli, Gündelik Yaşam, Yaşam Kalitesi ve Yerellik Yazıları, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2010, s.20

²⁰² Peter L. Berger, Thomas Luckmann, Gerçekliğin Sosyal İnşası, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2008, s.32

²⁰³ İlhan Tekeli, Gündelik Yaşam, Yaşam Kalitesi ve Yerellik Yazıları, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2010, s.22

aynı zamanda, onların düşünce ve eylemlerini doğuran bir anlam dünyası da olur. Gündelik hayatta kullanılan dil vasıtasıyla “ben”, sürekli olarak zorunlu nesnelleşmelerin içinde anlam kazandığı ve gündelik hayatı benim için anlamlı kılan bir düzen tesis edebilirim: Coğrafi olarak adlandırılmış bir yerde yaşarım, toplumumun teknik adlandırmaları içinde isimlendirilmiş, konserve açacağından televizyon kumandasına kadar çeşitlenen araçlar kullanırım. Ve yine bu teknik adlandırmalar aracılığıyla düzenlenmiş, en yakınimdaki “sevgili”mle olan ilişkimden tutun da dünyanın öbür ucunda yaşayan, hiç aynı mekânda olmaksızın internet aracılığıyla tanışıp, “facebook arkadaşı” olduğum insanlara dek uzanan bir insanî ilişkiler ağının içinde yaşarım. Bu anlamıyla kullandığım dil, hayatımın toplumdaki koordinatlarını gösterir ve bu hayatı, benim için anlam ifade eden “nesne”lerle doldurur. Gündelik hayatımın gerçekliği, “beden”imin “buradalığı” ve “mevcudiyet”imin “şimdiliği” etrafında düzenlenmiştir. Bu, “burada ve şimdi”, gündelik hayatı(mı)n gerçekliğine dönük dikkatimin odağını teşkil eder.²⁰⁴

Modernlik dinamik bir düşünce yapısı olarak erkek ve kadınlara geleneksel ahlaki düstur ve erdemlerinin büyük bir kısmının içeriğini, durmaksızın sorgulama ve sınamaya tabi tutmaktadır. Bir düşünce sistemi olarak modernliğin devrimci yanı ise, bu işlemi sadece filozoflara değil herkes için, geleneksel erdemlere karşı çıkma yollarını, onları yorumlamayı, kural ve düsturların yanlışlığına karar vermeyi ve yenilerine yer açmayı²⁰⁵ ve onları doğru(lar) olarak kucaklamayı öğretmesinde kendisini açığa vurmaktadır.²⁰⁶

²⁰⁴Peter L. Berger, Thomas Luckmann, Gerçekliğin Sosyal İnşası, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, s.32-35

²⁰⁵ Türk modernleşmecileri açısından ironik olan şey, “sorgulama”ya dair bu modern tutumun, Said Nursi tarafından Türk modernleşmesine karşı bir Müslüman için kullanılabilir hale getirmesidir. Said Nursi bir Müslümana, Türk modernleşmesinin uygulamalarının “dokunulmazlık”ını sorgulatmakla, Kemalist modernleşmeciler için en önemli düşmanlardan birisi olmuştur.

²⁰⁶ Agnes Heller, “Gündelik Hayatın Temel Etiği”, Gillian Robinson, John Rundell (ed.), Tahayyül Gücünü Yeniden Düşünmek, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999, s.83

Aydınlanma ile başlatabileceğimiz “modernite”de, beden akla karşıt olan bir öteki olarak kurgulanmıştır. Böyle bir modernitenin gündelik yaşamında beden yoktur. O sabit bir “veri”ymiş gibi kabul edilerek görmezden gelinebilir.²⁰⁷

Bedenlerin olmadığı bir çağda, planlama ve ölçülebilirlik üzerine kurulu bir toplum, gündelik hayatı yönlendiren doğal döngüler ve hâkim üretim tarzının gerekleri doğrultusunda köklü bir şekilde değişikliğe uğramaktadır. Modern çağı tanımlayan zaman ise çoktan duvar ya da kol saatlerinin ölçülebilirliğine, işgününün rutinine tâbi olmuş durumdadır. Saatlerin, günlerin, haftaların, ayların, mevsimlerin, yılların sayıp bıraktıkları şeyin gerisinde, işbölümünün ve üretimin otomasyonunun damgasını vurduğu bir “modus vivendi”yle giderek daha da fazla altı oyulan bir deneyim bulunmaktadır. Aklın, tüm hâkimiyet alanlarını eline geçirmeye çalıştığı bu çağda, doğal döngüler ve kendiliğinden hareketler, her yönüyle programlanmış bir günlük hayata adapte edilmeye çalışılıyor.²⁰⁸

Günümüzün günlük hayatının rutinleşmesini incelemeyi tam da kapitalizmin hareketine, yapısı itibarıyla benzeyen bir zaman kipini mercek altına aldığı için önem atfetmeliyiz. Kapitalizmin hegemonyasını arttırarak genişletmesiyle birlikte, döngüsel zaman giderek derinliğini yitirerek yerini daha doğrusal bir zamana bıraktı ya da, Lefebvre ile Régulier’nin tabiriyle, döngüsel zaman yerini belirsiz bir ilerleme zamanına bıraktı.²⁰⁹ Böylelikle hedefi belirlenmemiş bir ilerleme, içerisinde bulunan zamanı sonsuzlaştırırken, iktisadî çıkar adına

²⁰⁷ İlhan Tekeli, Gündelik Yaşam, Yaşam Kalitesi ve Yerellik Yazıları, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2010, s.24-25

²⁰⁸ Mohamed Zayani, Ritm Çözümlemesine Giriş, <http://www.birikimdergisi.com/birikim/dergiyazi.aspx?did=1&dsid=261&dyid=4072> Son erişim: 7/12/ 2010

²⁰⁹ Mohamed Zayani, Ritm Çözümlemesine Giriş, <http://www.birikimdergisi.com/birikim/dergiyazi.aspx?did=1&dsid=261&dyid=4072> Son erişim: 7/12/ 2010

günlük hayata hâkim olmakla kalmaz, günlük hayatın kendisini giderek yayılan kapitalizmin gerekleri uyarınca var edilmiş yeni bir sektöre dönüştürür;²¹⁰ sonsuz bir şimdi²¹¹ içerisinde kapitalizmi sürekli var eden bir tüketim alanına.

Aynı gündelik hayat, etik olarak bizden çok şey beklemektedir. Çünkü karmaşıktır, çok parçalıdır; içerisinde tüm ahlaki çatışmalar boy gösterir; dahası, zaman zaman uç durumları üretmekten geri durmaz.²¹² Misal olarak, selamlaşma ve hitaplar, gündelik hayattaki en temel verme/alma/alıp-verme şekillerindedir.²¹³ Gündelik hayatın donuk, küçük ayrıntılarla dolmuş, sıkıcı bu tekdüzeliği ile gündelikliğe ilham kaynağı teşkil eden derin düşünceler arasındaki mesafeyi, geçmişle bugünün şimdisi arasındaki mesafede bulmaya kalktığımızda,²¹⁴ karşımıza erdemlerin her zaman değerlerle ilişkisini görmekle birlikte, modernlikte şaşırtıcı bir olguya tanık olmaktadır. O da, değer çoğullaşmasına denk düşen bir erdem çoğullaşmasının söz konusu olmamasıdır. Soyut değerlerdeki köklü kaymalar

²¹⁰ A.g.m

²¹¹ Said Nursi'ye göre, kapitalizmin insanı giriftar ettiği bu “sonsuz şimdi”, bir aldatmacadan ibarettir. Bu aldatmacayı ise şöyle tarif ve tasvir etmiştir:

“Ey dünyaperest insan! Çok geniş tasavvur ettiğin senin dünyanın, dar bir kabir hükmündedir. Fakat, o dar kabir gibi menzilin duvarları şişeden olduğu için birbiri içinde in'ikas edip göz görünceye kadar genişliyor. Kabir gibi dar iken, bir şehir kadar geniş görünür. Çünkü o dünyanın sağ duvarı olan geçmiş zaman ve sol duvarı olan gelecek zaman, ikisi madum ve gayr-ı mevcud oldukları halde, birbiri içinde in'ikas edip gayet kısa ve dar olan hazır zamanın kanadlarını açarlar. Hakikat hayale karışır, madum bir dünyayı mevcud zannedersin. Nasıl bir hat, sür'at-i hareketle bir satır gibi geniş görünürken, hakikat-ı vücudu ince bir hat olduğu gibi; senin de dünyanın hakikatça dar, fakat senin gaflet ve vehm ü hayalinle duvarları çok genişlemiş. O dar dünyada, bir musibetin tahrikiyle kıvıldansan, başını çok uzak zannettiğin duvara çarparsın. Başındaki hayali uçurur, uykunu kaçıırır. O vakit görürsün ki: O geniş dünyanın; kabirden daha dar, köprüden daha müsaadesiz. Senin zamanın ve ömrün, berkten daha çabuk geçer; hayatın, çaydan daha sür'atli akar.” Said Nursi, Mesnevi-i Nuriye, İstanbul: Envar Neşriyat, 1999, s.177

²¹² Agnes Heller, “Gündelik Hayatın Temel Etiği”, Gillian Robinson, John Rundell (ed.), Tahayyül Gücünü Yeniden Düşünmek, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999, sf.87

²¹³ Agnes Heller, “Gündelik Hayatın Temel Etiği”, Gillian Robinson, John Rundell (ed.), Tahayyül Gücünü Yeniden Düşünmek, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999, s.94

²¹⁴ Harry Harootunian, Tarih Huzursuzluğu - Modernlik, Kültürel Pratik ve Gündelik Hayat Sorunu, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2006, s.1

beraberinde erdem ve kötü huylardaki köklü kaymaları da getirmektedir. Modern toplumun doğuşuyla, sözüm ona ebedi bir soyut değerın yani toplumsal hiyerarşının, namı diğer doğal, mükemmel, ilahi dünya düzeninin paldır küldür gözden düşmesine tanıklık edildi. Bu değerlerin yitimi beraberinde birçok erdemın de yerle bir olmasını getirdi. Ancak tüm bu gelişmeler, bir taraftan kaybedilen erdemlere karşılık gelebilecek erdemlerin²¹⁵ gözle görülür bir şekilde çoğalmasına yol açmadılar. Mesela, korkaklık ahlaki bir kusur değildir. Ama şunu bilmeliyiz ki, hayatımızdaki en büyük kötülüklerden (ahlaki kötülük ve ahlaki kötülüklerin yol açtığı fiziksel kötülükler), basit cesaret denemeleriyle kurtulmamız mümkün olabilirdi. Bu nokta-i nazardan bakıldığında diktatör ve tiranlar güçlerini kötülüğe veya bayağılığa değil, açıkça korkaklığa borçludurlar. Ve bu gerçek en çok da kendisini, uygar toplumun gündelik hayatındaki tiranlar için geçerli olmasıyla göstermektedir.²¹⁶ Yaşanan pek çok trajedide vuku bulan kurtuluş hikâyeleri, öyle olağanüstü çabaların değil çoğu zaman basit cesaretler denemelerinin neticesinde yaşanmıştır.

Modern insanlar, dev sanayi kentlerinde, taşradaki yerlerini, iş ve farklı yaşam hayalleri için terk etmiş olarak, gündelik hayatlarını iskân etmeye çalışıyorlar. Dünya üzerinde, insanlık tarihinde tamamıyla yeni olan bu sahnede, tekrar ve yeniden üretim döngüsünde değer üreten ve sabitleyen özne ya da fail konumuna sahip olan tek şey ise sermayedir. Yaşanmış deneyimi

²¹⁵ Said Nursi'ye göre medeniyetin ya da modernizmin neden olduğu ahlaki kayıpların kazanımı olmamakla birlikte, medeni gözükten pek çok görünümün ardında aslında pek de medeni olmayan şeyler gizlenmektedir. "Medeniyet", gerideki "bedeviyet" ve "vahşilik"ın görünmesine engel olan bir maskeden başka bir şey değildir:

"Şu medenilerden çoğunun, eğer içini dışına çevirirsen, görürsün: Başta maymunla tilki, yılanla ayı, hıncır. Sıreti olur suret. Gelir hayali karşına, postlarıyla tüyleri. İşte şununla görünür meydanaiki âsârı." Said Nursi, Sözler, İstanbul: Envar Neşriyat, 1992, s.712

²¹⁶ Agnes Heller, "Gündelik Hayatın Temel Etiği", Gillian Robinson, John Rundell (ed.), Tahayyül Gücünü Yeniden Düşünmek, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999, s.95-97

yapılandırırken sömürgeleştiren gündelik hayatın ayrıntılarının sunduğu teselli ile idare etmeye çalışan bu insanlar deneyimledikleri modern gerçekliğin kökünün bugünde oluşunun farkında olarak yaşıyorlar; “Bugünde yaşıyorum. Gelecek hakkında hiçbir şey bilmiyorum ve artık bir geçmişim de yok”. Walter Benjamin, sanayileşen büyük şehirlerde yaşanıp deneyimlenen “bugün”e, “gündelik olanın edimselliği” adını vermektedir. Gündelikliğin şimdisi, inşa edeceği geçmiş ile diyalektik bir ilişki içinde olacağından kapitalizmin kök saldığı diğer yerlere bakmak pek bir çözüm getirmeyecektir. Onun yerine, bugününü geçmişten ayıran, o “sonsuz şimdi”yi teşhis etmek bir zorunluluk olarak kendisini bizlere sunmaktadır. Bu, düşünürlerin cevaplamaya çalıştıkları sorudur: Tarihsel bugünün ne şekilde verili oluşu ve onun, kendisini nasıl bugünmiş gibi göstermesi? “Bugünün şimdisi”nin sunduğu şey, gündelik olanın bir deneyim olarak örgütlenmek için desteklenmiş asgari bir şeylerin çok ötesinde bir oluşum olduğudur. Modernlik, kent hayatında yoğunlaşmış farklı bir üretim tarzı tarafından meydana getirilmiş bir yaşam şekli/felsefesidir. Henri Lefebvre “gündelikliği”, yaşanmış deneyimin sonsuz eşitsizliğinden dolayı yabancılaşmanın ürettiği bir yer olarak göstermiş ve sırf bu yüzden de gündelikliği, eleştiriyi mümkün kılan bir mekân olarak ele almıştır.²¹⁷ Modernliğin deneyimini örgütleyen ve bizim gündelik diye adlandırabileceğimiz asgari birliktelik, bir yandan modernliği farklı kılarken, bir yandan da modernlikle alakalı zaman bilincini, onun kendi bugünü, hem geçmişle hem de şimdiyle ilişkilendirirken oluşturmaktadır.²¹⁸

²¹⁷ Harry Harootunian, Tarih Huzursuzluğu - Modernlik, Kültürel Pratik ve Gündelik Hayat Sorunu, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2006, s.2-7

²¹⁸ Harry Harootunian, Tarih Huzursuzluğu - Modernlik, Kültürel Pratik ve Gündelik Hayat Sorunu, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2006, s.23

Modernlik, sanayileşme ve kitle toplumunun kurulması süresince, kurulum mekânı olarak şehirlerin üzerinde inşa edilecektir. Bu şehirler genişleyen sanayi bölgelerindeydi ve “gündelik” olan dediğimiz de bunların deneyimlenmesinin ta kendisiydi (şehirlerin böylesine değişimini, dönüşümünü deneyimlemeye ek olarak her dışsal değişimin, dönüşümün bunun içerisinde etkilenen/etkileyen nesne/özne olmaktır, gündelik olan). Bu yüzden çağdaş sahneyi, bugünün şimdisini oluşturan mekân artık taşra değil, kentlerdir. Bu sahne yani modern şehir, bir yandan gündeliğin deneyimini biçimlendiren yer olurken bir yandan da bu deneyimin yaşanmasını, sahnelenmesini sağlayan ortamdır.²¹⁹

Modernliğin gündelikliğinin kendisini sergilediği mekân ve biçim sokaklardır, binalardır, yeni kurumlar ve sürekli harekettir. Kamusal ile özel alan arasındaki büyük ve küçük olayları benzer bir şekilde dışa vuran kesintisiz ilişkidir. Gündelikliğin kendi tarihini yazdığı şehirler bize kendisini tam olarak anlayabilmemiz için, özellikle sonsuz göstergeleri içinde düşünülmesi gereken bir ortam sağlamaktadır.²²⁰ Bu ortam bize düşünülecek ve anlatılacak olan, orada “yeniden uyandırılması”²²¹ gereken sessiz alegoriler gibi bekleyen “unutulmuş fakat yine de unutulmaz olan anlamlar” sağlamaktadır. Gündelik kesinlikle içkinliğin, yeniden uyandırılması gereken bastırılmışın, kendi gündeliklik deneyimini üretmek için, kapitalist

²¹⁹ A.g.e, sf.24-25

²²⁰ Said Nursi, kendisini değişik şekillerde sergileyen bu göstergelerin gerisinde İlahi olanın kendisini tanıtmaya isteği olduğunu dile getirir:

“Hem külliyet ve cüz’iyet ve zilliyet ve asliyet itibariyle cilve-i esma, başka başka suret alıyor.” Said Nursi, Sözlere, İstanbul: Envar Neşriyat, 1992, s.336

²²¹ Said Nursi’ye göre bu “unutulmuş fakat yine de unutulmaz olan anlamlar”ın manaları Kur’an’dadır:

“İşte Rabbimizi bize tarif eden Kur’an-ı Hakîm; şu kitab-ı kebir-i kâinatın bir tercüme-i ezeliyesi... Şu sahaif-i Arz ve Semada müstetir künuz-u esma-i İlahiyenin keşşafı... Şu sutur-u hâdisatın altında muzmer hakaikın miftahı...” Said Nursi, Sözlere, İstanbul: Envar Neşriyat, 1992, s.242

modernleşmeye nasıl maruz kaldığını anlatacağı ve bizlerin de bu anlatıyı daha içerden anlayabileceğimiz ortamı sağlayacak yegâne mekândır.²²²

Modernlikle birlikte yapısal bir değişime uğrayan gündelik hayatın kalbinde yatan temel etmen, kapitalizmin ürettiği ve toplumlara değişik uğraklarda ve değişik yoğunlukta giren eşitsiz bir kalkınma figürüdür. Bu kalkınma figürünü ve söylemini, Batı'nın evrensellik maskesi altındaki üstünlüğünün sömürgeleşmiş dünyaya kabul ettirdiği benliğin tamamlanışı olarak okumak mümkündür.²²³ “Geç gelenler”²²⁴ için Batı'ya eşit olmak, son ana kadar yani asla gelmeyecek olan ana kadar ertelenecektir.²²⁵

Eğer modernliği hareket ettiren şeyin, kapitalizmin arzulayan makinesi olarak kabul edersek, bu makine kendisini üretim ve tüketim faaliyetiyle mümkün kılmaktadır.²²⁶ Ve bu üretim ve

²²² Harry Harootunian, Tarih Huzursuzluğu - Modernlik, Kültürel Pratik ve Gündelik Hayat Sorunu, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2006, s.25-29

²²³ A.g.e, s.71-74

²²⁴ Bu “kalkınma” fiilini “geç gelme” bağlamında, ebedi “geç kalma” ya da “geç kalmaya” mahkûm edilme şeklinde de yorumlamak mümkündür. Zenon'un “Akhilleus (Aşil) Kaplumbağa Paradoksu”, bu tür bir yorumlamayı mümkün kılacak şekilde okunabilir:

Yunan kahramanı Akhilleus'un kaplumbağa ile bir yarış yaptığını farz edelim. Çok iyi bir koşucu olduğu için Akhilleus kaplumbağanın kendisinden belirli bir mesafe, misal yüz metre, ileriden başlamasına izin verir, ona avans verir. Eğer her ikisinin de sabit hızlarda koştuğunu düşünürsek (biri sabit yüksek bir hızda, diğeri sabit düşük bir hızda), belirli bir süre sonra Akhilleus yüz metre koştuğunda, kaplumbağanın başladığı yere gelmiş olacaktır. Fakat bu süre boyunca kaplumbağa da küçük de olsa belirli bir mesafe katedeceğinden, örneğin 10 metre. Akhilleus bir süre sonra bu mesafeyi de tamamladığında, o süre zarfında kaplumbağa yine küçük de olsa bir mesafe ilerlemiş olacaktır ve bu böyle devam edecektir. Böylece, Akhilleus ne zaman kaplumbağanın varmış olduğu noktaya varsa, daha hâlâ gitmesi gereken ne kadar küçük de olsa bir mesafe kalmış olacaktır. Bu nedenle Zenon Akhilleus'un kaplumbağayı hiçbir zaman geçemeyeceğini söylemiştir. Örnekte de görüleceği üzere Akhilleus kaplumbağaya asla ulaşamaz, aynen modernleşmekte olan ülkelerin modernleşmiş ülkelere ulaşamayacağı gibi. Ahmet Cevizci, Felsefe Sözlüğü, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002, s.1142-1143

²²⁵ Harry Harootunian, Tarih Huzursuzluğu - Modernlik, Kültürel Pratik ve Gündelik Hayat Sorunu, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2006, s.74

²²⁶ Said Nursi, Müslüman bireyi “kapitalizmin arzulayan makinesi”ne karşı uyarıştır:

“Evet insaniyetin yaşamak damarı ve hıfz-ı hayat cihazı, bu asırda israfat ile ve iktisadsızlık ve kanaatsızlık ve hırs yüzünden bereketin kalkmasıyla ve fakr u zaruret-i maişet ziyadeleşmesiyle o derece o damar yaralanmış ve şerait-i hayatın ağırlaşmasıyla o derece zedelenmiş ve mütemadiyen ehl-i dalalet nazar-ı dikkati şu hayata celb

tüketim mekanizmasını bir yaşayış biçimi olarak her yerde hükümferma kılmak istiyorsa, içerisinde bulunduğu bugünün içerisinde asgari bir birlik oluşturan gündelik olanın, aslında daima belirli bir zamanda durduğunun ve genelde yenin bugünü ile çatışmalı bir ilişki içinde geçmişin aracılığıyla homojenliğin zorlayıcı talepleri arasında arabuluculuk ettiğinin de farkındadır. Gündelik olanın asgari birlik içerisinde bulunduğu “bugün”den kastım, geçmişle olan ilişkisini koparma çabası ile birlikte her zaman aynı olanın içinde çok yeniyi üreten sonsuz bugüne benzeyen sınırsız geleceği tahayyül etme çabası arasında kalmış “şu an”dır.²²⁷

Kapitalist modernleşme ve pazarın giderek merkezileşmesi, tüm dünyadaki yeni toplumsal ilişkiler için çoktan baskın belirleyici ilke olmuş ve günlük yaşamı bilinenden ve yakın geçmişte yaşandığı şeklinden oldukça farklı bir şekilde baştan aşağıya yeniden inşa etmiştir. Kapitalizm, üretim düzenini ve üretici konumuna yükseldiği (“konumunu ele geçirdiği” mi demeliydim acaba?) her yerde tevarüs edilmiş tüm kültürel kalıpları yağmaladı. Bu gelenekleri sorguladı ve bazen onların bazı şeylere olanak tanıyan koşullarını var olagelen toplumsal temellerinin altını oyarak, onları tamamıyla ortadan kaldırdı. Eskiden kalan yaşamın ritmini düzenleyen tanıdık değerlere, göreneklere ve pratiklere açıkça karşı gelerek, onları parçaladı ve içlerini boşalttı.²²⁸

“Gündelik Hayatın Psikopatolojisi” adlı eserinde Freud, insanların konuşmalarındaki dil sürçmelerinin daha derin, gizli anlamlara sahip olduğunu söyler. Biz de gündelik hayatın

ede ede o derece nazar-ı dikkati kendine celbetmiş ki; edna bir hacat-ı hayatiyeyi, büyük bir mes’ele-i diniyeye tercih ettiriyor.” Kastamonu Lahikası, İstanbul: Envar Neşriyat, 2000, s.105

²²⁷ Harry Harootunian, Tarih Huzursuzluğu - Modernlik, Kültürel Pratik ve Gündelik Hayat Sorunu, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2006, s.78-83

²²⁸ A.g.e, s.84-85

mevcut koşullarının görünürlüğü altında, yüzeydeki hareketleri yönlendiren derin ve açığa vurulmamış toplumsal yapıların var olduğunu gören Marx'a paralel bir şeyler söyleyebiliriz. Freud'a göre hiçbir şey önemsiz değildir, en sıradan konuşmanın bile beklenmeyen anlamları olabilir. Gündelik olan, bu yolla, görünüşe göre yüzeyinde gerçekleşen rutinleşmeye rağmen hem çok çeşitli ve karmaşık dışavurumların alanı hem de bilimsel araştırmanın ve politik müdahalenin nesnesi olarak incelenebilir. Bu yüzden gündelik olan, sadece sıradan ya da sıkıcı olmaktan ziyade “dinamik toplumsal gerçekliğin”²²⁹ birlikteliğini bizlere sağlayabilir.²³⁰

Gündelik olana dair “deneyim” genelde ideolojik derin düşünceye indirgenirken gözlemlenen yapıların somut ve maddi gerçekliği sunduğu sanılmaktadır. Bu açıdan bakıldığında gündelik olan, kapitalizm ve modernlik üst başlığı altında sınıflandırılmış, gündelik olandan etkilenmedikleri zannedilen bilinç ve deneyim ise şeyleşmiş bir durumda donmuş hâllerinde bırakılmışlardır. Hâlbuki gündelik hayat, hâlâ farklılığın uğraklarına hayat verebilecek ve

²²⁹ Said Nursi'ye göre toplumsal gerçekliğin bu dinamikliğinin, değişkenliğinin nedeni doğrudan doğruya esmayı İlahi'yyeye mazhar oluşundan dolayıdır:

“Hâlık-ı Zülcelal hayret-nüma, dehşet-engiz bir surette bir faaliyet-i rububiyetiyle, mevcudatı mütemadiyen tebdil ve tecdid ettiğinin bir hikmeti budur: Nasılkı mahlukatta faaliyet ve hareket; bir iştiha, bir iştiyak, bir lezzetten, bir muhabbetten ileri geliyor. Hattâ denilebilir ki; herbir faaliyette bir lezzet nev'i vardır; belki herbir faaliyet, bir çeşit lezzettir. Ve lezzet dahi, bir kemale müteveccihdir; belki bir nevi kemaldır. Madem faaliyet bir kemal, bir lezzet, bir cemale işaret eder. Ve madem Kemal-i Mutlak ve Kâmil-i Zülcelal olan Vâcib-ül Vücut, zât ve sıfât ve e'fâlinde, bütün enva'-ı kemalâta câmi'dir; elbette o Zât-ı Vâcib-ül Vücut'un vücub-u vücuduna ve kudsiyetine lâıyk bir tarzda ve istiğna-i zâtisine ve gına-i mutlakına muvafık bir surette ve kemal-i mutlakına ve tenezzüh-ü zâtisine münasib bir şekilde; hadsiz bir şefkat-i mukaddese ve nihayetsiz bir muhabbet-i münezzehesi vardır. Elbette o şefkat-i mukaddeseden ve o muhabbet-i münezzeheden gelen hadsiz bir şevk-i mukaddes vardır. Ve o şevk-i mukaddesten gelen hadsiz bir sürur-u mukaddes vardır. Ve o sürur-u mukaddesten gelen, tabiri caiz ise, hadsiz bir lezzet-i mukaddese vardır. Ve elbette o lezzet-i mukaddese ile beraber; hadsiz onun merhameti cihetiyle faaliyet-i kudreti içinde, mahlukatının istidadları kuvveden fiile çıkmasından ve tekemmül etmesinden neş'et eden, o mahlukatın memnuniyetlerinden ve kemallerinden gelen Zât-ı Rahman ve Rahîm'e ait, tabiri caiz ise, hadsiz memnuniyet-i mukaddese ve hadsiz iftihar-ı mukaddes vardır ki; hadsiz bir surette, hadsiz bir faaliyeti iktiza ediyor. Ve o hadsiz faaliyet dahi, hadsiz bir tebdil ve tağyir ve tahvil ve tahribi dahi iktiza ediyor. Ve o hadsiz tağyir ve tebdil dahi; mevt ve ademi, zeval ve fırakı iktiza ediyor.” Said Nursi, Mektubat, İstanbul: Envar Neşriyat, 1998, s.286

²³⁰ Harry Harootunian, Tarih Huzursuzluğu - Modernlik, Kültürel Pratik ve Gündelik Hayat Sorunu, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2006, s.86

yarının bugünle aynı olmayacağını²³¹ sözünü verebilecek yetenektedir, bu potansiyele sahiptir. Mesela, Max Weber rasyonelleşmenin beraberinde getirdiği gündelik hayatın rutinleşmesini, giderek gündelik olmayan hayatın alanına ait bir şeye dönüşen şekilde tarif ederken, gündelik olanı kendi rasyonelleşmesinin tahakkümünden ve güya gündelik olandaki motivasyondan, anlam ve davranışın hesabını verecek ruhsallık kaynaklarından kaçma yetisine sahip olan dinden ayırmaktadır. Georg Simmel ise “Paranın Felsefesi”nde tasvir ettiği modern dünyadaki gündelik yaşamı, hiç adı anılmasa da ya da en ufak bir biçimde tarihselleştirilmese de kapitalizmin dünyası olarak resmeder. Simmel’e göre “para”, değiş tokuşu ve sanki dünyayı sınırsız bir zamansallık, sonsuz bir bugün için, tamamen terk etmiş değer üretimi ile yönlendirilen bir dünyaya dönüştürmüştür. Simmel, işte bu “bugün”ün kalbine, nesnel ve öznel kültürler arasında giderek büyüyen bir çatışmayı koymuş, hızlandırılmış bir gündeliklik ile ampirik alanın yanında durma ve onu anlama yetisini giderek kaybeden bireye ise, deneyimlediği şeyle arasındaki büyüyen bir çatışmanın olduğunu sezdirmeye çalışmıştır. Tabiri diğerle, birey için nesnel varoluşun gelgit dalgasına (Simmel buna homojenleştirme diyecektir) ve “öznel formun” endişe verici bir biçimde ortadan kayboluşuna karşı son kale olarak “içsel yaşamın derinlikleri”ni²³² adres olarak gösterecektir.²³³

²³¹ Gündelik hayat içerisindeki değişimin, farklılığın bulunduğu işaret olarak okunabilecek şekilde Said Nursi “Münazarat” adlı eserinde, “Hal aldatıyor... Aldanmayınız. İstikbal hesabına konuşuyor... Öyle dinleyiniz” demiştir. Said Nursi, Münazarat, İstanbul: Envar Neşriyat, 2006, s.8

²³² Said Nursi’ye göre her insan için bu derinlik farklı bir manaya denk gelmektedir. Zira “beşerin cevher-i ruhunda derc edilmiş gayr-ı mahdud istidat ve o istidatda mündemiç olan gayr-ı mahsur kabiliyetler ve o kabiliyetlerden neş’et eden hadsiz meyiller ve o hadsiz meyillerden hasil olan nihayetsiz emeller ve o nihayetsiz emellerden tevellüd eden gayr-ı mütenahî efkâr ve tasavvurat-ı insaniye” (Sözler, İstanbul: Envar Neşriyat, 1992, s.521) var olsa dahi “insan çendan bütün esmaya mazhar ve bütün kemalâta müstaidir. Lâkin iktidarı cüz’î, ihtiyarı cüz’î, istidadı muhtelif, arzuları mütefavit olduğu halde binler perdeler, berzahlar içinde hakikatı taharri eder. Onun için hakikatın keşfinde ve hakkın şuhudunda berzahlar ortaya düşüyor. Bazılar berzaktan geçemiyorlar. Kabiliyetler başka başka oluyor. Bazıların kabiliyeti, bazı erkân-ı imaniyenin inkişafına menşe’ olamıyor. Hem esmanın cilvelerinin renkleri, mazhara göre tenevvü ediyor, ayrı ayrı oluyor. Bazı mazhar olan

Gündelik yaşam çalışmaları, akademik camiada karşımıza, biri bireyin faaliyetleri, diğeri ilişkileri olmak üzere iki farklı ontolojik kabul ile çıkmaktadır.²³⁴ “Gündelik hayat” a dair bu iki ontolojik yaklaşımdan biri Henri Lefevbre'ye, diğeri de Michel De Certau'ya aittir. Henri Lefevbre'ye ait birinci yaklaşımda gündelik yaşam, bireylerin beslenme, barınma, giyinme, uyuma gibi “adiyat”tan, sıradan etkinlikler olarak anlaşılmaktadır. Bu etkinliklerin ve bunlar için gerekli nesnelere hepsi toplumun "maddi kültür"ünü oluşturmaktadır. Dolayısıyla olası bir gündelik hayat taharrisinin kapsamına toplumun “maddi kültürü” de girmektedir. Michel De Certau'ya ait ikinci yaklaşımda ise, gündelik yaşam, konuşma, okuma, alışveriş yapma gibi yaşam pratikleri (yapma biçimleri) üzerinden tanımlanmaktadır. Tüm bu etkinliklerde çözümleme birimine birey yerleştirilmektedir. Buna karşılık yaşam pratiklerinde bireyin ilişkileri esas tutulmaktadır. Yaşam pratiklerinin oluşturduğu sistem ise bir bütün olarak "kültür"ü teşkil etmektedir. Gündelik yaşam tekrara dayanıp ve döngülerden oluşurken bir yandan da değişimin dışında kalmaz, toplumdaki değişimlerden etkilenecek tekrar be tekrar yeniden oluşur. Dolayısıyla gündelik yaşama, kısaca, bir toplumun kendi içinde geliştirdiği ekonomik, kültürel ve dini pratiklerin belirli bir tarih kesitinde çekilmiş bir fotoğrafı olarak bakılabilir. Bu fotoğrafta en önemli iki değişken vardır; zaman ve mekân.²³⁵

Henri Lefevbre için modern toplumlarda, “gündeliklik” ile “modernlik” iki karşıt özellik halinde bulunmaktadır. Lefevbre göre, “gündeliklik”, modernitenin gündelik yaşamı diye de

zât, bir ismin tam cilvesine medar olamıyor. Hem külliyet ve cüz'iyet ve zilliyet ve asliyet itibariyle cilve-i esma, başka başka suret alıyor. Bazı istidad, cüz'iyetten geçemiyor ve gölgeden çıkamıyor. Ve istidada göre bazan bir isim galib oluyor, yalnız kendi hükmünü icra ediyor. O istidadda onun hükmü hükümran oluyor.” (Sözler, İstanbul: Envar Neşriyat, 1992, s.336)

²³³ Harry Harootunian, Tarih Huzursuzluğu - Modernlik, Kültürel Pratik ve Gündelik Hayat Sorunu, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2006, s.90-95

²³⁴ İlhan Tekeli, Gündelik Yaşam, Yaşam Kalitesi ve Yerellik Yazıları, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2010, s.18

²³⁵ Bekir Onur, Türkiye'de Çocukluğun Tarihi, Ankara: İmge Kitabevi, 2005, s.135

okunabilir. Lefebvre'ye göre gündelik yaşam modernitenin sonucu olarak ortaya çıkmıştır²³⁶ Lefebvre'ye göre modernite öyle bir seçmeler bolluğudur ki, birey günlük hayatında tüm bu seçmek durumunda olduklarının içerisinde yer ve zaman itibariyle çoğu zaman da birbirine uymayan rutinlerin arasından bir bütünlük oluşturmak zorundadır. Ama bireyin yaşamak için oluşturmak zorunda olduğu tüm bu bütünlük(ler) çoğu zaman tutarsızlıklara da gebedir.²³⁷

Lefebvre'e göre gündelik olan, karşı karşıya olduğumuz en çetin soru(n)lardan birisi olan “tekrar” sorununu, sıradanlığının tekrar tekrar ortaya çıkışıyla, tabiri diğerle bir türlü susturulamayan bir talep gibi kendisini dayatmasıyla incelenmeye değerdir.²³⁸ Sanki “gündelik olan”, tüm bu tekrarlanan rutinlerinin lisanı haliyle, var gücüyle muhataplarına, “benim o tanıdık sandığınız görünümüme aldanmayınız, bu tanıdıklık kıyafetimin altındaki gerçek manamı²³⁹ keşfetmeye çalışınız” demektedir.

Lefebvre ile Régulier'nin günlük hayat üzerine düşüncelerine bakıldığında görünecek şey, “gündelik hayat” kavramı, gelişmiş kapitalist toplumlardaki “yabancılaşma” kavramının yeniden bir okumasının mekânı olarak incelenmek istendiğidir. Onlara göre,

²³⁶ İlhan Tekeli, Gündelik Yaşam, Yaşam Kalitesi ve Yerellik Yazıları, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2010, s.21

²³⁷ A.g.e, s.21-22

²³⁸ Mohamed Zayani, Ritm Çözümlemesine Giriş, <http://www.birikimdergisi.com/birikim/dergiyazi.aspx?did=1&dsid=261&dyid=4072> Son erişim 7/12/2010

²³⁹ Said Nursi'ye göre keşfedilmeyi bekleyen bu mana şudur:

“gayet çok, gayet kolay, gayet geniş bir dairede, gayet çoklukla halkeder, yapar bir kudretin azamet ve haşmeti içinde beraberlik ve benzeyişlik ve birbiri içinde ve bir tarzda yapılmalarıyla vahdetini ve ehadiyetini bize gösterir ve böyle hadsiz mu'cizatı ibraz eden bir fiil-i rububiyete, bir tasarruf-u Hallakıyete müdahale ve iştirak mümkün olmadığını bildirir.” Said Nursi, Lem'alar, İstanbul: Envar Neşriyat, 2000, s.255

“yabancılaşma”nın artık yalnızca iş yeriyle sınırlı olmadığı, her yerde mevcut olduğu iddia edilir. Hatta kapitalizm de artık “üretim için üretim” şeklindeki iktisadî formülasyon ile sınırlanamamakta, çoktan hayatî etkinlik alanlarının hepsini ele geçirmiş durumdadır.²⁴⁰

Lefebvre’ye göre “gündelik hayat” tüm o mütevazılığının içerisinde sağlam ve doğal olandır. Gündelik hayat, onu oluşturan kısımlara ve parçalara belirli bir zaman kullanımını içinde, kuşkuya meydan vermeyecek bir biçimde hem onları birbirlerine hem de kendisine bağlayan şeydir. Gündelik hayat, üzerinde tarih taşımaz, bize “şu anda” ve “şimdilik”ten başka herhangi bir zaman vermez. Görünüşte göstergesizdir de, kişiyi meşgul ederek uğraştırır, yine de söylenmeye gerek duymaz; zaman kullanımında gizli olan etiktir o, kullanılan “bu an”ın dekorunun estetiğidir. O, modernlik ile birleşen şeyin hammaddesini üretir, dokur. “Modernlik” kelimesinden, yeni olanın ve yeniliğin işaretini üzerinde her daim taşıyan anlamak gerekir: Parlaklıktır, paradokstur, teknik veya dünyevilik tarafından damgalanmış olandır. Gözüpektir (öyle görünmeye azami ehemmiyet verir), geçicidir (ama ebedi izlenimi uyandırmayı da ihmal etmez), kendini ilan eden ve kendini alkışlatan maceradır (tüm muhataplarından da bu maceraya katılmalarını beklemektedir). Modern denilen içerisinde yaşadığımız ya da yaşamak zorunda bırakıldığımız dünyanın sunduğu dışa dönük gösterilerde ve bu dünyanın kendisini yine kendisine sunduğu gösteride güçlkle ayırt edilebilen sanattır ve estetiktir. Gündeliklik ve modernlik, durmaksızın karşılıklı olarak birbirini belirten ve gizleyen, meşrulaştıran ve telafi eden bir sarmaldır. Hermann Broch’un ifadesiyle, dönemin evrensel gündelik hayatı, modernliğin arka yüzünü, zamanın ruhunu teşkil etmektedir.²⁴¹

²⁴⁰ Mohamed Zayani, Ritm Çözümlemesine Giriş, <http://www.birikimdergisi.com/birikim/dergiyazi.aspx?did=1&dsid=261&dyid=4072> Son erişim 7/12/2010

²⁴¹ Henri Lefebvre, Modern Dünyada Gündelik Hayat, İstanbul: Metis Yayınları, 1998, s.31

Lefebvre göre, “gündelik hayat”, bir mekân olarak olayların atıl bir biçimde deneyimlendiği bir yer olmaktan öte toplumların en derin çatışma ve arzu semptomlarının ortaya koyulduğu bir yer olarak görülmelidir. Çünkü ya gündelik hayat varolduğu kapitalist sistemin içindedir ve her şey zaten söylenmiştir, ya da gündelik hayat kapitalist sisteme teslim olmamıştır²⁴² ve kişinin önünde daha söyleyecek çok şeyi vardır. Lefebvre açısından, gündelik hayat tanımlanırken, içinde yaşanan toplumun gündelikliğini (ve modernliğini) doğuran özellikler de saptanmak zorundadır. Ancak böylelikle “gündeliklik”, sadece bir kavram olmakla kalmaz, bu kavram “toplum”u anlamak için bir ipucu olma konumuna yükselebilir. Çünkü insanlar kendi gündelik hayatlarını sorgulamaksızın yaşadıkları sürece, eski ilişkilerini yeniden üretirler. Hâlbuki gündelik hayatın yoksulluk görünümünün altında gizli olan zenginliği ortaya koymak, bilindikliğin altındaki anlaşılmayı bekleyen manaları açığa çıkarmak, olağanlığın olağanüstülüğüne²⁴³ ulaşmak gerekmektedir.²⁴⁴

²⁴² Bu noktada, Said Nursi’nin kendi hayatına dair yaptığı “Eski Said”, “Yeni Said” ayrımı incelenmeye değer bir mevzudur. Zira genelde “Eski Said”den “Yeni Said”e geçiş bir gerileme hikâyesi gibi okunmaktadır. İlk hayatı olan “Eski Said” döneminde siyaset ile fiilen bir meşgul oluş var iken, “Yeni Said” ile birlikte siyasetten bir çekilme söz konusudur. Ancak burada olan şeyin, Said Nursi’nin tekâmülü açısından bir ilerlemeye denk düştüğü iddiasındayız. Siyaset alanını, locaların ve siyasi meclislerin tasallutundan kurtararak hayatın asıl mecrası olan gündelik olanın içerisinde bulunmak ile davasını yürütme gayreti mevzu bahistir. Sıradan insan için hayatının gidişatına dair eylemde bulunabileceği, taktikler üretebileceği bir mekân olması itibariyle gündelik hayat, Said Nursi için de davasını sıradan insana ulaştırabileceği, devletin baskısından kurtulabileceği alanı mümkün kılmaktadır. Böylelikle Said Nursi, kendi adlandırması itibariyle “Yeni Said” vaziyetini takınmakla İslam Peygamberi’nin tavsiyelerine de uymuş oluyordu:

“Bedüzzaman, rivayetlerde gelen eşhas-ı âhırzamana ait haberlerin mühim bir kısmını ve hürriyetten evvel İstanbul’da tevilini söylediği hadîslerin ihbar ettiği âhırzamanın dehşetli şahıslarının Âlem-i İslâm ve insaniyette zuhur ettiğini görür. Ve yine gelen rivayetlerden, onlara karşı çıkacak ve mukabele edecek olan Hizb-ül Kur’an hakkında, “O zamana yettiğiniz zaman, siyaset canibiyle onlara galebe edilmez; ancak manevî kılınc hükmünde i’caz-ı Kur’an’ın nurlarıyla mukabele edilebilir.” tavsiyesine müraatla, Ankara’da teşrik-i mesaî edemeyeceği için, kendisine tevdi’ edilmek istenen meb’usluk, Dâr-ül Hikmet-il İslâmiye gibi Diyanet’teki azalığı, hem vilayat-ı şarkıye vaiz-i umumîliği tekliflerini kabul etmez.” Said Nursi, Tarihçe-i Hayat, İstanbul: Envar Neşriyat, 1993, s.147

²⁴³ Said Nursi olağanlığın içerisindeki olağanüstülüğünün görünememesini şöyle açıklar:

“İ’lem Eyyühel-Aziz! İnsanları fikren dalalete atan sebeplerden biri; ülfeti, ilim telakki etmeleridir. Yani melufları olan şeyleri kendilerince malûm bilirler. Hattâ ülfet dolayısıyla âdiyata teemmül edip ehemmiyet

Lefevbre açısından zamanın olmadığı bir yerde anlatımın sürekliliğini sağlayan şey, gündelik hayat ve bu hayatın değişmez niteliğidir. Aynen bir yazının amacı, yazılabilir olan her şeyi içermek olması gibi, gündelik hayat da derinliğe kulak verir, ancak bu derinliği saydam bir şekilde ve içine iyice girilebilecek bir şey gibi gösterir. Hâlbuki artık o, derinlikleri yakalamak için kurulmuş bir tuzak gibidir, bu derinliklerin mekânının ta kendisiymiş gibi olduğu halde. Bu tuzaktan yegâne kurtuluş çaresi, felsefenin bu gerçeğin esrarını çözmeye giriştiğinde bir süre sonra kendisindeki gerçekliğin eksikliğini saptamasında saklıdır; bu değerlendirme felsefenin özünde vardır. Gündelik kavramı felsefeden gelir ve felsefe olmadan da anlaşılabilir. Bu kavram, felsefe için ve felsefe tarafından, felsefi olmayı belirtmektedir. Fakat felsefi olmayı düşünmenin ve ele almanın tek yolu da bir felsefe eleştirisi yapmak gerektiğini unutmamaktan geçer. “Gündeliklik” kavramı, gündelik hayattan gelmez çünkü gündelik hayatı yansıtmaz; her kavram gibi daha ziyade, felsefe adına, onun, olanaklı kabul edilen dönüşümünü ifade eder. Bu kavram yalıtılmış felsefeden değil, felsefe olmayan üzerine düşünen felsefeden doğmuştur; bu ise, kuşkusuz felsefenin kendisini aşma çabası içinde ulaştığı en üst basamağa işaret emektedir.²⁴⁵

Lefevbre göre, gündelik hayatın incelenmesi, uzmanlaşmış bilimlere bir karşılaşma zemini sunmaktan öte bir şeye tekabül etmektedir. Mesela, gündelik hayatın eleştirel çözümlemesi ile ideolojilerin açığa çıkması mümkün olacaktır. Gündelik hayat hakkında elde edilen bilgi ise,

vermezler. Halbuki ülfetlerinden dolayı malûm zannettikleri o âdi şeyler, birer hârîka ve birer mu’cize-i kudret oldukları halde, ülfet saikasıyla onları teemmüle, dikkate almıyorlar; tâ onların fevkinde olan tecelliyat-ı seyyaleye im’an-ı nazar edebilsinler. Bunların meseli deniz kenarında durup, denizin içerisindeki hayvanata ve sair garib hâlâtına bakmayarak, yalnız rüzgâr ile husule gelen dalgalara ve şemsin şuaatından peyda olan parıltısına dikkat etmekle Mâlik-ül Bihar olan Allah’ın azametini delil getiren adamın meseli gibidir.” Said Nursi, Mesnevi-i Nuriye, İstanbul: Envar Neşriyat, 1999, s.196-197

²⁴⁴ Henri Lefevbre, Modern Dünyada Gündelik Hayat, İstanbul: Metis Yayınları, 1998, s.34-43

²⁴⁵ Henri Lefevbre, Modern Dünyada Gündelik Hayat, İstanbul: Metis Yayınları, 1998, s.14-20

ideolojik bir eleştiriyi ve süreklilik halinde bir özeleştiriyi kapsayacaktır.²⁴⁶ Toplumsal alanın diğer yüzeyleri (sosyolojik katmanlar içinde çok yüksekte işleyen devlet hariç), artık sadece gündelik hayata bağlı olarak varlıklarını sürdürmektedirler. Gündelik hayat üzerine yapılacak herhangi bir inceleme ile bu yapıların gerçekte onlarla temas halindeki insanlar için önemleri ve faydaları ve gündelik hayatı “yapılandırma” kapasiteleri ölçülebilecektir. Lefevbre’ye göre, gündelik olanı anlamak için yani bir gündeliklik teorisi oluşturmak için, bazı ön koşullar bulunmaktadır. Bunlar, öncelikle, gündelik hayatın içinde bulunmak, orada yaşamış olmak, sonrasında da onu bir gerçeklik olarak kabul etmemek ve onun karşısında eleştirel bir mesafe bırakmanın gerekliliğidir.²⁴⁷ Gündeliklik herhangi bir anlamdan yoksundur; anlam verilmeye çalışılan bir yok-anamlar kümesi gibidir. Gündelik olanın anlamsızlıkları, ancak mevcut gündelikten başka bir kümeye dönüştürüldükleri, değiştirildikleri takdirde bir anlama kavuşabilmektedirler.²⁴⁸ Gündelik hayat her zaman katlanmaların, kıvrılmaların ardında kendisini gizlemektedir. Kendisini sakladığı bu kıvrım ve katlanmaların ardında ise gündelik hayatın içinde saklı olan “özel yaşam”ı²⁴⁹ buluruz. Özel yaşamlar gündelikliğin, günlerinin, haftalarının, aylarının arasına sıkışmış, küçük kırpıntılar şeklindedirler. Modern yaşantının hızlılığı içerisinde “bir anlık” durup dinlenmeler gibidirler bunlar. Bu dinlenmeler de olmazsa herkes için, yaşamın anlamı, anlamdan yoksun yaşama dönüşür. Kendini gerçekleştirmek modern zamanlarda, tarihsiz bir yaşama, tam bir gündelikliğe sahip olmaya tekabül

²⁴⁶ A.g.e, s.30-34

²⁴⁷ A.g.e, s.70-78

²⁴⁸ A.g.e, s.101

²⁴⁹ Said Nursi, Kemalist düşünce ile olan mücadelesini işte bu “özel alan” kavramı üzerinden yürütmüştür. Said Nursi’nin argümanlarında “özel alan”, bireyin kendisini tüm harici baskılardan azade kılabilirdiği, kendiliğini kurgulayabildiği bir yere tekabül eder:

“Hükümet ele bakar ve zahire dikkat eder. Kalbe bakmak, gizli ve hususî işlere bakmak hakkı yoktur ki, herkes kalbinde ve hanesinde istediğini yapabilir ve padişahları zemmeder, beğenmez.” Said Nursi, Tarihçe-i Hayat, İstanbul: Envar Neşriyat, 1993, s.221

etmektedir; fakat aynı zamanda onu görmemek ve mümkün olduğu andan itibaren ondan kaçmak da demektir. Çünkü gündelik olanla fazlasıyla yapılan bir meşguliyet, gündelik olanın bağrında, en derin ve en özelleştirilmiş gündelikliğin çöreklediği sahte yalnızlığın uçurumlarından, çukurlarından yükselen çılgılığa da muhatap olmayı icap ettirir.²⁵⁰ Gündelik hayatın içerisindeyken, her şeyi açıkça gördüğümüzü sandığımız durum, aslında en fazla yanıltığımız durumdur; koyu bir karanlıkla sarıldığımızı düşündüğümüz anda, bir parıltı karanlıkları yarararak ışıdamaya ve dolayısıyla bize bir şeyleri göstermeye başlamıştır bile.²⁵¹

Lefebvre'e göre, dünyayı yorumlayan felsefeleri gündelik hayat üzerinden yeniden yorumlamak, onlardaki değişimin teorik araçlarını çıkararak, teorik bir devrim gerçekleştirebilmek, gündelik hayatın ürettiği yeni devrimci düşüncenin en büyük amacı olacaktır.²⁵²

Michel De Certeau için ise “gündelik yaşam” konuşma, okuma, hareke etme, alış veriş yapma vb. yaşam pratikleri (işleri yapma biçimleri) üzerinde giden bir yaklaşım üzerinde durmaktadır.²⁵³ De Certeau, bu etkinliklerin anlam dünyasının keşfetmek için merkeze bireyi koymaktadır. Bireyin ilişkiler ağından doğan gündelik hayat bir sistem olarak kültürü netice verir. Tekrarlara dayanıp ve döngülerden oluşan gündelik hayat değişime dair sırrı, bilindik maskesinin altında gizler. Gündelik hayata bakıldığında aslında gündelik hayatın içerisinde şekillendiği, beslendiği toplumun ekonomik, kültürel, dini vb. veçhelerini ortaya koyabilecek

²⁵⁰ Henri Lefebvre, Modern Dünyada Gündelik Hayat, İstanbul: Metis Yayınları, 1998, s.123-126

²⁵¹ A.g.e, s.183-184

²⁵² A.g.e, s.194

²⁵³ İlhan Tekeli; Gündelik Yaşam, Yaşam Kalitesi ve Yerellik Yazıları, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2010, s.17

bir fotoğrafa bakmaktayızdır. Bu fotoğrafa anlam vermemizde bize yardımcı olacak en önemli iki değişken vardır; onlar da zaman ve mekândır.²⁵⁴

Luce Girard'ın tabiriyle De Certeau'nun yapmaya çalıştığı şey, günlerin köpüğünün altında, politik söylemin şaşkınlığı ve bunalımı içerisinde, acılarla, krizlerle ya da suçlamalarla ilgilenmeyerek, bu büyük söz karmaşası içinde esas olanla, gizemini hala koruyanla yani en derinde olanla, olayların “derin ve saklı” anlamını ortaya çıkarmakla uğraşmıştır.²⁵⁵

De Certeau'ya göre merkezde bulunan, gürültücü ve göz alıcı olduğu kadar ussal ve yayılcı olan üretim biçimi, “tüketim” olarak nitelendirilen başka bir üretim biçimiyle örtüşmektedir. Bu üretim biçimi kurnazdır, dağınıktır ancak her yere sızması ve sessizliğiyle neredeyse görünmezdir. Hem ayrıca bu üretim biçimi kendini, kendisine ait ürünlerle belli etmez. Onu anlamak için, egemen ekonomik düzen tarafından dayatılan ürünleri kullanma biçimleriyle nasıl ortaya koyduğuna bakılmalıdır.²⁵⁶ De Certeau'ya göre gündelik yaşam faaliyetleri ele alındığında esas çözümlene birimi birey olmalıdır. Gündelik yaşam pratikleri üzerinde durulduğunda bireylerin ilişkileri ön plana alınarak incelemeler yapılmalıdır. Bu halde belirleyici olan özneler değil özneler arası ilişkiler olmalıdır. Bu bağlamda birey, tam da bu tür ilişki belirmelerin birbirini etkilediği kesişme noktasıdır. “Kültür”e de bu yaşam pratiklerinin ya da yapma biçimlerinin oluşturduğu bir sistem olarak bakılabilir.²⁵⁷

De Certeau için “gündelik hayat”, bir taraftan “strateji”lerin diğer yandan ise “taktik”lerin üretimine ev sahipliği yapması hasebiyle incelenmeye değer bir konum arz etmektedir:

²⁵⁴ Bekir Onur, Türkiye'de Çocukluğun Tarihi, Ankara: İmge Kitabevi, 2005, s.135

²⁵⁵ Michel De Certeau, Gündelik Hayatın Keşfi I, Ankara: Dost Kitabevi, 2009, sf.13

²⁵⁶ A.g.e, s.45

²⁵⁷ İlhan Tekeli; Gündelik Yaşam, Yaşam Kalitesi ve Yerellik Yazıları, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2010, s.18

“Strateji”den kasıt, bir istek öznesi ile bir erk öznesinin belli bir “çevre”yle yalıtılmasıyla oluşan güç ilişkilerinin ölçülüp tartılmasıdır. Strateji uygulaması, her şeyden önce belirli bir aidiyet olarak çerçevesi çizilen bir alanın varlığını gerektirir. Bu alan, ilişkilere, belirgin bir biçimde dıştan bakabilecek bir idareyi mümkün kılan, bu dairenin zeminini oluşturan alandır. Politik, ekonomik ya da bilimsel akılcılık işte bu stratejik model üzerinde kurulur.

“Taktik”ten kastım ise, tam aksine ne bir aidiyet üzerinden, ne de ötekinin, görünür bir bütünlük olarak ayırt edilmesini sağlayan bir sınır üzerinden yapılan bir hesaplama. Taktik, uygulamam alanı olarak sadece ötekinin alanına sahiptir. Taktikler, ötekinin alanına, bu alanı bütünüyle kapsamadan, bu alan belirli bir mesafede kalmayı da başaramadan yavaş yavaş, parça parça sızar. Taktik sahip olduğu avantajları toparlayabileceği, daha fazla yayılmak için kendini ayarlayabileceği, koşullardan bağımsız bir hale gelebileceği bir merkezden, bir zeminden yoksundur.²⁵⁸

Zorlamalara maruz kalan insanlar taktik olarak, kendilerine yapılan zorlamaları farklı biçimlerde yeniden üreterek üstesinden gelmeye çalışmışlardır. Bu insanlar kendilerine dayatılanları, reddetme²⁵⁹ ya da değiştirme yoluna başvurmaksızın, zorbalıklarından çıkış yolunu bulamadıkları bu dayatıcı sisteme yabancı göndermelere dayanarak ve farklı hedeflere yönelik olarak kullanılan ve farklı uygulamalara tabi tutarak, derin bir dönüşüme uğratmışlardır. Onları dışarıdan “sindirmeye, öğütmeye” çalışan bu zorba sistemin içerisinde öteki olarak kalmayı başararak, egemen düzeni bir biçimde kullanarak, reddetme imkânlarından ve araçlarından yoksun oldukları erkle oyun oynamışlar; bu düzenin elinden, bu düzeni terk etmeden, bu düzenden uzaklaşmadan, kaçıp kurtulabilmenin yolunu

²⁵⁸ Michel De Certeau, Gündelik Hayatın Keşfi I, Ankara: Dost Kitabevi, 2009, sf.54

²⁵⁹ Said Nursi'nin Kemalist rejimin stratejilerini karşı yapmış olduğu taktikler onları fiilen red etmekten öte kabul etmemek ve “hakk”, doğru olarak görmemektir:

“Üçüncü vehimli sual: Ehl-i dünya diyorlar ki: Sen bizi sever misin? Beğeniyor musun? Eğer seversen, neden bize küsüp karışmıyorsun? Eğer beğenmiyorsan bize muarızsın; biz muarızlarımızı ezeriz?”

Elcevab: Ben değil sizi, belki dünyanızı sevseydim, dünyadan çekilmezdim. Ne sizi ve ne de dünyanızı beğenmiyorum. Fakat karışmıyorum. Çünkü ben başka maksaddayım; başka noktalar benim kalbimi doldurmuş, başka şeyleri düşünmeye kalbimde yer bırakmamış. Sizin vazifeniz ele bakmaktır, kalbe bakmak değil! Çünkü idarenizi, asayişinizi istiyorsunuz. El karışmadığı vakit, ne hakkınız var ki, hiç lâıyk olmadığımız halde “kalb de bizi sevsin” demeye... Kalbe karışsanız... Evet ben nasıl bu kış içinde baharı temenni ediyorum ve arzu ediyorum; fakat irade edemiyorum, getirmeye teşebbüs edemiyorum. Öyle de: Hâl-i âlemin salahını temenni ediyorum, dua ediyorum ve ehl-i dünyanın ıslahını arzu ediyorum; fakat irade edemiyorum, çünkü elimden gelmiyor. Bilfiil teşebbüs edemiyorum; çünkü ne vazifemdir, ne de iktidarım var.” Said Nursi, Mektubat, İstanbul: Envar Neşriyat, 1998, s.68-69

bulmuşlardır. Farklılıklarının gücü, “tüketim” biçimleri ve yöntemlerinden gelmektedir. Çünkü aynı alanda etkinlik gösteren iki taraftan, bilgilenme araçları, finansal kaynakları ve “güvenceler” bakımından zayıf olan taraf, daha kurnaz olmak, başarıya ulaşmak için daha çok çalışmak ve daha fazla rüya görmek ya da daha fazla eğlenmek zorundadır. Misal olarak, tüketim taktikleri yani zayıfın güçlüden çıkar sağlaması, güçlüyü oyuna getirmek için kurduğu bu mühendislik bilgisi, bu nedenle, günlük alışkanlık, tutum ve uygulamaların siyasallaşmasını da beraberinden getirmesi verilebilir. Taktikler bize, aklın, günlük mücadelelerden ve bu mücadelelere eklenen zevklerden ayrı düşünülmeceğini göstermektedir. “Taktikçiler”, edinilmiş dillerin sözdağarcıklarını kullansalar ve salık verilmiş sözdizimlerini kabul etseler dahi, kullandıkları usul ile farklı çıkarlar sağlamaya yönelik, farklı arzularını gerçekleştirmeye çalışan kurnazlıklara girişirler ve oyunlar kurarlar.²⁶⁰ Bu çıkar ve arzu oyunları, içinde geliştikleri sistemler tarafından ne farkedilebilir ne de kavranabilirler.²⁶¹ De Certeau’ya göre bunlara örnek olarak “mırıldanma”, “şikâyet etme” ve “düzenbazlık” verilebilir.²⁶² Oysa stratejiler, ait olunan bir mekânı ya da kurum aracılığıyla

²⁶⁰ Bu mealde “kurnazlık” ve “oyun”lara, Said Nursi ile birlikte muhakeme olmuş “Ahmed Feyzi Kul” adlı Risale-i Nur talebesinin Afyon Ağrı Ceza Mahkemesi’ne karşı yaptığı savunma örnek gösterilebilir:

“Sayın Hâkimler! Bir din âlimi ile görüşmek, onun din hakikatlerine ait kitaplarını okumak ve yazmak ve dindaşlarının imdadına koşmak üzere dinine ve Kur’anına ve Peygamberine (A.S.M.) hizmet etmek bir mü’minin vazifesi ve hakkı değil midir? Bizi bu hizmet-i diniyeden men’eden bir kanun maddesi var mıdır? Bazı cihazların zamanımızdaki küfrî ve gayr-ı ahlâkî cereyanları tenkid etmesi bir suç mu teşkil ediyor? Biz ne siyasetle, ne idare ile aslâ alâkası olmayan yalnız dindar, saf halk kitlesiyiz. Bir insana hüsn-ü zan etmek ve kıymet vermek herkesin şahsî bir kanaatidir. Biz Bedüzzaman’ı zamanımızın en yüksek din âlimi biliyoruz. Din hakikatlerini aslâ dalkavukluk yapmadan beyan ve ifade eden bir hakikat adamı biliyoruz. Mücahid adını vermekliğimiz, memleketimizi tehdit eden ahlâksızlık ve imansızlık cereyanlarına karşı Kur’anın sarsılmaz hakikatlarına dayanarak giriştiği müdafaa ve hizmet-i diniyesinden dolayıdır. Din ve vicdan hürriyetinin hükümran olduğu bir memlekette vicdanî kanaatlerimizden mes’ul olamayız. Bundan dolayı da kimseye hesap vermeğe mecbur değiliz.” Said Nursi, Şualar, İstanbul: Envar Neşriyat, 2005, s.563

²⁶¹ Michel De Certeau, *Gündelik Hayatın Keşfi I*, Ankara: Dost Kitabevi, 2009, s.46-53

²⁶² Paul Ginsborg, *Gündelik Hayat Politikaları*, İstanbul: Açılım Kitap, 2010, s.137

korunana ve onları bu biçimde destekleyen erkle ilişkilerine, nesnel hesaplamalar ardına saklanmalarına işaret etmektedir.²⁶³

²⁶³ Michel De Certeau, *Gündelik Hayatın Keşfi I*, Ankara: Dost Kitabevi, 2009, s.55

B. Türk Modernleşmesi ve Said Nursi

Siyasetin ve gündelik yaşamın bireyi esir aldığı toplumlarda, muhayyele dayalı bir zenginlik ile yeni keşiflerde bulunmak zordur.²⁶⁴ Türk modernleşmesi bir yandan siyasi yaşamı, iddia ettiği “halk idaresi”ne bir türlü güvenemediğinden esir almakta diğer yandan da gündelik hayatı bir türlü kendisine ait dinamikleriyle baş başa bırakma anlamıyla özgür kılmamakla böylesine bir tahayyül fakirliğine neden olmaktadır. Bu özellikler Türk modernleşmesinin zaman ve mekân açısından değişmeyen özelliklerindedir.

Batı’da üzerinde kıyasıya tartışmaların vuku bulduğu ve belki de aslında tam da bu tartışmalardan beslenen ya da tartışmalarla ortaya konan “arayışın” ta kendisi olarak değerlendirilebilecek “modernite”, “modernizm” ve “modernleşme” Türkiye’de resmi uygulayıcıları olan Kemalist modernleştiricilerin ellerinde “mutlak formuyla”, “tavizsiz” bir şekilde uygulanmaya konulmuştur.²⁶⁵ Hâlbuki çoğu zaman modernlik, kendimize malettiğimiz, uyarladığımız, yeniden ürettiğimiz, “tamamlanmayan dinamik bir süreç” olarak

²⁶⁴ Nilüfer Göle, Melez Desenler, İstanbul: Metis Yayınları, 2008, s.10

²⁶⁵ Bu manayı destekler nitelikte yaşanmış bir hadise: Cumhuriyetin ilk yıllarında sosyal bilimlerdeki eğitimlerini tamamlamak, yükseltmek için özellikle Almanya’ya gönderilenler arasından, Alman düşüncesinde tam da o dönemlerde en etkili isimlerden biri olan Martin Heidegger’in modernite eleştirisinden etkilenen neredeyse yoktur (örnek, Macit Gökberk). Hâlbuki Almanya entelektüel dünyası ve akademedyası o dönemlerde Heidegger’in modernite eleştirilerini tartışıyor, çok kıymet veriyordu. İşin daha da ilginç yanı Heidegger’in etkili olduğu o dönemde Almanya’da bulunan Japon öğrenciler üzerinde Heidegger etkisi o kadar yoğun olacaktır ki, Heidegger üzerine Almanya dışındaki ilk makale 1924 yılında Japonya’da, yine onun hakkında ilk kitap da 1933 yılında Japonya’da yayınlanmıştır. Bu noktada, Türkiye’den öğrencilerle Japonya’dan gelen öğrenciler arasındaki büyük fark bulunmaktadır. Bu fark da Türkiyeli öğrencilerin, zaten zar zor buldukları bir modernite ve modernleşmelerine “kanaat” ederek, Heidegger’in bu konudaki “kafa karıştırıcı zırvalarıyla” pek meşgul olmayışları olsa gerek.

karşımıza çıkmakta ve yeniden yeniye olarak etik ve estetik değerlerin potasında şekillenmektedir.²⁶⁶

Bu noktada modernliğin İslami eleştirisi, modernliğin yerleşmesindeki yeni bir aşamanın belirtisi olarak okunmalıdır. Zira bizzat talep edebilmenin kendisi modern anlayışın bir parçası olduğunun farkına vararak “eski ile yeninin bir aradalığı”nın imkânını sorgulayan ve bu sorgulamanın sonuçlarını bir talep olarak ortaya koyan modernliğin İslami eleştirisidir. Modernliğin artık kendileri dışında olmadığını belki de en fazla bilincinde olanların, Müslüman aydınlar olduğu iddia edilebilir.²⁶⁷

İlk bakışta paradoksal gibi gözüke de bizler, İslami hareketler vasıtasıyla, modernliğin bizim dışımızda bir yerlerde, ulaşılması gereken bir ideal olmaktan öte, bizim kendimizde, kendiliğimizde mündemiç bir olgu olmaya başladığını anlamaktayız.²⁶⁸

Kemalist modernleşmeciler, modernliği kendileri dışında, elde edilmesi gereken Batı’ya ait bir mal olarak görmüş ve bunun neticesinde “yapılması gerekenler” için harekete geçmişlerdir. Hâlbuki modernlik dışarıda değildir; O toplumsal bir keşif olarak içeriden inşayı gerekli kılan bir “süreç”tir. Modernlik ancak yerli kültürel kimliklerin ve toplumsal dokuların üzerinde üretilebilir. Modernleşmeye evrenselci yaklaşımlardan uzaklaşarak ve ona özgü anlamın yapısı ve kültürel kimliği, kısacası yerel dokuyla modernlik arasındaki özgül eklemleşmenin farkına varılarak yapılabilecek bir inşa ile modernlik, kendisine has yapısıyla gerçekten var olabilir.²⁶⁹

²⁶⁶ Nilüfer Göle, Melez Desenler, İstanbul: Metis Yayınları, 2008, s.15

²⁶⁷ A.g.e, s.36-54

²⁶⁸ A.g.e, s.55

²⁶⁹ A.g.e, s.96-113

Sürece geç katılan ülkelerde gerçekleştirilen modernleşme, kültürel zıtlasma ve dönüşümle başlar.²⁷⁰ Batı modernleşmesinin dönüştürücü etkisi, çoğu zaman devlet yapılarında, siyasal kurumlarda ve sınai ekonomi düzeyinde incelenmiştir. Oysa modernleşmenin maddi olmayan, ama daha derine nüfuz eden etkileri bulunmaktadır. Bu etkiler kendilerini kültürel düzeyde, yaşam tarzında, cinsiyet kimliklerinde ve kendi kimliğini tanımlama biçiminde gösterecektirler.²⁷¹

Aşağıda daha derinlemesine incelemek olan Said Nursi'nin düşünceleri bu bağlamda ele alındığında yani modernliğin nüfuz ettiği alanlardan birisi olarak Said Nursi'nin düşüncelerine bakıldığında, modernliğin beraberinde getirdiği kaosa, kirlenmeye ve anlam kaybına karşı en önemli eleştirel gücünün, onun etik ve estetik ekseninde ortaya koyduğu düşüncelerinden çıktığını söyleyebiliriz.²⁷²

Said Nursi, üstünkörü bir değerlendirmenin neticesinde sahip olduğu öznel farklar yok sayılarak çoğu zaman “muhafakar”, “dindar” düşünce ekolüne dâhil edilir. Modernitenin bütün kötülüklerini içinde barındırdığı düşünülen Batı ile olan ideolojik çatışmaları nedeniyle moderniteyi kendi terimleriyle anlamak konusunda pek az bir eğilimin²⁷³ bulunduğu bir devirde Said Nursi, “Avrupa” hakkında şöyle bir ayırım yapmaktadır:

Avrupa ikidir:

Birisi, İsevîlik din-i hakikîsinden aldığı feyz ile hayat-ı içtimaiye-i beşeriyeye nâfi' san'atları ve adalet ve hakkaniyete hizmet eden, fûnunları takib eden Avrupa.

İkinci Avrupa: Felsefe-i tabiiyenin zulmetiyle, medeniyetin seyyiatını mehasin zannederek, beşeri sefahete ve dalalete sevkeden.²⁷⁴

²⁷⁰ Şerif Mardin, Bediüzzaman Said Nursi Olayı, İstanbul: İletişim Yayınları, 2003, s.21

²⁷¹ Nilüfer Göle, Melez Desenler, İstanbul: Metis Yayınları, 2008, s.115

²⁷² A.g.e, s.15

²⁷³ S. Perviz Mansur, Modernite ve Hoşnutsuzlukları, <http://www.kimokur.com/MakaleDetay.aspx?mId=1351>
Son erişim 27/12/2010

²⁷⁴ Said Nursi, Lem'alar, İstanbul: Envar Neşriyat, 2000, s.115

Said Nursi hayatının ilk dönemlerinde, “medeniyet”ten anladığının birinci Avrupa olarak nitelendirdiği, “bozulmamış Hristiyanlık”tan hareketle insanlığa yararlı maddi ve manevi işlerde bulunan ve umumi adalete ve “doğruluğa” hizmet eden kısım olduğunu ve bu kısma ziyade teşvikatta bulunurken, hayatının ilerleyen aşamalarında, “medeniyet”in baskın karakterinin ikinci Avrupa yönünde değişiklik göstermesi üzerine tavrını değiştirmiş ve “medeniyet”in bu içeriği bozulmuş şekline (ki o bu şekle, “mimsiz medeniyet” diyecektir) şiddetle karşı çıkmıştır. Bu tavır değişikliğini ise şöyle açıklamıştır:

Sen eskiden şarktaki bedevi aşairde seyahat ettiğin vakit, onları medeniyet ve terakkiyata çok teşvik ediyordun. Neden, kırk seneye yakındır, medeniyet-i hazıradan "mimsiz" diyerek hayat-ı içtimaiyeden çekildin, inzivaya sokuldun?

Elcevab: Medeniyet-i hazıra-i garbiye, semavî kanun-u esasilere muhalif olarak hareket ettiği için seyyiatı hasenatına; hataları, zararları, faydelerine racih geldi. Medeniyetteki maksud-u hakikî olan istirahat-ı umumiye ve saadet-i hayat-ı dünyeviye bozuldu. İktisad, kanaat yerine israf ve sefahet ve sa'y ve hizmet yerine tenbellik ve istirahat meyli galebe çaldığından, biçare beşeri hem gayet fakir, hem gayet tenbel eyledi. Semavî Kur'anın kanun-u esasîsi

* لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى *

كُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا

ferman-ı esasîsiyle: "Beşerin saadet-i hayatiyesi, iktisad ve sa'ye gayrette olduğunu ve onunla beşerin havas, avam tabakası birbiriyle barışabilir." diye Risale-i Nur bu esasî izaha binaen kısa bir-iki nükte söyleyeceğim:

Birincisi: Bedevilikte beşer üç-dört şeye muhtaç oluyordu. O üç-dört hacatını tedarik etmeyen on adede ancak ikisi idi. Şimdiki garb medeniyet-i zalime-i hazırası sû'-i istimalat ve israfat ve hevesatı tehyc ve havaic-i gayr-ı zaruriyeyi, zarurî hacatlar hükmüne getirip görenek ve tiryakilik cihetiyle şimdiki o medenî insanın tam muhtaç olduğu dört hacatı yerine, yirmi şeye bu zamanda muhtaç oluyor. O yirmi hacatı tam helâl bir tarzda tedarik edecek, yirmiden ancak ikisi olabilir. Onsekizi muhtaç hükmünde kalır. Demek bu medeniyet-i hazıra insanı çok fakir ediyor. O ihtiyaç cihetinde beşeri zulme, başka haram kazanmaya sevk etmiş. Biçare avam ve havas tabakasını daima mübareze teşvik etmiş. Kur'an'ın kanun-u esasîsi olan "vücub-u zekat, hurmet-i riba" vasıtasıyla avamın havassa karşı itaatini ve havassın avama karşı şefkatini temin eden o kudsî kanunu bırakıp burjuvaları zulme, fukaraları isyana sevk etmeye mecbur etmiş. İstirahat-ı beşeriyeyi zîr ü zeber etti!

İkinci Nükte: Bu medeniyet-i hazıranın hârikaları, beşere birer nimet-i Rabbanîye olmasından, hakikî bir şükür ve menfaat-ı beşerde istimali iktiza ettiği halde, şimdi görüyoruz ki: Ehemmiyetli bir kısım insanı tenbelliğe ve sefahete ve sa'yi ve çalışmayı bırakıp istirahat içinde hevesatı dinlemek meylini verdiği için sa'yin şevkini kırıyor. Ve kanaatsizlik ve iktisadsızlık yoluyla sefahete, israf, zulme, harama sevk ediyor. Meselâ: Risale-i Nur'daki "Nur Anahtarını" dediği gibi: "Radyo büyük bir nimet iken, maslahat-ı beşeriyeye sarf edilmek ile bir manevî şükür iktiza ettiği halde, beşte dördü hevesata, lüzumsuz malayani şeylere sarf edildiğinden; tenbelliğe, radyo dinlemekle heveslenmeye sevk edip, sa'yin şevkini kırıyor. Vazife-i hakikiyesini bırakıyor. Hattâ çok menfaatli olan bir kısım hârika vesait, sa'y ve amel ve hakikî maslahat-ı ihtiyacı beşeriyeye istimali lâzım gelirken, ben kendim gördüm; ondan bir-ikisi zarurî ihtiyacata sarfedilmeye mukabil, ondan sekizi keyf, hevesat, tenezzüh, tenbelliğe mecbur ediyor. Bu iki cüz'î misale binler misaller var.

Elhasıl: Medeniyet-i garbiye-i hazıra, semavî dinleri tam dinlemediği için, beşeri hem fakir edip ihtiyacatı ziyadeleştirmiş. İktisad ve kanaat esasını bozup, israf ve hırs ve tama'ı ziyadeleştirmeye, zulüm ve harama yol açmış. Hem beşeri vesait-i sefahete teşvik etmekle o biçare muhtaç beşeri tam

tenbelliğe atmış. Sa'y ve amelin şevkini kırıyor. Hevesata, sefahete sevk edip ömrünü faidesiz zayi' ediyor. Hem o muhtaç ve tenbelleşmiş beşeri hasta etmiş. Sû'-i istimal ve israfat ile yüz nevi hastalığın sirayetine, intişarına vesile olmuş.

Hem üç şiddetli ihtiyaç ve meyl-i sefahet ve ölümü her vakit hatıra getiren kesretli hastalıklar ve dinsizlik cereyanlarının o medeniyetin içlerine yayılmasıyla; intibaha gelip uyanmış beşerin gözü önünde ölümü i'dam-ı ebedî suretinde gösterip, her vakit beşeri tehdid ediyor. Bir nevi cehennem azabı veriyor.

İşte bu dehşetli musibet-i beşeriyeye karşı Kur'an-ı Hakîm'in dört yüz milyon talebesinin intibahıyla ve içinde semavî, kudsî kanun-u esasîleriyle bin üç yüz sene evvel gösterdiği gibi, yine bu dört yüz milyonun kendi kudsî esasî kanunlarıyla beşerin bu üç dehşetli yarasını tedavi etmesini; ve eğer yakında kıyamet kopmazsa, beşerin hem saadet-i hayat-ı dünyeviyesini, hem saadet-i hayat-ı uhreviyesini kazandıracağını ve ölümü, i'dam-ı ebedîden çıkarıp âlem-i nura bir terhis tezkeresi göstermesini ve ondan çıkan medeniyetin mehasini, seyyiatına tam galebe edeceğini ve şimdiye kadar olduğu gibi; dinin bir kısmını, medeniyetin bir kısmını kazanmak için rüşvet vermek değil, belki medeniyeti ona, o semavî kanunlara bir hizmetkâr, bir yardımcı edeceğini Kur'an-ı Mu'ciz-ül Beyan'ın işaret ve rumuzundan anlaşıldığı gibi rahmet-i İlahiyeden şimdiki uyanmış beşer bekliyor, yalvarıyor, arıyor!²⁷⁵

Said Nursi, moderniteyi, modernitenin ürettiği kelimeler üzerinden yorumlamaya, anlamaya,

eleştirmeye yönelik okunabilecek metinler ortaya koymuştur (bu tezin zımni amaçlarından

biri de bu iddiaya bir kanıt olma niteliğinde, “gündelik hayat” gibi modern bir kavramın

içeriğinin Said Nursi metinlerinden hareketle farklı vecihlerinin anlaşılmasına çalışılmasıdır).

O, İslam'ın Batılı modernitenin siyaset felsefesini alarak kendi topraklarına olduğu gibi mi

nakletmeli, yoksa modernitenin kendi mirasıyla bir diyalog yoluyla ahlaki ve pratik

anlayışlarını elde etmek mümkün müdür, sorularına cevap aramıştır. Bir başka deyişle,

İslam'ın “modernitenin keşifleri”ni yok sayamayacağını (ki zımni olarak bu keşifleri

Âdem'le başlayan İlahi geleneğin ya da onun tabiriyle Kur'ani geleneğin malı olarak²⁷⁶

gördüğünden, moderniteyle gelen şeyin Müslümanlar için zaten içerisinde bulunan mananın

²⁷⁵ Said Nursi, Emirdağ Lahikası II, İstanbul: Envar Neşriyat, 2007, s.99-101

²⁷⁶ Said Nursi için medeniyet harikaları olan şeyler (ki metin içerisinde genelde terakkiyat-ı maddiye olarak nitelendirilseler dahi, bu harikaları manevi şeyler yani ahlak, düşünce olarak da okumak mümkündür) Avrupa'nın malı değildir:

“Bunu da inkâr etmem: Medeniyette vardır mehasin-i kesîre.. lâkin onlar değildir ne Nasraniyet malı, ne Avrupa icadı, ne şu asrın san'atı.. Belki umum malıdır: Telahuk-u efkârdan, semavî şerâyi'den, hem hacat-ı fitriden, hususan şer'-i Ahmedî, İslâmî inkılabdan neş'et eden bir maldır. Kimse temellük etmez.” Said Nursi, Sözlür, İstanbul: Envar Neşriyat, 1992, s.714-715

ruhuna uygunluğundan bahsetmiştir) ve entelektüel coğrafyamıza giren “yeni dünya” sanki hiç yokmuşçasına muamele edilemeyeceğinin farkındadır.²⁷⁷

Cumhuriyetçi rejim, kendisini laik devlet düşüncesine dayalı bir kuruluş miti üzerine inşa etmek istemektedir. Bu istek muvacehesinde Said Nursi, Türkiye’deki laik konuma sahip kesimlerin en sert eleştiri yönelttikleri dini önderlerin arasındadır. Bu kesimlerin nezdinde Said Nursi, “gericiliğin öz simgesi” konumunu işgal etmektedir. Said Nursi gibi bir dini önderin ortaya koyduğu çabası her şeyden önce, insanlarda uyandırdığı “ilgi” ile dahi olsa araştırılmayı hak etmektedir. Neden olduğu etkinin, her yönüyle incelenerek bu durumu açıklayıcı sebeplerin ortaya konulması beklenirken, “gerici”, “düzenbaz” ve “istismarcı” türünde sıfatlar ile bu ihtiyacı karşılamak mümkün değildir.²⁷⁸

İslami lehçenin Avrupa’daki semavi dinlere (Hıristiyanlık ve Yahudilik) nazaran toplumsal hayatın bütün yönlerini kapsamaması anlamında, nüfuz edici bir nitelik taşıdığı ve gene üst ve alt sınıflar tarafından daha eşitçe paylaşıldığı iddia edilebilir. Bu özellikleriyle İslam, gündelik yaşam stratejilerini dini stratejilerinin kullanımı aracılığıyla şekillendirilmekte, bunun dayandığı Kur’ani sembolleri de halk tarafından yaygın kullanıma açmaktadır. Toplum içerisindeki davranışlara kılavuzluk eden kalıplar, kültürel mirasın da birer parçasıdır. Gündelik hayatı düzenleme tarzı öyle rastgele yapılabilecek bir işlem değildir.²⁷⁹ İnanan kişi açısından, gündelik yaşantı bağlamında dinin kendisi için ne anlama geldiğine dair kavramsallaştırmalar, dinin daha temel dinamiğini “gizleyen” tali bir unsur olarak düşünülüp bir kenara bırakılamazlar.²⁸⁰ Bu noktada, bir insanın, onun Allah’a ferdi yaklaşımını

²⁷⁷ S. Perviz Mansur, Modernite ve Hoşnutsuzlukları, <http://www.kimokur.com/MakaleDetay.aspx?mId=1351>
Son erişim 27/12/ 2010

²⁷⁸ Şerif Mardin, Bediüzzaman Said Nursi Olayı, İstanbul: İletişim Yayınları, 2003, s.9-11

²⁷⁹ Şerif Mardin, Bediüzzaman Said Nursi Olayı, İstanbul: İletişim Yayınları, 2003, s.17-20

²⁸⁰ A.g.e, s.34

şekillendiren semboller kümesini kullanma gücünden yoksun bırakmak, onu diğer değerlerden yoksun kılmaktan daha sarsıcı etkileri²⁸¹ olabilir.²⁸²

Önce Jön Türkler, sonrasında da Cumhuriyet, ortalama Osmanlı'nın ferdi ilişkilerine hayat veren ve önermecî olmayan araçlara dayalı söylemini ortadan kaldırmaya çalışmışlardır. Bu faaliyetlere karşı Said Nursi'nin verdiği cevap ise Kur'an'da vaz edilen normları, geleneksel

²⁸¹ Said Nursi'ye göre bu etki gelecek nesillerde fazlasıyla gözlemlenecektir. Kendisinin yaptığı faaliyetleri, bir reçete olarak gelecek nesillerin böylesi bir etkiden kurtarmak için olduğunu iddia eder:

“Adliye Vekiliyle ve Risale-i Nur’la alâkadar mahkemelerin hâkimleriyle bir hasbihaldir.

Efendiler! Siz, ne için sebepsiz bizimle ve Risale-i Nur’la uğraşıyorsunuz! Kat’iyyen size haber veriyorum ki: Ben ve Risale-i Nur, sizinle değil mübareze, belki sizi düşünmek dahi vazifemizin haricindedir. Çünkü Risale-i Nur ve hakikî şakirdleri, elli sene sonra gelen nesl-i âtiye gayet büyük bir hizmet ve onları büyük bir vartadan ve millet ve vatani büyük bir tehlikeden kurtarmağa çalışıyorlar. Şimdi bizimle uğraşanlar, o zaman kabirde elbette toprak oluyorlar. Farz-ı muhal olarak o saadet ve selâmet hizmeti bir mübareze olsa da, kabirde toprak olmağa yüz tutanları alâkadar etmemek gerektir.

Evet hürriyetçilerin ahlâk-ı içtimaiyede ve dinde ve seciye-i milliyede bir derece lâübâlilik göstermeleriyle, yirmi-otuz sene sonra dince, ahlâkça, namusça şimdiki vaziyeti gösterdiği cihetinden; şimdiki vaziyette de, elli sene sonra bu dindar, namuskâr, kahraman seciyeli milletin nesl-i âtîsi, seciye-i diniye ve ahlâk-ı içtimaiye cihetinde, ne şekle girecek elbette anlıyorsunuz. Bin seneden beri bu fedakâr millet, bütün ruh u canıyla Kur’anın hizmetinde emsalsiz kahramanlık gösterdikleri halde, elli sene sonra o parlak mazisini dehşetli lekedar belki mahvedecek bir kısım nesl-i âtînin eline elbette Risale-i Nur gibi bir hakikatı verip, o dehşetli sukuttan kurtarmak en büyük bir vazife-i milliyeye ve vataniye bildiğimizden; bu zamanın insanlarını değil, o zamanın insanlarını düşünüyoruz.

Evet efendiler! Gerçi Risale-i Nur sırf âhirete bakar; gayesi rıza-yı İlahî ve imanı kurtarmak ve şakirdlerinin ise, kendilerini ve vatandaşlarını i’dam-ı ebedîden ve ebedî haps-i münferidden kurtarmaya çalışmaktır. Fakat dünyaya ait ikinci derecede gayet ehemmiyetli bir hizmettir ve bu millet ve vatani anarşilik tehlikesinden ve nesl-i âtînin biçareler kısmını dalalet-i mutlakadan kurtarmaktır. Çünkü bir müslüman başkasına benzemez. Dini terkedip İslâmiyet seciyesinden çıkan bir müslim; dalalet-i mutlakaya düşer, anarşist olur, daha idare edilmez.

Evet eski terbiye-i İslâmiyeyi alanların yüzde ellisi meydanda varken ve an’anat-ı milliyeye ve İslâmiyeye karşı yüzde elli lâkaydlık gösterildiği halde; elli sene sonra, yüzde doksanı nefis-i emmareye tâbi’ olup millet ve vatani anarşiliğe sevk etmek ihtimalinin düşünülmesi ve o belaya karşı bir çare taharrisi, yirmi sene evvel beni siyasetten ve bu asırdaki insanlarla uğraşmaktan kat’iyyen men’ettiği gibi; Risale-i Nur’u, hem şakirdlerini, bu zamana karşı alâkalarını kesmiş; hiç onlarla ne mübareze, ne meşguliyet yok.

Madem hakikat budur, adliyelerin değil beni ve onları itham etmek; belki Risale-i Nur’u ve şakirdlerini himaye etmek en birinci vazifeleridir. Çünkü onlar bu millet ve vatanın en büyük bir hukukunu muhafaza ettiklerinden, onların karşısında, bu millet ve vatanın hakikî düşmanları Risale-i Nur’a hücum edip, adliyeyi şaşkırtıp, dehşetli bir haksızlığa ve adaletsizliğe sevk ediyorlar.” Said Nursi, Emirdağ Lahikası I, İstanbul: Envar Neşriyat, 1994, s.21-22

²⁸² Şerif Mardin, Bediüzzaman Said Nursi Olayı, İstanbul: İletişim Yayınları, 2003, s.40

Müslüman davranış ve ferdi ilişki tarzlarını, gelişen bir sanayi ve kitle iletişim toplumuna yeniden entegre olabilecek şekilde yenilenmesinin (tecdit)²⁸³ imkanlılığıdır.²⁸⁴

Fakat ortada henüz cevaplanmamış bir soru bulunmaktadır: Said Nursi, eserlerini okuyan, çok da eğitilmiş olmayan (özellikle ilk muhatapları), insanlar aracılığıyla bu şekilde düşüncü nasıl olup da gündelik somut stratejilere dönüştürebilmiştir?²⁸⁵

Kemalistlere göre, “pozitivizm” düşüncesi Türkiye’de yerleştirilmesi gereken yegane hâkim düşünce olmalıydı. Bu da sadece bilimsel bilgiyi muteber kaynak olarak görmekten, bilimi hayatta tek yol gösterici, “mürşit” kabul etmekten geçmekteydi. Kemalistler, İslam’ı mevcut geri kalmışlıktan sorumlu tutulması gereken yegâne sebep olarak görmekteydiler. Said

²⁸³ Said Nursi’nin metinlerinde, zamanın ve zeminin fehmine uygun olarak Kutsal metni açıklama gayreti aslında her asırda gözlemlenen bir İslami gelenektir:

“Her asır başında hadîsçe geleceği tebşir edilen dinin yüksek hâdimleri; emr-i dinde mübtedi’ değil, müttebi’dirler. Yani, kendilerinden ve yeniden bir şey ihdas etmezler, yeni ahkâm getirmezler. Esasat ve ahkâm-ı diniyeye ve sünen-i Muhammediyeye (A.S.M.) harfiyen ittiba’ yoluyla dini takvim ve tahkim ve dinin hakikat ve asliyetini izhar ve ona karıştırılmak istenilen ebâtılı ref’ u ibtal ve dine vaki’ tecavüzleri redd ü imha ve evamir-i Rabbaniyeyi ikame ve ahkâm-ı İlahiyenin şerafet ve ulviyetini izhar u ilân ederler. Ancak tavr-ı esasîyi bozmadan ve ruh-u aslîyi rencide etmeden yeni izah tarzlarıyla, zamanın fehmine uygun yeni ikna’ usûlleriyle ve yeni tevcihat ve tafsilât ile îfa-i vazife ederler.

Bu memurîn-i Rabbaniye, fiiliyatlarıyla ve amelleriyle de memuriyetlerinin musaddıkı olurlar. Salabet-i imaniyelerinin ve ihlaslarının âyinedarlığını bizzât îfa ederler. Mertebe-i imanlarını fiilen izhar ederler. Ve ahlâk-ı Muhammediyenin (A.S.M.) tam âmili ve mişvar-ı Ahmediyenin (A.S.M.) ve hilye-i Nebeviyenin (A.S.M.) hakikî lâbisi olduklarını gösterirler. Hülâsa: Amel ve ahlâk bakımından ve sünnet-i Nebeviyeye (A.S.M.) ittiba ve temessük cihetinden ümmet-i Muhammed’e (A.S.M.) tam bir hüsn-ü misal olurlar ve nümune-i iktida teşkil ederler.

Bunların Kitabullah’ın tefsiri ve ahkâm-ı diniyenin izahı ve zamanın fehmine ve mertebe-i ilmüne göre tarz-ı tevcihi sadedinde yazdıkları eserler, kendi tilka-yı nefislerinin ve kariha-i ulviyelerinin mahsulü değildir, kendi zekâ ve irfanlarının neticesi değildir. Bunlar, doğrudan doğruya menba-i vahy olan Zât-ı Pâk-i Risalet’in (A.S.M.) manevî ilham ve telkinatıdır. Celcelutiye ve Mesnevî-i Şerif ve Fütuh-ul Gayb ve emsali âsâr hep bu nevidendir. Bu âsâr-ı kudsiyeye o zevat-ı âlişan ancak tercüman hükmündedirler. Bu zevat-ı mukaddesenin, o âsâr-ı bergüzidenin tanziminde ve tarz-ı beyanında bir hisseleri vardır; yani bu zevat-ı kudsiye, o mananın mazharı, mir’atı ve ma’kesi hükmündedirler.” Said Nursi, Şualar, İstanbul: Envar Neşriyat, 2005, s.669

²⁸⁴ Şerif Mardin, Bediüzzaman Said Nursi Olayı, İstanbul: İletişim Yayınları, 2003, sf.27

²⁸⁵ A.g.e, s.15

Nursi'nin eserlerin toplamına verilen isimlendirme ile "Risale-i Nur Külliyyatı", İslami terminolojiyi modern söylemlerle bağdaştırmaya gayret etmiştir.²⁸⁶ Böylelikle de pozitivist düşünce karşısında alternatif sayılabilecek bir modernlik anlayışı üretmiştir.²⁸⁷ İşte tam da bu nokta içindir ki, Said Nursi, Kemalizm için büyük bir tehlike imkânına işaret etmektedir. 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.²⁸⁸

İslamiyet'e ters düştüğü için materyalizmle savaşan Said Nursi'nin düşüncesiyle alıcılarının sessiz tefekkürünün bulunduğu adres, Batılı tarzın (fikirler, kurumlar, pratikler), Müslümanlar

²⁸⁶ Said Nursi özellikle modernitenin rasyonel düşünüş ile kabul etmekte zorlandığı mevzuları asrın şartlarına uygun olarak yorumlamıştır:

"Eski hükema, ahkâm-ı şer'iyeden bazıları için: "Bu nakildir, iman ederiz, akıl buna yetişemez." demişler. Halbuki bu asırda akıl hükmediyor. Bedüzzaman Said Nursî ise; "Bütün ahkâm-ı şer'ie aklidir. Aklî olduğunu isbata hazırım." demiştir ve Risale-i Nur'da isbat etmiştir." Said Nursi, Konferans, İstanbul: Envar Neşriyat, 2008, s.40

²⁸⁷ Risale-i Nur metinlerinde kullanılan üslûb ve yöntem, pozitivist paradigmaya çok benzemekle birlikte aralarında mana cihetiyle önemli farklar bulunmaktadır:

"İki gün evvel, İsm-i Hakem Nüktesi'ni okuyan bir Nakşî dervişi, güneşin ve manzumesinin bahsini, Risale-i Nur mesleğine vech-i tatbikini anlamamış. Demiş: "Bu da ehl-i fen ve kozmoğrafyacilar gibi bahseder" tevehhüm etmiş. Yanımda ona okundu, ayıldı. "Bu bütün bütün başkadır" dedi. Demek kozmoğrafyacilar gibi ehl-i fennin en son ve geniş nokta-i istinadları ve medar-ı gafletleri olan perdelerde nur-u ehadiyeti gösteriyor. Orada da düşmanlarını takib ediyor. En uzak tahassüngâhlarını bozuyor. Her yerde, huzura bir yol gösteriyor. Eğer güneşe kaçsa, ona der: "O bir soba, bir lâmbadır. Odununu, gazyağını veren kimdir? Bil, ayıl!" Başına vurur.

Hem kâinatı baştan başa âyineler hükmünde tecelliyat-ı esmaya mazhariyetlerini öyle gösteriyor ki, gafletin imkânı olmuyor. Hiçbir şey, huzura mani' olmuyor. Ehl-i tarikat ve hakikat gibi huzur-u daimî kazanmak için, kâinatı ya nefyetmek veya unutmak, daha hatıra getirmemek değil; belki kâinat kadar geniş bir mertebe-i huzuru kazandırdığını ve geniş ve küllî ve daimî kâinat vüs'atinde bir ubudiyet dairesini açtığını gördüm." Kastamonu Lahikası, İstanbul: Envar Neşriyat, 2000, s.232

"Viddanın ziyası, ulûm-u diniyedir. Aklın nuru, fûnun-u medeniyedir. İkinin imtizacıyla hakikat tecelli eder. O iki cenah ile talebenin himmeti pervaz eder. İftirak ettikleri vakit; birincisinde taassub, ikincisinde hile, şühbe tevellüd eder." Said Nursi, Münazarat, İstanbul: Envar Neşriyat, 1995, s.86

²⁸⁸ M. Hakan Yavuz, "Bedüzzaman Said Nursi ve Nurculuk", Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 6 İslamcılık içinde (ed. Yasin Aktay), İstanbul, 2006, s. 267-269

açısından gündelik hayatla uyum sağlamak için kullanılan kültürel çerçeveyi tahrip ettiği vurgusudur.²⁸⁹ Zira Said Nursi, bir Müslüman'ın gündelik hayatla uyumunu sağlayan kültürel çerçevenin tahribinin vahim neticeler doğuracağından endişe etmektedir:

Hem İslâmiyet, sair dinlere kıyas edilmez. Bir müslüman İslâmiyetten çıksa ve dinini terketse, daha hiçbir peygamberi kabul edemez; belki Cenab-ı Hakk'ı dahi ikrar edemez ve belki hiçbir mukaddes şey'i tanımaz; belki kendinde kemalâta medar olacak bir vicdan bulunmaz, tefessüh eder. Onun için İslâmiyet nazarında, harbî kâfirin hakk-ı hayatı var. Hariçte olsa musalaha etse, dâhilde olsa cizye verse; İslâmiyetçe hayatı mahfuzdur. Fakat mürtedin hakk-ı hayatı yoktur. Çünkü vicdanı tefessüh eder, hayat-ı içtimaiyeye bir zehir hükmüne geçer. Halbuki Hristiyanın bir dinsizi, yine hayat-ı içtimaiyeye nâfi' bir vaziyette kalabilir. Bazı mukaddesatı kabul eder ve bazı peygamberlere inanabilir ve Cenab-ı Hakk'ı bir cihette tasdik edebilir.

Acaba bu ehl-i bid'a ve doğrusu ehl-i ilhad, bu dinsizlikte hangi menfaati buluyorlar? Eğer idare ve asayiş düşünüyorsa; Allah'ı bilmeyen dinsiz on serserinin idaresi ve şerlerini def'etmesi, bin ehl-i diyanetin idaresinden daha müşkildir. Eğer terakkiyi düşünüyorsa; öyle dinsizler idare-i hükûmete muzır oldukları gibi, terakkiye dahi manidirler. Terakki ve ticaretin esası olan emniyet ve asayiş kırıyorlar. Doğrusu onlar, meslekçe tahribatçıdır. Dünyada en büyük ahmak odur ki, böyle dinsiz serserilerden terakki ve saadet-i hayatiyeyi beklesin. Böyle ahmaklardan mühim bir mevkii işgal eden birisi demiş ki: "Biz, Allah Allah diye diye geri kaldık. Avrupa, top tüfek diye diye ileri gitti."²⁹⁰

Türkiye'deki İslami sosyal ve siyasi hareketler bir yandan devlet ve toplum arasındaki sınırları yeniden çizmeye çalışırlar diğer yandan da kendi entelektüel ve moral şartlarını oluşturarak sivil toplumu güçlendirmeye çalışmışlardır. Tüm bunları yaparken, güttükleri amaç, var olan laik devleti kaçınılmaz olarak ortadan kaldırmaktan çok, gündelik hayatı yeniden kurmaya çalışmaktır. Türkiye'deki İslami hareketler, kendi orta sınıf ahlaklarını ve çağdaşlıkla uyumlarını oluşturmaya çalışmaktadırlar. Dolayısıyla, Türkiye'deki sürdürülen tartışma, İslami yönetimi yeniden hâkim kılmaya ya da İslam hukukunu dayatmaya yönelik değildir. Kamusal alanda, çoğu Batı toplumlarının yabancı olmadığı bir dille söylemek gerekirse yeni alanlar ve yeni kimlikler teşkil etmeye ve sesleri çeşitlendirmeyi hedeflemektedir. Türkiye'deki İslami sosyal hareketler, Osmanlı-İslam kültürünü yeniden canlandırmak için çabalamak suretiyle, kendileriyle birlikte tamamıyla yeni bir şeyi

²⁸⁹ Şerif Mardin, Bediüzzaman Said Nursi Olayı, İstanbul: İletişim Yayınları, 2003, s.20-21

²⁹⁰ Said Nursi, Mektubat, İstanbul: Envar Neşriyat, 1998, s.438

geliştirmişlerdir: Akıl ve ispatın gerekleriyle rasyonelleştirme, ulusallaştırma ve imanın bağdaştırılması.²⁹¹ Türkiye’deki İslami hareketler, İslami özünden ve mirasından soyutlanmış olarak görülen Müslüman ferdin kimliğini, yeniden kazanmaya çalışmaktadırlar. Kendisi de bir İslami hareket olan “Nur hareketi” ve onun sosyal etkisi gerektiği şekilde anlaşılardan Türkiye’deki İslami kimlik hareketinin barışçı ve tedrici mobilizasyonu da kavranamaz.²⁹²

Bir Müslüman için “tahayyül”, İslami siyasi kimliğinin inşa sürecinde kritik bir öneme sahiptir. İslam, Türkiye toplumunun sembolik yapısının çekirdeğinde bulunduğu ve ortak moral anlayışının ana kaynağını oluşturduğu için, Müslüman bireylerin değerlerini, eleştirilerini ve hükümlerini sağladıkları²⁹³ bir depodur. “Tahayyül”, Müslüman öznel arasında, ferdi kişiliği ve bir bütün olarak toplumu tehdit eden modern güçlerin parçalayıcı etkisine²⁹⁴ karşı onarıcı bir işleve sahiptir. Tahayyül fertleri toplumla, ruhu maddeyle, bugünü

²⁹¹ Risale-i Nur metinleri, İslam’ın kutsal metinlerinin (Kur’an ve Hadis) anlaşılmasında böylesine bir işlev görmektedirler:

“Risale-i Nur’daki âyetler, Kur’an-ı Hakîm’in en büyük mu’cizesi olan hususiyetleri kaybettirilmeden, büyük bir san’at ve meharetle Türkçemize tefsir edildiği için; Risale-i Nur’u kadın, erkek, memur ve esnaf, âlim ve feylesof gibi her türlü halk tabakası okuyup anlayabiliyor. Kendi istidadları nisbetinde gördükleri istifadeler karşısında ona bir kat daha sarılıyorlar. Liseliler, üniversiteliler, profesörler, doçentler, feylesoflar okuyorlar. Bu münevver sınıflar fevkalâde istifade ettikleri gibi; Risale-i Nur’un hârikulâdeliğini ve te’lif san’atındaki üstünlüğünü tasdik edip hayretler içerisinde bütün külliyyatı okumak iştihakına sahip oluyorlar.

Bedüzzaman’ı ve Risale-i Nur’u her yeni tanıyan müdrik ve takdîr-kâr kimseler, daha evvel tanımadıklarına binler teessüf edip, kaybettikleri zamanları telâfi edebilmek için müsaid vakitlerini boşa sarfetmeyerek, beş dakikalık bir zamana dahi ehemmiyet verip, geceli gündüzlü Risale-i Nur’a çalışmaya başlıyorlar. Bu rağbet ve şiddetli alâka hiçbir psikolog, sosyolog ve feylesofun eserinde görülmemiştir. Onlardan ancak tahsilli kimseler istifade edebilmişlerdir. Bir ortaokul çocuğu veya okumasını bilen bir kadın, büyük bir feylesofun eserini okuduğu zaman istifade edememiştir. Fakat Risale-i Nur’dan herkes derecesine göre istifade etmektedir.” Said Nursî, Şualar, İstanbul: Envar Neşriyat, 2005, s.549-550

²⁹² M. Hakan Yavuz, Modernleşen Müslümanlar, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2005, s.18-25

²⁹³ “Sağlama” kelimesi burada ikili bir anlamda kullanılmak istenmiştir: birincisi zahiri anlamı olan, “karşılama” manasında, ikincisi ise matematikte kullanılan “check” anlamında, yapılan ya da karşı karşıya olunan şeyin ne kadar İslami olduğunu anlama manasında.

²⁹⁴ Modernizmin yıkıcı etkisinin ayrıntısıyla incelendiği bir eser olarak, bkz. Marshall Berman, Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor, İstanbul: İletişim Yayınları, 2004

geçmişle, dünyayı zihinle alakalandırır. Tahayyül ile dıştan, benliğin oluştuğu iç alana doğru geri çekiliş kolaylaşır. Böylece tahayyül tecrübe sınırlarımızın ötesine geçmemizi mümkün kılar. Said Nursi açısından “tahayyül”, aklın ilkeleri ve tecrübi duyular arasında dinamik bir köprü sağlayabilecek, beşeri ve tabii dünyaların bütünselliğini anlamaya imkân verebilecek işlevlere sahiptir. “Nur hareketi”, fertler yeniden kurtarılsa, daha geniş ölçekte bir toplumsal dönüşümün mümkün olacağına inanır. Dolayısıyla, ferdi kurtuluşu sosyal değişimin anahtarı olarak görmektedir. Said Nursi’ye göre Kemalist Modernleşmenin neden olduğu “yıkım”a karşı ancak böylesine bir “yapım”la²⁹⁵ karşılık verilebilir. Zira bilindiği üzere herhangi bir şeyin “yıkım”ı kısa zaman içerisinde, merkezi ve kolay bir şekilde gerçekleştirilebilirken, yapım için uzun süreler, çabalar, fazlasıyla emek ve de yapılacak olan işin başında, onunla temas halinde bulunmak gerekmektedir. Hem ayrıca bizatihi bu “iç” ve “mikro” düzeyli mobilizasyonun kendisi, kendi benliklerini zenginleştirecek ve tatmin edecek duygusal tecrübe (ki bir kısmı kolektif ritüeller ve toplantılar sırasında üretilir) arayanları cezpt etmektedir.²⁹⁶

²⁹⁵ Said Nursi’ye göre zaman değişmiş, asır başkalaşmıştır. Eski devirlerin ruhuna uygun olarak yazılmış eserlerle, yeni olan düşman alt edilemez. Yeni düşmanın mağlup edilebilmesi için onun argümanlarını yenebilecek düzeyde Kur’an davası savunulmalıdır:

“Asrımızdan evvelki, İslâmiyet’in ilm-i Kelâm dâhîleri ve dinimizin hârîka imamları ve Kur’an-ı Hakîm’in dâhî müfessirlerinin vücuda getirdikleri eserler, kıymet takdiri mümkün olmayacak derecede kıymettardır. O zâtlar, İslâmiyet’in birer güneşidirler. Fakat bu zaman, o büyük zâtların yaşadığı zaman gibi değildir.

Eski zamanda dalalet, cehaletten geliyordu. Bunun yok edilmesi kolaydır. Bu zamanda dalalet, -Kur’an ve İslâmiyet’e ve imana taarruz- fen ve felsefeden geliyor. Bunun izalesi müşkildir. Eski zamanda ikinci kısım, binde bir bulunuyordu; bulunanlardan ancak binden biri, irşad ile yola gelebilirdi. Çünkü öyleler hem bilmiyorlar, hem kendilerini bilir zannediyorlar.

Hem bundan evvelki asırlarda, müsbet ilimlerin, yirminci asırdaki kadar terakki etmemiş olduğu malûmunuzdur. Şu halde, bu asırda dünyaya yayılmış olan dinsizlik ve maddiyunluğu kökünden yıkabilmek, hak ve hakikat yolunu gösterip, beşeri sırat-ı müstakime kavuşturmak, imanı kurtarabilmek, ancak ve ancak Kur’an-ı Hakîm’in bu asra bakan vechesini keşfedip, umumun müstefid olabileceği bir şekilde tefsir edilmesiyle kabil olacaktır” Said Nursi, Konferans, İstanbul: Envar Neşriyat, 2008, s.15-16

²⁹⁶ M. Hakan Yavuz, Modernleşen Müslümanlar, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2005, s.9-15

Türkiye’deki devlet öncülüğündeki laikleştirme hareketinin rağmen, İslam, gündelik hayatı düzenlemek ve tesis etmek için kurallar manzumesi sağlamaya devam etmiştir. Türkiye’de din karşıtı “militan devlet eliti” ve onun ideolojisi ile toplum çoğunluğu arasında mevcut mücadele göz önüne alındığında, İslam birçok Türkiye’li Müslüman için, gelişmenin sıkıntılarıyla baş edebilmek için bir repertuar ve devlet karşıtı söylem mahalli olmanın yanı sıra, sosyal mobilizasyon için kuramsal bir çerçeve olarak işlev görmeyi de sürdürmektedir. Devletten gördüğü şiddete dayalı muamelelere karşı, iman temelli Nur hareketinin kurucusu olan Said Nursi, içe dönük, enfüsi imana dayalı yeni ağlar kurarak var olmaya çalışan yeni bir “eylem repertuarı”²⁹⁷ geliştirme yolunu seçti. Nursi’nin yazılarından oluşan “Risale-i Nur Hizmeti”, manevi terbiye ve sabrı tavsiye eden en güçlü iman hareketini doğurdu. İslami uygulamalar ve tabirler Müslümanlara bir manevi gelişme vasıtası ve fert olarak kemale ermeleri ve kişiliklerinin inşası için bilgi birikimini sağladığından “Nurcular”, İslam’ı, gündelik hayatı aklileştiren ve devleti zor durumda bırakan bir kaynak olarak kullandılar.²⁹⁸

²⁹⁷ “Risale-i Nur Hizmeti” geleneğinde bu repertuara verilen isim “müsbet hareket”tir:

“Üstad gelenlerle ne konuşurdu?

Hemen umumiyetle, Risale-i Nur hizmetinin yegâne maksadı olan imanın kuvvetlenmesinin vatan ve milleti tehdit eden dinsizlik ve komünistlik tehlikesine mani’ olduğunu; şimdi en elzem vazifenin, ferdlere ve cem’iyete düşen hizmetin imanı kurtarmak ve kuvvetlendirmek bulunduğunu; zamanın en büyük davasının Kur’ana sarılmak olduğunu, Risale-i Nur bütün kuvvetiyle bu mes’eleye hasr-ı nazar ettiğinden, vatan ve millet düşmanları, gizli dinsizler, bahanelerle hücumla geçip aleyhte tahriklerde bulduklarını; “Fakat biz müsbet hareket etmeye mecburuz. Elimizde Nur var, siyaset topuzu yok. Yüz elimiz de olsa, ancak Nur’a kâfi gelir.” diyerek Nur’un din düşmanlarını mağlub edeceğinden, müsbet hareket etmenin atom bombası gibi tesiri bulunduğundan, Risale-i Nur’un siyasetle hiçbir alâkası bulunmadığını, mesleğimizin en büyük esasının ihlas olduğunu, rıza-i İlahîden başka hiçbir maksad ittihaz edilemeyeceğini, Nur’un kuvvetinin işte bu olduğunu; ihlasla, müsbet hareket etmekle inayet ve rahmet-i İlahiyenin Risale-i Nur’u himaye edeceğini.. ilâ âhir.. beyan ederdi.” Said Nursi, Tarihçe-i Hayat, İstanbul: Envar Neşriyat, 1993, s.462

²⁹⁸ Özellikle ilk dönem “Nur Talebeleri”nin mahkeme müdafaaları bu mealde incelenmeğe değerdir:

“Sayın Savcı, bize kütüphaneleri dolduran binlerce Arabça ve bugünün ruhuna tercüman olamayan kitabları tavsiye ediyor. Sayın Savcı ve onun gibi düşünenler, Risale-i Nur namı altındaki külliyat-ı ilmiyeyi ve hazine-i hürriyeti ve hakikat-ı âliyyeyi beğenmeyebilirler, tenkid de edebilirler. Bu kendilerinin bileceği bir iştir. Bizim şu veya bu esere rağbet etmemize ve ona kıymet vermemize karışamazlar. Biz Risale-i Nur’u seviyoruz.” Said Nursi, Şualar, İstanbul: Envar Neşriyat, 2005, s.564

Türkiye örneği üzerinden, modernleşme okulunun tahminlerinin, gerçekleşmediği iddia edilebilir. “Nur Hizmeti” her bir Müslüman için, esnek ve hassas bir ortamda kendi imanını yeniden tahayyül etme yeteneğini mümkün kılmaktadır:

Aziz kardeşlerim! Çok defa kalbime geliyordu. Neden İmam-ı Ali (R.A.) Risale-i Nur’a ve bilhâssa Âyet-ül Kübra Risalesi’ne ziyade ehemmiyet vermiş? diye sırrımı beklerdim. Lillahilhamd ihtar edildi. İnkişaf eden o sırra şimdilik yalnız kısa bir işaret ediyorum. Şöyle ki: Risale-i Nur’un mümtaz bir hasiyeti, imanın en son ve en küllî istinad noktasını, kuvvetli ve kat’î beyan olduğundan; bu hasiyet Âyet-ül Kübra Risalesi’nde fevkalâde parlak görünüyor. Ve bu acib asırda mübareze-i küfür ve iman, en son nokta-i istinada sirayet ederek ona dayandırıyor. Meselâ: Nasilki gayet büyük bir meydan muharebesinde ve iki tarafın bütün kuvvetleri toplandığı bir sahrada iki tabur çarpışıyorlar. Düşman tarafı, en büyük ordusunun cihazat-ı muharribesini kendi taburuna imdad ve kuvve-i maneviyesini fevkalâde takviye için her vasıtayı istimal ederek ehl-i iman taburunun kuvve-i maneviyesini bozmak ve efradının tesanüdünü kırmak için her vesileyi kullanır. Ehemmiyetli bir istinadgâhını kendine temayül ettirerek ihtiyat kuvvetini dağıtır. Müslüman taburunun herbir neferine karşı, cem’iyet ve komitecilik ruhuyla mütesanid bir cemaat gönderir. Bütün bütün kuvve-i maneviyesini mahvetmeğe çalıştığı bir hengâmda Hızır gibi biri çıkar, o tabura der: “Me’yus olma! Senin öyle sarsılmaz bir nokta-i istinadın ve öyle mağlub edilmez muhteşem orduların ve tükenmez ihtiyat kuvvetlerin var ki, dünya toplansa karşısına çıkamaz. Senin şimdilik mağlubiyetinin bir sebebi, bir cemaata ve bir şahs-ı maneviyeye karşı bir neferi göndermenizdir. Çalış ki, herbir neferin, istinad noktaları olan dairelerinden manen istifade ettiği kuvvetli kuvve-i maneviyeye ile bir şahs-ı manevî ve bir cem’iyet hükmüne geçsin” dedi ve tam kanaat verdi. Aynen öyle de, ehl-i imana hücum eden ehl-i dalalet, -bu asır cemaat zamanı olduğu cihetiyle- cem’iyet ve komitecilik mayesiyle bir şahs-ı manevî ve bir ruh-u habis olmuş, Müslüman âlemindeki vicdan-ı umumî ve kalb-i küllîyi bozuyor. Ve avamın taklidî olan itikadlarını himaye eden İslâmî perde-i ulviyeyi yırtıyor ve hayat-ı imaniyeyi yaşatan, an’ane ile gelen hissiyat-ı mütevâriseyi yandırıyor. Herbir müslüman tek başıyla bu dehşetli yangından kurtulmaya me’yusane çabalarken, Risale-i Nur Hızır gibi imdada yetişti. Kâinatı ihata eden son ordusunu (Kâinatı dağıtamayan bir kuvvet onu bozamaz.) gösterip ve ondan mukavemetsüz maddî, manevî imdad getirmek hizmetinde hârika bir emirber nefer olarak Âyet-ül Kübra Risalesi’ni İmam-ı Ali (R.A.) keşfen görmüş, ehemmiyetle göstermiş.²⁹⁹

“Risale-i Nur Hizmeti” bir taraftan din ve devletin, öte taraftan modernlik ve kimliğin dinamikleri arasındaki ilişkiyi doğru anlamlandırabilmek açısından da değerlendirilmeye tabi tutulmalıdır. Said Nursi dini bir cemaat yapılanmasından laik ulusal bir topluma dönüşüm sürecini yaşayan insanlara, değişimi anlamlandırabilmeleri için kavramsal bir çerçeve sağladı. Bu kavramlar fert için bir anlam haritası teşkil etmekte ve İslami halk kavramlarını ve pratiklerini, yeni şartların üstesinden gelebilmek için yeni dayanışma ağları ve gündelik hayat

²⁹⁹ Said Nursi, Kastamonu Lahikası, İstanbul: Envar Neşriyat, 2000, s.54-55

stratejileri oluşturabilmek amacıyla yeniden tanımlayarak, modern meydan okumalarla baş edebilme taktikleri³⁰⁰ sunar.³⁰¹

Kemalizm, meydana getirmek istediği toplumsal örgütlenmenin temelini “millet”e dayandırmak istiyordu. Yeni toplumun temelini teşkil edecek milleti de dini olmayan öğelerle belirlenen bir kavram olarak ele almak eğilimindeydi. Kemalist laiklik ilkesi, din ve devletin ayrılmasından ziyade dinin devlet tarafından denetlenmesine ve fikr-i inkılaba³⁰² yönelmiştir. Bu fikriyat doğrultusunda Cumhuriyet’in yerleştirilip sağlanması için zorunlu olarak dinin devlet tarafından denetim altında bulundurulması gerektiğini düşündüklerinden “Diyanet İşleri Başkanlığı”³⁰³ kurulmuştur.³⁰⁴ Tüm bu yeniliklerin Türkiye toplumu tarafından

³⁰⁰ Said Nursi’nin bizzat talebelerinden De Certeaucu anlamda istediği bir taktik şudur:

“elbette bizlere lâzım ve millete elzem, şimdi resmen izin verilen din tedrisatı için hususî dersaneler açılma ve izin verilmesine binaen, Nur şakirdleri mümkün olduğu kadar her yerde küçücük bir dersane-i Nuriye açmak lâzımdır. Gerçi herkes kendi kendine bir derece istifade eder, fakat herkes herbir mes’elesini tam anlamaz. Hem iman hakikatlarının izahı olduğu için; hem ilim, (Şayet biri biliyor, taallüm etmeğe muhtaç değilse ibadete muhtaç veya marifete müştak veya huzur ister. Onun için herkese lüzumlu bir derstir.) hem marifet, hem ibadettir. Eski medreselerde beş-on seneye mukabil, inşaallah Nur medreseleri beş-on haftada aynı neticeyi temin edecek ve yirmi senedir ediyor. Ve hem hükûmet ve millet ve vatan, hem hayat-ı dünyeviyesine ve siyasiyesine ve uhreviyesine pek çok faidesi bulunan bu Kur’an lemaatlarına ve dellâlı bulunan Risale-i Nur’a değil ilişmek, tamamıyla terviç ve neşrine çalışmaları elzemdir ki; geçen dehşetli günahlara keffaret ve gelecek müdhiş belalara ve anarşistliğe bir sed olabilsin.” Said Nursi, Emirdağ Lahikası I, İstanbul: Envar Neşriyat, 1994, s.249

³⁰¹ M. Hakan Yavuz, Modernleşen Müslümanlar, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2005, s.207-220

³⁰² Fikr-i inkılaptan kasıt, inkılap fikrinin (nasıl olursa ve neye mal olursa olsun) bir saplantı halinde Kemalist zihinleri ele geçirmesine işarettir.

³⁰³ Diyanet İşleri Başkanlığı devlet denetiminde bir din kurmak ya da mevcut dini devletin isteği doğrultusunda yönlendirmek için kurulmuştur. Said Nursi’nin çabaları bu noktada, devlet merkezli din anlayışına muhalif olduğundan hedef tahtasına konulmuştur:

“Ehl-i dünya diyorlar ki: Bize ahkâm-ı diniyeyi ve hakaik-i İslâmiyeyi talim edecek resmî bir dairemiz var. Sen ne salahiyetle neşriyat-ı diniye yapıyorsun? Sen madem nefye mahkûmsun, bu işlere karışmaya hakkın yok.

Elcevab: Hak ve hakikat inhisar altına alınmaz! İman ve Kur’an nasıl inhisar altına alınabilir? Siz dünyanın usûlünü, kanununu inhisar altına alabilirsiniz. Fakat hakaik-i imaniye ve esasat-ı Kur’aniye, resmî bir şekilde ve ücret mukabilinde dünya muamelelatı suretine sokulmaz; belki bir mevhibe-i İlahiye olan o esrar, hâlis bir niyet ile ve dünyadan ve huzuzat-ı nefsaniyeden tecerrüd etmek vesilesiyle o feyizler gelebilir.” Said Nursi, Mektubat, İstanbul: Envar Neşriyat, 1998, s.70

benimsenmesini sağlamak amacıyla, toplumsal değer sistemini kökten değiştirecek girişimlerde bulunulmuştur. Bunların belki de en önemlilerinden birisi “dil” ve “eğitim” üzerinde yapılanlardır.

Laikliğin eğitim yoluyla hedeflediği değerler dönüşümüne, Mustafa Kemal ve arkadaşlarının “müsbet ve tecrübevi ilim” adı altında ifade edilen pozitivist anlayışları bakımından değerlendirmek bizlere, oldukça ilginç görünümeler sunmaktadır. Pozitivizm Jön Türk düşüncesine ve oradan da Kemalizm’e Comteçu şekliyle tevarüs ettiğini kabul edersek, Kemalist laiklik anlayış ve uygulaması, eskidiğini düşündüğü İslam inancının yerine yeni bir inanç sistemi (bir yeni ”din”) olarak yerleştirilmek istenmektedir. Dini içeriğinden arındırılmış bir millet kavramıyla halka yeni bir kimlik sunmak isteyen Kemalistler, ahlakı da dinden farklılaştırarak yeni davranış kalıpları belirlemek ve nihayet bu ikisini de içeren yeni bir “hakikat düzeni”ni siyasi, iktisadi ve sosyal alanlarda “müsbet ve tecrübevi ilim” esasına dayalı olarak tesis etmek istemişlerdir. Bu hedefe yürümek isteyen Kemalist laiklik, yapılacak olan tüm bu yeniliklerin pekiştirilmesi açısından harf inkılabına yönelmiştir.³⁰⁵ Böylelikle Kemalizm, Türkiye toplumuna kazandırmak istediği yeni kimliğin hızlı ve sorunsuz kabul

³⁰⁴ De Certeucu anlamda Türkiye Cumhuriyeti’nin bir strateji olarak tesis ettiği bir yapı olarak Diyanet İşleri Başkanlığı’na bakmak yerinde bir tespiti mümkün kılacaktır:

Türkiye’de devletin tekrardan laikleştirilmesi olarak anılan “28 Şubat” sürecinde pek çok insanın işlerinden “dindarlık”larından dolayı, devletin mevcut laikliğine aykırı olduğu düşünülerek tasfiye edildiği bir dönemde “Diyanet İşleri Başkanı” olarak “Mehmet Nuri Yılmaz”ın uzun süre vazifesine devam edebilmiş olması, devletin istediği “makbul Müslüman” kimliğinin ne olduğunun anlaşılması açısından, aynı şahsın değişen iktidarlara rağmen nasıl vazifesinde sabitkadem (1992-2003) kaldığının sorgulanmasıyla açığa çıkacaktır.

³⁰⁵ Harf inkılabı karşısında Said Nursi’nin takındığı tavır, Osmanlıca harfleri sahiplenmek olmuştur. Risale-i Nur külliyyatı elyazısı ile Osmanlıca harflerle yazılarak çoğaltılmıştır. Çünkü Said Nursi’ye göre, “Risale-i Nur’un mühim bir vazifesi, âlem-i İslâmın ekseriyet-i mutlakasının yazısı ve hattı olan huruf-u Arabiyeyi muhafaza etmek”tir. Said Nursi, Emirdağ Lahikası I, İstanbul: Envar Neşriyat, 1994, s.82

edilip, yerleşmesi için hafızası olmayan ya da devamlı unutmaya illele malul bir toplum kurma çabası içerisinde girmiştir.³⁰⁶

II. Meşrutiyet'in kazanımlarını devrin Kürt aşiretlerine anlatmak amacıyla yaptığı "sorulu cevaplı" konuşmalarını toplayarak bir araya getirdiği "Münazarat"³⁰⁷ adlı eserinde, özgürlüğü ve sorgulayıcı olmayı imanın tamamlayıcı bir parçası olarak ele almış, yoksulluğu, cehaleti ve dâhildeki düşmanlığı³⁰⁸ Müslüman cemaatin temel problemleri olarak teşhis etmiştir. Zaman ve zemin itibarıyla artık İslami bilincin canlandırılmasında devlet ölçeğinin mümkün olmadığını (devlet eliyle İslam'a artık hizmet edilemeyeceğinin), onun yerine "yeni olanın" ferdi ölçekte ve fertten hareketle gerçekleştirilmesinin zorunlu olduğu sonucunu çıkardı.³⁰⁹

³⁰⁶ Levent Köker, Modernleşme Kemalizm ve Demokrasi, İstanbul: İletişim Yayınları, 2002, s.162-169

³⁰⁷ Tam adı, "Azametli Bahtsız Bir Kıt'anın, Şanlı Tali'siz Bir Devletin, Değerli Sahibsiz Bir Kavmin Reçetesi Veyahut Bedüzzaman'ın Münazaratı".

³⁰⁸ Burada daha, "meş'um" 1915 olayları, "meds yeghern", gerçekleşmeden Said Nursi'nin Osmanlı coğrafyasındaki düşmanlıklara dikkat çekmesi gayet manidardır, zira "Münazarat" adlı esere konu olan konuşmalar, 1909 yıllarının son aylarında geldiği Van'dan 1910 yazına kadar Kürt aşiretlerinin arasında yapılmıştır, kitaplaştırma tarihi ise 1911'dir. Cemalettin Canlı, Yusuf Kenan Beysülen, Zaman İçinde Bedüzzaman, İstanbul: İletişim Yayınları, 2010, s.167

"S - Ermeniler bize düşmanlık edip, hile ve hıyanet ediyorlar. Nasıl dostluk üzerinde ittifak edeceğiz?"

C - Düşmanlığın sebebi olan istibdat öldü. İstibdadın zevaliyle dostluk hayat bulacak. Size bunu kat'iyen söylüyorum ki, şu memleketin saadeti ve selâmeti Ermenilerle ittifak ve dost olmaya vabestedir. Fakat mütezellilâne dost olmak değil, belki izzet-i milliyeyi muhafaza ederek, musalâha elini uzatmaktır. Bir şey söyleyeceğim: Eğer mümkündür, Ermeniler birden sahife-i vücuttan silinsin. Olabilir; yalnız, size husumetin faydası olsun. Yoksa mutlaka husumet zarardır. Hâlbuki Âdem zamanından, yolda arkadaşlık eden bizimle gelmiş büyük bir unsurun zevali değil, belki küçük bir kavmin mahvı dahi "dikenli bir dalı elle soymak"dır.

Amrdellan kabilesi bin senedir yine Amrdellan'dır.

Hem de onlar uyanmışlar, siz uykudasınız; rüya görüyorsunuz. Hem de fikr-i milliyetle müttefik ve kavidirler; siz ihtilafla şimdilik boşsunuz. Hem de galebe etmek istiyorsunuz; onlar, sizi mağlup ettiği silah ile; yani akıl ile, fikr-i milliyetle, meyl-i terakki ile, temayül-ü adalet ile mağlub edebilirsiniz.

Bence şimdi kılıç vuran, o kılıncın aksi döner yetimlere dokunur. Şimdi galebe kılıç ile değildir. Kılıç olmalı, lakin aklın elinde... Hem de dostluğun sebebi vardır, zira komşudurlar. Komşuluk, dostluğun komşusudur. Hem de onlar uyandılar. Dünyaya yayıldılar. Terakkiyat tohumlarını topladılar. Vatanımızda ekecekler. Bizi medeniyete mecbur, terakkiye ikaz, bizdeki fikr-i milliyeti hüşhar ediyorlar.

İşte şu noktalara binaen, onlarla ittifak etmek lâzımdır. Hem de bizim düşmanımız ve bizi mahveden cehalet ağa; ve oğlu zaruret efendi; ve hafidi husûmet beydir. Ermeniler bize düşmanlık etmişlerse, şu üç müfsidin kumandası altında yapmışlar." Said Nursi, Asar-ı Bediyye, İstanbul: Envar Neşriyat, 2009, s.330

³⁰⁹ Risale-i Nur ıstılahınca, devlet eliyle İslamiyet'e hizmet edilebileceğini düşündüğü devirde Said Nursi'nin kendisine verdiği isim "Eski Said" iken, değişimin ve İslamiyet'e hizmetin ferdi ölçekte ve fertten hareketle gerçekleştirilmesinin zorunlu olduğu sonucuna vararak harekete geçtiği dönemde kendisini "Yeni Said" olarak nitelendirmiştir.

Ferdi maneviyatın deruni boyutunu ve tefekküre dayalı İslami bilinci vurguladı. Reformcu seçkinlerin zihinlerinin şüphecilik ve pozitivist felsefe tarafından kuşatılmış olduğunu görerek, şüpheciliğe karşı koyabilmek için, gündelik hayatta İslami bilinci yükselterek “Allah’ı geri getirmeye” uğraştı. Siyasi meşguliyet aracılığıyla toplumsal dönüşümün gerçekleşeceğine olan inancını yitirmişti. Gerçekleşebilme imkânı olan dönüşümün ancak, Kemalist modernleşmeye İslami kimlik ve ahlak konusunda karşıt bir “söylem” ortaya koyacak “entelektüel açıdan muktedir bir grup”³¹⁰ ile olabileceğini inanıyordu. Bunun geliştirilmesinin zorunluluğunun ve zorluğunun farkındaydı. Böylece, amacı İslami bilinç doğrultusunda gündelik hayatı yönlendirebilecek yeni bir anlam haritasının inşasına koyuldu. Kemalistlerin nihai hedefinin, yeni Cumhuriyetin vatandaşlarının bilincini, Osmanlı-İslam geçmişiyle mümkün olan tüm bağlarından koparılmış “laik ve ulusal bir kimlik” inşa etmeye çalıştığını görüyordu.³¹¹ De Certeaucu anlamda taktiklerle Said Nursi, bu projeye cevap

³¹⁰ Said Nursi Risale-i Nur Talebeleri’nin “entelektüel açıdan muktedir” olmalarını, avamı ehl-i imanın imanlarını muhafaza edebilmeleri için istediğini dile getiriyordu:

“Aziz, sıddık kardeşlerim!

Sizin tesanüdünüze benim ziyade ehemmiyet verdiğimin sebebi yalnız bize ve Risale-i Nur’a menfaati için değil, belki tahkikî imanın dairesinde olmayan ve nokta-i istinada ve sarsılmayan bir cemaatin kat’î buldukları bir hakikata dayanmağa pek çok muhtaç bulunan avam-ı ehl-i iman için dalalet cereyanlarına karşı yılmaz, çekilmez, bozulmaz, aldatmaz bir merci’, bir müşid, bir hüccet olmak cihetiyle sizin kuvvetli tesanüdünüzü gören kanaat eder ki; bir hakikat var, hiç bir şeye feda edilmez, ehl-i dalalete başını eğmez, mağlub olmaz diye kuvve-i maneviyesi ve imanı kuvvet bulur, ehl-i dünyaya ve sefahete iltihaktan kurtulur.” Said Nursi, Şualar, İstanbul: Envar Neşriyat, 2005, s.320

“Evet bu asrın dehşetine karşı, taklidî olan itikadın istinad kal’aları sarsılmış ve uzaklaşmış ve perdelenmiş olduğundan; her mü’min, tek başıyla dalaletin cemaatle hücumuna mukavemet ettirecek gayet kuvvetli bir iman-ı tahkikî lâzımdır ki dayanabilsin. Risale-i Nur bu vazifeyi; en dehşetli bir zamanda ve en lüzumlu ve nazik bir vakitte, herkesin anlayacağı bir tarzda, hakaik-i Kur’aniye ve imaniyenin en derin ve en gizlilerini gayet kuvvetli bürhanlar ile isbat ederek, o iman-ı tahkikîyi taşıyan hâlis ve sadık şakirdleri dahi, buldukları kasaba, karye ve şehirlerde -hizmet-i imaniye itibarıyla- âdeta birer gizli kutub gibi, mü’minlerin manevî birer nokta-i istinadı olarak, bilinmedikleri ve görünmedikleri ve görüşülmedikleri halde, kuvve-i maneviyeye-i itikadları cesur birer zabıt gibi, kuvve-i maneviyeyi ehl-i imanın kalblerine verip, mü’minlere manen mukavemet ve cesaret veriyorlar.” Said Nursi, Sikke-i Tasdi-i Gaybi, İstanbul: Envar Neşriyat, 1991, s.132

³¹¹ “Tarihçe-i Hayat” adlı kitapta süreç şöyle aktarılır:

niteliğinde, ailede ifadesini bulan ve siyasi alanda potansiyel olarak sakıncalı dış tezahürleri gerektirmeksizin yüz yüze ilişkilere dayalı, alternatif bir dini cemaat oluşturma mücadelesine girişti. Geçmiş yaşantısı ile karşılaştırıldığında bu değişim, büyük ölçüde Nursi'nin kendisinin de yaşadığı, dış aktivizmden tefekküre dayalı İslam'ın deruni inzivasına çekilmesine tekabül etmektedir. Dışa dönük olarak yansıtılması gerekli olmayan dini bilincin önemini vurgulayarak, devletin yeni rejiminin tasallutundan azade tefekküre dayalı bir iç manevi alanını öncelikle kurmaya sonrasında da muhafaza etmeye çalıştı.³¹² Nursi ve öğrencilerinin

“Bedüzzaman, İlahî kudretin tecellisiyle ve ihsanıyla, böyle en elzem bir vakitte, dine revaç verebilecek bir teşekkülün zuhuru dolayısıyla ve kendisi de beraber çalışmak ümidiyle Ankara'ya gelmişti. Avn-i İlahî ve mu'cize-i Peygamberî ile düşman taarruzlarını def'eden ve milletin idaresinin başına geçen yeni Hükûmet-i Cumhuriyede, doğrudan doğruya Kur'an'a istinad eden ve Âlem-i İslâm'ın vahdetini nokta-i istinad yapacak ve İslâmiyet'in hakikatında mevcut kuvve-i ulviye ile maddî ve manevî medeniyeti meydana getirecek bir niyet ve gayeyi bulundurmak ve aşılacak üzere mecliste çalışıyordu. Fakat pek kuvvetli maniler karşısına çıktı. Âlem-i İslâm'ı alâkadar eden ve bin üçyüz yıllık ümmetin, dehşetli tehlikesinden istiaze ettiği (Allah'a sığındığı) bir zamanın ve fitneyi ateşlendireceklerin kimler olduğunu anlamış bulunuyordu. Bir gün riyaset odasında, M. Kemal Paşa ile iki saat kadar konuştular. İslâm ve Türk düşmanlarının arasında nam kazanmak emeliyle, şair-i İslâmiyeyi tahrib etmenin, bu millet ve vatan ve Âlem-i İslâm hakkında büyük zarar tevliid edeceğini; eğer bir inkılab yapmak icab ediyorsa, doğrudan doğruya İslâmiyet'e müteveccihen Kur'an'ın kudsî kanun-u esasîsi noktasından yapmak lâzım geldiği mealinde ihtarlarda bulunur.

M. Kemal Paşa itiraz ile, içindeki niyet ve halet-i ruhiyesini ifade ile, Bedüzzaman'ı kendine çekmek ve nüfuzundan istifade etmek ister. Ve Bedüzzaman'a meb'usluk, hem Dâr-ül Hikmet'teki eski vazifesini, hem şarkta Şeyh Sünusi'nin yerine vaiz-i umumî, hem bir köşk tahsisi gibi teklifler yapar.

Bedüzzaman, rivayetlerde gelen eşhas-ı âhîrzamana ait haberlerin mühim bir kısmını ve hürriyetten evvel İstanbul'da tevlini söylediği hadislerin ihbar ettiği âhîrzamanın dehşetli şahıslarının Âlem-i İslâm ve insaniyette zuhur ettiğini görür. Ve yine gelen rivayetlerden, onlara karşı çıkacak ve mukabele edecek olan Hizb-ül Kur'an hakkında, “O zamana yettiğiniz zaman, siyaset canibiyle onlara galebe edilmez; ancak manevî kılınc hükümünde i'caz-ı Kur'an'ın nurlarıyla mukabele edilebilir.” tavsiyesine müraatla, Ankara'da teşrik-i mesaf edemeyeceği için, kendisine tevdi' edilmek istenen meb'usluk, Dâr-ül Hikmet-il İslâmiye gibi Diyanet'teki azalığı, hem vilayat-ı şarkıye vaiz-i umumîliği tekliflerini kabul etmez. Kendisini fikrinden vazgeçirmek için çalışan ve Ankara'dan ayrılmamasını rica için istasyona kadar gelen bir kısım meb'usların da arzularına uyamayacağını bildirerek Ankara'dan ayrılır, Van'a gider.” Said Nursi, Tarihçe-i Hayat, İstanbul: Envar Neşriyat, 1993, s.145-147

³¹² Tefekküre dayalı manevi iç alanı korumak için, devlet eliyle yapılabilecek saldırılara, bireyin özel alan dokunulmazlığını dile getirerek karşılık vermeye çalıştı:

“Sen ve bir-iki risalen rejime ve usûlümüze muhalif gidiyorsunuz?”

Elcevab:

neden Kemalist projeye karşı bir tehdidi temsil ettiğini anlamının yolu, onun Kemalist projenin sahiplenmek istediği “bilim”, “kimlik”, “benlik” ve “hukuk devleti” vb. kavramlara ilişkin alternatif kavramsal yaklaşımlar sunmasıdır ki bu Said Nursi’yi Kemalist rejim açısından “ezeli düşman” konumuna taşımıştır. Bu alternatif kavramsallaştırmalar, modernliğin bir “yerleştirme” biçimi olarak, Kemalist devletin taklide dayalı tepeden inmecei Batılılaştırması karşısında, sade Müslümanlar için çok daha cazip imkânlar sunmaktaydı.

Said Nursi, bir ulusal kurtuluş hareketi veya devleti güçlendirme ideolojisi adına İslam’ın bir araç³¹³ olarak kullanılmayacağını dile getirdi. Nursi için din, kural koyan bir yasa olarak ahlak ve kimlik oluşturabilmek için kullanılacak bir tür “norm-ötesi”ydi. Nursi’nin yazıları üç ana hedefi ortaya koymaktadır: Birincisi, Müslümanların bilincini yükseltmek; ikincisi, materyalizm ve pozitivist egemen entelektüel söylemlerini çürütmek; üçüncüsü, toplumun ortak grameri olan İslam’ı gözden geçirerek ortak hafızayı iyileştirmek. Nursi, aydınlanmanın ampirizminin belirlediği modern çağda, imanın ancak müminlerin, İslam’ı aktif olarak anlama ve yorumlama süreçlerine ferdi olarak girebilmeleriyle muhafaza edilebileceğini iddia etti.³¹⁴ Ayrım yapmaksızın Müslümanların anlamaları ve üzerinde

Evvelen: Bu yeni usûlünüzün münzevilerin çilehanelerine girmeğe hiçbir hakkı yoktur.

Sâniyen: Bir şeyi reddetmek ayırdır, kalben kabul etmemek ayırdır ve amel etmemek bütün bütün ayırdır. Ehl-i hükûmet ele bakar, kalbe bakmaz. İdare ve asayişe ilişmeyen şiddetli muhalifler, her hükûmette bulunur. Hattâ Hazret-i Ömer’in (R.A.) taht-ı hâkimiyetindeki hristiyanlara, kanun-u şeriati ve Kur’anı inkâr ettikleri halde ilişilmiyordu. Hürriyet-i fikir ve serbestiyet-i vicdan düsturu ile Risale-i Nur’un bir kısım şakirdleri; idareye dokunmamak şartıyla rejim ve usûlünüzü ilmen kabul etmezse ve muhalif amel etse hattâ rejimin sahibine adavet etse, onlara kanunen ilişilmez.” Said Nursi, Şualar, İstanbul: Envar Neşriyat, 2005, s.350

³¹³ Said Nursi açısından Kur’an ve İslamiyet kâinatta hiçbir şeye alet edilemeyecek derecede önemli meselelerdir:

“Hem müdafaatımda yirmi yerde kat’î bir surette hüccetlerle isbat etmişiz ki, bütün dünyaya karşı da olsa dini ve Kur’anı ve Risale-i Nur’u âlet edemeyiz ve edilmez ve biz onların bir hakikatını dünya saltanatına değiştirmeyiz ve bilfiil öyleyiz. Ve bu davanın emareleri yirmi senede binlerdir.” Said Nursi, Şualar, İstanbul: Envar Neşriyat, 2005, s.367

³¹⁴ Said Nursi’ye göre iman ancak müdellel olabilmesi kaydıyla sağlam bir hal alabilir:

düşünebilmeleri için “metni”, sade insanlar için gündelik dil ile anlaşılır³¹⁵ hale getirmeye çalıştı. Bu yüzden Nursi’nin yaklaşımı, ulema, Sufi tekke-merkezli İslamın taklidi anlayışından ferdi merkeze koyan daha karmaşık, tefekkürî bir anlayışa geçişi açısından bir

“İman, yalnız icmalî bir tasdikten ibaret değildir. İmanın çok mertebeleri vardır. Taklidî bir iman, hususan bu zamandaki dalalet, sapkınlık fırtınaları karşısında çabuk söner. Tahkikî iman ise sarsılmaz, sönmez bir kuvvettir. Tahkikî imanı elde eden bir kimsenin, iman ve İslâmiyet’i dehşetli dinsizlik kasırgalarına da maruz kalsa, o kasırgalar bu iman kuvveti karşısında tesirsiz kalmaya mahkûmdur. Tahkikî imanı kazanan bir kimseyi, en dinsiz feylesoflar dahi, bir vesvese veya şübheye düşürtemez.” Said Nursi, Konferans, İstanbul: Envar Neşriyat, 2008, s.10

³¹⁵ Said Nursi, İslami metinleri, geleneksel anlamda İslami eğitim alma imkânları kalmamış bireyler için, her Müslüman’ın deneyimlediği gündelik hayat pratiklerinde örnekleri bulunabilecek örneklemeler ile anlaşılır kılmaya çalıştı:

“Risale-i Nur eczaları, bütün mühim hakaik-i imaniye ve Kur’aniyeyi hattâ en muannide karşı dahi parlak bir surette isbatı, çok kuvvetli bir işaret-i gaybiye ve bir inayet-i İlahiyedir. Çünkü hakaik-i imaniye ve Kur’aniye içinde öyleleri var ki; en büyük bir dâhî telakki edilen İbn-i Sina, fehminde aczini itiraf etmiş, “Akıl buna yol bulamaz!” demiş. Onuncu Söz Risalesi, o zâtın dehasıyla yetişemediği hakaiki; avamlara da, çocuklara da bildiriyor.

Hem meselâ: Sırr-ı Kader ve cüz’-i ihtiyarınin halli için, koca Sa’d-ı Taftazanî gibi bir allâme; kırk-elli sahifede, meşhur Mukaddemat-ı İsna Aşer namıyla Telvih nam kitabında ancak hallettiği ve ancak havassa bildirdiği aynı mesaili, kadere dair olan Yirmialtıncı Söz’de, İkinci Mebhasın iki sahifesinde tamamıyla, hem herkese bildirecek bir tarzda beyanı, eser-i inayet olmazsa nedir?

Hem bütün ukûlü hayrette bırakan ve hiçbir felsefenin eliyle keşfedilemeyen ve sırr-ı hilkat-ı âlem ve tılsım-ı kâinat denilen ve Kur’an-ı Azîmüşşan’ın i’cazıyla keşfedilen o tılsım-ı müşkil-küşa ve o muamma-yı hayret-nüma, Yirmidördüncü Mektub ve Yirmidokuzuncu Söz’ün âhirindeki remizli nüktede ve Otuzuncu Söz’ün tahavvülât-ı zerratin altı aded hikmetinde keşfedilmiştir. Kâinattaki faaliyet-i hayret-nümanın tılsımını ve hilkat-i kâinatın ve akibetinin muammasını ve tahavvülât-ı zerrattaki harekâtın sırr-ı hikmetini keşf ve beyan etmişlerdir, meydandadır, bakılabilir.

Hem sırr-ı ehadiyet ile, şeriksiz vahdet-i rububiyeti; hem nihayetsiz kurbiyet-i İlahiye ile, nihayetsiz bu’diyetimiz olan hayretengiz hakikatları kemal-i vuzuh ile Onaltıncı Söz ve Otuzikinci Söz beyan ettikleri gibi; kudret-i İlahiye nisbeten zerrat ve seyyarat müsavi olduğunu ve haşr-i a’zamda umum zîruhun ihyası, bir nefsin ihyası kadar o kudrete kolay olduğunu ve şirkin hilkat-ı kâinatta müdahalesi imtina’ derecesinde akıldan uzak olduğunu kemal-i vuzuh ile gösteren Yirminci Mektub’daki

وَ هُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

kelimesi beyanında ve üç temsili hâvi onun zeyli, şu azîm sırr-ı vahdeti keşfetmiştir.

Hem hakaik-i imaniye ve Kur’aniyede öyle bir genişlik var ki, en büyük zekâ-i beşerî ihata edemediği halde; benim gibi zihni müşevveş, vaziyeti perişan, müracaat edilecek kitab yokken, sıkıntılı ve sür’atle yazan bir adamda, o hakaikin ekseriyet-i mutlakası dekaikiyle zuhuru; doğrudan doğruya Kur’an-ı Hakîm’in i’caz-ı manevîsinin eseri ve inayet-i Rabbaniyenin bir cilvesi ve kuvvetli bir işaret-i gaybiyedir.” Said Nursi, Mektubat, İstanbul: Envar Neşriyat, 1998, s.372-373

dönüm noktası oluşturur.³¹⁶ Nursi, Türkiyeli Müslümanların atalarını ya da Avrupa'yı taklit ederek değil, ancak "eleştirel" ve "karşılıklı görüşlerin karşılaşmasına dayalı analiz"le imanlarını sürdürebileceklerini³¹⁷ ileri sürmüştür.

Nursi geçmiş çağlarda sıkı bir taklidin ve ezberci bir öğrenmenin yeterli olabileceğini, ancak bunun modern çağda geçerliliğini kaybettiğini ileri sürerek, bir şüphe çağında, insanların

³¹⁶ Said Nursi'ye göre, "sade Müslüman", imanını inkişaf ettirmek için Kur'anî tefekkür metodu olan Risale-i Nur'daki usulleri uygulamalıdır. Böylelikle tarikat gibi mekân itibarıyla stabil ve şahıs merkezli bir İslami eğitimden ziyade Risale-i Nur ile mobilize ve metin odaklı İslami eğitime geçilmiş oluyordu:

"Evliya divanlarını ve ülemanın kitaplarını çok mütalaa eden bir kısım zâtlar taraflarından soruldu: "Risale-i Nur'un verdiği zevk ve şevk ve iman ve iz'an onlardan çok kuvvetli olmasının sebebi nedir?"

Elcevab: Eski mübarek zâtların ekser divanları ve ülemanın bir kısım risaleleri iman ve marifetin neticelerinden ve meyvelerinden ve feyizlerinden bahsederler. Onların zamanlarında iman esasına ve köklerine hücum yoktu ve erkân-ı iman sarsılmıyordu. Şimdi ise köklerine ve erkânına şiddetli ve cemaatli bir surette taarruz var. O divanlar ve risalelerin çoğu has mü'minlere ve ferdlere hitab ederler, bu zamanın dehşetli taarruzunu def'edemiyorlar.

Risalet-ün Nur ise, Kur'an'ın bir manevî mu'cizesi olarak iman esasını kurtarıyor ve mevcut imandan istifade cihetine değil, belki çok deliller ve parlak bürhanlar ile iman isbatına ve tahkikine ve muhafazasına ve şübehattan kurtarmasına hizmet ettiğinden; herkese bu zamanda ekmek gibi, ilâç gibi lüzumu var olduğunu dikkatle bakanlar hükmediyorlar.

O divanlar derler ki: "Veli ol, gör; makamata çık, bak; nurları, feyizleri al."

Risalet-ün Nur ise der: "Her kim olursan ol; bak, gör, yalnız gözünü aç, hakikatı müşahede et, saadet-i ebediyenin anahtarı olan imanını kurtar."

Hem Risalet-ün Nur, en evvel tercümanın nefsini iknaa çalışır, sonra başkalarına bakar. Elbette nefs-i emmaresini tam ikna' eden ve vesvesesini tamamen izale eden bir ders, gayet kuvvetli ve hâlistir ki, bu zamanda cemaat şekline girmiş dehşetli bir şahs-ı manevî-i dalalet karşısında tek başıyla galibane mukabele eder.

Hem Risalet-ün Nur, sair ülemanın eserleri gibi, yalnız aklın ayağı ve nazarıyla ders vermez ve evliya misillü yalnız kalbin keşf ü zevkiyle hareket etmiyor; belki akıl ve kalbin ittihad ve imtizacı ve ruh vesair letaifin teavünü ayağıyla hareket ederek evc-i a'lâyâ uçar; taarruz eden felsefenin değil ayağı, belki gözü yetişmediği yerlere çıkar; hakaik-i imaniyeyi kör gözüne de gösterir." Said Nursi, Kastamonu Lahikası, İstanbul: Envar Neşriyat, 2002, s.11-12

³¹⁷ Said Nursi'ye göre bu özellikler zaten makbul bir iman özellikleri olmalıdır:

"taassub yerinde hak ve safsata yerinde bürhan ve taddil-i gayr yerinde tevfiğ ve tatbik ve istişare ederse, dünya birleşse hak olan mezheb ve mesleğini bir parça tebdil edemez. Nasilki zaman-ı saadette ve selef-i sâlihîn zamanlarında hükümferma hak ve bürhan ve akıl ve meşveret olduklarından, şükûk ve şübehatın hükümleri olmaz idi. Kezalik görüyoruz ki: Fennin himmetiyle, zaman-ı halde filcümle, inşâallah istikbalde bitamamihi hükümferma kuvvete bedel hak ve safsataya bedel bürhan ve tab'a bedel akıl ve hevaya bedel hüda ve taassuba bedel metanet ve garaza bedel hamiyet ve müyulat-ı nefsanıyeye bedel temayülat-ı ukûl ve hissiyata bedel efkâr olacaklardır." Said Nursi, Muhakemat, İstanbul: Envar Neşriyat, 1990, s.37

Allah'ın varlığına inanmalarını sağlamak için yeni bir metodolojiye³¹⁸ ihtiyacı olduğunu fark etmiştir. Vahyin rolünü göz ardı etmeden, insanların Allah'a inanca ulaşabilmeleri için “delil”in ya da tabii teolojinin önemini vurguladı. Tabiri diğerle nakli delili açıklayacak akli delilleri bulabilen, kâinata böyle bakabilen bir İslami zihnin oluşumunu sağlamak istiyordu. Maksudı, ferdi düzeyde Allah'ın varlığını ispatlamaktı.³¹⁹ Nur hareketi, bilim ve teknolojinin Allah'a inanmayla bağdaşmaz olmadığını, olamayacağını gösteren yeni bir bilinç türü geliştirdi.³²⁰ Döneminin birçok Müslüman düşünüründen farklı olarak, Said Nursi Kuran'ı bütün büyük bilimsel keşiflerin kaynağı olarak sunmak yerine, bilimsel ilerlemeyi Allah'ın muayyen bir amaca dayalı yaratılış planının bir işareti ve ispatı olarak değerlendirme yoluna

³¹⁸ Said Nursi yukarıda zikredilen metodolojiyle ancak sağlam bir imana sahip olunabileceğine, böyle olmayan bir imanın çağın değişimleri karşısında tutunamayacağını dile getirmiştir:

“Vakta ki mazi derelerinde hükümferma olan garaz ve husumet ve meyl-üt tefevvuku tevlied eden hissiyat ve müyulat ve kuvvet idi. O zamanın ehlini irşad için iknaiyat-ı hitabiye kâfi idi. Zira hissiyatı okşayan ve müyulata tesir ettiren, müddeayı müzeyyene ve şaşaalandırmak veyahut hâile veya kuvve-i belâgatla hayale me'nus kılmak, bürhanın yerini tutar idi. Fakat bizi onlara kıyas etmek, hareket-i ric'iyye ile o zamanın köşelerine sokmak demektir. Herbir zamanın bir hükmü var. Biz delil isteriz, tasvir-i müddea ile aldanmayız.

Vakta ki hal sahrasında istikbal dağlarına daima yağmur veren hakaik-i hikmetin maden-i tebahhuratı efkâr ve akıl ve hak ve hikmet olduklarından ve yeni tevellüde başlayan meyl-i taharri-i hakikat ve aşk-ı hak ve menfaat-ı umumiyeyi menfaat-ı şahsiyeye tercih ve meyl-i insaniyetkâraneyi intac eyleyen berahin-i katıadan başka isbat-ı müddea birşeyle olmaz... Biz ehl-i haliz, namzed-i istikbaliz. Tasvir ve tezyin-i müddea, zihnimizi işba' etmiyor. Bürhan isteriz.” Said Nursi, Muhakemat, İstanbul: Envar Neşriyat, 1990, s.36

³¹⁹ Said Nursi'nin bu gayesinin altında yatan sebep, geleneksel anlamda İslami eğitim veren kurum ve kişilerin Türk modernleşmesi ile birlikte artık eski hizmetlerini veremez düzeyde oluşlarıdır. Tevhid-i Tedrisat ile birlikte tüm eğitim kurumları Milli Eğitim Bakanlığı'na bağlanmış, Harf İnkılabı ile birlikte Osmanlıca yasaklanmıştı. Okullarda verilen eğitim laik bir paradigma doğrultusunda dinden ve dini olandan arındırılmıştı. Sıradan bir Müslüman için İslami anlamda bilgi ve eğitim alabileceği yerler ve kişiler azalmaktaydı. Said Nursi böyle bir devirde, sıradan Müslüman'a ferdi anlamda imanını inkişaf ettirebileceği metodolojiyi sundu.

³²⁰ Said Nursi'ye göre Yaratıcı'sının sanat eseri olarak kainat ancak O'ndan bahsedebilir. Sanat eserini inceleyerek ancak Sanatkâr'ına dair şeyler öğrenilebilir:

“Bizi dünya rahatından ve ecnepleri âhret saadetinden mahrum eden, şems-i İslâmiyet'i münkesif ettiren, sû'-i tefehhüm ile tevehhüm-ü müsademet ve muhalefettir. Feyalil'aceb!... Köle efendisine ve hizmetkâr reisine ve veled pederine nasıl düşman ve muarız olabilir? Halbuki İslâmiyet, fününun seyyidi ve mürşidi ve ulûm-u hakikiyenin reis ve pederidir. Fakat vâ esefâ bu sû'-i tefehhüm ve şu tevehhüm-ü bâtil, şimdiye kadar hükmünü icra ederek vesvesesiyle ye'si ilka edip bâb-ı medeniyet ve maarifi Ekrad ve emsallerine kapattırdı.” Said Nursi, Muhakemat, İstanbul: Envar Neşriyat, 1990, s.10

gitti. Nursi örneğinde, bilim ve kutsal metin karşılıklı olarak, biri diğerini çözmek için okunduğundan³²¹ Nursi, İslamın göreceli bir anlayışını savunuyordu. Yani ne tek başına bir din adamının, ne de bir din kurumun dinin doğru yorumunu sunduğunu iddia edemeyeceğini ileri sürdü. İslami mesajı daha iyi anlamak için zaman, mekân ve şartlara bağlı olan ve birbiriyle çelişen paradigmalara susturulmamalı, anlaşılmaya çalışılmalıydı.³²² Nursi bir Müslümanın kişiliğini, dış olay ve baskılarla baş edebilmesi için kendisini geliştirmek ve istikamete dair bir iç alan açmak suretiyle, devletin u(lu)şçuluğunun ve pozitivizminin yıkıcı

³²¹ Said Nursi'ye göre kainat Kur'an ayetleri tefsir ve şerh eden bir uygulama alanı, Kur'an da kainatın Sanatkâr'ının kainatı yaratışındaki gayeleri açıklayan bir kitaptır. Biri diğerini anlamak için okunmalıdır. Bu okumada kılavuzluğu ise Kur'an medresesinde eğitim görmüş "akıl" yapacaktır:

"Takarrur etmiş usûldendir: Akıl ve nakil taâruz ettikleri vakitte, akıl asıl itibar ve nakil tevil olunur. Fakat o akıl, akıl olsa gerektir." Said Nursi, Muhakemat, İstanbul: Envar Neşriyat, 1990, s.12

³²² Said Nursi müsbet ihtilafı, Kur'an'ın gizli kalmış haikatlarının ortaya çıkarılması için önemli olduğunu zikretmekle birlikte, menfi ihtilafın tehlikelerine karşı da Müslümanlar'ı uyarmıştır:

"S: Âlem-i İslâm ülemasının ortasındaki müdhiş ihtilafata ne dersin ve re'yin nedir?
Lâkin burada iki nokta-i mühimme vardır:

Birincisi: Şu istidadın meyelanı ile intihab olunan ve bir derece hakikatı tazammun eden ve ekalliyette kalan kavil, nefis-ül emirde mukayyed ve o istidad ile mahsus olduğu halde, sahibi ihmal edip mutlak bıraktı. Etbai iltizam edip tamim etti. Mukallidleri taassub edip, o kavlin hıfzı için muhaliflerin red ve hedmine çalıştılar. Şu noktadan müsademe, müşagabe, cerh ve red o derece meydana aldı ki; ayakları altından çıkan toz ve ağızlarından feveran eden duman ve lisanlarından püsküren berkler, şimşekli ve bazan rahmetli bir bulut, şems-i İslâmiyet'in tecellisine bir hicab teşkil etmiştir. Lâkin ziya-i şemsten tefeyyüz etmesine istidad bahşeden rahmetli bulut derecesinde kalmadı. Yağmuru vermediği gibi, ziyayı dahi men'etmektedir.

İkinci Nokta: Ekalliyette kalan kavil, eğer içindeki hakikat ve mağz, onu intihab eden istidadlardaki heves ve heva ve mûris âyineye ve mizacına galebe çalmazsa, o kavil bir hatâr-ı azîmde kalır. Zira istidad onunla insibağ edip onun muktezasına inkılab etmek lâzım iken; o, onu kendine çevirir ve telkîh eder, kendi emrine müsahhar eder. İşte şu noktadan hüda hevaya tahavvül ve mezheb mizacdan teşerrüb eder. Arı su içer bal akıtır, yılan su içer zehir döker.

Fakat kaviyyen ümid ederim ki, kâinata şu meclis-i âlî, şu meczub sergerdan küre şehrinde millet-i insaniyede ve Âdem kavminde ülema-i İslâm âlemi, bir meclis-i meb'usan-ı mukaddese hükmüne geçecektir. Selef ve halef asırlar üstünden birbirine bakıp mabeynlerinden bir encümen-i şûra teşkil edeceklerdir." Said Nursi, Asar-ı Bediiyye, İstanbul: Envar Neşriyat, 2009, s.105

"Hak namına, hakikat hesabına olan tesadüm-ü efkâr ise; maksadda ve esasta ittifak ile beraber, vesailde ihtilaf eder. Hakikatın her köşesini izhar edip, hakka ve hakikata hizmet eder." Said Nursi, Mektubat, İstanbul: Envar Neşriyat, 1998, s.268

etkilerinden koruyabileceğini dile getirdi.³²³ İç alan gelişimi Nursi'nin yazılarının ana hedefi ve bir anlamda da meydan okumasıydı. Müslüman ferdin kendini geliştirme yolculuğunun, sahip olunacak bir iç benin gücünün Yaratıcı yoluyla tanınmasıyla mümkün olduğunu belirtti. Said Nursi rasyonelleşmeyle, benliğin ve toplumun, kendilerini teslim etme dışında (mutlak mahkûmiyet, tabi oluş) her şeyden yoksun kılarak tehdit altında bıraktığını söyleyen modern teorisyenlere benzer kaygılar taşımaktaydı. Bütün kararları uzmanlara inhisar ettiren bürokratik sistem ve pozitivistimin güçsüzcülüğüne karşı koyabilmek için, özerk benin kaynaklarının teşhis edilmesini gerekliliğini vurguladı. Bu suretle, iktidar kavramı yerine iman ve insan kavramlarına merkezi bir konum attı.³²⁴ Gerçekten de iman, mikro ve makro düzeylerde iktidar ilişkilerini başlatma, karşı koyma ve değiştirme kapasitesine sahip bulunmaktadır. Bu meseleleri ele almak için, Nursi sade Müslümanların gündelik hayat tecrübelerinde imanı hissedebilmelerini sağlayacak paralel bir iç alan oluşturmaya çalıştı. Said Nursi'nin yazıları İslami biçimleri ve pratikleri, gündelik alışkanlıkların ritimlerini tercüme etmenin bir vasıtasıdır. Metinsel özellikleri ile Nur hareketi kırsal alanlardan kent

³²³ Said Nursi'ye göre, hakiki iman birey için maddi-manevi tüm tehlikelere karşı kendisini koruyabileceği bir tahassüngah konumundadır:

“İman hem nurdur, hem kuvvettir. Evet hakikî imanı elde eden adam, kâinata meydan okuyabilir ve imanın kuvvetine göre hâdisatın tazyikatından kurtulabilir. “Tevekkeltü alallah” der, sefine-i hayatta kemal-i emniyetle hâdisatın dağlarvari dalgaları içinde seyran eder. Bütün ağırlıklarını Kadîr-i Mutlak'ın yed-i kudretine emanet eder, rahatla dünyadan geçer, berzahta istirahat eder. Sonra saadet-i ebediyeye girmek için Cennet'e uçabilir. Yoksa tevekkül etmezse, dünyanın ağırlıkları uçmasına değil, belki esfel-i safilîne çeker. Demek iman tevhidi, tevhid teslimi, teslim tevekkülü, tevekkül saadet-i dareyni iktiza eder.” Said Nursi, Sözlür, İstanbul: Envar Neşriyat, 1992, s.314

³²⁴ Said Nursi'nin hem “Eski Said” hem de “Yeni Said” olarak ifade ettiği dönemlerde yazdığı eserlerinde gözleneceği üzere İslami şuurun, merkezi iktidardan ziyade ferdi çaba ve gayretin neticesinde iman dairesinde gerçekleştirilecek bir inkişaf ile mümkün olduğunu iddia etmiştir:

“Hem de mağlub biçare bir reise yahut müdahin memurlara veyahut mantıksız bir kısım zabıtlere itimad edilirse ve dinin himayesi onlara bırakılırsa mı daha iyidir, yoksa efkâr-ı âmme-i milletin arkasındaki hissiyat-ı İslâmiyenin madeni olan -herkesin kalbindeki şefkat-i imaniye olan- envâr-ı İlahînin lemaatının içtima'larından ve hamiyet-i İslâmiyenin şerarat-ı neyyiranesinin imtizacından hasıl olan amud-u nurânînin ve o seyf-i elmasın hamiyetine bırakılırsa mı daha iyidir, siz muhakeme ediniz.” Said Nursi, Münazarat, İstanbul: Envar Neşriyat, 2006, s.9

merkezlerine göç eden ve kendi İslam anlayışlarını şüpheciliğin ve dünyevileşmenin hüküm sürdüğü bir çağda yeniden tesis etmek isteyenlere yeni imkânlar sağladı. Nursi çeviriye ya da ezberlemeye değil, okumaya ve yorumlamaya yaptığı vurguyla, yorumlamanın bireylerin gündelik hayatlarında İslam'ın anlamını yeniden üretmelerindeki önemi hatırlamaya imkân verir. “Yeniden üretme”, İslam'ı, gündelik hayatın bir parçası ve bir esin kaynağı yapar.³²⁵

Said Nursi'nin maddeciliğe karşı verdiği mücadeleyi, toplumsal ilişkilerin yeni görünümü karşısında alınan bir vaziyet, bu görünüme bağlı pratiklere yönelik bir protesto olarak da okumak mümkündür. Türk modernleşmesiyle birlikte gelen yeni toplumsal ilişkiler anlayışı, İslamiyet'ten kaynaklanan davranış kurallarını ve gene bu kurallar çerçevesinde oluşan kişisel ilişkileri boşlamakta, bunların yerine gayri şahsi bir mekanizma olarak toplum anlayışını yerleştirmeye çabalamaktaydı.³²⁶ Said Nursi'ye, böyle bir devirde Müslümanlar için uygun düşen davranış ilkelerini Kur'an'dan çıkaran bir İslam bilimleri uzmanı olarak bakabiliriz.³²⁷

Said Nursi'nin, toplum içi davranış ve ilişkiler konusundaki geleneksel Osmanlı lehçesini canlandırmada yaptığı katkının merkezi niteliği ve bu lehçenin bir çeşitlemesi olarak kendi söylemi, çağdaş Türkiye'de neden olduğu etkiyi açıklar. Bu lehçe, Türkiye toplumunda orta ve alt sınıflarda bulunan İslami hassasiyeti olan insanlara manevi gelişme araçları sunmuştur. Misal olarak, sınırlarını özel hukuk tarafından çizildiği söylenebilecek bir toplumsal alan oluşturmanın ve oluşturulan bu alanın nihai anlamda bir meşruiyet oluşturmasının yollarını sağlamıştır.³²⁸ Fert için, devlet kendi alanlarına tecavüz etmek istediğinde, onu kenarda

³²⁵ M. Hakan Yavuz, *Modernleşen Müslümanlar*, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2005, s.13-20

³²⁶ Şerif Mardin, *Bediüzzaman Said Nursi Olayı*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2003, s.21

³²⁷ A.g.e, s.34

³²⁸ Çoğu zaman Said Nursi'nin kendi öz yaşamında kendisini gösteren özel alan ve onun dokunulmazlığı vurgusu sonralarda takipçileri tarafından da kullanılmıştır:

tutacak maddi araçları olmasa bile tezleri ortaya çıkartmış ve nihayet bu lehçe cemaat faaliyetleri için kılavuz harita oluşturmuştur.³²⁹

Kırsal kesimlerinin İslamiyet'in mecaz katmanları ile sarmalandığı bir ülkede, Said Nursi'nin üslubunun "örtüklüğü" böylece büyüleyici bir güç kazanacaktır. Said Nursi'nin kutsal metni bu lehçe aracılığıyla daha geniş bir kitleye kazandırma çabaları dikkate şayandır. Bu alıcı kitlenin, dünyanın sırlarının çözülmesiyle uyum sağlama yollarını araştırdığı, sahip oldukları taşralı İslam prizmasına rağmen yeni bir dünya anlayışı edinmeye çalıştığı anlaşılmaktadır. Said Nursi'nin mesajında yer alıp anlatılmaya çalışılan iki özellik, bir başka deyişle bir yanda yazılı metinlerin karizmatik önderlerin talimatlarının³³⁰ yerini alması, öte yanda Kur'an'ın

"Ruhumda büyük bir boşluk hissederek, okuyacak kitab ararken, Risale-i Nur'u okuduğum zaman elimde olmayarak ondan ayrılmadım. Kalbimdeki o büyük ihtiyacı Risale-i Nur eserlerinin karşıladığını hissettim. İlmî ve imanî şübhelerden kurtaran aklî ve imanî isbatları onda buldum. Böylelikle vesveselerin verdiği sıkıntılardan kurtuldum. Bu hakikatlardan anladım ki: Risale-i Nur bu asrın insanları olan bizler için yazdırılmıştır. Ahlâk, edeb ve terbiye gibi en yüksek meziyetlere sahip olabilmek için, kuvvetli bir imana sahip olmak lâzımdır. İman hakikatları, Risale-i Nur'da gayet kuvvetli deliller ve açık misaller ile anlatıldığı için, okudukça imanım kuvvetlenmiştir. Bu sayede dalalete düşmekten, en yüksek medeniyet esaslarını câmi' hak ve hakikat olan dinimden dönüp kızıl ejderin hapı olmak felâketinden kurtuldum. Bunun içindir ki: Okuyucularını birçok maddî ve manevî felâketlerden kurtaran ve bir üniversite mezunundan ziyade bir ilme sahip eden; İslâmiyet, vatan ve millet sevgisini aşıl原因; Allah'a itaati, çalışkanlık ve merhameti öğreten Risale-i Nur'dan -kıymetini anlayan hiç bir ferd- ne bahasına olursa olsun, ayrılmaz. Bu riyasız, has hürmet ve ta'zim; hiç bir kimsenin kalbinden çıkartılamaz.

Risale-i Nur, iddia makamınca muzır eserler diye tavsif ediliyor. Bu vicdansızlığı ve yalanı, şiddetle protesto ediyorum. Ve benim de teşvikatta bulunduğum iddia ediliyor. Evet, bu doğrudur. Fakat, diğer iftirayı işiten bütün münevverlerin kalbleri sızlamış ve hattâ ağlamış, dişleri gıcırdamıştır. Yirminci asır pozitif fikirlerin hükümler olduğu bir zamandır. Delilsiz, isbatsız şeylere inanılmıyor ve inanmıyoruz. Muzır eserler olduğunun isbatını isteriz." Said Nursi, Şualar, İstanbul: Envar Neşriyat, 2005, s.546-547

³²⁹ Şerif Mardin, Bediüzzaman Said Nursi Olayı, İstanbul: İletişim Yayınları, 2003, s.27

³³⁰ Said Nursi, metnin kendisinin, şüpheler, vehimler asrı olarak tarif ettiği günümüzde bir Müslüman için şahıslardan daha ziyade yol gösterici olduğunu iddia etmektedir. Metnin kendisindeki özelliklerin onu yazan şahıslarda da aranmaması gerekliliğini de dile getirmiştir:

"Ben görüyorum ki: Kur'an-ı Hakîm'in hakaikine ait bazı kemalât, o hakaikede dellâllık eden vasıtalara veriliyor. Şu ise yanlış. Çünkü me'hazın kudsiyeti, çok bürhanlar kuvvetinde tesirat gösteriyor; onun ile, ahkâmı umuma kabul ettiriyor. Ne vakit dellâl ve vekil gölge etse, yani onlara teveccüh edilse, o me'hazdaki kudsiyetin tesiri kaybolur. Bu sır içindir ki, bana karşı haddimden çok fazla teveccüh gösteren kardeşlerime bir hakikatı beyan edeceğim. Şöyle ki:

Bir insanın müteaddid şahsiyeti olabilir. O şahsiyetler ayrı ayrı ahlâkı gösteriyorlar. Meselâ: Büyük bir

merkezi hakikatlerinin daha geniş bir kesim³³¹ tarafından anlaşılabilir kılınması yolundaki girişim, kültürün daha geniş kesimlere ulaşabilmesi yönünde Batılı bir gelişme ile koşut özellikler taşımaktadır. Bu da Said Nursi'ye, "sadece" geleneğe dönmeyi öneren bir kurtarıcı olmanın ötesinde bir gözle bakılmasının gerekliliğini ortaya koyar. Buradan da, Nursi'nin mesajının, kendisinin de yüz yüze kaldığı modernleşen dünya tarafından şekillendirildiği sonucu çıkarılabilir.³³² Said Nursi'nin durumunda, İslamiyet'in temellerine yönelik açık bir kavrayışın kitlelere aktarılması ile birlikte kendisine miras kalan geleneğin ötesine geçen, dünyanın tarihi gelişme süreci arasında bir "uyum sağlama" söz konusudur.³³³ Bu uyum asrın idrakine, ihtiyacına uygun bir şekilde Kur'anî mesaj anlaşılmasıyla mümkün olacaktır. Said Nursi'ye göre "Kur'an bütün beşerin (zaman ve zemin itibarıyla farklılık içerisinde olsalar dahi) tabakatına hitab ve deva olduğu için, zeki-gabî, takî-şakî, zâhid gayr-ı zâhid, bütün insan tabakaları şu hitab-ı İlahiyeye mazhar ve bu eczahane-i Rahmaniyyeden ilâç almaya hakları"³³⁴ olduğundan, bu asrın insanı da devasını Kur'an eczahanesinden almak durumundadır:

memurun, memuriyet makamında bulunduğu vakit bir şahsiyeti var ki; vakar iktiza ediyor, makamın izzetini muhafaza edecek etvar istiyor. Meselâ: Her ziyaretçi için tevazu' göstermek tezellüldür, makamı tenzildir. Fakat kendi hanesindeki şahsiyeti, makamın aksiyle bazı ahlâkı istiyor ki, ne kadar tevazu' etse iyidir. Az bir vakar gösterse, tekebbür olur. Ve hâkeza... Demek bir insanın, vazifesi itibarıyla bir şahsiyeti bulunur ki, hakikî şahsiyeti ile çok noktalarda muhalif düşer. Eğer o vazife sahibi, o vazifeye hakikî lâyık ve tam müstaid ise, o iki şahsiyeti birbirine yakın olur. Eğer müstaid değilse, meselâ bir nefer, bir müşir makamında oturtulsa, o iki şahsiyet birbirinden uzak düşer; o neferin şahsî, âdî, küçük hasletleri; makamın iktiza ettiği âlî, yüksek ahlâk ile kabil-i te'lif olamıyor." 319

³³¹ "Daha geniş bir kesim"den kastımız, Risale-i Nur'un hizmetinin metin merkezli oluşundan dolayı mobilizasyonu sağlamasıyla birlikte, Kutsal metindeki hakikatların Risale-i Nur metinlerinde Müslüman bireyler açısından gündelik hayatlarında deneyimlenecek örneklemeler ile anlaşılır kılınmasıdır.

³³² Said Nursi'nin de yaşadığı devirde karşı karşıya kaldığı durumlardan hareketle Risale-i Nur metinlerinde halledilmeye çalışılan asıl mesele, aklın hükmettiği asrımızda Kur'anî olan mevzular rıza-i İlahiye uygun olarak nasıl anlaşılmalıdır, sorusudur. Böylelikle bir manada da Kur'an'dan zamanın hakikatini talep etmektedir, modern zamanların Müslümanları. Esat Arslan, Tamamlanmamış İslam Yazıları, İstanbul: Kapı Yayınları, 2010, s.ix- xxii

³³³ Şerif Mardin, Bediüzzaman Said Nursi Olayı, İstanbul: İletişim Yayınları, 2003, s.63-64

³³⁴ Said Nursi, Mesnevi-i Nuriye, İstanbul: Envar Neşriyat, 1999, s.231

Bu âdi şahsiyetimin ve bir çekirdek kadar ehemmiyeti olmayan istidadımın yüz derece fevkinde ve sırf bir inayet-i Rabbaniye olarak bu karanlıklı ve çok hastalıklı asırda Kur'anın eczahane-i kudsiyesinden çıkan ve rahmet-i İlahiye ile elimize verilen Risale-i Nur'daki hakikatlar...³³⁵ eczahane-i kübra-yı İlahiye olan Kur'an-ı Hakîm'in tiryakî ilâçlarından, Risale-in Nur eczalarının kavanozlarından alarak belki bin manevî derdlerime bin kudsî şifayı buldum ve Resail-in Nur şakirdleri dahi buldular. Ve fenden ve felsefenin bataklığından çıkan ve tedavisi çok müşkil olan ve zındıka hastalığına mübtela olanlardan çokları onunla şifalarını buldular.³³⁶

Son olarak Said Nursi'nin yazılarının muhtemel en ilginç yönlerinden bir tanesi de 1925 sonrasında, merkezî bir İslâmî kurum olarak "hilafet"ten hiç söz etmemesidir. Bu, Nursi'nin, halifeliğin, temsilî kurumların tüzel kişiliği ile kaynaştırılması gerektiği yönündeki inancıyla ilişkilendirilmelidir.³³⁷ Said Nursi'nin söyleminin odak noktasını, mümin kişilerin kardeş müminlerle etkileşim içinde harekete geçmeleri oluşturur. İslâmiyet'in liderlerinden, liderlik konumundan İslâm topluluğuna yapılan bu vurgu kayması, diğer İslâm toplumlarında ancak zamanla benimsenebilecek bir olguya tekabül etmektedir. Diğer taraftan hayat hikâyesinde tekrar tekrar ortaya çıkan bir tema da Müslümanların artık belirli bir siyasî düzenin uyrukları olarak değil, bireyler ve bir cemaatin üyeleri olarak harekete geçirilmeleri gerektiği yolundaki düşünceleridir.³³⁸ Siyasetin önceliğinin bu biçimde reddi ve toplum (eyleyen bir fail olarak

³³⁵ Said Nursi, Emirdağ Lahikası I, İstanbul: Envar Neşriyat, 1994, s.200

³³⁶ Said Nursi, Şualar, İstanbul: Envar Neşriyat, 2005, s.703

³³⁷ Said Nursi, hilafet konusunda ne düşündüğünü "Birinci Meclis"te (1338/1923) vekillere hitaben yaptığı konuşmada dile getirmiştir:

"Şu inkılab-ı azîmin temel taşları sağlam gerek. Şu meclis-i âlînin şahsiyet-i maneviyesi, sahip olduğu kuvvet cihetiyle mana-yı saltanatı deruhde etmiştir. Eğer şair-i İslâmiyeyi bizzât imtisal etmek ve ettirmekle mana-yı hilafeti dahi vekaleten deruhde etmezse, hayat için dört şeye muhtaç, fakat an'ane-i müstemirre ile günde lâakal beş defa dine muhtaç olan, şu fitratı bozulmayan ve lehviyat-ı medeniye ile ihtiyacat-ı ruhiyesini unutmayan bu milletin hacat-ı diniyesini Meclis tatmin etmezse; bilmeceburiye mana-yı hilafeti, tamamen kabul ettiğiniz isme ve lafza verecek. O manayı idame etmek için kuvveti dahi verecek. Halbuki meclis elinde bulunmayan ve meclis tarikiyle olmayan böyle bir kuvvet, inşıkak-ı asâya sebebiyet verecektir. İnşıkak-ı asâ ise,

وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا

âyetine zıddır. Zaman cemaat zamanıdır. Cemaatin ruhu olan şahs-ı manevî daha metindir ve tenfiz-i ahkâm-ı şer'iyeye daha ziyade muktedirdir. Halife-i şahsî, ancak ona istinad ile vezaifi deruhde edebilir. Cemaatin ruhu olan şahs-ı manevî eğer müstakim olsa, ziyade parlak ve kâmil olur. Eğer fena olsa, pek çok fena olur. Ferdin, iyiliği de fenalığı da mahduddur. Cemaatin ise gayr-ı mahduddur. Harice karşı kazandığınız iyiliği, dâhildeki fenalıkla bozmayınız. Bilirsiniz ki ebedî düşmanlarınız ve zıdlarınız ve hasımlarınız, İslâmın şairini tahrir ediyorlar. Öyle ise zarurî vazifeniz, şairi ihya ve muhafaza etmektir. Yoksa şuursuz olarak şuurlu düşmana yardımdır. Şairde tehavün, za'f-ı milliyeti gösterir. Za'f ise düşmanı tevkif etmez, teşci' eder..." Said Nursi, Mesnevi-i Nuriye, İstanbul: Envar Neşriyat, 1999, s.101-102

³³⁸ Bu mealdeki düşüncelerin daha "Eski Said" olarak nitelendirdiği dönemlerde dile getirmiş olması ilgi çekicidir:

toplumun ve ferdin tanımlanması) seferberliğine tanıdığı önemle, Said Nursi'nin düşüncelerinin içerisinde, Kemalist rejimin yöneticilerini muhtemelen en çok endişelendiren özelliğini oluşturmaktadır:

Said Nursi Urfa'da öldü ve orada gömüldü. Bundan üç ay sonra da bir askeri darbe sonucu Demokrat Parti iktidarı devrildi. 1960'ın Temmuz ayında Said Nursi'nin mezarı açılarak kemikleri buradan alındı ve bir askerî uçağa konularak, Isparta dolaylarındaki dağlarda bilinmeyen bir yere gömüldü. Bu, seksen yılı aşkın bir süre önce, bir bilinmezden gelip İslâmiyet'in yeni alanları konusunda yeni fikirlerle ortaya çıkan parlak bir dağlı çocuğa uygun bir sondu.³³⁹

İronik olan, geliştiricilerin bir kez modern öncesi dünyayı yıktıklarında artık dünyada var olma nedelerini de ortadan kaldırmalarıdır. Bütünüyle modern bir toplumda modernleşme trajedisi -trajik kahramanıyla birlikte- sona ermek zorundadır. Geliştirici bir kez tüm engelleri ortadan kaldırdıktan sonra kendisi de yolu tıkamaya başlar ve onun da gitmesi gerekmektedir.³⁴⁰ Said Nursi Kemalist rejimin bizatihi modernleşme önündeki engel olduğunu yazdıklarıyla, düşünceleriyle gösterdiğinden olsa gerek rejim tarafından bir türlü sevilmedi. Belki de modernleşmeye dair kaidenin en fazla farkında(!) olanlar Kemalist Modernleşmecilerdir ki, her daim kendilerinin mevcudiyetlerini meşrulaştıran bir “öteki”yi³⁴¹ “hazır”da beklettiler.

“Padişahların padişahı olan Sultan-ı Ezelî, Kur’an denilen musika-i İlahiyesi ile umum âlemi doldurarak kubbe-i âsumanda şiddetli ses getirmekle, sadef-i kehf-misal olan ülema ve meşayih ve hutebanın dimağ, kalb ve femlerine vurarak, aks-i sadâsı onların lisanlarından çıkıp seyr ü seyelan ederek, çeşit çeşit sadâlarla dünyayı güm güm ile ihtizaza getiren o sadânın tecessüm ve intibayıla; umum kütüb-ü İslâmiyeyi bir tanbur ve kanunun bir teli ve bir şeridi hükümüne getiren ve her bir tel, bir nev’iyle onu ilân eden o sadâ-yı semavî ve ruhanîyi kalbin kulağıyla işitmeyen veya dinlemeyen; acaba o sadâyâ nisbeten sivrisinek gibi bir emîrin demdemelerini ve karasinekler gibi bir hükûmetin adamlarının vızvızlarını işitecek midir?

Elhasıl: İnkılab-ı siyasî cihetiyle dininden havf eden adamın dinde hissesi; beyt-ül ankebut gibi zayıf düşmüş cehalettir, onu korkutur.. takliddir, onu telaşa düşürttürür. Zira itimad-ı nefsin fıkdanı ve aczin vücudu cihetiyle, saadetini yalnız hükûmetin cebinden zannettiğinden; kalbini, aklını da hükûmetin kesesinden tahayyül eder, korkar.” Said Nursi, Münazarat, İstanbul: Envar Neşriyat, 2006, s.11

³³⁹ Şerif Mardin, Bediüzzaman Said Nursi Olayı, İstanbul: İletişim Yayınları, 2003, s.164

³⁴⁰ Marshall Berman, Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor, İstanbul: İletişim Yayınları, 2004, s.103

³⁴¹ Yer ve zamana göre, bu “öteki” bazen “Ermeni”, bazen “Komünist” bazen “Müslüman”, bazen “Kürt”, bazen “Alevi”, bazen “Türbanlı”, bazen “Eşcinsel”, bazen “Solcu” oldu...

Modern dünya ekonomisinin baskılar altındaki gelişme sürecinde her şey ve herkes sürekli gelişmek zorundadırlar. Böylesine bir halde, bir tarihsel anda çığır açıcı ve avangart olan insanlar, nesnelere, kurumlar ve ortamlar bir sonraki anda geri ve eski olurlar. Dünyanın en gelişmiş bölgelerinde bile tüm bireyler, gruplar ve topluluklar sürekli olarak kendilerini yeniden inşaaya zorlanmaktadır: bir an durdular mı, ne olursa olsunlar, süpürülüp atılmaya hazırlıklı olmalıdırlar.³⁴²

Modernlik ilerledikçe mutluluğun yerini doyumsuzluk³⁴³ ve engellemeler alır.³⁴⁴ Bu anlamda, dinseliliğin geri dönüşünü, hariçten gelen tehlikelere karşı ilan edilmiş bir sürekli seferberlikle alt üst edilmiş cemaatlerini savunmaya yönelik değil, aynı zamanda da, kendinde, özellikle de sanayi toplumlarında, modernliği akılcılaştırmaya indirgeyen ve böylelikle bireyi, sınırsız eylem yöntemlerine sahip olan merkezi iktidar karşısında tamamen savunmasız bırakan görüşün reddi olarak okumak gerekir.³⁴⁵

³⁴² Marshall Berman, Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor, İstanbul: İletişim Yayınları, 2004, s.113-114

³⁴³ Said Nursi açısından modernliğin ilerlemesi, hasenatını seyyiatına galebe etmesine denk gelir. Tabiri diğerle modernizm gitgide kutsiyetten uzaklaşarak nefsanileşir:

“Senin karanlıklı dehan, nev’-i beşerin gündüzünü geceye kalbetmiş. Yalnız o sıkıntılı, zulümlü ve zulmetli geceye ısındırmak için; yalancı, muvakkat lâmbalarla tenvir ettin. O lâmbalar sürur ile beşerin yüzüne tebessüm etmiyorlar. Belki beşerin ağlanacak acı hallerindeki eblehane gülmesine, o ışıklar müstehziyane gülüp eğleniyor. Herbir zîhayat senin şakirdlerin nazarında zalimlerin hücumuna maruz, miskin birer musibetzededirler. Dünya bir matemhane-i umumiyedir. Dünyadaki sadâlar ölümlerden, elemelerden gelen vaveylâlardır. Senden tam ders alan şakirdin, bir firavun olur. Fakat en hasis şeye ibadet eden ve menfaat gördüğü her şeyi, kendine rab telakki eden bir firavun-u zelildir. Hem senin şakirdin mütemerriddir. Fakat bir lezzeti için nihayet zilleti kabul eden miskin bir mütemerriddir. Hasis bir menfaat için şeytanın ayağını öper derecede alçaklık gösterir. Hem cebbardır fakat kalbinde bir nokta-i istinad bulamadığı için, zâtında gayet âciz bir cebbar-ı hodfuruştur. O şakirdin gaye-i himmeti, hevesat-ı nefsaniyeyi tatmin ve hamiyet ve fedakârlık perdesi altında kendi menfaat-ı nefsinin arayan ve hırs ve gururunu teskin etmeye çalışan bir dessayır. Nefsinden başka ciddî olarak hiçbir şeyi sevmiyor. Herşeyi nefsinde feda ediyor.” Said Nursi, Lem’alar, İstanbul: Envar Neşriyat, 2000, s.118

³⁴⁴ Alain Touraine, Modernliğin Eleştirisi, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2002, s.149

³⁴⁵ Alain Touraine, Modernliğin Eleştirisi, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2002, s.239

C. Said Nursi'nin Teolojisinde Gündelik Hayat

Modernite, eskinin terk edildiği, insanlığın belki de tarih boyunca yapabilirlik, edebilirlik noktasında kendisine en inandığı, güvendiği devre verilen isimdir. Bir kuram olarak icraata dönüştürüldüğünde “modernleşme” olarak karşımıza çıkmaktadır. Eskiye dair terk edilen, edilmesi gereken şeylere bakıldığında en dikkat çekici unsur olarak göze çarpan şey ”din/kutsallık” olgusudur. Moderniteyle birlikte, “sıradan insan, dindeki Tanrı sayesinde bu dünyanın tüm sırlarını aydınlatma yanılımasına kendini kaptırmakla ve yüce bir gücün yaşamını gözetlediği ve onu kolladığı inancıyla teselli olmakla suçlanmıştır.”³⁴⁶

Çoğu geç modernleşen ülkelerde olduğu gibi Türkiye’de de bu dinden/kutsallıktan arınma kısmından mülhem olan icraatlara imza atıldı. Türkiye özelinde, “cihanşumul bir imparatorluk”tan “elde kalan son toprak parçası”na gerileyişin belki de en önemli müsebbibi olarak görülen unsurdur “din”, tabiri diğerle “İslamiyet”:³⁴⁷

Zihni sekülerizasyonun gerçekleştirilmesi, eleştirel bir düşünce yeteneğinin yaratılmasına sıkı sıkı bağlıdır. Büyük toplumsal dönüşümler, bu gibi zihni dönüşümlere bir yandan kapı açar, bir yandan da onları zorlaştırırlar. Yenileşmeyi ve sekülerizasyonu temsil eden ve teşvik eden güçler, çok zaman, bunun gerektirdiği uzun süreyi bekleyebilecek durumda olmadığı için, zihni mekanizmaların çalışma biçimini değiştirmeden zihinlerdeki düşünsel içerikleri değiştirmekle yetinmek zorunda kalırlar.³⁴⁸

Modernleşme koşulları seküler örgütlenme modeliyle dinin gündelik hayat içindeki bilinen görüntülerini arındırma çabası içindedir.³⁴⁹

³⁴⁶ Michel De Certeau, Gündelik Hayatın Keşfi I, Ankara: Dost Kitabevi, 2009, s.70

³⁴⁷ Aslına bakılırsa Türk modernleşmesinin İslamiyet ve dinle olan ilişkisi başından beri ikircikli olmuştur: ne “yar”dan vazgeçebilmiştir Türk modernleşmesi ne de “ser”den. Burada “vazgeçmiştir” yerine “vazgeçebilmiştir” seçilmesi bile aslında ortada olan durumu ifade edememektedir. Türk Modernleşmesi ile bir din olarak İslamiyet arasında daha fazla bir “bağımlılık” ilişkisi bulunmaktadır ve bulunmaya da devam “edecek”tir desek çok da kehanet fűrüşluk etmiş olmayız herhalde.

³⁴⁸ Murat Belge, “Mustafa Kemal ve Kemalizm”, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 2 Kemalizm içinde (ed. Ahmet İnsel), İstanbul: İletişim Yayınları, 2004, s. 38

³⁴⁹ Necdet Subaşı, Gündelik Hayat ve Dinsellik, İstanbul: İz Yayıncılık, 2004, s. 14-15

Sekülerleşmemiş düşünce deyince, doğal olarak, imanı, dogmayı, bunları belirleyen kesin otoriteyi vb. hatırlıyoruz. Yeni düzenin kavramları da çok zaman tam bu şekilde kitlelere benimsetilir. Dünyanın pek çok yerinde, genel modernizasyon girişimlerinde, özellikle de sosyalizmin kurulmaya çalışıldığı yerlerde, bu süreçler kaçınılmaz biçimde yaşanır.³⁵⁰

İşte Türkiye, bu süreçlerin kaçınılmaz biçimde yaşandığı ülkelerden biridir. Bu süreçlerin en hızlı ve tavizsiz uygulama alanı ise hiç şüphe yok ki “gündelik hayat”tır.

Türkiye gibi geç modernleşen ve bu modernleşmeyi birinci elden “devlet” ve onun “ideolojik aygıtları” (okul, askeriye vb.) eliyle planlayıp, yürüten, tabiri diğerle moderne dair tüm safhaları kendi kontrolü altında tutan, tutmaya çalışan modernleşme projelerinde neredeyse durum tümüyle aynıdır. Özellikle genç cumhuriyetin temellerinin atıldığı ve bu minvalde icraatların yapıldığı yıllar olan 1923-1950’li yıllar ki terminolojide “tek parti” dönemi olarak adlandırılmaktadır, hızlı ve tavizsiz uygulamalar bütününe evsahipliği yapmaktadır:

Türk modernleşmesinde gündelik hayatın dönüştürülmesi de önemli bir hedef olarak belirlenmiştir. Çünkü hayatın dönüştürülmesi fikriyatı, modernleşme için olmazsa olmaz bir yönelim objesidir. Bir dizi radikal atılım, söz konusu hayatın bazı temel özelliklerini sarsmayı hedeflemiştir. Harf seçiminden, giyim kuşama, zaman ölçütlerinden tarih tasavvuruna kadar değişen çok alanda gerçekleştirilen devrimler, gerçekte gündelik yaşam kalıplarının yenilenmesini ve Batılı değerlerin sıkı bir şekilde gözetilmesini içerir. Bu bağlamda gelenekselin temel değerleri, yeni koşulların grameri içinde gözden geçirilmiş ve çoğunlukla da reddedilmiştir.³⁵¹

Türkiye’nin modernleşme tarihi içindeki sosyolojisi dikkate alındığında, gerçekte esaslı bir dönüşümün kendini en çok gündelik hayatın yapılarında ortaya koyduğu görülür.³⁵²

İşte Said Nursi tam da böylesine bir zaman diliminde, yani dini olarak örgütlenmiş bir cemaat yapısından laik ulusal bir topluma dönüşüm sürecinin yaşandığı yıllarda, insanlara, değişen ve dönüşen çevrelerini, dayatılan kavram ve içeriklerinden farklı şekilde yorumlamaya vesile olabilecek kavramsal bir çerçeve sağladı. Böylelikle, bu kavramsal çerçeveyi sunmakla Nursi,

³⁵⁰ Murat Belge, “Mustafa Kemal ve Kemalizm”, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 2 Kemalizm içinde (ed. Ahmet İnsel), İstanbul: İletişim Yayınları, 2004, s. 38

³⁵¹ Necdet Subaşı, Gündelik Hayat ve Dinsellik, İstanbul: İz Yayıncılık, 2004, s. 14-15

³⁵² A.g.e, s. 23

“sıradan insan”³⁵³ kendi yaşantısına dair bir anlam haritası teşkil edebileceği ve İslami halk kavramlarını ve pratiklerini üretebileceği bir kavramsal zemin ihzar etmiştir.³⁵⁴

Çalışmanın bu aşamasında, Said Nursi’nin “Risale-i Nur Külliyyatı” adını verdiği eserlerinden alıntılar eşliğinde “gündelik hayatı”, nasıl da önemli bir “dini mekan”³⁵⁵ a ya da o hayat içerisinde bulunan insan açısından “okunabilir bir metin”³⁵⁶ e dönüştürdüğüne bakalım. Yalnız, ilk önce belirtilmesi gereken bir konu bulunmaktadır; tezi yapan kişi Said Nursi’nin, ifadelerinin ve de bu ifadelerin yazılı hali olan metinlerinin belki de en önemli özelliği olan okuyanın şahs-ı maddi ve manevisine göre şekil almaya, renklenmeye, renklendirilmeye müsait, çoğu zaman teşbih, temsil ile mecazi ya da batını/ezoterik okumalara uygun metinler olduğunu düşünmektedir. Ayrıca, bu tezi hazırlayan kişi de uzun zamandır “Risele-i Nur Okuyucusu” olduğundan sebep, çalışmamızın bu aşamasında, tamamıyla tezi yapanın müvacehesinden yapılan (ki tüm bu yorumlamalar, Said Nursi’nin tabiriyle tezi yapan kişinin mesleğinin ve meşrebinin taassubundan hâlî olamayacağı³⁵⁵, “zamanca, mekânca, ihtisasça daire-i ihatası pek dar olan bir ferdin fehminden ve karihasından çıka”³⁵⁶) yorumlamalarda bulunulacaktır. Bu noktayı özellikle vurgulamamın birkaç sebebi bulunmaktadır: İlki, “yorumlama” bireylerin gündelik hayatlarında İslam’ın anlamını yeniden “üretme”lerine imkân verdiğinden, yapılan bu yeniden üretimlerle, İslam, gündelik hayatın bir

³⁵³ Burada “sıradan insan”dan kastedilmek istenen şey, Said Nursi’nin tabiriyle “basit fikirli ve idare-i ruhiye ve diniyesine ve şahsiyesine ve beytiyesine ve karyesine ait lüzumlu vazifesi” bulunan, yani maddi ve manevi şahsi dünyası itibariyle tamamıyla “gündelik hayat”ın içerisinde bulunan, sokaktaki insandır. Said Nursi, Kastamonu Lahikası, İstanbul: Envar Neşriyat, 2000, s.30

³⁵⁴ Bu yeni kavramsal zeminle “sıradan insan”, yeni şartlarla baş edebilmek için yeni dayanışma ağları ve gündelik hayat stratejilerini de oluşturabilmek amacıyla yeniden tanımlayabileceği, modern meydan okumaların üstesinden gelebileceği stratejiler kazanmıştır. Hakan Yavuz, Modernleşen Müslümanlar, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2005, s.204

³⁵⁵ Said Nursi, İşarat-ül İ’caz, İstanbul: Envar Neşriyat, 2001, s.8

³⁵⁶ A.g.e, s.8

parçası ve bir esin kaynağı³⁵⁷ haline nasıl getirildiğine dair birincil elden örnek oluşturmak istenmektedir. Tabiri diğerle, salt bir “tüketim” etkinliği olarak gözüken “Risale” “okuma” faaliyetinin, aslında her okuyuşta, okuyanın maddi ve manevi durumuyla alakalı olarak yorumlama yoluyla, bir “üretim”e³⁵⁸ de neden olduğu gösterilmek istenmiştir.³⁵⁹

Bir diğeri de Said Nursi metinlerinin “yorumlama”lar yoluyla nasıl her defasında kendi kendini “yine”lemeden “yeni”lemesiyle tekrar betekrar okunabilir olduğu, kendisine ait bir usul ile her okunuşunda bunu yapabildiği ve buna elverişli bir metinsel yapıya sahip olduğu, yapılacak uygulamalar üstünden gösterilmek istenmiştir. Burada gösterilmek istenen şey, Said Nursi metinlerine bir kutsiyet atfetmekten ziyade, sosyolojik anlamda bu metinlerin hızlı bir modernleşme içerisinde bulunan bireyler tarafından İslami lehçenin muhafaza edilmiş halleri olarak böylesine bir “yenilenerek okuma”ya tabi tutulduğudur. Müslüman bireyler, değişen dönüşen yaşam koşulları, şartları içerisinde İslami olana ihtiyaçlarını, hayatlarının referans noktası olarak bu metinleri okuyarak, yorumlayarak karşılama yoluna giderler.

Said Nursi’ye göre, “İnsanın bu dünyaya gönderilmesinin hikmeti ve gayesi; Hâlık-ı Kâinat’ı tanımak ve ona iman edip ibadet etmektir. Ve o insanın vazife-i fitratı ve farîza-i zimmeti, marifetullah ve iman-ı billahtır ve iz’an ve yakîn ile vücudunu ve vahdetini tasdik etmektir.”³⁶⁰; İnsanın bu dünyaya gönderilmesindeki hikmet ve gaye kainatın Yaratıcını tanımak ve ona iman etmektir. Burada “gönderilme” kelimesi ile “vazife”lendirildiğine ve bu vazifesini iyi ya da kötü yapması neticesinde de mükâfat ya da mücazat, tabiri diğerle ödül ya

³⁵⁷ Hakan Yavuz, Modernleşen Müslümanlar, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2005, s.210

³⁵⁸ Ferhat Kentel, Meltem Ahıska, Fırat Genç, “Milletin Bölünmez Bütünlüğü” Demokratikleşme Süreçlerinde Parçalayan Milliyetçilik(ler), İstanbul: TESEV, 2009, s.24

³⁵⁹ Böylelikle bu tezin de ana iddialarından birisi olan, “Nurculuk” olarak adlandırılan “Risale-i Nur Hizmeti”nin Türkiye’de alternatif bir modernleşme olarak okunabilirliği iddiası, birinci elden verilecek örnekler ile aşama aşama nasıl olduğu gösterilmek istenmektedir.

³⁶⁰ Said Nursi, Şualar, İstanbul: Envar Neşriyat, 2005, s.100

da ceza olayına zımni, örtük bir atıfla, karşılığını bulacağı “ahiret diyarına” muhakkak gidileceğine işaretler vardır (zira bu dünya tamamıyla ödül ve cezaya karşılık gelemediğinden Said Nursi’ye göre yaratılıştaki hikmet, ilim, adalet ve benzeri özellikleri dolayısıyla ahirete işaret etmektedir) . Ayrıca bu, “İnsanın bu dünyaya gönderilmesinin hikmeti ve gayesi; Hâlık-ı Kâinat’ı tanımak ve ona iman edip ibadet etmektir. Ve o insanın vazife-i fitratı ve farîza-i zimmeti, marifetullah ve iman-ı billahtır ve iz’an ve yakîn ile vücudunu ve vahdetini tasdik etmektir.” ifadesi, bir Kur’an ayetinin (Zariyat Suresi 56. Ayet) tefsiridir. Said Nursi metnindeki hikmet ve gayeye karşılık gelen ayet ya da ayetlerin klasik müfessirlerce tanımı “yarattım” tabiridir. Buradan da anlaşılıyor ki Said Nursi’ye göre “yaratma” faaliyeti “hikmet ve gaye” içeren bir fiildir ki bu da aynı zamanda Yaratıcı olan Zat’ın “yaratma” vasfından diğer bir vasfı olan “Hakim”, “Alim” ve bir başka ya da başka vasıflarına geçişliliği içerir. Zaten Said Nursi metinlerinin en ilginç özelliklerinden birisi de bu geçişliliğe uygun oluşlarıdır, anlam tabakaları iç içe geçmiştir adeta.

Burada, O’nu tanımak için tavsif edilip gönderilen insana, “Yaratıcı”nın İslam’a göre birçok vasfı, özelliği olmakla birlikte “Halık” olarak tanıtılması önemli bir husustur. Böylelikle Müslüman, “Halık/Yaratıcı”sını tanıma eyleminin en iyi yapılabileceği adrese işaret etmektedir: “O’nu tanımak istiyorsan O’nun yarattıklarına ve onları nasıl yarattığına bak”, manası saklıdır sanki bu ifadenin içerisinde. Çünkü özellikle “Halık” kelimesinin seçilmesindeki hikmet, tanınacak Zat’ın nasıl tanınacağına da işaret etmektedir. Farzı muhal olarak ibarede kullanılan ism-i İlahi “Rezzak” olsaydı, o zaman da tanınacak Zat’ın rızıklandırması hususiyeti vasıtasıyla tanınabileceğine işaret edilmiş olunacaktı.³⁶¹

³⁶¹ Bu nokta, yani zikredilen ism-i İlahi üzerinden anlam üretme, Risale’lerin pek çok yerinde gözlenmektedir:

Sonrasında da, “yaratış”ın ardı arkası kesilmeyen bir süreç oluşundan³⁶² dolayı kendini tanıtmak isteyen Zat bu yolla devamlı yenilenen bir yaratım alanı üzerinden kendi “evsafi kemali”ni göstermek istemektedir. Gene zımni olarak anlaşılmaktadır ki tanınması gereken Zâtı tanıtmak olan bu yaratış fiili ve bu “devamlılık”a değinmekte ise, tanınması gereken Zat’ın tanınmaya layık pek çok vasfı bulunmaktadır, dolayısıyla “tanıma” eyleminde belirli bir son, kemal nokta “mümkinat”ta³⁶³ yoktur. Zira kâinat anen feanen yaratılış hakikatına mazhar olmakta ise (ki öyledir) ve de bu yaratı(lı)şın hikmeti Yaratan Zat’ın kendisini tanıtmaması ise, tanınacak olan Zat’ın tanınmaya layık pek çok evsaf-ı kemaliyyesi bulunmaktadır. Çünkü devamlı değişmekle, yani yeniden yeniye yaratılmakla kâinat her seferinde ayrı bir İlahi manaya denk gelecek şekilde anamlanmaktadır.³⁶⁴

“الله” lafza-i celali, bütün sıfât-ı kemaliyyeyi tazammun eden bir sadeftir. Çünkü lafza-i celal, Zât-ı Akdes’e delalet eder; Zât-ı Akdes de, bütün sıfât-ı kemaliyyeyi istilzam eder; öyle ise, o lafza-i mukaddese, delalet-i iltizamiye ile bütün sıfât-ı kemaliyyeye delalet eder.” Said Nursi, İşarat-ül İcaz, İstanbul: Envar Neşriyat, 2001, s.15

³⁶² Said Nursi’ye göre bu, “hadsiz bir surette, hadsiz bir faaliyet”tir. Said Nursi, Mektubat, İstanbul: Envar Neşriyat, 1998, s.87

³⁶³ “mümkinat” kelimesi, “mümkün”den, o da “imkân”dan türetilmiştir. “imkân ise “mekân”dan, o da “kün” kökünden türetilmişlerdir. Dolayısıyla Kur’ani anlamda “ol/kün” emrine muhatap olan herşey “olma”ya başladığı andan itibaren Yaratacı’sı tarif ve tavsif etmek için yaratılmışlardır/”ol”muşlardır. Kelimelerin Osmanlıca anlamları için kullanılan kaynak, Abdullah Yeğin, Abdülkadir Badıllı, Hekimoğlu İsmail, İlham Çalım, Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Büyük Lugat, İstanbul: Sebat Yayım Dağıtım, 2006

³⁶⁴ Said Nursi, durmadan devam eden bu değişim ve dönüşümün hikmet ve gayesini şöyle açıklamaktadır:

“Hâlık-ı Zülcelal hayret-nüma, dehşet-engiz bir surette bir faaliyet-i rububiyetiyle, mevcudatı mütemadiyen tebdil ve tecdid ettiğinin bir hikmeti budur: Nasılkı mahlukatta faaliyet ve hareket; bir iştiha, bir iştiyak, bir lezzetten, bir muhabbetten ileri geliyor. Hattâ denilebilir ki; herbir faaliyette bir lezzet nev’i vardır; belki herbir faaliyet, bir çeşit lezzettir. Ve lezzet dahi, bir kemale müteveccihdir; belki bir nevi kemaldır. Madem faaliyet bir kemal, bir lezzet, bir cemale işaret eder. Ve madem Kemal-i Mutlak ve Kâmil-i Zülcelal olan Vâcib-ül Vücut, zât ve sıfât ve ef’alinde, bütün enva’-ı kemalâta câmi’dir; elbette o Zât-ı Vâcib-ül Vücut’un vücub-u vücuduna ve kudsiyetine lâayık bir tarzda ve istiğna-i zâtîsine ve gına-i mutlakına muvafık bir surette ve kemal-i mutlakına ve tenezzüh-ü zâtîsine münasib bir şekilde; hadsiz bir şefkat-i mukaddese ve nihayetsiz bir muhabbet-i münezzehesi vardır. Elbette o şefkat-i mukaddeseden ve o muhabbet-i münezzeheden gelen hadsiz bir şevk-i mukaddes vardır. Ve o şevk-i mukaddesten gelen hadsiz bir sürur-u mukaddes vardır. Ve o sürur-u mukaddesten gelen, tabiri caiz ise, hadsiz bir lezzet-i mukaddese vardır. Ve elbette o lezzet-i mukaddese ile beraber; hadsiz onun merhameti cihetiyle faaliyet-i kudreti içinde, mahlukatının istidadları kuvveden fiile çıkmasından ve tekemmül etmesinden neş’et eden, o mahlukatın memnuniyetlerinden ve kemallerinden gelen Zât-ı Rahman ve Rahîm’e ait, tabiri caiz ise, hadsiz memnuniyet-i mukaddese ve hadsiz iftihar-ı mukaddes vardır ki; hadsiz bir surette, hadsiz bir faaliyeti iktiza ediyor. Ve o hadsiz faaliyet dahi, hadsiz bir tebdil ve tağyir ve tahvil ve tahriri dahi iktiza ediyor. Ve o hadsiz tağyir ve tebdil dahi; mevt ve ademi, zeval ve firakı iktiza ediyor.

Ve o vazifeyle dünyaya gönderilen insanın doğuştan gelen görevi (vazifeyi fitriyesi), ki kendisine bizzat zimmetlenmiştir (farizai zimmeti), marifetullah, Allah'ı tanımak ve O'na iman etmektir.

“ve iz'an ve yakîn ile vücudunu ve vahdetini tasdik etmektir”: tanınarak ibadet edilecek Yaraticının tam da nasıl ve ne şekilde tanınacağına dair belki de en iyi usulün ne olduğu gene bu ifadeden çıkarılabilir; “iz'an” ile yani bilerek, “peki nasıl bileceğiz?” diye sorduğumuzda “yakîn” ile şüphesiz sağlam ve kat'i bir şekilde. O nasıl olacak diye sorduğumuzda ferdin en fazla sağlam ve şüphesiz bildiği eylem alanı yani en yakın ve içinde bulunduğu alan olan kendiliği içerisindeki gündelik yaşamı vasıtasıyla bilecek. Çünkü yaratılışın en fazla içerisinde bulunulan alan hiç şüphe yoktu ki “gündelik hayat”tır. Gündelik hayata, sonsuz değişme ve değiştirme kapasitesiyle bir yaratılış mekânı, İslami tabirle “arş”ı olarak bakılabilir. Gündelik hayatın içerisinde insan, hem kendisi itibariyle değişir hem de başkalarına temas ve etki edebilmesi itibariyle başkalarını değiştirir. Gündelik hayat, yaşamın

Bir zaman, hikmet-i beşeriyenin masnuatın gayelerine dair gösterdiği faideler nazarımda çok ehemmiyetsiz göründü. Ve ondan bildim ki, o hikmet abesiyete gider. Onun için feylesofların ileri gidenleri, ya tabiat dalaletine düşer veya Sofestaî olur veya ihtiyar ve ilm-i Sâni'i inkâr eder veya Hâlık'a “mûcib-i bizzât” der.

İşte o zaman rahmet-i İlahiye, Hakîm ismini imdadıma gönderdi; bana da masnuatın büyük gayelerini gösterdi. Yani herbir masnu' öyle bir mektub-u Rabbanîdir ki, umum zîşuur onu mütalaa eder. Şu gaye bir sene bana kâfi geldi. Sonra san'attaki hârikalar inkişaf etti, o gaye kâfi gelmemeye başladı. Daha çok büyük diğer bir gaye gösterildi. Yani: Herbir masnu'un en mühim gayeleri Sâni'ine bakar; onun kemalât-ı san'atını ve nukuş-u esmasını ve murassaat-ı hikmetini ve hedaya-yı rahmetini, onun nazarına arz etmek ve cemal ve kemaline bir âyine olmaktır, bildim. Şu gaye hayli zaman bana kâfi geldi. Sonra san'at ve icad-ı eşyadaki hayret-engiz faaliyet içinde, gayet derecede sür'atlı tağyir ve tebdildeki mu'cizat-ı kudret ve şununat-ı rububiyet göründü. O vakit bu gaye dahi kâfi gelmemeye başladı. Belki şu gaye kadar büyük bir muktezi ve dâi dahi lâzımdır bildim. İşte o vakit, şu İkinci Remiz'deki mukteziler ve gelecek işaretlerdeki gayeler gösterildi. Ve yakînen bana bildirildi ki: “Kâinattaki kudretin faaliyeti ve seyr ü seyelan-ı eşya o kadar manidardır ki; o faaliyet ile Sâni'-i Hakîm, enva'-ı kâinatı konuşuruyor.” Güya göklerin ve zeminin müteharrik mevcudları ve hareketleri, onların o konuşmalarındaki kelimelerdir ve taharrük ise bir tekellümdür. Demek faaliyetten gelen harekât ve zeval, bir tekellümat-ı tesbihîyedir. Ve kâinattaki faaliyet dahi kâinatın ve enva'nın sessizce bir konuşması ve konuşurmasıdır.” Said Nursi, Mektubat, İstanbul: Envar Neşriyat, 1998, s.286-287

akışkanlığının tam içerisinde. Gündelik hayat bir yaratılış alanı olarak aynı zamanda değişmenin ve dönüşmenin de alanıdır. Tüm bu usuller ile O Zat'ın vücudu, varlığı ve vahdeti yani tekliği tanınacaktır.

Hâlık-ı Âlem'i bize tarif ve ilân eden deliller ve bürhanlar, lâyuadd ve lâyuhsadır. O delillerin en büyükleri üçtür: Birincisi: Bazı âyetlerini gördüğün, işittiğin şu “kitab-ı kebir-i kâinat”tır. İkincisi: Bu kitabın âyet-ül kübrası ve divan-ı nübüvvetin hâtemi ve künuz-u mahfiyenin miftahı olan Hazret-i Muhammed Aleyhissalâtu Vesselâm'dır. Üçüncüsü: Kitab-ı âlemin tefsiri ve mahlûkata karşı Allah'ın hücceti olan Kur'an'dır.³⁶⁵

Said Nursi, âlemin Yaratıcısını bize tarif ve ilan eden delil ve bürhanlar sayısız ve hesapsızdır ki içlerinde en büyüklerinden biri, “kitab-ı kebir-i kâinat” yani büyük bir kitap olan kâinat, diğeri bu büyük kâinat kitabının en büyük “âyet”i, peygamberlik meclisinin son üyesi, gizli hazinelerin de anahtarı olan Hz. Muhammed, Âlem kitabının açıklayıcısı olarak yaratılmışlara karşı Allah'ın delili olan Kur'andır, demektedir.

Burada Nursi, Risalelerin pek çok değişik yerlerinde olan yerlere atıflar bulunarak, hiçbir kitabın kâtibinin, yazarının ilmi, iradesi dışında olamayacağını ve doğrudan ya da dolaylı yoldan ilim, hikmet, irade başta olmak üzere tüm diğer vasıflarına işaret ettiğini dolayısıyla kainatın da intizam, mizan, hikmet ve benzeri taşıdığı özellikleriyle bir kitabı andırdığını ve böylelikle katibini, yazarını, Nursi'nin metnine bağlı kalarak söylemek gerekirse kainatın “Halik”ını tarif ettiğini söyler. İşte bu kâinat kitabının en büyük “âyet”i (yazarının vasıflarına delil olma noktasında) Hz. Muhammed'dir ki O, kâinat kitabının nelere işaret ettiğini, neleri anlattığını ders vermiştir.

Burada özellikle, bu “âyet-ül kübra” üzerinde durmak, meselemiz olan “gündelik hayatın ehemmiyeti nedir?” noktasına kuvvet vermesi açısından önemlidir. Zira “âyet-ül kübra” olarak nitelendirilen Zat Kur'an'da, bir müslüman açısından örnek alınması gereken kişi

³⁶⁵ Said Nursi, Mesnevi-i Nuriye, İstanbul: Envar Neşriyat, 1999, s.21

olarak belirlenmiştir³⁶⁶. Said Nursi, “Mektubat” kitabının Hz. Muhammed’in mucizelerini anlattığı kısım olan “Mu’cizat-ı Ahmediyeye”de O’na dair şu ifadelerde bulunmaktadır:

Resul-i Ekrem Aleyhissalâtu Vesselâm’ın çendan her hali ve her tavrı, sıdkına ve nübüvvetine şahid olabilir; fakat her hali, her tavrı hârikulâde olmak lâzım değildir. Çünkü Cenab-ı Hak onu beşer suretinde göndermiş, tâ insanın ahval-i içtimaiyelerinde ve dünyevî, uhrevî saadetlerini kazandıracak a’mal ve harekâtlarında rehber olsun ve imam olsun ve herbiri birer mu’cizat-ı kudret-i İlahiyeye olan âdiyat içindeki hârikulâde olan san’at-ı Rabbaniyeyi ve tasarruf-u kudret-i İlahiyeyi gösterecek. Eğer ef’alinde beşeriyetten çıkıp hârikulâde olsaydı, bizzât imam olamazdı; ef’aliyle, ahvaliyle, etvarıyla ders veremezdi.³⁶⁷

Bu alıntıda meselemizle alakalı pek çok yer bulunmaktadır:

İslam peygamberinin mucize/olağanüstü halleri kadar sıradan, günlük halleri de bir cihette peygamberliğine delildir ki bu husus tüm ümmetine örnek olacak bir şahıs için olmazsa olmaz bir özelliktir. Çünkü ona tabi olup onun gibi olmaya çalışacaklar için (ki bir Müslüman için bu bir İlahi emirdir) yani peygamber olmayan sıradan insan için olağanüstülük yolu açık değildir (mucizeler sadece peygamberlere verilen bir özelliktir), açık olan yol sadece sıradanlıktır. Peygamber tüm bu sıradanlıklardan azade bir insan olsa, mesela uykuya, yemeğe

³⁶⁶ Al-i İmran Suresi 31. Ayet:

قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ

âyetinde i’cazlı bir îcaz vardır. Çünkü çok cümleler, bu üç cümlenin içinde dercedilmiştir. Şöyle ki: Şu âyet diyor ki: Allah’a (celle celalühü) imanınız varsa, elbette Allah’ı seveceksiniz. Madem Allah’ı seversiniz, Allah’ın sevdiği tarzı yapacaksınız. Ve o sevdiği tarz ise, Allah’ın sevdiği zâta benzemelisiniz. Ona benzemek ise, ona ittiba etmektir. Ne vakit ona ittiba etseniz, Allah da sizi sevecek. Zâten siz Allah’ı seversiniz, tâ ki Allah da sizi sevsin.”

İşte bütün bu cümleler, şu âyetin yalnız mücmel ve kısa bir mealidir. Demek oluyor ki; insan için en mühim âlî maksad, Cenab-ı Hakk’ın muhabbetine mazhar olmasıdır. Bu âyetin nassıyla gösteriyor ki; o matlab-ı a’lânın yolu, Habibullah’a ittibadır ve Sünnet-i Seniyesine iktidadır.” Said Nursi, Lem’alar, İstanbul: Envar Neşriyat, 2000, s.57

³⁶⁷ Said Nursi, Mektubat, İstanbul: Envar Neşriyat, 1998, s.92

ihtiyacı hiç olmazsa, bu tür faaliyetler ile yaşamını sürdürmek mecburiyetinde bulunan (ki sırf bu iki faaliyet bile insanın ömrü içerisinde büyük bir yekün teşkil etmektedir) insanlara nasıl örnek olacaktır? Hâlbuki O, “örnek” olmak için gönderilmiştir. “Beşer” olabildiği ölçüde “örnek” olabilecektir. Bu noktada bizim için can alıcı nokta tam da bu “beşeriyet”, “sıradanlık hali”nin ta kendisidir, çünkü Said Nursi de bu manayı teyit edercesine şöyle devam etmektedir: “herbiri birer mu’cizat-ı kudret-i İlahiye olan âdiyat içindeki hârikulâde olan san’at-ı Rabbaniyeyi ve tasarruf-u kudret-i İlahiyeyi gösterebilirsin”. Genelde bu yer Nur cemaati içerisinde okunduğu zaman yorumlamalarda burada geçen ve “herbiri birer mu’cizat-ı kudret-i İlahiye”, İlahi gücün mucizesi olarak tarif edilen “adiyat”, Risale’nin pek çok yerinde geçen, insanların gerçekten de içerisindeki İlahiliği göremediği “çiçek, böcek, ağaç, tohum, bulut, yağmur vb.” olarak yorumlanır. Tamamıyla yanlış olmamakla birlikte eksik bir yorumdur bu. Çünkü metnin bağlamı asıl ve merkez olarak alındığında, Peygamberin herkese örnek olabilmesi için insanüstü olmadığını vurgulandığı yerde, zikredilen “mu’cizat-ı kudret-i İlahiye” olan “adiyat”tan kasıt, beşere, insana ait olanlar olsa gerektir. Peki, çoğunlukla insani dünyada “adiyat” olarak görülen, ehemmiyet verilmeyen şeylerin başında gelmez midir “gündelik hayat”?

İslam itikadı “tevhid” üzerine kuruludur. Yani “tevhid” olmadan Müslüman olunamaz. “Tevhid”, İslam itikadına göre yaratılan her şeyi ayırım yapmaksızın Allah’a vermek, O’nun yaratımının eseri olduğunu kabul etmektir. Toptan bir bağlanmayı ifade eden “tevhid” akidesi ayırım kabul etmez. Yani ayırım yapmaksızın, kıymetli-kıymetsiz, insani olan-olmayan tüm yaratımların Yaratıcı’ya verilmesini şart koşar. Said Nursi’nin de en büyük gayesi, bu “tevhid” akidesini, Müslüman ferdin etrafında değişen ve dönüşen zaman içerisinde muhafaza etmek olmuştur.

Descartesçi felsefeden beslenen moderniteye göre “politik olan” “gündelik olan”a üstündür. “Politik hayat” “gündelik hayat”tan değerlidir. “Gündelik hayat” genellikle kıymetsiz olan ve insani olan kümesine dâhil edilmektedir. Hâlbuki Said Nursi’nin metnindeki Peygamber örneğinden de anlaşılacaktır ki “gündelik hayat”ın içerisindeki faaliyetler hatta biraz daha ileri giderek “gündelik hayat”ın ta kendisi bir Müslüman için “Halık”ını tarif edecek vasıflarla donatılmıştır. Gündelik hayatın kendisi bir İlâhi yaratım olarak bizatihi kendi yaratıcını tarif etmektedir. Yaratıcıyı tarif etme noktasında her tarif edici kendisine haslığı/”unique”liği içerisinde tarif etme vazifesini görür. Bu nokta-i nazardan “mahlûkat, mabudiyetten uzaklık noktasında müsavi oldukları gibi, mahlukiyet nisbetinde de birdirler”³⁶⁸, yani hiçbirşeyin bir diğerinden “yaratılmış olma” noktasında bir üstünlüğü-altındalığı yoktur, olamaz da. Çünkü Said Nursi’ye göre, Allah, “Halık” sıfatıyla mevcudatın her birine aynı uzaklık yakınlık “makam”ındadır. Eşya ile “halıkıyet”inin dışında bir alakası bulunmaz: “Tahayyüz ve tecezziden münezzehtir. Mevcudatla alâkası, hâlıkıyettir”.³⁶⁹ Tabiri diğerle, her yaratılmış, yaratıcısını kendisine haslığı itibariyle tarif ettiği vechile, yaratılmışlar arasında yaratıcısını tarif etme noktasında, “bu daha iyi tarif etmektedir, bu daha kötü tarif etmektedir” gibi, yaratılmışlar tarafında bir hiyerarşi kurulamaz.

Eğer modernitenin yaptığı gibi politik olan gündelik olana, politik hayat da gündelik hayata üstün olduğunu kabul etsek dahi, bir Müslüman bu ikililerden birisini diğerine ast/üst kabul edip o şekilde kabul edip de, İslam itikadındaki “tevhid” açısından muamele edemez. Eğer bir Müslüman böyle bir şey yaparsa (ister, fiili anlamda hayatı değerli/değersiz olarak değerlendirip muamelede bulunda isterse, itikadi anlamda bu değerli bu değersiz diye düşünse) İslami anlamda “şirk koşmuş” olur. “Şirk” ise İslam’da en büyük günahlardan biri

³⁶⁸ Said Nursi, Lem’alar, İstanbul: Envar Neşriyat, 2000, s.114

³⁶⁹ Said Nursi, Mektubat, İstanbul: Envar Neşriyat, 1998, s.84

olarak kabul edilir ve eğer kişi bu yaptığı günahın, düştüğü durumun farkında olarak yapıyorsa daire-i İslam'dan çıkar, “kâfir” olur.

Çalışmamızın bu bölümünde, Said Nursi metinlerindeki teolojik kısımlardan yararlanılarak yapılan yorumlamalar ile “gündelik hayat”ın İslam açısından ne kadar da önemli olduğu anlatılmaya çalışılmıştır. Özellikle bu bölümde altı çizilen ya da anlatılmaya çabalanan nokta ise “gündelik hayat”ın teolojik olarak, İslam inancının “tevhid” akidesi açısından önemidir. “Gündelik hayat”ın itikad açısından İslam’daki yeri ve önemi anlaşılmadan yaşanılan bir yaşantının tam, da insanın dünyaya gönderilmesinde, yapmakla mükellef olduğu “Yaratıcısını tanımak” vazifesindeki eksikliğe tekabül edecektir. Bundan dolayı, bir Müslüman’ın inancı açısından “gündelik hayat” gayet hayati/imani öneme haizdir. Dolayısıyla iddiamız odur ki, vazifenin hakkıyla yerine getirilmesi için olmazsa olmaz unsurlardan biri de gündelik hayat üzerinden Yaratıcı’nın ne demek istediğinin anlaşılmasıdır, tabiri diğerle kâmil bir Müslüman olmanın yolu “gündelik hayat”tan geçmektedir.

Said Nursi’den yola çıkarak modernitenin hayatı anlamlandırma üzerinde açmış olduğu o dikotomik derin yarığı yani, hayatın ehemmiyetli ve ehemmiyetsiz olarak ikiye ayrılmasının neticesinde “gündelik hayat”ın “hakirleştirilmesi”ne karşı naif de olsa bir cevap vermeye çalıştık. Burada verdiğimiz cevabın, doğru cevap olmasa dahi, soruları hiç sormamaktan daha iyi olduğunu düşünmekteyiz. Zira her metin kuramsal olarak sonsuz okumayı içirisinde barındırır, ta ki herkes kendi okumasını yapabilsin. Biz de kendi okumalarımızdan hareketle vardığımız mütevazı sonuç eşliğinde, sizinle bu okumalardan çıkarsadığımız soruları paylaşmak istedik yalnızca.³⁷⁰ Bu nokta-i nazardan eğer varılan sonuçlarda bir eksiklik ya da yanlışlık var ise kusur tamamıyla şahsımıza aittirler:

³⁷⁰ Bülent Somay, Şarkı Okuma Kitabı-Ses ve Sözle Denemeler, İstanbul: Metis Yayıncılık, 2009, s.19

Ey Türkler ve Kürdler! İnsaf ediniz. Bir râfîzî bir hadîse yanlış mana verse veya yanlış amel etse; acaba hadîsi inkâr etmek mi lâzımdır, yoksa o râfîzîyi tahtie edip namus-u hadîsi muhafaza etmek mi lâzımdır? Belki hürriyet budur ki: Kanun-u adalet ve te'dibden başka, hiç kimse kimseye tahakküm etmesin. Herkesin hukuku mahfuz kalsın, herkes harekât-ı meşruasında şahane serbest olsun.³⁷¹

³⁷¹ Said Nursi, Münazarat, İstanbul: Envar Neşriyat, 2006, s.21

SONUÇ

“Nazlanan ve istiğna gösteren nazeninlerin mehirleri dikkattir.”

Said Nursi

Bu tez çalışmasında, “gündelik hayat”ın Türk modernleşmesiyle birlikte İslami olandan arındırılmasına karşılık, İslami olanın geri getirilmesine, savunulmasına çabalayan Said Nursi metinlerinin, modernitenin bir yerel biçimi olabilirlikleri noktasında değerlendirilmesi yapılmaya çalışılmıştır. Tez içerisinde yapılmaya çalışılan şey, bir taraftan modern söylemin ve bu söylemin ürettiği kavramların özünün ne olduğu ve bu minvalde Said Nursi’nin görüşlerinin bunlara hangi cihetlerden paralel ya da muhalif olduğudur. Uygulanılan yöntem ise, bir yandan ana metinde bir mesele anlatılırken diğer yanda verilen dipnotlarda o meseleyle alakalı olduğu düşünülen özellikle Said Nursi metinlerinin orjinalleri ile ana metni karşılıklı bir diyalog içerisinde tutulmaya çabalanmıştır. Ana metin ve dipnotlar iki insan gibi tasavvur edilerek belirli mevzular üzerindeki fikirleri aktarılacak istenmiştir. Bu noktada özellikle hissedilen zorluk ise, Said Nursi metinlerinin çokça anlam sarmallarını içermesinden mütevellit, bir mananın peşinden giderken pek çok mananın kaçması ya da diğer manalara da erişebilmek adına odak noktası olarak seçilen mananın belirli bir bütünlük arzedenmeden aktarımıdır. Tam da bu yaşanan sıkıntı/zorluk, Simmelci anlamda modern yaşantının süratliliği ve fragmantasyonuna tekabül etmektedir. Zira Simmel’e göre modern birey,

gündelik yaşantısının son derece süratliliğinden ötürü, devamlı bir parçalanma, kırılma yaşayarak hayatını anlamlı bir bütünlük içerisinde geçirememektedir.³⁷²

Modern zamanlar içerisinde bulunan Müslüman birey için, içerisinde bulunduğu seküler/kutsal sorunsalı cevap bekleyen en önemli sorunlardan bir tanesidir. Özellikle, bir taraftan hayatın değişimi üzerinden kendisini hissettiren daha çok seküler olma zorunluluğu diğer taraftan kâmil bir Müslüman olmanın zorunlulukları birey açısından devamlı bir gerilime neden olmaktadır. Bu gerilime cevap olabilirliği noktasında Said Nursi metinleri tekrardan gözden geçirilmeyi hak etmektedirler. Zira özellikle Türkiye coğrafyasında eksikliği çokça hissedilen İslami olana referansta bulunarak dünyevi sorunları çözmeye eğilimindeki eserlerin azlığında, Said Nursi metinleri bütünlüklü bir teori olarak, en azından içerdiği “her derdin devası içinde var demeyeceğim, fakat mühlik dertlerin ağleb devası yazılanlarda vardır”³⁷³ iddiasıyla ve de elbette ki günümüz Türkiye’indeki en güçlü ve etkili sosyopolitik grupların referans metinleri olması³⁷⁴ hasebiyle dahi böyle bir ilgiyi hak ediyorlar. Yapmış olduğumda tez çalışmasında bu gayeye karınca kaderince küçük de olsa, en azından merak uyandırma babında bir katkıda bulunduğumuzu iddia etmekteyiz. Fakat yukarıda zikredilen problem üzerinde çokça çalışmayı ve emeği isteyen bir projedir, dolayısıyla bu tezin kapsamını ve mütevaziliğini kat be kat aşmaktadır.

Üzerinde çalışılmayı bekleyen bir konu olarak, tezimiz içerisinde kendisini sıklıkla hissettiren başka bir mesele de Said Nursi’nin şahsına dair yaptığı “Eski Said”/“Yeni Said” ayrımlarının sosyolojik anlamda metinlerinin bağlamı açısından nerelere tekabül ettiği ya da edeceği. “Eski Said”, “Yeni Said” ayrımı Nur metinlerinde geçtiği şekliyle kimi zaman “kopuş” kimi

³⁷² David Frisby, *Fragments of Modernity*, Cambridge-Massachusetts: The MIT Press, 1988, s.53-55

³⁷³ Said Nursi, *Said, Barla Lahikası*, İstanbul: Envar Neşriyat, 1997, s.250

³⁷⁴ M. Hakan Yavuz, *Modernleşen Müslümanlar*, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2005, s.204

zaman “ileri bir aşamaya”, “olgunlaşma”ya geçiş gibi değişik çerçevelere oturtularak değerlendirilmektedir.³⁷⁵ Bize göre siyasi olanın siyasi alanlardan kurtarılarak asıl üretim mekânı olan “gündelik hayat”a döndürülmesiyle sonuçlanan, “Eski Said”den “Yeni Said”e geçiş süreci bir “tekâmül”e işaret etmektedir. Özellikle bu tezin devamı olarak yapılması düşünülen, planlanan bir doktora çalışmasında, “gündelik hayat”ın Said Nursi açısından “Nur Hizmeti” olarak adlandırdığı davası için merkezi önemi haiz olmasından mütevellit “gündelik hayat”ta temellenen bir siyaset felsefesinin imkânları değerlendirilmek istenmektedir. Zira Said Nursi davasını, Türk modernleşmesinin ateşli icraat dönemleri olan 1923-1938 yılları arasında siyasi arenalardan uzak oluşu yani sokakta bulunuş hali ile en görünen iken en görünmez kılabilmiştir.³⁷⁶ Yani, hem en görünen: Sarığı ve cübbesiyle rejime itiat etmediğini

³⁷⁵ Cemalettin Canlı, Yusuf Kenan Beysülen, Zaman İçinde Bediüzzaman, İstanbul: İletişim Yayınları, 2010, s.311

³⁷⁶ Bu noktada, kendisinin hem talebeleri hem de devletin resmi memurları tarafından maruz kaldığı soruya verdiği cevap şu şekildedir:

“Denilmiş: “Ne için siyasetten çekildin? Hiç yanaşmıyorsun?”

Elcevab: Dokuz-on sene evveldeki Eski Said, bir mikdar siyasete girdi. Belki siyaset vasıtasıyla dine ve ilme hizmet edeceğim diye beyhude yoruldu.. ve gördü ki; o yol meşuk ve müşkilâtli ve bana nisbeten fuzuliyane, hem en lüzumlu hizmete mani ve hatarlı bir yoldur. Çoğu yalancılık ve bilmeyerek ecnebi parmağına âlet olmak ihtimali var. Hem siyasete giren, ya muvafık olur veya muhalif olur. Eğer muvafık olsa; madem memur ve meb’us değilim, o halde siyasetçilik bana fuzulî ve malayani bir şeydir. Bana ihtiyaç yok ki, beyhude karışayım. Eğer muhalif siyasete girsem, ya fikirle veya kuvvetle karışacağım. Eğer fikirle olsa, bana ihtiyaç yok. Çünkü mesail tavazzuh etmiş, herkes benim gibi bilir. Beyhude çene çalmak manasızdır. Eğer kuvvet ile ve hâdise çıkarmak ile muhalefet etsem, husulü meşuk bir maksad için binler günaha girmek ihtimali var. Birinin yüzünden çoklar belaya düşer. Hem on ihtimalden bir-iki ihtimale binaen günahlara girmek, masumları günaha atmak; vicdanım kabul etmiyor diye Eski Said, sigara ile beraber gazeteleri ve siyaseti ve sohbet-i dünyeviye-i siyasiyeyi terketti. Buna kat’î şahid, o vakitten beri sekiz senedir birtek gazete ne okudum ve ne dinledim. Okuduğumu ve dinlediğimi, biri çıksın söylesin. Halbuki sekiz sene evvel, günde belki sekiz gazete Eski Said okuyordu. Hem beş senedir bütün dikkat ile benim halime nezaret ediliyor. Siyasetvari bir tereşşuh gören söylesin. Halbuki benim gibi asabî ve

إِنَّمَا الْحَبِيلَةُ فِي تَرْكِ الْحَبِيلِ

deklere etmiş. Hem de en görünmeyen: Hakkındaki vesveselerden, iftiralardan (dini siyasete alet ediyor, şeriat devleti kurmak istiyor, dini vasıta-i cer, medar-ı maişet yapıyor [geçim kaynağı], Kürt milliyetçiliği yapıyor v.b.) her haliyle insanların göz önünde oluşuyla da hedef ittihaz edilemeyecek derecede görünmez kalmayı başarabilmiştir. Bu tespitler eşliğinde “Said Nursi örneğinden hareketle “gündelik hayat” üzerinde temellenen bir siyaset teorisi kurulabilir mi?” sorusu gelecek çalışmamızda cevaplandırılmak istenmektedir.

düsturuyla, *en büyük hileyi hilesizlikte bulan pervasız, alâkasız bir insanın, değil sekiz sene, sekiz gün bir fikri gizli kalmaz. Siyasete iştihası ve arzusu olsaydı; tedkikata, taharriyata lüzum bırakmayarak top güllesi gibi sadâ verecekti.*” Said Nursi, Mektubat, İstanbul: Envar Neşriyat, 1998, s.61-62. Vurgular tez sahibine aittir.

KAYNAKLAR

Arslan, Esat, Tamamlanmamış İslam Yazıları, İstanbul: Kapı Yayınları, 2010

Arslan, Hüsamettin, “Pozitivizm Bir bilim İdeolojisinin Anatomisi”, Türk Aydını ve Kimlik Sorunu içinde, (haz. Sabahattin Şen), İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 1995

Arslan, Hüsamettin, Epistemik Cemaat, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2007

Atatürk, Mustafa Kemal, Nutuk II, İstanbul: Milli Eğitim Yayınları, 1997

Atayman, Veysel, Aydınlanma (der. Veysel Atayman), İstanbul: Donkişot Yayınları, 2005

Ateş, Toktamış, Türk Devrim Tarihi, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007

Aydın, Mustafa, Moderniteye Dışarıdan Bakmak, İstanbul: Açılım Kitap, 2009

Belge, Murat, “Mustafa Kemal ve Kemalizm”, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 2 Kemalizm içinde (ed. Ahmet İnsel), İstanbul: İletişim Yayınları, 2004

Belge, Murat, Genesis, İstanbul: İletişim Yayınları, 2008

Berger, Peter L., Luckmann, Thomas, Gerçekliğin Sosyal İnşası, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2008

Berman, Marshall, Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor, İstanbul: İletişim Yayınları, 2004

Bernal, Martin, Kara Atena, İstanbul: Kaynak Yayınları, 1998

Bora Tanıl, Türk Sağının Üç Hali, İstanbul: Metis Yayınları, 2009

Bozkurt, Mahmut Esat, Atatürk İhtilâli, İstanbul: Kaynak Yayınları, 1995

Bumin, Tülin, Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005

Callinicos, Alex, Toplum Kuramı, İstanbul: İletişim Yayınları, 2005

Canlı, Cemalettin, Beysülen, Yusuf Kenan, Zaman İçinde Bediüzzaman, İstanbul: İletişim Yayınları, 2010

Capra, Fritjof, Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası, İstanbul: İnsan Yayınları, 1992

Carr, Edward Hallett , Tarih nedir?, İstanbul: İletişim Yayınları, 2005

Cevizci, Ahmet, Felsefe Sözlüğü, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002

Çarkoğlu, Ali, Toprak, Binnaz, Türkiye’de Din, Toplum ve Siyaset, İstanbul: TESEV, 2000

Çelik, Nur Betül, “Kemalizm Hegomonik Bir Söylem”, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 2 Kemalizm içinde (ed. Ahmet İnsel), İstanbul: İletişim Yayınları, 2004

Çiğdem, Ahmet, Aydınlanma Düşüncesi, İstanbul: İletişim Yayınları, 2003

Çuhaoğlu, Metin, “Modernleşme, Batılılaşma ve Türk Solu”, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 3 Modernleşme ve Batıcılık içinde (ed. Uygur Kocabaşoğlu), İstanbul: İletişim Yayınları, 2005

Dawson, Christopher, İlerleme ve Din, İstanbul: Açılım Kitap, 2004

De Certeau, Michel, Gündelik Hayatın Keşfi I, Ankara: Dost Kitabevi, 2009

- Demir, Hülya, Akar, Rıdvan, İstanbul'un Son Sürgünleri, İstanbul: İletişim Yayınları, 1994
- Deren, Seçil, "Kültürel Batılılaşma", Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 3 Modernleşme ve Batıcılık içinde (ed. Uygur Kocabaşoğlu), İstanbul: İletişim Yayınları, 2005
- Ergün Aybars, İstiklâl Mahkemeleri, İstanbul: Doğan Kitapçılık, 1998
- Esed, Muhammed, Kur'an Mesajı; Meal-Tefsir, (çev. C. Koytak – A. Ertürk), İstanbul: İşaret Yayınları, 1999
- Esposito, L. John, "21. Yüzyılda İslam ve Sekülerizm", Ortadoğuda Modernleşme içinde (edisyon), İstanbul: Mana Yayınları, 2009
- Fontana, Josep, Çarpıtılmış Geçmişe Ayna, Avrupa'nın Yeniden Yorumlanması, İstanbul: Literatür Yayınları, 2003
- Frisby, David, Fragments of Modernity, Cambridge-Massachusetts: The MIT Press, 1988
- Gencer, Bedri, İslam'da Modernleşme, Ankara: Lotus Yayınevi, 2008
- Ginsborg, Paul, Gündelik Hayat Politikaları, İstanbul: Açılım Kitap, 2010
- Gilson, Etienne, Ortaçağ Felsefesinin Ruhı, İstanbul: Açılım Kitap, 2006
- Göle, Nilüfer, Melez Desenler, İstanbul: Metis Yayınları, 2008
- Gözaydın, İştar, Diyanet: Türkiye Cumhuriyet'inde Dinin Tanzimi, İstanbul: İletişim Yayınları, 2009
- Gürbilek, Nurdan, Kör Ayna, Kayıp Şark, İstanbul: Metis Yayınları, 2007

Harootunian, Harry, Tarihın Huzursuzluğu - Modernlik, Kültürel Pratik ve Gündelik Hayat Sorunu, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2006

Heller, Agnes, “Gündelik Hayatın Temel Etiği”, Tahayyül Gücünü Yeniden Düşünmek içinde (ed. Gillian Robinson, John Rundell), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999

Huberman, Leo, Feodal Toplumdan Yirminci Yüzyıla, İstanbul: İletişim Yayınları, 2005

İmece, Mustafa Selim, Atatürk’n Şapka Devrimi’nde Kastamonu ve İnebolu Gezileri, Ankara: Türkiye İŞ Bankası Yayınları, 1981

İnsel, Ahmet, “Giriş”, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce 2 Kemalizm içinde (ed. Ahmet İnsel), İstanbul: İletişim Yayınları, 2004

İskilimli Mehmet Atıf, Frenk Mukallitliği ve Şapka, İstanbul: Yıpar Yayıncılık, 1993

Kale, Nesrin, “Modernizm’den Postmodernist Söylemlere Doğru”, Doğu Batı dergisi, 19, 2002

Keat, Russel, Urry, John, Bilim Olarak Sosyal Teori, Ankara: İmge Kitabevi, 2001

Kentel, Ferhat, Ahıska, Meltem, Genç Fırat, “Milletin Bölünmez Bütünlüğü”- Demokratikleşme Sürecinde Parçalayan Milliyetçilik(ler), İstanbul: TESEV, 2007

Kentel, Ferhat, “Bir Direnişin Anatomisi: Teorinin Raconunu Bozan ‘Başörtüsü’ ”, rtlemeyen Sorun Başörtüsü içinde(ed. Neslihan Akbulut), İstanbul: Akder, 2008

Kentel, Ferhat, Ehlileşmemek, Düzleşmemek, Direnmek, İstanbul: Hayykitap, 2008

Kentel, Ferhat, "Sekülerlikler ve Demokrasi", Din ve Demokrasi içinde (ed. Gülnur Elçik), İstanbul: Heinrich Böll Stiftung Derneği Yayınları, 2009

Keyman, Fuat, Kahraman, Hasan Bülent, "Kemalizm, Oryantalizm ve Modernite", Doğu Batı Dergisi, 02, 1998

Kılıç, Selami, "Şapka Meselesi ve Kılık Kıyafet İnkılabı", Ankara Üniversitesi Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi, IV/16, 1995

Köker, Levent, Modernleşme Kemalizm ve Demokrasi, İstanbul: İletişim Yayınları, 2003

Kumar, Krishan Sanayi Sonrası Toplumdan Post- modern Topluma Çağdaş Dünyanın Yeni Kuramları, Ankara: Dost Yayınları, 1999

Küçükalp, Kasım, Nietzsche & Postmodernizm, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2003

Lefebvre, Henri, Modern Dünyada Gündelik Hayat, İstanbul: Metis Yayınları, 1998

Lefebvre, Henri, Katherine Regulier, Gündelik Hayat ve Ritmleri, <http://www.birikimdergisi.com/birikim/dergiyazi.aspx?did=1&dsid=261&dyid=4072> Son erişim 20/12/2010

Lewis, Bernard, Modern Türkiye'nin Doğuşu, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1998

Lomba, Ania, Kolonyalizm/ Postkolonyalizm, İstanbul: Ayrıntı, 2000

Mahçupyan, Etyen, Batı'dan Doğu'ya, Dünden Bugüne Zihniyet Yapıları ve Değişim, İstanbul: Patika Yayıncılık, 2000

Mansur, S. Perviz, Modernite ve Hoşnutsuzlukları,

<http://www.kimokur.com/MakaleDetay.aspx?mId=1351> Son erişim 27/12/ 2010

Mardin, Şerif, Bediüzzaman Said Nursi Olayı, İstanbul: İletişim Yayınları, 2003

Mestrovic, G. Stjepan, Uygar Barbarlık, İstanbul: Açılım Kitap, 2005

Milton, Richard, Darwinizm'in Mitleri, İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2002

Nursi, Said, Muhakemat, İstanbul: Envar Neşriyat, 1990

Nursi, Said, Sikke-i Tasdi-i Gaybi, İstanbul: Envar Neşriyat, 1991

Nursi, Said, Sözler, İstanbul: Envar Neşriyat, 1992

Nursi, Said, Tarihçe-i Hayat, İstanbul: Envar Neşriyat, 1993

Nursi, Said, Emirdağ Lahikası I, İstanbul: Envar Neşriyat, 1994

Nursi Said, Münazarat, İstanbul: Envar Neşriyat, 1995

Nursi, Said, Barla Lahikası, İstanbul: Envar Neşriyat, 1997

Nursi, Said, Mektubat, İstanbul: Envar Neşriyat, 1998

Nursi, Said, Mesnevî-i Nuriye, İstanbul: Envar Neşriyat, 1999

Nursi, Said, Lem'alar, İstanbul: Envar Neşriyat, 2000

Nursi, Said, İşarat-ül İ'caz, İstanbul: Envar Neşriyat, 2001

Nursi, Said, Kastamonu Lahikası, İstanbul: Envar Neşriyat, 2002

Nursi, Said, Şualar, İstanbul: Envar Neşriyat, 2005

- Nursi, Said, Asa-yı Musa, İstanbul: Envar Neşriyat, 2006
- Nursi, Said, Emirdağ Lahikası II, İstanbul: Envar Neşriyat, 2007
- Nursi, Said, Konferans, İstanbul, Envar Neşriyat, 2008
- Nursi, Said, Asar-ı Bediyye, İstanbul: Envar Neşriyat, 2009
- Onur, Bekir, Türkiye'de Çocukluğun Tarihi, Ankara: İmge Kitabevi, 2005
- Ritzer, George, Toplumun McDonaldlaştırılması, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1998
- Said, Edward, Şarkiyatçılık, İstanbul: Metis Yayınları, 2008
- Saint-Exupéry, Antoine de, Küçük Prens, İstanbul: MaviBulut Yayıncılık, 2009
- Sarup, Madan, Post-yapısalcılık ve Postmodernizm, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2004
- Somay, Bülent, Şarkı Okuma Kitabı-Ses ve Sözle Denemeler, İstanbul: Metis Yayınları, 2009
- Streinhaus, Kurt, Atatürk Devrimi Sosyolojisi, İstanbul: Cumhuriyet Gazetesi Kitaplığı, 1999
- Subaşı, Necdet, Gündelik Hayat ve Dinsellik, İstanbul: İz Yayıncılık, 2004
- Swingewood, Alan, Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1998
- Tekeli, İlhan, "Türkiye'de Siyasal Düşüncenin Gelişimi Konusunda Bir Üst Anlatı", Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 3 Modernleşme ve Batıcılık içinde (ed. Uygur Kocabaşoğlu), İstanbul: İletişim, 2005

Tekeli, İlhan, Gündelik Yaşam, Yaşam Kalitesi ve Yerellik Yazıları, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2010

Toker, Nilgün, Çetin, Serdar, “Batıcı Siyasi Düşüncenin Karakteristikleri ve Evreleri: ‘Kamusuz Cumhuriyet’ten ‘Kamusuz Demokrasi’ye”, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 3 Modernleşme ve Batıcılık içinde (ed. Uygur Kocabaşoğlu), İstanbul: İletişim, 2005

Toku, Neşet, Risale-i Nur’da Modernite Eleştirisi, <http://www.bediuzzamansaidnursi.org/icerik/risale-i-nur%E2%80%99da-modernite-ele%C5%9Ftirisi>, Son erişim 07/02/2011

Touraine, Alain, Modernliğin Eleştirisi, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2002

Toulmin, Stephen, Kozmopolis, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002,

Tunçay, Mete, Türkiye Cumhuriyeti’nde Tek Parti Yönetiminin Kurulması (1923-1931), Ankara: Yurt Yayıncılık, 1981

Tunçay, Mete, “İkna (İnandırma) Yerine Tecebbür (Zorlama)”, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 2 Kemalizm içinde (ed. Ahmet İnsel), İstanbul: İletişim Yayınları, 2004

Urry, John, Mekânları Tüketmek, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999

Ünüvar, Kerem, “İttihatçılıktan Kemalizme”, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 1 Tanzimat ve Meşrutiyetin Birikimi içinde (ed. Mehmet Ö. Alkan), İstanbul: İletişim Yayınları, 2002

Yavuz, M. Hakan, Modernleşen Müslümanlar, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2005

Yavuz, M. Hakan, “Bediüzzaman Said Nursi ve Nurculuk”, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 6 İslamcılık içinde (ed. Yasin Aktay), İstanbul: İletişim Yayınları, 2006

Yeğin, Abdullah, Badıllı, Abdülkadir, Hekimoğlu İsmail, Çalım, İlham, Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Büyük Lugat, İstanbul: Sebat Yayım Dağıtım, 2006

Yeğen, Mesut, “Kemalizm ve Hegemonya”, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 2 Kemalizm içinde (ed. Ahmet İnsel), İstanbul, İletişim Yayınları, 2004

Yıldız, Ahmet, “Ne Mutlu Türküm Diyebilene”, İstanbul: İletişim Yayınları, 2010

Zayani, Mohamed, Ritm Çözümlemesine Giriş, <http://www.birikimdergisi.com/birikim/dergiyazi.aspx?did=1&dsid=261&dyid=4072> Son erişim 7/12/2010

Zürcher, Jan Erik, “Kemalist düşüncenin Osmanlı kaynakları”, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 2 Kemalizm içinde (ed. Ahmet İnsel), İstanbul: İletişim Yayınları, 2004

Wagner, Peter, Modernliğin Sosyolojisi, İstanbul: Doruk Yayıncılık, 2003

Weber, Max, Protestan Ahlakı Ve Kapitalizmin Ruhu, Ankara: Ayraç Yayınları, 1999

West, David, Kıta Avrupası Felsefesine Giriş, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2005

<http://www.tumgazeteler.com/?a=2421711/> Son erişim 13/01/10

http://www.haberekspres.com.tr/haber/10945_Cok-partili-donemin-ilk-mitingi-yapiliyor.html/

Son erişim 09/01/10

<http://www.odaha.com/antoine-de-saint-exupery/maly-princ/le-petit> Son erişim 15/08/2010