

# SAİD-İ NURSI'NİN DÜŞÜNCE VE TUTUMUNDA İSLAMCILIK, MİLLİYETÇİLİK VE MUHAFAZAKÂRLIK

İSHAK TORUN\* • HAKAN KÖNİ\*\*

## ÖZET

Bu çalışmada Bediüzzaman Said Nursi'nin milliyetçilik, İslamcılık ve muhafazakârlık konusundaki düşünceleri analiz edilmektedir. Bediüzzaman'ın ilgili düşünceleri onun kişisel dönüşümüne bağlı olarak değişmektedir. Bediüzzaman birinci (eski) Said döneminde siyasal İslamcı, ikinci (yeni) Said döneminde ise kültürel İslamcıdır. Üst kimlik bakımından ise her iki dönemde de İslam milliyetçisidir. Milliyetçiliğe ontolojik bakımdan olumsuz bakmaz; iyi ve kötü olarak ayırma gider. Birleştirici ve hamiyetlendirici olanına “pozitif milliyetçilik,” yıkıcı ve bölücü olanına ise “negatif milliyetçilik” der. Birinci Said farklı İslami etnisitelerin nasıl birlik oluşturacağını, ikinci Said ise İslami grupların farklı etnik ve modern kimlikli grupların oluşturduğu toplumlarda yaşayabilme imkânlarını inceler. Bediüzzaman'ın kültürel İslamcı olması genel olarak muhafazakârlıkla ve özel olarak Türk muhafazakârlığı ile organik ilişki geliştirmesini kolaylaştırmıştır. Onun bu özelliği Türkiye’de merkez sağda kurulan muhafazakâr (liberal) demokrat partilere meşruiyet sağlamıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Bediüzzaman Said Nursi, Milliyetçilik, İslamcılık, Muhafazakârlık

**B**u çalışmada genel olarak milliyetçiliğe ve İslamcılığa Bediüzzaman Said Nursi'nin yüklediği anlamlar analiz ediliyor. Özel olarak ise düşünce ve aksiyonu ile Said Nursi'nin muhafazakârlıkla/muhafazakârlarla olan ilişkisi belirlenmeye çalışılıyor. Yakın tarihimizin aktif şahitlerinden biri olan Said Nursi'nin ilgili düşüncelerini kavramak literatüre ve güncel sorunlarımıza çözüm getirmek adına önemlidir.

Bilimsel gelenek içinde kalarak aşağıdaki beş belirlemeyi yapmak mümkündür: Birincisi: Bediüzzaman'ın milliyetçiliğe ilgisi vardır. Milliyetçilik onun için bir yandan fırsatlar, diğer yandan tehditler içeren bir olgudur. Bu bağlamda milliyetçilik bir açıdan gerekli, diğer açıdan yıkıcıdır. İkincisi: Bediüzzaman'ın olumlayıp gerekli gördüğü milliyetçilik kanaatimce İslamcı çizgideki “üst kimlik milliyetçiliği” ile bu çatı içinde kalan “pozitif alt kimlik milliyetçiliği”dir. Üçüncüsü: Eski Said'in her iki

\* Doç. Dr., Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Kamu Yönetimi, ishaktorun@hotmail.com

\*\* Yrd. Doç. Dr., Malezya Teknoloji Üniversitesi, İslami Medeniyetler Fakültesi, hakankoni@utm.my

milliyetçiliği de yaşadığı dönemin atmosferini yansıtır. yeni Said'in milliyetçiliği içerik ve yön olarak eskisinden çok büyük oranda farklılaşmıştır. Hatta yeni Said siyasal İslamcılıktan vazgeçmiştir denebilir. Belki, "onun siyasal İslamcılığı kültürel İslamcılığa dönüştü" demek daha doğru. Dördüncüsü: Yeni Said'in konuyla ilgili düşünce ve fiillerinin odağında etnik kimlik yoktur, sonradan kazanılan alt kimlik (Nurculuk) vardır. Beşincisi: Türk muhafazakârlığı baskın şekilde kültürel muhafazakâr özellik gösterir. Said Nursi'nin kültürel İslamcılığa yönelmesi, Türkiye'de dinin muhafazakârlıkla organik ilişki kurmasını kolaylaştırmıştır.

Bu çalışmada Bediüzzaman'ın özellikle eski eserleri incelendi. Ama onun değişimine bağlı olarak yeni eserleri de gözden uzak tutulmadı. Kaynak analizleri yapısalcı bir yaklaşımla Risale-i Nur'ların tümü dikkate alınarak yapıldı.

Bediüzzaman'ın milliyetçilikle ilgili düşüncesi ve kavramlara yüklediği anlamların analizinde kimlik ve milliyetçilikle ilgili literatürün hazır şablonları kullanıldı. Bu şablonları her ne kadar kendi toplumsal gerçekliğimize uydurma hassasiyeti taşısak da analizimiz neticede Batıcı olmakla maluldür. Binaenaleyh ortaya çıkacak yorum sapmaları bizimle, bizim bu yaklaşımımızın sınırlılığıyla ilgilidir.

### Osmanlı'dan Günümüze Milliyetçilik ve Kürt Sorunu

Kimlik sorunu milliyetçiliğin dünyada ana siyasal akım olduğu andan itibaren Osmanlı'dan başlayan süreçte Türkiye toplumunun öncelikli siyasal sorunu olur. E. Gellner (2012)'in teorik şablonunu esas alarak söylemek gerekirse, endüstri devrimi ve Fransız ihtilali etkeninde ortaya çıkan uluslaşma sürecinde bütün imparatorlukların başına gelen Osmanlı'nın da başına gelir (Bora, 2012: 15). Osmanlı milletleri bu konjonktüre uygun olarak tek tek ayrılmaya, bağımsızlıklarını ilan etmeye başlar. Ayrılma imkânı olan gayrimüslimler ayrılır, imkânı olmadığı için geride kalanları da Türkiye devleti gönderir.

Osmanlı'nın asli unsuru ve millet-i hâkimesi Müslümanlar da milliyetçilik akımından etkilenir. Müslüman etnisitelerden birçoğu ayrılır veya koparılır. Ayrılma süreci Osmanlı aydınlarını derinden etkiler. Ama Müslümanların ayrılması bu etkiyi travmaya çevirir. Cumhuriyet elitlerinin kimlik tercihinde radikal tutumlarının nedeni bir açıdan bu olmalıdır. Öyle ki, selefleri olan İttihat ve Terakki ve Ziya Gökalp'ın İslamla barışık kültürel milliyetçiliğini bile silip atarlar.<sup>1</sup> Yusuf Akçura'nın danışmanlığında, masa başında devşirilen sentetik

1 Kültür milliyetçiliği kuramsal olarak başta dil olmak üzere ortak tarih, ırk, din ve kültüre dayanan objektif milleti esas alır. Bu tür, Almanların etnik yönüyle öne çıkardığı bir milliyetçiliktir (Sevim, 2008).

dil ve tarih metaforları laiklikle yoğrularak toplumdan kopuk yapay bir kimlik kurgulanır. Jakobence bir yöntemle bütün halklar bu kurguya göre yapılan kalıplara dökülerek asimile edilmeye çalışılır.<sup>2</sup>

Tek parti dönemi asimilasyon politikaları kimseyi ayırt etmez. Kürtler, Aleviler, dindarlar ve diğer bütün alt kimlikler ayırım güdülmeden resmî üst kimlik içinde asimile edilmeye çalışılır. Ama bu durum 1950’de başlayan demokratikleşme süreci ile değişikliğe uğrar. Nitekim bürokratik devletin yapay üst kimlik oluşturma politikası, 1950’de başlayıp 1980’den sonra ivme kazanan süreçte, etkinliğini kaybederek yerini resmî üst kimlik politikalarıyla oluşan laik ulusalcı zümrenin ayrıcalıklarını ve onun alt kimliğini koruma politikasına döndürür (Akat, 1999: 86-87; Kadioğlu, 1999: 51-52; Kahraman, 2005: 73-74; Torun, 2008: 240). Sürecin olgunlaşması ile bürokratik devlet resmî üst kimlik politikasından fiilen vazgeçer, onun yerine laik ulusalcı zümrenin tüm toplum içindeki varlığını ve ayrıcalıklı konumunu korumaya yönelir.

Osmanlı döneminde Arapların, Arnavutların, Musul ve Kerkük’ün ayrılması dolayısıyla Kürtlerin bir kısmının Osmanlı’dan kopması Anadolu Kürtlerini etkiler. Ama Misak-i Milli, Birinci Dünya Savaşı, Ermeni ve Ruslara karşı mücadele ve Millî Mücadele (Erzurum ve Amasya Kongreleri’nde ortaya çıkan irade örneğinde olduğu) gibi ortak tarihi olaylar fiilen müşterek bir kimlik yaratmış ve birlikte yaşamayı güçlendirmiştir.<sup>3</sup> Cumhuriyet

Ziya Gökalp’ın milliyetçiliği bu çerçevede kalmakla birlikte, ama Almanlardan farklı olarak, belirleyiciler içinde yer alan “ırk”, diğer belirleyici olan kültürden baskın değildir. O, *Türkçüğüün Esasları* adlı eserinde (1996: 29) objektif kriterlerden dil ve hars (kültür) bileşenleriyle oluşan millet kimliğini öne çıkarır. Irk ve diğer unsurların belirleyici olmadığını belirtir. Ziya Gökalp’ın bu “kültür” e yüklediği anlam, kendi çizgisi takip edildiğinde, bir etnisiteden daha çok Anadolu’da yaşayan fiili kültürü ve dolayısıyla ona ait fiili üst kimliği içermektedir.

2 Türkiye’nin resmî millet angajmanı Fransız tarzıdır (Kılıç, 2007: 117). Ama aralarında önemli bir fark vardır. Fransa’da devlet eliyle millet yaratma politikası Fransız olmayan azınlıklara, etnisitelere baskın ve yaşayan Fransız kültürünün benimsenmesi şeklindedir. Türkiye’de ise devletin milliyetçiliğine esas oluşturan kimlik Anadolu’da yaşayan baskın çoğunluğun kültürüyle ilişkili değildir. Bu kimlik, Yusuf Akçura gibi aydınlar ile Türk Tarih Kurumu’nun eliyle masa başında kurgulanan soyut, kurgusal bir kültüre aittir. Hatta dili bile buna ilave etmek gerekir. Harf ve dil devrimi ile yaşıyandan farklı, yeni bir dil yaratılmak istenir. Türkiye’nin millet tanımı ve kültür politikası Fransa’dakinden farklı olarak âdeta bütün toplumu azınlıklaştırır (Torun, 2008: 241).

3 20-22 Ekim 1919 tarihinde, Sivas Kongresi akabinde, bizzat Mustafa Kemâl’in başkanlığında bir heyet Osmanlı hükümeti ile Amasya Protokolü imzalar. Protokol temelde Kürtlerle Türklerin İslam paydası altında bu ülkenin eşit paydaşları olduğunu ve Kürt kimliğinin tanınırlığını garanti altına alır (Hakan, 2013). Yine, Millî Mücadele’nin manifestosu sayılan Misak-i Milli’de “Arapların yaşadığı yerler hariç Osmanlı bakiyesi Müslümanların (unsurların) yaşadığı yerler” vatan olarak kabul edilir. Keza, Millî Mücadele’nin çatı örgütü olan Anadolu ve Rumeli Müdafayı Hukuk Cemiyeti’nin nizamnamesi Arap olmayan Osmanlı bakiyesi Müslüman unsurları “millet” konsepti içine dahil eder. “Vatan” ve “millet” tabirleri kurulan İlk Meclis’te de yukarıdaki anlamda kabul görür. Nitekim İlk Meclis’te 23.04.1920 tarihli meclis

döneminde, yukarıda tasvir edildiği üzere, yaşayan kültür ve kimlikleri dışlayan yapay bir kimliğe yönelmesi Kürtler için deyim yerindeyse tam bir sükut-u hayal olur. Kürtlerle isyan artık özdeşleşir (Yayman, 2011: 20). Bunlardan en etkilisi 1980 sonrası ortaya çıkan PKK ayrılıkçı hareketidir. Başlangıç itibarıyla Stalinist PKK ile Türkiye devleti arasında bir siyasal olay görünümündeki bu kampaşma zamanla Kürtlerle ve Türkiye toplumu arasındaki genel bir kutuplaşmaya dönüşür.

Cumhuriyetin ilk döneminde bütün alt kimliklerin resmî üst kimlik potasında eritme politikası ile sonraki dönemde ise laik ulusalcı zümrenin bürokratik devlet tarafından kayırılma politikası Türkiye’nin siyasi tarihine âdeta hegemonya kurar. Bu hegemonyanın semptomlardan biri laiklik-İslamlık kutuplaşması, ikincisi ise Kürt-Türk kutuplaşmasıdır.

Dünya, ulus/sanayi sonrası bir konjonktürün etkisine girdi: Küreselleşme (Giddens, 2000: 67-68). Onun ilk kolu olan ekonomik küreselleşme zamanla ortaya çıkan siyasal sonuçlarıyla ulus devletin etkinliğini yıpratıyor. Ulus devlet etkisi azaldıkça alt kimlikler üstündeki baskı da azalıyor. Küreselleşme bir yandan ulus kültürleri yerine baskın küresel kültürü geçirirken, diğer yandan yerel ve her türüyle alt kimliklerin önünü açıyor (Marshall, 2009: 449-450). Küresel güç merkezleri ile alt/yerel aktörler ulus devlet merkezine karşı fiilen ittifak ediyor. Modern çağın başlangıcında merkezî devletle burjuvalar feodaller ve Kiliseye karşı ittifak etmişti. Bu ittifak zamanla ulus çağını başlatmıştı. Bugün ise başka bir çağın eşliğindeyiz demek yanlış olmaz.<sup>4</sup>

Yeni konjonktür her neviyle alt kimliklerin/sivil toplum örgütlerinin önünü açıyor. Kürt sorununun barış orijinine girmesi bu bağlamda alt kimliklerin üst kimlik karşısındaki zaferine bir örnek oluşturur. Ama ilk örnek bu olmamalıdır. İlk örnek, Keyman (2007)’in da belirttiği üzere, kültürel İslamcılığın hayat verdiği muhafazakâr demokrat partinin, yani Ak Parti’nin, kurulmasıdır.

28 Şubat sonrası dönemde ortaya çıkan ve Ak Parti ile tecessüm eden siyasal konjonktür Refah Partisi ile simgeleşen siyasal İslamcılığın sönüşünü, ortaya çıkışından itibaren siyasal İslam’a mesafe koyan Said Nursi (ve diğer Tarikat ve cemaatlerin benimsediği) kültürel İslamcılığın ise hegemonyasını

açılış konuşması yapan ve 01.05.1920 günkü mecliste söz alan Mustafa Kemâl “millet”i Laz, Çerkez, Türk, Kürt vs. gibi unsurlar İslam üst kimliği altında bir araya gelmiş millettir der (Tunaya, 2011, Nişanyan, 2010 ve Nişanyan <http://www.nisanyan.com/?s=soru-41>)

4 Küreselleşme ile birlikte sosyolojik anlamda endüstri toplumunun ve siyasal anlamda ulus toplumunun veya hepsine bir üst başlık olarak modernizmin aşıldığıyla ilgili tartışmalar D.Bell’in 1973’te yazdığı “Sanayi-Ötesi Toplumun Gelişi” adlı kitabıyla başlar (Vergin,2008:298).

yansıtır. Kültürel İslamcılıkta din, muhafazakârların olumladıkları şekilde, siyasal iktidarın peşinde koşmaktan vazgeçip sivil topluma, toplumsal bütünlüğün harcı, ahlakın can suyu, ailenin ve ceamaat/milletin direği olmasını ister. Türkiye’de “muhafazakâr demokrat” bir çizginin siyasal iktidarı dinin kültürel İslamcılarının benimsediği konuma çekilmesiyle ilişkili olmalıdır. Bu bağlamda Said Nursi’nin kültürel İslamcılığının muhafazakârlıkla ilişkisine değinmek gerekiyor. Bu değinim en sonda, “Said Nursi İslamcılığı İle Türk Muhafazakârlığının Ayrışma ve Buluşma Noktaları” başlığı altında, yapıldı.

### Said-i Kürdi’den Said-i Nursi’ye Kimlik, Milliyetçilik ve İslamcılık

Bediüzzaman’ın Eski Said diye adlandırılan döneminde,<sup>5</sup> adına ister milliyetçilik densen isterse başka şey hem alt hem de üst kimlik algısı güçlü bir şekilde vardır (Nursi, 2011a: 44). Eski Said’in düşüncesinde alt ve üst kimlik farkındalığı,<sup>6</sup> terakki için Müslümanları gayrete getirecek, hamiyetlendirecek bir dinamiktir. Gerek alt kimlik olarak Kürtlerin gerekse Osmanlı bakiyesi Müslüman milletin duçar olduğu fakirlik, cehalet ve ihtilaf marazının çözümünde muhabbet-i millî zorunlu bir ilaçtır (Nursi, 2011a: 44, 107-110, 117, 122, 171, 182-183, 185-186). Muhabbeti milli/hamiyet-i milliye (milliyetçilik/millet farkındalığı) özellikle ihtilaf marazının ilacıdır. Genelde ihtilaflar kabile, bölge, aşiret ve aile asabiyesinden çıkıyor. Dolayısıyla Bediüzzaman’ın alt kimlik ve üst kimlik farkındalığı/milliyetçiliği temelinde kabile asabiyesinden kaynaklanan sosyal problemlerin çözümüyle ilgilidir.

Bediüzzaman milliyetçilikle ilgili çağdaş cereyanların etkisine kapılıp ifrat ve tefrite düşmekten kaçınır. Bunu Hucûrat Süresi’nin 13. Ayeti’ni tefsir etmesinden anlayabiliriz: Taife ve kabililer sadece var değildir, aynı zamanda muarefe (tanışmak, kaynaşmak) ve muavenet için gereklidir. Ancak ötekini reddeden, dışlayan, hasım gören milliyetçilik tekfire konudur (Nursi, 2011b: 105). Bu tekfiri, kabileciliği cahiliyet asabiyesiyle (kabile/kavim/etnik milliyetçiliğiyle) özdeşleştiren meşhur Hadis-i Şerif ile argümente eder.<sup>7</sup>

5 Eski Said-yeni Said ayrımı bu makalenin “Siyasal İslamdan Kültürel İslam’a Geçiş” adlı başlığında açıklanıyor.

6 “Milliyetçilik” yerine “algı” ve/veya “farkındalık” demeyi tercih etmekteyiz. Çünkü millet algısı ile farkındalığı bir realiteye ilişkin iken milliyetçilik bir ideale ilişkindir (Topçu, 1972:27). Realitenin varlığından haberdar oluruz, onu fark ederiz, onunla barışık oluruz, onu reddetmeyiz. Bir düşünceyi idealleştirilmek ve sistemleştirmek demek, onu diğer tüm tutumlarımızın merkezine koymak demektir.

7 Bediüzzaman’ın “İslam, Cahiliyetten kalma ırkçılık ve kabileciliği kaldırmıştır” mealindeki bu ifadesinin ilgili kitabının dipnotunda (Nursi, 2011b: 105) konuyla ilgili aşağıdaki hadislerden müktesep olduğu

Aradaki farkın ayırt edilmesi için orijinal bir kavramsallaştırmaya gider. Yarıdışlaşma ve muavenete yöneleni “pozitif (müspet) milliyetçilik”, ötekini reddeden ve hasım göreni ise “negatif (menfi) milliyetçilik” olarak tanımlar (Nursi, 2011b: 538-548).

Bediüzzaman alt kimlik ve üst kimliğe yüklediği anlam itibarıyla oldukça özgündür.<sup>8</sup> Bediüzzaman’da alt kimlik konusunun anlaşılması onun ilke, misyon ve vizyonunu belirlediği Nurculuk hareketini anlamak için de gereklidir. Neticede Nurculuk da bir kimliktir.

Eski Said’in hamiyet-i millî ve itihad-ı İslam algısı bir kimlik farkındalığı mı, yoksa milliyetçilik midir? Eğer milliyetçiliği bir düşüncenin izmleşmesi, diğer bütün tutumların merkezine yerleşmesi veya siyasallaşması olarak tanımlarsak bu kimlik algısı Bediüzzaman’ın düşünce konseptine pek uymayacaktır. Çünkü, onun düşüncelerinin merkezinde İslam, İslami değer ve normlar vardır. Aksi durum, belki Eski Said’in aşağıda tavsif ettiğimiz biçimdeki üst kimlik algısı için söylenebilir.<sup>9</sup>

Osmanlı çatısı altındaki bütün Müslümanlar, en azından Sünni olanlar fiilen bir milleti oluşturur. Dolayısıyla Osmanlı sonrası bütün Müslüman aydınların ortak irfan ve vicdanı, İslam’ı bir üst kimlik olarak algılar. Onlardan birisi de Bediüzzaman’dır. O, teville ihtiyaç bırakmayacak açıklıkla “İslamiyet, benim milliyetimdir” der (Nursi, 2011a: 64, 69, 80, 117). Bu bağlamda siyasal İslamcılık Eski Said’in siyasi düşüncesinin merkezinde yer alır

yazılıdır: Keşfü'l-Hafa,1: 127; Buhari, Ahkam: 4; İmare, 36,37; Ebu Davud, Sünnet: 5; Tirmizi, Cihad: 28, İlim: 16.

- 8 Bazılarına göre Bediüzzaman’ın savunduğu fikirler hep başkaları tarafından zaten savunulmuştur. Bu değerlendirme bir açıdan doğru ise de iki açıdan eksiktir. Birincisi, Bediüzzaman da İslami geleneğin takipçisidir hem zamandan da etkilenmektedir. İkincisi, birinin bir düşüncesini kısmen almak, kendi düşünce konsepti içinde yapılandırmak taklit sayılamaz. Bediüzzaman bunları kendi düşünce konseptinde (gestalt’ında) yeniden yapılandırır ve dahi muteber bir dini otorite olarak teyit ve tasdik eder. Ali Suavi ve Teyfik Fikret savunusunun çığır açıcılığıyla muteber bir İslam âliminin savunusunun rol modelliği aynı olmamalıdır. Halkın bir düşüncenin arkasından gitmesi çoğu zaman düşüncenin parlaklığıyla ilgili olmaktan daha çok kaynağın güvenilirliğiyle ilgilidir. Düşüncenin gücü bu çığırın kök salıp salmayacağında etkili olur.
- 9 Bediüzzaman tam da bu konuyla ilgili bir tartışmada “birini veya bir alt kültürü diğerine üstün kılacak ölçü takvadır diyerek tutumunu açıkça belirtir. Bu bağlamda milliyetçiliğin yaygın çağırışıyla, Bediüzzaman bir alt kimlik milliyetçisidir demek doğru olmayacaktır. Kaldı ki, ikinci/Yeni Said döneminde Bediüzzaman’ın alt kimliği Kürtlük değil, Nurculuktur. Bediüzzaman’ın nurcu alt kimliğini benimsemesi ve var gücüyle hayatını ona adanmasına paralel olarak Said-i Kürdi Said-i Nursi olur. Adımın bu şekilde yaygınlaşması Bediüzzaman’ın kendi oluru ve benimsemesiyedir. Bunun taktiksel veya takkiye olduğu iddiası ise gerçek dışıdır. Bediüzzaman’ın ne hayat sergüzeşti ne de düşünceleri takiyeyi destekliyor. En büyük hileyi hilesizlikte bulan (Nursi, 2011b: 202-103), Cumhuriyetin tek parti rejiminde bile sanğını çıkarmayan (Nursi,2011c: 518), yalını imansızlıkla eş tutan (Nursi, 2011a: 344-345 & Nursi, 2011e: 1156) birisine takkiye ve çifte kimlikliliği yakıştırmak hakkaniyete sığmayacaktır.

demek yanlış olmaz. Bu merkezilik onun alt kimlik algısını da kendi yö-  
rüngesine alır. Bunun argümanları Kürtçü Şerif Paşa'ya gösterdiği tepki ile  
Prens Sabahattin'e verdiği cevapta mündemiçtir.

Bediüzzaman iki Kürt kanaat önderiyle beraber 1919'da düzenlenen Pa-  
ris Barış Konferansı'nda Kürt Şerif Paşa ile Ermeni Bogos Nubar Paşa'nın  
bağımsız Kürdistan'ın kurulması için yaptıkları girişime karşı bir reddiye ka-  
leme alırlar.<sup>10</sup> Burada, özetle unsuriyetçiliği (ırkçılığı) cahiliye âdeti olarak  
tekrar eden Hadis-i Şerif'e atıfla "*İslamiyet herhangi bir ırkın diğer bir unsur-u  
İslam aleyhine menfi surette uyanmasını kabul etmez.. Kürtlük davası manasız bir  
iddiadır..*" der (Nursi, 2011a: 106-110). Prens Sabahattin'in adem-i merkezi-  
yetçi düşüncelerine de yine bu bağlamda karşı çıkar.

Sabahattin'in adem-i merkezilik düşüncesinin güzel ve akli oldu-  
ğunu, ancak bunun Almanlar gibi irfan seviyesi bir medeni toplumlarda  
uygulanabileceğini, bizde uygulanmasının asabiyet-i cahiliyeyi (etnik mil-  
liyetçilik) uyandıracığını, süreç içinde Kürdistan bölgesinde önce muhtari-  
yeti (özerkliği) ve sonra istiklaliyeti (bağımsızlığı) getireceğini savunmuştur  
(Nursi, 2011a: 183-184).

Seviye-i irfanı bir mütemeddin devletin -Alman gibi- libas-ı siyaseti,  
kamet-i siyasetimize ya kısa veya uzun olacaktır. Zira seviyemiz bir de-  
ğildir. ...mizac-ı ittihad-ı millete arz semum-i istitbad ile, istidat ve meyl-i  
iftirak marazını izale veya tevkif lazımken, adem-i merkezilik fikriyle ve-  
yahut onun kardeşioğlu gayr-i mahlut siyasi kulüpler sirayetine yardım ve  
önüne menfezler, kapılar açmak ...on üç asır (Hicri takvime göre İ.T.) evvel  
ölmüş asabiyet-i cahiliyeyi ihya ile fitneyi ikaz etmek ve Asya'nın mahall-i  
saadetimiz olan sema-i istikbaldeki cinanı cehenneme döndürmek, ha-  
miyet ve uluvvücenaplarna yakıştıramıyorum...Fikren taakkul edebiliriz,  
amma istidadımızla amelen tatbik edemeyiz. Tatbikine çok zaman lazım  
(Nursi, 2011a: 184).

Yukarıdaki argümanlar Bediüzzaman'ın eserlerinde yer alan çok sayıda-  
ki delillerden sadece ikisidir. Her iki olaydan anlaşılacağı üzere Bediüzzaman  
Kürt alt kimliğini kabul eden biri olarak, Kürdistan'ın ülkeden ayrılmasına  
şiddetle karşıdır. Bize göre onun bu tutumunu belirleyen şey onun güçlü bir  
siyasal İslamcı olmasıdır.

Bediüzzaman'ın güçlü siyasal İslamcılığı onu siyasal birlik ve üniter  
yapının âdeta yılmaz savunucusu yapmış, düşünce ve eylemleriyle bunun  
takipçisi olmuştur. Bu paralelde, ittihat Terakki'ye kategorik olarak karşı  
çıkmasına rağmen, onların İslam'ı reddetmeyen kültür milliyetçiliğine pek

<sup>10</sup> Paris Barış Konferansı ile ilgili geniş malumat için bkz. (Ural, 2004).

ilişmemiş, hatta ittifak etmekten geri durmamıştır. Nitekim İttihatçıların üst kimlik için savunduğu “dil, din bir ise millet birdir” düşüncesini teyit etmiştir (Nursi, 2011b: 546). Şu kadarki, “dil” ve “din”e “vatan” bileşenini de ekleyerek bu üç etkenin millet kavramını var etmede kuvvetli bir bileşim oluşturabileceğinde uzlaşmıştır. Bediüzzaman, bu milliyetçilik ile kendi İslam milliyetçiliğinin uygulamada çok inhiraf etmeyeceğini kanaatinde olmalıdır.

Menfi milliyette ve unsuriyet fikrinde ifrat edenlere deriz ki: Evvelâ: Şu dünya yüzü, hususan şu memleketimiz, eski zamandan beri çok muhaceretlere ve tebeddülâta maruz olmakla beraber, merkez-i hükümet-i İslamiye bu vatanda teşkil olduktan sonra, akvâm-ı saireden pervane gibi çoklan içine atılıp tavattun etmişler. İşte bu hâlde Levh-i Mahfuz açılrsa, ancak hakikî unsurlar birbirinden tefrik edilebilir. Öyleyse, hakikî unsuriyet fikrine hareketi ve hamiyeti bina etmek, mânâsız ve hem pek zararlıdır. Onun içindir ki, menfi milliyetçilerin ve unsuriyetperverlerin reislerinden ve dine karşı pek lâkayt birisi, mecbur olmuş, demiş: “Dil, din bir ise millet birdir”. Madem öyledir. Hakikî unsuriyete değil, belki dil, din, vatan münasebâtına bakılacak. Eğer üçü bir ise, zaten kuvvetli bir millet; eğer biri noksan olursa, tekrar milliyet dairesine dahildir (Nursi, 2011b: 546-547).

### Siyasal İslamdan Kültürel İslama Geçiş

Bediüzzaman, Birinci Dünya Savaşı’nda Ruslar ve Ermenilere karşı gönüllü Kürt komutanı olarak savaşır, esir düşer. Esaretten kurtulduktan sonra Millî Mücadele’ye katkı sağlar, akabinde Ankara’ya gelir. Türkiye Büyük Millet Meclisi’nde konuşma yapar ve bizzat Mustafa Kemal ile görüşür (Nursi, 2011a: 13-16). Şekillenen yeni devletteki ve devlet elitlerinin kafasındaki siyaseti siyasal İslamcı fikirleri doğrultusunda etkilemek ister.

Bediüzzaman, Ankara’da kâğıtların yeniden karıldığını bilmiyordu. Ankara’nın siyasi eşrafı İttihat Terakki’nin Ziya Gökalp çizgisindeki kültür milliyetçiliğinden Yusuf Akçura etkisindeki etnik Türklük ile Batıcıların laiklik hassasiyetlerinin şekillendirdiği bir üst kimlik milliyetçiliğine yönelmişti (Yavuz, 2012). Bu, Osmanlı’da başlayan askeri, idari, siyasi yenileşmenin toplumsal alana sığraması demektir. Oysa, yenileşme ve Batılılaşmada toplum ve kültürün (harsın) mahfuz kalması şimdiye kadar genel bir uzlaşıydı.

Cumhuriyetin elitleri, yaşanan travmaların sonucu olsa gerek, fiili kültür ve toplumla hemen hemen ilgisi olmayan yepyeni bir toplum ve kimlik yaratmak istiyordu. Bediüzzaman’ın bunu fark etmesi kendisi için radikal bir dönüm noktası olur. Van’a gider, inzivaya çekilir, dünya işlerinden



elini eteğini çeker. Deyim yerindeyse dünyaya kahreder. Bu kahır, onun o zaman kadar güttüğü siyasi İslamcılık davasında yaşadığı hayal kırıklığıyla ilgili olmalıdır.

1925 yılında bütün Kürt ileri gelenlerinin Türkiye'nin Batı bölgesine sürgün edilmesi kapsamında Van'daki inzivasından koparılıp Isparta'nın Barla nahiyesine sevk edilir. Bunu kendisi şu şekilde ifade eder (Nursi, 2011b: 77): “*Siyaseti terk ve dünyadan tecrüüt ederek bir dağın mağarasında âhireti düşünmekte iken, ehl-i dünya zulmen beni oradan çıkarıp nefyettiler.*” Artık Bediüzzaman eski Said değil, yeni Said'tir. Yeni Said ise bundan sonra ne siyasal İslamcıdır ne de Kürt. O, bundan böyle bütün himmet ve dikkatini ilim ve iman tefsiri olan Risale-i Nurların telifine ve onun yayımına teksif eder (Nursi, 2011b: 77-80).

Bediüzzaman sadece kitap telif etmez, bir hareket vücuda getirir: Nurculuk. Nurculuk ne Meşrutiyet dönemindeki Kürtlükle ilgili hamiyet-i millidir ne de siyasi İslamcılık. Belki Gramsci ve Althusserl'in Marxizm için öngördüğü türde kültürel bir akımdır;<sup>11</sup> yani kültürel İslamcılık. Bediüzzaman'ın hayatında siyasal İslamcılık dönemi bitmiş kültürel İslamcılık dönemi başlamıştır. Fakat, Gramsci ve Althusserl'in öngörülerinden farklı olarak, siyasi hegemonyaya alt yapı hazırlayan, siyasetin ideolojik aygıtlığına soyunan, nihai amacı iktidar olan İslamcılık değildir. Onun kültürel İslamcılığı kısaca kazanılmış bir alt kimlik milliyetçiliği ile sivil toplum hareketi karakterine sahiptir. Yeni Said, bu iddianın argümanlarını *13. Mektup* (Nursi, 2011b: 80-83) adlı risalesinde tek tek açıklar.

Bediüzzaman kendi dünyasından sadece siyasal İslamcılığı değil, siyasete ait ne varsa söküp atar (Nursi, 2011b: 80-83, 103-104, 123). Tek Parti dönemi idarecilerinin bütün muhafazakârları baskılamak için yönelttikleri “siyaseti dine alet ediyorsun” ithamına karşı Yeni Said “*Başlarını yesin, dünyalarını tamamen bıraktım ve ayaklarına dolaşsın, siyasetlerini büsbütün terk ettim. .. Kur'ân-ı Hakîmin hizmeti, beni şiddetli bir surette siyaset âleminden men etti* (Nursi, 2011b: 80-81).” Çünkü der:

Belki bu zamanda siyaset, devlet idaresi ile eşit anlama gelmesi itibarıyla, İslam ve insanlığa muzır yüzde yirmi elitin şerlerini engelleyebilir. Ama toplumun yüzde sekseni tarafsız, mütehayyir halktır. Onların dinen tenevvüre ihtiyacı vardır. Siyaset -topuzu- ile onları ürkütmemek, tereddüde düşürmemek gerektir (Nursi, 2011b: 81-82).

11 Gramsci ve Althusserl gibi Batılı Marxistler Marxizm'in Batı'daki, aslında dünyadaki, başarısızlığını bü-tünüyle devlet ve siyasete angaje olmalarına bağlar. Marxizmin siyasal hegemonya kurabilmesi için önce sivil toplumun rızasını almasını, toplumsal kültürde hegemonya kurmasına salık verir. Böylece Marxizmin meşru yollarla iktidara gelip ve dahi kalıcı olabileceğini iddia ederler (Vergin, 2012: 85-99).

Belki Said Nursi'nin buraya kadarki gerekçesine konjonktüre bağlı, zamanla değişebilir bir tutum gözüyle bakılabilir. Ama bu tutumunun, alıntılanan yerin devamından anlaşılacağı üzere, siyasete karşı genel bir ilke olduğu görülür.

Gördüm ki, siyaset cereyanlarında hem muvafıkta hem muhalifte o nur-ların âşıkları var. Bütün siyaset cereyanlarının ve tarafgirliklerin çok fevkinde ve onların garazkârâne telâkkiyatlarından müberrâ ve sâfi olan bir makamda verilen ders-i Kur'ân ve gösterilen envâr-ı Kur'âniyeden hiçbir taraf ve hiçbir kısım çekinmemek ve itham etmemek gerektir-meğher dinsizliği ve zındıkayı siyaset zannedip ona tarafgirlik eden insan suretinde şeytanlar ola veya beşer kıyafetinde hayvanlar ola! Elhamdülillâh, siyasetten tecerrüd sebebiyle Kur'ân'ın elmas gibi hakikatlerini propaganda-i siyaset ittihamı altında cam parçalarının kıymetine indirmedim. Belki, gittikçe o elmaslar kıymetlerini her taifenin nazarında parlak bir tarzda ziyadeleştiriyor (Nursi, 2011b: 82-83).

Özetle iktidar veya muhalif her siyasal cereyanın (akımın) içinde bireysel olarak dine çok ciddi taraftar ve muhtaç insanlar vardır. Onların istifadeleri için dini her türlü siyasal parti ve cereyanın üstünde tutmak gerektir. İslam'ın bu tarzda yorumu şüphesiz İslamcı partinin varlığını tartışmaya açıyor. Bediüzzaman, yukarıdaki düşüncesine paralel olarak bu konjonktürde kurulacak İslamcı bir partinin stratejik bir hata olacağını söyler. Mevcut konjonktürde kurulacak bir İslamcı parti dini siyasete alet etmeye mecbur kalır. Doğal olarak dindar (ve Müslüman) olmayan farklı toplum kesimlerinde reaksiyoner tepkiyle karşılanır.<sup>12</sup>

Bu vatanında şimdilik dört parti var. Biri Halk Partisi (Bugünkü adıyla Cumhuriyet Halk Partisi), biri Demokrat (O zamanki Demokrat Parti), biri Millet (Bu zamanki adıyla Milliyetçi Hareket Partisi), diğeri İttihad-ı İslamdır (Refah ve Saadet Partisi çizgisine denk düşen bir siyasal İslamcı parti). İttihad-ı İslam Partisi, yüzde altmış, yetmiş tam mütedeyyin olmak şartıyla, şimdiki siyaset başına geçebilir. Dini siyasete âlet etmemeye, belki siyaseti dine âlet etmeye çalışabilir. Fakat çok zamandan beri terbiye-i İslamiye zedelenmesiyle ve şimdiki siyasetin cinayetine karşı dini siyasete âlet etmeye mecbur olacağından, şimdilik o parti başa geçmemek lâzımdır (Nursi, 2011c: 746) .

İslamcı bir partinin iktidarı için, toplumun yüzde altmış yetmişinin dindar olmasını şart koşar. Buradan yola çıkarak Bediüzzaman'ın siyasal

12 Türkiye'de Selamet Partisi (değişen adıyla Refah Partisi) çizgisindeki İslamcı partinin Türkiye'deki macerası ile İhvan-ı Müslimin'in bugünkü Mısır'daki macerası bir açıdan örnek oluşturuyor.

hegemonya için kültürel hegemonyayı şart koştuğu söylenebilir.<sup>13</sup> İkinci Said'in siyasete karşı bu tutumu onun ontolojik bakış açısıyla ilgilidir. Onun siyasetle ilgili düşünceleri maturidi islam geleneğine uygundur (Duran, 2001: 17, 141-143). Maturidilik, bireye siyasi alanda oldukça geniş bir alan tanır. Bediüzzaman Siyasetin İslam içindeki ağırlığını/payını belirlemek için aşağıdaki ölçüyü Risale-i Nur külliyyatının birçok yerinde zikreder: “Şeriat da, yüzde doksan dokuz ahlâk, ibadet, âhiret ve fazilete aittir. Yüzde bir nispetinde siyasete mütealliktir; onu da ulü'l-emirlerimiz düşünsünler (Nursi, 2011a: 127).”

Bediüzzaman'ın siyasetle olan ilişkisi onun anlaşılamayan yönlerinden biridir.<sup>14</sup> Bazılarına göre Bediüzzaman'ın bir de üçüncü Said dönemi vardır ve bu Said bir nevi eski Said dönemine avdet etmiştir.<sup>15</sup> Gerekçe ise Adnan Menderes ve siyasetin ileri gelenlerine yazdığı mektup ile Demokrat Parti'ye oy vermeye teşvik etmesidir.

Demokratları iktidar yerinde muhafaza etmeye Kur'ân menfaatine kendimizi mecbur biliyoruz. Onlardan hayır beklemek değil, belki dehşetli, baştaki iki cereyana (Dinsizlik-komünistlik cereyanı ile ifsat –mason- cereyanı) siyasetlerince muarız oldukları için, onların az bir kısmı dine verdikleri zararı, vücudun parçalanmasına bedel, yalnız bir parmağı kesmek gibi pek cüz'î bir zararla pek küllî bir zarardan kurtulmamıza sebep oluyorlar bildiğimizden, o iktidar partisinin lehinde ehl-i dini yardıma davet ediyoruz. Ve dinde lâübalî kısmını dahi cidden ikaz edip “Aman, çabuk hakikat-i İslamiyeye yapışınız!” ihtar ediyoruz ki, vatan ve millet ve onların hayatı ve saadeti, hakaik-i Kur'âniyeye dayanmak ve bütün âlem-i İslamı arkasında ihtiyat kuvveti yapmak ve uhuvvet-i İslamiye ile 400 milyon kardeşi bulmak ve Amerika gibi din lehinde ciddi çalışan muazzam bir devleti kendine hakikî dost yapmak, iman ve İslamiyetle olabilir. Biz bütün Nurcular ve Kur'ân hizmetkârları onlara hem haber veriyoruz hem İslamiyete hizmete muvaffakiyetlerine dua ediyoruz. Hem de rica ediyoruz ki, bu memleketin bir ehemmiyetli mahsulü ve vatanda ve şimdi âlem-i İslamda pek büyük faydası ve hizmeti bulunan Risale-i Nur'u müsaderelerden kurtarıp neşrine hizmet etsinler. Bu vatandaki dindarları kendine taraftar etsinler. Ve selâmeti bulsunlar (Nursi, 2011c: 816).

13 Bediüzzaman'ın bu görüşü Gramsci'nin bakış açısıyla benzer. Ama aralarında iki fark vardır. Birincisi onun amacı iktidara ulaşmak değildir, siyaset ve iktidarın yozlaştırıcılığına karşı dini korumaktır. İkincisi ise bu sözün muhatabı kendi takipçileri değil, siyasetle uğraşmak isteyenlerdir. Aksi hâlde siyasetten uzaklaştığı bir takiye olurdu.

14 Burada bahsedilen siyaset Aristo'dan itibaren ıstılah olan devlet ve iktidarla; yani devlet idaresiyle ilgili siyasettir (Vergin, 2008:27-36). Oysa çağdaş algısıyla siyaset aileden, arkadaşlık grubuna, dinî cemaatten devlete kadar bütün grupları kapsar (Beetham, 2006: 7).

15 Bunun ilgili tartışmalar için *Köprü Dergisi*'nin 112. sayısına bakılabilir.

Kanaatimce bu argümanlardan Bediüzzaman'ın eski Said dönemi siyasi İslamcılığına geri döndüğü çıkarılamaz, belki dünya işlerine kahrından geri döndüğüne, onun kurduğu hareketinin sosyal hayatı dışlayan mistik nitelikli bir tarikat olmadığına hamledilebilir. Onun hareketi takipçilerinin nefislerinden başlayarak bütün toplumu değiştirmeye yönelimlidir. Emirdağ Lahikası (Nursi, 2011c) bunun örnekleriyle doludur.

Bediüzzaman'ın deruhte ettiği İslamcı hareket bir sivil toplum hareketidir. Kamuoyunda cemaat olarak adlandırılan bu hareket ne tarikattır, ne siyasi bir toplum ne de bir siyasi partinin uzantısı ve arka bahçesi (Torun, 2010). Mutlaka bir kavramsallaştırma yapılacaksa “kültürel İslamcılık” demek daha doğrudur. Bediüzzaman'ın siyasal İslamcı olmayıp neden siyasi toplumla ilişkiler kurduğunu, bir partiye oy verdiğini, siyasilere mektup yazdığını vb. anlamak için sivil toplum ile tarikat ve siyasi toplum arasındaki farkı bilmek gerekiyor.

Sivil Toplumunu siyasi toplumdan ayıran kriterlerinden birisi iktidara yönelmeden, muhalif ve muvafık yönde onun yörüngesine girmeden baskı mekanizması oluşturabilmektir (Torun, 2008). Bu çerçevede baskı mekanizması kullanmayı reddeden hareketler sivil toplum değil, mistik nitelikli tarikatlardır. Ömer Çaha (1997: 31-32) “baskı mekanizması oluşturmak” işlevini sivil toplum örgütü olma özelliklerinden biri olarak zikreder.

Son analizde, Bediüzzaman'ın siyasiler nezdinde girişimde bulunması siyasete yönelmesine değil, “baskı mekanizması oluşturmak” istemesine yormak gerekir. Serbest kamusal alana ve demokratik siyasal sisteme sahip ülkelerde siyaset ve siyasi aktörler sivil topluma duyarlıdır/duyarlı olmalıdır. Bu bağlamda Risale-i Nur hareketinin siyasi iktidara yönelmeden kamuoyu oluşturması demokrasi için olumlu bir şeydir. Demokrasinin yerleşikleşmesi için de çok gereklidir.

### **Said Nursi İslamcılığı ile Türk Muhafazakârlığının Ayrışma ve Buluşma Noktaları**

Said Nursi gerek birinci hali gerekse ikinci haliyle bir İslamcıdır. Öte yandan onun eklektik nitelikli düşünce külliyatında ve açtığı aksiyon serencamında muhafazakârlıkla ilgili düşünce ve tutumlara sıklıkla rastlanır.<sup>16</sup> Özellikle düşünce düzleminde, muhafazakârlığın izleri/tortuları görünmekle birlikte, yine de Said Nursi'yi Türkiye'de muhafazakârlar kümesi içine

<sup>16</sup> Said Nursi'nin yazdığı *Risale-i Nur Külliyatı*'nda muhafazakârlıkla ilgili yerlerin bir derlemesi için bkz. *Köprü Dergisi* (2007), 97. Sayı.

almak pek zordur. Ancak Onun hareket/aksiyon tarzı itibarıyla muhafazakârlıkla ilişkili ve onların doğal müttefiki olduğunu söylemek ise hiç zor değildir. Türk muhafazakârlığının yapısı/özelliği bu minvalde genelleme yapmamızı kolaylaştırıyor. Türk muhafazakârlığı tarihselliği itibarıyla İslamla şu yada bu oranda iç içe, hatta bir çok zaman bütünleşik, olmuştur. Türk modernleşmesine karşı gard alan Türk muhafazakârlığı, 1950'lere kadar, bütünüyle İslamcıdır (Çaha, 2013). Şüphesiz bu, Cumhuriyet elitlerinin değiştirmek istediği Osmanlı geçmişinin İslami olmasıyla (Tabakoğlu, 2013) ilgilidir.

1950'ye kadar büyük ölçüde İslamcılık ile bütünleşik Türk muhafazakârlığının bariz özelliği siyasal muhafazakârlığı içermiyor olmasıdır. Türk muhafazakârlığı, Fransız muhafazakârlığının Fransız devrimine karşı tepki olarak çıkması gibi, jakoben Türk modernleşmesine bir tepki olarak ortaya çıkar. Ama, Türk muhafazakârlığı Fransız muhafazakârlarının yaptığı gibi, eski siyasal düzenin geri gelmesini savunmuyor (Çiğdem, 1997: 46-47). Türk muhafazakârlığı başlangıcından itibaren mutedil ve ılımlı değişime, özgün ifadesiyle ıslahata, karşı çıkmamış; kişilik gelişimini daha çok Anglo-Amerikan muhafazakârlığı<sup>17</sup> çizgisinde devam ettirmiştir (Çaha, 2013: 146-152; Bora, 1997: 14-15; İnsel, 1995: 89; Öğün, 2004). Bu anlamda Türk muhafazakârlığı ekonomik liberalizm ve demokrasiye doğrudan cephe almamış, sadece onların geleneksel değer ve kurumları yozlaştıran etkisine muhalif kalmıştır. Bu çizgideki kısmi kırılma 1950'de çok partili siyasal hayata geçişle ortaya çıkan Erbakan öncülüğündeki siyasal İslamcı hareket ile yaşanmıştır (Çiğdem, 1997: 47). Siyasal İslamcı hareketler iktidar üzerinden modern ve geleneksel olanı, muhafazakârların karşı olduğu şekilde, yeniden yaratmaya yönelmiştir. Muhafazakârlık, Alman muhafazakâr devrimciliğini<sup>18</sup> istisna tutarsak, sadece devrime değil, karşı devrime de karşıdır. Muhafazakârlıkla İslamcılığın farklılaştığı bu uğrakta, Çiğdem (1997: 47)'in de parmak bastığı üzere, Said Nursi'nin düşünce ve praksi muhafazakâr kalmaya, muhafazakârlar tarafında durmaya devam etmiştir.

Muhafazakârlığın dinle ilişkisi dinin cemaata/millete cansuyu vermesi ve toplumsal sisteme harç olması noktasında önemlidir. Muhafazakârlar toplumu çekip çevirecek, onu baştan yaratacak, onu inançları doğrultusunda mühendislik mahareti ile dönüştürecek dinden hoşlanmaz. Onlar püritenleşmiş/dünyevileşmiş veya siyasal ihtiraslarından arınmış, vicdan ve

17 Özel olarak Fransız muhafazakârlığı ve Anglo-Amerikan muhafazakârlığı, genel olarak muhafazakârlığın tarihsel gelişimi ve biçimleri hakkında bkz. (Özipek, 2011: 19-22; Çaha, 2004: 15-19; Bora, 2012: 61-70; Bora, 1997: 12-19)

18 Kavram Hakkında bkz. Bora, 1997: 13.

cemaatin mahrem kamusalında yaşayan dinden yanadır (Harries, 2004: 99; Çaha, 2004: 21; Erdoğan, 2004: 21; Bora, 2012: 58-59). Bu bağlamda, Said Nursi'nin İslamcılığın siyasi emellerini bir nevi budaması, onu sivil alana çekmesi, belki sosyolojik anlamda bir püritenleşmenin değil, belki siyasal anlamda bir püritenleşmenin bir açıdan yolunu açmıştır denebilir. Daha naif ifadeyle Said Nursi'nin açtığı kültürel İslamcılık çığırını Türkiye'de dinin tam da muhafazakârların istediği kıvama gelmesinde etkili olur. Çok partili siyasal hayata geçişle birlikte Türkiye'deki dindarların ve muhafazakârların muhafazakâr bir siyasal çatı (merkez sağ da denebilir) altında toplanmasında kültürel İslamcılığın katkısı yadsınamayacak kadar çoktur. En önemli katkısı ise merkezî sağ partileri meşrulaştırmasıdır. Ak Parti bu anlamda, kurucularının da açık şekilde deklere ettikleri üzere, merkez sağın devamıdır.

Son olarak Said Nursi'nin eski Monarşiyi savunmaması, hatta meşru olmak şartıyla demokrasiden yana olması,<sup>19</sup> eski patrimonyal ilişkilere bağlı tarikat yapılanması yerine eşitlik ve işbölümü temelinde bir nevi sivil toplum örgütü benzeri cemaat örgütlenmesine gitmesi (Torunoğlu, 2012), dinde ispatiyeciliği yöntem olarak benimsemesi (Nursi, 2011e: 1219), modernliği bir bütün olarak reddetmeyip kötüsünü (materyalist felsefe ile medeniyetin ahlaksız yaşam biçimini) ayırıp iyisini (insanlığa faydalı bilim ve teknolojiyi) kabul etmesi (Nursi, 2011f: 291) noktasında, muhafazakârlığı bir tutum ve üslup olarak kabul ettiğimiz bağlamda, Onun Fransız muhafazakârlığı konsepti içinde yer almadığını, Türk muhafazakârları<sup>20</sup> ile beraber, Anglo Amerikan muhafazakârlığı çizgisinde yer aldığını söylemek mümkündür.

19 Said Nursi'nin 1908'de ilan edilen meşrutiyetle ilgili yazdığı Münazarat adlı eseri (2011a) -meşru (şer'i) olmak kaydıyla- demokrasi ve özgürlüğün âdeti manifestosu gibidir.

20 Türk muhafazakârlığı modernizme, ilke olarak, kültürel nedenlerle karşıdır; kalkınmaya ve kapitalizme hiç karşı olmamıştır (Bora, 1997: 14-15; İnsel, 1995: 89; Öğün, 2004; Çiğdem, 1997: 46-47). Bu nedenle Türk muhafazakârlığı, genel karakteri itibarıyla, kültürel muhafazakârlık olarak adlandırılabilir. Öte yandan birçokları, mesela Çaha (2004: 18-19 ve 2013: 141-154), hemen hemen bütün siyasi eğilimleri muhafazakârlık şemsiyesi altında toplar: -Milliyetçi Hareket Parti çizgisindeki- Milliyetçi muhafazakârları Fransız tarzı muhafazakârlar, (Cumhuriyet -Halk Partisi çizgisindeki - Milliyetçi/ulusalcı solcuları Alman tarzı muhafazakârlar, merkez sağ parti çizgisindeki muhafazakar demokratları ise Anglo-Amerikan tarzı muhafazakârlar olarak betimler. Şerif Mardin, bu bapta, daha farklı bir muhafazakârlık kategorisi ortaya atar. O, Jöntürklerin halefi Cumhuriyet elitlerinin elinde şekillenen Türk modernleşmesini "bürokratik muhafazakâr" olarak tanımlar (Akt. Yılmaz, 2004:27). Çünkü Türk modernleşmesi Osmanlı'dan itibaren devam eden siyasetin yapısını değiştirmemişler; yeniden restore etmişlerdir; değişen sadece aktörlerdir (Torun, 2008). Cumhuriyet modernleşmesini muhafazakar sayanlar, muhafazakârlığı bir siyasal ideoloji değil de sadece üslup ve düşünce stili olarak ele alan Manheim (2009)'e dayanırlar (Oakeshott, 2004: 55; Bora, 1997: 6-8; Bora ve Onaran, 2006). Oysa muhafazakârlık, ilk çıkışında olmasa da, zamanla siyasal bir ideoloji olarak öz bilincini kazanmıştır (Özipek, 2011 ve Çaha, 2013). Belki bu paradoks, kavrama yüklenen farklı anlamlardan daha çok, epistemik geri plandan, Batı tarihselliğini taşıyan bir kavramı Türkiye sosyal gerçekliğine uyarlamaktan kaynaklanıyor. Bu tartışma ise bu çalışmanın konusunu aşan daha geniş ve ayrı bir çalışmanın konusu olabilir.

## Sonuç ve Değerlendirme

Türkiye’de millet ve milliyetçilik konuları Osmanlı Devleti’nin parçalanması ve Türkiye Cumhuriyeti’nin modern ulus devleti formunda kurulması sorunsalıyla ilgilidir. 1877-78 Osmanlı - Rus savaşı sonrası akdedilen Berlin Anlaşması ile gayri Müslim milletler Osmanlı’dan kopar, Kuzey ve Balkan coğrafyasındaki Müslüman unsurlar kitlesel tehcirle Anadolu’ya gelmek zorunda kalır. Bu olaylar zinciri Türk aydınındaki Osmanlılık mefkûresini yıkıp ulus merkezli arayışlara iter (Yavuz, 2011). Bu arayış Osmanlılık içindeki Türk milliyetçileri ile İslamcıları ayırıştırır. Başlangıçta ittihad-ı Osmanı mefkûresini savunanlardan Türk milliyetçiliği baskın bir kısmı İttihat Terakki’ye yönelirken, İslami hassasiyeti olan diğer kısım ise ittihad-ı İslam’a yönelir.

Osmanlı’dan gayri Müslim milletler ayrılınca geriye Müslüman milletler kalır. II. Abdulhamit bunları devlet çatısı altında bir arada tutmak için İslamcılığı devlet politikası yapar. Ama Abdulhamit’in bu politikası ulusçuluğun ana siyasal akım olduğu dünyada Osmanlı’nın dağılmasını engelleyemez. Ulusçuluk akımının dümen suyunda giden İttihat ve Terakki partisi 1908’de Abdülhamit’i tahttan indirir. İttihat Terakki’nin etnisite merkezli politikaları ise bu sefer Müslüman unsurlarını Osmanlı çatısının dışına iter.

Arapların Osmanlı çatısından ayrılması bir yandan İslamcı politikalarının meşruiyetini kırar diğer yandan İttihat Terakki milliyetçiliğindeki Türklük bileşenini güçlendirir. Bu ayrışma Cumhuriyet’in kurulmasından sonra daha bir netleşir. İkinci Meclis sonrasında İttihat Terakki’nin Ziya Gökalp etkisindeki İslam’ı dışlamayan milliyetçiliği, Yusuf Akçura’nın Türkçülüğü ile Batıcıların laikçiliğini sentezleyen milliyetçiliğiyle yer değiştirir. Benedict Anderson (2011)’un tasvir ettiği türden bir üst kimlik inşası Türkiye Cumhuriyetinin temel politikası hâline gelir. Bugün cedelleştığımız Kürt sorunu betimlediğimiz bu süreçte ortaya çıkan atmosferin ürünüdür.

Bu makale Bediüzzaman hem Osmanlı döneminin etkili İslamcı aydınlarından biri hem de yazdığı eserler ve açtığı Nurculuk hareketiyle günümüzü etkileyen kişidir. Onun millet, milliyetçilik, İslamcılık ve muhafazakarlıkla ilgili düşüncelerini aşağıdaki gibi tasnif etmek mümkündür.

Bediüzzaman’ın millet düşüncesi, Osmanlı aydını kimliğiyle eski Said döneminde, İslam paydası altında alternatif bir ulusa/üst kimliğe mündemiçtir. Onun düşüncesi zamanın Osmanlı aydınlarının İslamcılık düşüncesinden pek farklı değildir. Bediüzzaman’ın bu dönemdeki İslamcılığı siyasal

yönelimlidir; yani siyasal hegemonyaya yöneliktir. Eski Said düşünce ve praksi ile bir siyasal İslamcıdır.

Eski Said, entelektüel düzlemde siyasal İslamcılığın yılmaz savunucusu iken, aydın kimliğiyle İttihat Terakkicilerle uzlaşmaktan çekinmez. Onların temel aldığı “dil”, “din” ve “vatan” bileşenlerinden her hangi ikisini “millet” için yeterli olabileceği fikrinde uzlaşır.

Eski Said ne alt kimlik ne de üst kimlik farkındalığına ve/veya milliyetçiliğine ontolojik olarak karşı çıkmıyor (Nursi, 2011a: 107-110, 117, 122, 185-186). Hatta, toplumsal bütünleşme ve kalkınma için gerekli görüyor (Nursi, 2011a: 171, 182-183, 191, 334-335). Şu kadar ki, alt kimliğin üst kimlikle (İslam milliyetiyle) çatışmasına ve menfi olarak (yani öteki alt kimliklerin inkârı ve hasımlığı doğrultusunda) kullanılmasına karşı çıkıyor (Nursi, 2011a: 197). Böyle eğilimleri, İslam üst kimliğini parçalayacağından hareketle, cahiliye asabiyesiyle (ırkçılıkla) denk tutuyor, tekfir ediyor.

Kürt kimliğini reddetmiyor, ama onun menfi bir şekilde istimaline şiddetle karşı çıkıyor. İster Türk-Kürt gibi etnik alt kimliğin, isterse cemaat gibi bir alt kimliğin negatif bir şekilde siyasallaşmasını kabul etmiyor. Ona göre, bütün alt kimlikler müspet olmak şartıyla meşrudur ve gereklidir. Eski Said'in üst kimlik milliyetçiliğini her hâlükarda yücelttiğini, maddi medeniyetin nedeni olarak gördüğünü, alt kimlik milliyetçiliğini de reddetmediğini burada tekrar etmiş olalım. Üst kimlik çatısı altında kalmak, ortak menfaati birinci planda tutmak, fedakârlığı, hamiyeti teşvik etmek, başkalarını reddetmemek ve hasım olmamak şartıyla müspet milliyetçiliği faydalı buluyor.

İkinci/Yeni Said siyasal İslamcılıktan vazgeçiyor. Siyasal iktidar ve siyasal hegemonyaya yönelik düşünce ve hareket tarzını bütünüyle terk ediyor. A. Gramsci ve L. P. Althusser'in Marxizm'de yaptığı tecdidi Bediüzzaman İslam için yapmıştır denebilir. Onun siyasal İslamcılığı kültürel İslamcılığa dönüşüyor. Yeni Said, eski Said'e muhalif bir şekilde, Müslümanların siyasal hegemonyaya yönelmesini yadsır. Müslümanların imanlarının ve Müslüman toplumdaki İslami sembollerin/şairlerin tahkim edilmesini amaçlar. Dinin muamelat kısmının çok cüzi olduğunu, iman ve güzel ahlakla ilgili kısmının ise dinin çoğunluğunu oluşturduğunu (Nursi, 2011a: 127) belirleyip bütün entelektüel ve psiko-motor enerjisini ikincisine teksif ediyor. Ama Gramsci ve Althusser'den farklı olarak Bediüzzaman'ın “iman” dediği bizim ise “kültürel İslamcılık” dediğimiz hareketi hiçbir siyasal hegemonya ve siyasal iktidara indirgemez, hatta siyasal hegemonya (siyasal iktidara yönelme amacı) ile kültürel hegemonyanın bir arada bulunamayacağını savunur.



Onun siyasetle arasına koyduğu ilkesel mesafe çok partili sisteme geçildikten sonra da değişmiyor. Siyasetle dini bir arada götürmeye çalışan kişi dini (kültürel İslamcılığı) siyasete (siyasi İslamcılığa) alet etmeye mecbur kalıyor (Nursi, 2011c: 746). Kısaca O genel anlamda -siyasal iktidara yönelen- İslamcılığa hem de İslamcı bir siyasal partiye karşıdır.

Üçüncü Said nitelemesi Bediüzzaman'ın kendisinin değil, onun yorumcularının sınıflandırmasıdır. Bu tasnifi kabul edenlere göre Bediüzzaman yeni Said'ten eski Said'e kısmen dönmüş/dönmektedir veya eski ile yeniye sentezlemektedir. Kanaatimce bu bir yanılgıdır. Yanılgının nedeni ise sivil toplum -örgütü- ile siyasal toplumu birbirine karıştırmaktan kaynaklanıyor. Bediüzzaman'ın bu dönemde siyasal aktörlerle kurduğu iletişimi siyasal iktidara yönelmesine, amaçlamasına, muvafık veya muhalif yönde angaje olmasına, onunla eklemleşmesine, ortağı veya uzantısı olmasına hamledilemez. Onun yaptığı şey her sivil toplum örgütünün yaptığı/yapması gerektiği gibi siyasal iktidar ve kamuoyu nezdinde baskı mekanizması oluşturmaktır. Kendi hareketini destekleyen partilere oy vermek veya halk içinde kanaat önderliği yapmak ise partililik sayılamaz. Bediüzzaman'ın kültürel İslamcılığı ne tarikatlar gibi kamusal işlere duyarsızdır ne de siyasal örgütler gibi siyasal iktidara angajedir. Böyle bir anlayış siyaseti siyasetçiye bırakmayı salık verdiği gibi onu denetlemeyi de içerir.

İkinci (yeni) Said'in kültürel İslamcılığa dönüşünde ulus ve ulusla ilgili konjonktürün geçiyor olmasının etkisi büyüktür. O, ulus devlet ve onunla beraber fetişleşen olguların geride kaldığını belirtir: “*Artık millet (ulus) çağı geçiyor*” (Nursi, 2011b: 744). Kuşkusuz onun bu dönüşümde Cumhuriyet'in bütünüyle Türkçü ve laikçi temelde konumlanmasının yarattığı hayal kırıklığının da etkisi olmuştur.

İkinci Said'in kültürel İslamcılığı bir nevi çok kültürlü, çok hukuklu ve hatta çok uluslu yapıda nasıl Müslümanca yaşanabileceğinin bir nevi formülasyonudur. Yeni Said'in öngördüğü bu formda ötekilerle eşit ve özgür bir şekilde yaşamak, hatta barışçı yollarla rekabet etmek kabulü bir varsayım olarak vardır. Eski Said; devlet şöyle olsun, böyle olsun derken, yeni Said; devlet gölge etmesin, herkese eşit şartları sağlasın, kimseyi kayırmasın yeter der (Nursi, 2011d: 206). Eski Said'in el kitabı Münazarat ve Hutbe-i Şamiye iken yeni Said'in el kitabı Uhuvvet ve İhlâs risaleleridir.

Bediüzzaman'ın düşüncelerinin bugüne nasıl uyarlanacağı konusu Türkiye'nin ulus çağını ne kadar yaşadığı ve ulus sonrası çağa ne kadar yöneldiği sorunuyla ilgilidir. Kanımca Türkiye bir açıdan ulus çağının tipik

sorunlarını yaşıyor, ama küresel dünyaya da yüzünü dönmüş ve oraya doğru yol almaktadır. Türkiye'nin özellikle dış dünyayla olan ilişkilerinde küresel dünyanın gerekleri baskınken içeride ise büyük ölçüde ulus çağı gerekleri hükmetmektedir. Dolayısıyla Bediüzzaman'ın eski Said dönemindeki teklifleri günümüz şartlarına uyarlanarak uygulanabilir. Ama Bediüzzaman'ın en orijinal ve etkin çözüm önerisi onun idealize edip pratize ettiği sivil dini hareket tarzıdır.

Said Nursi'nin muhafazakârlıkla ve Türk muhafazakârlığı ile ilişkisi çetrefil bir konudur. Said Nursi ister siyasal isterse kültürel nitelikli olsun o bir İslamcıdır. Bir İslamcı, ilke olarak, gerekirse iktidar gücünü de kullanarak dini kurumlarını geri getirmek ve yeniden tesis etmek ister. Muhafazakâr ise mevcut olanı, eskiden beri geleni, hazır olanı muhafaza etmek ister. Birinci Said ilke olarak siyasal İslamcıdır ve kendi ideoloji doğrultusunda değişimi ve/veya siyasetin/devletin bu doğrultuda yapılanmasını ister. İkinci Said ise düşünce ve duruş olarak siyasal İslamcılıktan vazgeçmiştir. Onun İslamcılığı artık sadece İslami kültürün muhafazasından ve inşasından yanadır. Devletten dine yönelik beklentisi ise faydasından çok şerrinden emin olmakla sınırlıdır. Eskiye ait değer ve kurumların İslami olduğu ölçüde onların korunması noktasında muhafazakârlarla aynı paydada yer alır. Said Nursi'nin muhafazakârlıkla pozitif ilişkisinin önemsenmesi gereken yönü dini siyasal hayattan birey ve toplum hayatına, sivil alana, çekmesi itibarıyladır.

Türk muhafazakârlığı, teorik bakımdan, Anglo Sakson muhafazakârlığı kategorisinde yer alır. Türk muhafazakârları, İslamcılar da büyük ölçüde buna dahil, modernizmin fennine ve tekniğine karşı değildir. Bu çerçevede liberal ve kalkınmacı politikalara bağlıdır. Demokrasiye de, sosyal demokrasiye kaymamak şartıyla, karşı değildir. Bu çerçevede özellikler andıran Türk muhafazakârlığı ile Said Nursi'nin İslamcılığı, özellikle kültürel İslamcılığı, aynı paydada buluşur, hatta bazen aynileşir. Milliyetçilik ve devletçilikle bütünleştiği yer ve zamanlarda, ki aynı zamanda bu eğilim Anglo-Amerikan muhafazakârlığından bir uzaklaşmadır, Said Nursi'nin Türk muhafazakârlığıyla mesafesi açılır. Bu durumu, argümantasyonunu ".Siyasal İslamdan Kültürel İslam'a" adlı başlıkta yaptığımız üzere, şu analogi ile somutlaştırmak mümkündür: Said Nursi ve onun takipçileri, ilke olarak, jakoben modernleşmeci (CHP) çizgideki partilerin karşısında, etnik milliyetçi (MHP) çizgideki partiler ile siyasal İslamcı (MSP-REFAH) çizgideki partilere mesafeli, merkez sağ (DP, AP, ANAP, AK PARTİ) çizgideki partilere ise destekçidir.

## Kaynaklar

- AKAT, Asaf Savaş, (1999). "1923-50 Arası Sağ Bir Diktatörlük," *Sol, Kemalizme Bakıyor*, (derl. Ruşen Çakır ve Levent Cinemre). İstanbul: Metis Yayınları.
- ANDERSON, Benedict, (2011). *Hayali Cemaatler*, 6. Baskı, çev. İskender Savaşır, İstanbul: Metis Yayınları.
- BELL, Daniel (1973), *The Coming of Postindustrial Society: A Venture in A social Forecasting*, New York: Basic Books.
- BEETHAM, David (2006). *Demokrasi ve İnsan Hakları*, çev. Bilal Canatan, Ankara: Liberte Yayınları.
- BORA, Taml, (2012). *Türk Sağının Üç Hali: Milliyetçilik, Muhafazakârlık, İslamcılık*, 7. Baskı, İstanbul: Birikim Yayınları.
- BORA, Taml, B. Onaran (2006). "Nostalji ve Muhafazakârlık: Mazi Cennet," *Modern Türkiye'de Muhafazakar Siyasi Düşünce*, 5. Cilt, 3. Baskı, ed. Murat Belge, ss. 234-237.
- BORA, Taml (1997). "Muhafazakârlığın Değişimi ve Türk Muhafazakârlığında Bazı Yol İzleri," *Toplum ve Bilim Dergisi*, 74. Sayı, ss. 6-31.
- CANATAN, Kadir, (2010). "Bütünleşme ve Ayrışma Çerçevesi Olarak Milliyetçilik ya da 'Millet Olma'nın Halleri", *Köprü*, 111. Sayı.
- ÇAHA, Ömer, (1997). "1980 Sonrası Türkiye'de Sivil Toplum Arayışları," *Yeni Türkiye*, 3(18), ss. 28-64.
- ÇAHA, Ömer, (2004). "Muhafazakâr Düşüncede Toplum," *Liberal Düşünce*, 34. Sayı, ss. 15-23.
- ÇAHA, Ömer, ŞAHİN Bican (2013). *Dünyada ve Türkiye'de Siyasal İdeolojiler*, Ankara: Orion Yayınevi.
- ÇİĞDEM, Ahmet, (1997). "Muhafazakârlık Üzerine," *Toplum ve Bilim Dergisi*, 74. Sayı, ss. 32-50
- DURAN, Bünyamin (2001). *İslami Düşünce Geleneği Açısından Bediüzzaman*, İstanbul: Risale-i Nur Enstitüsü Yayınları.
- ERDOĞAN, Mustafa (2004). "Muhafazakârlık: Ana Temalar," *Liberal Düşünce*, 34. Sayı, ss. 5-9
- GELLNER, Ernest, *Milliyetçiliğe Bakmak*, 4. Baskı, Çevirenler: Simten Coşar, Saltürk Özeltürk, Nalan Soyank, İstanbul: İletişim Yayınları.
- GIDDENS, Anthony, (2000). *Sosyoloji*, Çevirenler: Hüseyin Özel, Cemal Güzel, Ankara: Ayraç Yayınları.
- GÖKALP, Ziya. (1996). *Türkçülüğün Esasları*, İstanbul: Kamer Yayınları.
- HAKAN, Sinan, (2013). *Türkiye Kurulurken Kürtler*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- HARRIES, Owen, (2004). "Muhafazakârlığın Anlamı," *Liberal Düşünce*, 34. Sayı, ss. 91-100.
- İNSEL, Ahmet, (1995). *Türkiye Toplumunun Bunalımı*, 2. Baskı, İstanbul: Birikim Yayınları.
- KADIOĞLU, Ayşe, (1999). *Cumhuriyet İradesi - Demokrasi Muhakemesi*, İstanbul: Metis Yayınları.
- KAHRAMAN, H. Bülent, (2005). "Türk Milliyetçi Romantizminin Sonu: Kurucu Modernist İdeolojinin Dönüşümü ve Yazımsal", *Ş. Mardin'e Armağan* içinde, (der. Ahmet ÖNCÜ ve Orhan TEKELİOĞLU) İstanbul: İletişim Yayınları.
- KEYMAN, Fuat, (2007 16 Şubat). "Kimlik Siyaseti ve Kürt Sorunu," *Radikal Gazetesi*, [http://www.radikal.com.tr/ek\\_haber.php?ek=r2&haberno=4934](http://www.radikal.com.tr/ek_haber.php?ek=r2&haberno=4934), Erş. tar. 20.07.2013.

- KILIÇ, Murat (2007). Erken Cumhuriyet Dönemi Türk Milliyetçiliğinin Tipolojisi, *SDÜ Fen Edebiyat Dergisi Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı 16, ss. 113-140.
- KÖPRÜ Dergisi (2010). "Üçüncü Said," 112.Sayı, Erişim tarihi:10.10.2013, <http://www.koprudergisi.com/index.asp?Bolum=EskiSayilar&Goster=Yazi&YaziNo=1073>
- KÖPRÜ Dergisi (2007). "Risale-i Nur'da Muhafazakârlık," 97.Sayı, Erişim tarihi:10.10.2013 <http://www.koprudergisi.com/index.asp?Bolum=EskiSayilar&Goster=Yazi&YaziNo=833>
- MANHEIM, Karl, (2009). *İdeoloji ve Ütopya*, Çev.Mehmet Akyüz, İstanbul: De ki Basım Yayım.
- MARSHAL, Gordon, (2009). "Küreselleşme," *Sosyoloji Sözlüğü*, Çev. Osman Akınhay ve D. Kömürcü, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- NİŞANYAN, Sevan, (2010). *Yanlış Cumhuriyet*, İstanbul: Everest Yayınları.
- NİŞANYAN, Seva, (2013). "Yanlış Cumhuriyet," <http://www.nisanyan.com/?s=soru-41>, Erş.tar. 12 Ocak.
- NURSİ, Bediüzzaman Said (2011a). *Eski Said Dönemi Eserleri*, İstanbul: Yeni Asya Neşriyat.
- NURSİ, Bediüzzaman Said (2011b). *Mektubat*, İstanbul: Yeni Asya Neşriyat.
- NURSİ, Bediüzzaman Said (2011c). *Emirdağ Lahikası*, İstanbul: Yeni Asya Neşriyat.
- NURSİ, Bediüzzaman Said (2011d). *Barla ve Kastamonu Lahikaları*, İstanbul: Yeni Asya Neşriyat.
- NURSİ, Bediüzzaman Said (2011e). *Sözler*, İstanbul: Yeni Asya Neşriyat.
- NURSİ, Bediüzzaman Said (2011f). *Lem'alar*, İstanbul: Yeni Asya Neşriyat.
- OAKESHOTT, Michael, (2004). "Muhafazakâr Olmak Üzerine," *Muhafazakâr Düşünce*, 1(1), ss. 54-78.
- ÖĞÜN, Süleyman, (2004). "Muhafazakârlık Soruşturması," *Muhafazakâr Düşünce*, 1(1), ss. 136-141.
- ÖZİPEK, Berat, (2011). *Muhafazakârlık*, 4. Baskı, İstanbul: Timaş Yayınları.
- SEVİM, Acar, (2008). *Halk Milliyetçiliğinin Öncüsü Herder*, İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınevi.
- TABAKOĞLU, Ahmet (2013). "Osmanlı İktisadi Yapısının Ana Hatları," *Dünden Bugüne Türkiye'nin Toplumsal Yapısı*, 4. Baskı, İstanbul: Dora Yayınevi.
- TOPÇU, Nurettin, (1972). *Yanlış Türkiye*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- TORUN, İshak, (2008). "Cemaatten Kitleye, Kitleden Örgütlü Topluma: Türkiye'de Cumhuriyet ve Demokrasi," *Cumhuriyetçilik*, (Ed. Nafiz Tok), Ankara: Orion Kitabevi, ss. 229-269.
- TORUN, İshak, (2010 18 Ekim) "Cemaat Ne Tarikattır Ne de Sivil toplum," *Radikal Gazetesi Tartış-Yorum*.
- TORUNOĞLU, İhsan, (2013). "'Risale-i Nur Orijinli Cemaat Tarzının Bir Kaynağı Olarak İhlâs Risalesi,'" *Köprü Dergisi*, 122.Sayı, ss. 65-72.
- TUNAYA, Tank Zafer, (2011). *Türkiye'de Siyasal Partiler*, I. Cilt, 4. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları.
- URAL, Selçuk (2004). "Şerif Paşa ve Bogos Nubar Paşa Anlaşması ve Ortaya Çıkan Tepkiler," *Ermeni Araştırmaları Dergisi*, Sayı 14-15, <http://www.eraren.org/index.php?Page=DergiIcerik&IcerikNo=28>
- VERGİN, Nur, (2012). *Siyasetin Sosyolojisi*, 5.Baskı, İstanbul: Doğan Kitap.
- YAYMAN, Hüseyin, (2011). *Şark Meselesinden Demokratik Açılıma, Türkiye'nin Kürt Sorunu Hafızası*, Ankara: SETA.

- YAVUZ, Hakan, (2012). "Türk Milliyetçiliğinde Yusuf Akçura ve Rusya Türkleri," *Seminer, Kırgızistan Türkiye Manas Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi*, Bişkek, 11-16 Ocak.
- YILMAZ, Murat, (2004). "Türk Muhafazakârlığının Kültürel ve Siyasal İmkan Sınırlılıkları," *Liberal Düşünce*, 34. Sayı, ss. 25-31.