

**T.C.**  
**CELAL BAYAR ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**İKTİSAT ANABİLİM DALI**  
**İKTİSAT TEORİSİ PROGRAMI**  
**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**JÜRGEN HABERMAS TEORİSİNDEKİ**  
**“EKONOMİK SİSTEM, POLİTİK SİSTEM VE**  
**SOSYO-KÜLTÜREL SİSTEM” İLİŞKİLERİNİN**  
**ÇAĞDAŞ İSLAMİ DÜŞÜNCEDEKİ YERİ**

**ÖĞRENCİ**  
**AKİF ZİYA BAYRAK**

**DANIŞMAN**  
**PROF. DR. BÜNYAMİN DURAN**

**MANİSA**  
**2013**

## **Yüksek Öğretim Kurulu Dokümantasyon Merkezi Tez Veri Giriş Formu**

## YEMİN METNİ

Yüksek Lisans tezi olarak sunduğum “JÜRGEN HABERMAS TEORİSİNDEKİ “EKONOMİK SİSTEM, POLİTİK SİSTEM VE SOSYO-KÜLTÜREL SİSTEM” İLİŞKİLERİNİN ÇAĞDAŞ İSLAMİ DÜŞÜNCEDEKİ YERİ” adlı çalışmanın, tarafımdan bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın yazıldığını. Ve yararlandığım eserlerin bibliyografyada gösterilen eserlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanmış olduğumu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

**Tarih**  
.../.../2013  
**AKİF ZİYA BAYRAK**

## TEZ SAVUNMA SINAV TUTANAĞI

### TEZ SAVUNMA SINAV TUTANAĞI

Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 11.12.2013 tarih ve 29/20 sayılı toplantısında oluşturulan jürimiz tarafından Lisans Üstü öğretim Yönetmeliği'nin 24. Maddesi gereğince Enstitümüz İktisat Anabilim Dalı İktisat Teorisi Yüksek Lisans Programı öğrencisi Akif ZİYA BAYRAK'ın "Ekonomik Sistem, Politik Sistem ve Sosyo-Kültürel Sistem" Konulu tezi incelenmiş ve aday 25.12.2013 tarihinde saat 13:30'da jüri önünde tez savunmasına alınmıştır.

Adayın kişisel çalışmaya dayanan tezini savunmasından sonra <sup>75</sup> dakikalık süre içinde gerek tez konusu, gerekse tezin dayanağı olan anabilim dallarından jüri üyelerine sorulan sorulara verdiği cevaplar değerlendirilerek tezin,

BAŞARILI olduğuna	<input checked="" type="checkbox"/>	<u>OY BİRLİĞİ</u>	<input checked="" type="checkbox"/>
DÜZELTME yapılmasına	* <input checked="" type="checkbox"/>	<u>OY ÇOKLUĞU</u>	<input type="checkbox"/>
RED edilmesine	** <input type="checkbox"/>	ile karar verilmiştir.	<input type="checkbox"/>

\* Bu halde adaya 3 ay süre verilir.

\*\* Bu halde adayın kaydı silinir.

BAŞKAN  
Prof.Dr.Bünyamin DURAN  
(Danışman)

ÜYE  
Doç.Dr. Buğra ÖZER



ÜYE  
Yrd.Doç.Dr. Ahmet ŞAHİN



Evet Hayır  
\*\*\* Tez, burs, ödül veya Teşvik prog. (Tüba, Fullbright vb.) aday olabilir

Tez, mutlaka basılmalıdır

Tez, mevcut haliyle basılmalıdır

Tez, gözden geçirildikten sonra basılmalıdır.

Tez, başını gereksizdir.



## ÖZET

“Habermasyan Teori” politik, ekonomik ve sosyo-kültürel sistem ile Parsons’un belirttiği temel fonksiyonları yerine getirmektedir. Devletin, girişimcinin ve değerlerin bulunduğu bu sistemler araç olarak; güç, para ve değerleri kullanmaktadır. Hayat evrenini oluşturan bu alt sistemler; şekli ve içeriksel alışveriş alanları oluşturmaktadır. Bu alanların birbirinden kopması ve kendi iç mantığı ile hareket etmesi sonucu; kolonize sorunu, krizler ve psikolojik patolojiler meydana gelmektedir. Habermas tüm bu sürecin rasyonel olabilmesi için “İletişimsel Rasyonellik” önerisinde bulunmaktadır. Bu düzeye, iletişim ahlakının oluştuğu, bireylerin konsensüse ulaştığı bir seviyede ulaşılabilceğini belirtmektedir.

Bu seviyeye ulaşabilmek için Nursi ise temel olarak din kurumunu, meşru demokrasiyi, açık toplumu, ekonomide ahlakiliği ve bu kurumu harekete geçirecek “İla-i Kelimetullah” ı önermektedir. Din kainattaki tüm düzenlerle alakalı olduğu gibi insanlar için bir yol gösterici, geliştirici ve tatmin edici bir unsurdur. “Habermasyan Teori” de olduğu gibi Nursi’de sosyal sistem; ekonomik, politik ve sosyo-kültürel alışveriş alanları üzerinde şekillenmektedir. Mannan ise sosyal sistemi; faiz, sömürü yasağı ve insan eşitliği üzerine oturtur. Mannan tamamen İslami toplum modellemesine gitmektedir.

Bu çalışmada mantıksal bir süreç takip edilerek öncelikle Habermas’ın, Nursi’nin ve Mannan’ın hayatı, teorik görüşü ve sosyal sistem olgusu; toplumsal ve psikolojik sonuçları incelenecek, ardından sosyal sistemin sacayakları olan; ekonomi, politik ve sosyo-kültürel sistemlerin çerçeveleri oluşturup, bu sistemler arasındaki ilişkileri incelenip yapılması gerekenler ele alınacaktır.

## ABSTRACT

‘Habermas’s (‘Habermasian’) theory’ applies the principal functions defined by Parson with political, economic and socio cultural systems. The systems, in which the government, entrepreneur and values exist, are utilizing the power, money and values as a tool. Creating the life of the universe, those sub-systems generate shapes and contextual deal zones. As the result of break among these zones and operating grounded on inner logics, the problem of colonizing, crisis and psychological pathologies occur. Habermas suggests “Communicative rationality” to ensure rationality of this process. Reaching to this level is possible only where communication ethics is formed and the individuals are able to make consensus.

Nursi was basically suggesting religious institution, legitimate democracy, open society, ethics in economics and *‘Ila-i Kelimetullah’*, that would impel this institution. The religion is the Guide for people, is a developing and satisfying object alongside with being concerned with all the orders in the universe. Like in Habermas theory, the social system is shaped over economic, political and socio-cultural fields of exchange in Nursi. While Mannan grounds the social system over interest rates, prohibition of exploitation and human equality. Mannan wholly stands for Islamic society modeling.

Pursuing a logical process this study will first look through Habermas’s, later go on with Nursi’s and Mannan’s lives, theoretical views and phenomena of social systems, social and psychological impacts will be analyzed. The study will be continued with shaping the frameworks of the three axes of social systems: economical, political and socio-cultural systems, and reviewing the relations among these systems as well as things to be done.

# İÇİNDEKİLER

Yüksek Öğretim Kurulu Dokümantasyon Merkezi Tez Veri Giriş Formu.....	ii
YEMİN METNİ.....	iii
TEZ SAVUNMA SINAV TUTANAĞI.....	iv
ÖZET.....	v
ABSTRACT.....	vi
İÇİNDEKİLER.....	vii
TABLolar LİSTESİ.....	xii
ŞEKİLLER LİSTESİ.....	xiii
KISALTMALAR LİSTESİ.....	xixiv
GİRİŞ.....	1
1. Çalışmanın Amacı.....	2
2. Çalışmanın Önemi.....	2
3. Çalışmanın Yöntemi.....	3
4. Yararlanılan Kaynaklar.....	3

## BİRİNCİ BÖLÜM

### JÜRGEN HABERMAS

#### I- GENEL OLARAK HABERMAS

1.1. Habermas'ın Hayatı.....	4
1.2. Habermas'ın Bağlı Olduğu Okul: Frankfurt Okulu.....	5

## II- HABERMAS'TA SOSYAL SİSTEM VE SİSTEMLER ARASI İLİŞKİLER

1.3. Habermas'ta Sosyal Sistem ve Sistemler Arası İlişkiler.....	11
--	----

1.4. Politik ve Ekonomik Sistemin Kültürel Sistemi Kolonize Etmesi.....	14
1.5. Ortaya Çıkan Krizler.....	15
1.5.1. Ekonomik ve Rasyonelite Krizi.....	16
1.5.2. Meşruiyet ve Motivasyon Krizi.....	17
1.6. Ortaya Çıkan Psikolojik Patolojiler.....	18

### **III- HABERMAS'TA ÇÖZÜM ÖNERİLERİ**

1.7. İletişimsel Rasyonellik.....	20
-----------------------------------	----

## **İKİNCİ BÖLÜM ÇAĞDAŞ BAZI MÜSLÜMAN DÜŞÜNÜRLERDE SİSTEMLER ARASI İLİŞKİLER**

### **I- BEDİÜZZAMAN SAİD NURSİ A- GENEL OLARAK NURSİ**

2.1. Nursi'nin Hayatı.....	22
2.2. Nursi'nin Eserleri.....	24

### **B-NURSİ'DE SOSYAL SİSTEM VE SİSTEMLER ARASI İLİŞKİLER**

2.3. Nursi'de Sosyal Sistem.....	27
2.3.1. Din Kurumu.....	28
2.3.2. Sosyal Sistemin Yönetici Araçları.....	31
2.4. Ekonomik Sistem.....	32
2.4.1. Nursi'de Ekonomik Gelişme.....	34



2.4.1.1. Ekonomik Gelişmenin Dinamikleri.....	34
2.4.2. Nursi’de Ekonomik Gelişme-İ’la-i Kelimetullah İlişkisi.....	36
2.5. Yönetim Sistemi.....	39
2.5.1. Demokrasi – Din İlişkisi.....	41
2.6. Sosyo-Kültürel Sistem.....	43
2.7. Ekonomik Sistem ve Sosyo-Kültürel Sistem İlişkisi.....	43
2.7.1. Moral Rasyonellik.....	45
2.7.1.1. Üretimde Ahlakilik.....	46
2.7.1.1.1. Üretim Ahlakında İfrat Düzeyi: Maddeperestlik.....	46
2.7.1.1.2. Üretim Ahlakında Tefrit Düzeyi: Tembellik.....	47
2.7.1.1.3. Üretim Ahlakında Vasat Düzeyi: Üretici Güçlerin Harekete Geçmesi.....	48
2.7.1.2. Tüketimde Ahlakilik.....	49
2.7.1.2.1. Tüketim Ahlakında İfrat Düzeyi: Hazcılık (Hedonizm).....	49
2.7.1.2.2. Tüketim Ahlakında Tefrit Düzeyi: Çilecilik (Asketizm).....	51
2.7.1.2.3. Tüketim Ahlakında Vasat Düzeyi: Kanaat ve İktisat.....	52
2.7.1.3. Bölüşümde Ahlakilik.....	54
2.7.1.3.1. Bölüşüm Ahlakında İfrat Düzeyi: Mutlak Eşitlik.....	54
2.7.1.3.2. Bölüşüm Ahlakında Tefrit Düzeyi: Sen Çalış Ben Yiyeyim.....	55
2.7.1.3.3. Bölüşüm Ahlakında Vasat Düzeyi: Güçsüzün Korunması.....	55
2.7.2. Motivasyon ( Çalışma Şevki).....	56
2.7.3. Rasyonellik.....	57
2.7.4. Güçlü Kimlik.....	59
2.8. Ekonomik Sistem ve Politik Sistem İlişkisi.....	61
2.8.1. Mesailerin Tanzimi.....	61
2.8.2. Yardımlaşma Kurumlarının Tesisi.....	61
2.8.3. Kalifiye Personel Eğitimi.....	61
2.8.4. Pratik-Rasyonellik.....	62
2.8.5. Refah.....	65
2.8.6. Milli Onur.....	65
2.9. Sosyo-Kültürel Sistem ve Politik Sistem İlişkisi.....	66

2.9.1. Sadakatin Sınırı ve Direnme Hakkı.....	66
2.9.1.1. İslâmî Doktrinde Direnme Hakkı.....	69
2.9.1.2. Nursi'de Direnme Hakkı.....	72
2.9.2. Meşruiyet.....	73
2.9.3. Sosyal Bütünleşme.....	75
2.9.4. Özgürlük.....	77
2.9.4.1. Çok-kültürlü ve Çok-Dinli Toplum Modeli.....	78
2.9.5. Adalet.....	80
2.9.6. Güvenlik.....	81

## **II-MUHAMMED ABDÜLMANNAN**

### **A-GENEL OLARAK MANNAN**

2.10. Mannan'ın Hayatı. ....	85
2.11. Mannan'ın Eserleri.....	85

### **B-MANNAN'DA SOSYAL SİSTEM VE SİSTEMLER ARASI İLİŞKİLER**

2.12. Mannan'da Sosyal Sistem.....	87
2.13. Ekonomik Sistem ve Sosyo-Kültürel Sistem İlişkisi.....	91
2.13.1. Teşebbüs ve İşgücü.....	91
2.13.2. Refah.....	93
2.14. Ekonomik Sistem ve Politik Sistem İlişkisi.....	94
2.14.1. Mülkiyet.....	94
2.14.2. Planlama.....	94

2.14.3. İş Birliği.....	95
2.14.4. Zekât (Finansal Kaynak) .....	95
2.15. Sosyo-Kültürel Sistem ve Politik Sistem İlişkisi.....	97
2.15.1. Gelir Dağılımı.....	97
2.15.2. Bütünleşme.....	98
SONUÇ.....	100
KAYNAKÇA.....	102

## TABLULAR LİSTESİSİ

<b>Tablo No</b>	<b>Tablo İsmi</b>	<b>Sayfa No</b>
Tablo 1	Sosyal Sistemde Araçlar ve Unsurlar	12
Tablo 2	Ortaya Çıkan Krizler ve Sonuçları	16
Tablo 3	Hayat Evreni Patolojileri	18
Tablo 4	Sosyal Sistemin Unsurları ve Yönetici Araçları	32

## ŞEKİLLER LİSTESİ

Şekil No	Şekil İsmi	Sayfa No
Şekil 1	Sosyal Sistemin Alt Sistemleri ve İlişkileri	13
Şekil 2	Din Kurumunda İlişkiler	29
Şekil 3	Din Kurumunun Kazandırdıkları	30
Şekil 4	Din ve İnsani Özellikler Arasındaki İlişkiler	31
Şekil 5	Sistemler Arası Alışveriş Alanları	44
Şekil 6	Moral Rasyonellikte Düzeyler	45
Şekil 7	Mannan'da Sosyal Sistem ve Sistemler Arası İlişkiler	88

## KISALTMALAR LİSTESİ

bkz.	Bakınız
c.	Cilt
çev.	Çeviren
der.	Derleyen
ed.	Editör
haz.	Hazırlayan
yay.	Yayımları

## GİRİŞ

Kapitalist sistem bilindiği üzere; seküler, demokratik, liberal ilkelere dayanan bir burjuva sistemidir. Weber ve Durkheim'in derin keşifleriyle kapitalist sistemde toplumsal alt sistemler birbirinden ayrıştı ve her biri kendi içsel mantığına göre işlemeye başladı. Batı Aydınlanmasına kadar, sosyal sistemde 'değerler alanı' birbirinden henüz ayrılmamıştı. Her sistem birbiriyle entegasyon içerisindeydi. Aynı şekilde ayrışma öncesi durumda bireyin kâinatta bir yeri ve gelişmiş kişiliği vardı. Birey sosyal-fiziki çevresine ve yaratıcısına yabancılaşmış değildi, onlarla bütünlük içerisindeydi. Bu düzen Batı'da ortaya çıkan aydınlanma süreciyle yıkıldı ve yepyeni bir sistem kuruldu. Bu yeni düzende gündelik hayat kutsaldan bağımsızlaştırılarak güya aklın ve bilginin egemenliğinde yeniden dizayn edildi. Alt sistemler birbiriyle karşıtlık ve çatışma sürecine girdiler. Daha önce görülen genel uyum ve harmoni bu defa yerini uyumsuzluk ve çatışmaya bıraktı. Bu aşamada her tarafı Weber'in 'Yeni putperestlik' dediği olgu kapladı; insanlar Tek ilahı kurtuldu, sayısız ilahın kölesi oldu. Para, güç, kariyer, tüketim malları, siyasi liderler, sanatçılar... İnsanların yeni tanrısı olarak yeniden yerlerini aldılar.

Bu süreçte başta insan olmak üzere tüm doğa burjuva sınıfı tarafından araçsallaştırıldı ve kolonileştirildi. Bu süreçte bir taraftan bireyler anlamsızlaştı, paranın gündelik hayatı kolonileştirmesi nedeniyle çalışanların emeği birer alınıp satılan metaya dönüştü ve birey kendini bir cansız varlık olarak algılamaya, dolayısıyla kendi insanlık doğasına ve en sonunda da bir parçası olduğu makine bloğuna yabancılaşmaya başladı. İbrahim'i değerlerden gelen evrensel kardeşlik duygularının yerini yabancılaşma ve düşmanlık; dayanışma ve yardımlaşmanın yerini sömürü ve inkâr duyguları aldı.

Beşeri ve fiziki çevrenin araçsallaştırılmasına Durkheim, Weber, Adorno, Horkheimer gibi genellikle Eleştirel Teori çevresine mensup olan sosyolog ve iktisatçılar karşı çıktılar. Eleştirel Teori çevresinin günümüzde yaşayan temsilcisi Habermas da kapitalist sistemin özellikle para ve bürokrasinin diğer alt sistemleri kolonize etmesine karşı çıkmaktadır.

Habermas, modern toplumda kapitalist sistemin tahribatını önleme sadedinde İletişim Ahlakı, İletişim Hukuku ve İletişim Adaleti kavramlarını önerir. Yani, sisteminde Habermas diyalogla ötekinin varlığını şartsız kabullenme, evrensel kardeşlik ve dayanışma içine girme, insanı kendi başına bir amaç olarak görme gibi dini özler taşıyan bir sosyal sistem önerir. İbrahimi değerlerle paralellik arz eden bu sistemin bir İslam düşünürü ve filozofu olan Sait Nursi ve ciddi bir ekonomist olan Mannan'ın fikirleriyle de belli ölçüde paralellik arz ettiği görülmektedir. Bu çalışmada söz konusu paralelliğin boyutu araştırılacaktır.

## **1. Çalışmanın Amacı**

Çalışmanın amacı öncelikle henüz ülkemizde akademik çevrelerde bile hakkıyla tanınmayan Habermas'ı kısmen de olsa tanıtmak; özellikle onun sosyo-kültürel sisteme olan vurgusuna dikkat çekmektir. Bu arada politik ve ekonomik sistemlerin toplumun bagajını temsil eden sosyo-kültürel sistemden meşruiyet almadan sağlıklı işleyemeyeceği gerçeğini yeniden gündeme getirmektir. Bunun anlamı demokratikleşme süreciyle demokrasisini derinleştirmeye çalışan Türkiye ve onu izleyen İslam toplumlarına demokrasinin yabancı bir unsur değil tersine kendilerinin öz kurumu olduğunu hatırlatmaktır. Aynı şekilde ekonominin toplumun değerlerinden bağımsız olamayacağını göstermektir. Bu gerçeği İslam toplumunun derinliklerinden gelen iki Müslüman düşünürün politik, sosyal ve ekonomik görüşleriyle paralellik arz ettiğini ifade etmeye çalışmaktır.

## **2. Çalışmanın Önemi**

Ekonomik ve toplumsal yönden gelişen ülkemiz sosyal düzenin kurulması yönünde sıkıntılar yaşamaktadır. Habermas'ın ortaya koyduğu ve önerdiği sistemler Türkiye'nin içinde bulunduğu çıkmazın çözümü için oldukça önemlidir. Ancak Habermas bir filozof olarak sadece entelektüel çevreleri etkileme şansına sahiptir. Onun düşüncelerinin İslam'ı referans olarak alıp düşünce geliştiren Müslüman düşünürlerin görüşleriyle paralel sunulması daha geniş kesimlerle iletişim kurmanın önünü açacaktır.



### **3. Çalışmanın Yöntemi**

Çalışmada tasnif ve izah yöntemi kullanılacaktır. Konuyla ilgili kavram ve kategoriler tasnif edilecek ve izah edilmeye çalışılacaktır. Bu arada çeşitli yazarlar tarafından ortaya konulan Habermas ve Nursi ile ilgili düşüncelere de yer verilecektir. Habermas'ın teorileri çok karışık ve multidisipliner olduğundan kendi orijinal pasajlarına müracaat edilmekle birlikte, farklı yorumcuların tasnif ve yorumlarına da atıfta bulunulacaktır. Nursi'nin kendi ifadeleri mümkün olduğunca günümüz kavramlarına transfer edilerek verilmeye çalışılacaktır. Çalışmada, doğası icabı analitik bir yöntem esas alınacaktır.

### **4. Yararlanılan Kaynaklar**

Çalışmada temel kaynak olarak; Jürgen Habermas'ın *İletişimsel Eylem Kuramı, Meşruiyet Krizi*; Said Nursi'nin *Risale-i Nur Külliyyatı* ve Mannan'ın *İslam Ekonomisi Teori ve Pratik* adlı eserleri dikkate alınmıştır. Bunların yanında ilgisi nispetinde çok sayıda yerli ve yabancı yazarın çalışmaları da dikkate alınacaktır.

**BİRİNCİ BÖLÜM**  
**JÜRGEN HABERMAS**  
**I- GENEL OLARAK HABERMAS**

**1.1. Habermas'ın Hayatı**

Habermas 1929 yılında, Almanya'nın Düseldorf şehrinde Protestan bir aileden dünyaya geldi. Babası Köln Ticaret odasının başkanlığını yaptı. İkinci Dünya savaşının cereyan ettiği 1944 yılında, Habermas askerlere yardım amacıyla cephe gerisinde görev aldı. Habermas bu görevini yerine getirirken Nazi faşizminin vahşi uygulamalarından haberi yoktu, bunu o savaştan sonra öğrendi. Bu durum karşısında verdiği tepkinin, onun dünya görüşünde eleştirel tavrın oluşmasında önemli bir payı olduğu söylenir. (Özbank, 2009, s.5)

Habermas Göttingen ve Zurich üniversitelerinde eğitim aldı ve doktora ünvanını, 1954 yılında Bonn Üniversitesinde Friedrich Schelling üzerine yazdığı doktora teziyle aldı. 1956 yılında Toplumsal Araştırma Enstitüsü'ne katıldı. 1956 yılında Frankfurt Okulunda Adorno ve Horkheimer ile çalıştı. *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü* adlı bir çalışmayla doçentlik için müracaat etti, ancak Horkheimer'le aralarındaki politik anlaşmazlıklar nedeniyle bu tezi kabul edilmedi. Habermas tezini Marburg Üniversitesinde kabul ettirdi. 1961-1964 yılları arasında Heidelberg üniversitesinde öğretim üyesi olarak çalıştı. 1964'de Adorno'nun davetiyle Frankfurt'a geri döndü. 1994 yılında emekli oluncaya kadar burada profesör olarak çalıştı. Bu süreçte Axel Honneth, Thomes McCharty, Klaus Offe gibi çok sayıda düşünürün yetişmesine katkı sağladı. (Özbank, 2009, s.6-7; Kızılcılık, 2008, s.120; Bottomore, 1997, s.102; Assoun, 2012, s.40) Habermas ilerlemiş yaşına rağmen halen pek çok üniversitede konuk öğretim üyesi olarak ders ve seminerler vermektedir.

## 1.2. Habermas'ın Bağlı Olduğu Okul: Frankfurt Okulu

Frankfurt Okulu Almanya'da 3 Şubat 1923'te Frankfurt Üniversitesi'ne bağlı olarak "Toplumsal Araştırma Merkezi" adıyla kurulmuştur. Frankfurt Okulunun ilk kurucusu olarak doktora öğrencisi Felix Weil, ilk müdürü olarak da Carl Grünberg bilinmektedir. Tom Bottomore 'ye göre Frankfurt okulu için dört farklı dönemden bahsedilir;

- 1.1923-1933; Grünberg dönemi,
- 2.1933-1950: Kapatılma ve Horkheimer dönemi,
- 3.1950-1960: Almanya'ya dönüş, Adorno dönemi,
- 4.1970'ler:Okulun etkisinin azalışı ve Adorno, Horkheimer ve Marcuse'ün ölümü. Eleştirel kuramı yenileyen Jürgen Habermas dönemi. (Bottomore, 1997, s.10-12)

Frankfurt Okulu toplumun dönüşüm ve özgürleşme yolunda, Marksizm'e ve psikanalize dayalı eleştirel kuramını oluşturmak amacıyla çalışmalar yapan bir merkez olarak kurulmuştur. Frankfurt Okulu ya da Eleştirel Kuram adıyla bilinen gelenek; 1918'de Alman devriminin bastırılması, faşizmin iktidara gelişi ve Nazi dönemi travmaları ile şekillenen Alman Marksizm'i ile kültürel ve felsefi yönden özdeşleşmiştir. (Callinicos, 2004, s.375) Bu özdeşleşmeye tarihi gelişmeler ortam hazırlamıştır. Frankfurt Okulu, tarihte 1930'lardan itibaren "Batı Marksizm" inin en önemli damarlarından biri olarak görülür. (Dellaloğlu, 1997, s.194) Bu özdeşleşmenin yanında Frankfurt Okulu'nun felsefi, sosyolojik ve siyasal yaklaşımının hareket noktalarının dayanağı Almanya'daki sanayileşme ve modernleşme politikaları olmuştur. (Durdu, 2002, s.19) Frankfurt Okulu her şeyden öte sosyal bilimlerde güçlü bir eleştirel okul ve gelenek olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu okul sosyal bilimlerde eleştirilmeyen pek çok konuyu ele alıp eleştirel yöntemle değerlendirerek yeni bir eleştirel çığır açmıştır. (Kızıılçelik, 2008, s.18) Daha önce neredeyse tabu olarak eleştiriden bağışık olan aydınlanma, pozitivism, modernite, rasyonalite, kapitalizm, kültür endüstrisi ve Marksizm gibi konuları kıyasıya eleştirmiştir.

Frankfurt Okulu'nun çekirdeğini oluşturanlar; Max Horkheimer, Friedrich Pollock, Leo Löwenthal, Theodor W. Adorno ve Herbert Marcuse'tür. Bunların yanında; Erich Fromm, Walter Benjamin, Henryk Grossmann, Karl August Wittfogel, Franz Borkenau, Otto Krichheimer, Franz L. Neumann ve Jürgen Habermas gibi önemli isimler de bu okulun teorik geleneğinin üyeleridir. Frankfurt Okulu'nun kurucu düşünürlerinin önemli eserlerinden bazıları Horkheimer ve Adorno tarafından beraber yazılan; Aydınlanmanın Diyalektiği (1947), Horkheimer tarafından yazılan Akıl Tutulması (1947) ve Adorno'nun kaleme aldığı Negatif Diyalektik (1966), Minima Moralia (1951) ve Marküs'ün yazdığı Tek Boyutlu İnsan (1964) gibi eserlerdir.

Frankfurt Okulu'nun tarihine kısaca değinmek gerekirse, bu okul Grünberg'le başlayıp Habermas'la devam ettiğini söyleyebiliriz. Grünberg Alman üniversitesinde kürsü sahibi olan ilk Marksist olmuştur. Frankfurt Okuluna Grünberg döneminde, "Marks'ın kıraathanesi" veya "Ortodoks Marksizlerin evi" olarak nitelendirilmiştir. (Kızılçelik, 2008, s.50) Grünberg döneminde, okulun programı, içeriği ve teorik temeli Marksizm'dir. (Kızılçelik, 2008, s.44) Okulun amacı ise sosyal disiplinleri incelemekle birlikte işçi hareketi üzerine toplumsal ve tarihsel araştırmalar yapmaktır. (Bağcı; Akkanat; Bakırezer; Bozkurt; Demir; Dinçer; Songurtekin ve Öztürk, 2006, s.8) Grünberg 1924'de açılış bildirgesinde; Marksizmi, bilimsel bir metodoloji, araştırma programı ve sosyal bir bilim olarak ele almıştır. (Kızılçelik, 2008, s.45) Grünberg döneminde Frankfurt Okulunun önde gelen teorisyenleri; Wittfogel, Grossmann ve Pollock' tur.

1929'da Grünberg emekli olduktan sonra okulun müdürlüğüne Horkheimer gelmiştir (1930). Frankfurt Okulu Horkheimer'le birlikte yeni bir döneme girmiştir. Eleştirel teorinin çıkışına ve gelişimine büyük katkılar bu dönemde olmuştur. Bunda Horkheimer' in yönetici ve teorisyen olmasının önemli bir etkeni vardır. (Kızılçelik, 2008, s.52) Horkheimer' in gelişimiyle okulun ilgisi felsefi ve kültürel alana kaymıştır. (Dellaloğlu, 1997, s.21 ) Bu dönemde üyeler çeşitlenmiş, okul ekonomiden sanata, felsefeden sosyolojiye uzanan geniş entelektüel bir alana kavuşmuştur.

Horkheimer döneminde Frankfurt Okulunun önde gelen teorisyenleri; Friedrich Pollock, Theodor W. Adorno, Erich Fromm, Herbert Marcuse, Franz L. Neumann, Henryk Grossmann, Karl August Wittfogel, Walter Benjamin, Franz Borkenau, Otto Kirchheimer, Leo Löwenthal gibi isimlerdir. Bu düşünürler Eleştirel Teorinin birinci kuşak teorisyenlerini oluşturur. Horkheimer kendisini Marksist olarak göstermemiş, enstitünün insanların sosyal hayatına ilişkin her türlü alanla ilgileneceğini vurgulamıştır. Horkheimer' a göre toplum felsefesinin ana konusu, insanlığın maddi ve maddi olmayan kültürüdür. Toplum felsefesinin, tüm bilim dallarıyla alakalı olduğunu savunan Horkheimer, disiplinler arası çalışmalarını bu dallarla bağlantılı olarak gerçekleştirmiştir. (Kızılçelik, 2008, s.71-72) Bu çerçevede eleştirel teorinin metodolojik vurgularını şöyle sıralamak mümkündür:

- 1- Disiplinler arasında sınırlar çizmeye karşıdır,
- 2- Toplum, kültür, ekonomi, politika ve felsefe, disiplinlerinin birbirlerine bağlı olduğunu kabul etmektedir,
- 3- Çoklu disiplinler bakış açısıyla, diyalektik ve materyalist sosyal teoriyi geliştirmeye çalışmaktadır,
- 4- Ekonominin sosyal alanlarda yapıcı rol aldığını savunmaktadır,

Bu gelişim ve değişimin ardından Horkheimer dönemini izleyen tüm dönemlerde, eleştirel teori çalışma alanları ve konuları her şeyin eleştirisi üzerine biçimlenmiştir. (Kızılçelik, 2008, s.86-88)

1933 yılında Hitler Okulu “devlete karşı menfi eğilimler taşıdığı “gerekçesiyle kapatmıştır. 1935 te Kolombiya Üniversitesinden alınmış olan davetle “Toplumsal Araştırma Merkezi” adıyla, bu okul ABD’de tekrar kurulmuş ve 1950’ye kadar burada devam etmiştir. Frankfurt Okulu’nun en aktif yılları Amerika yıllarıdır. Bu süreç faşizm, Nazizm, tekelci kapitalizmde yükseliş dönemidir. Böylesi girift bir dönemde, eleştirel teorisyenlerin saptadığı sorunlar şunlardır:

- 1- Avrupa işçi hareketleri birleştirilememiştir.
- 2- Kapitalizm kriz içerisindedir. Siyaset ve ekonomi arasında ilişki belirlenememiştir.
- 3- Bürokrasi ve otoriter yöntemler, çağın gelişimini gittikçe daha fazla etkilemektedir.
- 4- Faşizm ve Nazizm'in geniş tabanlı destek bulabilmiştir.
- 5- Kültür alanları manipülasyona açık hale gelmiştir.
- 6- Marksizm ortodoksluktan başka bir şey değildir. (Kızılcelik, 2008, s.93)

Bu dönemde Horkheimer ve diğer teorisyenler bu sorunlara karşılık çözümler aramışlardır. Teorisyenler eleştirel teoriyi: diyalektik yöntemle, tüm disiplinleri kullanarak yeni bir toplumsal felsefe veya teori oluşturma gayretinde olmuşlardır. Tüm felsefi veya toplumsal kuramlara eleştirel gözle bakmak ve yeniden teoriler oluşturmak, Frankfurt okulunun en belirgin yanısıdır. Bu zaman diliminde teorisyenler, faşizmin yükselişini, proletaryanın konumunu, faşizmin Avrupa'yı egemenliği altına almasını tartışmışlardır. (Kızılcelik, 2008, s.104) Kapitalizmin kalesi olan ABD'de (New York Dönemi) geçen yıllar (1933-1950); Horkheimer döneminin ikinci kısmıdır. Kızılcelik bu iki dönemin oldukça verimli ve başarılı bir dönem olduğunu söyleyerek, bu dönemlerde saptadığı gelişmeleri şu şekilde sıralar: (Kızılcelik, 2008, s.108-109)

- 1- Eleştirel teori Ortodoks olmayan Marksist sosyal-tarihsel bir teori olmuştur.
- 2- Farklı disiplinlerden gelen teorisyenler bir arada bulunmuştur.
- 3- Disiplinler arasındaki kopukluklar giderilmiştir.
- 4- Ekonomiden ziyade felsefe odaklı çalışmalar yapılmıştır.

- 5- Ekonomik temelli yorumlardan, kültürel olana geçilerek; birey, kültür ve ekonomi bir bütün olarak incelenmiştir.
- 6- Çalışma alanları genişleyerek, okulun çalışma alanı netleşmiştir.
- 7- Önemli eserler bu dönemde verilmiştir ve çekirdek kadro oluşmuştur.

1950 de Alman Hükümetinin davetiyle Horkheimer, Pollock ve Adorno Almanya'ya dönerek okulu tekrar açmıştır. Marcuse ve Löwenthal ABD'de kalmışlardır. 1953'de Horkheimer Frankfurt üniversitesi rektörlüğüne seçilmiş, Adorno' da profesör olmuş ve okulun müdür yardımcısı olmuştur. 1958'de Horkheimer ve Pollock emekli olmuştur. Frankfurt Okulunun yöneticiliğine Adorno getirilmiştir. Bu dönemde okul; kitle kültürü, modern toplum, teknoloji, sanat, estetik, müzik, siyaset ve öğrenci hareketleriyle ilgilenmiştir. Okul tarafından işçi sınıfının devrimci potansiyeli yadsınmıştır. Almanya'da yeni bir öğrenci kuşağı yetiştirilmiştir. Bunlardan en önemlilerinden biri Habermas' tır. (Kızılcılık, 2008, s.118) 1969'da Adorno'nun ölümüyle, okulun üçüncü dönemi de sona ermiştir. Habermas ile dördüncü dönem başlamış, bu dönem ikinci kuşak olarak da adlandırılmıştır. Frankfurt Okulunun tüm dönemlerini kapsayan temel yaklaşımlarını şöyle sıralayabiliriz:

- 1- Eleştirel bakış,
- 2- Diyalektik yöntem,
- 3- Disiplinler arası bağlantı,
- 4- Pozitivizm ve eleştirisi,
- 5- Özne-Nesne ilişkisi,
- 6- Bireyin Totalite içindeki yeri,
- 7- İdealizm-Materyalizm ikilemi,
- 8- Teknolojik rasyonalite ve rasyonalizasyon,
- 9- Modernite ve kapitalist toplumun eleştirisi.

Sonuç olarak Frankfurt Okulu, Habermas döneminde: liberalizm sonrası, sosyalleşmeyi ve öznenin gelişimini, kitle kültürünü, sanat teorisini, pozitivizmi, bilim

eleştirisini temel temalar olarak gündemine almıştır. (Kızılc¸elik, 2008, s.122) Frankfurt Okulunun ilgi alanının, ekseninin, yönelim alanının belirlenmesinde Habermas'ın büyük katkısı vardır. Aşağıda Habermas'ın ekonomik, politik ve sosyo-kültürel sistemlere bakış açısını ele alıp daha sonra onun kapitalizmin krizlerine karşı geliştirdiği "İletişimsel Rasyonellik Teorisini" kısaca inceleyeceğiz.



## II- HABERMAS'TA SOSYAL SİSTEM VE SİSTEMLER ARASI İLİŞKİLER

### 1.3. Habermas'ta Sosyal Sistem ve Sistemler Arası İlişkiler

Habermas sosyal sistem ve sistemler arası ilişkiler konusunda ünlü iktisat sosyoloğu Talcott Parsons'tan çok etkilenmiştir. O konuyla ilgili yaklaşımlarını geliştirirken ilgili yazardan çok sayıda alıntı yapar. Parsons'un kısmen dağınık ve sistematik olmayan düşüncelerini tablolastırıp sistematik hale getirir. Parsons bir sosyal sistemin dört temel fonksiyonu olduğundan söz eder. Bunlar;

- a. Amaç elde etme,
- b. Adapte etme,
- c. Entegre etme,
- d. Değer icrası ve gerilim yönetme, fonksiyonlarıdır.

Bunlardan amaç elde etme fonksiyonunun yönetim; adapte etme fonksiyonunun ekonomi; entegre etme fonksiyonunun müteşebbis ve değer icrası ve gerilim yönetme fonksiyonunun sosyo-kültürel sistem (aile, dini değerler, gelenek vs.) tarafından yerine getirilir. (Parsons ve Smelser, 2005, s.65 vd.) Aynı şekilde Parsons'a göre bir sosyal sistemde dört yönetici araç vardır. Genel olarak Habermas'ın da benimsediği ve yeni unsurlar ilave ettiği bu araçlar yine;

- a. Para,
- b. Güç,
- c. Etki
- d. Ahlaki önderliktir.

Habermas ilk iki yönetici araç olan para ve güç unsurlarına ciddi eleştiriler getirmesine rağmen özellikle etki ve ahlaki önderlik araçlarına yeni unsurlar katarak

kendi iletişim sistemine entegre eder. (Habermas, 1987, s.264 vd.) Aşağıdaki Tabloyu Habermas Parsons'un çalışmalarına dayanarak oluşturmuştur.

UNSURLAR	İşlevler	Değerler	Davranışlar	Destekleyici Unsurlar	Reel Değerler	Kurumsallaşma
<b>ARAÇLAR</b>						
<b>Para</b>	Mübadele	Fayda	Başarıyı Amaçlama	Altın	Kullanım Değeri	Mülkiyet ve Sözleşme
<b>Güç</b>	Yönetim	Bağımsızlık	Başarıyı Amaçlama	Devlet Gücü	Toplumsal Amaçların Gerçekleşmesi	Bürokrasi
<b>Tesir</b>	Nasihah	Sadakat	İletişim	Kültürel Gelenek	Makul İnanç	Dayanışma
<b>Ahlaki Önderlik</b>	Ahlaki Yaşantı	Dürüstlük	İletişim	İçselleştirilmiş Değerler ve Yüksek Sorumluluk Şuru	Makul Görev Bilinci	Ahlaki Önderlik

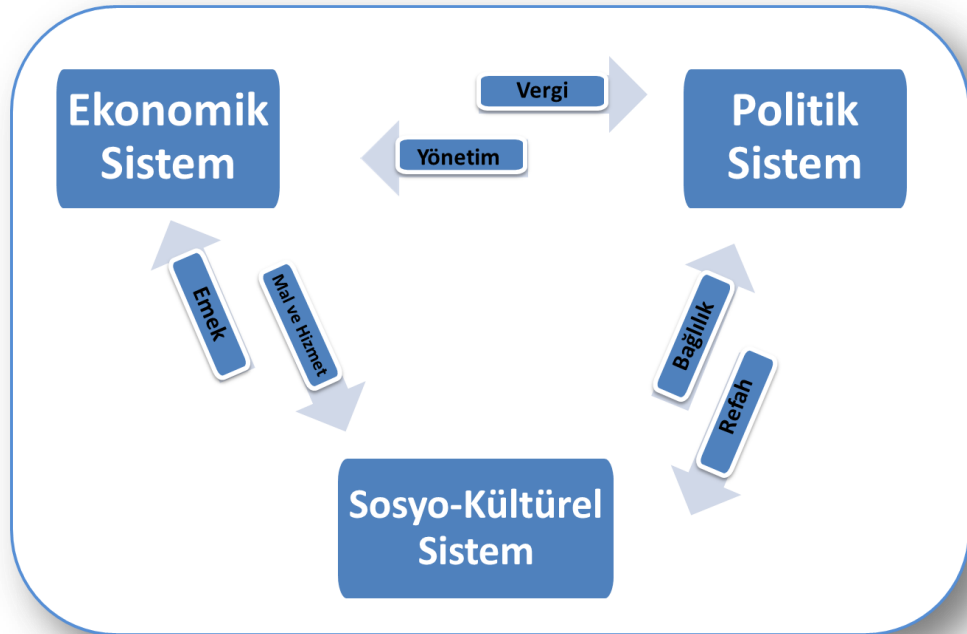
**Tablo 1: Sosyal Sistemde Araçlar ve Unsurlar (Habermas, 1987, s.274)**

Dikkat edileceği gibi Habermas, Parsons'tan etkilenererek ekonomi, yönetim ve ahlaki önderliğin de içinde yer aldığı geniş bir toplumsal sistem önermektedir. Parsons, toplumsal ilişkilerde paranın aynen dil gibi bir iletişim aracı olduğunu, bunu yönetimde gücün temsil ettiğini ileri sürer. Ancak Habermas para ve gücün dilin sağladığı iletişim imkânını sağlayamayacağını derinlemesine tartışır, ancak 'tesir' ve 'ahlaki önderlik' araçlarının iletişim sürecinde çok önemli araçlar olduğunu vurgular. (Habermas, 1987, s.275 vd.)

Habermas, Parsons'un dörtlü olarak incelediği toplumsal sistemi üçlü olarak inceler. O 'etki' ve 'ahlaki önderlik' araçlarını sosyo-kültürel sistemle özdeşleştirir. Buna göre toplumun temel unsurları; sosyo-kültürel sistem, ekonomik sistem ve politik sistemdir. Sosyo-kültürel sistem toplumsal değerleri, normları, geleneği, ahlakı ve inanç sistemini yansıtır. Ekonomik sistem üretimi, yatırımı, müteşebbisi ve finansal kaynağı yansıtır. Politik sistem ise devleti, bölüşümü, gücü ve yönetim tarzını yansıtır. Politik sistemin aracı güç, ekonomik sistemin aracı para ve sosyo-kültürel sistemin aracı değerlerdir. Parsons'da olduğu gibi Habermas'ta da bu sistemler birbirine bağlı ve sürekli alış veriş içindedirler. Ancak bu bağlılık biri şekli ve formel diğeri içeriksel ve özsel. Özsel ve içeriksel bağlılık durumunda politik ve ekonomik sistem sosyo-

kültürel sistemden meşruiyet alır ve bu yolla kendilerini meşrulaştırır. Meşruiyetin içeriksel karşılığı toplumdan devlete ve ekonomik düzene güven ve sadakat olarak kendini ifade eder. (Duran, 2012/a, s.113) Şekli ve formel bağlılık daha çok sistemin yürümesi için gerekli olan kaynak alışverişidir. Yani mal ve hizmet sağlayan ekonomik sistem, sosyo-kültürel sistemle şekli bir bağlılık kurmaktadır. Politik sistem ise refah sağlayarak bu bağlılığı sürdürür.

Parsons' un müteşebbisi de ilave ederek analiz ettiği dörtlü ilişki setini Habermas aşağıdaki gibi üçlü bir set olarak analiz eder.



**Şekil 1: Sosyal Sistemin Alt Sistemleri ve İlişkileri (Habermas, 1984, s.320)**

Habermas, Şekil 1'de görüldüğü gibi ekonomik sistemi, politik sistemi ve sosyo-kültürel sistemi ilişkiler şeklinde tabloşturmuştur. Ekonomik sistem politik sistem ile vergi ve yönetim, ekonomik sistem sosyo-kültürel sistem ile emek ve mal-hizmet ve son olarak politik sistem sosyo-kültürel sistem ile bağlılık ve refah ilişkisinde bulunmaktadır. Bu ilişki yukarıda belirtildiği gibi şekli ve içsel olmaktadır.

Weber' e dayanarak Habermas, kapitalist sistemde değer alanlarının, yani sistemlerin birbirinden koptuğu, kendi içsel mantıklarıyla işlemeye başladıklarını ileri

sürer. Bunun anlamı, gerek ekonomik sistemin gerekse politik sistemin toplumsal meşruiyet kaynağı olan sosyo-kültürel sistemden bağımsızlaştıkları, yani ahlak ve dinî değerlerin etkisinden kurtulduklarıdır. Bu kopuşun neticesi ekonomik sistemde paranın tüm alanları kolonize etmesi ve baskı altına alması, her şeyi çıkar, başarı ve kâr maksimizasyonu için araçsallaştırmasıdır. Keza sosyo-kültürel sistemden kopan ve bağımsızlaşan politik sistem sadece formel ve prosedüre dayanan kanunlar yoluyla politik sistemi dizayn eder ve yönetir. Bunun ürettiği sonuç bürokratik hegemonyanın politik hayatı kolonize etmesidir. (Duran, 2012/a, s.113 vd.)

Parsons gibi Habermas' da ana akım iktisatçıların Klasiklerden beri ileri sürdükleri insan davranışlarının 'bencil hazcılık' ve çıkarıcılıkla domine edildiği, ekonomik davranışların da bu güdüler tarafından belirlendiği yaklaşımlara karşı çıkar. O, ahlakı da içerisine alan 'iletişimsel eylem' i, yani insan davranışlarının stratejik ve çıkara yönelik değil, insanı bir amaç olarak gören ve sadece tanımaya ve paylaşmaya yönelik iletişimi ikame eder. Buna karşılık o kapitalist toplumda burjuva değerlerinin ve sınıf hegemonyasının bu iletişimi tahrip ettiği inancındadır. Aşağıda onun 'kolonizasyon' teorisine kısaca değinelim.

#### **1.4. Politik ve Ekonomik Sistemin Kültürel Sistemi Kolonize Etmesi**

Kolonize kelimesi farklı disiplinlerde kullanılmaktadır. Sosyal bilimlerde sömürge anlamında kullanılmaktadır. Yukarıda kısaca değinildiği gibi kapitalist sistemde politik ve ekonomik sistemler sosyo-kültürel sistemden koparak bağımsızlaşmaktadır. Bunun sonucu sosyo-kültürel sistemin sağladığı ahlak ve dini değerlerden mahrum kalmaları ve seküler bir yapıda kendilerini dizayn etmeleridir. Bu kopuş, sistemlerin birbirine nötr kalmasını değil, tersine sistemler arasında derin çelişki ve düşmanlıkları doğurur. Weber' in 'yeni putperestlik' olarak adlandırdığı her bir sistemin birbiriyle kanlı bıçaklı olduğu bir durum. (Çamlı, 2013, s.21) Bunun anlamı kapitalist sistemde ekonomi, hukuk ve siyasetle dini etik arasında bir düşmanlığın ortaya çıkması, uzun dönemde dini etiğin ve her türlü geleneğin arkaik olarak görülüp dışlanması, dini etiğin belirlediği ve etkilediği alanların para ve bürokrasi tarafından

işgal edilmesidir. Bu ister istemez sosyo-kültürel sistemin kolonize edilmesi, anlam üretmez duruma düşürülmesidir. Ahlak ve dini değerlerden kopan ekonomik sistem, bu süreçte kar ve çıkarı maksimize etmeyi temel amaç olarak görmektedir. Keza toplumsal ahlaktan ve değerlerden kopan ve seküler normlarla dizayn edilen politik sistem prosedürel formel kanun ve yönetmelikler yoluyla sosyo-kültürel sistemi dizayn etmekte ve nihayetinde değerlerden arındırıp kolonize etmektedir. Bu kolonizasyon sonucu ise kendisini krizler ve patolojilere olarak dışa vurmaktadır.

Sonuç olarak sosyo-kültürel sistemden kopan politik ve ekonomik sistemlerde; meşruiyet, motivasyon ve ekonomik krizler çıktığı gibi yabancılaşma, şeyleşme, yeni putperestlik, anlam kaybı ve özgürlük kaybı gibi psikolojik patolojiler de ortaya çıkmaktadır. Bu kriz ve psikolojik patolojileri sırasıyla kısaca incelemeye çalışalım.

### **1.5. Ortaya Çıkan Krizler**

Sosyo-kültürel sistemden kopan ekonomik ve politik sistem zorunlu olarak;

a- Ekonomik

b-Meşruiyet,

c- Motivasyon,

d-Rasyonalite krizlerine maruz kalacaktır.

Habermas kriz tipleri, tüketilen kaynakları ve kaybedilen sonuçları bir tablo yardımıyla netleştirir:

KRİZLER	TÜKETİLEN KAYNAKLAR	KAYBEDİLEN SONUÇLAR
EKONOMİK KRİZ	DEĞER	VERGİLER VE MALLAR
MEŞRUIYET KRİZİ	ANLAM	SADAKAT
MOTİVASYON KRİZİ	ANLAM	EMEK
RASYONALİTE KRİZİ	YÖNETİM	REFAH

**Tablo 2: Ortaya Çıkan Krizler ve Sonuçları, (Habermas, 1987, s.300)**

Tablo 2’ den izleneceği gibi ekonomik krizde ‘kullanım değeri’ tüketilir ve vergi ve mal kayıpları gerçekleşir. Meşruiyet krizinde yine sosyo-kültürel sistemden sağlanan ‘anlam’ tüketilerek, politik sistem için gerekli olan bağlılık ve sadakat kaybı gerçekleşir. Motivasyon krizinde yine sosyo-kültürel sistemden sağlanan ‘anlam’ tüketilerek, ekonomik sistem için emek kaybı gerçekleşir. Rasyonalite krizi için politik sistemden sağlanan yönetim tüketilerek, sosyo-kültürel sistem için refah kaybı gerçekleşir.

### 1.5.1. Ekonomik ve Rasyonalite Krizi

Gelişmiş kapitalizmde devlet, günümüzde kendisini sadece üretimin genel şartlarını yerine getirme göreviyle sınırlı görmemektedir. O aynı zamanda bizzat yeniden üretime de müdahale etmelidir. Yani devlet atıl sermayenin istihdamı için şartları hazırlamalı, sermaye değerinin kullanımını iyileştirmeli, kapitalist üretimden kaynaklanan dışsal maliyetleri düşürmeli, büyümeyi sınırlayan dengesizlikleri gidermeli, vergi, sosyal ve iktisat politikalarıyla ekonomik konjonktürü düzenlemelidir. Devletin bu yönetim faaliyetleri, Habermas’ a göre uzun dönemde ekonomik krizleri yoğunlaştırabilir. Ancak devletin bu etkinlikten kaçınması da imkânsızdır. Habermas’ a göre ileri kapitalizm aşamasında ekonomik krizlerden ancak devletin ekonomideki artan etkinliği yoluyla sakınılabılır. Bu artan etkinlik ise kaynakların rasyonel dağılımı ve tahsisini engelleyeceğinden rasyonalite krizine yol açar. Habermas’ a göre liberal

kapitalizmde piyasa tek başına sosyal entegrasyon görevini üstlenemez. Geleneksek kapitalizm aşamasından farklı olarak liberal kapitalizm aşamasında sınıf ilişkisinin, politik olmayan emek-kapital ilişkisini üstlenmesi ekonomik hayatta devlete yeni görevler yükler. Devlet, piyasaların etkinliğiyle birlikte yeni fonksiyonlar üstlenir. Yani piyasaların dolduramadığı, boş bıraktığı alanları doldurmaya soyunur. Piyasa mekanizması sosyal olarak üretilen artı-değerin özel tahsisini politik olmayan bir egemenlikle mümkün kılar. Bu aşamada devlet bir taraftan birbiriyle rekabet eden kapitalistler arasında, diğer taraftan işgücü ve kapitalist arasında yer alır. Rekabet eden kapitalistlerden bir kısmını kollaması durumu da, işçi-işverenlerden bir tarafı kollaması durumu da kaynak tahsisi ve rasyonellik açısından riskler taşır.(Habermas, 1973, s. 68 vd.)

### **1.5.2. Meşruiyet ve Motivasyon Krizi**

Meşruiyet krizi; ekonomik ve politik sistemin toplumun değer yargıları, ahlak ve dini dünya görüşlerinden kopması yoluyla olur. Habermas meşruiyet krizi olgusunu Durkheim ve Weber' den alır. Modern-öncesi dönemde ekonomik ve politik sistemler meşruiyetlerini kutsal kaynaklardan alıyorlardı. Modern hayat, kutsaldan ve gelenekten kopuşu ifade eder. Durkheim' e göre bilerek yerinden edilen kutsalın yerine modern hayatta başka bir şey ikame edilememiş; hem ekonomik sistem hem de politik sistem ahlaki ilkelerden mahrum kalmışlardır. Bu da sonuçta anomi, yani toplumsal bunalım ve çözümlere, bireysel hayatta intiharların artmasına neden olmuştur. Benzer yaklaşım daha güçlü şekilde Weber' de de bulunur. Weber' e göre kapitalizm ilk zamanlarda meşruiyetini Protestan etik' ten alıyordu. Disiplinli çalışma ile Allah'ın rızasının kazanılacağı inancı vardı. Metodik bir iş düzeni insanın kurtuluşunun bir göstergesi olabilirdi. Ancak zamanla kapitalizm geliştikçe kendisinin herhangi bir ahlaki sisteme ihtiyacının olmadığını düşünerek Protestan etik' ten uzaklaştı ve sekülerleşti. Bu süreçte hayata amaçsal-akılcılık, yani başarı ve paranın hayata egemen olması hâkim oldu. İnsan dâhil her şey para ve güç için araçsallaştırıldı. Bunun iki sonucu oldu; biri 'anlam kaybı', diğeri 'özgürlük kaybı'. Bu da Batı insanını yeni-putperestliğe götürdü. Öte yandan politik sistem giderek baskısını arttıran bürokratik çarka teslim oldu ve insanlar

'demir kafes' in içinde yaşamaya mahkûm edildiler. (Habermas, 1973, s .75 vd; Çamlı, 2013, s.58)

### 1.6. Ortaya Çıkan Psikolojik Patolojiler

Patoloji sözcüğü, Yunan dilindeki Pathos (hastalık) ve Logos (Bilim) sözcüklerinin birleştirilmesi ile meydana gelmiştir. Eş deyişle, "hastalık bilimi" demektir. Patolojide, canlı varlıklarda hastalık halinde meydana gelen, gözle ve mikroskopla görebildiğimiz değişiklikler ile fonksiyon bozuklukları incelenir. Bizim konumuz psikolojik patolojidir.

Habermas' ta hayat evreninde; Kültür, Toplum ve Birey yapılarında, Tablo 3' de görüldüğü gibi bozulmalar gerçekleşmektedir. Kültürel üretimin olmadığı; kültür, toplum ve bireyde sırasıyla; anlam kaybı, meşruiyet göçü ve eğitimde krizler ortaya çıkmaktadır. Sosyal bütünleşmenin olmadığı; kültür, toplum ve bireyde ise sırasıyla; oturmamış aidiyet, anomi ve yabancılaşmalar görülmektedir. Son olarak sosyalleşmenin olmadığı; kültür, toplum ve bireyde sırasıyla; geleneğin tahribi, motivasyon göçü ve patolojiler görülmektedir.

YAPILAR	Kültür	Toplum	Birey
<b>BOZULMA</b>			
<b>Kültürel Yeniden Üretim</b>	Anlam Kaybı	Meşruiyet göçü	Yönlendirme ve Eğitimde Krizler
<b>Sosyal Bütünleşme</b>	Oturmamış Kolektif Aidiyet	Anomi	Yabancılaşma
<b>Sosyalleşme</b>	Geleneğin Tahribi	Motivasyon Göçü	Patolojiler

**Tablo 3: Hayat Evreni Patolojileri** (Habermas, 1987, s.143)



Hayat evreninin kolonileştirilmesi, sosyalleşme ve sosyal kontrolle olan eylem alanlarının, yönetim araçları yoluyla olmaya başlamasıyla olduğunu savunan Habermas için; problem sistemin düzgün çalışmasını sürdürmek için araç yönelimli ilişkilerin kapsamını genişletmektir. Ve hayat evreni patolojileri, Habermas' a göre, hayat evreninin yeniden üretilmesi için gerekli sosyal ilişkilerin araç sallaştırılmasıyla ortaya çıkar. Hayat evreninin yeniden üretilmesi bunun temel unsurları olan kültür, toplum ve bireyin devamı için olması gereken şartları sağlar.

Sonuç olarak Habermas' ta sistemler arası ilişkilerden ortaya çıkan krizler ve patolojileri inceledikten sonra tüm bu kriz ve patolojilere çözüm olarak Habermas' ın öne sürdüğü iletişimsel rasyonellik teorisini inceleyelim.

### III- HABERMAS'TA ÇÖZÜM ÖNERİLERİ

#### 1.7. İletişimsel Rasyonellik

Habermas iletişim eylemi teorisini burjuva sivil toplumunun her şeyi araçsallaştırıp mekanikleştirmesine karşı bir tepki olarak geliştirir. Ona göre aydınlanma, hedefine ulaşamamış yetersiz kalmıştır. Aydınlanmanın temel hedefi; özgürlük, barış ve evrensel kardeşliktir. Ancak bunlar gerçekleştirilememiş hatta tam tersi bir sonuç üretilmiştir, akıl araçsallaşmıştır. Böylece İnsanın amaç olması gerekirken burjuva sınıfı tarafından güç ve para için bir araca indirgenmiştir.

Bu olumsuzluğu ortadan kaldırmak için Habermas menfaat ve çıkarıya dayanmayan, şartsız ve evrensel dayanışmayı içeren bir iletişim ahlakını önerir. Ona göre iletişimi engelleyen tüm sınırlamalar bertaraf edilerek çıkar karşılığı olmaksızın sadece dayanışma amaçlı akılcı ve ispata dayanan argümanlarla tüm toplum kesimleri tartışmaya teşvik edilmelidir. Ona göre bu tartışma sürecinde toplumlar konsensüse ulaşacak ve bu konsensüsten ahlaki normlar ve hukuk üretilecektir. O insan eylemini anlaşma-yönelimli, (ya da iletişim yönelimli) ve netice-yönelimli (ya da stratejik-menfaat yönelimli) olarak ikiye ayırır. (Habermas, 1984, s.285 vd.) Bu eylemler ışığında konsensüs sağlanmalıdır.

Sonuç olarak birinci dünya savaşının bitiminden on bir yıl sonra dünyaya gelen Habermas, ikinci dünya savaşını gençliğinde yakinen yaşamıştır. 1944 yılına kadar birçok alanda çalışmalar yapmış ve halen farklı üniversitelerde konuk öğretim görevlisi olarak dersler vermektedir. 3 Şubat 1923'te Almanya'da Frankfurt Üniversitesi'ne bağlı olarak kurulan Frankfurt okulunun bir üyesidir ve Adorno' dan sonra 1970'lerde okulun müdürlüğünü de yapmıştır. Frankfurt Okulu sosyal bilimlerde güçlü bir eleştirel okul ve gelenek olarak karşımıza çıkmaktadır. Okul aydınlanma, pozitivism, modernite, rasyonalite, kapitalizm, kültür endüstrisi ve Marksizm gibi konuları eleştirerek kendi çizgisini oluşturmuştur.

Habermas' a göre sosyal sisteme amacı, adaptasyonu, entegrasyonu, icra ve yönetimi sırasıyla; politik, ekonomik, sosyo-kültürel sistem sağlamaktadır. Ve sosyal sistemin yönetimini sağlayan unsurlar ise yine sırasıyla; güç, para ve etki-ahlaki önderliktir. Habermas güç ve parayı olumsuzlarken, etki ve ahlaki önderliği kendi sosyal sisteminde kullanmaktadır. Habermas sistemlerin birbirinden kopmasıyla sistemlerin bağımsızlaştıklarını, yani ahlak ve dinî değerlerin etkisinden kurtulduklarını belirtmektedir. Ve Bu kopuşun neticesi olarak, kolonize etme sorunu, meşruiyet, motivasyon ve ekonomik krizler, yabancılaşma, şeyleşme, yeni putperestlik, anlam kaybı ve özgürlük kaybı gibi psikolojik patolojiler ortaya çıkmaktadır. Habermas tüm bu problemlere çözüm olarak en geniş anlamı ile iletişimsel rasyonellik teorisini sunmaktadır. Aydınlanmayı eleştiren Habermas bu teorisini aydınlanmanın insanı araçsallaştırdığını savunarak, iletişim üzerine kurulu bir teori ile insanın araçtan amaca dönebileceğini savunmaktadır. İletişim üzerine kurulu teorisinde Habermas iletişim ahlakının oluşmasını sağlamak adına ilk adım olarak toplumsal kesimlerinin tartışma sürecine girmesi gerekmektedir. Böylece konsensüse ulaşacak ve hedeflenen toplum yapısı oluşacaktır.

## İKİNCİ BÖLÜM

### ÇAĞDAŞ BAZI MÜSLÜMAN DÜŞÜNÜRLERDE SİSTEMLER ARASI İLİŞKİLER

#### I- BEDİÜZZAMAN SAİD NURSI

##### A- GENEL OLARAK NURSI

###### 2.1. Nursi'nin Hayatı

Said Nursi 12 Mart 1878 tarihinde Bitlis Vilayeti'ne bağlı Hizan Kazası'nın İsparit Nahiyesi'nin Nurs Köyü'nde doğar. Dokuz yaşına kadar ailesinin yanında kalan Nursi 9 yaşından itibaren dışarıda klasik İslami ilimleri tahsil etmeye başlar. Ancak soyut bilgiler ve uzun zaman alan tahsil süreci onu tatmin etmez çok genç yaşta iken siyasi olaylarla yakından ilgilenmeye başlar. (Nursi, 1987, s.30) Hasan Paşanın daveti üzerine Nursi Van'a gider. Van'da on beş yıl kalır. Hasan Paşa'nın yerine gelen İşkodralı Tahir Paşa'yla özel bir dostluk kurar ve vilayet kütüphanesinden yararlanmaya başlar. Bu süreçte pozitif bilimlerle tanışır ve kısa bir zamanda tarih, coğrafya, matematik, Jeoloji, fizik, kimya, astronomi, felsefe gibi bilim dallarında önemli okumalar yapar. Öbür taraftan vilayete gelen iç ve dış basından ulusal ve uluslararası olayları yakından izler. Medrese sisteminin modern toplumun ihtiyaçlarına cevap veremeyeceğini gören Nursi, dini bilimlerle pozitif bilimlerin beraber okutulacağı; aynı zamanda Türklerin, Kürtlerin, Arap ve Farsların beraber eğitim görüp kaynaşacağı 'Medresetüzzehra' projesini geliştirir. (Nursi, 1987, s.48) O zaman Bitlis valiliği yapmakta olan Tahir Paşa'nın Sultan Abdülhamid'e yazdığı referans mektubuyla Nursi, 1907 yılında önce kara yoluyla Trabzon'a, oradan da gemiyle İstanbul'a gider. (Nursi, 1987, s.56)

Nursi, İstanbul'da ilk önce Ferik Ahmet Paşa'nın evine misafir olur ve ilk iş olarak, doğuda kurulmasını istediği üniversiteyle ilgili dilekçeyi padişahın özel kalem dairesi, Mabeyni Hümayuna sunar. (Nursi, 1987, s.52)

İstanbul'da 'radikal' isteklerinden dolayı bir kaç kere tutuklanır ve serbest bırakılır. Aşırı muhafazakâr bürokratlardan bazıları onu tımarhaneye gönderir.

Doktorunun aşırı zeki diye rapor vermesi üzerine tımarhaneden çıkarılır ve gözaltında tutulmaya başlanır. Onun ciddiyetini ve önemini anlayan Zaptiye Nazırı Şefik Paşa kendisini ziyaret ederek, eğitim hakkındaki teklifinin Bakanlar Kurulu'nun gündemine alındığını, kendisinin ise açılacak üniversiteye 30 lira maaşla rektör tayin edildiğini ve maaşının hemen başlayacağını da tebliğ eder. Nursi ise bunun bir “sus payı” olduğunu ifade ederek kendisine takdim edilen makamı ve ihsanı reddeder ve derhal padişahla görüşmek ister. Ancak buna izin verilmez. (Nursi, 1987, s.60)

Nursi'nin serbest bırakılmasından kısa bir süre sonra 23 Temmuz 1908'de II. Meşrutiyet ilân edilir. Nursi, Meşrutiyetin 3. gününde, Sultanahmet'te düzenlenen mitingde halka hitaben hürriyetin önemini anlatan bir konuşma yapar. Daha sonra İttihatçıların ileri gelenleriyle Selânik'e gider ve Selânik Meydanı'nda aynı konuşmayı tekrarlar. 13 Nisan 1909 tarihinde, tarihe “31 Mart Olayı” olarak geçen ayaklanmada yatıştırıcı bir rol üstlenir. (Nursi, 1987, s.64)

O sıralarda Kosova'da, büyük bir üniversitenin (darülfünunun) temelleri atılır. Nursi, benzer bir üniversitenin doğuda da kurulması gerektiğini söyler. Bu sıralarda Balkan Harbi'nin çıkmasıyla, o üniversite medrese yeri düşmanlar tarafından işgal edilir. Bunun üzerine müracaatta bulunan Nursi Kosova'daki darülfünun için tahsis edilen on dokuz bin altın liranın şark dârülfünunu için verilmesini talep eder, bu talebi kabul edilir. Nursi tekrar Van'a hareket eder. Van Gölü kenarındaki Artemis'te (Edremit) o darülfünunun temeli atılır. Fakat şimdi de Birinci Dünya Savaşı çıkar ve o temel de akim kalır. (Nursi, 1987, s.288)

Nursi, Birinci Dünya Savaşı'nda Kafkas cephesinden gönüllü alay kumandanı olarak belli bir süre görev yaptıktan sonra Van tarafına geçip, Anadolu savunmasına katılır. Çoğunu talebelerinin oluşturduğu gönüllü milis alayında alay komutanı olarak Ruslara karşı savaşır. Savaş esnasında yaralanır ve Ruslara esir düşüp Sibirya'daki esir kampına gönderilir. Nursi 1917 yılında Komünizm ihtilali nedeniyle ortaya çıkan kaostan yararlanarak kaçar ve 4 yıl süren esaretten sonra tekrar 1918 yılında İstanbul'a dönmeye muvaffak olur. (Nursi, 1987, s.107)

Kurtuluş Savaşı esnasında İstanbul'daki önemli ve başarılı hizmetlerinden dolayı Ankara hükûmeti, onu Ankara'ya davet eder. (Nursi, 1987, s.138)

Meclis Nursi'nin nüfuzundan istifade etmek için ona milletvekilliği ve Şark Umumi Vaizliği' ni teklif eder. Fakat Nursi kabul etmez, topluma siyaset yoluyla değil, sivil olarak hizmet etmenin daha verimli olacağını düşünerek Ankara'dan tekrar Van'a geri döner. (Nursi, 1987, s.27) 1925 yılında doğu illerinde patlak veren Şeyh Said isyanı nedeniyle bölgenin tüm ileri gelenleriyle birlikte 25 Ocak 1926'da Isparta'ya sürgüne gönderilir. (Nursi, 1987, s.151) Isparta'nın ücra bir köyünde ikamete mahkûm edilen Nursi bundan sonraki hayatını Risale-i Nur Külliyyatı adını verdiği eserlerini telif etmeye adar.

## **2.2. Nursi'nin Eserleri**

Nursi'nin hayatı kendi ifadesiyle Eski Said ve Yeni Said olarak ikiye ayrılarak incelenir. Sürgüne gönderildiği tarihe kadar olan zaman dilimine Eski Said, ondan sonraki dilime Yeni Said der. Eski Said döneminde yazdığı eserler:

- “Makalat” 1908-1920 yılları arasında gazete ve mecmualarda yayınlanan, 24 makalenin bulunduğu eserdir.
- “Divanı Harb-i Örfi” 1909 yılındaki mahkeme müdafaasını içeren eserdir.
- “Nutuk” 1910 yılında Meşrutiyet öncesi ve sonrası hürriyetin nasıl anlaşılması noktasında kaleme alındığı bir eserdir.
- “Münazarat” 1911'de yazdığı bu eserde istibdat, hürriyet, meşrutiyet, cumhuriyet, adalet, toplumsal hâkimiyet, insan hakları, kamuoyu ve benzeri konular işlenir.

- “Hutbe-i Şamiye” 1911 Şam hutbesi anlamına gelir. Bu kitap, Said Nursî'nin otuz beş yaşında iken Suriye'nin başkenti Şam'da, Şam halkının ısrarı üzerine Emevi Camii'nde yaptığı konuşmasını içerir. Bu eserde, birey ve toplumun maddi ve manevi gelişmesi ve dinamikleri anlatılmaktadır.
- “Muhakemat” 1911, İslam felsefe ve geleneğini özetleyen bir eserdir.
- “Talikat” 1913. Mantık bilimiyle ilgili bir eseridir.
- “İşaretü'l İ'caz” 1918. Nursi bu kitabını, I. Dünya Savaşı'nda Van savunması sırasında, cephede yazmıştır. 60 cilt halinde, Kur'an'ın tefsiri olarak yazılması düşünülen kitap tamamlanamamıştır.
- “Hutuvat-ı Sitte” 1920-1922 İngilizlerin İstanbul'u işgalinden hemen sonra Müslümanların uyanmasını sağlamak amacıyla kaleme alınmış bir eserdir.

Yeni Said döneminde yazılan eserleri ise:

- “Mesnevi-i Nuriye” 1922-1923. Nursi'nin on iki risaleciğinin kendisi tarafından birleştirilerek tek kitap haline getirilmiş eseridir. İçeriğinde yer alan küçük kitapçıkların birçoğu Arapça olarak yazılmış, daha sonra yazarın küçük kardeşi Abdülmecid Nursi tarafından tercüme edilmiştir
- “Sözler” 1927-1929, Risale-i Nur Külliyyatının en geniş hacimli kitabıdır. Genel olarak 19267 - 1934 yılları arasında Barla' da yazılan eserde yazar temsili hikâyeler üzerinden İslam inancına göre Allah, kâinat ve insan münasebetlerinin irdelemektedir.
- “Mektubat” 1928-1934, Nursi'nin talebelerinin sorduğu sorulara verdiği cevapların ve mektupların toplandığı eseridir. Kâinattaki sürekli faaliyet, tevhit inancı, peygamber mucizeleri, İslam'da reform, milliyetçilik ve oruç gibi konuların işlendiği bir eserdir.

- “Lem’alar” 1932-1935, Risale-i Nur külliyatını oluşturan en önemli eserlerden biridir. Nursi Allah'ın varlığını ispat etmeye çalışır. Peygamberin yaşamı, aile hayatının prensipleri, iman kardeşliğinin esasları, günahın psikolojik tahlili ve g nahtan kurtuluş yolları gibi konular ele alınmaktadır.
- “Şualar” 1936-1949, Nursi tevhit, Ayet-i Hasbiye, kıyamet ve ahir zamana dair hadislerin izahı; tahıyyat ve teŐehh dlerin manaları; haŐrin delilleri ve dünyevi ve uhrevi faydaları gibi birÇok mevzulara bu eserinde aÇıklık getirmiştir.



## B- NURSI'DE SOSYAL SİSTEM VE SİSTEMLER ARASI İLİŞKİLER

### 2.3. Nursi'de Sosyal Sistem

İlk olarak vurgulamak gerekir ki Nursi'nin önerdiği sosyal sistem geniş ölçüde İbn-i Sinacı bir çizgidedir. Nursi'nin metafizik-fizik âlemi ilişkisinden ekonomik yapılanmaya, yönetime, bilgi ve dünya görüşüne ve kültürel yapılara kadar hemen her alt sistem ünlü Türk filozofu İbn-i Sina'nın sosyal sisteminin etkisi altında şekillenir. Bununla birlikte Nursi'yi özel kılan son derece önemli yeni keşifler de söz konusudur. Sistemin özünü İbn-i Sina'dan almakla birlikte İbn-i Sina'nın özet olarak verdiği bazı konuları düşünür daha da geliştirmiş ve zenginleştirmiştir.

Nursi'nin sosyal sistemini ve alt sistemler arasındaki ilişkileri daha kolay anlayabilmek için Duran'ın çalışmasına dayanarak İbn-i Sina'nın sosyal sisteminin karakteristik özelliklerine kısaca değinmekte yarar vardır. (Duran, 2013, s.5 vd.)

İbn-i Sina sosyal sisteminin merkezine 'işbölümü'nü yerleştirir. Bunu düşünür din kurumunun (İbn-i Sina konuyu peygamberlik kurumu olarak işler, biz daha geniş olduğu için genel olarak din kurumu olarak ele alacağız) insani dünya için ne kadar gerekli bir kurum olduğunu temellendirirken geliştirir. İbn-i Sina din olayını, metafizik-ampirik karışımı bir yöntemle kurgular. Hareket noktası ampirik bir olgu olan sosyolojik işbölümü'dür. Bu işbölümüne, İlahi İnyet- İlahi Hikmet-Kâinattaki Hayır Nizam'ının zorunlu bir sonucu olan din sistemiyle ulaşır.

Ona göre işbölümü, sosyal düzeni, sosyal düzen de gelişmiş kent uygarlığını üretir. İşbölümü, en geniş anlamda dinin somutlaştığı 'sünnet', sünneti yönetimde etkin kılan 'imamet'(yönetim), kentte görünür kılan 'medeniyet' ve taşıyıcı kadro olan 'ümme't' gibi temel unsurlar arasında gerçekleşir.

Sosyal düzen ve adaletin sağlandığı kent uygarlığı, İlahi İnanç, Hayır Nizamı ve İlahi Hikmet'in zorunlu bir tasarımıdır. İnsanların İlahi İnanç, Hikmet ve Hayır Nizam'ını sürekli hatırlamaları için uyarıcı ibadetlere ihtiyaçları vardır. Aksi durumda insanlar zaman içinde bu duygulardan uzaklaşarak sekülerleşirler.

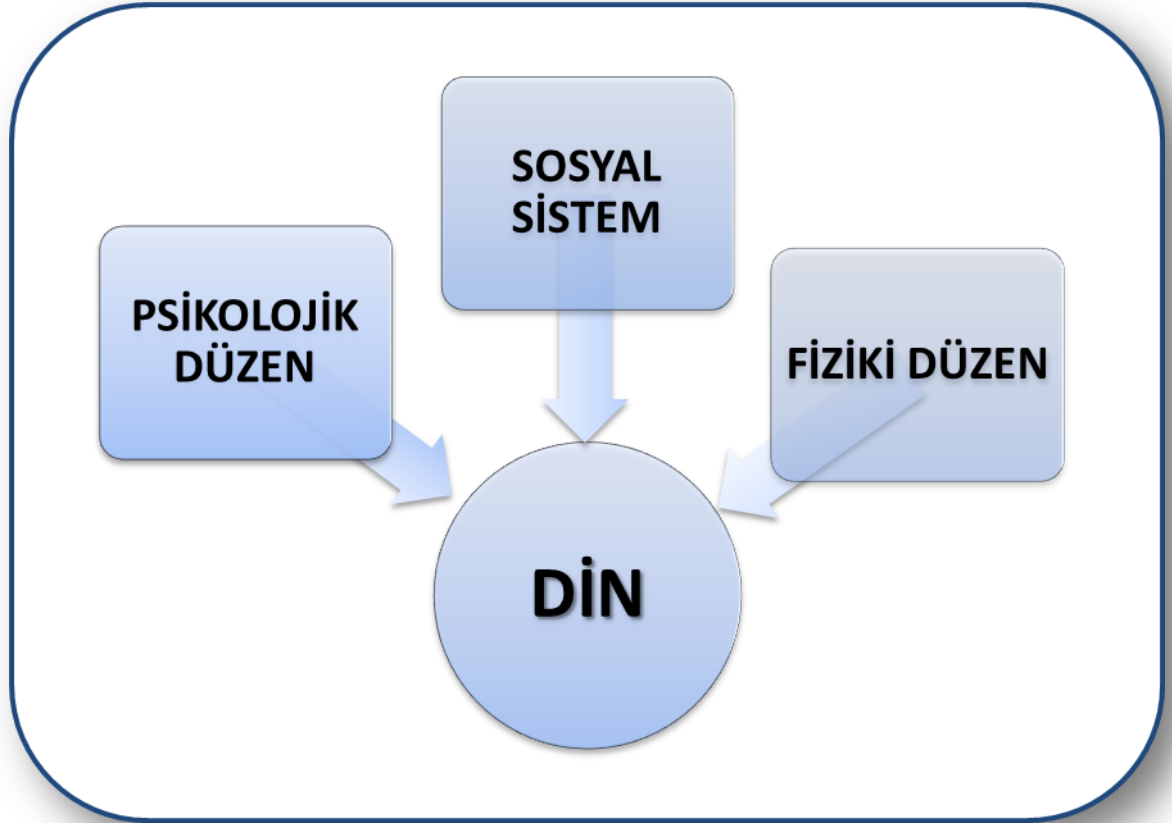
### **2.3.1. Din Kurumu**

Nursi, genel olarak bilinenin aksine yaklaşımlarını ampirik verilerle temellendirmeye çalışır. Bu konuda İbn-i Sinacı bir yöntem izler. Gerçekten Duran'a göre Nursi, İbn-i Sinacı hikmet geleneğini Sünni kelimeler, tasavvuf ve ahlak literatürüne aktaran ilk Sünni düşünür sayılabilir. (Duran, 2013, s.10) Bunu İbn-i Sina tarafından geliştirilen çok sayıda kavram, kategori ve kanunu yoğun olarak kullanması yanında özellikle 'şer nazariyesi' ve 'nübüvvet' nazariyesi gibi temel nazariyeleri aynen alması, bunları daha da geliştirmesi, detaylandırması ve sadece havas kesimine değil avam kesimine de anlaşılabilir kılması yoluyla yapmıştır. Burada özellikle din kurumu bağlamında Nursi ile İbn-i Sina arasında benzeyen noktalara sadece işaretlerle yetinilecek, Nursi'nin keşfettiği ilave noktalar yine Parsons-Habermas sosyolojisi kavram ve metodolojisiyle izah edilmeye çalışılacaktır.

Nursi sosyal sistemini İbn-i Sina gibi 'işbölümü' merkezli inşa eder. İşbölümünü de din sistemi çerçevesinde kurgular. Burada onun din sistemi üzerinde kısaca durmakta yarar vardır.

Nursi, din sistemini Muhakemat adlı kitabında formüle eder. (Nursi, 2006, s. 137 vd) ve dinin gerekliliğini İbn-i Sina gibi İlahi Hikmet-Kinattaki Hayır Nizamına dayandırır. Bunların zorunlu olarak dini iktiza ettiklerini söyler. Nursi bu genel yaklaşıma ilave argümanlarla katkı sağlar. Külli Hayır Nizam'ını daha alt sistemlere ayırarak Sosyal Nizam'ın, Fiziki Nizam'ın ve Bireysel-Psikolojik Nizam'ın nihai olarak din kurumuna ihtiyaç duyduğunu anlatır. İbn-i Sina'nın sosyal ve psikolojik nizamla din müessesesini ilişkilendirdiğini biliyoruz. Sosyal düzen onun temel hedeflerinden biri idi. Ancak fiziki nizamla dinin ilişkisini en azından din bahsinde görmemekteyiz.

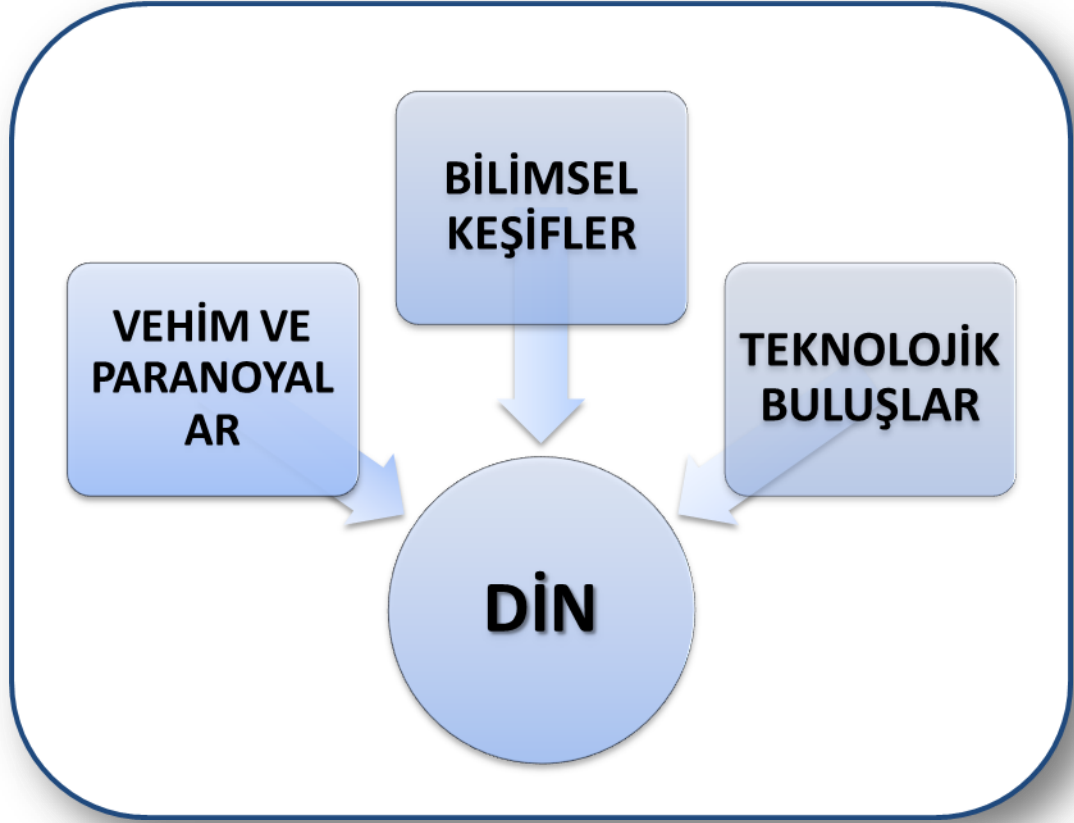
Bu kategorinin doğrudan Nursi'nin bir katkısı, bir keşfi olarak değerlendirilebilir. Nursi dinin kâinatın sadece canlı ve şuurlu kesimleriyle değil aynı zamanda şuursuz fiziki ve organik kesimleriyle de yakın ilişkisi olduğunu Şekil 2'de gösterildiği gibi vurgulamaktadır.



**Şekil 2: Din Kurumunda İlişkiler**

Nursi bu genel argümanın yanında aşağıda Şekil 3'de görüldüğü gibi daha da spesifik argümanlar geliştirir. Özellikle öne sürdüğü üç argüman son derece etkili gözükmetedir. Bunlar; insanı diğer varlıklardan farklılaştıran bilimsel buluş ve teknoloji geliştirme kabiliyetinin zorunlu olarak dinin yol gösterici kılavuzluğuna ihtiyaç duyması, bir diğeri de insanın ciddi bir zafiyetini ifade eden anlamsız vehim ve paranoyalarının tedavi edilmesinde dinin insanın duygularını geliştirici gücüne ihtiyaç duymasındır. Bu üç olgu biri mucizelerin maddi ve manevi gelişmeye yol göstermesi, diğeri de yaşayan sünnetin bir taraftan bilimsel keşifleri ve teknolojileri motive ederek,

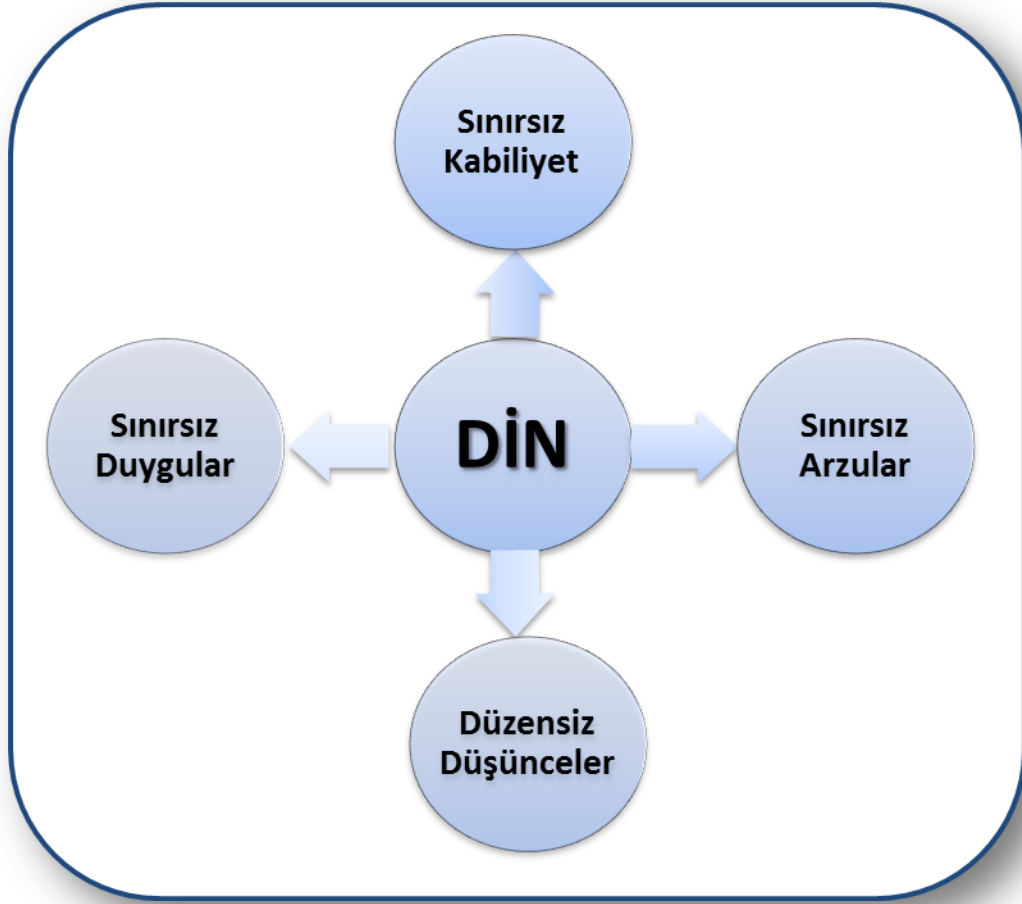
diğer taraftan da bilim ve teknolojinin insan ve doğaya zarar vermeyecek tarzda dizayn edilmesini güvence altına alması şeklinde gerçekleşir.



**Şekil 3: Din Kurumunun Kazandırdıkları**

İbn-i Sina'da bulunmayan bu konuda Nursi'nin başka bir argümanı Şekil 4'de görüldüğü gibi dört temel insani özelliktir. Bunlar, insanın sınırsız kabiliyeti, ebede uzanan sınırsız arzu ve emelleri, belli bir sınır altına alınmamış duyguları ve düzensiz düşünce ve inançlarıdır. İbni Sina'nın adalet konusunda işaret ettiği çıkar çatışmasını Nursi yine İbn-i Sina'dan aldığı kuvve-i gadabiyye, kuvve-i şeheviye, kuvve-i akliye gibi duyguların sınırsız olarak insanda bulunduğu, bunların peygamberi ilkelerle kayıt altına alınmaması durumunda zulümlere, şarlatanlıklara ve tecavüzlere yol açacağını vurgular. Aynı şekilde arzu, hayal ve emellerinin beka istediğini, bu dünyanın fenası ve

geçiciliğiyle tatmin edilemeyeceğini, bunun da peygamberi mesajın uzantısı olan ebedi saadetle mümkün olacağını anlatır.



**Şekil 4: Din ve İnsani Özellikler Arasındaki İlişkiler**

### **2.3.2. Sosyal Sistemin Yönetici Araçları**

Nursi'nin ortaya koyduğu din kurumunun bu fonksiyonunu ünlü Amerikalı sosyolog Parsons tarafından geliştirilen ve Alman filozofu Habermas tarafından yeniden değerlendirilerek güçlendirilen (Habermas, 1985, s. 235 vd.) bir sosyal sistem modelini, kısmi değişikliklerle Nursi'nin din sistemine tatbik edebiliriz. Parsons son derece materyalist ve pozitivist bir ortamda sosyolojik modelinde dine ve dinin en ciddi

fonksiyonu olan tesir ve ahlaki önderliğe son derece önemli bir alan açmıştır. Bu araçları Habermas iletişim açısından yeniden değerlendirerek ‘hayat-evreni’ dediği alanda dini iletişimin vazgeçilmez önemini çok güçlü ifadelerle vurgulamıştır. Bu dört yönetici araç;

a- para,

b- siyasal güç,

c- tesir,

d- ahlaki önderliktir. Burada Nursi’nin sosyal sistemindeki para (ekonomi), güç (yönetim), tesir ve ahlaki önderlik araçlarını inceleyelim.

Aşağıdaki tabloda Nursi’nin sosyal sistemin unsurları ve yönetici araçları verilmektedir. Unsurlar; işlevler, değerler, davranışlar, destekleyici unsurlar, reel değerler ve kurumsallaşmadır. Araçlar ise para, güç, tesir ve ahlaki önderliktir.

UNSURLAR	İşlevler	Değerler	Davranışlar	Destekleyici Unsurlar	Reel Değerler	Kurumsallaşma
<b>ARAÇLAR</b>						
<b>Para</b>	Mübadele	Fayda	Meşru Refah	Altın	Kullanım Değeri	Mülkiyet ve Sözleşme
<b>Güç</b>	Yönetim	Bağımsızlık	Adalet ve Güven	Devlet Gücü	Toplumsal Amaçların Gerçekleşmesi	Bürokrasi
<b>Tesir</b>	Sohbet	Sadakat (İtaat)	Kardeşane Sevgi	Sünnet-i Seniyye	Kalplerin Fethi	Dayanışma
<b>Ahlaki Önderlik</b>	Ahlaki Yaşantı	Dürüstlük (Sıdk)	Kardeşane Sevgi	İçselleştirilmiş Değerler ve Yüksek Sorumluluk Şuuru	Yüksek Hissiyatın Keşfi	Kamil İnsan

**Tablo 4: Sosyal Sistemin Unsurları ve Yönetici Araçları**

#### 2.4. Ekonomik Sistem

Nursi’nin ekonomi ile ilgili yaklaşımlarını anlayabilmek için öncelikle onun yaşadığı döneme kısaca göz atmak gerekir.

Nursi hem Osmanlı toplumun istibdat ve hürriyet dönemlerini, hem de Cumhuriyet'in tek partili ve çok partili dönemlerini görmüş ve olayları yakından gözlemlemiştir. Öncelikle Nursi'nin yaşadığı toplumunun sosyal yapısına bakacak olursak; Osmanlı klasik döneminde, geleneksel toprak sistemine bağlı olarak şekillenen Osmanlı toplum yapısı, Tanzimat'tan bu yana büyük yara almış ve bu sistemin yerine ikame edilmeye çalışılan sistemler de yeterince başarılı olamamıştı. 20. yüzyılın başlarına gelindiği zaman, geleneksel sistemlerin terk edilip yerine ikame edilmeye çalışılan sistemlerle boğuşan bir sosyal yapı vardı. Yeni yeni ortaya çıkan asker, memur ve çiftçi orta sınıf, ülkedeki sosyal değişimin önemli motoru olma görevini üstlenmişti. (Sönmez, 2010, s.1)

Batı'da 15. yüzyılın başlarında Rönesans ve Reform olayları ile başlayan Aydınlanma Çağı'nda sistematize edilen yeni fikirlere 20. yüzyılın ilk çeyreğinde, İslam'ın geleneksel düşünce sisteminde nasıl yer alacağı ve bu sistemin nasıl modernize edileceği konusu önemli tartışma konularından birisiydi. Diğer yandan Avrupa'da Fransız İhtilali'nden sonra büyük bir ivme kazanan siyasal değişimler, Osmanlı Devleti'ne de sirayet etmişti. Hürriyet, eşitlik ve adalet gibi yükselen değerler bütün dünyada olduğu gibi Osmanlı toplumunda da büyük yankı bulmuştu. Bu siyasal ortam azınlıkların Osmanlı Devleti'nden kopmasına zemin hazırlamak dışında Osmanlı toplumu içinde meşrutiyet kavramı ile ifade edilebilecek yeni siyasal sistemlerin tartışılmasına da zemin hazırlamıştı. (Sönmez, 2010, s.4)

Nursi'nin yaşadığı dönemlerde gerek Osmanlı toplumunun gerekse Cumhuriyet Türkiye'sinin ekonomik durumu çok kötüydü. 19. yüzyılda özellikle Batı Avrupa'da endüstri büyük bir gelişme göstermişti. Bu dönemde dünyanın bir bölümünde sosyal refah ve gelir seviyesi günden güne artarken; diğer bölümünde yeraltı kaynakları endüstrileşmiş ülkelere hammadde olmanın ötesinde bir anlam taşımıyordu. Bu dönemde Osmanlı Devleti ikinci grupta yer almıştı. 19. Yüzyılın ortalarından itibaren alınmaya başlanan dış borçların giderek artmasından sonra, aynı yüzyılın son çeyreğinde Avrupalı ülkelerin denetiminde Osmanlı mali kaynaklarının önemli bir kısmına el konulmuştu. Bu durum ülkenin içinde bulunduğu diğer kayıplarıyla birlikte düşünüldüğünde devletin ciddi sıkıntılar yaşamasına neden olmuştu. İnsanların siyasal

kayıplar yanında ekonomik sıkıntılar da yaşaması büyük bir ümitsizlik ve bedbinliğin yerleşmesine neden olmuştu. (Sönmez, 2010, s.7)

20. yüzyılın ortalarına gelindiği zaman, 2. Dünya Savaşı sona ermiş ve sömürgeci devletler İslam dünyasındaki sömürgelerini yavaş yavaş terk etmeye başlamışlardı. Bu gelişmeye paralel olarak İslam dünyasında nispi bir rahatlama meydana gelmişti. Türkiye’de ise bu tarihlerde çok partili hayata geçiş sürecinin yaşanması tek parti diktasının az da olsa azalmasına neden olmuştu. Ayrıca Türkiye’deki esnaf ve çiftçi sınıf kendisini göstermeye başlamıştı. İmparatorluktan ulus devlete geçiş süreci tamamlanıyordu. (Sönmez, 2010, s.5), (Bu konuda geniş bilgi için bkz. Mardin, 2003, s.45-51)

#### **2.4.1. Nursi’de Ekonomik Gelişme**

Nursi’nin yaşadığı döneme genelde İslam dünyası özelde Osmanlı toplumu en bunalımlı dönemini yaşıyordu. Batı, bilimde, teknolojiye, sanatta, edebiyatta, felsefede, ekonomide dev adımlarla ilerliyor ve yıllar alacak devrimler kısa sürede gerçekleştiriyorken Osmanlı çöküş sürecini yaşıyordu. Bununla birlikte Nursi İslam dünyasının geleceği hakkında umutsuz değildi. Demokratikleşme süreciyle birlikte başta Osmanlı toplumu ve onu izleyerek diğer İslam toplumları, hatta topyekûn bir Asya kıtası ekonomik gelişme sürecine girecek ve refahını arttıracaktı. Çünkü Nursi’ye göre ekonomik gelişme için gerekli tüm dinamikler Osmanlı toplumunda fazlasıyla mevcuttu. (Bu konuda geniş bilgi için bkz. Abu-Rabi, 2003, s.61 vd.)

Nursi’nin ekonomik gelişme dinamiklerini; fiziki ve coğrafik dinamikler, sosyolojik dinamikler ve psikolojik dinamikler olarak üç başlık altında inceleyebiliriz.

##### **2.4.1.1. Ekonomik Gelişmenin Dinamikleri**

Nursi’ye göre coğrafik şartlar ve nüfus yoğunluğu gelişme için önemli bir faktördür. Batı’nın gelişmesinde nehirlerin yeterliliği, madenlerin bolluğu, özellikle



Kuzey Avrupa’da arazinin düzlüğü gelişmeyi uyaran unsurlar olmuştur: “Evet, fikr-i san’at (sanayileşme düşüncesi), meyl-i mârifet (öğrenme eğilimi), kesretten çıkar (nüfus yoğunluğundan). Avrupa’nın darlığı ve deniz ve enharı olan vesait-i tabiiye-i münakale (ulaşıma imkân veren nehirlerin) içinde dolaşması sebebiyle, tearûf (iletişim) ticareti, teavün (dayanışma) iştirak-i mesaiyi intaç ettikleri gibi, temas dahi telâhuk-u efkârı (fikirlerin birikmesi), rekabet de müsâbakatı tevlit ederler. Ve bütün sanayiinin mâderi olan demir madeni, kesretle içinde bulunduğundan, o demir, medeniyetlerine öyle bir silâh-ı kuvvet vermiştir ki, dünyanın bütün enkaz-ı medeniyetlerini gasp ve garat edip gayet ağır bastı, mizan-ı zeminin muvazenetini bozdu.”. (Nursi, 2010, s.66)

Nursi’ye göre gelişmeyi uyaran, hatta zorunlu hale getiren diğer bir faktör ‘ihtiyaç’ faktörüdür. Ona göre “İhtiyaç medeniyetin pederi ve terakkiyatın müessisi’dir...” .(Nursi, 2006, s.51) Nursi, ekonomik gelişmeye olan ihtiyacın şiddetine de önem verir. İhtiyaç şiddetlendikçe öyle bir noktaya ulaşır ki artık o noktada ‘zeminin kuvve-i nâbitesine sığışmaz’, yani ekonomik gelişmeyi hiçbir şey engelleyemez bir yerden patlak verir demektir. Bu aşamaya ulaştıktan sonra ‘ihtiyaç, sanata, merak, ilme ve sıkıntı vesait-i sefahete hocalık edip tâlime başlarlar.” (Nursi, 2010\ a, s.40) diyerek ihtiyacın endüstriyel gelişmeyi nasıl tetiklediğini anlatır. Nursi, insanın yapısına kazanmış ihtiyacın önlenmez bir kuvvet oluşturduğunu, bunun da sanayi ve medeniyetlerin oluşumunda en önemli bir unsur olarak öne çıktığını vurgular. Ona göre ihtiyaç öncelikle moda ve görenek gibi unsurlarla sürekli artar ve çeşitlenir. Artan ihtiyaç, üretime teşvik eder; üretimin artması ve çeşitlenmesi tekrar reklam, görenek ve moda yoluyla ihtiyacı artırır ve üretimin çeşitlenmesi ihtiyacı, ihtiyaç üretimi ve üretimde genişlemeyi ve daha karlı yatırımları artırır.

Nursi’nin ele aldığı ekonomik gelişmenin bir diğer dinamiği ‘belimizi büken’ fakirliktir. Nursi’ye göre fakirlik “... Öyle bir kuvvettir ki, (hiçbir güç tarafından) sus(turula)maz ve kırılmaz.”. (Nursi, 2010\ b, s.34)

#### 2.4.2. Nursi’de Ekonomik Gelişme-İ’la-i Kelimetullah İlişkisi

Dört farklı dönemi yaşamış ve ekonomik yetersizliğin sonuçlarını iyice hissetmiş bir düşünür olarak Nursi ekonomik gelişmeye çok özel bir önem atfeder. Hatta ekonomik ve teknolojik gelişmeyi ‘İ’la-i Kelimetullah’la özdeş kılar. Gerçekten Nursi, çok çarpıcı ve oldukça orijinal bir yaklaşım geliştirerek bu zamanda İ’la-i Kelimetullah’ın ancak “maddeten terakki ve hakiki medeniyete girmekle mümkün olabileceğini” (Nursi, 2010\b, s.35) ileri sürer. Aynı şekilde: “Fen ve sanat silâhıyla İ’la-i Kelimetullah’ın en müthiş düşmanı olan cehil, fakr ve ihtilaf-ı efkâra karşı cihat edeceğiz” (Nursi, 2006, s.64) diyerek İ’la-i Kelimetullah safhasının temel dinamiklerinden olan bilim ve teknolojiye işaret eder. Hatta daha ileri giderek “İ’la-i Kelimetullah’a mani olan (şeyin) şeriatı da mani olacağını savunur. (Nursi, 2010\b s.102)

Nursi’nin İ’la-i Kelimetullah kavramını yorumlayan Duran, İ’la-i Kelimetullah safhasının tek boyutlu, homojen ve statik bir durum değil, tersine çok boyutlu, her zaman ve ortama göre farklılaşan ve dinamik bir süreç olduğunu söyler. Bunun toplumların birikim, tecrübe düzeyi, ihtiyaçlarının niteliği ve şiddet düzeyi gibi dinamikler tarafından belirlendiğini ileri sürer. Ona göre yaşadığımız çağda İ’la-i Kelimetullah seviyesinin genel olarak iki boyutu vardır; biri, içe dönük yaşama tarzı şeklinde oluşan boyutu (insan-ı kâmil); diğeri, dışa dönük eylem tarzında ortaya çıkan boyutu. İçe dönük yaşama tarzının en göze çarpan müesseseleri; Adalet, Şefkat, İffet, Hikmet, Marifet, İhsan ve İktisat gibi müesseselerdir. Dışa dönük eylem boyutu ise iktisadî, sosyal, siyasî ve bilimsel sahalarda ortaya çıkar. Duran’a göre bu aşama öyle bir sosyo-ekonomik gelişmişlik seviyesini ifade eder ki, bu safhada İslâm toplumu genel olarak; “ilim”, “adalet”, “şefkat” ve “dayanışma” gibi aşkın ilkeleri yer kürede yaşayan tüm akıl ve şuur sahiplerine her an ve her fırsatta, sürekli ve etkin bir tarzda takdim edebilme güç, imkân ve kapasitesine ulaşabilmektedir. Yani İslam toplumunun bilim, teknoloji, ekonomi, kültür, sanat, edebiyat, siyaset ve ahlâkta öyle bir seviyeye çıkmalıdır ki, bu değerleri ve ilkeleri dünya ölçeğinde iletişim kanallarından baskısız ve dayatmasız insanlığa takdim etme vazifesini yerine getirebilsin. (Duran, 2008, s.1-15)

Böyle bir seviyeye ulaşmak Nursi'ye göre aynı zamanda ümmet için bir farz-ı kifayedir. Ancak bu seviyeye çıktıktan sonra İslam toplumları Allah'ın arzu ve isteklerini insanlığa ulaştırabilir ve ancak böyle bir gelişmeden sonra "İslâmın izzeti"ni ve mazlumların kanını tam olarak koruyabilir. Bu safhaya ulaşma hedefi aynı zamanda Müslüman birey için bir aksiyon motivasyonudur. Bu safhaya ulaşmak için çalışmak her İslâm toplumu için namaz ve oruç gibi zorunlu bir dinî görevdir. İlginçtir ki, Nursi Muhakemat adlı eserinde bilimsel alanda gelişme ve sanayileşmeyi "farz-ı kifaye" olarak değerlendirmektedir. Kendi orijinal ifadelerinden özetleyelim: "...Sani-i Zülcelalin hilkat-ı âlemde cari ve taksimü'l-amal (işbölümü) kaidesinden akan kanun-u tekemmül (gelişme ve uyulması) farz iken..." bu emre İslam toplumları gerekli şekilde itaat etmemiştir. Oysa Nursi'ye göre "...şariat-ı hilkatin farz-ı kifayesi hükmünde olan fünun ve sanayiin edasına bir emr-i mânevî vermişken..." ümmet su-i istimal ile o şevki kırmış ve söndürmüştür. Zorunlu olarak da bunun hem dünyevî hem de ahirete ait sonuçları son derece olumsuz olmuştur. (Nursi, 2008, s.26)

Duran'ın yaklaşımından hareketle İ'la-i Kelimetullah'ı bir toplumsal safha olarak değerlendirmek mümkündür. Bu safha modern anlamda bir gelişmiş medeniyete tekabül eder. Buna göre, İslâm toplumlarının bu safhaya 7-8. Yüzyıllarda Arap Yarımadası'nda; 8-14 yüzyıllar arasında Endülüs'te ve Maveraünnehir'de ve 15-17. yüzyıllarda da Osmanlı'da ulaştıkları söylenebilir.

Temel unsurlarından birinin ekonomik ve teknolojik gelişme olan yeni medeniyeti kurabilmek için, Nursi'ye göre gelişmiş olan Batı toplumlarıyla olumlu bir diyaloga girmemiz gerekir. Bu konuda ilk olarak Nursi, Müslümanların dışında başka insanların yaptığı ve geliştirdiği şeylerin Müslümanlar tarafından nasıl alınabileceği problemine son derece ilginç bir içtihatla bulunarak başlar. Ona göre siyasi ve ekonomik konuların büyük kısmının saat veya makine gibi dinden bağımsız şeyler olduğu, bunları alır ya da bakımını yaptırırken nasıl dini ve ahlaki durumuna bakmadan en iyi ustayı arıyorsak, ekonomik ve siyasi mekanizmaların çoğunu da din ve ahlakına bakmadan o konuda uzman olan kişilerden almamızda dinen hiç bir mahzur yoktur. Çünkü her hangi bir Müslümanın tüm sıfatlarının Müslümanca olamayabileceği gibi her

hangi bir kâfirin de tüm sıfatlarının kâfirce olması gerekmez. Müslümanın bazı sıfatları kâfirce olabildiği gibi kâfirin bazı sıfatları da Müslümanca olabilir. Sevgi ve nefret zati (özel) olmadığından güzel sıfatlar kimde olursa olsun sevilir, hatta takdir ve taklit edilir, kötü sıfatlardan da nefret edilir. (Nursi, 2006\ a, s.41-42)

O zaman Nursi'ye göre kâfirlerin güzel sıfatlarının bir tecellisi olarak ortaya konulan ekonomik, siyasal ve kültürel kurumlardan Müslümanların yararlanmasında her hangi bir mahzur olamaz. Adalet, hürriyet, verimlilik, tasarruf, yardımlaşma gibi temel ilkeleri odak alan sosyo-ekonomik mekanizmalar, kurumlar, politikalar Müslüman toplum tarafından orijinine bakılmaksızın alınabilir ve taklit edilebilir. İslamiyet, Hıristiyan ve Yahudilerden, her hangi bir Müslüman bireyin (erkeğin) sadece ekonomik ve siyasal kurumları almalarını değil, bunlardan çok daha hayati özelliğe sahip olan iffetli hanımlarını eş olarak alabilmelerine bile izin vermiştir. (Nursi, 2006\ a, s.71)

Burada Nursi'nin insanı şaşırtan başka bir yaklaşımıyla karşılaşıyoruz: Nursi, Batı'yı yekpare bir şer bloğu görüp toptan mahkûm etmez onu iki farklı yönüyle ele alır: "Avrupa ikidir. Birisi, İsevîlik din-i hakikîsinden aldığı feyizle hayat-ı içtimaiye-i beşeriye nâfi san'atları ve adalet ve hakkaniyete hizmet eden fünunları takip eden Avrupa. Diğeri de, felsefe-i tabiiyenin zulmetiyle, medeniyetin seyyiâtını mehâsin zannederek beşeri sefâhete ve dalâlete sevk eden bozulmuş Avrupa." (Nursi, 1994, s.119)

Nursi'ye göre şimdi her ne kadar Avrupa'nın olumsuz kısmı hâkim olsa da bunun ilânihaye sürüp gitmesi mümkün değildir; sonunda birinci Avrupa ile İslam uzlaşacak ve insanlığa yepyeni bir medeniyet sunacaklardır: "...Medeniyetin günahları iyiliklerine galebe edip seyyiatı hasenatına racih gelmekle, beşer iki harb-i umumî ile iki dehşetli tokat yiyip o günahkâr medeniyeti zîr ü zeber edip öyle bir kustu ki, yeryüzünü kana buladı. İnşallah, istikbaldeki İslâmiyetin kuvvetiyle medeniyetin mehasini galebe edecek, zemin yüzünü pisliklerden temizleyecek, sulh-u umumîyi de temin edecek. " (Nursi, 2010\ b, s.36), (Bu konuda geniş bilgi için bkz. Eickelman, 2010, s.135-147)

## 2.5. Yönetim Sistemi

Nursi'nin ön gördüğü yönetim sistemini ve özelliklerini anlayabilmek için ilk olarak onun yaşadığı toplumun genel özelliklerine kısaca bakmakta yarar vardır. Nursi çok kültürlü ve çok dinli bir cihan devletinde hayata gözlerini açmış birisidir. Klasik dönem diyebileceğimiz demokrasi öncesi Osmanlı dönemlerinde dini çoğulculuktan kaynaklanan problemler optimum diyebileceğimiz bir tarzda çözülmüştü. 'Millet Sistemi' içinde her din mensubu özgürce kendi aidiyetini ve varlığını koruyabilmişti. Ancak hayatın giderek sekülerleşmesi ve dinden bağımsızlaşması Osmanlı toplumunda devlet-toplum-din ilişkisini klasik dönemlerdeki ilişkilerden önemli ölçüde farklılaştırdı. Klasik dönemdeki kurumlar artık modern dönemde işlemez hale geldi. En sonunda yeni bir parlamenter sisteme geçilmiş, vatandaşlara eşit haklar verilmiş, her din mensubunun dinine bakılmaksızın devlet faaliyetlerine eşitçe katılması, devletin harcama giderlerini eşitçe paylaşması gibi modern uygulamalar başladı. (Duran, 2009, s.13)

Yaşadığı dönemler olan istibdat, meşrutiyet, tek partili cumhuriyet ve çok partili cumhuriyetin tecrübelerinden geniş ölçüde yararlanarak Nursi zamanı farklı bir şekilde okuma başarısı gösterdiği söylenebilir. Ona göre yeni durumda toplumlar arası ilişkiler önceki dönemlerde olduğu gibi din eksenli değil daha fazla ekonomi-bilim ve medeniyet eksenli olarak kuruluyordu. Yeni dönemde uluslararası ilişkilerde din eksenli dostluk ve düşmanlıktan ziyade ekonomi ve politika eksenli dostluk ve düşmanlık söz konusu olmaya başlamıştı. Böyle bir yapılanma karşısında doğal olarak insanlar, toplumlar ve milletlerarası ilişkilere bakış da kendiliğinden değişecekti. (Duran, 2009, s.14)

Nursi geçmişi değerlendirirken ilk olarak çok ciddi bir eleştiriyle başlar. Doğrudan ele aldığı kültür kuşağı Doğu toplumları olsa da aslında analizi hemen tüm toplumları içerir niteliktedir. Ona göre eski çağlar gücün, hissiyatın, kişisel baskı ve otoritenin, şeyhliğin, ağalığın hâkim olduğu çağlardı. Bireyin toplum içindeki yeri hemen hemen hiç yoktu; bireyler ağalarının, şeyhlerinin, hocalarının etrafında anlamsız birer araç düzeyine indirgenmiş varlıklardı. Bilim sektörü otoriter bir üsluba sahipti; sıradan gerçeklikler mutlak evrensel, tartışılmaz gerçekmiş gibi sunuluyor; herkesin

onlara eleştirisiz teslim olması isteniyordu; teslim olmayıp eleştirmeye kalkanlar toplum dışına itiliyordu. Şeyhler kendi makam ve faziletlerini etrafındaki insanları tahakküm altına alma vasıtası olarak kullanıyordu; adeta insanların hürriyet alanları ortadan kaldırılıyordu. Ama şimdi, Nursi'ye göre, yepyeni bir toplumsal iklim doğuyordu: Bu iklim politikada tüm insanların yönetime katılımını; bilimde gerçek hakikatin serbestçe araştırılmasını; ekonomide herkesin enerjisini sonuna kadar kullanmasını öngörüyor ve bireylere kendi kabiliyet ve istidadını özgürce sonuna kadar geliştirmesine imkân sağlıyordu. Bu toplumsal iklimin adı “Meşrutiyet-i Meşrua” (Meşru Demokrasi) idi. Bu durumda artık birey sadece bir araç değildi, kendi başına bir aktördü. (Duran, 2009, s.9)

Dünyanın ulaştığı yeni durumu dikkate alarak Nursi 1900'lerin başından itibaren demokratik değerlere dayalı bir “açık toplum” önermeye başlar. Nursi ilk olarak içinde bulunduğu toplumu bu açıdan değerlendirir. İçinden çıkıp geldiği otoriter dönemin olumsuzluklarını bizzat kendisi derinden yaşadığı için artık siyasi rejim olarak ‘eski hal muhal, ya yeni hal ya izmihlal’ diyerek tüm gücüyle demokrasiyi savunur. Çünkü ona göre demokratik değerler hem birey ahlakı ve kimliği, hem siyasi sistem, hem dini anlayış ve dünya görüşü, hem de bilim sektörü için vazgeçilmez değerlerdir. Nursi, sosyal hayatın her alanının çeşit çeşit istibdat ve otoriter davranış ve tutum tarafından işgal edildiği inancındadır. Ona göre politik sektörlerden, bilim ve din sektörüne, kabile ve aşiret sektöründen aile sektörüne kadar her alan otoriter davranışların ağır baskısı altındadır.

Bir asra yaklaşan hayatının en önemli mücadele alanı olarak gördüğü otoriterlik konusunda Nursi çok enteresan bir tarih okuması da yapar. Otoriter davranışların insanlığın tabiatında olan bir köklü eğilim olduğunu, bu eğilimin tarihin derinliklerinden geldiğini; vahiy yoluyla biraz dizginlenmişse de fırsat bulur bulmaz her tarafı yeniden kuşattığını ve etkisini zamanımıza kadar sürdürdüğünü söyler.

Nursi'ye göre istibdat çok farklı kisveler altında hayatımıza musallat olmuştur: Âlim ilmini kullanarak, şeyh makamını kullanarak, ağa ağalığını kullanarak, paşa silahını kullanarak insanlara tahakküm kurmaktadır. Ona göre Osmanlı insanının asıl hastalığı çok farklı şekiller ve adlar altında hüküm süren istibdatlardır. Doğal olarak

bütün bunlar hükümetlerin istibdadından; yani “kapalı toplum” yapısından kaynaklanmaktadır. Dikkat edileceği gibi Nursi demokratik değerleri sadece hükümetin kurulması ve sonlandırılmasına özgü olarak görmez, hemen hayatın tüm alanlarında dikkate alınması gereken değerler olarak alır.

Devlet yönetiminin otoriter ve despotik olması ne kadar olumsuz ve yıkıcı bir şey ise Nursi’ye göre ilim alanındaki otoriterlik de aynı derecede yıkıcıdır. Mesela ilim sektörü de kendisini yeniden çek etmeli ve tüm yapılanmasını demokratik değerlere göre yeniden dizayn etmelidir. Çünkü ona göre İslam tarihinde fundamentalist ve aşırı akımların doğmasının nedenlerinden biri Müslüman ilim adamlarının ilimdeki istibdatları idi, Sadece belli kimseler ya da zaman ve mekân için geçerli olabilecek görüş ve içtihatların tüm zaman ve mekânlarda geçerli mutlak evrensel ilkeler gibi kabul edilip başkalarına dayatılması Mutezile, Cebriye, Mürcie, Mücessime gibi çok sayıda dalâlet fırkalarının ortaya çıkmasına neden olmuştu. (Duran, 2009, s.11)

Ama bilim sektörünün de demokratikleşmesi durumunda o fırkaların normalleşerek Ehl-i Sünnet’e girmemesi için hiçbir neden yoktu. Nursi’nin orijinal ifadesiyle “Meşrutiyet-i ilmiye (bilimde demokrasi) hakkıyla teessüs etse, meyl-i taharri-i hakikatin imdadıyla (gerçeği arama eğiliminin yardımıyla), fünûn-u sâdikanın muavenetiyle (gerçek bilimlerin yardımıyla), insafın yardımıyla şu firak-ı dâlle Ehl-i Sünnet ve Cemaate dâhil olacakları kaviyyen me’mûldür.” (Nursi, 2006\ a, s.31)

### **2.5.1. Demokrasi – Din İlişkisi**

Nursi çok önemli bir yorum geliştirerek demokrasiyle din arasında bazı bağlantılar kurar. Ona göre demokrasinin ruhu şeriattan üretilmiştir; ancak bu demokrasi içi boş bir demokrasi değildir, içi İslami değerlerle dolu bir demokrasidir. Ona göre İslami kurumlardan bir demokratik yapıya ilkeler bulmak mümkündür. Gerçekten Nursi bu konuda çok realisttir, şekilci bir şeriat fanatığı değildir; şeriatın politik cephesinin belli bir formunun olmadığı, zaman ve şartlara göre çeşitli formlar alabileceğinin bilinci içindedir. Şeriata muvafık olmayan yönleri olamaz mıydı demokrasinin? Olabilirdi, bu gayet normal ve doğal bir şeydi. Hangi şey vardı ki yüzde

yüz şeriata muvafıktı? Hangi insan vardı ki pür şeriata yaşayabiliyordu? Bu konuda uçukluğa, fanatıklığa gerek yoktu; hükümet de insanlardan oluşuyor ve dolayısıyla günahlardan kendini kurtaramıyordu. Günahsız, tertemiz ve pür akla dayanan bir hükümet ya da devlet ancak Eflatun'un Cumhuriyet'inde olabilirdi. O da gerçek hayatta değil ancak hayalde mümkündü. (Nursi, 2006\,a, s.39). Nursi'ye göre tam şeriata isteyerek demokrasiye karşı çıkan muhali talep ediyordu. Muhali talep etmek ise kendine fenalık yapmaktan başka bir şey değildi. Bir uçurumdan kendini aşağı atan birinin akıbeti parça parça olmaktı. Çünkü bu tip insanların istediği şey masum bir hükümetti. Oysa şimdi bir şahıs bile masum olamıyordu, kaldı ki zerrelere günahlardan mürekkep olan bir hükümet masum olsun! (Duran, 2009, s.13)

Nursi burada realistliğini ve asyonelliğini devreye sokar ve neyin iyi neyin kötü olduğunu nasıl değerlendirmemiz gerektiği konusunda bize bir kriter sunar: hükümet ya da herhangi bir rejimi değerlendirmek için onun olumlu yönüyle olumsuz yönünü kıyaslamak suretiyle onun iyi ya da kötü olduğuna karar vermeliyiz. Olumlu yönü daha ağır basıyorsa onu benimsemek, tersi durumda ondan vaz geçmek gerekiyor. Nursi'ye göre her yönüyle olumlu bir rejim ve hükümet şekli bulmak gerçek hayatta mümkün değildir, bu ancak mantıkta olabilecek bir 'muhali-adi'dir. Böyle saf bir rejim ve hükümet şekli isteyen insanlara Nursi 'anarşist' nazarıyla bakar. Onlardan birisi faraza bin sene yaşasa mümkün hükümet şekillerinden hiç birini beğenmeyeceğini söyler. (Nursi, 2006\,a, s.17)

Nursi demokrasiyi değerlendirirken karşısına otoriter rejimi yerleştirerek değerlendirir. Ona göre demokrasi şeriattan mesela bir parmak uzaksa otoriter rejim (istibdat) yüz arşın uzaktır. Çünkü demokraside tüm bireylerin görüş ve eğilimi birleşmekle kopmaz, esnetilemez bir halat oluşturmaktadır. İcma-ı ümmet (konsensüs) bir yakın delildir, cumhurun re'yi esastır. Toplumun genel eğilimi şeriata muteber ve muhteremdir. (Nursi, 2006\,a, s.38)

Nursi'ye göre meşru demokrasi sadece insan bireylerinin özgür olmasını sağlamayacak, aynı zamanda toplumun hatta belli bir kıtanın ekonomik olarak gelişmesini de sağlayacaktır. Despotizme, keyfi karar ve iradelere, bilim ve hikmet dışı



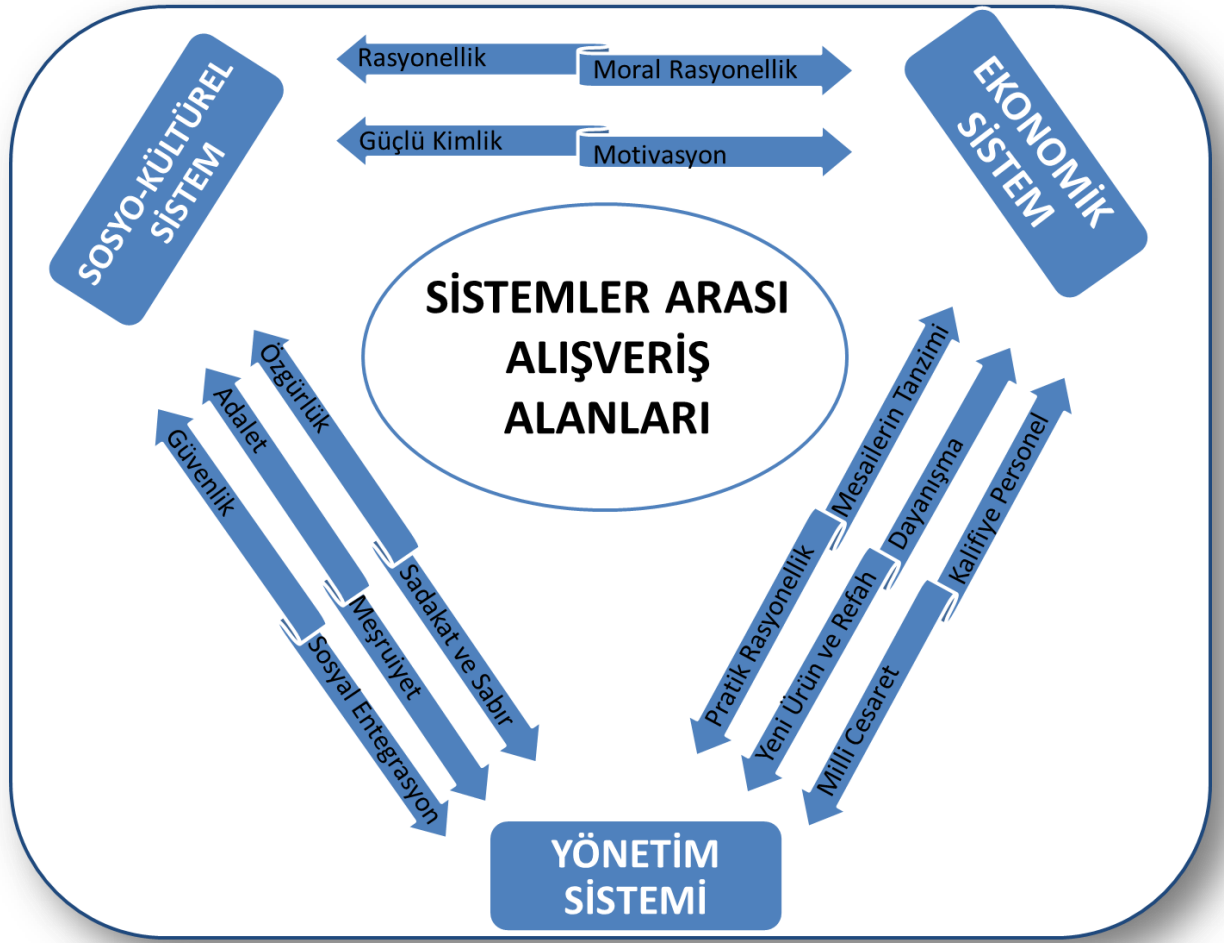
eğilimlere dayanan bir toplumun sağlıklı bir şekilde gelişmesi ve varlığını istikrarlı bir şekilde devam ettirmesi mümkün değildir. Özellikle İslam toplumlarının sosyo-ekonomik gelişmesi her türlü istibdat ve baskıdan uzak İslamî hürriyet ve şura ile mümkündür. Gerçekten Nursi, İslam toplumlarının ve genel olarak Asya kıtasının geri kalmasının esas nedenini gerekli hürriyet ve şura kurumlarını geliştirememiş olmasına bağlar: “...mana-yı meşrutiyete iptilâ ve muhabbetimin sebebi şudur ki: Asya’nın ve âlem-i İslâm’ın istikbalde terakkisinin birinci kapısı meşrutiyet-i meşrua ve şariat dairesindeki hürriyettir. Ve talih ve taht ve baht-ı İslâm’ın anahtarı da meşrutiyetteki şuradır.” “Müslümanların hayat-ı içtimaiyye-i İslamîyye’deki saadetlerinin anahtarı, meşveret-i şeriyyedir. Nasıl ki, nev-i beşerdeki telâhuk-u efkâr ünvanı altında asırlar ve zamanların tarih vasıtasıyla birbiriyle meşvereti, bütün beşeriyetin terakkiyatı ve fününun esası olduğu gibi, en büyük kıta olan Asya’nın en geri kalmasının bir sebebi, o şûrâ-yı hakikiyeyi yapmamasıdır.” (Nursi, 2010\b, s.60), (Bu konuda geniş bilgi için bkz. Sykiainen, 2010, s.181-197)

## **2.6. Sosyo-Kültürel Sistem**

Nursi’nin sosyo-kültürel sistem içerisinde tesir ve ahlaki önderliğin, ahlak, din, işbölümü ve değerler ile sağlanabileceğini, sosyal düzen arayışı başlığında incelendiği için bu başlığı tekrardan incelemeden, sistemler arası ilişkileri incelemeye geçeceğiz.

## **2.7. Ekonomik Sistem ve Sosyo-Kültürel Sistem İlişkisi**

Nursi’de sistemler arası ilişkileri görmek için aşağıdaki Şekil 5 takip edilecektir. Sistemler arası alışveriş alanları içerisinde ekonomik sistemin öncelikle sosyo-kültürel sistem ile olan ilişkisine bakacak olursak. Ekonomik sistem amaç rasyonelliği sosyo-kültürel sistemden sağlamak için moral rasyonellik vermektedir. Ekonomik sistem daha sonra güçlü kimlik oluşturabilmek için sosyo-kültürel sisteme motivasyon vermektedir.



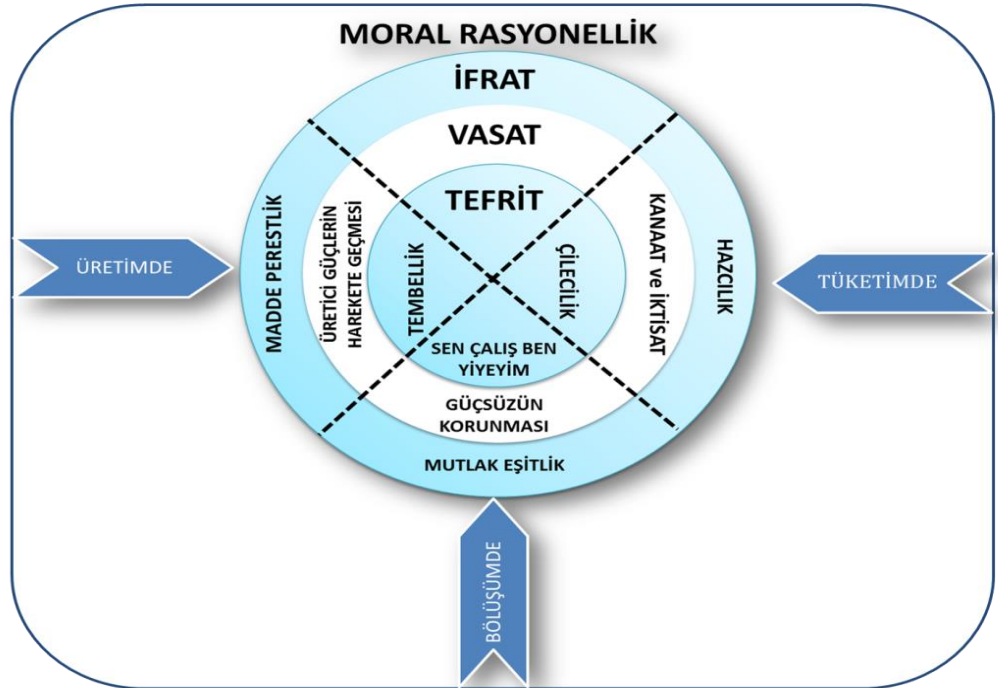
**Şekil 5: Sistemler Arası Alışveriş Alanları**

Ekonomik sistem ve sosyo-kültürel sistem arasındaki ilişkileri biri objektif diğeri sübjektif değer alanı olarak iki alanda inceleyebiliriz. Objektif alan genel olarak bilinen alan olduğundan burada üzerinde durulmayacak, daha fazla değer alanı üzerinde durulacaktır. Değer alanında Şekil 5’de görüldüğü gibi sosyo-kültürel sistem (aile, inanç, teoloji, sanat, felsefe vs) ekonomik sisteme moral-rasyonellik ve motivasyon (çalışma şevki) verirken ekonomiden amaç-rasyonellik ve güçlü kimlik alır. Gerçekten Nursi’nin sosyo-kültürel sistem ekonomi ilişkisi Weber’in din sosyolojisinde ön gördüğü Pratik-Rasyonellik teziyle paralellik gösterir. Ona göre Pratik-Rasyonellik; Moral-Rasyonellikle Amaç-Rasyonelliğin bileşiminden ortaya çıkar. Yani belli değerler çerçevesinde belirlenen amaç ya da amaçları en verimli kaynak ve araçları kullanarak

gerçekleştirme süreci Pratik-Rasyonel bir süreçtir. (Çamlı, 2013, s.21). Bunlar üzerinde kısaca duralım.

### 2.7.1. Moral Rasyonellik

Nursi, ekonominin sosyo-kültürel stoktan moral-rasyonellik alması gerektiğini önerir. Nursi'nin bu yaklaşımı Weber'in Pratik-Rasyonellik teziyle paralellik gösterir. Ona göre Pratik-Rasyonellik; Moral-Rasyonellikle Amaç-Rasyonelliğin bileşiminden ortaya çıkar. Yani belli değerler çerçevesinde belirlenen amaç ya da amaçları en verimli kaynak ve araçları kullanarak gerçekleştirme süreci Pratik-Rasyonel bir süreçtir. Moral-rasyonelliğin üretim, tüketim ve dağıtım süreçlerine denk düşen ahlaki ilke 'orta yol' diyebileceğimiz bir ahlaklıktır. Bunları sırasıyla inceleyelim.



Şekil 6: Moral Rasyonelikte Düzeyler

### **2.7.1.1. Üretimde Ahlakilik**

Nursi hem üretim hem de tüketimde ikisi olumsuz ve gayr-i ahlaki, biri olumlu ve ahlaki üç durumdan söz eder. Bunlardan olumsuz olanlara 'ıftar ve tefrit', olumlu olana 'hadd-i vasat' (orta yol) olarak yaklaşır.

Nursi'nin ahlak sistemini inceleyen Duran üretim, tüketimde ahlakiliği ifrat, tefrit ve vasat açılardan tasnif ederek analiz eder. Ona göre üretim alanında insanın ürettiği şeye tapacak derecede bağımlı olması ve üretim için kendini tahrip edecek derecede çalışması ifrat; dünyalık hiçbir şeye değer vermeden tembel bir şekilde hayatını geçirmesi tefrit; dünyayı çalışma bakımından değil fakat kalben bağlanılacak bir şey olmadığı açısından terk etmesi ise vasattır. (Duran, 2002, s.110)

#### **2.7.1.1.1. Üretim Ahlakında İfrat Düzeyi: Maddeperestlik**

Duran'a göre Cenab-ı Hak insana başarıya ve üretme açısından sonsuz bir genişleme kapasitesi vermiştir. Aynı zamanda insanı yoğun bir enerjiyle de donatmıştır. İnsan üretici gücünü harekete geçirerek dünyaya egemen olabilir. Fakat insan bu konuda çok kontrollü olmalıdır. Çünkü önünde çok sayıda tuzak mevcuttur. İnsan kontrolsüz ve denetimsiz olursa başarısının tutsağı durumuna düşebilir. Fromm'un dikkat çektiği gibi insan, ekonomik etkinliği, başarıyı ve servet edinmeyi başlı başına bir amaç olarak alması durumunda giderek kendi benliğinden uzaklaşır ve kendine yabancılaşır. Bu durumda insan ekonomik gelişme ve teknolojik ilerleme sürecinde sadece bir basit araç durumuna düşer. Bu süreç insanın benliğini aşındırarak onurunu kırar ve insanın önemsizlik, güçsüzlük ve yalnızlık duygularını uyarır; zamanla insan kendisini anlamsız bir "vida" konumunda hissetmeye başlar. Bunun sonucu ise ya ekonomik sistemin, ya da bir siyasal despotun köleliğidir. (Duran, 2002, s.111; Fromm (2009), s.45-47)

Servet ya da başarıya bağımlı olan insan kendi ürettiği sermaye ya da makinenin öyle kölesi olur ki, çabası kendinin ve çocuklarının reel tatmini ve mutluluğu olmaktan çıkar daha fazla sermaye birikimi olur. Aslında bu insan, ortaçağda nefsinin terbiye

etmek üzere çilehanelerde ömür tüketen rahipten çok farklı değildir; o nefisini Allah'a adama yolunda her türlü hazdan vazgeçerken bu, sermaye birikimi için vazgeçer.

Gerçekten modern çağda insan, çıkarıcılık duyguları kışkırtılarak sadece kendi öz çıkarını düşünen; kendi çıkarı için her şeyi feda edebilen bir canavar durumuna düşürülmüştür. Öyle ki bu konuda bilimsel teoriler geliştirilmiştir. Kişinin kendi çıkarını merkeze aldığında toplumsal çıkarların da dikkate alınmış olacağı, böylece tüm toplumun çıkarının en yüksek düzeyde gerçekleşeceği iddiası savunulmuştur. Oysa çıkarıcılığın aşırı vurgulanışı ekonomik ortamı bir savaş alanına çevirmiş; Marx'in ifadesiyle kapitalist kapitalisti yemeye başlamıştır. Öte yandan insan zekâsını da kullanarak dünyayı egemenliği altına almayı başarmış; makineler ve robotlar yapmış; ancak sonunda yaptığı şeylerin kölesi durumuna düşmüştür; Fromm'un ifadesiyle kendi elleriyle yaptığı şeylerin tutsağı olmuştur. (Duran, 2002, s.112)

#### **2.7.1.1.2. Üretim Ahlakında Tefrit Düzeyi: Tembellik**

Üretimin tefrit düzeyi ise atalet ve tembelliktir. Herhalde atıl ve tembel insan Allah'a karşı isyan içinde olan insan olmalıdır. Çünkü bu tip insan Allah'ın kendine verdiği cihazları atıl bırakmakta; emanete hıyanet etmektedir. Bunun cezasını da sefaletle düşmekle çekmektedir. (Duran, 2002, s.113)

Öbür taraftan insanın mutluluğu, hayattan haz alması, hayata bağlanması da üretici güçlerini faal hale getirmesi, yani çalışması ile bağlantılıdır. Çünkü insanın psikolojik dünyası öyle dizayn edilmiştir ki, insan üretici güçlerini harekete getirmeyip potansiyel olarak tuttuğunda sanki o potansiyelite tekvini yasalara bağlı olarak isyan etmekte, yerinde duramamakta sürekli stres, sıkıntı ve baskı üretmektedir. Nursi'in ısrarla ifade ettiği; "atalet, çalışmama ademdir, adem ise şerr-ı mahzud'dır." Nursi'ye göre en bedbaht, muzdarip ve sıkıntılı insan, işsiz ve atıl olan insandır. Çünkü boş durma, vücut içinde adem (yokluk), hayat içinde mevttir (ölüm). Çalışmak ise vücudun, hayatın da en uyanık hali, yani yakazasıdır. (Nursi, 2010\c, s.190)

Atalet, aymazlık ve her türden üretici güçlerin harekete geçirilmemesi ahlâksızlık olmalıdır; çünkü böyle bir insan doğrudan olmasa da sonuçları itibariyle ahlâkî olmayan tutumlar sergilemek zorundadır. Tembel insan zeka ve aklî güçlerini harekete geçirmediği için akılsızlık ve cehalet; adele gücünü harekete geçirmediği için sefalet illetleriyle malul olacaktır. Bu her iki davranış türü de ahlâkî olmayan davranıştır. (Duran, 2002, s.113)

### **2.7.1.1.3. Üretim Ahlakında Vasat Düzeyi: Üretici Güçlerin Harekete Geçmesi**

Ürettiğine bağımlı olmadan ahlaki ve akli davranışlar içerisinde kişinin; dünyayı imar ve inşa için üretici güç olarak harekete geçmesi, üretim ahlakında orta yoldan gitmek demektir. (Duran, 2002, s.112) İfrat ve tefrit noktalarında, iki zıt aşırı uçta bulunan üretici güç üretimde “tembellik” ve “madde perestlik” ten öteye geçememektedir. Şekil 6’da da görüldüğü gibi üretimde olumlanması gereken ve ulaşılması gereken düzey orta yol olan vasat düzeyidir. Bu düzeyde üretici güç “tembellik” ve “madde perestlik” ten kurtulup üretime geçmektedir.

İnsana özgü verilen çalışma ve üretme özelliği, onu akli, ahlaki ve zihni üretime geçirip üretime geçmesini tetiklemektedir. Duran’a göre insana bu kabiliyetin verilmesinin iki sebebi vardır;

- Dünyanın imar ve inşası için,
- İnsanın kendi kabiliyetinden hareketle ilahi fiil ve eylemleri kavrayabilmesi içindir. (Duran, 2002, s.113)

İnsanın vasat düzeyde üretici güçlerini harekete geçirdiğinde şu kazanımları elde edecektir;

- Kendi ve ailesinin ihtiyaçlarını giderebilecektir,
- Yaratanına karşı yüklendiği kulluk vazifesini yapabilecektir,
- Dünyanın imar ve inşasında katkı sağlayabilecektir,
- Başkalarına muhtaç olmayıp, minnet altına girmeyecektir,
- Özgürlüğünü ve onurunu koruyabilecektir.

Nursi'nin ekonomik gelişme konusunda da yukarıda bahsettiğimiz gibi, üretici güçlerin harekete geçirilmesi ile İslam Medeniyeti anlamında İla-i Kelimetullah gerçekleştirilebilecektir. İla-i Kelimetullah seviyesine çıkabilmek için tüm insanlığın birlikte güç ve melekelerini birlikte harekete geçirebilmeleriyle ulaşılabilecektir. Duran bu harekete öncülük edecek çevrenin, mikro çevreden çıkacak “öncü azınlığın” olacağını ileri sürmektedir. Bu konuyla ilgili yukarıda daha ayrıntılı bilgiler verildiği için bu kadarla yetiniyoruz. Son olarak “İla-i Kelimetullah misyonunu gerçekleştirebilmek için Müslümanların üretici güçlerini nasıl harekete geçirebilecek?” sorusuna cevap vererek konuyu bitirelim. Üretici güçlerin harekete geçirilebilmesi için Duran'a göre öncelikle dünyasal işlerle ilgili helal dairesinde bir düşünce sisteminin kurulması gerekmektedir. Bu düşünce sistemi içinde üretim için şevk ve heyecana sahip üreticilere sahip olması gerekmektedir. Bu yönteminde ancak İslam'ın referans kaynaklarından çıkarılabilmekte olduğunu belirtmektedir. (Duran, 2002, s.115)

### **2.7.1.2. Tüketimde Ahlakilik**

Tüketimin de ifrat, tefrit ve vasat mertebeleri vardır. Kişinin hazzının tutsağı olması ifrat; aşırı bir riyazet (çilecilik) ve rejim uygulayarak meşru dünya nimetlerinden nefisini mahrum bırakması tefrit; oburluğa kaçmadan meşru bir çerçevede helal kazançla dengeli bir şekilde beslenmesi ise vasattır.

#### **2.7.1.2.1. Tüketim Ahlakında İfrat Düzeyi: Hazcılık (Hedonizm)**

Tüketimin ifrat mertebesi hazcılıktır. Hazcılık (hedonizm) kişinin hayatının hazza adanmasıdır. Bu ideolojiye Batı'da hedonizm adı verilmektedir. Hedonist kişi belli hazların bağımlısı, kölesi olur. Onun için tek gerçek hazlarıdır. Hazları o kadar önemli ve vazgeçilmezdir ki onlar için her şeyini feda edebilir. Hazcılık bir hastalık olduğuna göre bu hastalık nereden kaynaklanmaktadır? Nursi'ye göre insanın kaba hayvansal duyguları insanı sadece hazır ve basit lezzet ve hazlara yöneltir. Çünkü

bunlar hazır olduğu için daha caziptir, insanda akıl değil de diğer duygular egemense insan hazır zevklere ve hazlara yönelecektir. (Duran, 2002, s.122)

Nursi'ye göre insanda eylemlerin oluşması sürecinde insanın akıl ve duyguları arasında ciddi çatışmalar yaşanır. Akıl ve kalbin özelliği geleceği tahmin edebilmesidir. Yani akıl ve kalp doğacak eylemin şimdi ve gelecekte hangi sonuçlara neden olacaklarını; kâr mı zarar mı getireceklerini tahmin edebilirler. İradeye insanın yararı yönünde öneride bulunabilirler. Buna karşılık insanın çıkarı, hazzı, kin ve düşmanlığı, ırkçılığı, asalet tutkusu, ideolojik körlüğü, tarafgirliği vs sadece hazır zamanı kavrayabilir, bu nedenle iradeyi hazır fayda veya haz yönünde etkilerler. Bu nedenle insanlar basit lezzet ve zevk için çok büyük tecavüzlere teşebbüs edebilir; hatta ebedi hayatını riske atacak cinayetlere girişebilirler. (Nursî, 2008\,a, s.525)

İnsanın çıkar ve hazzının değil aklının buyrukları doğrultusunda yaşamasının en yüksek ahlâkî davranış olduğu konusunda Platon'dan Kant'a, Spinoza'dan Erich Fromm'a, Gazal'den Nursi'ye hemen tüm akıla filozof ve kelâmcılar hemfikirdir. Ancak ne ilk çağlarda ne de orta çağlarda hazcılık çağımızdaki kadar yaygın bir hastalık değildi. Hazcılık 19. yy'ın ikinci yarısından itibaren yaygınlaşmaya başladı. (Duran, 2002, s.123)

Nursi tam hazcılık, çıkarıcılık ve bunların evrensel mekanizmalara dönüşmesi çağı olan modern emperyalizm çağında yaşadı ve bunun sonucu ortaya çıkan iki büyük dünya savaşıma fiilen şahit oldu. İnsan iradesinin kaba hayvanî içgüdülere esir edilmesinin trajik etkilerini çağın tüm insanları gibi o da iliklerine kadar hissederek yaşadı. Bu tecrübelerinden hareketle herkesten daha fazla bu noktaya ağırlık verdi; hazcılık ve çıkarıcılığın insanın dünya ve ahiret hayatını nasıl tahrip ettiğini anlatmaya çalıştı.

Yukarıda ifade edildiği gibi Nursi'nin çalışmalarının önemli bir bölümü faydacı ve hazcı felsefenin yıkıcı etkilerine karşı koymaya çalıştı. Sıkıntılı olan durum Nursi'nin faydacılık, çıkarıcılık ve hazcılığın sosyal ve siyasal bilimlerin temeli sayıldığı bir çağda yaşamış olmasıydı. Üstlendiği misyon modern sosyal bilimlerle sanki savaşmaktı. Bu



nedenle akıl ve vahyin ilkelerini dinlemeyip kaba içgüdülerin egemenliği altına girerek ahlâksızlığa yönelen insanın bireysel ve sosyal hayatta ne tür risklerle karşılaşabileceğini göstermeye çalıştı.

Sonuç olarak hazza bağımlılık insanın dünya ve ahiret hayatını tahrip eden kötü bir hastalıktır. Ahlâksızlığın büyük bir kısmı hazcılıktan kaynaklanır. Hazzına tutsak olmuş bir kişiden sağlıklı bir davranış beklenemez. O ne dürüst bir vatandaş, ne de sağlıklı bir Mümin olabilir. Böyle birinden milliyetçilik ve vatanseverlik beklemek de hayaldir. Ülke savunmasına katkı ve ekonomik gelişme konusunda fedakârlık hazcı insanın bilmediği şeylerdir. (Duran, 2002, s.125-128)

#### **2.7.1.2.2. Tüketim Ahlakında Tefrit Düzeyi: Çilecilik (Asketizm)**

Bilindiği gibi çilecilik; kişinin riyazi bir yaşantı şeklini kendine hayat tarzı seçmesidir. Yani kişinin Allah'ın rızasını kazanmak amacıyla dünya zevkleri ve hazlarından uzak durması; yeme-içmede, kazanmada, giyim kuşamda, insanlarla ilişkilerde iradi bir kararla disiplinli bir hayat yaşamasıdır. Çeşitli yiyeceklerle karnını tıka basa doyurma yerine meselâ günde bir dilim ekmek ve bir kaç zeytin tanesi ile hayat boyu idare etmesidir; pamuklu ve yünlü elbiseler giyme yerine kıldan elbiseler giymesi, rahat döşekler ve odalarda değil, kıldan sergiler ve hücrelerde yatmasıdır; sınırlı miktarda uyuması ve sınırlı miktarda insanlara haşır neşir olmasıdır. Her türlü cinsel hazlardan uzak kalmasıdır. (Duran, 2002, s.119)

İlimli olmayan bir çileciliği Hz. Peygamber kabul etmez. Nitekim nefsin terbiye etmek amacıyla aşırı bir çileci hayat tarzını uygulamaya başlayan bazı sahabelere karşı Hz Peygamber "İslam'da ruhbanlık yoktur; insan meşru dairede, yer içer, evlenir, dünya nimetlerinden yararlanır" diyerek onların davranışlarını tasvip etmemiştir. (Duran, 2002, s.120)

Çileci hayat tarzı daha fazla Batı'da manastırlarda gelişmiştir. Manastırlara kapanan rahipler dünyayla ilgili her şeyden el etek çekerek tüm varlıklarını Allah'a adanmışlar ve Allah'a yaklaşmak için de her türlü konfordan uzaklaşmışlardır. Zamanla

Luther ve Calvin'in yeni yorumlarıyla çilecilik ekonomik ve sosyal hayata da sirayet ederek toplumsal bir nitelik haline gelmiştir. (Ülgener, 1981, s.39)

Protestanlığın tüketim konusundaki aşırı tutumuna karşılık Müslümanlıkta ılımlı bir hazcılık öngörülür. İslâm'da önemli olan insanların kazançlarını haram yoldan sağlamamaları, tüketirken savurgan olmamaları ve oburluktan uzak durmalarıdır. Bunun dışında kişinin çeşit çeşit lezzetleri tatması ve sonunda teşekkür etmesi ahlâkî ve insanîdir. Müslüman toplumlarda ılımlı bir çilecilik öngörüldüğünden çilecilikten hazcılığa geçiş Batı toplumlarındaki gibi çok sert olmamıştır. Batı toplumları çileci bir hayat tarzından son asırlarda radikal bir hazcılığa sürüklenmişlerdir. (Duran, 2002, s.121)

#### **2.7.1.2.3. Tüketim Ahlakında Vasat Düzeyi: Kanaat ve İktisat**

Tüketim alanında ahlâkî ve aklî tutum kanaat ve iktisattır. Kanaat, hazza bağımlı olmadan ve israf etmeden tüketme tutumudur. Nursi kanaat ile ilgili yaklaşımını "İktisat Risalesi" adlı eserinde ortaya koyar. Bu eserinde çok sayıda insanî duyguyu inceleyerek kanaat ahlâkına ulaşır.

Bilindiği gibi insanda çok sayıda duygu mevcuttur. Hazcılık ve çıkarıcılık insanın bir niteliği olduğu gibi teşekkür etme, saygı duyma, onurlu olma duyguları da yine insanın niteliğidir. İnsan hazcı ve çıkarıcı duygularının egemenliği altına hareket edebileceği gibi diğer duygularının egemenliği altında da hareket edebilir. İşte kanaat ve iktisat insanın hazcı ve çıkara duygularının değil, teşekkür etme, saygı duyma ve izzetli olma gibi duygularının egemenliği altında olma tutumudur. (Duran, 2002, s.129)

Nursi, insanların gelirlerini israf edip, savurganlık yapmalarının ahlâkî bir davranış olamayacağını ispat etmeye çalışırken insanın fitratında mündemiç çok önemli bir duyguya atıfta bulunur: nimete karşı teşekkür duygusu. İnsan herhangi bir kişi veya kurumdan hoşuna giden bir ikramla karşılaştığı zaman o kişi veya kuruma karşı vicdanında derin bir teşekkür etme isteği hisseder. Teşekkür ederken de bundan engin bir haz alır. Edemediği zaman ise görevini yapamamanın ezikliğini duyar. İnsan ikram

ve iltifatlara karşı teşekkür eden bir varlıktır. Nursi duygular arasındaki bu derin fitri ilişkiyi keşfetmiş, iktisat ve kanaati insandaki teşekkür etme duygusuyla temellendirmiştir. Ona göre insan, yaratıcısının kendisine verdiği sayısız nimetlerden istifade ederken ve onları kullanıp tüketirken fitraten yaratıcısına şükretmek ister. Şükretme ihtiyacı duyan insan o nimetin değerini de doğal olarak bilir ve ona göre değer atfeder. O zaman bu nimetleri saçıp savurma yerine zarif bir ihtimamla tüketir. (Duran, 2002, s.130)

Aynı insan nimetin yaratıcısına derin şükran duyguları taşıdığı gibi o nimetin kendisine ulaşmasında emeği geçen tüm vasıtalara da şükran hissi taşır. O zaman tüketici insan doğaya, doğanın unsurlarına ve diğer üretici insanlara da ayrı bir kalbi bağla bağlanır. Bu durumda Allah'ıyla, içinde yaşadığı doğayla ve sosyal çevresiyle barışık bir insan olur. İkinci önemli fitri duygu şefkat duygusudur. Şefkat, kanaat ve iktisadı şekillendiren, içerik kazandıran rafine bir duygudur. İnsan fitraten müşfik, kendisinden daha güçsüzlere karşı sarsıcı bir acıma hissiyle doludur. Böyle bir kişi, aç ve güçsüz insanların bulunduğu bir ortamda elindeki nimetleri saçıp savuramaz; vicdanı çürümemişse sadece kendi zevkini ve hazzını düşünemez. Buna ahlâkı müsaade etmez. Kanaati destekleyen bir diğer fitri duygu ihtiram (saygı) duygusudur. İnsan saygılı bir varlıktır. Değerli ve anlamlı şeyler her zaman insanın saygısını kazanır. Yüksek şeylere insan saygıda kusur etmemeye çalışır. En ufak saygısızlığı karşısında derin bir mutsuzluk hisseder. Kendisine verilen tüm nimetlerin yücelerden geldiğini düşünerek onlara saygı duyar. Onları israf etmenin onlara karşı kaba bir saygısızlık olduğunu bilir. (Duran, 2002, s.131-132)

Diğer bir ilke "izzet" ilkesidir. İnsan izzetli ve onurlu bir varlıktır. İzzetinin kırılmasını önlemek için bazen her şeyini feda edebilir. Bu nedenle izzetli kaldığı müddetçe insanlığını derinden hisseder, izzeti kırıldığı zaman ise insanlığından bazı şeyler kaybettiğini düşünerek kendini aşağılık bir varlık olarak kavramaya başlar. İzzetli insan, elindeki gelir ve servetini iktisatlı kullanarak ve onlarla kanaat ederek mümkün olduğunca başkalarına karşı el açma durumuna düşmez. Müsrif ve savurgan insan ise her zaman başkalarına el açmak durumunda kalır. Nursi'in ifadesiyle iktisada riayet, insanı mânevi dilencilik zilletinden kurtarır ve insanı izzetli kılar. (Nursi, 2008\b,

s.139). Buna göre insan yüksek ahlâkî ilkelerden kanaat ve iktisat ilkelerini hayatında vazgeçilmez ilke edinmelidir. Nursi'in ne katı bir asketizm ne de radikal bir hazcılık taraftarıdır, her konuda olduğu gibi ılımlı bir hazcılık ve yine ılımlı bir asketizmi önerir. Bir kere insanın hazlarının esiri olmasını kesinlikle onaylamadığı gibi salt nefsi adına olmamak şartıyla hazlar-dan tamamen uzaklaşmasını da onaylamaz. İnsan Allah'ın yarattığı nimetlerden tüketerek teşekkür etmelidir. Hatta böyle bir tüketim sadece bu dünyada zevk vermekle kalmaz bakî nimetlere dönüşerek cennette de insana ikram edilir. Burada önemli olan oburcasına tüketmemek ve nefsi adına tüketmemektir. Bu tip nimetlerin nefis adına değil de Allah adına tüketilmesinin açık kriteri bunların meşru yollardan kazanılması ve kanaat ilkesine uyarak tüketilmesidir. (Duran, 2002, s.133)

### **2.7.1.3. Bölüşümde Ahlakilik**

Gelir ve servet bölüşümünde ifrat, tefrit ve vasat olgularından söz edilebilir. Toplumun kişi ve sınıflar arası gelir ve servet dağılımını mutlak olarak eşitlemesi, yani üretim faktörleri mülkiyetini özel mülkiyetten alıp devletleştirmesi ifrat, 'bırakınız yapsınlar, bırakınız geçsinler' tarzındaki liberallik tefrit ve özel mülkiyet ve rekabeti kabul etmekle birlikte fakirin korunması vasatı ifade eder.

#### **2.7.1.3.1. Bölüşüm Ahlakında İfrat Düzeyi: Mutlak Eşitlik**

Nursi sosyalizmin çok revaçta olduğu bir dönemde yaşadı. Hatta Rus Komünist İhtilali kendisi savaş esiri olarak Rusya'da sürgündeyken oldu. İhtilal esnasındaki kargaşadan yararlanarak Doğu Almanya'ya Berlin'e oradan da Varşova yoluyla Türkiye'ye kaçtı. Aşırı sosyalizm propagandasına ve sonuçların henüz netleşmemiş olmasına rağmen Nursi'nin kafasındaki model çok nettir. Ona göre sosyalistlerin ileri sürdüğü mutlak eşitlik insanlığın üretme ve keşfetme şevkini kırar. Çünkü Cenab-ı Hak insanda sonsuz bir kabiliyet yaratmıştır. İnsanın duygularına diğer hayvanlarda olduğu gibi bir sınır koymamıştır. Tüm insanları eşitlemek insanın fitratına zıttır. Nursi'ye gör

sosyal hayatta yeni bir çığır açan insanın fitratındaki ilkelere göre hareket etmek zorundadır; bu ilkeleri dikkate almayanlar başarılı olamadığı gibi tüm hareketleri şer hesabına geçer. (Nursi, 2008\b, s.170)

#### **2.7.1.3.2. Bölüşüm Ahlakında Tefrit Düzeyi: Sen alış Ben Yiyeyim**

Nursi sert sınıf çelişkileri ve çatışmalarının yaşandığı bir çağda yaşadı. Vahşi kapitalizm hem ekonomik alanda hem de siyasal alanda sınıf egemenliğini tesis etmek için çok hırçın bir üslup ve eylem içerisindeydi. İşçiler iliklerine kadar smrlyordu. Kapitalist bencillik had safhadaydı. Kapitalistler arasında egemen olan bakış açısı sadece kendilerinin ıkarıydı. Nursi'nin ifadesiyle 'ben tok olduktan sonra başkası açlıktan ölmüş, bana ne!' szyd. Üretim ilişkileri 'sen alış ben yiyeyim!' tarzındaydı.

Nursi'ye göre bu yaklaşım hem tüm ahlaksızlığın temelini oluşturuyor hem de toplumlarda çok büyük çalkantı ve bunalımlara neden oluyordu. Oysa Nursi'ye göre vasat yol fakir ve güçsüz olanların kollanması ve desteklenmesi idi.

#### **2.7.1.3.3. Bölüşüm Ahlakında Vasat Düzeyi: Güçsüzün Korunması**

Nursi, idealist biri değil realist biriydi. Ona göre toplumsal hayatta zenginlerin varlığı da fakirlerin varlığı da inkâr edilemez bir gerçekti. nemli olan bu iki kesim arasındaki ilişkilerin belli, bir dengede olmasıydı. Zenginler fakirlere karşı şefkat ve merhametle, fakirler de zenginlere karşı hürmet ve itaatle yaklaşmalıydı. Batı toplumlarında yaşanan sert sınıf çatışmalarını yaşamamak için zenginler fakirlere zekâtlarını vermeli ve bu yolla ahlaksızlığın temeli olan 'ben tok olduktan sonra gerisi bana ne!' bencilliğini ortadan kaldırmalıydı. Keza paranın para kazanması demek olan faizi kaldırıp 'sen alış ben yiyeyim!' sömürüsünün önünü tıkamalıydı. (Nursi, 2008\a, s.409)

## 2.7.2. Motivasyon ( Çalışma Şevki)

Nursi'ye göre sosyo-kültürel sistemin ekonomiye sunduğu ikinci kaynak çalışma şevkidir. Bilindiği gibi “şevk” ihtiyacın bir üst derecesini ifade eden bir istek ve arzu düzeyidir. Nursi bir ifadesinde “Muzaaf (katlanmış) ihtiyaç iştiyak ve muzaaf iştiyak, incizap” diyerek bu anlama dikkat çeker. Kendi orijinal ifadesiyle “Kainâta bittecrûbe (gözleme dayalı olarak) her şeyin bir nokta-i kemali vardır. O şeyin o noktaya bir meyli vardır. Muzaaf meyil, ihtiyaç, muzaaf ihtiyaç, iştiyak, muzaaf iştiyak, incizab olur.” (Nursi, 2008\ a, s.528)

“Şevk” ve “iştiyak” aynı kökten türemiş iki kelimedir. “şevk” olgusunu ekonomik açıdan değerlendirdiğimizde şunları söyleyebiliriz: çalışanın mesleğine ve mesleğinin icrasına karşı ciddi bir şevk içinde bulunması gerekir. Her türlü ataletten, tembellikten ve uyuşukluktan uzak olarak son derece dinamik ve faal bir şekilde dünya ve dünya işlerine sarılmalıdır. Dünyanın “âhiretin mezrası” olduğu yaklaşımından hareketle dünya işlerini bir ibadet ve İ'la-i Kelimetullah'a ulaşmak için bir basamak olarak görmeli, bu nedenle yüksek düzeyli bir çalışma şevkine sahip olmalıdır. Bu gerçekten hareketle Nursi, ısrarla İslam toplumlarını atalet ve mevcutla yetinmekten uzak durup ileri derecede bir şevkle çalışmaya teşvik eder: “En bedbaht, en muzdarip, en sıkıntılı (kişi); işsiz adamdır. Zira atalet, ademin (yokluğun) biraderzadesidir. Sa'y (çalışma) vücudun hayatı ve hayatın yakazasıdır (uyanıklık halidir).” (Nursi, 2008\ a, s.479) Yukarıda da kısaca ifade edildiği gibi Nursi, zamanımızda sanayileşme ve ekonomik gelişmeyi ümmet üzerine yüklenmiş bir farz-ı kifaye olarak değerlendirir.

Şevkin en önemli kriterlerinden biri yüksek bir teşebbüs gücü ve kişinin mesleğiyle bütünleşmesidir. Madem İ'la-i Kelimetullah böyle bir faaliyet ve atılım sonunda gerçekleşecek bir toplumsal safhadır; öyleyse Müslümanların da mesleki faaliyetlerini doğrudan İ'la-i Kelimetullah'a yönelen bir faaliyet olarak görmesi ve değerlendirmesi gerekir.

Nursi'a göre Müslümanların son yüzyıllarda ekonomik ve ticarî açıdan geri kalmalarının ve sefalete düşmelerinin temel nedenlerinden biri bazı seçkin keşimler

tarafından Müslümanların çalışmaya yönelik şevkinin kırılmasıdır. Oysa Nursi’ a göre: “Leyse li’l-insani illa ma sea” (“İnsan için kendi çalışmasından başka bir şey yoktur.” Necm Süresi, ayet.39) âyetinin ruhundan “meyelan-ı sa’y” (çalışma şevki) fişkırmaktadır. Bu eğilim ve şevk bazı yanlış dini telkinlerle kırılmış, buna bağlı olarak Müslümanları ileri derecede bir “tevekkül-ü tembelane” zindanına düşmüştür. Nursi’ye göre bu şevki kıranlar, çağımızda İ’la-i Kelimetullah’ın maddeten gelişmeyle mümkün olduğunu bilmeyen ve belki de en önemlisi Ortaçağ ile yaşadığımız çağın gereklerini birbirinden ayırt edemeyen bir kısım vaizlerdir. (Nursi, 2006\ a, s.77)

Çalışma şevkinin ikinci özelliği olan kişinin mesleğiyle bütünleşmesine Nursi çok önem verir. Ona göre çalışan kişi “mesleğinde fani (yok) olmalı”dır. “...bir adam(ın) müstaid ve kabil (kabiliyetli) olduğu şeyi terk ve ehil olmayan şeye teşebbüs etmesi, şariat-ı hilkate (yaratılış kanunlarına) büyük bir itaatsizliktir. Zira şanı odur ki; ...sanatın mekayisine (ilkelerine) ihtiram ve muhabbet ve nevasimine (kanunlarına) temessül ve imtisal... el-hasıl: fenafi’s-san’at olmaktır.” (Nursi, 2008, s.39)

Her insanın mesleğiyle bütünleşebilmesi ve mesleğinde fani olabilmesi kişinin kendi kabiliyetine uygun meslekleri tercih etmesi ve o mesleklerde uzmanlaşması ile mümkün olur. Bunun gerçekleşmesi için ailelerin çocuğun eğitim ve sosyalleşme süreçlerini akıllıca düzenlemeleri gerekir.

### **2.7.3. Rasyonellik**

Ekonomi sosyo-ekonomik sistemden moral-rasyonellik ve motivasyon (şevk) alırken topluma da rasyonellik verir. Burada rasyonelliği verimlilik arayışı ve hikmet olarak değerlendirebiliriz. Ekonomi rasyonel ilkelerle işleyen, işlemek durumunda olan, işlemediği zaman etkisi hemen hissedilen bir sektördür. Özellikle özel sektör duygusal ve normatif ilişkilerden mümkün olduğunca uzak durmalıdır. Uzak durmaması ve üretim sürecini duygusal unsurlara teslim etmesi durumunda kısa dönemde iflasa sürüklenebilir. Bu durum kamu sektöründe uzun dönemde hissedilir.

Nursi genel olarak ekonomik gelişme sürecinde kaynakların rasyonel tahsisinin öneminin bilincindedir. Ona göre Osmanlı'nın gerilemesinin en önemli nedenlerinden biri beşeri ve maddi kaynakların sanayi, ziraat ve ticaret gibi katma değeri yüksek sektörler yerine 'amiriyet ve memuriyet' gibi uzun dönemde verimli olmayan alanlara tahsis edilmesidir. "Biz gayr-i tabi (doğal olmayan) ve tembelliğe müsait ve gururu okşayan imaret (memuriyet) maişetine el atıp belamızı bulduk" (Nursi, 2006\ a, s.77). Dikkat edileceği gibi Nursi her türlü devlet işlerini servet birikimi ve ekonomik gelişme için doğal olmayan yol, tembelliğe müsait ve gururu okşayan sektörler olarak değerlendirir. Duran, Nursi'nin bu yaklaşımını şu şekilde yorumlar: İmparatorluk asırlarımızın sosyal ve siyasal dayatmalarının insanımızın ruh derinliklerine şırınga edip sindirdiği "amiriyet", "ağalık", "beylik" ve "paşalık" tutkuları ister istemez doğal ve verimli kazanç yol ve yöntemlerini geniş ölçüde ihmal ettirip, "ikbal" ve "istikbal"i "devlet kapısı"nda aramalarını zorlayacaktı. (Duran, 2008, s.13)

Bu doğal olmayan yapılanmanın sonuçları ise sosyo-ekonomik alanda beklendiğinden daha "feci" olmuştur. Finalin dramatik şeklini yine Nursi'dan dinleyelim:

"Maişet için tarık-i tabii (doğal yol) ve meşru ve zihayat sanattır, ziraattır, ticarettir; gayr-i tabii (doğal olmayan) ise memuriyet ve her neviyle imarettir. Bence imareti ne nam ile olursa olsun medar-ı maişet (kazanç sebebi) edenler bir nevi cerrar ve aceze ve seeledirler (dilenci); fakat hilebaz kısmında... Bence memuriyete giren yalnız hamiyet ve hizmet için girmelidir. Yoksa yalnız maişet ve menfaat için girse, bir nevi çingenelik eder. İşte memuriyet fil'cümle ve askerlik bi'lcümle bizde olduğu için servetimizi israf eline verip, neslimizi etrafa saçıp zayi ettik. Eğer öyle gitse idi biz de elden giderdik." (Nursi, 2006\ a, s.39)

Nursi, ekonomik gelişmemize paralel olarak duygusallıktan kısmen uzaklaşıp daha rasyonel davranmaya başlayacağımız beklentisi içerisinde. Ona göre geçmiş zaman duygusallığın çağları idi ancak gelecek çağlar akılcılığın çağları olacaktır.



“Elbette nev-i beşer (insanlık), ahir vakitte ulum ve fünuna dökülecektir. Bütün kuvvetini ilimden alacaktır. Hüküm ve kuvvet ise ilmin eline geçecektir” (Nursi, 2008\A, s.264) Nursi’in öngördüğü bilim ve akla dayalı hayat ve dünya görüşü ise aynı zamanda Kitabî referansları da esas alarak “aklın ziyası ile kalbin nurunu imtizaç etti-ren” bir yaklaşımdır. Nursi’a göre “hikmet”e uygun hareket edebilmek için zaten akıl ve mantık dini olan İslâmın mensupları olan Müslümanlar süratle “Kitabî” olana dönmeli, geçen asırların “ilcaatı”ndan kaynaklanan akıl ve mantık dışı davranış ve yaklaşımlardan sıyrılmalıdır. (Duran, 2008, s.10)

#### **2.7.4. Güçlü Kimlik**

Nursi’nin yaklaşımlarından anlaşılan, özgür bireylerin omzunda gelişen ekonomi aynı zamanda o bireylerin kimlik ve onurlarının güçlenmesini, insaniyet özelliklerini ön plana çıkmasının da nedenidir. İlk ve Orta Çağlardaki köleci toplumlar ve modern çağlardaki kapitalist toplumlarda kitleler genellikle ‘esir’ ve ‘ecir’ statüsünde olmuşlardır. Hem esirliğin hem de ecirliğin insan bireyinin kimliğini buharlaştıran, somut kişiliği soyut bir işgücü yığına döndüren mekanizmalar olduğu bilinen gerçeklerdir. Genel olarak kitleler onur mücadelesinde hem esirlikten hem de emeğiyle çalışan, emeğinden başka satacak bir şeyi olmayan ücretli işçi olmaktan kurtulup kendi işinin sahibi olma çabasında çok kan dökmüştür. Esirlikten ve kölelikten kurtulmuş, bu defa proleter olarak ücretli durumuna düşmüştür. Nursi, insanlığın ücretli durumdan da kurtulup mülkiyet aşamasına ulaşacağı beklentisi içerisindedir.

“Beşer esirliği parçaladığı gibi, ecirliği de parçalayacaktır... Devletler ve milletlerin hafif muharebesi; tabakat-ı beşerin (sınıf çatışması) şedit harbine terk-i mevki ediyor. Zira beşer, edvarda esirlik istemedi, kanıyla parçaladı. Şimdi ecir olmuştur; onun yükünü çeker, onu da parçalıyor...” (Nursi, 2008\A, s.709)

Sonuç olarak, Nursi Batının Rönesans ve Reform olaylarıyla aydınlanma çağına girdiği yüzyıllarda İslam’ın bu gelişmelere nasıl ayak uydurması gerektiği tartışmalarının sürdürüldüğü dönemde yaşamıştır ve Osmanlı’nın bu belirsizlik içerisinde girdiği 20. Yüzyılda Fransız ihtilaliyle gelişen siyasal değişimlerle de

boğuşmaktadır. Batıda endüstriler geliştirmek ve refah git gide artmaktadır, Osmanlı'da dâhil olmak üzere İslam dünyası bu süreçte, batının sadece hammadde pazarı olmaktan ileriye gidememiştir. Tüm bu gelişmelerle Osmanlı ve Cumhuriyet Türkiye'sinin dış borcu giderek artmakta ve insanlarda karamsarlık ve ümitsizlik hâkim olmaktadır. Nursi bu gelişmeler ışığında yukarıda da vermeye çalıştığımız argümanlarla ekonomik gelişmenin gerçekleştirilebileceğini savunmaktadır. Nursi bu dinamikleri verirken öncelikle Batıda ekonomik gelişmenin neden hızlı olduğunu belirtmekte ve sonra ekonomik gelişme için en önemli faktör olarak ihtiyaç kavramını ele almıştır. Nursi için gelişmenin kaynağı ihtiyaçtır; İhtiyaç üretimi tetiklediği gibi fakirlikte gelişmeyi tetikleyen önemli bir dinamiktir. Nursi ekonomik ve teknolojik gelişmeyi 'İla-i Kelimetullah'la denk görür. Bu seviyeye ulaşmak içinde maddeten terakki ile mümkün olabileceğini savunmaktadır. İslam dünyası bu seviyeye, Arap Yarımadasında, Endülüs'te, Maveraünnehir'de ve Osmanlı'da ulaşmıştır. Bu zamanda aynı seviyelere ulaşmak adına öncelikle ekonomik gelişmenin gerçekleştirilmesi gerekmektedir. Nursi bu gelişmenin sağlanabilmesi için öncelikle Batı toplumlarıyla diyaloga girilmesi gerektiğini savunmaktadır. Nursi bu diyalogda güzel sıfatlar kimde olursa olsun sevilmesi gerektiğini ve takdir ve taklit edilmesi gerektiğini belirtmektedir. Nursi'ye göre kâfirlerin güzel sıfatlarının bir tecellisi olarak ortaya konulan ekonomik, siyasal ve kültürel kurumlardan Müslümanların yararlanmasında her hangi bir mahzur yoktur.

Nursi ekonomik sistem ve sosyo-kültürel sistem arasındaki değer alanında sosyo-kültürel sistemin, ekonomik sisteme; üretim, tüketim ve bölüşüm süreçlerine denk düşen bir ahlakilik anlamında moral-rasyonellik kazandırmaktadır. Ve bunun karşılığında ise verimlilik arayışı ve hikmet anlamında ekonomiden amaç-rasyonellik almaktadır. Üretim, tüketim ve bölüşümde oluşan ahlak toplumu, ekonomik sisteminde verimli ve hikmetli tutumuyla ekonomik gelişmelerin olması için önemli bir mesafe kat etmiş olacaktır. Bu seviyede sosyo-kültürel sistem, ekonomik sisteme verdiği ikinci kaynak ihtiyacın bir üst derecesini ifade eden istek ve arzu düzeyi olan motivasyon (çalışma şevki)dir. Bu çalışma şevkinin oluşması ile özgür bireylerin omzunda gelişecek ekonomi aynı zamanda o bireylerin kimlik ve onurlarının güçlenmesini sağlayıp, insanîyet özelliklerinin ön plana çıkmasını sağlayacaktır.

## **2.8. Ekonomik Sistem ve Politik Sistem İlişkisi**

Yönetim sistemi ekonomiye; a-mesailerin tanzimi, b-dayanışma kurumlarının tesisi ve c-kalifiye personel eğitimi verir.

### **2.8.1. Mesailerin Tanzimi**

Nursi yönetim sisteminin ekonomiye en önemli katkısının ekonomide çalışanların ‘mesailerinin tanzimi’ olduğunu hatırlatır. Yukarıda kısaca değinildiği gibi Nursi kamunun ekonomik faaliyetlerde çok aktif olması taraftarı değildir. Ekonomik ve ticari faaliyetlerin daha fazla ‘teşebbüs-ü şahsi’ kanalıyla yapılması eğilimindedir. Ekonomi alanında devlete düşen görev Nursi’ye göre hukuki düzenlemelerle devletin çalışanların çalışma saatleri, çalışma şartları, haksız rekabetin önlenmesi, sömürünün önlenmesi gibi alanları düzenlemesidir. (Nursi, 2008, s.123)

### **2.8.2. Yardımlaşma Kurumlarının Tesisi**

Yönetimin ekonomiye sağlaması gereken bir diğer hizmet toplumsal dayanışma kurumlarının hukuki altyapısını hazırlamaktır. Bu yolla ekonomik faaliyetlerde son derece önemli olan finans kurumları, sigorta kurumları, kooperatifçilik vb. kurumlar çalışanların bir araya gelerek dayanışmalarını ve güçlerini birleştirip faaliyet hacimlerini arttırmış olurlar.

### **2.8.3. Kalifiye Personel Eğitimi**

Nursi, yönetimin demokrasi içinde kamu kaynaklarını verimli şekilde değerlendirmek zorunda olduğunu düşünür. Yüreklerimiz dolusu cesaret ve şecaatimiz, kafalarımız dolusu zekâ ve aklımız, gönüllerimiz dolusu gayretimiz ve bedenlerimiz dolusu itaatimiz; ülke dolusu nüfusumuz olduğu halde neden ekonomik olarak geri

kalmamızın sorumlusu olarak Nursi yönetimdeki otoriterliği ve kamu kaynaklarını kullanmada gösterilen irrasyonel eğilimleri ve dini hayattaki yetersiz şeyhleri hedef gösterir. Bu kesimler toplumsal kaynakları belli bir havuzda toplayıp onunla bilim ve eğitim-öğretimi beslemeleri gerektiği halde onları anlamsızca israf etmişlerdir. Nursi, her milletin ‘cesaret-i milliyesi’ni teşkil eden ve ‘namus-u milliyesi’ni muhafaza eden bir zenginliği ve bu zenginliği temsil eden manevi bir havuzu (modern anlamda sabit sermaye stoku)olduğunu hatırlatır. Bu havuz aynı zamanda toplumun refah düzeyini de temsil eder. Bu havuzun kaynağı toplumun tasarruflarıdır. Tükettiği miktarlardan arta kalan kısımlar bu havuzda biriktirilir. Ancak Nursi, yukarıda zikredilen yönetici ve dini liderlerin bilinçli ya da bilinçsiz bir şekilde o toplumsal havuzu deldikleri ve içinde biriken toplumsal serveti çarçur ettiklerini ileri sürer. Oysa o havuzda biriken değerler toplumun hayatının devamı için çok önemli değerlerdi. Ona göre ‘kuvve-i gadabiyeye’ ve ‘kuvve-i şehviye’ gibi duyguların nasıl bir kişinin diri ve canlı olduğunu gösteriyorsa hazinesinin milli değerlerle dolu olması da o toplumun canlı ve diri olduğunu gösterir. Bu nedenle bir milletin hazinesini israf ederek boşaltan yöneticiler, o milletin fertlerini ‘serseri, perişan ve mevcudiyetsiz’ bırakıp o milletin vatanseverlik duygularını da tahrip ederler.

Oysa Nursi, ekonomik olarak gelişen toplumların, tasarruf yaparak ve yaptıkları tasarrufları sızıntısı olmayan hazinelerinde biriktirerek geliştikleri inancındadır. Çünkü o toplumlar milli havuzlarında biriktirdikleri kaynakları bilim ve eğitime tahsis ederek ekonomik gelişmelerini sürekli kılmışlardır. Nursi, bu talihsiz sürecin demokratikleşme süreci ile son bulacağı beklentisindedir. Ona göre demokrasiye geçilmemiş olmasaydı devlet milyarlarca lira borç altına girip iflas edecekti. (Nursi, 2006\ a, s.56)

Ekonomi de yönetim sistemine; a-pratik- rasyonellik, b- yeni ürün ve refah ve c- milli cesaret ve onur sağlar.

#### **2.8.4. Pratik Rasyonellik**

Nursi pratik rasyonellikle ekonomik gelişme arasında doğrudan bir ilişkinin farkındaydı. Ona göre toplumda bilim ve teknoloji, ekonomik gelişme ve ticarileşme

artıkça ve derinleştikçe her şeyde olduğu gibi yönetimde de rasyonelleşecekti. Nursi, tarihte ‘ağalık’ şeklindeki kendini yansıtan duygusal ve irrasyonel ilişki ve davranışlar, yeni dönemde yerini ‘fikir-i icada ve teşebbüs-ü şahsiyeye ve fikir-i hürriyete’ bırakmak zorundadır, der. (Nursi, 2006, s.53) Bu konuda Nursi ortaya çıkan yeni hürriyet anlayışına çok özel önem verir. Çünkü ona göre bu yeni anlayış bize: "Fen ve san'at silâhıyla cehalet ve fakra hücum ediniz" emrini vermektedir. Ona göre mevcut cehalet ve fakirliği ancak bilim, teknoloji ve sanayileşme yoluyla çözebiliriz. Çünkü bilim, teknoloji ve ekonomik gelişmeye olan ihtiyacımız o kadar şiddetlenmiştir ki bunun engellenmesi neredeyse imkânsız hale gelmiştir. Oysa ihtiyaç Nursi'ye göre medeniyetin pederi ve gelişmenin dinamiğidir. Şiddet düzeyi çok yükselmiş olan ‘İhtiyacımız’, elini kaldırmış, kızgın bir şekilde : ‘ya medeniyet alanında fen ve san'at balonuna binerek istikbale uçacaksınız ya da hürriyetinizi bu vahşet coğrafyasında yağmacılara yağmalatacaksınız, diye bizi ikaz etmektedir. (Nursi, 2006, s.51)

Ekonomideki rasyonelleşmeye paralel olarak yönetim de rasyonelleşecek ve yöneticiler kendilerini bir ‘ağa’ şeklinde değil toplumun bir hizmetkârı şeklinde görmeye başlayacaklardır.

Nursi eski tarz kısmen istibdata dayanan liderlik anlayışıyla yeni tarz demokratik liderlik anlayışını sosyo-psikolojik açıdan çözümler. Nursi'ye göre geleneksel dönemdeki otoriter ve müstebit liderler etrafındaki insanları aşağılama, ezme ve onları köleleştirmeden haz duyarlar. Bu tip kültürlerde sadece lider kabiliyet ve kapasite sahibi, akıllı ve bilgili, geri kalanlar ise tamamen işe yaramaz insan birikintileri olarak algılanır. İnsanların neredeyse hepsi lider tarafından araçsallaştırılır. Onların tek fonksiyonları reislerinin yükselmesi için basamak olmak, semirmesi için et ve kanlarını sunmaktır. Nursi'nin orijinal ifadesiyle “ağaları ve büyükleri, omuzlarına biner, ta yalnız (onlar) görünsün, onların etlerinden yer, ta (onlar) büyüsün(ler)” (Nursi, 1993, s.35)

Nursi'ye göre böyle toplumlarda tüm olumlu başarıların liderden, olumsuzlukların liderin etrafındaki insanların ihmali, akılsızlığı, yetersizliği ve cahilliğinden kaynaklandığına inanılır. Nursi bu konuda çok ciddi yargıya sahiptir: ona

göre böyle bir lider hakikaten kâmil bir lider değildir, o duyguları gelişmemiş ‘küçük’ biridir. Kendisi gelişmemiş küçük biri olarak kaldığı gibi hükmettiği insanları da küçük bırakmıştır.

Ona göre böyle otoriter bir lider tüm enerjisini etrafındaki insanların şevk ve gayretlerini kırmaya harcar. Bu nedenle bu tip ortamlarda zoraki bir işbirliği ve çalışma söz konusu olabilir. Böyle bir liderin etrafında olan insanlar da doğal olarak kendilerine verilen işleri sadece yapıyormuş gibi yapar, ama aslında bir şey yapmazlar. Bu tip insanların etrafında sadece dalkavuk ve riyakâr insanlar kalabilir, asil ve kişilikli insanlar ya kendilerini kenara çekip ortalıkta görünmemeye çalışır, ya da uzaklaşıp gider. Tek kelimeyle, Nursi’ye göre bu tip liderler etrafındaki insanları ahlaksızlığa sürükleyen ve zorlayan ahlaksız tiplerdir. (Duran, 2009, s.11)

Otoriter liderliğin yanında Nursi demokratik liderliğin özelliklerini de ortaya koyar. Ona göre demokratik değerlere saygılı lider, birincisinin aksine etrafındaki insanlara sevgiyle yaklaşır, onların omuzlarına basarak kendisini yükseltme yerine onların yükselmesi için kendini basamak yapar. Demokratik lider sürekli insanların olumlu yanlarını vurgulayarak onları takdir ve tebrik ederek onların şevklerini kamçılar. Bu tip liderler, başarılarını, etrafındaki insanlara, başarısızlıklarını ise kendisine mal eder.

Nursi yönetimin rasyonel ilkeler çerçevesinde işlemesi konusunda son derece önemli görüşler öne sürer. Ona göre insanlar nasıl bozulan saatlarını en iyi saat ustasına götürüyorlarsa yönetimlerini de en iyi yönetecek insanlara teslim etmelidirler. Jön Türklerden bazılarının oruç tutmadığı, alkol aldığı ve namaz kılmadığı, bunların dindar bir topluma nasıl yönetici olabileceklerini soranlara karşı Nursi, hamiyetle sanatın (burada yönetim sanatı) farklı şeyler olduğu, fasık bir kişinin iyi çobanlık yapabileceği, ayyaş birinin sarhoş olmadığı vakitlerde iyi saat tamir edebileceğini söyler. Aslında en ideali, yöneticinin hem dindar (salahat) hem de mahir olması olduğu, fakat bu konuda realist olmak gerektiği, çünkü zamanımızda hem dindarlığı hem de yönetme maharetini kendisinde bulunduranların çok az olduğu; bu durumda ya dindarlığı ya da yönetme

maharetinden birini tercih etmek durumunda olduğumuzu, bu konuda tercih edilmesi gerekenin ise maharet olduğunu söyler. (Nursi, 2006\ a, s.20)

### **2.8.5. Refah**

Ekonominin yönetime sunduğu ikinci değer refahtır. Nursi, yaşadığı toplumun içinde bulunduğu fakirlik durumunu hiç içine sindiremez. Bu durum ‘aziz’ olması gereken Müslümanın içinde bulunduğu bir durum asla olamaz. Yukarıda kısaca ifade edildiği gibi Nursi ekonomik gelişmeye o kadar önem verir ki neredeyse ekonomik gelişmeyle İ’la-i Kelimetullah’ı özdeş tutar. Zamanımızda İ’la-i Kelimetullah’ın ancak meddeten terakki ile olabileceğini savunur. Bizim düşmanımız cehalet, zaruret ihtilafıdır, bu üç düşmana karşı sanat, marifet ittifak silahıyla mücadele edeceğiz der. (Nursi, 2010\ e, s.64) Bu pasajdaki zaruret fakirlik demektir. En sonunda Nursi ekonomik olarak gelişip refah düzeyimizi arttırabileceğimiz beklentisi içerisinde olduğunu ifade eder ve ‘Neden dünya herkese terakki dünyası olsun da sadece bize tedenni dünyası olsun!’ diyerek bu beklentisini ortaya koyar. Hatta, ekonomik gelişme konusunda o kadar iyimserdir ki Batılı toplumların trenle geçtiği aşamaları bizim balonlarla aşabileceğimizi söyler. (Nursi, 2010\ e, s.84)

### **2.8.6. Milli Onur**

Ekonomik gelişmenin yönetime sağlayacağı başka bir şey milli cesaret ve onurdur. Nursi, ekonomik geriliğin Müslümanları fakir bıraktığı ve başkalarının boyunduruğu altına ittiğini yaşamış ve gözlemlemiş bir düşünür olarak milli cesaret ve onur için ekonomik gelişmenin çok önemli olduğuna inanır. Bu nedenle Müslümanların da kendi aralarında ticari ekonomik ittifaklar kurarak servetlerini arttırmaları ve başkalarının emri altında amele olmamalarını tavsiye eder. (Nursi, 2008, s.158)

## 2.9. Sosyo-Kültürel Sistem ve Politik Sistem İlişkisi

Nursi'nin yaklaşımlarında sosyo-kültürel sistem (burada genel olarak aile)'in yönetime sunduğu şeyleri; a-sadakat ve sabır, b-meşruiyet ve c-sosyal entegrasyon; buna karşılık yönetimin sosyo-kültürel sisteme sunduklarını da; a-güvenlik, b-adalet ve c-özgürlük ve d-sistemik entegrasyon olarak tasnif edebiliriz. Bunların üzerinde kısaca duralım.

### 2.9.1. Sadakatin Sınırı ve Direnme Hakkı

Burada sadakat toplum fertlerinin devlete bağlılığı, güveni ve itaatini ifade eder. Sadakat, 'sıdk' mastarından türemiştir ve Türkçesi dürüstlük demektir. Sıdk neden önemlidir? Dini itikadımızda 'Tasdik' ve 'İkrar' olmak üzere iki süreçten söz edilir. Tasdik süreci insanın bilgi ve inancıyla ilgilidir ve epistemolojiktir. Bu süreç kişinin kalbinin derinliklerinde olup biten bir süreçtir. Kendi iradesiyle bir yaratıcıya inanmayla ilgilidir. Ancak bu süreç kişinin kendi içinde aidiyetini belirlerken kamu alanında hiçbir şey ifade etmez. Yani tasdik süreci insanî dünya açısından yeterli değildir; aynı zamanda bu aidiyetin toplum içinde ifşası da gerekir. Şayet insan tek başına yaşasa, bir insanî dünyanın üyesi olmasaydı aidiyetini ifşaya ihtiyacı olmayabilirdi; ancak insan, çoğulluğun söz konusu olduğu bir sosyal-siyasal dünyada yaşamaktadır, dolayısıyla kamu alanına çıkarak aidiyetini ifşa etmek zorundadır. Bu ahlakî ve insanî bir sorumluluktur. O zaman insan "ikrar" sürecini harekete geçirmek; yani kimliğini dürüstçe alenen ifade etmek durumundadır.

"İkrar" sürecinin, insanın konuşma, belli bir ahlaki ilke setine sahip bulunma ve kamu alanına çıkarak ahlaki ilkeler çerçevesinde eylemde bulunma faaliyetleriyle yakın ilişkisi vardır.

İnsan konuşabilme yeteneği ile kamu alanına girmekte ve başkalarıyla birlikte yaşayabilmektedir. Konuşan insanın ağzından çıkan kavramların gerçek dünyayla ilişki



düzeıı ahlaki ilkeleri gündeme getirmektedir. İŖte “ıkrar” süreci burada anlam kazanmakta, önemsenmektedir. Kişinin ağızdan çıkan kavramların içsel ve dışsal gerçeklikle uygunluğu son derece önemlidir. Çünkü içsel gerçeklik (tasdik), kendisine tekabül eden bir tezahür yolu ister. Bu yol ise çarpıtılmadan, eğip bükülmeden ortaya konulmalıdır. Burada “sıdk” (dürüstlük) ilkesi gündeme gelmektedir. Bu ilkeye göre insan kamu alanında içindeki aidiyetiyle tezahür etmelidir. Bu aleniyet o kadar önemlidir ki, insanî birliktelik ve beraber yaşama imkânının temeli bu aleniyetin sahihliğiyle doğru orantılıdır. Bu bağlamda takıyye insaniliğın bir ilkesi olamaz. Müminlikle Münafıklığın temel farklılığının evrensel Ŗu üç ilke olması bu çerçevede çok önemlidir: Mümin konuştuğu zaman doğru söyler, münafık yalan söyler; mümin kendisine emanet edilen şeyi aynen iade eder, münafık emanete hıyanet eder; mümin söz verdiği zaman sözünü tutar, münafık sözünden cayar.

Sosyo-kültürel sistemin (aile) yönetime sadakati bağlamında sıdk neden önemlidir? Bunun önemi sosyo-politik hayatın güvenilirlik, şeffaflık ve açıklık ilkelerine dayanması nedeniyledir. Bunlar olmaksızın sağlıklı bir sosyo-ekonomik hayat kurulamaz. Çünkü gelecek hakkında plan yapma, geleceği Ŗimdiden düzenleyebilme sadece insanların güvenilir olup olmadığına bağlıdır. Beraber yaşamak zorunda olduğumuz insanlar güvenilir değilse onlarla müşterek planlar yapmak, akitler gerçekleştirmek imkânsızdır. Gerçekten gelecek insani birey için tam anlamıyla savruk, uçucu, karanlık ve istikrarsızdır. Geleceği sabitleyen, istikrarlı kılan şey kişinin beraber yaşamakta olduğun insanların verdiği sözlere güvenmesidir. Yani beraber yaşanan kişilerin dürüstlüğü ve güvenilirliğidir. İnsanda güven duygusunu sağlamlaştıran her bir eylem aynı zamanda geleceğin uçucu dünyasını sakinleştiren ve insanlara ayağını basacağı adacıklar inşa eden bir eylem niteliğindedir. Teolojik anlamda kişinin Allah’la ilişkileri bağlamında derin tefekkür, ubudiyet, izan ve teslimiyet ne kadar önemliyse, kamu alanında soysal-ekonomik hayatta da güvenilirlik, dürüstlük, tek ajandalı olmak o kadar önemli ve zaruridir. Sosyal hayatta sabit ve kalıcı ilkeleri olmayan bir insanın kendi özel hayatında çok takva sahibi olması çok önemli değildir. Her iki alan birbirini desteklemeli, ama doğal olan her türlü akli ve kalbi seyahatler insanın dürüstlük ve güvenilirlik vasıflarını güçlendirmelidir.

Bu gerçekten hareketle Nursi dürüstlüğü (sıdk) Müslüman'ın hayat damarı olarak niteler, sıdk yoksa hiçbir şey yok demektir. Hatta bu bağlamda hiç bir mazeretin bir insanın yalan söylemesine imkân veremeyeceğini, her ne suretle olursa olsun yalan söylemenin lizatihi kubh (kendi özünde çirkin) olduğunu ifade eder. (Nursi, 2008\A, s.711)

Yönetime olan sadakatin en önemli tezahürü yönetimden kaynaklanan haksızlıklara karşı toplumun sabır göstermesinde ortaya çıkar. Yönetim insanlar elinde icra edildiği, insanların da hayvansal duygularına bir sınır koyulmadığı için her zaman haksızlık yapma eğiliminde olması mümkündür. Bu haksızlıklara toplum nasıl tepki göstermelidir. Haksızlığın boyutuna bakmadan şiddet ve silaha başvurup isyan mı etmeli, hiçbir tepki göstermeyerek pasif birer vatandaş mı olmalı, yoksa şiddete başvurmadan tepkilerini yasal olarak ortaya mı koymalıdır? Burada 'direnme hakkı' gündeme gelmektedir.

Gerçekten yönetim zalim, baskıcı ve dikta eğilimli olabilir ve icraatlarında insan hak ve hürriyetlerini ayaklar altına alıp, bunlarla ilgili müesseseleri sistemli bir şekilde teker teker işlemez hale getirebilir. Yasaların koyduğu yetki sınırlarını aşabilir ve kamu hürriyetlerini alabildiğine kısarık bir baskı rejimi kurabilir. Aynı şekilde belli bir ideoloji ve doktrini toplumun fertlerine zorla dayatabilir. Hatta toplumun tüm değer yargılarına karşı aleni bir savaş başlatabilir. Bu takdirde fertlerin yönetime karşı tavrı nasıl olacaktır? Fertler böyle bir baskı rejimine boyun eğmek zorunda mıdır? Her türlü hukukî engellerin yıkılması ve devre dışı bırakılması karşısında hürriyetleri korumak için başka hiç bir çare, hiç bir yol yok mudur?

İşte bu noktada "baskıya karşı direnme" sorunu ile karşılaşyoruz. Doktrin çoğunlukla fertlere baskı ve zulüm karşısında hürriyetleri korumak için son çare olarak "direnme" hakkını verir. Bu sadece basit ve etkisiz muhalefeti değil, aynı zamanda ve gerektiğinde zor ve kuvvet kullanmayı da içine alır.

Pratikte baskıya ve zulme karşı direnme çeşitli şekiller alabilir. Çeşitli yazarlar direnmenin çeşitli şekilleri üzerinde durmuş ve belli bir tasnif yapmaya çalışmışlardır. Bu tasniften en klasik şekli "pasif direnme" ve "aktif direnme" şeklindeki tasniftir.

Zalim ve baskı rejimine karşı şiddete başvurmadan karşı koymanın en kolay yolu olan "pasif direnme" en fazla başvurulan bir direnme yöntemidir. Yöneticinin emirlerini açık olarak tutmamak, açlık grevi yapmak, resmi makam ve mansıpları kabul etmemek, inzivaya çekilmek, resmi kıyafet ve ritüelleri boykot etmek gibi eylemler pasif direnme örneklerinden bazılarıdır.

Aktif direnme ise; baskıcı ve dikta rejim ve idaresini kuvvet ve gerekirse, şiddet yoluna başvurarak devirme hedefini güden bir direnme şeklidir. Genel olarak isyan ya da ihtilal hareketi olarak adlandırılan bu "saldırcı direnme," pratik bakımdan bir "savaş" ve "kuvvet çatışması" niteliğini taşır. (Bu konuda geniş bilgi için bkz. Kapani, 1981, s. 313-314.)

Direnme problemine bağlı olarak cevaplandırılması hiç de kolay olmayan bazı sorular vardır: ne zaman baskı veya zulüm vardır? Bunu objektif olarak belirlemek mümkün müdür? Direnme gerçekten bir hak mıdır? Fertler bunu ne zaman meşru olarak kullanabilirler? Direnme hakkının normatif değeri nedir? Bu hak nereye kadar gider ve pratikte ne gibi şekiller alır? Bu soruların cevaplarını araştırmak konumuzla doğrudan alakalı değildir. Burada Nursi'nin konuyla ilgili yaklaşımını anlayabilmek için İslâm siyasal doktrininde direnme konusundaki genel yaklaşımları hatırlatmak yararlı olacaktır.

### **2.9.1.1. İslâmî Doktrinde Direnme Hakkı**

İslâm siyasal doktrininde esas olan ilke ümmetin "kendilerinden olan" yönetime itaat etme ilkesidir. Direnme problemi tali bir sorundur. İslâmî anlayışa göre hem yönetenler, hem de yönetilenler kutsal hukukun yüklediği belli mecburiyetlerle hem Allah'a hem de birbirlerine karşı sorumludurlar. Yönetilenlerin yönetenlere karşı birincil

ve en önemli görevi itaat etmektir. İslâmi literatürün dini, hukukî ve siyasî yazılarında bu konu üzerindeki fikir birliği karşı çıkılmayacak kadar açıktır. Meşru otoriteye itaat etme gereği, sadece siyasî çıkar amacına yönelik değildir. Bu, aynı zamanda kutsal hukukun tanımladığı ve yüklediği vahye dayalı dini bir yükümlülüktür de. Meşru otoriteye itaatsizlik bir suç olduğu kadar bir günahdır da.

Fakat ne yönetimin otoritesi ne de yönetilenlerin itaati sınırsız değildir. Her ikisi de bunları belirleyen, tanımlayan ve düzenleyen hukuka bağlıdır. Müslüman yönetici Şeriata uygun hareket etmek zorunda olduğundan kesinlikle bir despot olamaz. Genel olarak ümmetin uymakla yükümlü olduğu kanunlar düzenlendiği ve belirlendiği gibi yöneticilerin yönetim konusundaki tasarruf hakkı da kanunda saklanmış ve düzenlenmiştir. Başka bir otorite tarafından düzenlenen bu kanunlara o da en azından sıradan bir birey kadar uymak zorundadır. Burjuva yasama sisteminden farklı olarak, İslâmi sistemde yönetici başka bir otorite tarafından yapılmış kanunu değiştiremez; hatta ilke olarak onu izah etmek ve yorumlamak da onun görevi değildir. Onun görevi kanunu muhafaza etmek, adalet ve şefkat gibi ilkeler istikametinde icra etmektir. Eğer bunları başaramazsa ve dahası bu kanunlara karşı gelirse o zaman bir yönetici olarak ümmetin itaat etmesini sağlayan Müslüman ve cemaatle anlaşmayı ve görevini ihlal ediyor demektir. Bu ise beraberinde belli sonuçlar doğurur. Diğerleri bir yana bu durum en başta tebaanın itaat görevini etkileyecektir.

İtaate lâîk olabilmek için devlet başkanının klasik hukuk uzmanlarına (müçtehidler) göre iki şartı yerine getirmesi gerekir. Bunlardan biri meşru bir şekilde başa geçmeli ve ikincisi adaletle hükmetmelidir. Eğer hükümdarın idaresi gayri meşru ve icraatları adaletsiz ise karşılığında ümmetin kendisine itaat iddiasını kaybedecektir. (Bernard Lewis, 1992, s. 141 vd; Ziyaüddin Rayyis, 1990, s.141 vd; Münir Şefik, 1991, s.123; İbrahim Canan, 1984, s. 254 vd; Nevin A. Mustafa, 1990, s. 183; Abdülkerim Zeydan, 1978, s.107; Harun Şirvani, 1965, s.136)

Müslüman bir hükümdara Müslüman tebaanın tam ve doğrudan itaate borcu vardır. Eğer bu hükümdar meşruiyetten yoksunsa veya meşruluğunu kaybederse ve

adalet dışı icraatlarda bulunursa tebaanın itaat görevi düşer, hatta bunun yerini itaat etmeme görevi alabilir. İşte "direnme hakkı" denilen hak burada onaya çıkar.

İlk dönemde hukukçular adalet ve meşruluk üzerinde önemle durmuşlardır. Meşruluk, hükümdarın elinde tuttuğu makam için yeterli olması ve bu makamı hak ederek hukuk çerçevesinde ele geçirmesi demektir. Adalet ise hükümdarın İslâm'ın kutsal hukukuna uygun bir idare ortaya koymasıdır. Yani tüm icraatını adalet temeli üzerinde gerçekleştirmesidir. Bir hükümdar eğer meşru değilse gaspçıdır; eğer adil değilse zalimdir.

Zaman içinde pratikten kaynaklanan dayatmalar yüzünden adalet ve meşruluğun tanımlarında önemli farklılık ortaya çıkmış, bunun sonucu olarak da gerek belirleyicilikleri, gerekse tanımlarında belli ölçüde kaymalar olmuştur. Hilafetten saltanata geçiş süreci yapılaşıkça yönetimde ilk şart olan meşruluk zaman süreci içinde etkinliğini önemli ölçüde kaybetmiştir. Vurgu geniş ölçüde zorunlu olarak adalet ilkesine kaymıştır. Hükümdarın iktidarı elinde tutmaya yetecek kadar bir silahlı güce sahip olması ve ismen dahi olsa Müslüman olman yeterli görülmeye kadar gidilmiştir. Hatta pratik hayatın dayatmaları ve zaruretleri Müslüman hukukçuları öyle çaresiz bırakmış ki, bazı hukukçuların itaat sınırını iyice genişletmeleri ve esnetmelerini sağlamıştır. (Lewis, 1992, s.153)

İslâm siyasal doktrinler tarihinde zalim ve baskıcı rejim ve yönetime karşı "direnme hakkı" ile ilgili genel olarak iki yaklaşıma şahit olmaktadır. Bunlardan birincisine "devrimci yaklaşım", ikincisine de "ıslahçı yaklaşım" dememiz mümkündür. Her iki yaklaşım da kendilerine İslâm'ın temel kaynakları olan Kur'ân-ı Kerim ve hadis-i şerif'ten bol miktarda dayanak bulabilmektedir. Bu yaklaşımlardan "devrimci yaklaşım" zalim ve baskıcı yönetime karşı "isyan hakkı"nın meşru olduğu ve bu hakkın kullanılarak savaşmanın gerekliliği üzerinde durmakta, ümmeti zalim yönetimle savaşmaya çağırmaktadır. "Islahçı Yaklaşım" ise fayda-zarar muhasebesi yapmanın gerekliliğini ön plana alarak, verilen kararın sonucunda zararın ağır basması söz konusu ise zulme karşı "sabır" etmenin, fakat bunun yanında tüm ıslah mekanizmalarını

kullanarak irşad ve tebliğ faaliyetine girişmenin gerekliliğini vurgularlar. Burada her iki yaklaşımın Kitap ve Sünnet'ten dayandıkları nasları kısaca gözden geçirelim:

### **2.9.1.2. Nursi'de Direnme Hakkı**

Nursi'nin zulüm ve haksızlığa karşı tavrı ve direnişi Ehl-i Sünnet'in büyük müçtehid ve mücedditleri olan Hasan-ı Basri, İmam-ı Malik, İmam-ı Şafi, İmam-ı Âzam, İmam-ı Gazali ve İmam-ı Rabbâni'nin tavrından farklı değildir. Birinci plânda toplumun huzur ve sükununu garanti altına almak; ikinci plânda da tek tek fertlerinin kendi iç dünyalarını iman, ihlas, samimiyet, sadakat ve dinamizm gibi ahlaki vasıflarıyla donatmaktır.

Nursi, direnme konusunda genel strateji olarak "devrimci yaklaşımı"ı değil, "ıslahçı yaklaşımını" benimser. Tüm himmet, gayret ve enerjisini "ıslah," "ikaz" ve "irşad" faaliyetine tahsis eder. Düşününürün bu tip bir stratejiyi tercih etmesinin çeşitli nedenleri vardır. Bunlardan birincisi; muhatap olduğu topluluğun "cehalet," "gaflet" ve "ihmal"den kaynaklanan bilgisizlikten dolayı yoğun ölçüde "irşad" ve "ıslah"a muhtaç olmalarıdır. Genel olarak gaflet, cehalet, fisk, hatta zulüm içinde bulunan topluluk aslında bin yıldır İslâm'ın bayraktarlığını yapan ve yerkürenin önemli bir bölümünde İla-i Kelimetullah görevini ifa eden bir ecdadın torunlarıdır. "Cibilliyeten" de Müslüman'dır. Sanki İslâm onların genlerine kodlanmıştır. Zamanı geldiğinde yine onlar dedeleri gibi İslam ve Kur'ân için hayatlarını feda edip şehit olacaklar ve "evliya" mertebesine çıkacaklardır.

Bu bakımdan Anadolu insanına Nursi bu perspektiften yaklaşmış, onları, "şehid torunu" ve "şehid namzedi" olarak görmüştür.

Nursi itaat ve sabrın da bir sınırı olduğunu, bunun toplumun en hayati değerleri olan inancına açıktan saldırı olduğunu söyler. Artık yönetim toplumdan tamamen yabancılaşıp onun değerlerini savaşılmaması gereken şeyler olarak gördüğü durumda toplum fertleri o zalim yönetim ya da yöneticiyi devre dışı bırakmak için tüm varlığıyla seferber olmalıdır. (Nursi, 2008\c, s.363)

## 2.9.2. Meşruiyet

Nursi'nin öngördüğü yönetim modelinde politik sistem meşruiyetlerini İlahî-toplumsal kaynaktan alırlar. İlahi meşruiyet adalet, şefkat, hikmet gibi vahyin ilkelerini dikkate almakla, toplumsal meşruiyet ise toplumun seçme ve seçilme hakkını en kamil anlamda kabul etmek, sivil toplumun tüm faaliyetlerine imkan tanımak, yönetimlerin politikalarını belirlerken toplumsal tartışmaları ve bu tartışmalar sonucu ortaya çıkan eğilimleri dikkate almakla şekillenir. Aslında Hanefi-Maturidi dünya görüşünde İlahi Meşruiyet Toplumsal meşruiyetin içerisinde içerilmiştir. Hanefiler 'Müminlerin güzel gördüğünü Allah da güzel görür' ve 'Ümmetim hatada birleşmez' hadislerini temel ilke olarak benimsemişlerdir. Nursi de meşru demokrasi konseptini temellendirirken toplumun icmaı (toplumsal konsensüs) ve toplumun eğilimlerine sık sık atıfta bulunur. Nursi böyle bir demokrasiyi 'meşrutiyet-i meşrua' (meşru demokrasi) formülasyonu ile kurmaya çalışır. Şayet toplumsal meşruiyetin İlahi meşruiyeti içerdiği kabul edilirse toplumun yetki verdiği belli bilimsel kurumlar ya da milletvekilleri tarafından yapılan yasaların da yine İlahi Rıza'ya uygun olduğu söylenebilir. Nursi'nin öğretisinde Weber'in düştüğü çelişkiye düşmediği görülmektedir. Habermas'ın ortaya koyduğu gibi Weber din sosyolojisinde dini etikten kopan yönetim ve ekonominin Batı toplumlarını 'demir kafes'in içine sürüklediğini hararetle anlatırken, hukuk ve siyaset sosyolojisinde içinden çıkılmaz bir çelişkiye düşerek hukuk ve siyasetin dini etikten kopup seküler ve amaç-rasyonel tarzda organize olmasını savunmuştur. (Çamlı, 2013, s.81 vd.).

Nursi'ye göre meşruiyetini İlahi-Toplumsal kaynaktan alan bir demokratik sistem, kuvvet yerine Hakk'ın, cehalet yerine bilginin, kin ve düşmanlık yerine sevginin, keyfilik ve şahsiyetçilik yerine objektif kanunun ikame edildiği, sosyal ve siyasal hayatın bu ilkeler çerçevesinde dizayn edildiği sistemdir. Bu sistemde tüm kararlar, keyfi ve kişisel heveslere göre değil, kolektif bilgi ve hikmete dayalı kurum ve kurullarla istişare edilerek alınır ve uygulanır. Nursi bu yaklaşımıyla yönetimin seküler tarzda kendi içsel mantığıyla işlemesine karşı çıkmakta, dini etik ve toplumsal gelenekle sıkı bir ilişki içinde olmasını savunmaktadır. Bu tarz bir yaklaşıma sahip olmada Nursi'nin yaşadığı olayların büyük etkisi olduğu söylenebilir. O bir taraftan, her türlü değer ve ahlaki ilkedan kopan 19.yüzyıl vahşi kapitalizmin tüm olumsuzluklarını

yaşarken diğer tarafta vahşi kapitalizmin emperyalist yönünün hem Birinci hem de İkinci Dünya Savaşlarında insanlığa verdiği zararı yaşamıştır. Hayat tecrübesinin ona kazandırdığı şey, ahlak ve dini değerlerden kopan bir sistemin ırkçılık, sömürü, savaş, hazcı bencillikten başka bir sonuç üretmeyeceğidir. (Nursi, 1987, s.131-132)

Nursi toplumsal gelişme ve huzur için demokratik değerlere çok önem verir. Ona göre devlet ne kadar otoriter olursa toplumun gelişmesi de o ölçüde geri kalmış olur. Çünkü ona göre hürriyetle bireylerin ruhsal gelişmesi arasında doğrusal bir orantı vardır. Bir toplumda politik hürriyet ne ölçüde fazla ise bireylerin kabiliyet ve istidatlarının gelişme trendi de o ölçüde olumlu olur. İstibdat'ın egemen olduğu durumlarda ise her şey çürümeye ve kokuşmaya başlar.

Ona göre gerçekten istibdat; toplumsal düşüncüyü değil sadece bir kişinin görüşüne dayanır. İstibdat, tahakkümdür, keyfi muameledir, güce dayanan cebirdir, su-i istimale gayet müsait bir zemindir, zulmün temeli ve insanlığı mahvedicidir. İnsanı, sefalet derelerinin en derinine yuvarlayan, İslam âlemini zillet ve sefalete atan, insanlar arasında düşmanlık duygularını uyandıran ve Müslümanlar arasında derin ihtilaflara neden olan bir felakettir.

Nursi demokratik değerlerle, demokrasiyi dikkate almadan keyfi yönetimi tercih etmenin arasındaki farkı bir örnekle anlatmaya çalışır: Farz ediniz ki ben bir hekimim. Cıvardaki köylerde çeşit çeşit salgın hastalıklar var. Ben o hastalıkları yerinde gidip teşhis etmemişim, sadece yalancı kişilerden bilgi almışım, ben hastaların hiç birini görmeden ilaç yazıyorum. Onlar o ilaçlarla hastalıklarından şifa bulabilirler mi? Hazımsızlık çekene vitamin, vitaminsizlikten zayıf düşene hazım ilacı versem onları tedavi mi etmiş yoksa hastalıklarını daha ölümcül hale mi getirmiş olurum? İstibdat da böyle bir şeydir. Daha önce padişah mahpus gibi sarayından dışarı çıkmıyordu. Zavallı milletin halini bilmiyordu, ya da bilmek istemiyordu. Ya da heves ve keyfi tutumu milletin halinin kendisine anlatılmasına imkân vermiyordu. Vatandasın problemleri için üretilen çözümler hastalığın teşhisi konmadan yazılan reçete gibiydi.



Oysa Nursi'ye göre demokrasi; kuvvet yerine Hak'ın, cehalet yerine bilginin, kin ve düşmanlık yerine sevginin, keyfilik ve şahsiyetçilik yerine objektif kanunun ikame edilmesi, sosyal ve siyasal hayatın bu ilkeler çerçevesinde dizayn edilmesiydi. Aynı şekilde tüm kararların, keyfî ve kişisel heveslere göre değil, kolektif bilgi ve hikmete dayalı kurum ve kurullarla istişare edilerek alınması ve uygulanmasıdır. (Nursi, 1987, s.133)

Nursi'ye göre meşru demokrasi sadece insan bireylerinin özgür olmasını sağlamayacak, aynı zamanda toplumun hatta belli bir kıtanın ekonomik olarak gelişmesini de sağlayacaktı. Despotizme, keyfî karar ve iradelere, bilim ve hikmet dışı eğilimlere dayanan bir toplumun sağlıklı bir şekilde gelişmesi ve varlığını istikrarlı bir şekilde devam ettirmesi mümkün değildi. Özellikle İslam toplumlarının sosyo-ekonomik gelişmesi her türlü, istibdat ve baskıdan uzak İslamî hürriyet ve Şura ile mümkündür.

Gerçekten Nursi ve benzeri şahsiyetler İslam toplumlarının ve genel olarak Asya kıtasının geri kalmasının esas nedeninin gerekli hürriyet ve şura kurumlarını geliştirememiş olmalarına bağlarlar: "...mana-yı meşrutiyete iptilâ ve muhabbetimin sebebi şudur ki: Asya'nın ve âlem-i İslâm'ın istikbalde terakkisinin birinci kapısı meşrutiyet-i meşrua ve şariat dairesindeki hürriyettir. " (Nursi, 1987, s.78)

### **2.9.3. Sosyal Bütünleşme**

Çok kültürlü, çok etnisiteli ve çok dinli toplularda sosyal bütünleşme son derece önemlidir. Toplumun uzun dönemde barış ve istikrar içinde yaşaması ancak sosyal bütünleşme ve kucaklaşma ile mümkündür. Sosyal bütünleşmesini sağlayamayan toplumlar eninde sonunda parçalanma ve tarihten silinme durumuyla karşı karşıya kalmaktadırlar.

Sosyal bütünleşme, toplum fertlerinin kendi özgür iradeleriyle tartışarak beraber barış içinde yaşama kararına varmaları sonucu oluşan bütünleşmedir. Buna karşılık sistemik bütünleşme ya devlet zoruyla ya da demokratik toplumlarda piyasaların

sağladığı avantajlarla oluşan bütünleşmedir. Sosyal bütünleşmeyi devlet ve ekonomi sağlayamaz. Bu konuda toplumun tarihi tecrübesi, dini inanç ve dünya görüşü, teolog ve filozoflarının yorum ve görüşleri çok önemlidir. Bunun anlamı sosyal bütünleşmenin doğrudan sosyo-kültürel sistemin bir fonksiyonu olduğudur. Doğal olarak bu fonksiyonunu hakkıyla yerine getirebilmesi için toplumsal gelenek ve kültür stokunun bürokrasi ve ekonominin yıkıcı baskısından mümkün olduğunca korunmuş olması gerekir.

Kendisi de bir teolog-filozof olan Nursi Türk toplumunun sosyal bütünlüğü için ciddi çalışmalarda bulunmuştur. İlk olarak aynı din mensubu olan bireylerin aralarındaki düşmanlık ve nefreti ortadan kaldırmak, en azından hafifletmek için ciddi entelektüel çaba sarf etmiştir. Yazdığı Uhuuvvet Risalesi (Kardeşlik Risalesi)'inde kişinin mümin kardeşine karşı düşmanlık beslemesinin aklen, hikmeten, dinen ve insaniyeten ne kadar anlamsız, zararlı, insanlık ve vatandaşlık dışı olduğunu ispat etmeye ve bireyleri buna ikna etmeye çalışır. (Nursi, 2010\d, s.262)

Nursi birlik ve beraberlik ruhunu ve bilincini uyandırmak için bunu sadece aynı mezhebe inananlarla sınırlı koymaz farklı mezhepten bireylerin (mesela Sünnilerle Alevlerin) sosyal bütünlüğü için çok sayıda akli ve tarihi argüman sıralar. (Nursi, 2008\b, s.26) Nursi bununla da yetinmez farklı din mensuplarının sosyal entegrasyonun, aralarındaki diyalog ve iletişimin önemini vurgular. (Nursi, 1987, s.499)

Nursi'ye göre farklı kültürel unsurlar arasında gerçekleştirilecek ittifak; karşılıklı güven, çalışkanlık, iyi niyet ve olumlu vasıflar üzerine kurulur. Bu olumlu vasıflar kimde bulunursa onunla belli projeleri gerçekleştirmek üzere işbirliğine gidilir. Ticari ittifaklarda güven ve çalışkanlık aranırken; güvenlik ittifaklarında güven ve güç birliği aranır. Keza evlilikte iffet ve sadakat aranırken; bilimsel ittifaklarda bilgi ve araştırma heyecanı aranır. Bu ittifaklarda ülke birliği ve din birliği, kabile ve cemaat birliği önemli olmakla birlikte geri planda kalır. Nursi, hakperest bir yaklaşımla olumlu vasıfların sadece Müslümanlara mahsus olmadığını, hatta Müslümanın tüm vasıflarının Müslümanca olmayabileceği gibi; kâfirlerin de tüm vasıflarının kâfirce olmayabileceğini; Müslüman bireyde kâfirce, kâfir bireyde de de Müslümanca vasıfların

bulunabileceğini söyler.(Nursi, 2006\ a, s.32) Zaten Kur'an-ı Kerim de ehl-i kitap hanımlarından iffetli olanlarıyla Müslüman erkeklerin evlenebileceğini söylemiyor mu?

Nursi, farklı kesimlerin belli projelerde ittifak kurabilmeleri için geliş bir alan açmıştır. Ona göre müminlerin başta kendi cemaatinin fertleriyle olmak üzere diğer ehl-i hakla, dindar olmayan meslektaşlarıyla belli konularda samimi ittifaklar gerçekleştirebilmelidirler: “Belki, daire-i İslâmiyet içinde, hangi meşrepte olursa olsun, medar-ı muhabbet ve uhuvvet ve ittifak olacak çok rabita-i vahdet bulunduğunu düşünüp ittifak ederek...” (Nursi, 2008\ b, s.151) Nursi'nin önerdiği ittifakın boyutu sadece ehl-i hak ve kişinin meslektaşlarıyla sınırlı değildir. Bu sınır Hıristiyan ruhanilere, hürriyetçi güçlere, hatta insanlık için faydalı çalışma yapan her kesim ve organizasyona kadar uzanır: “Hattâ, hadis-i sahîhle, âhîrzamanda İsevîlerin hakikî dindarları ehl-i Kur'an ile ittifak edip, müşterek düşmanları olan zındıkaya karşı dayanacakları gibi; şu zamanda dahi ehl-i diyanet ve ehl-i hakikat, değil yalnız dindaşı, meslektaşı, kardeşi olanlarla samimî ittifak etmek, belki Hıristiyanların hakikî dindar ruhanîleriyle dahi, medar-ı ihtilâf noktaları muvakkaten medar-ı münakaşa ve nizâ etmeyerek, müşterek düşmanları olan müteceviz dinsizlere karşı ittifaka muhtaçtırlar.” (Nursi, 2008\ b, s.152)

Sonuç olarak başta yönetim olmak üzere toplumun tüm alt sistemleri için hayati öneme sahip olan sosyal bütünleşme ancak sosyo-kültürel sistemin sağlayacağı bir imkândır.

Sosyo-kültürel sistemin yönetim sistemine sadakat ve itaat, meşruiyet ve sosyal bütünleşme vermesi karşılığında yönetim sistemi de sosyo-kültürel sisteme siyasi ve kültürel özgürlük, güvenlik ve adalet verir. Bunları kısaca inceleyelim.

#### **2.9.4. Özgürlük**

Yönetimin sosyo-kültürel sisteme vermek durumunda olduğu özgürlük seçme-seçilme özgürlüğünden, mülkiyet özgürlüğüne, örgütlenme özgürlüğünden din ve inanç özgürlüğüne tüm özgürlükleri kapsar. Diğer özgürlükler üzerine demokrasi bahsinde

yukarıda kısmen değinildiğinden burada çok kültürlü ve çok dinli bir modelde farklı din ve kültür mensuplarının eşit şekilde yönetim, savunma ve yasama faaliyetlerine özgürce katılma konuları üzerinde kısaca duracağız.

#### **2.9.4.1. Çok-kültürlü ve Çok-Dinli Toplum Modeli**

Nursi'nin ürettiği yönetim modeli sadece homojen bir toplumda, yani tek kültürlü ya da tek dinli bir toplumda kurulabilecek bir açık toplum modeli değil, çok-kültürlü ve çok-dinli bir toplumun barış ve güven içinde nasıl özgürce yaşayabileceğini de gösteren bir modeldir. Zaten Nursi'nin modeli sadece mono kültür için ya da tek dinli bir toplum için bir model olma iddiası taşısaydı evrensel bir model olma özelliği taşıyamazdı.

Nursi çok kültürlü ve çok dinli toplum modeline 'gayr-ı Müslimlerle nasıl eşit olacağız?' sorusuyla başlar. Bu soruya karşı ilk formülünü ortaya koyar: insanlar arasında eşitlik, fazilet ve şerefte değil, hukuktadır. Hukuk önünde ise, şah ve geda (köle) birdir. (Nursi, 2006\ a, s.30)

Gayr-i Müslimlerin toplumsal hayata katılmaları acaba temel insan hukuku çerçevesinde mi kalacak, yoksa hayatın tüm alanlarında ortak bir pozisyon alabilmelerine imkân verilecek miydi? Nursi bu hayati soruyu Ermeniler'in Osmanlı'da vali ve kaymakam gibi yönetim alanlarında görev alıp alamayacakları; parlamentoda vekil olarak seçilip yasama faaliyetlerine katılıp katılamayacakları konusu tartışılırken cevaplandırır. Nursi, onların Müslüman toplumun içinde 'saatçi, makineci ve süpürgeci' olabildikleri gibi vali ve kaymakam da olabileceklerini; çünkü yeni demokratik düzen içinde hâkim olan şeyin milletin hâkimiyeti olduğunu, hükümetin, dolayısıyla bürokrasinin görevinin sadece millete hizmet olduğunu; demokrasi ilkelerinin iyi işleme durumunda vali ve kaymakamın milletin başında 'reis' değil, ücretli hizmetkâr olacaklarını söyler. İslam toplumları içinde gayr-i Müslimlerin reis olamayacaklarını, ama hizmetkâr olabileceklerini ifade eder. Hatta valilik ve kaymakamlığın bir riyaset ve ağalık makamı olduğu kabul edilse bile İslam toplumlarında gayr-i Müslimlerden üç bin

kişinin reis ve ağa olması, dünyanın diğer toplumlarındaki Müslümanların üç yüz bininin reislik ve ağalığına neden olacaksa bundan Müslümanların zarar değil kazançlı çıkacağını söyler. (Nursi, 2006\ a, s.39)

Valilerin bazı görevlerin dini görevler olduğunu, bunu bir Hıristiyan vali tarafından nasıl yerine getirilebileceği' sorusuna karşı Nursi: demokratik bir toplumda hâkim olanın artık şahıs değil, efkâr-i amme, yani kamuoyu olduğunu hatırlatır. O zaman Nursi'ye gör tüm toplumsal ve dini müesseseler kamuoyunun ruhunu yansıtır tarzda organize edilmelidir. (Nursi, 2006\ a, s.40)

### **Gayr-i Müslimlerden milletvekili olabilir mi?**

Aynı şey Nursi'ye göre gayr-i Müslimlerin parlamentoya çelip yasama faaliyetlerine katılmaları için de söz konusudur. Nursi'ye benzer bir soru sorulduğunda o şu şekilde cevaplamaktadır:

'Evvelâ, meşverette hüküm ekser'indir. Ekser ise, Müslüman'dır, parlamento üyelerinin altmıştan fazlası ulemaya mensuptur. Mebus hürdür, hiçbir tesir altında olmaması gerekir. Demek, hâkim İsamdır. İkinci olarak: Saati yapmakta veyahut makineyi tamir etmekte, sanatkâr bir Haço ve Berham'ın reyî muteberdir; bunu şeriat reddetmez. Meclis-i Mebusundaki siyasî meseleler ve iktisâdi konuların ekserisi bu kabilden olduğundan, reddetmemek lâzım gelir. Amma ahkâm ve hukuk ise, zaten tebeddül etmez; tatbikat ve tercihâtür ki, meşverete ihtiyaç gösterir. Mebusların vazifesi, o ahkâm ve hukuku sû-i istimâl etmemek ve bazı kadı ve müftülerin hilelerine meydan vermemek için bazı kânunları yapmak, etrafına sur çevirmektir. Aslın tebdiline gitmek olamaz; gidilse, intihardır' (Nursi, 2006\ a, s.42)

Gayr-i Müslimlerin askere alınması ve ellerine silah verilmesi konusuna da Nursi yine olumlu yaklaşır. Ona göre askerlik bir kere kavga içindir. Kişi düşmanıyla kavga ederken kendisine yardım edenin kimliğine bakmadan onun yardımını kabul eder. İkinci olarak; Hz Peygamberin, Arap müşriklerinden muahid ve halifleri vardı, onlarla birlikte savaşa giderdi. Şimdi Osmanlı'nın askere aldığı kişiler Müşrik değil Ehl-i

kitaptır, Ehl-i kitabın orduda toplu olmamaları şartıyla bulunmalarında bir mahsur yoktur. Üçüncü olarak; İslam devletlerinde (nadir de olsa) gayr-i Müslimler askere alınmıştır. Yeniçeri Ocağı buna şahittir. Dördüncüsü; neslen ve serveten geri kalmamızın nedeni askerliğin sadece Müslümanlara mahsus olmasıydı. Çünkü kaç asır önce bile Müslümanların nüfusu kırk milyondan fazla idi. Gayr-i Müslimler ise ancak beş altı milyon civarındaydı. O zamanlarda servet ve ticaret Müslümanların elindeydi. Ama savaşlar nedeniyle Müslümanlar hem nüfus olarak azaldık, hem de ekonomik olarak geriledi (yirmi milyona düştük) ve fakirleşti, onlar savaşlara katılmadığı için hem nüfusları arttı (on milyona çıktılar) hem de ekonomik olarak geliştiler. (Nursi, 2006\ a, s.36)

Nursi tarihteki yanlış politikaların acı ve trajik sonucunu 1910’larda şu çarpıcı sözleriyle verir: “Buna delil istersen Van’a git ve bir Müslüman’ın kapısını ve bir de Ermeni’nin kapısını çal, Müslüman’ın evinde iki zayıf genç çıkarken Ermeni’nin kapısından gürbüz on sağlam delikanlı çıkacaktır”. (Nursi, 1993, s.75-76), (Bu konuda geniş bilgi için bkz. Kaplow, 2010, s.241-257)

### **2.9.5. Adalet**

Nursi’nin üzerinde ısrarla durduğu başka bir ilke adalet ilkesidir. Bu bağlamda Nursi’nin öğretilerinden anlaşılan adalet kavramı, toplumda herhangi bir ırk, sınıf, mezhep ve dinin ayrıcalıklı bir konuma sahip olmaması, hukukun önünde herkesin eşit olmasıdır. Doğal olarak burada önem kazanan konu bu ilkenin yorumudur. Her dönem ve çağda her toplum veya toplum yöneticileri kendi yaptıklarının adaletli olduğunu savunacaktır. Öte yandan, bir çağda adaletli olabilen bir politika, başka bir çağda adaletsiz olabilecektir. Dolayısıyla, adalet olgusu çağdan çağa değiştiği gibi toplumdan topluma da değişecektir.

İslam’ın yönetim tarihinde uygulandığı şeklini dikkate alarak Nursi adaleti; ‘adalet-i mahza’ ve ‘adalet-i izafi’ olmak üzere ikiye ayırır. Adalet-i mahza, kişi haklarının basitliği ve önemsizliğine bakılmaksızın hakkın hak olarak dikkate alınması ve mutlaka yerine getirilmesini ifade eder. Kişi haklarının hiçbir hak karşısında

dışlanmamasıdır. Kamu hakkı, toplum hakkı, ulus hakkı, insanlık hakkı gibi modern haklar da olsa, bu haklar kişi hakkını ortadan kaldırıyorsa, kişi hakkına öncelik vermedir. Adalet-i izafi ise basit hakları dikkate almaz ve özellikle kamu ve toplum hakkı yanında birey haklarını ihmal eder.

Nursi ‘adalet-i mahza’ ilkesini suçun ferdiliği ilkesinden üretir: "Hiçbir kimse başkasının günahını yüklenmez" (En’am/164) . Ona göre her insan kanun önünde sadece kendinden ve kendi yaptığından sorumludur. Kardeşi, aşireti, partilisi de olsa, kimse başkasının işlediği suça ortak sayılmaz. Sayılsa bile sadece bir nevi taraftar sayılabilir, tarafgirliğin cezası da bu dünyadaki mahkemeler değil, ahiretteki mahkemelerdir. (Nursi, 1987, s.323) Oysa Nursi’ye göre çağımızda eski çağlardaki zulümlere taş çıkartacak zulüm ve haksızlıklar edilmekte, bu zulümler de "kamu yararı" adına yapılmaktadır. "...Vahşet ve bedeviliğin dehşetli bir kanun-i esasisi [anayasası] olarak kabul ettikleri... Şimdikilerin de siyasetlerinin nokta-i istinadı şudur ki: ‘Cemaatin selameti için fert feda edilebilir. Vatanın selameti için eşhasın hukuku nazara alınmaz. Devletin siyasetinin selameti için cüz’î zulümler nazara alınmaz’ diye bir tek canı yüzünden bir köyü mahvetmekle bin masumun hakkını nazara almaz. Bir tek canının yüzünden bin adamın kılıncıtan geçirilmesini caiz görür..." (Nursi, 2005, s.83)

Nursi’ye göre özellikle yönetimin Hz Ali’den Muaviye’ye geçmesinden sonra adalet-i mahza değil adalet-i izafi uygulanmaya başlamıştır. Ancak Nursi’ye göre adalet-i mahzanın uygulanması mümkünken adalet-i izafiyi uygulamak caiz değildir.

### **2.9.6. Güvenlik**

Nursi bizzat Birinci Dünya Savaş’ında gönüllü alay kumandanı olarak Rus cephesinde savaşmış, Ruslar’a esir düşmüş ve Kusturma esir kampına gönderilmiş ve yıllarca esir hayatı yaşamış bir kişi olarak iç ve dış güvenliğin önemini bilincindedir. Bu nedenle özellikle dış güvenliğimizi sağlama görevini üstlenen askeri gücümüze karşı son derece saygılı ve duyarlıdır. Türk askerini ‘eski çağların cihangir Asya ordularının kahraman askerlerinin torunları’ diye selamlar. Bünyesinde iki milyon evliya (şehid) taşıyan bir mübarek kurum olarak görür. Nursi Türk askerinin tarihte son derece şanlı

başarılarına imza attığını, ancak modern hayatta kendisini yeniden organize etmesi gerektiğini söyler. En başta İlahi Hikmet'in parmağını uzatıp 'tefrika ve ihtilaflarla kumsala akan parçalanmış su damlaları gibi gücünüzü kırmayın' emrini vermektedir. Aynı şekilde bu hikmet, vatanseverlik duygusu ve askerlik gücünü 'fıkr-i milliyet'le birleştirerek milletler arası arenada yerini almasını emretmektedir.

Nursi paşalar arasındaki siyasi parçalanmışlığın meydana getirdiği yıkımın yakından şahididir. Ona göre toplumun 'namus-u milletini muhafaza' için büyük fedakârlıklara katlanarak asker olarak teslim ettiği evlatlarını paşalar kendi aralarındaki çekişmelerde tahrip ettiler. Sayıları beş yüz bini bulan kahraman askerleri sağda solda saçıp mahvettiler.

Nursi bu konudaki olumsuzlukların yine demokrasi ile son bulacağına inanır. Ona göre demokratikleşme süreciyle ne ekonomik kaynaklar ne de beşeri kaynaklar anlamsızca tahrip edilmeyecektir. Bunun karşılığında da toplum devletten 'merhamet, adalet ve medeniyet' sağlayacaklardır. (Nursi, 2006\ a, s.58)

Nursi, eskiden olduğu gibi demokrasi döneminde askeri güç ve caydırıcılığın kaba kılıç gücüne dayanmadığını; akıl, düşünce, teknoloji ve ekonomik gelişmişliğe dayandığını söyler. Şimdiye kadar Osmanlı askerinin 'dimağdan kalbe mecrâ açıp, akli kuvvete mezc ederek (eriterek)' çok büyük başarılarına imza attığını; ancak yeni dönemde akli güç içinde eritmek değil 'kalpten fikre menfez' açmak, 'kuvveti aklın imdadına ve hissiyatı efkârın arkasına göndermek' gerekiyor. Nursi'ye göre artık şecaat akıl ve uygarlık alanlarında gösterilmektedir. Şayet bu alanlarda şecaat gösteremezsek 'namus-u millet-i İslâmiye'yi koruyamayız. Bunu koruyabilmek için Türk askerleri kılıçlarını, teknoloji, bilim ve akıl cevherinden yapmalıdır. (Nursi, 2006, s.54)

Sonuç olarak, Toplumu sistem bazında değerlendirmek adına, istibdat, meşrutiyet, tek partili ve çok partili cumhuriyet tecrübesi olan Nursi'nin fikirlerini kullanmaya çalıştık. Nursi kendi toplumunu eleştirerek, artık sadece din eksenli ilişkilerin yürümediğini ve bunun yanında ekonomik, bilimsel ve medeniyet eksenli ilişkilerinde başlaması gerektiğini savunmaktadır. Nursi bu yönlendirmeleriyle tüm



toplum için olması gereken argümanları sunmaktadır. Eski toplumlarda bireyin yerinin olmadığı bireyin sadece araçsallaştığını ve hürriyet alanlarını kaybettiğini söyleyen Nursi artık bu zamanda bireyin hürriyetini kazanarak, yönetime katılarak, araç olmaktan kurtulup bir aktör olmaya başladığını belirtmektedir. Böyle bir yapının oluşması için Nursi açık toplum önerisinde bulunmaktadır. Açık toplumun demokratik değerlere dayalı olması gerektiğini belirten Nursi Osmanlı'nın problemlerine değinirken kapalı bir toplum yapısından yola çıkmaktadır. Osmanlıda kapalı toplumun istibdat hastalığını ortaya çıkardığını belirten düşünür daha sonra demokratik değerlere dayalı bir açık toplumda tüm alanların demokratik esaslara dayalı olması gerektiğini dile getirmektedir. Nursi bu düşüncesine ek olarak demokrasinin din ile olan bağlantısını göstererek açık toplum önerisini sağlamlaştırmaktadır.

Sosyo-kültürel sistem ile yönetim sistemi arasındaki karşılıklı ilişkiye ve alışverişe tek tek bakacak olursak. Sosyo-kültürel sistem yönetim sistemine toplumdaki fertlerin devlete bağlılığını, güvenini ve itaatini ifade eden sadakatini sunmaktadır. Bunun karşılığında sosyo-kültürel sistem seçme-seçilme, mülkiyet, örgütlenme, din ve vicdan özgürlüklerini kazanmaktadır. Sadakat toplumu karşısında yönetim sistemi meşruiyet kaynağını ilahi-toplumsal kaynaktan almaktadır. Bunun karşılığında ise yönetim sisteminde herhangi bir ırk, sınıf, mezhep ve din ayrıcalıklarına sahip olmayan ve hukukun önünde herkesin eşit olduğu bir adalet sistemi sunmaktadır. Adalet sistemi içerisindeki toplumun barış ve istikrar içinde yaşayabilmesi içinde sosyo-kültürel sistemin yönetim sistemine sosyal bütünleşme anlamında bir entegrasyon sunmak zorundadır. Bu bütünleşmeden mana ise; toplum fertlerinin kendi iradeleriyle tartışarak oluşturdukları sistem içerisinde barış içinde yaşamalarıdır. Yönetim sisteminin ise bu bütünleşmeye karşılık olarak iç ve dış güvenliği sağlamak zorundadır. Ve nihayetinde tüm bu karşılıklı ilişkiler sonunda sosyo-kültürel sistem ile yönetim sistemi uyumlu bir sürece girecektir.

Nursi yönetim sistemi ile ekonomik sistem arasındaki karşılıklı ilişkilere açıklık getirirken de, devletin ekonomik sistem içinde çalışan personelinin mesai tanzimlerini yerine getirmesi gerektiğini dile getirmektedir. Ekonomik sistemin ise buna karşılık olarak kendi içerisinde ekonomik gelişme ve ticarileşme noktalarında ilerledikçe

yönetimin rasyonelleşmişine ortam sağlayacaktır. Yönetim sistemi bu kazanımları elde ettikten sonra toplumsal dayanışmanın hukuki alt yapısı olan yardımlaşma kurumlarını tesis etmesi gerekmektedir. Bu tesislerin oluşması ile ekonomik sistem faaliyet hacimlerini artırarak, yeni ürünler geliştirip toplumu fakirlikten kurtarıp refah içinde bir toplum oluşmasını sağlayacaktır. Refah toplumunu oluşturan ekonomik sistemde bulunan iş gücünün eğitimini yönetim sisteminin gerçekleştirip, sisteme kalifiye iş gücünün sokulması gerekmektedir. Ve nihayetinde tüm bu karşılıklı bütünleyici alışverişlerin sonunda gelişen ekonomik düzen sayesinde yönetim sistemi cesaretini kazanıp onurlu bir yapıya bürünecektir. Nursi'nin bakış açısıyla anlattığımız tüm ilişkiler medeniyetin tüm katmanlarında yakalandığı bir refah toplumu olmak için uygulanması gereken bir ilişkiler bütünüdür.

## II-MUHAMMED ABDÜLMANNAN

### A-GENEL OLARAK MANNAN

#### 2.10. Mannan'ın Hayatı

1938 yılında Bangladeş'te doğan Mannan, Avustralya, Bangladeş, Pakistan, Papua Yeni Gine, Suudi Arabistan, İngiltere ve ABD dâhil olmak üzere dünyanın çeşitli üniversitelerinde araştırmalar yapmış, dersler vermiştir. Mannan, özellikle, bankacılık, finans, ekonomik planlama, sivil yönetim ve İslam iktisadı alanlarında önemli bir otoriteye sahiptir. Mannan sadece teorik olarak çalışmamış aynı zamanda iyi bir organizatör olarak pratik işlerle de meşgul olmuştur. Çok sayıda uluslararası kurum kurmuş, ya da başkanlığını yapmıştır. Mannan'ın kurucu başkanlığını yaptığı kurumlar sayılamayacak kadar çoktur. Bunlardan bazıları:

- Sosyal İslami Bank Ltd. (SIBL),
- Sosyal İslami Bank Trust (SIBT),
- Bangladeş Toplumsal Barış Vakfı (BSPP),
- Mannan Charitable Trust (HMCT) Dakka, Bangladeş

Mannan bu şirketlerin kuruluşunun yanında halen birçok kuruluşun kuruculuğunu yapmaktadır. Mannan birçok ülke ve okullarda İslam ekonomisi üzerine konferans ve bilgilendirme toplantılarına katılmaktadır.

#### 2.11. Mannan'ın Eserleri

Mannan, ekonomi, İslami finans ve bankacılık alanında birçok eser vermiştir. Bunlardan en önemlisi; yirminin üzerinde yabancı dile tercüme edilen ve ödüller alan "İslam Ekonomi-Teori ve Pratik" kitabıdır. Bunun yanında şu eserleri de mevcuttur:

- “Bir Uygulamalı Ekonomiye Giriş” (Dakka, 1963)
- “Pakistan Ekonomik Sorunlar ve Planlama” (Lahore, 1968)
- “İslam Ekonomi Kuram ve Uygulama” (Pakistan,1986)
- “İslam Ekonomik Topluluğu Yapımı” (Kahire, 1984)
- “İslam Ekonomi Frontiers” (India. 1984)
- “Ekonomik Kalkınma ve Sosyal Barış İslam” (İngiltere, 1989)
- “İslami Finans Anlamak” (Cidde, 1993)
- “Bangladeş'te Awaqf için özel atıfta” (İKB, Cidde, 1995)
- “İKT Üyesi Ülkeler üzerinde Avrupa Tek Pazar Etkisi” (İKB, Cidde 1996);
- “İslam Sosyo-Ekonomik Kuruluşlar ve Hac Malezya Yönetimi”(İKB, Cidde, 1996)

## B- MANNAN'DA SOSYAL SİSTEM VE SİSTEMLER ARASI İLİŞKİLER

### 2.12. Mannan'da Sosyal Sistem

Mannan'ın önerdiği sistem, İslami önermelere dayanır. Bu sistem, toplumun bireysel ve toplumsal hayatta Kur'an'ın emirlerine, Peygamber'in sözlerine ve uygulamalarına uymayı önerir. Bu değerlerin yanında icma (belli uygulama tarzları üzerindeki görüş birliği) ve içtihaddan (yeni düşünce ve görüşler) da yararlanılmaktadır. (Mannan, 1989, s. 29; Demir, 2000, s.31) Mannan'a göre İslam, sağlıklı ve dengeli bir toplumsal hayatın tüm imkânlarını sağlayacak ilkelere sahiptir. (Mannan, 1973, s. 22) Mannan sosyal sisteminin merkezine faiz ve sömürü yasağını yerleştirir. Bunlar birbiriyle bağlantılıdır. Ona göre faiz her türlü toplumsal krizin ana nedenlerinden biridir. Doğal olarak nihai hedef İbn-i Sina'da olduğu gibi sosyal düzendir. Mannan tek başına faizin belirleyici olamayacağı bilinci içerisinde. İnsan faktörünün kalitesi de çok önemlidir. Bu nedenle sosyal düzenin sağlıklı bir şekilde oluşmasında en büyük görev insana düşer. İnsan ise, ona göre bazı temel sorumlulukların bilincinde olmalıdır. Bu sorumluluklar:

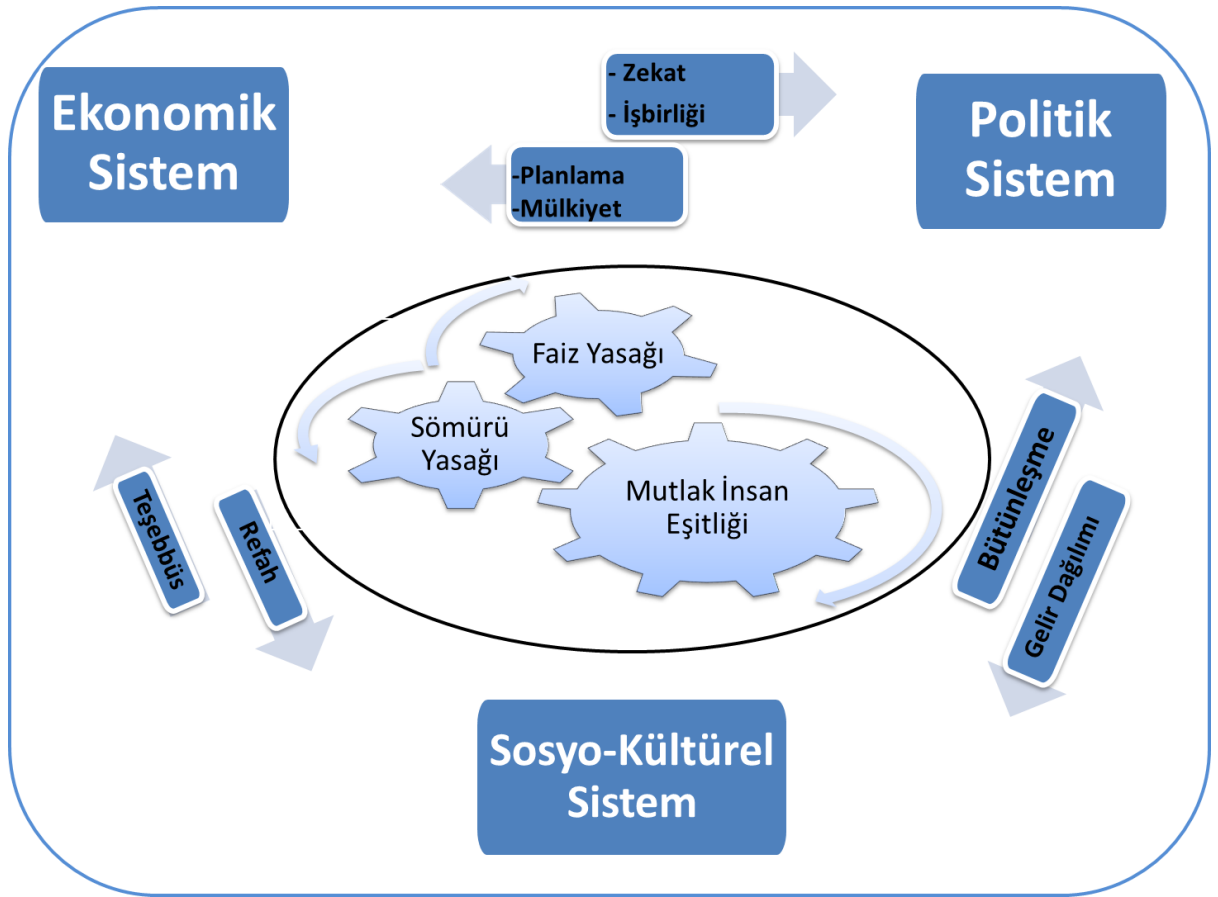
- a. Allah'a karşı olan sorumluluk,
  - b. Bizimle eşit ölçüde hür ve değerli olan insanlara karşı saygılı olma sorumluluğu,
  - c. Bütün işlerimizde orta yolu izleme ve aşırıktan kaçma sorumluluğu.
- (Mannan, 1973, s. 503; Affane, 2007, s.171)

Sorumluluğunu bilen insan ekonomik ve toplumsal düzeni oluştururken sömürsüz bir düzen kuracaktır. Bu sistem tüm bireylere politik ve hukuki eşitlik sağlayacaktır. (Mannan, 1973, s. 505) Mannan sosyal düzende refah devletinin oluşabilmesi için hayatın ahlaki, manevi, toplumsal, ekonomik ve siyasal tüm değerlerinin uyumlu halde olması gerektiğini belirtmektedir. (Mannan, 1973, s. 525)

Habermasyan modeli dikkate alarak Mannan'ın öğretilerinden genel olarak sistemler arası ilişkileri çıkartabiliriz. Ancak burada hemen vurgulamak gerekir ki

Mannan'da Nursi'de olduğu derinlikte politik, ekonomik ve sosyo-kültürel ilişki yoğunluğunu bulmak mümkün değildir. Mannan mesleği gereği vurgusunu daha fazla ekonomiye yapmıştır.

Aşağıdaki şekilden anlaşılacağı gibi ekonomik sistem, sosyo-kültürel sistemden hür teşebbüs alır ve sosyo-kültürel sisteme (topluma) refah sağlar. Bunun yanında ekonomik sistem, politik sistemden planlama ve özel mülkiyet alırken, buna karşılık olarak ekonomik sistem, politik sisteme vergi (zekât) ve işbirliği verir. Politik sistem bu ilişkiler içerisinde sosyo kültürel sistemden bütünleşmeyi alırken, bunun karşılığında sosyo-kültürel sisteme, gelir dağılımında adaleti sağlar.



**Şekil 7: Mannan'da Sosyal Sistem ve Sistemler Arası İlişkiler**

Şekil 7'den anlaşılacağı gibi Mannan'ın önerdiği sosyal sistemin özünü; insanlar arası eşitlik, sömürsüzlük ve faiz yasağı oluşturur. Nihai sosyal düzen oluşumunun mutlak eşitliğe varabilmesi için Mannan sömürsüzlük ve faiz yasağını bu eşitliğin ön

şartı olarak sosyal düzen içerisine yerleştirir. Mannan sosyal düzen anlayışını İslami bir çerçeveye oturtur. İslam'ın çoğulcu, eşitlikçi ve adaletli yapısı, sosyal düzenin oluşmasında İslam'ında kayda değer bir katkısının olabileceği gerçeği göz ardı edilmemelidir. Mannan'da mutlak eşitliği tam anlayabilmek için öncelikle sömürsüzlük ve faiz yasağını sırasıyla açıklayacağız.

Mannan sömürsüz bir toplum önerir. Ona göre bunu gerçekleştirecek sistem onun çok önemseydiği İslami değerlerden üretilecek 'İslami sosyal sistem' dir. Ona göre bu sistem belli bir sınıfın egemen olması ve her şeyi kendi sınıfı lehine dizayn etmesini önleyecek güçtedir. Çünkü ona göre faizin yanında diğer bir sömürü alanı, emeğinden başka satacak bir şeyi olmayan işgücünün sömürülmesidir. (Mannan, 1973, s. 507; Mutahhari, 1995, s.77) Mannan, sistemin emeğin sermaye tarafından sömürüye yol açmayacak şekilde kurulmasını önerir. Onun hareket noktası ekonominin kendi başına değil sıkı sıkıya toplumsal değerler çerçevesinde inşa edilmesidir. Mannan'da sömürsüzlük şu araçlarla sağlanacaktır:

- Toprakta devlet mülkiyeti,
- Sermayenin emeği sömürmemesi için İslami ahlak,
- Mülkiyette ahlaki yükümlülükler ve temel ihtiyaçlar sınırlandırılması,
- Servet yığılımının dengeli sağlanması ve servet dolaşımının etkin olarak üretken alanlara kaydırılması için faiz yasağı,
- Sömürüden refaha geçilebilmesi için zekât müessesesi,
- Hoşgörü, nefsin kontrolü, yardımlaşma ve bölüşümde adalet,
- Kanun hâkimiyeti anlamında politik eşitlik,
- Mutlak mülkiyet yerine ekonomik vekâlet,
- Sınırlı özel mülkiyet,
- Ekonomik insan yerine İslami insan,
- Tüketici ve üretici egemenliğinin reddi.

Mannan'a göre tüm bu araçlar ahlaki yükümlülüklerin desteklediği yasal yükümlülükler ve uygulamalarla sağlanacaktır. (Mannan, 1973, s. 516)

Mannan'ın üzerinde durduğu bir diğer husus faiz yasağıdır. Mannan faiz olgusunu salt bir ekonomik parametre olarak görmez, faizin aynı zamanda sosyo-

kültürel yansımalarının da olacağını düşünür. Mannan, düşündüğü sosyal modeli işlemez hale getirecek unsurlardan birinin faiz olduğu inancındadır. Çünkü Mannan'a göre faiz, servetin belli ellerde yığılmasını teşvik eder. Bu yığılma sonucunda, ona göre toplumsal denge sarsılır ve bundan insan eşitliği darbe alır. Oysa Mannan sosyal düzen için servetin belli ellerde yığılmasına karşıdır. Servetin adil bir şekilde toplum kesimlerine dağılmasını ve özellikle üretken alanlara yatırılması gerektiğini belirtir. (Mannan, 1973, s. 512) Faiz'in ekonomik bunalımlara yol açacağını ve zengini daha zengin fakiri daha fakir yapacağını belirten Mannan devletin en önemli görevlerinden birinin faizle mücadele etmek olduğunu söyler. Ona göre faiz sosyal düzen içerisinde zenginin yoksulu sömürmesine de yol açmakta, krizleri süregelen hale getirmekte, işsizliği artırmakta ve eşit olmayan gelir dağılımı teşvik etmektedir. (Mannan, 1973, s. 235)

Mannan'a göre sosyal düzenin sağlıklı bir şekilde tesis edilebilmesi için ekonomik değerlerin toplumun çeşitli kesimleri arasında en geniş ölçüde ve en yararlı biçimde dağılması, zenginin tekelinde olmaması gerekmektedir. Mannan'a göre, bu gelişmeleri engelleyen en temel kaynak faizdir. Bu nedenle faizin olmadığı bir ekonomik ve sosyal düzen kurulmalıdır. (Mannan, 1973, s. 230) Mannan, genel inanın aksine faizin tasarruf hacmini olumlu şekilde etkilemediği inancındadır. Ona göre asıl olan yatırımların artırılmasıdır; yatırımları arttırmak için her türlü araç devreye sokulmalıdır. (Mannan, 1973, s. 233; İsmail, 2009, s.135; Özsoy, 1994, s.45)

Sömürü ve faiz yasağını bu şekilde açıklayan Mannan, toplumsal değerler ile örgülediği ekonomik, politik, sosyo-kültürel sistemi ve sistemler arası ilişkileri mutlak insan eşitliği üzerine oturtmuştur. İnsan eşitliğinin oluşabilmesi için belirli bir sınıfın, sermayenin egemenliğinin olmadığı ve iş gücünün sömürülmediği sosyal sistemin oluşturulması gerekmektedir. Sömürsüz bir sistem için gerekli araçları yukarıda bahsetmiştik. Mannan bu araçlarla oluşması beklenen sömürsüz yapıya faiz yasağını da ekleyerek, mutlak insan eşitliğin sağlanabileceğini belirtmektedir.

Faizin uygulandığı ekonomik ve sosyal düzenlerde: sosyal modeller işlemez hale gelecek, servet belirli ellerde yığılacak, toplumsal dengeler bozulacak, işsizlik sorunu



çıkacak, ekonomik durgunluklar uzayacak, sosyal kötülükler artacak, geri kalmış ülkelerde borçlanma sorunu çıkacak, işbirliği ve yardımlaşma duygusu ölecek ve nihayetinde bencil insanlar sisteme dâhil olacak. Tüm bu olumsuz gelişmelerle mutlak insan eşitliği buzulmuş olacaktır. İnsan eşitliğinin en temel yönü olan ekonomik değerlerin toplumda dağılımının en geniş ölçüde ve en yararlı biçimde olabilmesi için faizin olmadığı bir ekonomik ve sosyal düzen kurulmalıdır. Mannan böyle bir sistem sayesinde mutlak insan eşitliğine ulaşabileceğini savunmaktadır. Mutlak insan eşitliğinin kurulduğu sosyal düzende, sistemler daha verimli uygulanacak ve sistemler arası ilişkiler sağlıklı olacaktır.

### **2.13. Ekonomik Sistem ve Sosyo-Kültürel Sistem İlişkisi**

Sosyal düzen içerisinde Şekil 7’de görüldüğü gibi ekonomik sistem, sosyo-kültürel sistemden teşebbüs ve iş gücü elde eder, karşılığında da sosyo-kültürel sisteme refah sağlar.

#### **2.13.1. Teşebbüs ve İşgücü**

Ekonomik sistem, toplumun refahını artırabilmek için yatırımcıya yani müteşebbise ve işgücüne ihtiyaç duyar. Ekonomik sistem bunun sosyo-kültürel sistemden teşebbüs gücü olarak gerçekleştirir. Müteşebbis, işgücü ve sermayeyi koordine ederek üretim yapar. Üretimden, müteşebbis karını, işgücü ücretini ve politik sistem de vergi ( zekât) olarak hissesini alırlar.

İslâm, İslâmî ilkelerle bağdaşan tüm ekonomik faaliyetlere katılma hakkını müteşebbise tanımaktadır. İslam’da ticaret, ticari ortaklık, kooperatifler ve anonim ortaklıklar meşru sayılmıştır. (Mannan, 1973, s. 275; Kallek, 2004, s.176) Bununla birlikte ticari faaliyetlerin dürüst, yararlı ve güvenilir bir şekilde yürümesini sağlamak amacıyla ticari faaliyetlere ilişkin bazı kurallar veya kayıtlar getirmiştir. Bu kurallar çerçevesinde müteşebbis hür sayılmaktadır.

Bu çerçevede değerlendirdiğimizde, optimum üretimi amaçlayan girişimci için Mannan mevcut kaynakların en uygun amaçlara göre, israfa meydan verilmeden kullanılması gerektiğini belirtmektedir. (Mannan, 1973, s.330) İsrafçı bir üretimden fayda temin edilemeyeceğini belirten Mannan, üretimde göz önünde tutulması gerekli olan temel ilkenin, insanı mutluluğa ve sağlığa götüren bir ekonominin ilkeleridir. (Mannan, 1973, s.156) Üretim, bu amaçlar için yapılır. Yoksa faydaları dikkate alınmadan yapılan üretimler, insan ve toplum yapılarını bozar. Her toplumun üretim işlerine ilişkin kendine özgü görüşü, üretim işlerini güdülerini sınırlama ve bu güdülere hayatın yüce ideallerini kazandırma hususundaki doktriner yöntemleri ve genel düşünceleri esasına göre bir değerlendirmesi vardır. Bu görüş ve değerlendirme hiç şüphesiz o toplumun sahip olduğu ekonomik sistemin yapısından kaynaklanmaktadır.

Hür teşebbüs için ticarî ilişkilerde son derece dürüst ve güvenilir olması şartı Mannan'a göre temel ilke olarak konmuştur. (Mannan, 1973, s. 276) Bu ilkelerin yanında; aldatıcı yeminler, tartı ve ölçüde sahtekârlık, kötü niyet, tekellilik, spekülasyon, faiz ve ileriye dönük alışveriş yasaklanmıştır. Bu kısıtlamalar dâhilinde, yatırımcı için hür teşebbüsün sınırları çizilmiş olur. (Mannan, 1973, s. 290)

Üretim sürecinin başka bir dinamiği de işgücüdür. Mannan'a göre işgücü üretimde kullanılan tüm emeği içine alır. (Mannan, 1973, s. 158) Sosyo-kültürel sistemden sağlanan emek, asgari beslenme, giyinme ve barınma ihtiyacı için çalışmaktadır. Bu nedenle işgücü sömürülmemelidir. Ona göre hak ettiği ücretin verilmesi ve zamanında yapılması gerekir. Tam ve zamanında ödeme yapılması ile emek sahibi; değer verildiğini, gözetildiğini, emeğinin değerli olduğunu, toplumda sağlam bir yere sahip olduğunu düşünecektir. Mannan bu sayede kişilerin çalışma arzusunun ve şevkinin kırılmayacağını belirtir. (Mannan, 1989, s.182) Mannan, işçinin bu hakları elde edebilmesi içinde işini tam olarak, dürüstçe ve inanarak yapması gerektiğini belirtir. Ve Mannan bu süreci İslam'ın çaba ile mükâfat arasında eşitliği savunması düşüncesi ile açıklar. (Mannan, 1989, s.183)

### 2.13.2. Refah

Ekonomik sistemin sosyo-kültürel sisteme (hane halkı) sunduğu en önemli unsur refahtır. Doğal olarak ekonomik gelişmeden doğan refahın paylaşılması sadece piyasa şartlarına bırakılmamalıdır. Bu konuda devlet düzenleyici ve refahı yeniden dağıtıcı bir aktör olarak devreye girmelidir. Bununla birlikte refahın üretici sistemi ekonomidir.

Mannan sisteminde refah devletine önem verir. Ancak o, sadece ekonomik refah olarak değil, olayı toplumsal olarak ele alır. Mannan'a göre refah devleti insanın her yönüyle refahını sağlamayı düşünür. Ekonomi bu bütünün bir bölümünü oluşturur. (Mannan, 1973, ysf.514)

Mannan'ın önerdiği sosyal düzende manevi ve dünyevi kurumların karşılıklı dinamik etkileşimi dinin ve ekonominin iç bütünlüğünün simgesidir. Refah seviyesine ulaşmak için ekonomik sistemden elde edilen zenginlik yanında ahlaki, manevi, toplumsal ve siyasal değerlere de önem verilmelidir.

Mannan'a göre refah devletinin temel amaçlarından birisi de ekonomik değerlerin artırılmasıdır. Herkes üretim süresine katılma hakkına sahiptir. Toplumun hiçbir kesimi üretim sürecinin dışında tutulamaz. Mannan, Kur'an ve sünnetin emirlerine ters düşmeyen her türlü ekonomik girişimin teşvik edilmesi gerektiğini söyler. Ona göre tekel ve spekülasyon işler yasaklanmıştır. Burada ekonomik değerlerden en önemlilerinden biri aşağıda da değineceğimiz gibi zekâttır. Zekât kurumu refahın sağlanabilmesi için temel unsurdur. Zekât toplumun bir bütün olarak refahı için zenginlik ödödüğü vergidir. Servetlerin ortaklaşa bölüşümünü sağlar ve servetlerin adil dağılımını sağlayarak, servetin bir azınlık elinde toplanmasını önler. Ekonomik sistem içerisinde diğer değer cimrilik ve israfın kötülenmiş olmasıdır. Çünkü servet dolaşımının dışında tutulmuş, servetin sahibi ve toplum yararlı bir biçimde kullanım olanaklarından yoksun bırakılmıştır.

## **2.14. Ekonomik Sistem ve Politik Sistem İlişkisi**

Mannan'ın önerdiği sosyal düzende Şekil 7'de görüldüğü gibi politik sistem ekonomik sisteme mülkiyet hakkı ve planlama verirken ekonomiden zekât (finansal kaynak) ve işbirliği alır.

### **2.14.1. Mülkiyet**

Girişimciler diğer üretim faktörlerini koordine ederek üretim faaliyetinde bulunurlar ve karşılığında kar ve özel mülkiyet hakkı elde ederler. Girişimciler bu sistemde elde ettikleri mülkler üzerinde tasarruf yapma hakkına sahiptirler. Onları başkalarına hibe etme, vakfetme, satma ya da miras bırakma imkanına maliktirler. Bu haklar sadece devletin bir bağıışı değil aynı zamanda insanların doğal haklarıdır. Bunu sadece devlet onaylamaz, daha önemli olarak sosyo-kültürel sistem onaylar. (Mannan, 1973, s.520)

Mannan kişisel mülkiyet hakkının sonsuz olmadığını düşünür. Şayet bu haklar sonunda servetin belli ellerde yığılmasına neden oluyorsa devlet bu hakka sınırlama getirebilir. (Mannan, 1973, s.510; Döndüren, 1993, s.48)

Sonuç olarak Mannan kişisel mülkiyet konusunda da sosyal düzeni dikkate alır. Sosyal düzenin adil bir şekilde işlemesine imkan veren mülkiyeti savunurken, düzenin işlemesini bozacak derecede servet yığılmasına karşı çıkar.

### **2.14.2. Planlama**

Mannan piyasaların kendiliğinden istikrarlı büyüme ve adil gelir dağılımını sağlama imkânından mahrum olduğuna inanır. Ülkenin kaynaklarının iyi tahsis edilebilmesi için devlet tarafından planlanması gerektiğine inanır. Planlama, sosyal düzenin işleyişini güvence altına alacaktır.

Mannan ekonomik planlamayı teşvik edici ve emredici planlama şeklinde ikiye ayırır. O, emredici plandan ziyade teşvik edici planlamadan yanadır. Ona göre planlama özel ve kamusal kesim arasındaki iş birliği temeli üzerine kurulur. Mannan ekonomik planlamanın amacının toplumun ihtiyaçlarına göre yapılması gerektiğini belirtir.

Mannan bu planlamanın toplumun temel gereksinimlerini karşılanmasını salayıcı şekilde özel ve kamu sektörünün yönlendirilmesi şeklinde olması gerektiğini belirtir. Çünkü devletin ülkenin her yurttaş için bir asgari geçimlik gelir sağlamakla sorumlu olduğu bir toplum kurmayı amaç edinir. Toplumsal adaletin sağlanması için devlet ülkenin her yurttaşının yiyecek ve sığınma gibi temel gereklerini karşılama gibi sorumluluğunu üzerine almaktadır. Milli servetin ülke halkı arasında adaletsiz dağılımının ekonomik sakıncaları yok etmenin en etkin yolu budur.

### **2.14.3. İş Birliği**

Mannan ekonomik sistem içerisindeki güçlerin sınırsız rekabet ve özgürlük içerisinde olması yerine karşılıklı iyi niyete dayanan bilinçli bir iş birliği içinde olması gerektiğini savunur. Bu işbirliği hem firmaların kendi içerisinde hem de kamuyla olmalıdır. İyi niyet veya işbirliği önceliklidir. (Mannan, 1989, s.68) Oluşturulan kurumlar sayesinde ekonomik sistem ile politik sistem arasında iyi niyete dayalı bir iş birliği oluşabilecektir. Bu iş birliği de aşağıda değineceğimiz bütünleşmeyi getirmektedir.

### **2.14.4. Zekât (Finansal Kaynak)**

Ekonomik sistem politik sistemden aldıkları karşılığında politik sisteme vergi verir. İslami literatürde zekât olarak kurumlaşan vergi Mannan'da aynen zekât olarak ele alınır. Biz de bunu dikkate alarak zekât olarak inceleyeceğiz. Mannan'a göre zekât;

- Paranın belirli elde yığılmasını engellemekte,
- Paranın işletilmeyip bir tarafa biriktirilmesi eğilimini frenlemekte,

- İşletilmeyen stokların yatırıma çevrilmesi açısından da etkili olmaktadır. (Mannan,1973, s.315)

Zekât sözcüğü arıtan büyüten anlamına gelir. Mannan'a göre serveti doğuran bütün kaynaklar Allah'ın insana bir bağışdır. İnsanın geçimini ve rahatını sağlaması için Allah'ın bağışladığı kaynaklarla insan hüner ve emeğinin birleşmesi ile mallar üretilir. İslam'ın tanıdığı sınırlar çerçevesinde bu malları kullanma yetkisi de insana verilmiştir. Toplumun üretilen maldaki payı zekâttır. Bu, toplumun yararı için ayrıldıktan sonra, geri kalan artırılmış olur ve maldan pay almayı hak kazananlar arasında bölüşülebilir. (Mannan, 1973, s.358; Erdoğan; 2009, s.27)

Zekât devletin en önemli gelir kaynağıdır. Zekât, yığılmış servet tarımsal ürün (öşür) ve sermaye gibi çeşitli mallardan alınır. Zekât genel bir servet vergisidir. Toplanması açısından en önemli nokta; görünür ve görünmez servet ayırımıdır. Hayvan ve tarımsal gibi görünür servetten zekât devletçe toplanır, dağıtılır. Altın, gümüş ticari mallar gibi görünmez servetin zekâtı, doğrudan doğruya servetin sahipleri tarafından zekât verilebilir kişilere dağıtılır. Bu ideal verginin işleyişi keskin servet eşitliklerini yok edecek, giderek bir yeniden dağılımı sağlayacak, enflasyonist eğilimlerin giderilmesine yardım edecektir. Ülkedeki para miktarının dengesiz artışı malların kıtlaşması paranın el değiştirmesi, hızının yükselişi yanında eşit ve yanlış servet dağılımı da enflasyonist eğilimler doğurur ve piyasanın bozulmasına yol açar. Bu verginin iyi bir biçimde uygulanması zamanla gerekli dengeyi sağlayabilir. (Mannan, 1973, s.387)

Zekât, Mannan'a göre kamu maliyesinin temeli ve özüdür. Ahlaki, toplumsal ve ekonomik yönden önem taşır. Ahlaksal açıdan, insanı zenginlik hırsından ve cimrilikten kurtarır. Toplumsal açıdan, zengini toplumdaki yoksulluğu yok etme sorumluluğu bilincine erdirir. Ekonomik açıdan zekât servetin belli bir azınlığın elinde toplanmasını önler. (Mannan, 1973, s.400-401)

Sonuç olarak Mannan'a göre zekât kurumu ile bireyler hırs ve cimrilikten kurtarılmakta, yoksulluk azaltılmakta ve servetin belirli kesimde yığılması engellenmiş olmaktadır.

## **2.15. Sosyo-Kültürel Sistem ve Politik Sistem İlişkisi**

Sosyal düzenin son ayağı olan sosyo-kültürel sistem ile politik sistem arasındaki ilişkiye bakacak olursak, Şekil 7'de görüleceği gibi politik sistem gelir dağılımını sağlamakta bunun karşılığında ise ekonomik sistemle bütünleşmektedir.

### **2.15.1. Gelir Dağılımı**

Mannan'ın sosyal düzeninden anlaşılan devletin sosyo-kültürel sisteme en önemli katkısı geliri yeniden dağıtarak adil gelir dağılımını sağlamaktır.

Politik sistemin en temel görevi olan adil gelir dağılımı için ekonomik sistemden elde edilen vergiler (zekâtlar) adil şekilde bölüştürülmesi gerekmektedir. Milli gelir dağılımı, günümüzdeki demokratik ülkelerde her sınıf insan arasında en çok ve en sert tartışmalara konu olmuştur. Çünkü çoğunluğun ekonomik refahı toplam ulusal gelirin kişiler arasında dağılımıyla sıkı sıkıya ilgilidir.

Mannan gelir dağılımının piyasa güçlerine bırakılmasına karşı çıkar. Bunun, sonuçta çoğunluğu yoksul düşürüp, küçük bir azınlığı çok zengin edeceğini ileri sürer. Bugünkü ekonomistlerin sorunu bireysel gelir dağılımı biçiminde değil, fonksiyonel dağılım biçiminde ele aldıklarını ve olayı gözden kaçırdıklarını savunur. Mannan bireysel gelir dağılımının adil olabilmesi için faiz yasağı ile birlikte, kişisel mülkiyet, hür teşebbüs, zekât kurumunun devreye sokulması gerektiğini belirtir.

### 2.15.2. Bütünleşme

Politik sistemi temsil eden devletin rolünün ekonomik sistemle bütünleşme seviyesinin belirlemektir. Devlet üretim, bölüşüm ve tüketim süreçlerine düzenleme veya yönetme konusunda müdahalede bulunabilecektir. Mannan bu bütünleşmede devletin rolünü belirlerken İslami paradigmalara başvurmuştur. Bu paradigmalardan benzersizliği, değişebilirliği ve değişmezliği, devlete hem katı hem de esnek bir yapı önermektedir. Mannan genel ilkelerde katılık olduğunu fakat ayrıntıda akıl ve mantığa göre şekillenebileceğini belirtir. (Mannan, 1973, s.202) Genel ilkelerin ayrıntıyı esnek bırakması ile İslami paradigmalarda sürekli bir gelişme ve evrim alanı kazanmış olur. Bu açıdan bakıldığında Mannan devletin rolünün sosyal ve ekonomik değişimlere göre değişebileceğini belirtir. (Mannan, 1973, s.203)

Sosyo-kültürel sistem ile devletin bütünleşme yolunda Mannan devletin; pasif, aktif ve tarafsız rolünü belirtmiştir. Rolünü bilen devlet gücü, sosyal düzen içerisinde görevini de tam yerine getirebilecektir. Devletin pasif rolü ile devlet müdahalesi sınırlı ve daha çok dolaylı olarak kontrol kastedilmektedir. Devletin aktif rolü ile de devletin bireyin sosyal, politik ve ahlaki yönlendirmede başlıca sorumluluğu yüklenerek, doğrudan kontrol kastedilmektedir. Son olarak devletin tarafsız rolü, devletin herhangi bir kesime karşı taahhüt altına girmediği bir duruşu kastetmektedir. (Mannan, 1973, s.204) Mannan'a göre sosyal düzen içerisinde devletin moral, sosyal, ekonomik ve politik alanlarda esas olarak aktif bir rol yüklenmesi gerekmektedir. (Mannan, 1973, s.238)

Devletin sosyo-kültürel sistem ile bütünleşmesinde ahlaki, sosyal, ekonomik ve politik alanların etkisi büyüktür. Mannan da bütünleşme için sadece ahlaki alanda devletin birey ve din ile olan ilişkisine değineceğiz.

Mannan öncelikle tevhit inancı gereği, hayatın ve toplumunda birliğine inanmaktadır. Sosyal düzende bu şekilde devlet tarafından düzenlenecektir. Devlet bütünleşme yönünde halkın moralini sağlamak için modern hayatın gereklerini, Kur'an ve Sünnet'in temel kuralları çerçevesinde oluşturması gerekmektedir. (Mannan, 1973,



s.233) Böylece devlet, halkın moralini etkin bir şekilde yönlendirmiş ve oluşturmuş olacaktır. Devletin bütünleşme noktasında birey ve din ili olan bu münasebetini Mannan dairevi bir ilişki olarak ifade etmektedir.

Sonuç olarak, ekonomik ve politik sistem iş birliğine dayanan bir kurumlaşmaya gittiğinde bütünleşme anlamında ekonomik ve politik bütünleşmede gerçekleşebilir. Mannan parçalanma yerine genel ekonomik ve politik bütünleşme önerisi, hayatın bir bütün olduğunu ve hayatın hiçbir cephesinin diğerinden bağımsız olmadığını ifade eden Kur'an'ı tevhit anlayışına dayandırmaktadır. (Mannan, 1989, s.64) Bu toplumun ekonomik, sosyal ve politik faaliyetlerinin birbirini etkilemesinden doğan çatışma ve krizleri çözüme kavuşturan ve işbirliğini gerçekleştirmeyi amaçlayan ahlaki ve manevi bir dünya görüşüdür.

## SONUÇ

Çalışmada ulaştığımız sonuçları şöyle sıralayabiliriz:

1. Ünlü iktisat sosyoloğu olan Talcott Parsons'tan önemli ölçüde yararlanan Habermas, Parsons'un sosyal sistemin dört temel alt sistemi olan politik, ekonomik, müteşebbis ve sosyo-kültürel sistemi müteşebbisi çıkartarak üçlü olarak inceler. Bu sistemlerden politik sistemin güç, ekonomik sistemin para ve sosyo-kültürel sistemin değerleri araç olarak kullandığını zikreder. Kapitalist sistemde ekonomik ve politik sistemin sosyo-kültürel sistemden koptuğu ve kendi iç mantıklarıyla işlediği, dolayısıyla her iki sistemin de meşruiyet krizi ve bundan kaynaklanan rasyonalite, motivasyon ve ekonomik krizlere maruz kaldığını ileri sürer.

2. Habermas, sistemlerin birbirinden kopması sistemleri nötr olarak bırakmadığı, tersine ekonomik sistemin para, politik sistemin bürokratik güç yoluyla sosyo-kültürel sistemi kolonize ettiği ve bireylerin özgürlüklerini ve toplumun sosyal entegrasyonunu deforme ettiğini savunur.

3. Burjuva sınıfı tarafından güç ve para için araçsallaştırılan insanın yeniden amaç haline getirilebilmesi için Habermas çıkara dayanmayan, şartsız ve evrensel dayanışmayı içeren bir iletişim ahlakını önerir. Bunun olabilmesi için iletişimi engelleyen tüm sınırlamalar bertaraf edilerek tüm toplum kesimleri tartışmaya teşvik edilmelidir. Ve böylece bu tartışma sürecinde toplumlar konsensüse ulaşacak ve bu konsensüsten ahlaki normlar ve hukuk üretilecektir. Bunun sonucunda sosyal düzen tesis edilmiş olacaktır.

4. Nursi'nin sosyal düzen anlayışıyla Parsons ve Habermas'ın sosyal düzen yaklaşımları arasında bazı paralellikler vardır. İki modern düşünür gibi Nursi de ekonomik sistem, politik sistem ve sosyo kültürel sistemin sıkı işbirliği ve ilişki içerisinde olmasını önerir. Nursi özellikle politik sistemin zorunlu olarak toplumsal meşruiyete, ekonomik sistemin de moral meşruiyete ihtiyaçlarının olduğu bunu da sosyo-kültürel sistemden elde etmeleri gerektiğini vurgular. Aynı şekilde ekonomik gelişme sağlandıkça ekonomik sistem hem sosyo-kültürel sisteme hem de politik

sisteme rasyonellik ihraç etmeye başlar. Bu süreçte politik sisteme düşen görev toplum fertlerinin mesailerinin tanzimi, aralarındaki güvenin sağlanması ve gelirin adil bir şekilde yeniden dağıtılmasıdır. Özellikle ekonomik sistemin ihtiyaç duyduğu kalifiye ustaların eğitim yoluyla sağlanmasıdır. Bu yolla ekonomik sistem topluma refah, dayanışma ve milli cesaret sağlayacaktır. Nursi'nin politik sistemden istediği toplumun önündeki özgürlük engellerinin kaldırılması ve mümkün olduğunca işlerin sivil topluma ihale edilmesidir.

**5.** Mannan İslami önermelere dayanan bir sistem önerir. Bu sistem, toplumun bireysel ve toplumsal hayatta Kur'an'ın emirlerine, Peygamber'in sözlerine, icma ve içtihatlarla uyma ilkelerine dayanır. Mannan'a göre İslam, sağlıklı ve dengeli bir toplumsal hayatın tüm imkânlarını sağlayacak ilkelere sahiptir. Mannan sosyal sisteminin merkezine faiz ve sömürü yasağını yerleştirir. Bu sayede mutlak insan eşitliğine varılacaktır. Ona göre sosyal sistemler, zekât, işbirliği, planlama, mülkiyet, refah ve teşebbüs alanlarında birbiriyle alışverişte bulunurlar.

## KAYNAKÇA

### KİTAPLAR

AFFANE, Hüsameddin (2007), *Fıkhi ve Ahlaki Yönleriyle İslam'da Ticaret*, Çeviren: Servet Bayındır, Polen Yayınları, İstanbul.

ASSOUN, Paul-Laurent (2012), *Frankfurt Okulu*, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara.

AYTAR, Kadir (ed.) (2013), *İslam Birliği ve Küresel Barış Konferansı*, Merak Yayınları, Ankara.

AYTAR, Kadir; AKÇA, Mustafa (ed.), (2013), *Milliyet Fikri ve Kürt Meselesi*, Merak Yayınları, Ankara.

AYTAR, Kadir; AKÇA, Mustafa (ed.), (2013), *Milliyet Fikri ve Demokrasi*, Merak Yayınları, Ankara.

BAĞCE, H.E.; AKKANAT, S.; BAKIREZER G.; BOZKURT, K.; DEMİR F.; DİNÇER H.E.; SONGURTEKİN D. ve ÖZTÜRK A. (2006), *Frankfurt Okulu*, Doğu Batı Yayınları, Ankara.

BOTTOMORE, Tom (1997), *Frankfurt Okulu*, Çeviren: Ahmet Çiğdem, 2. Baskı, Vadi Yayınları, Ankara.

BU-RABİ, İbrahim (2003), *How to Read Said Nursi's Risale-i Nur, Islam at the Crossroads*, State University of New York Press, New York.

CALLİNİCOS, Alex (2004), *Toplum Kuramı – Tarihsel Bir Bakış*, Çeviren: Yasemin Tezgiden, İletişim Yayınları, İstanbul.

ÇAMLI, Y. Ahmet (2013), Max Weber'de Rasyonelleşme ve İktisadi Gelişme İlişkisi, Yüksek Lisans Tezi, Celal Bayar Üniversitesi, Manisa.

DELLALOĞLU, F. Besim (1997), *Toplumsal Yapının Yeniden Biçimlenmesi, Habermas Üstüne Bir Araştırma*, Doktora Tezi, Mimar Sinan Üniversitesi, İstanbul.

DELLALOĞLU, F. Besim (2001), *Frankfurt Okulu'nda Sanat ve Toplum*, Bağlam Yayıncılık, İstanbul.

DEMİR, Abdullah (2000), *Mecelle ve Külli Kaideler*, Işık Akademi Yayınları, İzmir.

DÖNDÜREN, Hamdi (1993), *Ticaret ve İktisat İlmihali*, Erkam Yayınları, İstanbul.

DURAN, Bünyamin (1996), *Bilim ve Yeni Bilim*, Nesil Yayınları, İstanbul.

DURAN, Bünyamin (1997), *Sekülerleşme Krizi ve Bir Çıkış Yolu Arayışı*, 2. Baskı, Timaş Yayınları, İstanbul.

DURAN, Bünyamin (1998), *İslam Tarihinin Konjonktürel Değişimi – 2 Gazali*, Nesil Yayınları, İstanbul.

DURAN, Bünyamin (1999), *İslam Tarihinin Konjonktürel Değişimi – 3 Osmanlı Akılcılığı*, Nesil Yayınları, İstanbul.

DURAN, Bünyamin (2002), *Akıl ve Ahlâk*, 2. Baskı, Nesil Yayınları, İstanbul.

DURAN, Bünyamin (2008), “Bediüzzamanda, “Avf Meslek Ahlakı” ve “İ’la-i Kelimetullah””, <http://www.bduran.nl/bduran/artikelen/3-articles-in-turkish/7-avf-meslek-ahlak-ve-la-i-kelimetullah.html> (Erişim: Tarihi:03.02.2012).

DURAN, Bünyamin (2008\ a), “Sekülerleşme - Laikleşme Süreci ve Gezegen Ölçeğinde Sonuçları”, <http://www.bduran.nl/bduran/artikelen/3-articles-in-turkish/30->

sekuelerleme-laikleme-suereci-ve-gezegen-oelceinde-sonuclar.html. (Erişim Tarihi: 04.05.2012).

DURAN, Bünyamin (2009), “Açık Toplum, Kamu Alanı ve Münazarat”, <http://www.bduran.nl/bduran/artikelen/3-articles-in-turkish/80-ack-toplum-kamu-alan-ve-muenazarat.html>, (Erişim Tarihi:01.02.2013)

DURAN, Bünyamin (2010), “Aydınlanma-Sekülerleşme Eleştirisinde Adorno-Bediüzzaman Diyalogu”, [http://www.bduran.nl/bduran/artikelen/3-articles-in-turkish/109\\_aydnlanma-sekuelerleme-eletirisinde-adorno-bediuezzaman-diyalogu.html](http://www.bduran.nl/bduran/artikelen/3-articles-in-turkish/109_aydnlanma-sekuelerleme-eletirisinde-adorno-bediuezzaman-diyalogu.html). (Erişim: Tarihi: 16.05.2012).

DURAN, Bünyamin (2011/c), “İktisadi Düşünce Tarihi Ders Notu”, <http://www.bduran.nl/bduran/artikelen/3-articles-in-turkish/118-ktisadi-dueuence-tarihi-ders-notu.html>. (Erişim Tarihi: 21.06.2012).

DURAN, Bünyamin (2012), “Post Endüstriyel Toplumda Kur'an Medeniyeti”, <http://www.bduran.nl/bduran/artikelen/3-articles-in-turkish/130-kuran-medeniyeti.html>, (Erişim Tarihi:12.12.2012).

DURAN, B.; ERTUĞRUL, C.; BAHAR, O.; GÜNEŞ, H.; MASCA, M.; KÖKSEL B.; İŞCAN E.; ÇELEBİ F.; ŞİMŞEK H.; BOZKURT K.; PIÇAK M.; KURUCA N.; ARSLAN R.; ÇOBAN S. ve BİBER A. (2012), *İktisadi Düşünce Tarihi*, Lisans Yayınevi, İstanbul.

DURAN, Bünyamin (2013), “İbn-i Sina ve Nursi'de Din Sistemi” (Parsons-Habermas Sosyolojisi Çerçevesinde), 9. Bediüzzaman Sempozyum”, <http://www.iikv.org/academy/index.php/sympeng/article/download/1682/3225>, (Erişim Tarihi:15.07.2013).

DURDU, Zafer (2002), Frankfurt Okulu ve Türk Sosyolojisinde Eleştiri (1940-1950), Yüksek Lisans Tezi, Muğla Üniversitesi, Muğla.

EICKELMAN, Dale (2010), *Justice, Morality, and Modernity: What Makes the Risale-i Nur Modern?, Theodicy and Justice in Modern Islamic Thought*, Ashgate Press, England.

ERDOĞAN, Abdullah (2009), *Helal Kazanç Rehberi*, Katre Yayınları, İstanbul.

FROMM, Eric (2009), *Beyond The Chains of Illusion*, Continuum Books, London.

GENCER, Bedri (2011), *Hikmet Kavşağında, Edmund Burke ile Ahmet Cevdet*, Kapı Yayınları, İstanbul.

HABERMAS, Jürgen (1973), *Legitimation Crisis*, (İng. çev. Thomas MacCarthy), Heinemann- London

HABERMAS, Jürgen (1984), *The Theory of Communicative Action*, Cilt:I, tr: Thomas McCarthy, Beacon Press, Boston.

HABERMAS, Jürgen (1987), *The Theory of Communicative Action*, Cilt:II, tr: Thomas MacCarthy, Beacon Press, Boston.

HABERMAS, Jürgen (1997), *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim*, Çeviren: Mustafa Tüzel, 3. Basım, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

HABERMAS, Jürgen (1998), *Communicative Ethics*, <http://www.marxists.org/reference/archive/habermas/1998/communicative-ethics.htm>, (Erişim Tarihi:05.02.2012)

HABERMAS, Jürgen (2001), *İletişimsel Eylem Kuramı*, Çeviren: Mustafa Tüzel, Kabalcı Yayınevi, İstanbul.

HABERMAS, Jürgen (2003), *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, Çevirenler: Tanıl Bora, Mithat Sancar, 5. Baskı, İletişim yayıncılık, İstanbul.

HABERMAS, Jürgen (2012), *Öteki Olmak, Ötekiyle Yaşamak*, Çeviren: İlknur Aka, 6. Baskı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

HORKHEIMER, Max (2010), *Akıl Tutulması*, (Çev: Orhan Koçak), Sekizinci Baskı, Metis Yayınları, İstanbul.

İSMAİL, Hekimoğlu (2009), *Müslüman ve Para*, Ondördüncü Baskı, Timaş Yayınları, İstanbul.

KALBERG, Stephen (2009), *Max Weber'i Anlamak*, (Çev: Bedri Gencer), Lotus Yayınları, Ankara.

KALLEK, Cengiz (2004), *İslam İktisat Düşüncesi Tarihi, Harac ve Emval Kitapları*, İkinci Baskı, Klasik Yayınları, İstanbul.

KAPANİ, Munci (1981), *Kamu Hürriyetleri*, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, Ankara.

KAPLOW, Ian (2010), *Nursi's Compassion and Kant's Categorical Imperative: Justice and Ethics in Building a Better World, Theodicy and Justice in Modern Islamic Thought*, Ashgate Press, England.

KIZILÇELİK, Sezgin (2008), *Frankfurt Okulu*, 2. Baskı, Anı Yayıncılık, Ankara.

LEWİS, Bernard (1992), *İslâm'ın Siyasal Dili*, Çeviren: Fatih Taşar, Rey Yayınları, İstanbul.

LINGS, Martin (2012), *Öze Dönüş*, (Çev: Zeynep Kot), İnsan Yayınları, İstanbul.



MANNAN, A. Muhammed (1973), *İslam Ekonomisi Teori ve Pratik*, Çeviren: Bahri Zengin, Fikir Yayınları, İstanbul.

MANNAN, A. Muhammed (1989), *İslam Ekonomi Toplumunun Kuruluşu, Ekonomik Analizin İslami Boyutu*, Çeviren: Ahmed Saidoğlu, Fikir Yayınları, İstanbul.

MARDİN, Şerif (2003), *Reflections on Said Nursi's Life and Thought, Islam at the Crossroads*, State University of New York Press, New York.

MAZLISH, B.; BRONOWAKI, J. (2012), *Leonarda'dan Hegel'e Batı Düşünce Tarihi*, Çeviren: Elvan Özkavruk Adanır, Say Yayınları, İstanbul.

MUTAHHARİ, Murtaza (1995), *İslami İktisadın Felsefesi*, Çeviren: Kenan Çamurcu, İnsan Yayınları, İstanbul.

NECCAR, M.A.; ZERKA, M.A. (2009), *İslam Düşüncesinde; Ekonomi, Banka ve Sigorta*, Çeviren: Hayreddin Karaman, İz Yayıncılık, İstanbul.

NURSİ, Said (1987), *Tarihçe-i Hayatı*, Envar Neşriyat, İstanbul.

NURSİ, Said, (1993), *Münazarat*, Yeni Asya, İstanbul.

NURSİ, Said, (1994), *Lemalar*, Yeni Asya Yayınevi, İstanbul.

NURSİ, Said (2005), *Emirdağ Lahikası-2*, Envar Neşriyat, İstanbul.

NURSİ, Said (2006), *Divan-ı Harb-i Örfî*, Envar Yayınevi, İstanbul.

NURSİ, Said (2006a), *Münazarat*, Envar Yayınevi, İstanbul.

NURSİ, Said (2008), *Muhakemat*, RNK Yayınevi, İstanbul.

NURSI, Said (2008\ a), *Sözler*, Envar Yayınevi, İstanbul.

NURSI, Said (2008\ b), *Lemalar*, Envar Yayınevi, İstanbul.

NURSI, Said (2008\ c), *Şualar*, Envar Yayınevi, İstanbul.

NURSI, Said (2010), *Sünühat*, Envar Yayınevi, İstanbul.

NURSI, Said (2010\ a), *Sünühat-Tuluat-İşarat*, Envar Yayınevi, İstanbul.

NURSI, Said (2010\ b), *Hutbe-i Şamiye*, Envar Yayınevi, İstanbul.

NURSI, Said (2010\ c), *Mesnevi-i Nuriye*, Envar Yayınevi, İstanbul.

NURSI, Said (2010\ d), *Mektubat*, Envar Yayınevi, İstanbul.

NURSI, Said (2010\ e), *Tarihçe-i Hayat*, Envar Yayınevi, İstanbul.

ORTAKAYA, Hasan (1997), *Evrensel Hutbeler*, Beka Yayınları, İstanbul.

ÖZSOY, İsmail (1994), *Faiz ve Problemleri*, Nil Yayınları, İzmir.

ÖZBANK, Murat (2009), *Rawles – Habermas Tatışması*, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.

PARSONS, Talcott ve SMELSER, J.Neil (2005), *Economy and Society*, Taylor Francis e-Library.

SARIKAMIŞ, H. Hasan (2010), *Nurdan Süzülen Notlar*, Bion Matbaacılık, İstanbul.

SAYAR, G. Ahmet (2007), *Bir İktisatçının Entelektüel Portresi-Sabri F. Ülgener*, Ötüken Yayınları, Ankara.

SLATER, Phil (1998), *Frankfurt Okulu, Kökeni ve Önemi, Marksist Bir Yaklaşım*, Çeviren: Ahmet Özden, Kabalcı Yayınevi, İstanbul.

SYKİAİNEN, Leonid (2010), *Said Nursi's Approach to Justice and its Role for Political Reforms in the Muslim World, Theodicy and Justice in Modern Islamic Thought*, Ashgate Press, England.

TARHAN, Nevzat (2012), *Çağın Vicdanı Bedüzzaman*, Nesil Yayınları, İstanbul.

TUNÇ, Hüseyin (2010), *Katılım Bankacılığı Felsefesi, Teorisi ve Türkiye Uygulaması*, Nesil Yayınları, İstanbul.

TURNER, C.; KUŞPINAR, B.; SYKİAİNEN, L.; BERGHOUT, A.; ER-RUKİ, M.; ZENGİ, N. ve ES-SUDİ, *Risale-i Nur'da Adalet*, İstanbul İlim ve Kültür Vakfı, İstanbul.

ÜLGENER, F. Sabri (2006), *Zihniyet ve Din*, Derin Yayınları, İstanbul.

ÜLGENER, F. Sabri (2006/a), *İktisadi Çözülmenin Ahlak Ve Zihniyet Dünyası*, Derin Yayınları, İstanbul.

WEBER, Max (2011), *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, Çeviren: Emir Aktan, Alter Yayıncılık, Ankara.

ZEYNELABİDİN, A. İmamı (2010), *Hukuk Risalesi*, Çeviren: Abdülaziz Hatip, Nesil Yayınevi, İstanbul.

## MAKALE VE DERGİLER

DURAN, Bünyamin (2009), “Felsefe, Medeniyet ve İktisat”, Köprü Dergisi, Sayı: 107, s. 89-100.

DURAN, Bünyamin (2011), “Küresel Barış İçin Evrensel Sevgi”, Köprü Dergisi, Sayı: 115, s. 9-30.

DURAN, Bünyamin (2011/b), “Tüketimin İfrat, Tefrit ve Vasat Düzeyi”, Tefekkür Dergisi, [www.tefekkurdergisi.com/Yazi-Tuketimin\\_ifrat\\_Tefrit\\_ve\\_Vasat\\_Duzeyi-568959.html](http://www.tefekkurdergisi.com/Yazi-Tuketimin_ifrat_Tefrit_ve_Vasat_Duzeyi-568959.html), (Erişim Tarihi: 29.06.2012)

DURAN, Bünyamin (2012/a), “Jürgen Habermas’da Ekonomik, Politik ve Sosyo-Kültürel sistemler Arasında İlişkiler ve Türkiye”, *Avrasya Sosyal Elmler Forumu*, Cilt 1 (ed. Şemseddin Hacıyev), İktisat Üniversitesi Baki.

DURAN, Bünyamin (2012/b), “Demokratikleşme Dalgası ve Münazarat”, Köprü Dergisi, Sayı: 117, s. 10.

SÖNMEZ, Selim (2010), “Bediüzzaman’ın Üç Hayat Devresi”, Köprü Dergisi, Sayı: 112,