

## BEDİÜZZAMAN'IN “MUKTESİD” SİYASET ANLAYIŞI VE BİR İMKÂN OLARAK DEMOKRATİK SİYASET

Ahmet YILDIZ\*

### Öz

İçtihadın konusu olması gereken siyasetin/siyasî meselelerin itikadi alana taşınmış olması, İslâm düşünce tarihindeki en önemli “eksen kaymalarından” biridir. Siyasetin bu şekilde mutlaklaştırılarak aşkınlaştırılması, bir taraftan tekfir mekanizması üzerinden bir ötekileştirme üretirken, diğer taraftan istibdadı Müslüman toplumlarda siyasî meşruiyetin zati bir niteliği haline getirmiştir. Said Nursi'nin siyasetten istiazesi, hem tekfir hem de istibdat görünümlü aşırılıklardan sakınarak, ifrat ve tefrit uçları arasında istikameti temsil eden vasat/muktesid bir siyaset anlayışını benimsemeyi ifade eder. Siyaseti mutlaklaştırma ya da inkar etme yerine onu demokratik bir imkan alanı olarak nisbileştirirken müsbetleştirerek, farklılıkları veri olarak kabul eden nazari alana taşımak suretiyle İslâm ile otokrasi arasında bir tecrit duvarı koyar; böylece demokratik İslâmî bir anlayışı ahlaki bir zemin üzerinden inşa eder.

**Anahtar Kelimeler:** Siyasetin Mutlaklaştırılması, Siyasetin İnkârı, Siyasetin Şeytanileştirilmesi, Vasat/Muktesid Siyaset.

### **Bediuzzaman's Moderate Political Understanding and Democratic Politics as an Opportunity Space**

#### **Abstract**

The fact that politics as an issue area has been well embedded in the realm of Islamic belief is a manifestation of the hijacking of an issue that needs to be tackled as intrinsically open to dissent, which

---

\* Doç. Dr., Siyaset Bilimci, TBMM İnsan Hakları Komisyonu Koordinatör  
Yasama Uzmanı, ahmet66@yahoo.com

Geliş Tarihi: 23.12.2018

Kabul tarihi: 23.06.2019

ORCID: 0000-0001-9466-848X

represents an evident shift of axis in the history of the Muslim political thought. The transcendentalization of politics via absolutization as such led to otherization through the mechanism of *tekfir* (ascription of infidelity) on the one hand, and made autocracy an intrinsic feature of Muslim polities, on the other. Said Nursi's taking of refuge from politics to Allah aims to avoid from extremes in the forms of *tekfir* and autocracy, and suggests a balanced (free from extremes) view of politics. This conception ascribes a positive attribute to politics by relativizing it as a democratic opportunity space, and thus posits a wall of isolation between Islam and autocracy thanks to carrying it into the realm of speculation open to legitimate dissent. This is to sanctify the moral basis of an Islamic validation of democratic politics.

**Keywords:** Absolutization of Politics, Negation of Politics, Demonization of Politics, "Balanced/Free From Extremes" Politics.

### **Giriş: Siyasal Olanın Hâkimiyeti ya da Siyaset İmanı Bir Mesele midir?**

Siyaset meselesine İslâm siyasî düşünce tarihi açısından baktığımızda, ilginç şekilde nazari yani teorik spekülasyon alanına (zanniyat) ait olması gereken bir meselenin, doğrudan zaruriyat (kat'iyat) alanına ait bir mesele haline getirildiğini görürüz. Hz. Peygamberin vefatından sonra nübüvvet sona ermekle birlikte, onun devlet başkanı sıfatının nasıl tevarüs edileceği konusu, İslâm siyaset düşüncesinin etrafında döndüğü ana eksen olmuştur. Bu verasetin batını nassa dayalı ferdi tayin (Alevi Ehl-i Beyt elitizmi), Kureyşi hanedanı elitizm ya da ümmet eksenli demokratik versiyonları kendi pozisyonlarını içtihad pozisyonundan imanî duruşa taşıyarak ifade etmiş, İslâm siyaset düşüncesi de burada hitama ermiştir; çünkü Mecelle'nin özlü şekilde ifade ettiği gibi, "Mevrid-i nassta içtihadı mesağ yoktur". İctihadın konusu olması gereken bir meselenin itikadi alana taşınmış olması, İslâm düşünce tarihindeki en büyük "eksen kaymalarından" biridir. İronik olan ise buradaki "nassi"

durumun, hem “metin ” hem de “de lalet” açısından bütünüyle zanni nitelik taşımasıdır.

İslâm siyasî düşünce tarihindeki farklı fırkaların siyasî görüşlerini mutlaklaştırmaları ve bu görüşleri benimsemeyenleri “tefîr” ya da “tadlil” yoluyla redde konu yapması (ötekileştirme), hem şiddet hareketlerini tetiklemiş, hem de siyasî muhalefetin zati meşruluk problemi ile malul olması, siyasî itaatın sağlanması ve temellendirmesini İslâm siyasî düşüncesinin temel problemi haline getirmiştir. Günümüzde de İslâm siyasî düşüncesinden iştikak eden demokratik bir siyasî hareketin teşekkül etmemiş olması ya da bu hareketlerin demokratik düşünce ve pratik ile serüveninin süreç içinde otoritarizme kayması, siyaseti aşkınlştırma geleneğinin tezahürü olarak karşımıza çıkmaktadır.

İmamet/hilafet meselesi etrafında ortaya çıkan bu durum, Beni Saide Gölgeği’ndeki toplantıdan, yönetim biçiminin hanedanlaşmasına, Hilafetin Kureyşiliğinden Kur’an’ın mahlûk olup-olmadığı tartışmasına kadar, siyasî anlaşmazlıkların dinileştirilmesi, dolayısıyla da içtihadın “arzileştirilmesi”<sup>1</sup> olgusunun tezahürüdür. Şia ve Haricilikle belirginleşen, Mürcie ve Mutezile ile devam eden bu durum, Ehl-i Sünnet düşüncesinin de arka planını oluşturmuştur. (Sünni) İslâm medeniyet dairesinde daha sonra ortaya çıkan fıkıh, kelim ve siyasetname geleneklerine dayalı siyasî düşünce, esas itibariyle başlangıçta tebellür eden ve “nizam” olgusunu her şeyin önüne koyan Ehl-i Sünnet geleneğinin yeniden üretimine dayanmıştır.

İslâm siyaset düşüncesinin, ehliyet, emanet, şura ve rıza gibi normlara sahip olmasına rağmen, bugünkü deyimle “demokratik” olarak değil elitist-otoriter bir çizgide evrilmesi

---

<sup>1</sup> İctihadın arzileşmesi kavramı için bkz. Said Nursi, “27. Söz İctihad Risalesi,” *Sözler*, (İstanbul: Envar Neşriyat, 2002), 480-487.

ve iç siyasî çoğulculuğu veri alan insani çeşitliliğin "ihtilaf ahlakı"na dayalı çoğulculuktan çok siyasî tekçilik üzerinden teşekkül etmesi, bugün de İslâm ve siyaset üzerine düşünürken çıkış noktamızın siyasal olanın "iman" alanına taşınması olgusu olduğunu ortaya koymaktadır.<sup>2</sup>

Hız. Ali'yi hilafete layık görenlerin bunu meşru ama mutlak olmayan bir tercih olarak görmek yerine, bunu haklılaştırmak için "vasiyet teorisini" geliştirmeleri ve onun hilafetini öncelemeyi bir akide unsuru haline getirmeleri, Sıffin'de, Hız. Ali'nin tahkime gitmesini eleştirenlerin, bu tercihi iman alanına taşıyarak tekfir konusu yapmaları, iktidarı Kureyş'e ve bunun üzerinden Ümeyyeoğulları'na hasredip hanedan yönetimini kuran Emeviler'in, bunu haklılaştırmak için "kader" inancının Cebriyeci yorumuna sarılmaları, "Allah'ın takdirinin bu olduğu ve bunun önünde durulamayacağı" tezini geliştirmeleri ve nihayet büyük günahın niteliğine ilişkin tartışmaların tamamı siyasî tartışmalar olarak ortaya çıkmasına rağmen, itikadi bir renge büründürülmüş, böylece tartışmanın tarafları, ümmetin şurasına bırakılmış maslahat meselelerini dinileştirmek suretiyle, partizanlıklarına imanî bir suret giydirmişlerdir. Bunun sonucunda ihtilaf ahlakı yerini red ve tekfire dayalı ötekileştirmeye bırakmış, farklı siyasî düşünce(ler) ihanet parantezi içine alınarak mahkûm edilmiştir. İslâm tarihinde iç siyasî çoğulculuğa hemen hiç rastlayamayışımızın en önemli sebebi, zanni yerindelik (maslahat) meselelerinin itikadi alana taşınarak mutlaklaştırılması, böylece meşru muhalefet alanının ortadan kaldırılmış olmasıdır.

---

<sup>2</sup> İslâm siyaset düşüncesinin bu açıdan "iyi" bir kritiği için bkz. Ahmet Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, 5. Bas. (Ankara: OTTO, 2017).

Aslında Müslümanların farklılaşabildiği, farklı düşünebildiği dolayısıyla maslahat alanına taalluk etmesi gereken, zaman ve mekana göre değişebilecek olan bu meselenin doğrudan itikadileştirilmesi, dolayısıyla siyasî konularda ortaya çıkan pozisyonların itikat alanına taşınarak Müslümanlığı tanımlayıcı bir nitelik kazanması, siyasal olanın hayatın tüm veçhelerini domine etmesi ile doğrudan ilişkilidir. Bunun izdüşümlerini tarih boyunca gördüğümüz gibi günümüz İslâm dünyasında da görmek mümkündür. Siyasî iltizam üzerinden insanların kategorize edilerek bu kanaatlerin itikadileştirilmesi ve neredeyse tekfir meselesi için bir parametreye dönüştürülmesi, bugün de karşımıza çıkan önemli bir problem alanı olarak durmaktadır.

Bu arka plana bağlı olarak, bu çalışmada siyasî faaliyetin niteliği ve siyasetle iştiğal biçimi ile bunun gerekçeleri üzerinden Said Nursi'nin siyasetle kurduğu ilişki biçimini tartışacağım. Bu bağlamda, siyasî faaliyetin beşeriliği meselesi ele alınacak ilk husus olarak öne çıkmaktadır.

### **1. Siyaset: Melek mi, Şeytan mı, İnsan mı?**

Mutlaklaştırılmış bir siyaset idrakinin, siyasetin beşeriliğini kabule kapalı olduğunu söylemek mümkündür. Siyasi faaliyet “beşer” eliyle yapılsa da, beşeri öznelik, seçilmişlik, aşkınlık, ezeli takdir ve ilahi marziyyatı temsil iddiaları üzerinden kutsanarak sınırlanmış ve sıradan insanın kudret kapasitesinin dışına taşınmıştır. Geleneksel monarşiler ve otoriter elitlerin tahakkümü altındaki Müslüman siyasî coğrafyası, demokrasi ile etkileşiminde bazı pırıltılar ortaya koysa da, bu pırıltıların sürekliliği, İslâmîliği ve demokratikliği güçlü bir sınanma süzgecinde hayatiyet problemi yaşamaktadır.

Bu asli noktayı veri alarak ve getirdiği yapısal kısıtların farkında olarak şimdi şu soruyu soralım: Siyasetin,

hayatımızdaki yeri nedir? Din, ilim, kültür, sanat ve felsefe gibi tüm bilgi ve insani etkileşim alanlarını ikincilleştirerek her şeyi önce "siyasal olan" üzerinden algılar ve tanımlarsak, ki İslâm tarihi boyunca şahit olduğumuz olgusal durum budur, bütün bunları iktidar ilişkilerinin belirleyiciliğine terk etmiş oluruz. Oysa, siyasetin bahsettiğimiz alanları yönetebilmesi için, öncelikle bu alanların gelişebileceği ve ürün verebileceği uygun ortamlara ihtiyaç vardır. Bu ortamların oluşturulması ise siyasî süreçlerle gerçekleştirilir. Bunu yapamadığında ya da buna kayıtsız kaldığında siyaset, "medeniyet tasavvuru" bulunmayan basit bir rant paylaşımından ibaret kalır. Hiç şüphesiz bilim ve sanat alanındaki gelişmeler de iyi bir siyasetin yönlendirmesinde amacına ulaşır ve bunların vücuda geldiği topluma ve insanlığa faydalı hale gelir. Buradan çıkarılabilecek sonuç, siyasetin beşeri faaliyetlerin anası olarak mutlaklaştırılmasının da, bütünüyle apolitik bir tavırla önemsizleştirilmesinin de bizatihi bir problem teşkil ettiğidir. Buradan hareketle şu söylenebilir: siyasî faaliyet şeytani bir faaliyet değil, insani sosyal varoluşun zorunlu kıldığı bir faaliyettir. Aynı şekilde siyasî faaliyet "meleki" bir faaliyet de değildir; çünkü siyasî faaliyet süreçleri haksızlık, adaletsizlik, istibdat ve yoksunluk üretebilir. Mutlak iyi ya da mutlak kötünün remzi olmaktan çıkarıldığında, siyaset meleki ya da şeytani bir uğraş olmaktan uzaklaşarak insanileşir; hem hayrı kabul eden, hem de şerre kabiliyeti olan beşeri bir faaliyete dönüşür.

Bütün bunları söyledikten sonra, Bediüzzaman'ın siyasetin mutlak olarak olumsuzlandığı bir bakış açısı ile anılmasının, hem takipçileri hem de dışarıdan bakanlar açısından ciddi bir yanılgıyı temsil ettiğini ileri süreceğim. O'na dışarıyı göremeyecek kadar "içeriden" bakanlar ile onu sığ klişelerin cenderesindeki sathi bir bakışa kurban edenlerin,

kendi arzularına Bediüzzaman'a ilişkin konumlandırma üzerinden vücut verdikleri ileri sürülebilir. Anlama çabasından çok yansıtma gayretine maruz bırakıldığı bir ortamda, Bediüzzaman'ın siyasete ilişkin duruşunun “siyasal müteşabihat” olarak görülmesi aslında önemli ölçüde doğruluk payı taşımaktadır.<sup>3</sup> Bu bağlamda “bir imkân olarak” siyaseti değerlendirdiğimizde, anlama çabasını örtecek şekilde belli bir takım anahtar cümleler ya da klişelerin yaygınlıkla hatırlanması yani siyasetin “şeytani” bir meşguliyet olarak değerlendirilip ondan istiaze edilmesinin bir anomali olduğu söylenebilir. Bediüzzaman'ın kategorik siyaset olumsuzlaması içinde ele alınmasının beraberinde getirdiği sonuç ise, siyasetin inkârıdır.<sup>4</sup> Bu açıdan, siyaseti her şey olarak görüp ona mutlak bir

<sup>3</sup> Yasin Aktay, “Halife Sonrası Şartlarda İslâmcılığın Öz Diyar Algısı,” *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce/İslâmcılık*, c.6. (İstanbul: İletişim, 2004), 88-92. Risale metinlerinin çoklu anlamaya imkan veren karakteri, Risale yorumları etrafında farklı yorum gruplarının teşekkülü, Aktay’ın Nursi için yaptığı “siyasal müteşabih” nitelemesini haklı kılmak için dile getirdiği hususlardır. Aktay, Nursi’nin siyasî mülâhazalarının “kinik bir pasifizmi” yansıtırken, siyasî pratiğinin, Şafii geleneğindeki darü’l-İslâm anlayışı üzerinden oluşan vatan algısının da etkisiyle, siyasetten mutlak bir kopuşu ifade etmediğini, sağ-muhafazakar siyasî çizgiye açık, Kemalist siyasete kapalı, “İslâmcı” siyasete mesafeli bir pratik olduğunu belirtir. *A.g.e.*, 90-91. Hiç şüphesiz, Bediüzzaman’ın İslâmcı siyasete koyduğu mesafe, içinde bulunulan konjonktürün “iman cereyanını” zorunlu kılması ve İslâmcı siyasî pratik için İslâmî bir ahlak pratiğinin zaruri olarak görülmesiyle ilişkilidir. Hâlbuki verili şartlarda hem İslâm imanı bir buhran içindedir, hem de kitlelerin İslâm ahlakı ile olan bağı son derece zayıflamıştır. Kanaatimce, Aktay bu kısıtları görememiş ya da önemsememiştir. Yine de Aktay’ın Bediüzzaman’ın siyasetten istiazesinin “durumsal” olduğunu belirtmesi, önemli bir gözlemdir. Bkz. *A.g.e.*, 91.

<sup>4</sup> Yasin Aktay, Hilafetin kaldırıldığı, İslâmî görünürlüğü yok edildiği Tek Parti döneminde, dindar aydın ve ulema da kendini gurbette hissetme halinin doğurduğu tepkisellikten beslenen “bu diyardan gitme” isteğinin Bediüzzaman’da kendisini “siyasalî inkâr etme veya aşağılama derecesinde mesafeli durma” olarak ortaya koyduğunu ileri sürmekte ve Bediüzzaman’ın siyasete dönük istiazesini “mutlak” bir olumsuzlama olarak okumaktadır. Bkz. Yasin Aktay, “İslâmcılık ve Muhafazakârlık,” *İslâm ve Sekülerleşmenin Kaynakları*, (İstanbul: Tezkire Yayıncılık, 2017), 135.

çözümleyici çerçeve olarak bakan ve İslâmcı akımın hem Sünni hem de Şii versiyonlarında kendisine yer bulan siyaset odaklılığın, siyaseti neredeyse kutsadığını ve günaha, kötülüğe dolayısıyla yanlışa kabiliyeti olmayan meleki bir faaliyet gibi algılayarak, siyasetin muayyen bir anlaşılma biçimiyle aşağıdan yukarıya doğru varoluşsal ve epistemolojik bir ilişki kurarak, onu birincil beşeri bir faaliyet olarak değerlendirdiğini görüyoruz.

Bu bakış açılarının oluşmasında yani siyasal olanın öncelenmesinde ya da ötelenmesinde hiç şüphesiz, tarihi tevarüsle şekillenmiş siyasî hafıza kadar, içinde bulunulan sosyo-politik bağlamın da büyük tesiri bulunmaktadır. Mısır'daki Arabi Paşa isyanının başarısızlığa uğramasından sonra Üstad'ı Efgani'nin siyasetin merkeziliğine dayanan anlayışını terkeden ve siyaseti önceleme anlamında olumsuzlayan Muhammed Abduh, aslında siyasetten istiazenin Bediüzzaman'a tekaddüm eden bir örneğidir:

Siyaset, düşüncüyü, dini ve ilmi ezer. Siyasetten, siyaset kelimesinden, siyasetin içeriğinden, siyaset kelimesinin her harfinden, siyasetten zihnime doğan her hayalden, siyaset konuşulan her topraktan, siyaset konuşan ve öğrenen, siyaset konusunda düşünen veya deliren herkesten, siyasetin her şeyinden Allah'a sığınırım.<sup>5</sup>

<sup>5</sup> Muhammed Abduh, *el-İslâm ve'n-Nasraniyye ma'a'l-İlm ve'l-Medeniyye*, 100-101'den aktaran Huriye Tefvik Mücahid, *Farabi'den Abduh'a Siyasi Düşünce*, çev. Vecdi Akyüz, (İstanbul: İz Yayınları, 2012), 205. Milli Zaferden sonra, kendisine "artık siyaset adamı oldun" diyen dostu Hasan Basri Çantay'a, Mehmet Akif, Muhammed Abduh'un yukarıda aktardığımız sözlerini ezberden okuyarak karşılık verir: "Eûzü billâhi mine's-siyâse, ve min laf'zı's-siyâse, ve min ma'ne's-siyâse, ve min külli harfin yülfezu min kelimeti's-siyâse, ve min külli hayâlin yuhtarü mine's-siyâse, ve min külli ardın tüzkerü fihi's-siyâse, ve min külli şahsin yetekellemü ev yeteallemü ev yücennü ev ya'kilü fi's-siyâse, ve min sâsin ve yesûs, ve sâisin ve mesûs." Meâli şu olacak; "Siyasetten, siyasetin lafzından, siyasetin mânasından,



Siyaseti ikincilleştiriren bu yaklaşımın aksine, İnan devrimi sürecinde Humeyni'nin İslâm'ı "siyaset" olarak tanımlaması ve İslâm'ı siyasetle özdeşleştirmesi ya da İhvan hareketinin Mısır'da iktidara uzanırken, demokrasi ile belli bir uzlaşma içinde ama yine siyasalın öncelenmesini, İslâmî olan olarak takdimine rastlıyoruz. İslâm Peygamberi'nin vefatından sonra siyasetin İslâmî olanın tanımlanmasında sahip olduğu belirleyici konuma baktığımızda, siyasal olanın hem olumlu hem de olumsuz anlamda İslâmî olanı tanımlayan, hem dua hem de bedduaya konu yapılan, hem melek hem de şeytan olarak görüldüğü için her zaman mutlak bir okumaya tabi tutulan "mutlaklaştırılmış" bir faaliyet olarak gerçekleştiğini görmekteyiz. Bu olgudan hareketle, İslâm siyaset geleneğinde barışçı ve meşru bir muhalefet geleneğinin neden oluşmadığını, bugün de bunun aynı şekilde neden devam ettiğini yani muhalefetin sadakat-ihanet sarkacı içinde konumlandırılmasını anlama konusunda bir ipucu yakalayabileceğimizi düşünüyorum.

Bu çerçevede Bediüzzaman'a baktığımızda, "siyasal olanın inkârı" mı, yoksa siyasal olanın tevhibi ontoloji ve epistemoloji üzerinden moral bir faaliyet olarak çerçevelendiği, ahireti merkeze alan ve dünyayı dolayısıyla da siyasî faaliyetin süreç ve aktörlerini bunun üzerinden kıymetlendiren "mana-i harfi" perspektifi (her şeyi, zahir-batın ve mülk-melekût bütünlüğü ve dengesi içinde, onda yansıyan Esmâ-i Hüsnâ üzerinden anlamlandırma) ile yeni bir değerlendirmeye tabi tutulduğu nisbi bir yaklaşımı önümüze konmaktadır? Bediüzzaman'ın siyasete atfettiği değer ve mahiyetine ilişkin

---

siyaset kelimesinin ağza alınan her harfinden, siyasetten hatıra gelebilecek her hayâlden, siyaset anılan her yerden, siyasete dâir konuşan, öğrenen, onun mecnun ve âkili olan herkesten, siyaset kelimesinin aslından ve onun bütün müştekkatından Allaha sığınırım!" Bkz., Hasan Basri Çantay, *Akifname (Mehmed Akif)*, (İstanbul: Ahmet Sait Matbaası, 1966), 249.

belirlemeleri ortaya koyarken "hangi parametreler üzerinden değerlendirme yaptığını ve siyasete bakarken de bunu nasıl ilkeleştirdiğini sormak bir zorunluluk olarak karşımıza çıkmaktadır.

## **2. Siyasal Olanın Pratik Serüveni: Siyasî Süreç Karşısında Bediüzzaman**

Said Nursi, daha 15 yaşında Mardin'de sürgündeyken Cemalettin Afgani'nin ve Senusî tarikatına mensup bir tarikat ehli ile yaptığı konuşmaların kendisinde meydana getirdiği tesirle Namık Kemal'in "Rüya'sını" okur. Kemal'in **Rüya'sı**, Osmanlı devletinin yaşadığı modernleşme sürecinde ortaya çıkan otokratik ortamda düşüncelerini semboller üzerinden ifade eden ve "rüyaıyla" ifadeyi de bunun bir aracı olarak kullanmanın sonucunda ortaya çıkmış metaforik bir anlatım biçimine dayalı bir çalışmadır. Rüya görmek de politik bir dildir. Eğer bir yerde istibdat varsa ve siz doğrudan kendinizi ifade edemez hale gelmişseniz, "rüya görmek" size bir imkân sunar; rüya görmeye başlarsınız ve o rüya üzerinden düşüncelerinizi aktarırsınız. Dolayısıyla Namık Kemal de "rüya" görür. Osmanlı devletinin içinde bulunduğu durum ve İttihat Terakki parametresi üzerinden ortaya koyduğu görüşlerini, tahayyül ettiği ülkenin nasıl bir ülke olduğunu ve buna ulaşmada hürriyetin önemini, rüyanın kahramanı "hürriyet perisi" üzerinden ifade eder.

Bediüzzaman, ilk siyasî farkındalığını Namık Kemal'in "Rüya"sıyla edindiğini ifade eder. Dolayısıyla "siyasal olana olan" ilgisi oldukça erken yaşlarda başlamıştır. Zaten mahalli düzeyde siyasetin tam ortasındadır. Ailesinden çok küçük yaşta ayrıldığı için, medreselerdeki hareketliliğini de göz önüne aldığımızda, Bediüzzaman'ın Bitlis'te de, Van'da da valilerin "konaklarında" misafir olarak ikamet etmesi, ona hem mahalli

siyasetin dinamiklerini, hem de merkezi Osmanlı yönetiminin mahalli düzeydeki yansımalarını yakından gözleme imkânı verir. Mahalli siyasetin ortaya çıkardığı problemlere aşına hale gelir. Bu sayede ilk insani güvenlik yaklaşımı diyebileceğimiz bir bakış açısıyla, öncelikle mahalli siyaset düzeyinde ortaya çıkan, Kürt toplumunun içinde gözlediği eğitimsizliğin (cehalet), sürekli iç çatışma durumunun (ihtilaf) ve yoksulluğun (zaruret) giderilmesine dönük bir çözüm perspektifi geliştirmeye çabalar. Ekonomik kalkınma, eğitim, dayanışma ve işbirliğinin, öncelikle Kürtler, sonra da Müslüman Osmanlı tebaası arasındaki bütünlüğü sağlayacağını, milliyetçiliğin üreteceği yabancılaşma ve çatışmayı gidereceğini ve modern bilim ve teknolojinin ortaçağ bakiyesi olarak yaşayan Kürt ve Osmanlı toplumuna topluma nüfuz edebileceğini düşünür. Nitekim Bediüzzaman'ın Medresetü'z-Zehra olarak formüle ettiği proje, başlangıç noktası itibariyle Kürtlerin ama daha sonra Osmanlı Devletinin ve nihayet Müslüman dünyanın manevi, siyasî ve ekonomik bütünlüğünü inşaya dönük bir “insani geliştirme” projesidir.<sup>6</sup> Nitekim bu proje siyasete dönük olan gözlemleri sonucunda ortaya çıkmıştır. Valilerle olan ilişkisi üzerinden de bunu görmek mümkündür.

Abdülhamid ve İttihat Terakki dönemlerine, biri akla, diğeri hayata husumet besleyen iki ayrı otoriter dönemde, “siyasal olana olan ilgisizlik” Bediüzzaman açısından söz konusu değildir. Çünkü zaten zati olarak siyasî bir ortamda yaşıyoruz. Esas itibariyle edilgen veya özne olduğumuz her durumda “siyasal olandan” doğumdan ölümüne kadar etkileniyoruz. “Siyasal olanı” önceleme, asli hale getirme açısından Bediüzzaman'ın ortaya koyduğu öncelikler ise biraz

---

<sup>6</sup> Projenin Bediüzzaman tarafından anlatılan biçimi için bkz., Said Nursi, “Münazarat”, *Asar-ı Bediyye*, der. Abdulkadir Badıllı, (İstanbul: Envar Nşr., 2010), 354-358.

daha farklıdır. Bu açıdan “siyasetin imkânı” dediğimiz parametre üzerinden baktığımızda, esas itibariyle 1888’de sansür rejimi kurulduktan sonra böyle bir imkânın ortadan büyük ölçüde kalktığını ve Bediüzzaman’ın da siyasete güncel siyaset üzerinden değil daha uzun vadeli, içinde yaşadığı toplumun problemlerine duyarlı bir “stratejik” bir bakış açısı üzerinden baktığını söylemek mümkündür. Bu yaklaşım, Kürt toplumunun problemleri üzerinden Osmanlı Devleti’nin ve genel olarak Müslümanların içinde bulunduğu temel problemlere çözüm arayışından kaynaklanan bir bakış açısını yansıtır.

Bediüzzaman, mahalli siyasetin kısıtlarını merkezi siyasetin imkânlarıyla aşmak amacıyla, 1907’de İstanbul’a gelir. Medresetü’z-Zehra olarak adlandırdığı bir tür üniversiteyi kurabilmek için merkezi bütçe programına alınması amacı, henüz Türkçeyi pek iyi konuşamayan Bediüzzaman’ı, Van’dan İstanbul’a taşımıştır. İstanbul’a geldikten sonra, 1908 Temmuz’unda II. Meşrutiyetin ilanı ile ortaya çıkan problemler, Bediüzzaman’ın, Said Halim Paşa hariç, dönemin bütün İslâmcı düşünürlerinde gözlemlenen “meşrutiyet-i meşrua” kavramsallaştırması üzerinden siyasete bakışını biçimlendirmesine yol açar. Bediüzzaman, hem 1908’in sonunda II. Meşrutiyet ilan edildikten sonra Kürt Teavün ve Terakki gazetesinde iki hafta üst üste yazdığı yazılarda, hem de daha sonra Milli Mücadele olarak adlandırdığımız süreç içerisinde, 1923’ün başında Birinci Meclis’te milletvekillerine dağıttığı beyannamede mebuslara hitap eder. Birinci Beyannamenin ana konusu “Garb’dan hukuk iktibası” konusunda uyarıda bulunmaktır. Temel çıkış noktası şudur: “Batılı hukuku iktibas etmeyin. İslâm hukukunun bize sunduğu imkânlar yeni bir hukuk üretmeye, hayatın problemlerine çözüm bulmaya muktedirdir. Elinizdeki imkânları kullanarak

bunu üretin. Asla hukuk iktibasında bulunmayın.”<sup>7</sup> O dönemki tartışmalarda ana bölünme noktalarından birini hukuk iktibas oluşturmıştır. İkinci Beynamede, Mücadele-yi Milliyeyi gerçekleştiren lider kadrosunun İslâm’la ilişkisini sorgular. Bu bakımdan, İslâm’la ilişkisini iman ve ibadet temelinden uzaklaştırarak sadece algılar üzerinden yürüten bir kadronun “büyük bir dönüşümü” gerçekleştiremeyeceğini belirterek namaz konusunda uyarıda bulunurken şunu hatırlatır: Yöneticilerde hem siyasal hem bürokratik sınıf açısından “hukukullah, hukuk-u ibadî da tazammun eder”. Dolayısıyla bir yönetici, Müslüman bir toplumda ‘ben namaz kılmıyorum, bu benim şahsi bir meselemdir’ diyemez. Bu sadece onun şahsi kararına tabi bir konu değildir. Çünkü yöneticiler yaptıkları itibarıyla ya tenkit ya da taklit edilir; ikisi de zarardır.<sup>8</sup>

Bu açıdan batığımızda II. Meşrutiyet sonrasında Bediüzzaman’ın, siyasî bir aktivist olarak doğrudan bir siyasî parti içinde olmasa da, dönemin medyasında ve sivil toplum kuruluşlarında aktif olarak siyasî hayatın içerisinde yer aldığını görüyoruz. Siyasetin taşıyıcılarına baktığımızda bunlar siyasî partiler, bugün STK’lar olarak adlandırdığımız siyasî partiler dışındaki gönüllü ve örgütlü, belli bir amaca dönük faaliyet gösteren oluşumlar ve elbette bürokrasi olarak karşımıza çıkar. Bediüzzaman hiçbir doğrudan siyasî oluşumun içinde yer almasa bile yoğun şekilde farklı örgütlenmeler, özellikle STK olarak adlandırabileceğimiz örgütlenmeler içerisinde yer alır. Hem Abdülhamid, hem İttihat ve Terakki yönetimlerinde gözlediği istibdadı/otokrasiyi eleştirir. İster akla husumet etsin,

---

<sup>7</sup> Makale için bkz. “Bediüzzaman Molla Said-i Kürdi’nin Mebusana Hitabı”, *Asar-ı Bediyye*, der. Abdulkadir Badıllı, (İstanbul: Envar Neşriyat, 2010), 485-493.

<sup>8</sup> Said Nursi, “1339 Tarihinde Meclis-i Mebusana Hitaben Yazdığım Bir Hutbenin Suretidir”, *Mesnevi-i Nuriye*, (İstanbul: Yeni Asya Neşriyat, 2007), 158-163.

fikir ve irade hürriyetini sınırlasın, isterse de siyasal şiddetin taşıyıcılığını yaparak muhaliflerin hayatına adavet etsin, istibdat her zaman Bediüzzaman'ın eleştirdiği bir husustur. Daha önce de ifade edildiği üzere, istibdat karşıtlığı sadece Bediüzzaman'a ait bir pozisyon değildir; o zamanki "İslâmcı" düşünürlerin hemen hepsi, Abdülhamid yönetiminde gözledikleri şekilde, Şeriata istibdata rehin verilmesini ve bir rüşvet aracı olarak kullanılıp istibdatın meşrulaştırılmasını şiddetle reddederler. Meşrutiyetin ilanından İttihat ve Terakki otokrasisinin kurulduğu 1913'e kadar Bediüzzaman, İttihat Terakki'ye ilke bazlı olarak hem destek verir, hem eleştirir. Nitekim 31 Mart sonrasında İttihat ve Terakki'nin içine girdiği otokratik yönelimi eleştirmekten çekinmez ama yapılan olumlu dönüşümleri de takdir eder. Bu açıdan önerdiği şey "adalet, meşveret ve hukukun üstünlüğü" olarak adlandırabileceğimiz üç temel parametre üzerinden şeriata dayalı bir meşrutiyet yönetiminin süreklileştirilmesi ve kalıcı hale getirilmesidir.<sup>9</sup>

Anglikan Kilisesi başpapazının Mütareke döneminde aşağılayıcı bir şekilde sorduğu ve "Daru'l-Hikmeti'l-İslâmiye"ye havale edilen altı soruya verdiği cevaplardan bir tanesi bunu ifade eder. "İslâm hayata ne getirmiştir?" sorusuna, "Fikre tevhid, hayata istikamet" diyerek cevap verir.<sup>10</sup> Mütareke döneminde ortaya çıkan tarafgirliğe dayalı siyasallaşmanın ürettiği hak ve hukuk ihlalleri, İttihatçı olmanın kendi başına bir suç olarak kabul edilmesi, yaşanan İttihatçı avının hiçbir ilke tanımaması dönemin Hürriyet ve İtilafçı siyasî aktivisti Şeyhülislam Mustafa Sabri Efendi'nin uygulamalarında somutlaşır. Mustafa Sabri siyasî müttefiklerine menfaat sağlama

<sup>9</sup> Said Nursi, "Divan-ı Harb-ı Örfi", *Asar-ı Bediyye*, der. Abdulkadir Badıllı, (İstanbul: Envar Neşriyat, 2010), 414-15.

<sup>10</sup> Said Nursi, "Anglikan Kilisesine Cevap", *Asar-ı Bediyye*, der. Abdulkadir Badıllı, (İstanbul: Envar Neşriyat, 2010), 634.

kaygısıyla, ittihatçı ulemayı resmi görevlerinden uzaklaştırmakla yetinmemiş, siyasetten uzak duran (apolitik) ulemayı da görevden almıştır. Apolitik ulema ittihatçılar döneminde görevdeydi, ancak hiçbir zaman İttihatçılara siyasî olarak destek vermemişlerdi. Dolayısıyla, Mustafa Sabri'nin siyasî müttefiklerine sağladığı imtiyazların haklı bir gerekçesi bulunmamaktaydı. Gerçekleşen aşırı siyasallaşmaya dayalı kaba bir partizanlığın ilmiye sınıfına dayatılmasıydı. Mustafa Sabri Şeyhülislamlık görevinden alındığında, bu tasarruf ilmiye sınıfının büyük çoğunluğu tarafından memnuniyetle karşılandı.<sup>11</sup>

İşte, “istiaze” ilkesi, İttihatçı olmanın zati olarak kriminalize edildiği Mütareke döneminde Bediüzzaman'ın yaptığı gözlemler üzerinden ifade ettiği bir pozisyon olarak ortaya çıkar: “Eûzü billâhi mine's-şeytâni ve's-siyâse (Şeytandan ve siyasetten Allah'a sığınırım)”.<sup>12</sup> Herhalde Bediüzzaman denince en çok hatırlanan şey budur ki benzeri bir ifade tarzına, daha önce de atıfta bulunduğumuz gibi, M. Abduh'ta, benzeri bir siyaset tasvirine geç dönem inziva hayatında Romalı siyasetçi-düşünür Seneca'da da rastlarız. Her ne kadar Bediüzzaman'a has bir düşünce gibi algılansa da bunun böyle olmadığını biliyoruz. Burada Şeytan'ın sırf ateşten yaratıldığı için kendisini topraktan yaratılan insandan üstün olarak görmesinde belirginleşen ve “şeytani” olarak görülen şey partizan tarafgirliktir. Siz sadece kendi pozisyonunuzu üstün görerek bu pozisyon üzerinden farklı düşünmeyi ortadan kaldırır ve bunu itikadileştirirseniz, o zaman “melek” bile

<sup>11</sup> Mustafa Sabri'nin partizan siyasî aktivizminin çok iyi bir tasviri için bkz. Amit Bein, *Osmanlı Uleması ve Türkiye Cumhuriyeti. Değişimin Faileri ve Geleneğin Muhafızları*, çev. Bülent Üçpunar, (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2012), 112-150.

<sup>12</sup> Said Nursi, “Münazarat”, *Asar-ı Bediyye*, der. Abdulkadir Badıllı, (İstanbul: Envar Neşriyat, 2010), 322.

sizden farklı düşünürse; onu "şeytan" olarak görür, sizin fikrinize yakın olan kişi "şeytan" bile olsa, onu "melek" olarak değerlendirirsiniz. Bediüzzaman bunu şiddetle reddeder ve böyle bir siyasetten Allah'a sığındığını söyler. Mustafa Sabri Efendi'nin ittihatçı ulemaya karşı tavrı tam da böyledir ve Bediüzzaman'ın menfî siyaset okumasına temel oluşturan dönemselsel gözlemlerin tipik örneği de budur. Yani, siyasetten, mutlak olarak, Allah'a sığınma söz konusu değildir. Burada "şeytani" olarak ifade edilen şey, bütünüyle "tarafgir" olarak siyasete bakışın beraberinde getirdiği sapmadır. Bu sapmayı Bediüzzaman istiaze edilecek bir durum olarak değerlendirir ki, bu son derece imanî bir perspektiftir; bugün de gözlediğimiz yapısal bir arızanın o zamanki görünümüdür. Tarafgir siyasete karşı istiazenin yokluğu durumunda karşımıza çıkacak olan şey, bugün de yoğun bir şekilde gördüğümüz gibi, siyasî motivasyonlu "tekfir" ya da "tadlil" yoluna başvurarak, siyasî açıdan farklılıkları reddetme ve kabul etmeme, böylece siyasî muhalefeti kriminalize ederek gayri meşrulaştırma.

### 3. Siyaset İstiaze Edilecek Bir Şeytana Nasıl Dönüşür?

Bediüzzaman'ın siyasete bakarken ortaya koyduğu temel parametrelerden birisi tarafgirliğin reddiyse, diğeri de çıkar merkezli siyasettir. Menfaati odağa alan, sadece menfaati üzerinden siyasete bakanların "siyasete değer bazlı bakma" imkânını kaybedeceklerini gördüğü için "menfaat üzerine dönen siyaset canavardır"<sup>13</sup> der. Yani yerleşik çıkarlar üzerinden siyasete baktığınız zaman değerleri araçsallaştırır ve her türlü hukuksuzluğu "haklılık duygusu" içinde irtikâp edersiniz. Bu değerler dinin tüm "kutsallarını" kapsayabilir: "Allah" da, "Kuran" da, "Peygamber" de olabilir. Her şeyi çıkar vesilesi

---

<sup>13</sup> Said Nursi, "Hakikat Çekirdekleri", *Asar-ı Bediyye*, der. Abdulkadir Badıllı, (İstanbul: Envar Nşr., 2010), 648.



haline getirmenin karşı konulmaz çekiciliği, Makyavelizmin yüceltilmesini netice verir. Bu durum, güncel siyaset sahnesinde fazlasıyla şahit olduğumuz “ölümcül” bir olumsuzluktur. Dolayısıyla, siyasete ilişkin olumsuzlama, mutlak anlamda, “siyasal olanın reddi” anlamına gelmez. Beşikten mezara kadar siyasî bir ortamda evrilen ve bilim, sanat, teknoloji ve ekonomi alanlarında vücuda getirdiği tüm ürünlerin hayata taşınmasındaki zorunlu siyasallık, bize bunun mümkün olduğunu söyler. Dolayısıyla, siyasette ortaya çıkabilecek ve müminin istiaze etmesi gereken durum, alan ve tutumlara karşı geliştirilmesi gereken mesafenin, böyle bir metafor üzerinden vurgulanması, oldukça çarpıcıdır. Burada eleştirilen, siyasetin mutlaklaştırılması, menfaat ve tarafgirlik üzerinden Müslümanlar arasındaki siyasî bölünmelerin asli/itikadi bir bölünme haline getirilme eğilimi ile hakikatin mütevazılığıyla yetinmeyip onu ifrat ya da tefrite medar olacak şekilde eğip bükmeğdir. Muaviye bir ara Medine’ye geldiğinde Hz. Osman’a karşı yürütülen muhalif hareketin sorumlusu olarak Muhacirler’i görür ve halifenin öldürülmesi ihtimali karşısında onları kılıçla tehdit ederek Muhacirlerin önde gelen büyüklerinden Ammar b. Yasir’e şöyle der: “Şam’da Hicaz ehlinde çok kimse bıraktım, hepsi kahraman, hepsi atlı. Hepsi namaz kılıyor, zekât veriyor, beyti tavaf ediyor. Onlar Ammar veya ondan öncekileri bilmezler, Ali ve akrabalarını da bilmezler.”<sup>14</sup> Muaviye’nin bu tutumu tam anlamıyla istiaze edilmesi gereken bir siyaset örneği temsil eder.

Şimdi, Bediüzzaman’ın “menfi siyaset”ten istiaze sebeplerine daha yakından bakalım.

---

<sup>14</sup> İrfan Aycan, *Saltanata Giden Yolda Muaviye Bin Ebî Süfyan*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001), 83.

**3.1. İhlâsın Korunması:** Bediüzzaman'a göre, müminin amelinde ilahî rızayı esas alarak hareket edebilmesi yani ihlâsı gerçekleştirebilmesi için, siyasî amaç güden ve İslâm ahlakının kodlarıyla belirlenmemiş bir ortamda bunu yapanlar, tarafgirlikle ve dini dünyaya alet etme durumuyla karşı karşıya kalacağından, siyasî akımların gücü yerine inayet ve tevfik-i İlahiyeye dayanmak gerekir.<sup>15</sup> Bu ilke, netice odaklılık yerine süreç odaklılığı öne çıkaran bir yaklaşımı önerir.

**3.2. Şefkat ve Adalet:** Şefkati muhafaza etmek, adalet üzere sabitkadem olmak ve zulümden sakınmak, zalimlerin zulmüne taraf olmamak:

“Birisinin hatasıyla, başkası veya akrabası hatakâr olmaz; cezaya müstehak olmaz” olan düstur-u irade-i İlahiyeye karşı, bu zamanda “inne'l-insâne le-zalûmun keffâr” sırrıyla şedid bir zulüm ile mukabele eder. Tarafgirlik hissiyle, bir caninin hatasıyla, değil yalnız akrabasına, belki taraftarlarına dahi adavet eder. Elinden gelse zulmeder. Elinde hüküm varsa, bir adamın hatasıyla bir köye bomba atar. Hâlbuki bir masumun hakkı, yüz canı için feda edilmez; onların yüzünden ona zulmedilmez. Şimdiki vaziyet, yüz masumu birkaç canı için zararlara sokar. Meselâ: Hatalı bir adama müteallik, biçare ihtiyar vâlîde ve pederi ve masum çoluk-çocukları ezmek, perişan etmek, tarafgirane adavet etmek, şefkatin esasına zıddır. Müslümanlar içinde tarafgirane cereyanlar yüzünden, böyle masumlar zulümden kurtulamıyorlar. Hususan ihtilale sebebiyet veren vaziyetler, bütün bütün zulmü dağıtır, genişletir. Cihad-ı dinî de olsa, kâfirlerin çoluk-çocuklarının vaziyetleri aynıdır. Ganîmet olabilir; Müslümanlar, onları kendi mülküne dâhil edebilir. Fakat İslâm dairesinde birisi dinsiz olsa; çoluk-çocuğuna hiçbir cihetle temellük edilmez, hukukuna müdahale edilmez.

---

<sup>15</sup> Said Nursi, *Emirdağ Lahikası*, (İstanbul: Yeni Asya Neşriyat, 2006), 1:82.

Çünkü o masumlar, İslâmiyet rabıtasıyla dinsiz pederine değil, belki İslâmiyet'le ve cemaat-ı İslâmiye ile bağlıdır. Fakat kâfirin çocukları, gerçi ehl-i necattırlar; fakat hukukta, hayatta pederlerine tâbi' ve alâkadar ... olmasından, cihad darbesinde o masumlar memluk ve esir olabilirler.<sup>16</sup>

Bediüzzaman'ın Emirdağ ikameti sırasında yazdığı mektuplarda üzerinde en çok durduğu iki husustan biri, “suçların ve cezaların şahsiliği ilkesinin ihlal edilmesinin önlenmesi, diğeri de toplum için ferdin (rızası olmadan) feda edilmesi ya da yok sayılmasıdır. Modern toplumlarda zulmü netice veren en yaygın ihlaller, bu iki durumun sonucudur.<sup>17</sup> Oysa yüz canı için bile bir masuma zarar verilmesi kabul edilemez; bu mümkün olduğunda bile nisbi adalet uygulamalarına başvurulmaz. Müslümanlar arasında siyasî görüş farklılığının suç ve cezada kolektifliğe yol açabildiğini, bunun hem dini, hem insani, hem de toplumsal açıdan kabul edilemeyeceğini ve telafisi çok zor sonuçlar doğuracağına dikkat çeker. DAİŞ ve benzeri İslâm adına cinayet işleyen terör örgütleri de, farklı siyasî kanaatler taşıyan ve farklı siyasî partilere oy veren dindarlar arasında ortaya çıkan saflaşmalar da, bu durumu doğrulayan örnekler olarak yaşamaya devam ettiğimiz durumlardır.

**3.3. Siyasette Pozisyonel Tavır Almanın ve Partizanlığın Reddi:** Siyaset alanı cazibesi sebebiyle kişiyi kendisiyle tam zamanlı olarak meşgul ederken, akıllı geveze, ruhu sersem ederek tarafgir konumda tutan bir tür sekir hali verir.<sup>18</sup> Dahası, zarara bilerek razı olanların hali bize fütür vermemeli, onların dalaleti bizi yolumuzdan alıkoymamalıdır.

<sup>16</sup> Nursi, *Emirdağ Lahikası*, 1:83-84.

<sup>17</sup> Nursi, *Emirdağ Lahikası*, 2:746-48.

<sup>18</sup> Said Nursi, *Kastamonu Lahikası*, (İstanbul: Yeni Asya Neşriyat, 2007), 163-166.

Bu da ancak ihlas ve uhuvvet ilkelerini her durumda gözeten, imanî yakınlığı diğer tüm bağlara ve aidiyetlere önceleyen ukba merkezli, aktif bir siyaset anlayışı ile mümkün olabilir:

Ehl-i dalalet, muvakkat hayata karşı mücadele ediyorlar. Bizler, ölüme karşı nur-u Kur'an ile cidaldeyiz. Onların en büyük mes'elesi -muvakkat olduğu için-, bizim mes'elemizin en küçüğüne -bekaya baktığı için- mukabil gelmiyor. Madem onlar divanelikleriyle bizim muazzam mes'elelerimize tenezzül edip karışmıyorlar; biz, neden kudsî vazifemizin zararına onların küçük mes'elelerini merakla takib ediyoruz. Bu âyet onların dalaleti sizin hidayetinize zarar vermez ve usûl-ü İslâmiyenin ehemmiyetli bir düsturu olan Yani: "Başkasının dalaleti sizin hidayetinize zarar etmez. Sizler lüzumsuz onların dalaletleriyle meşgul olmazsanız." düsturun manası: "Zarara kendi razı olanın lehinde bakılmaz. Ona şefkat edip acınmaz." Madem bu âyet ve bu düstur bizi, zarara bilerek razı olanlara acımdan men' ediyor; biz de bütün kuvvetimiz ve merakımızla vaktimizi kudsî vazifeye hasretmeliyiz. Onun haricindekileri malayani bilip, vaktimizi zayi' etmemeliyiz. Çünkü elimizde nur var; topuz yoktur. Biz tecavüz edemeyiz. Bize tecavüz edilse, nur gösteririz. Vaziyetimiz bir nevi nuranî müdafaadır.<sup>19</sup>

Bu bakımdan merak duygusunun istikamet ekseninde tutulması, kalbimize kasvet vermeyen, ümitsizliğe sevk etmeyen ve bize marifetullahta mesafe kat ettiren şekilde kullanılması gerekir. Zulmetli ve tarafgirlikle alude siyasî çatışmalar ve kavgalarda taraf tutmanın bizi zulme meyletme, taraftar olma ve zamanımızı müdahil olmadığımız, malayani meselelerle zayi etme sonucuna götürmesi riskinden dolayı, İkinci Dünya Savaşından sonra, muhtemelen Sovyetlerin Türkiye'den Boğazlarda üs talebinde bulunmasıyla ilişkili

<sup>19</sup> Nursi, *Emirdağ Lahikası*, 1:90.

olarak, bir talebesinin “Boğazlar” konusundaki ilgisini fazlasıyla lüzumsuz bulur.<sup>20</sup> Burada apolitiklik olarak değerlendirilebilecek bu durum, Bediüzzaman açısından, müminin asıl gündemi olması gereken ebedi hayatı kazanma ya da kaybetme bağlamı içinde anlamlandırılır ve bu ilgi gereksiz bir odak kayması olarak değerlendirilir. Bununla birlikte bu tutum, Müslümanların ve mazlumların durumuyla aktif bir alakayı da dışlamaz. “Alem-i İslâm’a indirilen darbelerin en evvel kalbime indiğini hissediyorum” demesi bununla ilişkilidir.<sup>21</sup> Bu değerlendirme sadece Birinci Dünya Savaşı değil, İkinci Dünya Savaşı esnasında ve sonrasındaki gelişmeler bağlamında yapılmıştır.

**3.4. Şiddetin Siyasal Bir Araç Olarak Kategorik Reddi:** Cumhuriyet Halk Partisi dışında hiçbir örgütlü yapının kalmadığı, siyaset alanının tümüyle ortadan kaldırılıp tekelleştirildiği ve devlet eliyle bir sekülerleşme programının dayatıldığı Tek Parti döneminde, siyasetle ilişkilenme açısından ortaya çıkan yeni bir parametreden bahsedebiliriz. Tek parti dönemi açısından ortaya çıkan bu yeni durum, Hilafetin kaldırılması sonrasında ortaya çıkan ve dindar-geleneksel Kürt toplumu nezdinde siyasî bir meşruiyet krizini temsil eden Şeyh Said hadisesi üzerinden değerlendirilebilir. Siyasi rejimi dönüştürmek amacıyla silahlı ayaklanma, Bediüzzaman’ın kabul etmediği bir durumdur. Çünkü gaye ile vasıta arasında kurduğu ilişkinin “rasyonel” bir araçsal ilişki olmadığını, gayenin vasıtayı da belirlemesi gerektiğini, dolayısıyla ikisinin de doğru olmasının zaruretini ifade eder. Amacınız adaletse, bunu “adaletsiz” bir şekilde gerçekleştiremezsiniz. Bu açıdan siyasete bakarken ortaya koyduğu parametrelerden biri “mutlak anlamda şiddetsizliktir.” Adalete atfettiği mutlak değer,

<sup>20</sup> Nursi, *Emirdağ Lahikası*, 1:91.

<sup>21</sup> Said Nursi, *Tarihçe-i Hayat*, (İstanbul: Yeni Asya Neşriyat, 2007), 216.

Müslümanlık üzerinden biçimlenmiş vatan ve toplum algısı ve "aklı ikna, vicdanı tahrike" dayalı iletişim metodu, kamu düzeninin korunmasına yaptığı vurgu, Bediüzzaman'ın savunmaya dayalı cihad dışında şiddeti politik ve dini bir araç olarak reddetmesinin sebeplerini oluşturmaktadır.<sup>22</sup> Tek Parti döneminde muvafık ya da muhalif siyaset alanı bulunmadığı, hicret ise, bir tür SWOT analizi içeren Türkiye'nin öncelenmesine dayalı tercih sebebiyle başvurulmadığı, şiddet de sakınılması gereken bir araç olduğu için, Tek Parti dönemi Bediüzzaman'ın tüm çalışmalarını iman hizmetine teksif ettiği bir dönemdir.

### 3.5. Siyasete "Hakikat" Kaygısı Üzerinden Bakılması:

Bu tavrını açıklayıp dönemin yöneticilerinin kendisine karşı siyasî güvensizlik göstermesine karşı Bediüzzaman, hayatla kurduğu tek bağın "eceli" olduğunu söyler.<sup>23</sup> Onun yerleşik bir çıkar tanımlamasına imkân verecek bir hanesi, ailesi, örgütü, hanedanı, şöhreti yoktur. Siyasete sadece hakikat kaygısı üzerinden, Müslümanların birliği ve ittihadı üzerinden bakar. Bediüzzaman'ın iktidar odaklı bir bakışı olmadığı için de onun için, "en büyük hile hilesizliktir."<sup>24</sup> Bu esasen gelenekten gelen bir ilkedir.

### 3.6. Şeffaflık ve Süreç Odaklılık: Hile üzerinden siyaseti

kurgulayanların projeksiyon yaparak mutlaka muhataplarının da hileyle malûl olduğunu düşünmeleri, önemli bir problem olarak karşımıza çıkar. Bediüzzaman'ın araçsallaştıracağı hiçbir şey yoktur. Baştan sona, doğumundan ölümüne kadar her şeyi şeffaftır. Hiçbir zaman herhangi bir amaca ulaşmak için gizli bir

<sup>22</sup> Bkz. Ahmet Yıldız, "Said Nursi's Positive Action as a Method of Serving Belief and Peace," Ian S. Markham, der. Zeynep Sayılğan, *The Companion To Said Nursi Studies*, (Eugene-Oregon: Pickwick Publications, 2017), 381-83.

<sup>23</sup> Nursi, *Tarihçe-i Hayat*, 216..

<sup>24</sup> Nursi, *Tarihçe-i Hayat*, 381-82.

gündemi olmamıştır. Çünkü iktidar odaklı olarak baktığı herhangi bir amacı yoktur. İçinde bulunduğunu söylediği cereyan, imanın cereyanıdır. Tek Parti döneminde siyaset alanının daralması değil, ortadan kaldırılması sonucunda, siyaset içerisinde ve bürokraside de yer almadığı için, zaten devleti yöneten parti dışında hiçbir siyasî ve toplumsal örgütlenmede bulunmadığı için, Bediüzzaman açısından, “siyasal olanın imkânı” ortadan kalkmıştır. Bu dönemde benimsediği strateji, Kemalist projenin uygulamalarına dönük olarak onlarla amel etmeme ama “şiddet” üzerinden bunları dönüştürme gibi bir çaba içerisine de girmemdir. Hilesizliğe dayanan stratejik bir bakış olarak, apolitik ya da politika dışı dediğimiz bu yaklaşım, son derece politik bir tavırdır; çünkü güncel üzerinden gerçekleştirebileceğiniz herhangi bir şey yoktur. Toplumun iman temelleri üzerinden dönüştürülerek, seküler bir proje üzerinden dünyevileştirilmeye çalışıldığı bir ortamda Bediüzzaman’ın yaptığı, olumlu anlam atfederek söylesek, bütünüyle “politik” İman hizmetiyle karşılaştırıldığında ikincil bir konuma sahip olan güncel siyaset karşısında, iman cereyanı hilesizliği esas alan, geniş toplumla güven ilişkisi içinde sürdürülebilecek bir faaliyetler bütünüdür.<sup>25</sup>

### 3.7. İmanî Olanın Siyasî Olana Öncelenmesi ve Ahlakî

**Siyaset:** Bediüzzaman güncel siyasal alandan kendisini uzak tutarken, varoluş ve bilgi alanına taalluk eden meselelerin İslâm geleneği üzerinden yeniden inşasına ihtiyaç gördüğü için, tüm gayretini iman alanına teksif eder. Siyasal alan bizim diğer insanlarla ve devlet benzeri kurum ve yapılarla ilişkilerimize aittir. İlişkilerinizi ahlak üzerinden tanzim ettiğinize göre, bu

<sup>25</sup> Bediüzzaman’ın siyasete yüklediği ikincilliği ve siyasetle iştigalden sakınma sebepleri için bkz. Said Nursi, *Mektubat*, (İstanbul: Yeni Asya Neşriyat, 2007), 64-77.

ahlak Vahyin belirlediği varoluş ve bilgiye dayanmak zorundadır. Eğer sizin tevhide dayalı varlık ve bilgi anlayışınız büyük bir zelzeleye uğramışsa bir ahlak üretemezsiniz. Ahlaka yaslanmayan bir siyaset her türlü olumsuzlukla malûldür. "Siyasal olanın imkânının" ortaya çıkması açısından Müslümanların bu alanları tahkim etmesi gerekir. Risale-i Nur ile Bediüzzaman'ın yapmaya çalıştığı şey, siyasî faaliyete takaddüm eden iman ve ahlak alanının inşa ve tahkimidir. Meşru bir siyaset ancak bu ayaklar üzerinden kendisini var edebilir.

#### **4. Bir İmkân Olarak Siyasetin Teşahhusu: "Müsbet Hareket"**

1945 sonrasında, çok partili siyasî hayata geçilmesiyle oluşan demokratik siyasal alana Bediüzzaman'ın kayıtsız kalmadığını görüyoruz. Dünyalık bir çıkar değil yalnızca Allah'ın rızasını gözeterek, bunun hayatımıza nasıl taşınabileceğini, Müslümanların bunu ferdi ve kolektif olarak nasıl ortaya koyabileceğini, insanlık içinde hayırlı bir ümmet olma imkânını siyasal alana nasıl yansıtabileceğini düşünür ve bunu "müsbet hareket" kavramlaştırmasıyla ifade eder. Vefat etmeden önce öğrencileriyle yaptığı son toplantıda verdiği ders de budur: Müsbet Hareket.<sup>26</sup>

Müsbet Hareket, sadece Allah'ın rızasını gözetmek ve bu rızaya uygun olarak, netice odaklı olmadan yaşamaya çalışmaktır. Bunu gerçekleştirirken adalet ve Müslümanlar arası emniyeti sağlamak büyük önem taşır. Mümin "emin" insandır, başkasına emniyet verir. Eğer emniyet kırılmışsa müminin intisabında da, iltizamında da problem var demektir. Bediüzzaman'ın Müsbet Hareket üzerinden ortaya koyduğu siyaset anlayışı, siyasal olanı inkâr etme ya da şeytanileştirme

<sup>26</sup> Nursi, *Emirdağ Lahikası*, 2:870-880.



değil, olabildiğince meşru araçlar üzerinden Müslümanların doğru bir şekilde birbirleriyle ilişkilinmeleri, İslâm ahlakının toplumsal ve siyasal alanda pratiğe aktarılabilmesi amacıyla şeffaf bir şekilde gerçekleştirilmesine dönüktür.

Bediüzzaman'ın 1950 sonrası talebelerine yazdığı ya da kamuoyuna açıkladığı mektuplarda en fazla öne çıkardığı husus, “Birinin günahını başkasının yüklenemeyeceğini” ifade eden ayet-i kerimeye yüklediği anlamdır. Vatan, millet, cemaat, sınıf vb. herhangi bir kolektivite için ferdin haklarının göz ardı edilmesi zulümdür. Suçların ve cezaların kolektifleştirilmesi, zulmü yaygınlaştırarak toplumsallaştırır. Suç ve ceza ferdidir, kolektif olamaz. Ferdin haklarını, rızası haricinde, vatan, millet, cemaat vb. kolektiviteler için yok sayamazsınız. Bunu yaptığınız zaman zulmü yaygınlaştırmış ve toplumsallaştırmış olursunuz.

Bediüzzaman'ın siyasetle kurduğu pozitif ilişki, kendisini esas itibariyle iki eksenle ortaya koyar: İslâm'ın kamusal gösterenlerini ortadan kaldırmaya yönelik Kemalist rejimin teşvik ve tamim etmeye çalıştığı dinsizliğin kitleleşmesini önlemek, bunun için kitlelerin İslâm imanıyla bağını tecdid ve tesis etmek, bu çerçevede siyaseti araçsallaştırmak yani bu gayenin tahakkukuna vesile kılmak. Hiç şüphesiz bu son derece stratejik bir siyaset okumasıdır. Bediüzzaman'ın siyasetle kurduğu ilişkinin ikinci ayağı ise, Müslümanların vahdet ve ittihadına bakan tüm siyasî gelişmeleri desteklerken, bunu zorlaştıran ya da engelleyen amillerle mücadele etmektir.<sup>27</sup> Burada itikadi alanda ortaya çıkan büyük zafiyetin giderilmesi ve Müslümanlar arasında aynı vücudun azaları olmanın beraberinde getireceği vahdetin temini için siyaset zorunlu bir araçtır ve Bediüzzaman, siyasetle, zikrettiğimiz bileşenlere

---

<sup>27</sup> Nursi, *Emirdağ Lahikası*, 1:187-88.

dayanan, programatik bir ilişkiyi hep muhafaza etmiştir. Bu ilişki biçimi aslında Bediüzzaman'ın modernleşme sürecine maruz kalan Müslüman toplumların sosyo-politik yapısına ilişkin yaptığı analizle de bütünüyle örtüşür.

### **Sonuç: "Muktesid"<sup>28</sup> Siyaset**

Modernleşme süreciyle birlikte Müslüman toplumların dünyevileşme batağına saplandığını belirten Bediüzzaman, bu kokuşmuş ve karanlık bataklık içinde kalan Müslümanların azınlık bir bölümünün bundan memnuniyet duyduğunu belirtir. "Dalaletten lezzet alan mütemerridler" olarak nitelediği bu kesimi tebliğ faaliyetlerindeki hedef kitlenin kapsamı dışına koyar. Bunlar dışında kalan büyük çoğunluk içinde ise, yine ancak azınlık bir kesimin kendilerini bu karanlık bataklıktan kurtaracak vesileleri bulduğunu belirtir. Geriye kalan ve bataklığa saplanan çoğunluk ise, içine saplandığı şeyin bataklık olduğunun farkında olsa da, bu bataklıktan nasıl kurtulacağını bilmemenin verdiği şaşkınlık ve güvensizlik içindedir. Bu

---

<sup>28</sup> Bu Arapça kelime "k-s-d" kökünden gelmekte olup, "maksad" ve "iktisad" kelimeleri de bu kökten müştaktır. Râğıp el-İsfahani, *Müfredât*'ında bu kelimenin, "ıfır ve tefritten uzak, orta yolda olmak" anlamına geldiğini belirtir. Dolayısıyla, bu kelimenin "adil olan pay" anlamındaki "kıst" kelimesiyle bir ilişkisi yoktur. Bkz. Râğıp el-İsfahânî, *Müfredât. Kur'an Kavramları Sözlüğü*. çev. Abdülkâfi Güneş, Mehmet Yolcu, (İstanbul: Çıra Yayınları, 2012). Gazzalî'nin *el-İktisad fi'l-İtikad* adlı kitabındaki "iktisad" da bu anlamda kullanılmıştır. Bediüzzaman da kelimeyi bu anlamıyla kullanmaktadır. II. Abdulhamid'e, İttihat ve Terakki'ye ve Cumhuriyet döneminde CHP'ye ve genel olarak siyasete karşı tavrını bu ilke üzerinden belirlemekte, tarafgir ve pozisyonel tavırlardan uzak durmayı benimsemektedir. Anayasayı kabul ettiği için Abdulhamid'i tekfir edenleri eleştirmek, onu Abdulhamid'in istibdadını eleştirmekten alıkoymamıştır. Keza, İttihatçıların Meşrutiyetçiliğini överken, onların diktaya yönelmesini şiddetle tenkid eder. Kendi deyimiyile, "Hükûmete hücum edenlerin, bazıları "Haydo, Haydo" derlerdi. Bazıları "Haydar Ağa, Haydar Ağa" derlerdi; ben "Haydar" derdim. Şimdi de "Haydar" diyorum, vesselâm..." Bkz. *Münazarat*, <http://www.erisale.com/#content.tr.15.506> (Erişim Tarihi: 26.03.2019).

durumu gören muvahhidlerin yapması gereken, bu kesimi hedef kitle olarak alıp onlara ışık tutarak karanlıktan tutulmalarını sağlamak ve bataklıktan selamete çıkmalarını sağlayacak araçları tedarik etmektir. Burada kilit kavramlar, karanlığın aydınlatılmasını sağlayarak bataklıktakilerin yön bulmalarına imkân veren ışık ve onlara yönelecek yardım elini tutmalarını sağlayacak mutlak güven kaynağı imandır. Burada tereddüt doğuracak, güven kırarak her türlü hareket bu kesime ulaşma ve onları harekete geçirmeyi engelleyecektir. İşte Bediüzzaman'ın modernleşme okuması budur. Dünyevileşme karşısında güçlü ve saf bir imanî duruş sergilemek ve bu duruşun lazımı olarak, gerektiğinde siyaseti vesileleştirmek, doğrudan siyasî bir yaklaşım ya da yol, güven inşa edemeyeceğinden bu insanlara ulaşmayı engelleyecektir.<sup>29</sup> İlahi rıza ve uhrevi saadet dışında hiçbir şeye asliyet atfetmeyen halis bir imanî duruş ve bu duruşu ihtiyaç duyulduğunda tekid edecek bir vesile olarak siyasete atfedilen rol yani bir imkân olarak siyaset/demokratik siyaset, Bediüzzaman'ın siyaset karşısındaki temel pozisyonudur.

Hâsılı; “siyasal olanın inkârı,” siyasete yüklenen anlamla ilişkilidir. Siyaset kavramının kendisi menfi ya da “şeytani” bir kavram değildir. Bediüzzaman, bu bakımdan siyasete bakışını ifrat ve tefritten uzak, hakikati tüm yalınlığıyla kabul eden anlamında “muktesit” olarak niteler.<sup>30</sup> Siyaset, iktidar içeren ve bu iktidarın uygulanma biçimini düzenleyen yani “siyasal olan” ilişkiler alanında ortaya çıkan meseleleri ihtiva eder. Bu ilişkilerin nazariyat alanı üzerinden düşünülmesi, çoğulculuğun zati olarak veri alınması, öz savunmaya dayalı cihad dışında şiddetsizliğin kabulü, tarafgirliğin bu alandan uzak tutulması,

---

<sup>29</sup> Bu analiz için bkz., Nursi, *Mektubat*, 50-53.

<sup>30</sup> Nursi, “Münazarat”, 352.

çıklarlar üzerinden değil, adaletin, meşveretin ve hukuk devletinin her zeminde üstün ve esas alınması Bediüzzaman'ın siyasetle ilişkisini düzenleyen asli unsurlardır.

### **Kaynakça**

Akbulut, Ahmet. *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*. 5. Baskı. Ankara: OTTO Yayınları, 2017.

Aktay, Yasin. "Halife Sonrası Şartlarda İslâmcılığın Öz Diyar Algısı". *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce/İslâmcılık*. 6:68-95. İstanbul: İletişim, 2004,

Aktay, Yasin. *İslâm ve Sekülerleşmenin Kaynakları*. İstanbul: Tezkire Yayıncılık, 2017.

Aycan, İrfan. *Saltanata Giden Yolda Muaviye Bin Ebî Süfyan*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001.

Bein, Amit. *Osmanlı Uleması ve Türkiye Cumhuriyeti Değişiminin Failleri ve Geleneğin Muhafızları*. çev. Bülent Üçpunar. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2012.

Çantay, Hasan Basri. *Akıfname (Mehmed Akif)*. İstanbul: Ahmet Sait Matbaası, 1966.

Mücahid, Huriye Tevfik. *Farabi'den Abduh'a Siyasi Düşünce*, çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: İz Yayınları, 2012.

Nursi, Said. *Sözler*. İstanbul: Envar Neşriyat, 2002.

Nursi, Said. "Anglikan Kilisesine Cevap," *Asar-ı Bediyye*. der. Abdulkadir Badıllı. İstanbul: Envar Neşriyat, 2010..

Nursi, Said. "Divan-ı Harb-i Örfi". *Asar-ı Bediyye*. der. Abdulkadir Badıllı. İstanbul: Envar Neşriyat, 2010.

Nursi, Said. "Hakikat Çekirdekleri". *Asar-ı Bediyye*. der. Abdulkadir Badıllı. İstanbul: Envar Neşriyat, 2010.

Nursi, Said. "Münazarat," *Asar-ı Bediyye*, der. Abdulkadir Badıllı. İstanbul: Envar Neşriyat, 2010.

Nursi, Said. *Emirdağ Lahikası I-II*. İstanbul: Yeni Asya Neşriyat, 2006.

Nursi, Said. *Kastamonu Lahikası*. İstanbul: Yeni Asya Neşriyat, 2007.

Nursi, Said. *Mektubat*. İstanbul: Yeni Asya Neşriyat, 1994.

Nursi, Said. “1339 Tarihinde Meclis-i Mebusana Hitaben Yazdığım Bir Hutbenin Suretidir”. *Mesnevi-i Nuriye*. İstanbul: Yeni Asya Neşriyat, 2007.

Nursi, Said. *Tarihçe-i Hayat*. İstanbul: Yeni Asya Neşriyat, 2007.

Râğıb el-İsfahani. *Müfredât Kur'an Kavramları Sözlüğü*. çev. Abdalbaki Güneş, Mehmet Yolcu. İstanbul: Çıra Yayınları, 2012.

Yıldız, Ahmet. “Said Nursi’s Positive Action as a Method of Serving Belief and Peace”. *The Companion to Said Nursi Studies*. 379-391. der. Ian Markham and Zeynep Sayılğan. Eugene-Oregon: Pickwick Publications, 2017.