

# Evrenselleşmek, medenîleşmek, cemaatleşmek

Caner Kutlu

## Özet

Türkiye'nin modernleşme sürecinde zihinsel değişimi hızlı ve sağlıklı bir şekilde neden gerçekleştiremediği tartışılan bir konudur. Çeşitliliği hazmeden bir birlikteliğe razı olamadığımız ölçüde zihniyet değişikliğinde de zorlandığımız fikir adamları tarafından sıkça dile getirilmektedir. Bu bağlamda evrenselleşme, medenileşme ve cemaatleşme süreçlerinde meselenin nasıl çözüleceği, Said Nursi'nin bu süreçlere yaklaşımı ve katkısı bu yazının çerçevesini belirlemektedir.

## Anahtar Kelimeler

Rölativizm, evrenselleşme, medenileşmek, cemaatleşmek, tecdit

“Doğru bilgi edinme, siyaset oluşturma, risk analizi yapma, meşruiyet sağlama, şeffaflık ve katılım ölçütleriyle davranma, rasyonel mekanizmalar kurma, ortak kararlara dayanma, geri bildirim alma gibi birçok unsur maalesef hâlâ bize yabancı” derken de Mahçupyan; “Zihniyet açısından modernliğe henüz uzun bir yolumuz var gibi...” sonucuna varıyor.

## Rölativizm neyi getirdi?

Etyen Mahçupyan, Türkiye'nin halen en büyük sorunu olarak; “Cemaatçı yapı devam ediyor ve çeşitliliği hazmeden bir birlikteliğe razı olamadığımız ölçüde zihniyet değişikliğinde de zorlanıyoruz” diyor.

Halbuki; “Modernliğin zihinsel alandaki katkısı olan rölativizm, bize ‘düşünebilmeyi’ sistemleştirme, toplumsallaştırma ve buradan kültür üretme şansını verdi. Öncesinde de düşünebilen büyük zihinler vardı, ama bireysel dar alanlarda ve entelektüel düzlemde etkiliydiler. Oysa modernlik bunu eğitim ve kültürleşme üzerinden toplumun kılcal damarlarına soktu. Rölativizm sayesinde insanlar hem aynı olaya birden fazla şekilde bakmayı, hem de aynı olayı farklı şekilde algılayan kişilerle birlikte olmayı değerli ve anlamlı bulmaya başladılar. Toplum haline gelebilmenin, kişinin kendisini bir toplumun parçası olarak görmesinin arka planındaki zihinsel dinamik buydu...”

Şu noktada Bediüzzaman'ın şahıs döneminden şahs-ı manevîye “kişilikler” dönemine geçildiği vurgusunu belirtmek gerekiyor. Artık toplum “kişilikler” üzerinden tanımlanmak durumunda... Rölativizm, modern düşünce içinde ise, fizik âlemlerle ilintili pek çok alanlara açılan (“evrim” yaklaşımıyla birleşik bir ifade olarak) “sabite” haline getirilecektir.

Aynı dönemde, Münazarat, Bediüzzaman'ın toplumun katmanlarında (başta Kürtler ölçeğinde, ancak diğer unsurları da ele alacak evrensel sonuçlar) işleyen bir alan çalışmasının ürünü, yeni önerileri ortaya çıkarmaktadır. Buradaki yaklaşımların Einstein'den Freud'a uzanan “modern”in yeni kurucularının zihin inşasına “dönemsel” fakat “evrensel” cevaplara da sahip olmasıdır.

Mahçupyan'a göre “rölativizm” şunu getirdi; “Kişilerden bağımsız doğru yöntemlerin bulunduğu, bunların hemen her zaman çok sayıda olduğu, aralarından tercih yapıldığı ve bu tercihi yapanın sorumlu olması gerektiği fikri toplumsal bir norm haline geldi.” Bu halde “cemaat” aynı süreçte; “... cemaatçı yapılar toplumun içinde eridi ve bireyselleşmenin sonucu olarak hukuk nezdinde eşit olma fikri zihinlerde normallaştı.” Bununla birlikte; “Kendilerini bir ‘toplum’ olarak görmekte zorlanan ataerkil zihniyetteki cemaatçı yapılanmalarda bu geçiş yadırgandı ve dirençle karşılandı.”

Bediüzzaman'ın Münazarat'ının ortaya çıkış sürecinde görülen ve halen sürdürülmekte olan dirençleri de buna katmak gerekecektir. Burada görülen “modern düşünce” ve enstrümanlarına direncin Bediüzzaman gibi her “yeni düşünce” sahiplerine de gösterildiğidir.

“Doğru bilgi edinme, siyaset oluşturma, risk analizi yapma, meşruiyet sağlama, şeffaflık ve katılım ölçütleriyle davranma, rasyonel mekanizmalar kurma, ortak kararlara dayanma, geri bildirim alma gibi birçok unsur maalesef hâlâ bize yabancı” derken de Mahçupyan; “Zihniyet açısından modernliğe henüz uzun bir yolumuz var gibi...” sonucuna varıyor.

Şerif Mardin'in “mahalle baskısı” ya da Etyen Mahçupyan'ın “cemaat algısı”ndan farklı bir tanımı gerektiren Bediüzzaman'ın “sistem”i olan Nur

şakirtlerinin “cemaat”ı, mabeynlerindeki meşveret sistemi ile modern döneme denk gelecek bir “tecdid” gerçekleştirmişti. Karakoç’un “ihlas doktrini mihverinde döner” dediği temel mekanizma “her söylediğimi kabul etmeyin, mihenge vurun!” diyerek başlayan bir akımdır. Belki de uzaktan bir zaaf olarak görünen cemaat içindeki bu “hareketlilik” doğruya ulaşmayı ihlas ile kurduğu bağlantıda sağlama hedefinin sonucuydu. Doğruluğun inşası doğru unsurların doğru parçaları doğru yerinden ve doğru biçimde ve doğru usullerle birleştirilmesiyle mümkün olabilecektir. Sürekli tekrarlanması elzem şu ölçü: “Risale-i Nur bir derece muvaffak oluyorsa, bunun sırrı işte budur: Said yoktur, Said’in kudret ve ehliyeti de yoktur. Konuşan yalnız hakikattir, hakikat-ı imaniyedir.”

Bu sırta vakıf olamamanın neticesi bu görece “hareketlilik”ten kurtulup (ya da ayrılıp), iş zamanında panik halini netice verir (ki yakın tarih pek çok örnek vermiştir). Çünkü hedefsiz bir gemiye hiç bir rüzgâr yardım etmez. Gaye-i hayal olmazsa ezhan enelere döner. Bediüzzaman’ın “perişaniyet” dediği kargaşa veya karmaşa içinde bocalayan “kişilere” yani “toplumlara” (ve elbette cemaatlere) hedef kazandıracak örnek bu sistemdir.

Rölativizmin Nur Talebesi zihninde “modern konumundan” çok farklı karşılıkları üremektedir. Bunun anlamı mânâ-i harfî - mânâ-i ismî eşleşmeleri ile sağlanır. Yoksa rölativizmin modern insanı imkân âlemine sınırlayan bunaltıcı ruh hali Müslüman âleminde bulunmaz. Çünkü Allah imkân dairesine, dışından (vücub dairesi) mutlak kuvvet ve iradesi ile tasarruf etmektedir. Mümin kalbi bütün imkân dairesi üzerinden, fakat birlikte bir nazara (ve görece sahipliğe) sahiptir. Bu sayede her şey bir mânâ-i harfî ile “ismi” gösterir. Tabiatçılar ya da diğer bazı kanaatler kâinatı terk ve itham ya da mutlak kabul ederek bir yanlılığa adım atarlar. Bediüzzaman’ın kurduğu mânâ-i harfî ve mânâ-i ismî ilişkileri kabaca rölativizmi işaret etse de, ileride ve içeride -mutlak olanla çok yüksek boyutlu ilişkileri kurmayı mümkün kılıyor. Yani, daire-i imkândan başlayarak giderek çoğalan boyutları birlikte tanımlayabilecek nihayet Zât-ı Akdes’e ulaşacak müthiş bir açılım ve yükselişler toplamına götürür. Bunun boyutları-ki Bediüzzaman bunları “burçlar” olarak tanımlar- bir kısım fizikçilerin iddia ettikleri sonsuz boyutlar varsayımını da destekler, ileri bir düşünce sistemini kurar. Bediüzzaman’ın “hakikat mesleği” modern bilimin ya da düşünce dünyasındaki iddia ve delilleri içinde eritebilecek, bütünleştirici (tevhid, iman) dilde ifade etmeyi oldukça kolaylaştırır, ki bu dildeki yine Üstad’ın dediği “işgal” (kompleksleri) derinlikten ve sonsuza giden bir boyutların çoğalan sistemlerini kendi içinde üretebilme yeteneğindedir. Bunun için düşünce eğrisi “kâh minare tepesinde, kâh kuyu dibinde” bir dizi “fluctuated” dalgalı şekli veriyor. Burada “Efkâr ve hissiyatın mecra-i tabii” dediği “nazm-ı maani” ortaya çıkıyor ki kaynak ve netice “hüsn-ü mücerred” denilen iman bostanında (modern düşünce ‘DNA’ya bağımlı düşünerek gereksiz anlamlar yüklüyor) yeşeriyor. Neticede, bütün sistem ve “kişilik”ler nazm-ı maaninin parçalarıdır, unsurlarıdır; hakikati anlamada aletlerdir. Amaç “tevhid-i efkâr”, elde “bürhân” kılıçları vardır.

*Rölativizmin  
Nur Talebesi  
zihninde “modern  
konumundan” çok  
farklı karşılıkları  
üremektedir.  
Bunun anlamı  
mânâ-i harfî  
- mânâ-i ismî  
eşleşmeleri ile  
sağlanır. Yoksa  
rölativizmin  
modern insanı  
imkân âlemine  
sınırlayan  
bunaltıcı ruh  
hali Müslüman  
âleminde  
bulunmaz.*

“Kavaid-i mukarrerendendir ki: ‘Mana-yı harfî, kasdî hükümlere mahkûm-u aleyh olamaz. Ve o mana-yı harfinin inceliklerine tedkikat yapılamaz. Fakat mana-yı ismî, sadık, kâzib her hükme mahal olur.’ Bu sırra binaendir ki mana-yı ismî ile kâinata bakan felasifenin kitaplarında kâinata ait hükümler, nefs-ül emirde örümceğin nescinden zaîf ise de, zahire göre daha muhkem görünüyor.”

Bu nedenle de Nur Şakirtleri müzakere ve münazara usulüne tâbidir, eleştiri (tenkid) ve münakaşa reddedilmiştir. Buradaki münazara ve müzakere usulü özeleştirir ve sorumluluk kapsamında ele alınır. Ancak birbirlerinin kusuruna bakmak ve haysiyet savunusu kapsamın dışına atılmıştır. İlkelerdir savunulan ya da eleştirilen; mihenge vurulan fikirler ve usullerdir. Nefis cümleden edna, hakikat cümleden alâdır. O zaman ulvî hakikatler basit şahıslara yüklenemez. Lezzetli üzüm salkımlarının hâsiyetleri kuru çubuğunda aranmaz. “Nüfûs” kuru çubuklardır. Nazar halka değil hakka ve Hakka yöneliktir. Dolayısıyla, hakikat sonrası dönemi “tecdid” sorumluluğu bu dili topluma sunmakla görevli Nur Talebelerine ait olsa gerektir.

### Mana-i Harfî'nin modern düşüncedeki karşılığı

Mü'min olan zât, mana-yı harfiyle, yani gayre bir hâdim ve bir âlet sıfatıyla kâinata bakıyor. Kâfir ise, mana-yı ismiyle, yani müstakil bir ağa nazarıyla âleme bakıyor.

Bu itibarla her bir masnuda, iki cihet vardır. Bir ciheti, kendi zât ve sıfatından ibarettir. Diğer ciheti, Sâni'a ve esma-i hüsnadan kendisine olan tecelliyata bakar.

İkinci cihetin dairesi daha geniş ve mealce daha kâmilidir. Zira, bir harf kendi zâtına bir harf miktarı -o da bir vecihe- delâlet eder. Kâtibine çok vecihler ile delâlet eder. Ve kâtibini, bakanlara tarif ve tavsif eder.”

Evet, bu modern yaklaşımı kökünden değiştirecek bir “tecdid”e karşılık geliyor. Bir süredir Batı zihnini meşgul eden de budur; her bir şeyin başka her şeyle (ama her şeyle) ilişkili olması... Neticede ise “bir şey”le ilişkili olması (her şeyin teorisi) gereği... Said Nursî'yi Bediüzzaman yapan bir “eşsiz deha” (yani hüda) olarak bu yeni düşünme kriterleri yeni dönemi inşa edecek, modern düşüncenin “hakikat sonrası” umutsuzluğunu parçalayacak karakterdedir.

Meselâ sadece şu incelik bile yeni anlam inşasına temel olabilecek bir tasavvurdur; şöyle:

Kezalik Kudret-i Ezeli kitabından olan bir masnu, kendi nefesine kendi cirmi kadar ve bir vecihle delâlet eder. Amma Nakkaş-ı Ezeli'ye pek çok vücutla delâlet eder. Ve kendisine tecelli eden esmadan uzun bir kasideyi inşad eder.”

Şu yaklaşım çok mühimdir:

“Kavaid-i mukarrerendendir ki: ‘Mana-yı harfî, kasdî hükümlere mahkûm-u aleyh olamaz. Ve o mana-yı harfinin inceliklerine tedkikat yapılamaz. Fakat mana-yı ismî, sadık, kâzib her hükme mahal olur.’ Bu sırra binaendir ki mana-yı ismî ile kâinata bakan felasifenin kitaplarında kâinata ait hükümler, nefs-ül emirde örümceğin nescinden zaîf ise de, zahire göre daha muhkem görünüyor.”

Üstad, bu yeni anlayışa “gelenek”ten süzerek şekil veriyor, delil olarak gösteriyor:

Ehl-i kelâm, felsefi mes'elelerde ve ulûm-u kevnîyeye mana-yı harfiyle, istidlal için tebaî bir nazar ile bakıyor. Hattâ şemsin sirac olması, arzın beşik, cibalin evtad olması, ehl-i kelâmın müddealarını isbata kâfidir. Hattâ ehl-i kelâmın re'yleri, hiss-i umumîye ve tearûf-ü âmme mutabık olduktan sonra, vakıa mutabık olmasa bile onların müddeasına zarar vermez ve tekzibe de müstehak olmazlar. Bunun içindir ki, ehl-i kelâmın re'yleri mesail-i felsefiye-de edna ve zaîf görünür. Amma mesail-i İlâhiyede demirden daha metindir.

Modern düşünce kelâmın yerine ağırlıklı olarak teorik fiziği kullanmaktadır, günümüzde gereken başta bu sistematiğe yeniden yorum getirmek olacaktır. (Halbuki teorik fizik ve bilim felsefesi ilm-i kelâmın sadece bir bölümüdür bütünü kaldıramaz). İmam-ı Rabbanî Ahmed-i Farukî medresesinde ders verirken:

“Eski zamanda, büyük zâtlar demişler ki: “Mütekelliminden ve ilm-i Kelâm ulemasından birisi gelecek, bütün hakaik-i imaniye ve İslâmiyeyi delâil-i aklıye ile kemal-i vuzuh ile isbat edecek” diyordu.

“Zaman isbat etti ki: O adam, adam değil, Risale-i Nur’dur. Belki ehl-i keşif, Risale-i Nur’u ehemmiyetsiz olan tercümanı ve naşiri suretinde -keşiflerinde- müşahede etmişler; “bir adam” demişler.” diyerek Üstad ilkin muhatap meselesini de çözmüş oluyor.

Aynı zamanda bilimi ve hayatı, başta bütün olarak insan-kâinat eşleşmelerine (enfüsî-afâkî) tabi tutuyor. Evrensel ölçekte yeni bir popüler dil ihtiyacı kendini burada gösteriyor. Şüphesiz, popüler olmakla popülist olmak ayrı şeylerdir. Popüler dille popülist dil de tamamen ayrıdır. Popülizm linç kültürünü eylem biçimi olarak kullanır. Hakikat sonrası anlayışı burada da tıkanmıştır. (ABD başkanının son açıklamalarındaki “siyasî olarak doğru olmasa da güvenlik gerekçesiyle yapmak zorunda olma durumu” ifadesi gibi... Bu dönem siyaseti de yok edecek bir yeni hareketi benimsiyor demektir.) Yeni dönemde popüler eylem ise müsbet harekettir. Beşerin selâmet, adalet ve sulh-u umumîsi... Kimden ve nereden olursa olsun hakka taraftar olmak ve ona çalışmaktır.

Bunun için modern düşüncenin enstrümanlarından, (antropoloji, sosyoloji gibi...) doğru yerine yerleştirmek... Çünkü medeniyet insanlık tarihiyle başlayan bir zincir... Her yeni medeniyet yeni bir halkadır. Milletlerin yükseliş ya da düşüşleri, belli döngüsel anlamları ihtiva eder ki bunun fonksiyonları pek çok kişi tarafından (İbn-i Haldun gibi...) çalışılmış belirli kesinliklere ulaşılabilmiş ve eksiklikleri hâlâ tartışılmaya devam etmektedir.

İlber Ortaylı'nın şu tesbiti: Gerçek İbn-i Haldun'a erişecek adam bugün kimdir bilmiyorum, şeklinde... “Bu kişi mazide, Fîrûzâbâdî'nin ‘Kamus-u Okyanus’unu çeviren mütercim Asım Efendi’ydi. Arap Bedevi coğrafyasını ve potansiyelini her şeyden evvel dilbilgisi ve edebiyatıyla tanımayanın İbn-i Haldun’a nüfuz etmesi çok güç” diye bağlıyor.

Bediüzzaman'ın (kamus'un bir kısmını ezberlemiş biri olarak) “nazm-ı maani” inşasında Arap dili ve coğrafyasını zorunlu gördüğü şu ifadesi tekrar hatırlanmalı:

“Eski zamanda,  
büyük zâtlar  
demişler ki:  
“Mütekelliminden  
ve ilm-i Kelâm  
ulemasından birisi  
gelecek, bütün  
hakaik-i imaniye  
ve İslâmiyeyi  
delâil-i aklıye ile  
kemal-i vuzuh  
ile isbat edecek”  
diyordu.  
“Zaman isbat etti  
ki: O adam, adam  
değil, Risale-i  
Nur’dur.

Bediüzzaman'ın  
Arap dili üzerine  
(Medresetüzzehra'nın temel  
umdelerinden:  
Arapça vacib...) yoğun çalışması  
ürünü Muhakemat ve özellikle  
ikinci makalesi  
olan "Unsuru'l  
Belâgat" (ve elbette  
İşarat'ül İ'caz  
tefsiri) bir kısım  
kimselelere mahrem  
kalmakla birlikte  
çok geniş ve yoğun çalışmaların  
rehberi konumunda durmaktadır.

"... Arab'dan olmayan dahil ve tufeyli ve acemiler, belâgat-ı Arabiyede üdeba sırasına geçmeye çalıştıklarından, iş çığırdan çıktı. Zira bir milletin mizacı o milletin hissiyatının menşei olduğu gibi lisan-ı millîsi de, hissiyatının ma'kesidir... Milletın emziceleri muhtelif olduğu gibi, lisanlarındaki istidad-ı belâgat dahi mütefavittir. Lâsiyyema Arabî lisanı gibi nahvî bir lisan olsa... Bu sırta binaen cereyan-ı efkâra mecra ve belâgat çiçeklerine çimengâh olmaya çok derece nâkıs ve kısa ve kuru ve kır'av olan nazm-ı lâfz; mecra-yı tabiîsi olan nazm-ı manaya mukabele ederek belâgatı müşevveş etmiştir.

Belâgat müşevveşiyeti belki yüzyıllardır tartışılan tercüme sorunlarını ortaya çıkardı. Gelinek nokta "hakikat sonrası" bozgunculuğuna dayandı.

Bediüzzaman'ın Arap dili üzerine (Medresetüzzehra'nın temel umdelerinden: Arapça vacib...) yoğun çalışması ürünü Muhakemat ve özellikle ikinci makalesi olan "Unsuru'l Belâgat" (ve elbette İşarat'ül İ'caz tefsiri) bir kısım kimselelere mahrem kalmakla birlikte çok geniş ve yoğun çalışmaların rehberi konumunda durmaktadır.

## Tecdid dili ve anlayışı

Celâl Nuri İleri, Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş yıllarında yeni inkılâba "yol gösterici" olarak yazdığı "Türk İnkılâbı" kitabında, "tefevükî medeniyetin şiarı (dynamic) yani harekî; tevakkufî medeniyetin şiarı ise 'statique' yani mütevâzin olmaktır" diyordu.

Ona göre "bugünkü vaziyette Avrupa medeniyeti (Bediüzzaman gibi, "Hıristiyan medeniyeti" tabirini O da kabul etmiyor) tefevvukta, sâir medeniyetler ise tevakkuftadır". İleri, buradaki en büyük tevakkufî durumu da fıkıh alanında görüyor. Ona göre: "... Müslüman fakihleri akîde ile dünya ahkâmını yekdiğerinden ayrı bulundurmak ellerinden gelmedi. Bu sebebe mebnî İslâmiyet tevakkuf hâlinde kalmış, fazla olarak bütün beşerî muâmelâtın da eski ihtiyacât üzerine verilen fetvalar mucibince tanzim edilmeleri lâzım geldiği zehabına kapılınarak, onlarda da tekâmüle mecâl bırakılmamıştır. Ber'akis olarak fakihler ıstıfâ veyahut daha doğru bir tabirle tekâmül yolunu tutsalardı, bugünkü feci vaziyet hâdis olmazdı."

Hayat mı, an'ane mi?.. diye soruyor: İleri; "yaşamak asıldır, an'ane ise ne kadar asıl olursa olsun bir süstür" diyor.

Sonuçta İleri'nin gördüğü "sorun"u Bediüzzaman'ın: "İmanın selâmeti için duâ edeceğim" dediği Nurettin Topçu ile dil ve kültür alanında Nihat Sami Banarlı da ifadeye çalışmışlardı. (Bunlar kemâlini bulamamış olsalar da etkileyici olmuş çalışmalardı).

"İstîlâ edilmiş din ve hayat" ile "istîlâ edilmiş dil"e karşı "yaşayan din" ve "yaşayan dil" idealleri özünde derin bir anlayış ve dönüşüm (teccid) isteyen meselelerdi. Risalelerin en küçükten en büyüğe hitap edebilen "popüler anlayış ve dili" esas olarak buradaki zihni yaklaşımın paradigmasını (buradaki paradigma kelimesini "baskılama" anlamını çıkarıp düşünelim, ya da daha geniş olarak "usûl" de diyebiliriz) kendi "yaşayan iman" esasında

bulur. (Bunun da kemâl noktası: huzur-u daimî). Bediüzzaman'ın "hüsn-ü mücerred" den yaratılan mânâların "aheng-i ruhanisi" dediği kâinattaki ritm de hayatın ritmidir. (Pythagoras'a göre ise kâinat tamamen âhengden ibarettir). Banarlı'nın Türkçenin Sırları'nda söylediği gibi "iman savaşları", "medeniyet savaşları", "vatan savaşları" kadar devamlı lisan savaşları da vardır: "Böylelikle millet hiçbir zaman birbirinin dilinden anlamayan ve daha fenası, birbirinin dilinden nefret eden nesiller yetiştirmiş olmanın uçurumuna düşmez." En büyük gaffetimizi lisana vatan toprakları gibi ve ondan hiç farksız bir değer vermek lâzım geldiğini söyleyen adam, yerden göğe haklıdır. 'Kamus namustur' ile 'din dildir' de böyle doğru beyanlardır.

Aynı dönemde Bediüzzaman: "Şu inkılâb-ı azimin temel taşları sağlam gerek" diyerek Büyük Millet Meclisi'nde "inkılâpların" prensiplerini doğrudan ortaya koymuştu. Daha sonra yazdığı risale ve bildirilerle (Tabiat Risalesi ve Namaz beyannamesi gibi) bu noktalarda yönlendirici olmaya çalışmıştı. Buradaki maddeler incelenirse görülecektir ki, İleri'nin eksikliğini hissettiği "tecdid" esasları orada ifade edilmiştir. Hatta bu aşamalarda başta pek çok da "put"lar kırmak gerekecektir.

Sadece dolara karşı yeni bir para birimi ile dünya ekonomik dengesini sağlayabilme hayali kadar dil ve kültür dengesini de yeniden kuracak bir "birimsel" değişim dil ve insan problemi olarak dünyanın önündedir. "Hakikat sonrası" ekonomiyle dilin birlikte ele alındığı bir dönem... Bugünün bozgunculuğu dil ve siyaset meydanlarında inanılmaz zulüm ve katillere sebebiyet veriyor. Müslümanlar için de tıpkı Uhud gibi.. Kerbelâ ve Moğol istilâsındaki gibi ve Harb-i Umumi'deki "panik" ve kargaşa ortamına ve "trajik" hadiselerle sebep olabiliyor. (Çoğu da, bilmeden kardeş kardeşi vuruyor.) Bunun için son halde ayakta duracak Risalelerin (Ehl-i Beyti temsilen) "tecdid" dili ve anlayışıdır. İslâm'a "saykal vurmak" bu olsa gerekir. Ümit edilir ki, Müslümanlar (İslâm'ın sadâsı) mağdur ve mazlûm olarak da olsa artık Dünya yüzeyinde "dynamic" hale geçmiştir.

Bediüzzaman "içtihad kapısı kapandı mı?" tartışmalarına ise zarif bir dokunuşla istikamet verir: İçtihad kapısı açıktır.

Fakat şu zamanda oraya girmeye (altı) maniler vardır:

"İslâmiyetin müsellematını tamamen imtisal ettiği cihetle bihak-ın daire-i dâhiline girmiş zâtta; meylü't-tevsi' meylü't-tekemmüldür. Lâkaydılık ile haricde sayılan zâtta meylü't-tevsi', meylü't-tahribdir. Fırtına ve zelzele zamanında; (Hatırlatma: İstanbul işgali ile İngiliz siyasetinin "bir içtihad kapısı açmak" fitnesine karşı Bediüzzaman: Çünkü o devlet, işte görüyorsunuz; ayağını boğazımıza bastığı dakikada, onun papazı mağrurane üstümüzde sual sormasına karşı, yüzüne tükürmek lâzım geliyor. Tükürün o ehl-i zulmün o merhametsiz yüzüne!.." diyerek "hıfz-ı Kur'an'a sığınmıştı. Elbette bir de cevap vermek gerekiyordu ki "altı suale" kısa cevaplar verilmişti.) "değil içtihad kapısını açmak, belki pencerelerini de kapatmak maslahattır. Lâubaliler ruhsatlarla okşanılmaz; azimetlerle, şiddetle ikaz edilir." ile "hariçten" müdahalelere kapalı, (yani kapı dışarıdan değil içeriden açılabilir) Kur'an'a "delil" arayışına dikkat çeker. Burada da iki kısım var-

*Sadece dolara karşı yeni bir para birimi ile dünya ekonomik dengesini sağlayabilme hayali kadar dil ve kültür dengesini de yeniden kuracak bir "birimsel" değişim dil ve insan problemi olarak dünyanın önündedir. "Hakikat sonrası" ekonomiyle dilin birlikte ele alındığı bir dönem...*

*İslâmiyeti  
"doğrular"la ve  
"doğrulukla"  
gösterebilmek  
evrenselleşme,  
medenileşme  
ve cemaatleşme  
ilişkilerinin  
"yerindelik" ve  
"farkındalık" form  
ve biçimlerinin  
üretilmesi ile  
mümkündür.*

dır; "bürhân-ı nâtık" olan Peygamber Efendimiz'in (asm) sünneti ve "delil-i nâtık" olan Ehl-i Beyt'tir (bu kısım aynı zamanda "mehdiyet"i ifade eder).

Mezhep imamları (mezheplerin varlığı buradaki "gerekli ve yeterli" fikrî alanı üretiyor ki ihtilâfın rahmet boyutu aynı zamanda sınırları da belirliyor), meselâ, İmam-ı Azâm ve bazı talebelerindeki söz konusu (ki Bediüzzaman'ın benzer bir dehâ (hüdâ) olduğu söylenmelidir) aklı ve kıyas yeteneği bize bu zaman için Risale-i Nurlar vasıtasıyla gerekli ve yeterli enstrümanları veriyor. (Bediüzzaman mezheplerin ortaya çıkışı sonrası gelen diğer akımların Eski Yunan tercümeleleri vasıtasıyla başladığı düşüncesinde; ancak buradaki sorunların doğrudan belâgat-ı Kur'âniyeye yönelik bir çabayla çözülebileceğini söylüyor, felsefe usûlleri (paradigma) ile değil.. Bunun için de özellikle Muhakemat'ın üçüncü makalesi olan "Unsuru'l Akide" yeterli bir zemin olabilir.)

### **Yerindelik ve farkındalık**

İslâmiyeti "doğrular"la ve "doğrulukla" gösterebilmek evrenselleşme, medenileşme ve cemaatleşme ilişkilerinin "yerindelik" ve "farkındalık" form ve biçimlerinin üretilmesi ile mümkündür.

Bunun bir boyutu olan cemaatleşmenin bir bakıma başlangıç noktası ("pergelin sabit ucu neresidir?"in bir cevabıdır ki, Nasreddin Hoca'nın dediği "dünyanın merkezi") olduğu görülebilir. Şükrü Hanioglu "yerlilik inşa edilmesi" girişiminde "saf hal" ve "ideal şekil" üzerinde mutabakatın mümkün olamaması üzerinde duruyor.

Bunun da ötesinde içinde yaşanan post-modern gerçeklikte "saf yerlilik" ulaşılması imkânsız bir amaç haline gelerek "yeniden üretim"i mümkün olmayan ve ancak belirli tercihler çerçevesinde "inşa edilebilecek" bir "yapı"ya dönüşmüştür, diyor.

"Bunun neticesinde modernlik sonrası gelişmeleri "yaşanmamış" varsayarak hayal ettiğimiz "geçmiş" ve "saf" olduğunu düşündüğümüz "değerler" üzerinden "ihya" etmeye çalıştığımız "yerellik"in, son tahlilde indirgeyici olabileceği unutulmamalıdır.

... "yerellik" yapımının "dindarlık"ın bu kavramın "saf hali" olduğunun düşünüldüğü bir faaliyete dönüşmesi mümkündür.

Buradan yola çıkan bir "yerellik"in inşa edilmesi ise kültürel yabancılaşmanın postmodern toplum ölçütlerinde dengelenmesi, toplumsal tasavvurların yaşanan gerçeklik ve geleneksel değerlerden kopuk mühendislik projelerine dönüşmesinin önlenmesi benzeri anlamlı talepler çerçevesinde başlatılan bir girişimin var olanlara ek ve derin bir "kutuplaşma" eksenini oluşturmasına sebep olacaktır.

Bunun önlenmesi için ise "yerellik"in tanımı ile işe başlayıp, onun etraflı biçimde tartışılması gerekmektedir..."

Cemaatleşme'nin yerelleşme içinde (ki tam tersi de olabilir) düşünülmesi ile İslâmiyet'in evrensel doğru ve doğrulukları ile medeniyet âlemi



arasındaki “boşluk”ların yeni dönemde ancak Bediüzzaman’ın “müsbet hareket” dinamiği sayesinde karşılanabileceği iddia edilebilir. Yani, söz konusu “cemaatleşme” yerellekle yeniliğin mezci bir evrensel “teccid” anlayışını ifade edecektir. Bunun için bin yıldan da geriye geniş bir “beşer yolculuğu” göz önünden geçirilmelidir. Son tahlilde bu meseleler “medeniler” arasında İslâmiyet ve Hıristiyanlık ilişkisinde tarihî bir yolculuğa dönüşüyor.

Celal Nuri İleri şöyle bir kıyasla başlıyordu: “Hazret-i İsa’dan sonra Nasraniyyet bir müddet tevakkufta kalıyor, unutuluyor. Bu dinin esaslı düşmanlarından Saul ki sonraları (Saint Paul) ismini alıyor, tenassur edip din-i İsa’yı neşre başlamıştır. Roma Nasraniyyete şiddetle muhalefet ettiğinden yeni bir din ancak iki asır sonra tebellür etti ve kuvvet buldu. Bu itibarla Nasraniyyet’in asıl müessisi Saint Paul’dür. Hıristiyanlık ilk gününden itibaren intişara başlamıştır. İslâmiyet ise seyrinde başka bir tarik takib etmiştir.”

Buradaki durum Hristiyanlığın İseviliğin din-i hakikisinden ayrı bir büyük “müesses” dönüşümü olan Rönesans sonrası döneminde İslâmiyet’i de -karşıt bir motif olarak- bulmuştur ki sonraları bunun akademik ya da folklorik ya da arkeolojik tanımı olarak Şarkiyatçılık üretilmiştir. Bu anlamıyla Şarkiyatçılık kaynağı olarak İseviliğin Hıristiyanlığa dönüşmesinden ayrı düşünülemez. (Bediüzzaman’ın “görüşüyle”, Nasraniyet tarihî seyrinde pek çok kırılma ile tevhide yaklaşacak ve neticede İslâmiyet’e teslim-i silâh edecektir). Şarkiyatçılık görünüşte İslâm’ın mutlak üstünlüğüne karşı koyacak “geçici” ve “yıpratmaya yönelik” bir çözüm olacaktır ki bu dünya Rönesans’la birlikte zaten bu geçici döneme mahkûm yaşamayı seçmişti. Nihayet “hakikat sonrası” ile sonun da “defalarca sonu”na gelmiş oldu. Bu aynı zamanda “nebevî tarih”e de karşıt bir seyirdi.

Bediüzzaman bunu şöyle bir misalle özetler: Hayat-ı beşeriye bir yolculuktur. Şu zamanda, Kur’ân’ın nuruyla gördüm ki, o yol bir bataklığa girdi. Mülevves ve ufûnetli bir çamur içinde kafil-i beşer düşe kalka gidiyor. Bir kısmı, selâmetli bir yolda gider. Bir kısmı, mümkün olduğu kadar çamurdan, bataklıktan kurtulmak için bazı vasıtaları bulmuş. Bir kısm-ı ekseri o ufûnetli, pis, çamurlu bataklık içinde karanlıkta gidiyor. Yüzde yirmisi sarhoşluk sebebiyle, o pis çamuru misk ü anber zannederek yüzüne gözüne bulaştırıyor.. düşerek kalkarak gider, tâ boğulur. Yüzde sekseni ise, bataklığı anlar, ufûnetli, pis olduğunu hisseder.. fakat mütehayyirdirler, selâmetli yolu göremiyorlar.”

Bu aşamada, tarihî seyre yerelden evrensele, medeniyetten kudsiyete yükselen bir eğri çizmek gerekiyor ki bunun görünen iki yolu var.

Çözüm ise yazıdaki başlığı bütünüyle kapsayan bir biçimi ortaya koyuyor:

“İşte bunlara karşı iki çare var:

Birisi:

Topuz ile o sarhoş yirmisini ayıltmaktır.

İkincisi:

*Hayat-ı beşeriye  
bir yolculuktur.  
Şu zamanda,  
Kur’ân’ın  
nuruyla gördüm  
ki, o yol bir  
bataklığa girdi.  
Mülevves ve  
ufûnetli bir çamur  
içinde kafil-i  
beşer düşe kalka  
gidiyor. Bir kısmı,  
selâmetli bir yolda  
gider.*

*Ekser-i  
hükemanın garbda  
ve Avrupa'da  
zuhuru ve ağıleb-i  
Enbiyanın şarkta  
ve Asya'da  
tulû'ları kader-i  
ezelînin bir işaret  
ve remzidir  
ki; Asya'da  
hâkim, galib, din  
cereyanıdır.*

Bir nur göstermekle mütehayyirlere selâmet yolunu irae etmektir. Ben bakıyorum ki; yirmiye karşı seksen adam, elinde topuz tutuyor. Halbuki o biçare ve mütehayyir olan seksene karşı hakkıyla nur gösterilmiyor. Gösterilse de; bir elinde hem sopa, hem nur olduğu için emniyetsiz oluyor. Mütehayyir adam “Acaba nurla beni celbedip, topuzla dövmek mi istiyor?” diye telâş eder. Hem de bazan ârızalarla topuz kırıldığı vakit, nur dahi uçar veya söner.

İşte o bataklık ise, gaffletkârane ve dalâlet-pîşe olan sefhane hayat-ı içtimaiye-i beşeriyedir. O sarhoşlar, dalâletle telezzüz eden mütemerridlerdir. O mütehayyir olanlar, dalaletten nefret edenlerdir, fakat çıkamıyorlar; kurtulmak istiyorlar, yol bulamıyorlar.. mütehayyir insanlardır. O topuzlar ise, siyaset cereyanlarıdır. O nurlar ise, hakaik-i Kur'âniyedir. Nura karşı kavga edilmez, ona karşı adavet edilmez. Sırf şeytan-ı racîmden başka ondan nefret eden olmaz. İşte ben de nur-u Kur'ân'ı elde tutmak için “Eûzü billahi mineşşeytani vessiyase” deyip, siyaset topuzunu atarak, iki elim ile nura sarıldım.”

Cemaatleşmenin buradaki yeri ve işlevi aynı zamanda “yerel konum ve tarihî gerçeklik” ile de belirlenmiştir. Buna Bediüzzaman'ın: “Bu vazifenin istinad ettiği kuvvet ve manevî ordusu, yalnız ihlâs ve sadâkat ve tesanüd sıfatlarına tam sahip olan bir kısım şakirdlerdir. Ne kadar da az da olsalar, manen bir ordu kadar kuvvetli ve kıymetli sayılırlar.” diye tarif ettiği mehdyeti ifade eden “insanî berzahlar” olduğu açığa düşüyor.

Asya'da hâkim, din cereyanıdır

Ekser-i hükemanın garbda ve Avrupa'da zuhuru ve ağıleb-i Enbiyanın şarkta ve Asya'da tulû'ları kader-i ezelînin bir işaret ve remzidir ki; Asya'da hâkim, galib, din cereyanıdır.

Edward W. Said'in “Şarkiyatçılık” adlı eserinde; “Avrupa kültürünün gücünü ve kimliğini, kendini bir tür ikamesi, hatta yeraltı benliği olan Şark karşısında konumlandırarak kazanmış olduğu da gösterilmeye çalışılacak”tı. Bediüzzaman'ın ise Avrupa'yı ikiye ayırması, birinci Avrupa olan “kudsiyete” dayanan köklerini kabul ettiğini gösteriyor.

Bu noktada Edward Said'e göre de: Şark Avrupa'nın sadece komşusu değildir; Avrupa'nın en büyük, en zengin, en eski sömürgelerinin mekânı, uygarlıkları ile dillerinin kaynağı, kültürel rakibi, en derin, en sık yinelenen “öteki” imgelerinden biridir. Ayrıca Şark onun karşıt imgesi, düşüncesi, kimliği, deneyimi olarak Avrupa'nın (ya da Batı'nın) tanımlanmasına yardımcı olmuştur.” Bu noktada Said'e göre, 18. yüzyıl ile başlayan süreci Şarkiyatçılık, Şark'la -Şark hakkında tesbitler yaparak, ona ilişkin görüşleri meşrûlaştırarak, onu betimleyerek, öğreterek, oraya yerleşerek, onu yöneterek-uğraşan ortak kurum olarak, Şark'ı yeniden yapılandırmakta, Şark üzerinde yetke kurmakta kullanılan Batı üslubu olarak incelenebilir, çözümlenebilir.” Bu durumda “Şark, Şarkiyatçılık yüzünden bağımsız bir düşünce ya da eylem nesnesi olamadı (hâlâ da değil).”

Bunun Şark tarafında kendini ve evrenseli tanımlamakta da geçerli olduğunu söylemek hiç zor değil. Atasoy Müftüoğlu, geçenlerde, Edward Said'in -kendisi bir Hıristiyandır- Şarkiyatçılık kitabı üzerine "kırk yıldan beri İslâmî düşünce hayatı bu kitabın muadili bir kitap yazmayı başaramadı" şeklinde bir yorum yapmıştı. İlan Pappé -Yahudi bir tarihçi- bir başka kitaptaki bir açıklamaya atfen (Tarihin Küresel Tarihi kitabında 20. yüzyılın en büyük entelektüel olayının, Edward Said'in Şarkiyatçılık'ı olduğunu yazıyor) şunu söylüyor: "20. yüzyılın değil, 20 yüzyılın yarısının en önemli kitabıdır".

Atasoy Müftüoğlu bir başka yazısında da şu tesbiti yapıyordu: "Müslüman zihnin, aklın, bilincin, düşüncenin yenilenebilmesi için, bu zihnin, her tür dayatmaya, müdahaleye, propagandaya, işgal ve kontrole açık olmaktan kurtarılması zorunludur. Zihin dünyamızın yoksulluğuyla ilgili olarak, gerek içeriden ve gerekse dışarıdan zihinsel işgale açık durumda bulunmasıyla ilgili olarak nitelikli hiçbir çalışma yapılmadığı çok açık bir gerçektir. İçerisinde yaşamakta bulunduğumuz zihinsel-entelektüel yoksullukla, anlam ve amaç yoksulluklarıyla, ilkesel yoksulluklarla, siyasal alan da dahil olmak üzere hiçbir alanda etkili bir fail haline gelmemiz mümkün olamaz. Özgün ve bağımsız içerik üretemeyen bir topluluk, yaşayan bir medeniyet kuramaz, onurlu bir temsil hakkına sahip olamaz."

Bu halde, Şark için (Şarkiyatçılık perspektifinin dışına çıkarak ya da düzenleyerek) kendini yeniden tanımlama Avrupa'ya da yeni bir bakış imkânı verecektir. Bediüzzaman'ın "Avrupa ikidir"i zihin esaretine karşı koyacak yeni dil ve yöntem gereğine işaret ediyor. Bu ifade Batı için de Şark için de (yanlış anlaşılmalara karşı) çıkar yol gibi görünüyor:

"Yanlış anlaşılmasın, Avrupa ikidir: Birisi, İsevîlik din-i hakikisinden aldığı feyz ile hayat-ı içtimaiye-i beşeriyeye nâfi san'atları ve adalet ve hakkaniyete hizmet eden fûnunları takip eden bu birinci Avrupa'ya hitab etmiyorum. Belki felsefe-i tabiiyenin zulmetiyle, medeniyetin seyriyatını mehasin zannederek, beşeri sefahete ve dalâlete sev eden bozulmuş ikinci Avrupa'ya hitab ediyorum. diye bir silsile takip edilerek "deşifre" mümkün olacaktır. Bunun için de Şark'ı "lânet çemberi"nde bırakan "hastalıklar" (sosyoloji disiplini buradaki "dizimi" kısmen takip edebilir) şöyle sıralanacaktır:

"Ben bu zaman ve zeminde, beşerin hayat-ı içtimaiye medresesinde ders aldım ve bildim ki: Ecnebler, Avrupalılar terakkide istikbale uçmalarıyla beraber bizi maddî cihette kurûn-u vustâda durduran ve tevkif eden altı tane hastalıktır.

O hastalıklar da bunlardır:

Birincisi:

Ye'sin, ümitsizliğin içimizde hayat bulup dirilmesi.

İkincisi:

Sıdkın hayat-ı içtimaiye-i siyasiyede ölmesi.

Üçüncüsü:

*Atasoy Müftüoğlu bir başka yazısında da şu tesbiti yapıyordu: "Müslüman zihnin, aklın, bilincin, düşüncenin yenilenebilmesi için, bu zihnin, her tür dayatmaya, müdahaleye, propagandaya, işgal ve kontrole açık olmaktan kurtarılması zorunludur.*

Adavete muhabbet.

Dördüncüsü:

Ehl-i imanı birbirine bağlayan nuranî rabitaları bilmemek.

Beşincisi:

Çeşit çeşit sâri hastalıklar gibi intişar eden istibdad.

Altıncısı:

Menfaat-ı şahsiyesine himmeti hasretmek.

“Bu altı dehşetli hastalığın ilâcını da bir tıp fakültesi hükmünde hayat-ı içtimaiyemizde, eczahane-i Kur’âniye’den ders aldığım “altı kelime” ile beyan ediyorum. Mualecenin esasları onları biliyorum.”

Hutbe-i Şamiye - ile Bediüzzaman, “sosyal disiplini”ni tanımlıyor ve ortaya çıkan “sonuçları” kavramlaştırıyor. (Bu da bize ileride çalışacak geniş bir alan açıyor).

İşte çözüm için gerekli birkaç kelime:

Bir: “El-emel”. Yani rahmet-i İlähiyeden kuvvetli ümid beslemek.

İki: “Allah’ın rahmetinden ümidinizi kesmeyin” (Zümer-53) kılınıcı ile o yeisin başını parçalayacağız. “Bir şey bütünüyle elde edilmezse, tamamen de terk edilmez” hadîsinin hakikatıyla belini kıracağız inşaallah.

Üç: ... hayat-ı içtimaiyemizin esası olan sıdkı, doğruluğu içimizde ihya edip onunla manevî hastalıklarımızı tedavi etmeliyiz.

Dört: Muhabbet, uhuvvet, sevmek İslâmiyetin mizacıdır, rabitasıdır.

Beş. Hürriyet-i şer’iye ile meşveret-i meşrûa, hakikî milliyetimizin hâkimiyetini gösterdi. Hakikî milliyetimizin esası, ruhu ise İslâmiyet’tir.

Altı: “Müslümanların hayat-ı içtimaiye-i İslâmiyedeki saadetlerinin anahtarı, meşveret-i şer’iyedir.”



### Abstract

It is a contradictive issue that why Turkey can not achieve a mental change in a rapid and healthy way during the modernization process. It is often expressed that the more we can't consent a togetherness tolerating the diversification the more we have difficulty to achieve a change in mentality. How Said Nursi's approach and contribution to these processes in the processes of universalization, civilization and community define the context of this essay.

### Keywords

Relativism, Becoming universalized, Becoming civilized, Coverting in to a community, restoration.