



T.C.

**ANKARA YILDIRIM BEYAZIT ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**SOSYAL REFAH KAVRAMININ AVRUPAMERKEZCİ
DOĞASINA MEYDAN OKUMAK:
İSLAM DÜŞÜNCESİNDEN ALTERNATİF BİR SÖYLEM
SAİD NURSİ ÖRNEĞİ**

DOKTORA TEZİ

MEHMET TEZYETİŞ

SOSYAL POLİTİKA ANABİLİM DALI

ANKARA-2022

T.C.
ANKARA YILDIRIM BEYAZIT ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

SOSYAL REFAH KAVRAMININ AVRUPAMERKEZCİ
DOĞASINA MEYDAN OKUMAK:
İSLAM DÜŞÜNCESİNDEN ALTERNATİF BİR SÖYLEM
SAİD NURSİ ÖRNEĞİ

DOKTORA TEZİ
MEHMET TEZYETİŞ

SOSYAL POLİTİKA ANABİLİM DALI

PROF. DR. EMRAH AKBAŞ

DANIŞMAN

ANKARA-2022

ONAY SAYFASI

Mehmet TEZYETİŞ tarafından hazırlanan “*Sosyal Refah Kavramının Avrupamerkezci Doğasına Meydan Okumak: İslam Düşüncesinden Alternatif Bir Söylem-Said Nursi Örneği*” adlı tez çalışması aşağıdaki jüri tarafından oy birliği ile Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Politika Anabilim Dalı’nda Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Jüri Üyeleri	Kurumu	İmza
Prof.Dr. Emrah AKBAŞ (Danışman)	Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Uygulamalı Sosyoloji Anabilim Dalı	
Kabul <input checked="" type="checkbox"/> Red <input type="checkbox"/>		
Doç.Dr. Abdülkadir DEVELİ	Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Siyasal Bilgiler Fakültesi, İktisadi Gelişme ve Uluslararası İktisat Anabilim Dalı	
Kabul <input checked="" type="checkbox"/> Red <input type="checkbox"/>		
Prof.Dr. Mustafa BALOĞLU	Hacettepe Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Özel Yetenekliler Anabilim Dalı	
Kabul <input checked="" type="checkbox"/> Red <input type="checkbox"/>		
Prof.Dr. Ömer İŞBİLİR	Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Yeniçağ Tarihi Anabilim Dalı	
Kabul <input checked="" type="checkbox"/> Red <input type="checkbox"/>		
Dr. Ahmet Hüsrev ÇELİK	Düzce Üniversitesi, Akçakoca Bey Siyasal Bilgiler Fakültesi, Uluslararası İlişkiler Anabilim Dalı	
Kabul <input checked="" type="checkbox"/> Red <input type="checkbox"/>		

Tez Savunma Tarihi: 22.04.2022

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Politika Anabilim Dalı’nda Doktora tezi olması için şartları yerine getirdiğini onaylıyorum.

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü

Unvan Ad Soyad

BEYAN

Bu tez çalışmasının kendi çalışmam olduğunu, tezin planlanmasından yazımına kadar bütün aşamalarda patent ve telif haklarını ihlal edici etik dışı davranışımın olmadığını, bu tezdeki bütün bilgileri akademik ve etik kurallar içinde elde ettiğimi, bu tezde kullanılmış olan tüm bilgi ve yorumlara kaynak gösterdiğimi beyan ederim. 17.05.2022

Mehmet TEZYETİŞ

İTHAF



“Ömrünü hayra vakfedenlere...”

TEŞEKKÜR

Sosyal politika dűőüncesini ve sosyal refah kavramını çok yönlü ve derinlikli değerlendiren ve bu alandaki engin bilgisi ile bu tezin sosyal refah kavramına farklı bir bakış açısı kazandırmasına katkı sağlayan tez danışmanım Prof.Dr. Emrah AKBAŐ'a,

Tez izleme sürecinde çalışmanın teorik düzlemde ilerlemesi için eleştiri ve önerileri ile katkı sağlayan Prof.Dr. Mustafa BALOğLU'na ve Doç.Dr. Abdülkadir DEVELİ'ye,

Çalışmalarım sırasında sabır ve anlayış göstererek bana destek olan Eőim'e ve Oğlum'a teşekkür ederim.

ÖZET

Sosyal Refah Kavramının Avrupamerkezci Doğasına Meydan Okumak: İslam Düşüncesinden Alternatif Bir Söylem-Said Nursi Örneği

Mehmet TEZYETİŞ

Sosyal Politika Anabilim Dalı

Doktora Programı

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Emrah AKBAŞ

Refah kavramı, din düşüncesi başta olmak üzere felsefe, sosyoloji, psikoloji ve iktisat gibi birden çok disiplin altında tartışılmaktadır. Refah kavramının ilişkili olduğu alanın genişliği, bu kavram hakkında tek bir tanım getirilmesini güçleştirdiği gibi refahı olumsuz olarak etkileyen alanları da çeşitlendirmektedir. Bu çalışmada ise refah kavramı, İslam düşüncesi ve Avrupamerkezci düşünce çerçevesinde tartışılmıştır. Dolayısıyla, bu çalışma, refah kavramının daha farklı olarak hangi alanlardan etkilendiğini göstermek açısından önemlidir. Hermeneutik yöntem ile yapılan bu tartışmada, Avrupamerkezci düşüncenin doğası, refahı olumsuz olarak etkileyen bir unsur olarak, İslam düşüncesinin doğası ise refahı olumlu olarak etkileyen bir unsur olarak kabul edilmiştir. Böylece, bu çalışma, Avrupamerkezci düşüncenin doğasının refahı *neden ve nasıl* olumsuz olarak etkilediği ile İslam düşüncesinin doğasının refahı *neden ve nasıl* olumlu etkilediğini eleştirel bir şekilde analiz etmeyi amaçlamıştır.

Bu amaca yönelik olarak, Avrupamerkezci düşünce hakkında oluşan eleştirel literatür ve söylem analiz edilmiştir. Bu analizde, Avrupamerkezci düşüncenin etnikmerkezci, ötekileştirici, sömürgeci, oryantalist, seküler, kapitalist ve modernist bir

doğaya sahip olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca bu analiz, Avrupamerkezci düşüncenin doğasının insan sürekliliği ve rutinleri üzerinde yıkıcı ve kırıcı etki gösterdiğine, bu olumsuz etkinin ise ontolojik kaygı ve tahakküme neden olduğuna işaret etmiştir.

İslam düşüncesinin, Avrupamerkezci düşüncenin kaygı ve tahakküme neden olan doğasına karşı *neden* ve *nasıl* bir alternatif olduğunu anlamak için ise İslam düşünürü Said Nursi'nin söylemi analiz edilmiştir. İslam düşüncesine yönelik analizde ise bu düşüncenin adâlete, şefkate, yardımlaşmaya ve dayanışmaya sahip bir doğası olduğu görülmüştür. Bu olumlu etki, İslam düşüncesinin doğasının *ontolojik güven*'e neden olduğuna işaret etmiştir. Bu söylemin temellendirilmiş kuram yöntemi ve ilgili literatür çerçevesinde analiz edilmesi neticesinde ise refahın insan için ontolojik bir gereklilik olduğu tespit edilmiştir. Refah hakkında tespit edilen bu ontolojik gereklilik ise *ontolojik kaygı-ontolojik güven* diyalektiğinin bir sentezi olarak, *ontolojik refah teorisi* şeklinde kavramlaşmıştır.

Nursi'nin ontolojik refah teorisine dair söylemi, içerik ve söylem analizi yöntemleri ile analiz edildiğinde, Allah'ın ontolojik refahın mutlak öznesi, insan ve varlıkların ise ontolojik refahın mutlak nesnesi olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca bu analizde Kur'an, Hz. Muhammed (asm), İslamiyet, zekât ve adâlet gibi kişi, olgu ve kavramların ontolojik refaha dair vahye dayalı epistemolojik bilgi kaynakları olduğu görülmüştür. Böylece, ontolojik refahın, İslamî söylemin Tevhidî düşüncesinin bilgi kaynakları ile sağlandığı tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Avrupamerkezcilik, İslamiyet, Modernite, Ontolojik Güven, Ontolojik Kaygı, Ontolojik Refah, Said Nursi, Sosyal Refah

ABSTRACT

Challenging the Eurocentric Nature of the Concept of Social Wellbeing: An Alternative Discourse from Islamic Thought-Said Nursi Example

Mehmet TEZYETİŞ

PhD, Department of Social Policy

Thesis Supervisor
Prof. Dr. Emrah AKBAŞ

The concept of social wellbeing has been discussed particularly in religion and many other disciplines like philosophy, sociology, psychology and economics. Extensiveness of the field, the concept of social wellbeing is related with, diversifies the areas which affects social wellbeing adversely and also complicates making a single definition about this concept. In this study, the concept of social wellbeing was discussed in the framework of Islamic and Eurocentric thoughts. Hence, this study matters in the sense of showing the concept of social wellbeing affected distinctly by which fields. In this discussion made within hermeneutic method, it is acknowledged that the nature of Eurocentric thought is a factor affecting social wellbeing negatively, and Islamic thought is a factor affecting social wellbeing positively. Thus, this study aims to analyze critically why and how the nature of Eurocentric thought negatively affects social wellbeing, and why and how the nature of Islamic thought positively affects social wellbeing.

Purposefully, critical literature and discourse about Eurocentric thought were analysed. It was found out in this analysis that Eurocentric thought has an ethnocentric, marginalising, colonising, orientalist, secular, capitalist and modernist nature. Also, this analysis shows that the nature of Eurocentric thought has a destructive and breaker impact on continuity and routines of human, and this unfavourable impact leads to anxiety and domination.

Discourse of Islamic scholar Said Nursi was analysed to understand why and how Islamic thought is an alternative to social wellbeing discourse which leads to anxiety and domination. In the analysis of Islamic thought, it was seen that this thought has a nature of

justice, compassion, cooperation and solidarity. This positive effect pointed out that the nature of Islamic thought causes ontological safety. As a result of the analysis of this discourse made within grounded theory method and related literature, it was detected that wellbeing is an ontological necessity for human being. This ontological necessity of wellbeing was conceptualized as ontological wellbeing theory that is the synthesis of the dialectic of ontological anxiety-ontological safety.

When the discourse of Nursi about ontological wellbeing was analysed within methodology of content and discourse analysis, it was found that Allah is the absolute subject of ontological wellbeing, and human being and creatures are the absolute objects of ontological wellbeing. In addition, it was seen that persons, phenomena and concepts like Qur'an, Prophet Muhammad, Islam, zakah, and justice are epistemological information sources. So, it is found out that ontological wellbeing is being claimed that it is ensured along with the knowledge sources of Tawheed thought of Islamic discourse.

Key Words: Eurocentrism, Islam, Modernity, Ontological Anxiety, Ontological Safety, Ontological Wellbeing, Said Nursi, Social Wellbeing

İÇİNDEKİLER

ÖZET	i
ABSTRACT	iii
İÇİNDEKİLER.....	v
SİMGE VE KISALTMALAR DİZİNİ.....	viii
ŞEKİLLER DİZİNİ.....	ix
TABLolar DİZİNİ.....	x
1. GİRİŞ	1
2. GENEL BİLGİLER	13
2.1. Refah Kavramı ve İlgili Olduğu Alanlar	13
2.1.1. Felsefi Düşüncenin Refah Anlayışı	15
2.1.2. Hristiyan Düşüncenin Refah Anlayışı	16
2.1.3. İslam Düşüncesinin Refah Anlayışı	18
2.1.4. Modern Düşüncenin Refah Anlayışı-Fayda ve Haz	23
2.1.5. Modern Düşüncenin Refah Anlayışı-Ödev Ahlâkı	27
2.1.6. Modern Düşüncenin Refah Anlayışı-İyioluş-Wellbeing	30
2.2. Avrupamerkezcilik	33
2.2.1. Avrupa Düşüncesi ve Avrupa'nın Psikolojik ve Fiziki Sınırları	33
2.2.2. Avrupamerkezcilik Nedir	37
2.2.3. Avrupamerkezciliğin Tarihi	41
2.3. Avrupamerkezciliğin İşleyişi	43
2.3.1. Bilimcilik	43
2.3.2. Evrensellik	45
2.3.3. Tarih Yazımı	46
2.3.4. Üstünlük Söylemi	47

2.4. Avrupamerkezciliğin Doğası	48
2.4.1. Etnikmerkezcilik	48
2.4.2. Biyolojik Irkçılık	49
2.4.3. Sömürgecilik	53
2.4.4. Ötekileştirme	56
2.4.5. Oryantalizm	58
2.4.6. Modernite	80
2.4.7. Kaygı ve Tahakküm	85
2.4.8. Efendi-Köle Diyalektiği	93
2.5. Avrupamerkezci Düşüncenin Eleştirisi ve Alternatif Öneriler	98
2.6. Çalışmanın Sınırlılıkları	103
2.7. İslam Düşünürü Said Nursi'nin Hayatı ve Eserleri	104
3. YÖNTEM	131
3.1. Örneklem	131
3.2. Araştırma Modeli	132
3.3. İçerik Analizi	132
3.3.1 İçerik Analizi Süreçleri	135
3.4. Söylem Analizi	137
3.4.1. Söylem Analizi Süreçleri	139
3.5. Temellendirilmiş Kuram	140
3.5.1 Temellendirilmiş Kuram Analiz Süreçleri	141
4. BULGULAR	144
4.1. Refah Düşüncesinin Kavramlaştırılmasına Yönelik Açık Kodlama	145
4.2. Refah Düşüncesinin Saadet Kelimesi ile Kavramlaştırılması	146
4.3. Dünya Refahı Düşüncesinin Saadet Kelimesi ile Kavramlaştırılması	149
4.3.1. Saadet-i Dünyeviye	149
4.3.2. Saadet-i Şahsiye	151
4.3.3. Saadet-i Hayatiye	151
4.3.4. Saadet-i Maneviye	154
4.3.5. Saadet-i Beşeriye	154
4.3.6. Saadet-i Acile	156
4.3.7. Saadet-i Nev'iyeye	156

4.4	Sonsuz Refah Düşüncesinin Kavramlaştırılması	157
4.4.1.	Saadet-i Uzma	157
4.4.2.	Saadet-i Sermediye	158
4.4.3.	Saadet-i Uhreviye	159
4.4.4.	Saadet-i Layezali	160
4.4.5.	Saadet-i Bakiye	161
4.4.6.	Saadet-i Ebediye	161
4.5.	Dünya ve Ahiret Refahı Düşüncesinin Kavramlaştırılması	164
4.5.1.	Saadet-i Dareyn	164
4.6.	Kategoriler Arasındaki Kavramsal İlişkilere Yönelik Eksen Kodlama	167
4.6.1.	Allah ile İnsan Arasındaki Kavramsal İlişki	169
4.6.2.	Vahiy, Allah ve İnsan Arasındaki İlişki	197
4.6.3.	İslam Toplumu ile Vahiy ve Alt Kategorileri Arasındaki İlişki	205
4.6.4.	İslam Düşüncesi ile Modern Avrupa Düşüncesi Arasındaki İlişki	206
4.7.	Ontolojik Refah Teorisinin Genel Çerçevesine Yönelik Seçici Kodlama	212
5.	TARTIŞMA	220
5.1.	Ontolojik Refah Teorisinin Kimlikleri Olarak Allah ve İnsan	221
5.2.	Ontolojik Refah Teorisinin Kimlikleri Olarak İslam Düşüncesi ve Avrupamerkezci Düşünce	302
6.	SONUÇ VE ÖNERİLER	427
7.	YARARLANILAN KAYNAKLAR	444

SİMGELER VE KISALTMALAR DİZİNİ

- (asm) : Aleyhisselatüvesselam (Selam ve Salât Onun Üzerine Olsun)
(as) : Aleyhisselam (Selam Onun Üzerine Olsun)
Hz. : Hazret
(ra) : Radıyallahuanh (Allah Ondan Razı Olsun)



ŞEKİLLER DİZİNİ

Şekil 1. Refah Düşüncesinin Saadet Kelimesi ile Kavramlaşması	148
Şekil 2. Dünya Refahı Düşüncesinin Saadet-i Dünyeviye Kelimesi ile Kavramlaşması..	150
Şekil 3. Dünya Refahı Düşüncesinin Saadet-i Şahsiye Kelimesi ile Kavramlaşması	151
Şekil 4.1. Dünya Refahı Düşüncesinin Saadet-i Hayatiye Kelimesi ile Kavramlaşması ..	152
Şekil 4.2. Dünya Refahı Düşüncesinin Saadet-i Hayatiye Kelimesi ile Kavramlaşması ..	153
Şekil 5. Dünya Refahı Düşüncesinin Saadet-i Maneviye Kelimesi ile Kavramlaşması ...	154
Şekil 6.1. Dünya Refahı Düşüncesinin Saadet-i Beşeriye Kelimesi ile Kavramlaşması ..	154
Şekil 6.2. Dünya Refahı Düşüncesinin Saadet-i Beşeriye Kelimesi ile Kavramlaşması ..	155
Şekil 7. Dünya Refahı Düşüncesinin Saadet-i Acile Kelimesi ile Kavramlaşması	156
Şekil 8. Dünya Refahı Düşüncesinin Saadet-i Nev'iyeye Kelimesi ile Kavramlaşması	157
Şekil 9. Sonsuz Refah Düşüncesinin Saadet-i Uzma Kelimesi ile Kavramlaşması	158
Şekil 10. Sonsuz Refah Düşüncesinin Saadet-i Sermediye Kelimesi ile Kavramlaşması.	158
Şekil 11. Sonsuz Refah Düşüncesinin Saadet-i Uhreviye Kelimesi ile Kavramlaşması ..	159
Şekil 12. Sonsuz Refah Düşüncesinin Saadet-i Layezali Kelimesi ile Kavramlaşması ...	160
Şekil 13. Sonsuz Refah Düşüncesinin Saadet-i Bakiye Kelimesi ile Kavramlaşması	161
Şekil 14.1. Sonsuz Refah Düşüncesinin Saadet-i Ebediye Kelimesi ile Kavramlaşması .	161
Şekil 14.2. Sonsuz Refah Düşüncesinin Saadet-i Ebediye Kelimesi ile Kavramlaşması .	162
Şekil 14.3. Sonsuz Refah Düşüncesinin Saadet-i Ebediye Kelimesi ile Kavramlaşması .	163
Şekil 14.4. Sonsuz Refah Düşüncesinin Saadet-i Ebediye Kelimesi ile Kavramlaşması .	163
Şekil 15.1. İki Dünya Refahı Düşüncesinin Saadet-i Dareyn Kelimesi ile Kavramlaşması	164
Şekil 15.2. İki Dünya Refahı Düşüncesinin Saadet-i Dareyn Kelimesi ile Kavramlaşması	165
Şekil 15.3. İki Dünya Refahı Düşüncesinin Saadet-i Dareyn Kelimesi ile Kavramlaşması	166
Şekil 15.4. İki Dünya Refahı Düşüncesinin Saadet-i Dareyn Kelimesi İle Kavramlaşması	166
Şekil 16. Refah Düşüncesini Kavramlaştıran Bağlam ve Kategoriler	168
Şekil 17. Ontolojik Refah Teorisinin Kavramsal Çerçevesi	218

TABLolar DİZİNİ

Tablo 1. Allah ile İnsan Arasındaki İlişki	172
Tablo 2.1. Allah ve İnsan ile Kur'an, Şeriat, Din ve İslamiyet İlişkisi	199
Tablo 2.2. Allah ve İnsan ile Hz. Muhammed (asm) ve Sünnet-i Seniye İlişkisi	202
Tablo 2.3. Allah ve İnsan ile Zekât, Adâlet ve Asr-ı Saadet İlişkisi	204
Tablo 3. İslam Düşüncesi ile Modern Avrupa Düşüncesi İlişkisi	207
Tablo 4. Ontolojik Refah Teorisini Kavramlaştıran Seçici Kodlama	214
Tablo 5. Söylem ve İçerik Analizi Modeli	221
Tablo 6. Avrupa Medeniyeti ile İslam Medeniyetinin Kıyaslaması	422
Tablo 7. Özne-Allah Düşüncesine Yönelik Ontolojik ve Epistemolojik Yapılandırma ...	438
Tablo 8. Nesne-İnsan Düşüncesine Yönelik Ontolojik ve Epistemolojik Yapılandırma ..	438
Tablo 9. Toplum ve Refah Düşüncesine Yönelik Ontolojik ve Epistemolojik Yapılandırma	439

1. GİRİŞ

İnsanlığa refah sağladığı düşünülen bir medeniyet *neden* eleştirilir? Gerçekten refah sağlamadığından dolayı mı? Yoksa refah adına vadettiklerinden daha iyisi başka bir medeniyet tarafından vadedildiğinden dolayı mı? Ya da refah adına sağladığını iddia ettiği şeyler üzerinden kurduğu iktidar söylemine karşı gösterilmek istenen salt bir ideolojik karşı duruş yüzünden mi? Bu sorular çeşitlendirilebilir. İşte Avrupamerkezcilik ve Avrupa düşüncesi adıyla anılan modern Batı medeniyeti, refah adına neden olduğu tüm maddi gelişime rağmen bu ve benzer soruların gerekçeleri yüzünden eleştirilmektedir. Oysaki tarihi ağaca benzeten Hegel'e göre modern Avrupa düşüncesi, insanlık tarihinin sonu, en iyi meyvesi ve insanlığa bilinçlenme ışığı veren bir güneştir (Hentsch 2016). Fukuyama da (2016) modern Avrupa düşüncesinin tarihin sonu olduğunu iddia etmiştir. O'na göre ise kapitalizme karşı sosyalist toplum düzenini savunan Sovyetlerin çöküşü ve Berlin duvarının yıkılışı, Batı değerlerinin kazandığı bir zaferdir. Fukuyama, insanlığın aradığı değerleri Avrupa düşüncesinin ürünü olan ve evrenselliği sağlayan liberal demokrasi ile bulduğunu ve bu değerlerin tarihin tanıklık ettiği en son nokta olduğunu düşünmüştür.

Fakat modern Avrupa düşüncesi hakkında herkes aynı şekilde düşünmemektedir. Çünkü Aydınlanma düşüncesine dayanan modern Avrupa medeniyeti, medeniyet ve refah adına sağladığı bu kadar ilerlemeye rağmen eleştirilmektedir. Eleştirilerin odağında ise Aydınlanma düşüncesi, onun değerler sistemini temsil eden Modernite ve Modernitenin değer zincirinin halkaları yer almaktadır. Seküler ve kapitalist toplum düzeni ile bu toplum düzenini ve ilerlemeyi kurumsal olarak temsil eden ulusdevlet düşüncesi ise Modernitenin değer zincirinin halkaları olarak belirgin hale gelmektedir.

Aydınlanma düşüncesi ile gelişen Modernite *neden* eleştirilmektedir? Moderniteyi eleştirilerin odağı haline getiren, kurduğu kapitalist toplum düzeninin vaatlerini yerine getirememesi ve sosyal hayatı ve refahı tahrip etmesidir. Bu düşüncüyü savunanlar, maddi refaha -görece- fayda sağlamakla birlikte, Modernite ve araçlarını insanlık adına neden olduğu

büyük tahribattan dolayı eleştirmiştir. Bu eleştiriler, modern düşüncenin herkese aynı derecede refah sağlamadığına, insanlık değerlerini çözerak dağıttığına, gücü kutsayan iktidar söyleminin birey ve toplumları çatışmaya sevk ettiğine, modernliğin insan sürekliliği ve rutinlerini kırarak, *tahakküme* ve *ontolojik kaygıya* neden olduğuna işaret etmiştir.

Bu modern medeniyet eleştirisi, literatürde geniş bir şekilde yer almaktadır. Mesela Brohman (1995), modernleşmenin kimine göre basit ve belirsiz yapısıyla işleyen bir gelişme teorisi olduğunu vurgularken, modernliğin endüstrileşen ülkelerin başarısının kutlamasından öteye geçemeyen yapısının ise geliştirmekte olan dünyanın diğer kısmı ile ilişki kurmasının önüne geçtiğini belirtmiştir. Berman'a göre ise (2013) ilerlemeyi esas alan akılcılık ve modernlik, dünyayı değiştirmeyi vadetmekle birlikte, insanlık adına bilinen ve sahip olunan her şeyi buharlaştırarak tehdit etmektedir. Giddens'e göre ise (2016) modernlik yıkıcı bir güçtür. Bu güç, başıboş kalabilen, denetim ve kontrolden çıkabilen bir özelliğindedir. Bauman'a göre ise (2017) modernlik bir özne olarak varlığını ispat etmek ve ayakta kalmak için nesne ile savaşımaktadır. Bu noktada modernliğin nesnesi, onu tehdit eden -insan, toplum ve doğa gibi- belirsizliklerdir. Doğa, insan ve toplumun belirsiz kalarak modernliğin tanımlama sınırından çıkması ise düzene karşı gelmektir. Dolayısıyla modernlik, güç söyleminin dışına çıkan her şeyi denetimi altına alma eğilimindedir. Althusser ise (2019) modernlik adına sağlanan bu denetimin, ulusdevletlerin ideolojik aygıtlarının baskısı ile gerçekleştiğini vurgulamıştır. Modernliğin baskıcı yapısını *tahakküm* olarak tarif den Bourdieu (2015), modern düzenin diyalektik zıtlıklar üzerinden hareket eden doğa ve antropoloji yasalarının hukuki bir değer kazandığını ve *tahakkümün* kurulu -modern- düzeni kutsayacak şekilde resmileştiğini belirtmiştir. Adorno ve Horkheimer'e göre ise (2016) Avrupa düşüncesinin medenî Aydınlanması, doğaya *tahakküm* etmeyi savunan diyalektiğe dayanmaktadır. Delanty ise (2013) modern ulusdevlet anlayışının doğaya bir saldırı olduğunu belirtmiştir. Spengler ise (1997) Batı toplumunun çöküşünü anlatırken, *tahakküme* dayalı modern Avrupa düşüncesini diyalektik bir tapınma ve aklın zulmünün geldiği son nokta olarak görmüştür. Giddens ise (2016) modernliğin belirsizliğini sorunlu görmüştür. Giddens'e göre modernliğin ne zaman ne yapacağı tahmin edilemeyen yapısı devam ettikçe, *ontolojik güven* ve *ontolojik kaygı* duyguları çelişkili bir şekilde yan yana duracaktır.

Bu çalışma kapsamında refah kavramı ve Avrupa düşüncesi hakkındaki söylemi analiz edilen İslam düşünürü Said Nursi¹ ise (2007);

“Avrupa ikidir. Birisi, İsevîlik dîn-i hakîkîsinden aldığı feyiz ile hayat-ı ictimâiye-i beşeriyeye nâfi’san’atları ve adâlet ve hakkâniyete hizmet eden fînûnları ta’kîb eden Avrupa’ya hitâb etmiyorum. Belki felsefe-i tabîiye zulmetiyle, medeniyetin seyyiâtını mehâsin zannederek, beşeri sefâhete ve dalâlete sevkeden bozulmuş ikinci Avrupa’ya hitâb ediyorum. Şöyle ki: O zaman, o seyâhat-i rûhiyede, mehâsin-i medeniyet ve fînûn-u nâfiadan başka mâlâya’nî ve muzır felsefeyi ve muzır ve sefîh medeniyeti elinde tutan Avrupa’nın şahs-ı ma’nevîsine karşı demişim” (Nursi, 2007, s.118),

diyerek, Avrupa düşüncesini kendi nazarında ikiye ayırmıştır. Nursi, Hristiyanlığın bozulmamış gerçek değerlerinin göstergesi olan, sosyal hayat ve insanlığa faydalı sanatlar üreten ve adâlete hizmet eden bilimlere dayanan Avrupa düşüncesine itiraz etmediğini vurgulamıştır. Nursi, Avrupa düşüncesine yönelik eleştirilerinin doğa felsefesine dayanan, insanları hazza dayalı sıradanlığa sevk eden ve dinden uzak bir hayat tarzı ile insanlığa zarar veren düşünce sistemine yönelik olduğuna işaret etmiştir. Diğer yandan Nursi (2011b), Avrupa medeniyetini eleştirirken, İslam medeniyetini ise Avrupa düşüncesinin medeniyet ve refah anlayışına karşı en iyi bir toplum düzeni ve alternatif bir sosyal teori olarak sunmuştur. Bu söyleminde Nursi, Avrupa medeniyetinin güce, ırkçılığa, menfaatçiliğe, yıkıcı mücadeleye ve çatışmaya dayandığına ve bu medeniyetin insanlığın maddi ve manevi refahını tehdit ettiğine işaret etmiştir. Ayrıca Nursi; *“bu medeniyet, eşhası fakir ve sefîh ve ahlâksız eder. Fakat hakîkî medeniyet, nev-i insanın terakki ve tekemmülüne ve mahiyet-i nev’iyesinin kuvveden file çıkmasına hizmet eder”* (2017c, s.747) diyerek, Avrupa medeniyetinin fakirliğe ve hazza dayalı sıradanlığa neden olduğunu, gerçek medeniyet olarak adlandırdığı İslam medeniyetinin ise insanın ontolojik değerini ortaya çıkararak ilerlettiğini ve mükemmelleştirdiğini belirtmiştir.

¹ Said Nursi, 1877-1960 yılları arasında Osmanlı İmparatorluğunda ve imparatorluk sonrası kurulan Türkiye Cumhuriyetinde yaşayan bir İslam düşünürüdür. Nursi, Avrupamerkezci modern söylemin sosyal, iktisadi ve kültürel alanı, dünya toplumlarını ve özellikle İslam toplumunu derinden etkilediği bir dönemde yaşamıştır. Sosyolog Bedri Gencer’in de analiz ettiği bu dönem, İslamda modernleşmenin hız kazandığı, İslam dünyasında fikri kan kaybı yaşandığı ve İslam düşünürlerinin fikri sancılar içinde olduğu bir dönemdir (Gencer, 2017). Nursi’nin bu dönemde gelişen söylemi, İslam toplumunun karşı karşıya kaldığı sorunları analiz ederken, toplumsal sorunları çözecek ilmi tartışma noksanlığının giderilmesi için uyarılarda bulunmuştur. Ayrıca Nursi’nin söylemi, İslam düşüncesini hayata geçirmekteki bilinç eksikliğini sorgularken, modern Batı düşüncesinden İslam düşüncesine yönelen felsefi hücumlara cevap vermiştir. Diğer yandan Nursi, Batı’nın modern bilimene kaynaklık eden doğa felsefesini söylemi üzerinden irdelerken, bu felsefeye dayalı olarak gerçekleşen hücumlara karşı İslam düşüncesinin nasıl savunulacağına dair düşünce geliştirmiştir. Nursi’nin söylemini bu yönleri ile analiz eden sosyolog Şerif Mardin (2011), Nursi’nin söyleminin, İslamiyet’in sosyal hayatı düzenlediğine dair bilgi birikimini yansıtan ve kendi yerel kök ve sınırlarının dışına taşan bir söylem olduğunu belirtmiştir. Dolayısıyla Nursi’nin söylemi hakkındaki bu değerlendirmeler, bu söylemin analiz edilmeye değer olduğuna işaret etmektedir.

Nursi'nin bu söylemi, Avrupa düşüncesi karşısındaki tutumuna işaret etmektedir. Dolayısıyla Nursi'nin bu tutumu, modern Avrupa medeniyetinin tamamını reddeden bir söylem içinde olmadığını gösterdiği gibi modern Avrupa düşüncesini tamamen kabul eden bir söyleme sahip olmadığına da işaret etmektedir.

İslam düşüncesi ile Avrupa düşüncesinden modern medeniyete yönelik gelişen bu eleştirel söylem, modern Avrupa medeniyetinin refah adına sorunlu alanlarının -söyleme dayalı- göstergeleri olarak ile uzayıp gitmektedir. Hiç kuşkusuz bu eleştirilerin nedeni, refah ve medeniyet iddiasında bulunan modern Avrupa düşüncesinin felsefi dayanağıdır. Çünkü medeniyetlerin gelişimini sağlayan dayanak noktası, düşünce dünyaları ile toplum tasavvurlarını belirleyen felsefi yaklaşımlarıdır (Şimşek, 2016).

Avrupa düşüncesi ve felsefi anlayışı ise hakkında oluşmuş geniş bir literatür tarafından irdelenmektedir. Bunlardan bir kısmı Avrupa düşüncesinin olumlu yönlerini vurgularken, diğer bir kısmı ise bu düşünceyi eleştirmektedir. Avrupa düşüncesinin, Avrupa kültür ve düşüncesi içinde yetişmiş modern dönem Batılı düşünürler tarafından eleştirilmesi ise Avrupa düşüncesinin olumsuz etkilerinin görünmesi açısından önemlidir. Dolayısıyla Avrupa düşüncesine eleştirel yönden yaklaşan ve bu düşünceyi içeriden eleştiren Batılı düşünürlerin eleştirel söylemi, bu çalışma tarafından dikkate değer görülmüştür. Batılı düşünürlerin Avrupa düşüncesine yönelik eleştirilerinin önemi, bu eleştirilerin modern refah kavramını şekillendiren felsefi arka plana işaret etmesinden kaynaklanmaktadır. Çünkü Batılı düşünürlerin, modern düşüncenin *tahakküm* ve *ontolojik kaygı*'ya neden olduğuna dair vurgusu, bir refah söylemi olan modernliğin düşünce yapısının dayandığı felsefenin arka plana işaret etmektedir. Dolayısıyla bu çalışmada da medeniyetlerin gelişimini sağlayan dayanak noktasının toplumların düşünce dünyaları ile toplum tasavvurları olduğu düşünülmüş, bunun da felsefi yaklaşımlar ile şekillendiği göz önüne alınmıştır. Böylece, *tahakküm* ve *ontolojik kaygı* kavramları ile özdeşleşen Modernite düşüncesi, bu çalışmada Avrupa medeniyetinin refah söylemi olarak kabul edilmiş ve eleştirilmiştir.

Diğer yandan, Avrupa medeniyetinin refah söylemini sosyal, kültürel ve siyasal olarak kurumsallaştıran düşünce yapısı ise Modernite ekseninde hareket eden Avrupamerkezci düşüncedir. *Tahakküm* ve *ontolojik kaygı* kavramları ile özdeşleşen Modernite, Avrupamerkezci kurumsallaşmanın işleyişini ve doğasına yön vermektedir. Çünkü Modernite, Avrupamerkezci ideolojinin temel iddiası ve dayanağıdır (Wallerstein, 2019). Dolayısıyla Avrupamerkezci düşüncenin modern doğası, temsil ettiği değerler üzerinden modern refah düşüncesini kavramlaştırmış ve bu düşüncenin refah anlayışı haline gelmiştir. Bu

değerlendirmeye göre sosyal refah kavramının Avrupamerkezci doğası ve temsil ettiği değerler, *tahakküm* ve *ontolojik kaygı* kavramları ile özdeşleşen Modernitedir. Görüldüğü üzere Modernite, Avrupamerkezci düşünce ve refah kavramı, girift bir ilişki içinde ve bir sarmal gibi birbirine geçmiş yapılardır. Dolayısıyla Avrupamerkezci düşüncenin ve söylemin *nasıl* işlediğinin ve bu söylemin modern doğasının *ne* olduğunun bilinmesi, bu düşünce ve söylemin refah kavramına ne anlam yüklediğinin anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

Süreksizlik, *ontolojik kaygı* ve *tahakküm* kavramlarına işaret eden Avrupamerkezci düşünceye yönelik Batı düşüncesi içinden gelişen eleştirel söylem, Avrupamerkezci düşünceden beslenen refah kavramının, yani Modernitenin en önemli göstergelerine vurgu yapmaktadır. Bu vurgular üzerinden Avrupa düşüncesini içeriden eleştiren Batılı düşünürlerin oluşturduğu eleştirel literatür ve söylem, bu çalışma açısından birkaç yönden önemlidir. Buna göre Avrupa düşüncesini içeriden eleştiren Batılı düşünürlerin söylemi ile ortaya çıkan *süreksizlik*, *tahakküm* ve *ontolojik kaygı* kavramlaştırması, modern Avrupa düşüncesini dışarıdan eleştiren İslam düşüncesinin söylemi ile benzer yönleri yansıtması açısından önemlidir. Diğer yandan Avrupa düşüncesini içeriden eleştiren söylem, bu çalışmada söylemi analiz edilen İslam düşünürünün söylemine gömülü bir *mikro refah teorisine* işaret etmesi açısından da önemlidir. Ayrıca Avrupa düşüncesini eleştiren düşünürlerin Modernitenin *süreksizlik*, *tahakküm* ve *ontolojik kaygı*'ya neden olduğuna yönelik vurgusu, bu çalışmanın refah kavramlaştırması açısından da önemlidir. Bu eleştirel söylem, *süreksizlik*, *tahakküm* ve *ontolojik kaygıya* vurgu yaparken, bir bakıma Avrupamerkezci düşüncenin kendisine, bir bakıma da bu düşüncenin ürünü olan Moderniteye, yani refah kavramına işaret etmektedir.

Bu çalışmanın problemi ise Avrupamerkezci düşünce hakkında oluşan bahse konu literatürün katkısı ile pratik bir problemden, kavramsal probleme geçişi sağlayan düşünce sıralaması ile kavramlaştırılmıştır. Çünkü bazı problemler pratik problemler olarak sadece araştırmacıyı rahatsız eden ve çözüm aranan durumlar olarak ortaya çıkabilmektedir. Bazı problemler ise herkesi ilgilendiren, sonuçları itibariyle ağır maliyetleri olan ve araştırmaya değer problemler olarak görülmektedir. Dolayısıyla bir problemin -akademik- bir araştırmaya konu olması için çözülmediğinde herkesi ilgilendiren maliyetleri gideren *kavramsal* bir problem niteliğine sahip olması gerekmektedir (Booth vd., 2018). Görüldüğü üzere pratik problem olarak görülen ve maliyetleri sadece araştırmacıyı ilgilendiren bir problemin kavramsal -akademik- hale getirilmesi, problemin sadece araştırmacıyı ilgilendiren bir sorun olmaktan çıkmasına bağlıdır. Bu yaklaşıma göre problemleri araştırmaya değer kılan, sağladığı katkılar, çözdüğü problemler ve giderdiği maliyetlerdir.

Bu çalışma açısından bakıldığında, '*sosyal refah olumsuz etkileniyor*' ifadesi pratik ve muğlak bir problem olarak görünmektedir. Geniş bir anlamı olan bu ifadeye göre refah bir şeylerden olumsuz etkilenmektedir. Ancak bu etkinin nedenleri belirsizdir. Bu geniş iddia, problem olarak herkesi ilgilendiriyor gibi görünmekle birlikte, refahın nelerden etkilendiği, olumsuz etkinin kaynağı, ilgili olduğu bağlam ve çözüm noktaları spesifik bir şekilde belirtilmemiştir. Bundan dolayı problem, pratik olarak sadece iddia sahibini ilgilendirir görünmektedir. Bu pratik problem daraltılarak, refahın özellikle *nelerden* olumsuz etkilendiği belirtildiğinde ise problem herkesi -en azından insanların büyük çoğunluğunu- ilgilendiren spesifik ve kavramsal bir boyut kazanmaktadır. Mesela sosyal politika disiplini ilgilendiren yoksulluk, eşitsizlik, hak ihlalleri, adâletsizlik ve şiddet gibi konular, refahı olumsuz etkileyen spesifik problemlerdir. Bu problemler, nicel ve nitel araştırmalara konu olmaktadır. Refah yoksulluktan etkileniyor, eşitsizliklerden etkileniyor ve adâletsizlikten etkileniyor denildiğinde, bu olumsuz etkilerin bağlamı belirtildiğinde ve etkileri tartışıldığında, pratik bir problemden, kavramsal bir probleme geçiş yapılmaktadır.

Bu çalışmada ise *sosyal refah kavramının Avrupamerkezci doğasına meydan okuma* vurgusu yapılarak, Avrupamerkezci düşüncenin doğasının refahı olumsuz etkileyen bir unsur olduğu vurgulanmış ve problem spesifik hale getirilerek kavramlaştırılmıştır. Bu kavramlaştırmadaki önemli nokta, Avrupamerkezci düşüncenin doğasının yoksulluk, eşitsizlik, hak ihlalleri, adâletsizlik ve şiddet gibi konulara benzer şekilde refahı etkilediğine işaret edilmesi ve Avrupamerkezci düşüncenin doğasının, refah kavramı ile ilişkili olduğunun vurgulanmasıdır. Diğer bir anlatımla ideolojik bir arka planı olan Avrupamerkezci modern söylemin doğası, bu çalışmada refahı olumsuz etkileyen bir neden olarak kabul edilmiş ve çalışmanın başlığında kodlanmıştır. Böylece, refahın Avrupamerkezci düşünceye bağlı olarak olumsuz etkilendiği iddia edilmiş ve bu iddia çalışmanın temel ve spesifik problemi olarak belirlenmiştir. Bu problem tanımı ile refahın olumsuz etkilendiği genel ve geniş iddiası daraltılmış ve Avrupamerkezci düşüncenin doğasının refaha olumsuz etkileri olduğu iddia edilmiştir. Dolayısıyla bu çalışmada kavramsal problem tanımlanırken, refah kavramı ile Avrupamerkezcilik kavramlarına *hermeneutik* ve *nitel* bir yöntem ile yeni anlamlar yüklenmiştir. Çünkü olaylara anlam yükleme ve yüklenen anlamı belirgin hale getirme, nitel araştırmaların temel karakteristiğidir (Dey, 2003).

Diğer yandan bu çalışmanın probleminin kavramsallığı, Avrupamerkezci düşüncenin doğasının refahı olumsuz etkilendiğinin belirtilmesi ile sağlandığı gibi İslam düşüncesine bu olumsuz etkiyi gideren bir anlam yüklenmesi ve İslam düşüncesinin bir çözüm olarak

önerilmesi de problemi kavramlaştıran diğer bir unsur olmuştur. Çünkü refahın nelerden olumsuz etkilendiğinin belirtilmesi problemi spesifik hale getirirken, problemin çözümü için getirilen öneri de problemi kavramlaştırmaktadır. Dolayısıyla Avrupamerkezci düşünce ile İslam düşüncesinin refah ile ilişkilendirilmesi birden çok kavramsal bağlam, olay ve olgunun refah ile ilgisini gösterdiğinden, problemi pratik olmaktan çıkarıp, kavramsal hale getirmiştir. Bu kavramlaştırmada, problemlerin araştırmaya değer kavramsal özelliklere sahip olup olmadığını gösteren ölçüler uygulanmış, refahı etkileyen birden çok unsura vurgu yapılmış ve bu çalışmanın kavramsal problemler içerdiği gösterilmiştir.

Ayrıca, araştırma konuları, bazı sorular ile kavramsal problemler haline getirilmektedir. Çünkü araştırma soruları, problemin kavramsal olduğunu gösteren diğer bir ölçüttür. Buna göre bu araştırmanın kavramsal olduğunu gösterilmesi için Booth ve arkadaşlarının (2018) belirttiği şekilde odaklanmış bir konu üzerinden kavramsal probleme bağlı kalınmış ve araştırmanın probleminin tanımlanmasına yönelik sorular sorulmuştur. Bu sorular sayesinde, Avrupamerkezci düşüncenin işleyişi ve doğasının refahı olumsuz etkileyip etkilemediği ve İslam düşüncesinin işleyişi ve doğasının refahı olumlu etkileyen ve çözüm önerisi sunan bir söylem olup olmadığı irdelenmiştir. Araştırma problemini irdeleyen sorular bu sorular, iletişim paradigmasını içeren; *ne, ne zaman, neden, nasıl* ve *kim* soruları çerçevesinde şekillenmiştir. Araştırma problemini kavramlaştırmak için Avrupamerkezci düşünce hakkında gelişen eleştirel söyleme, refah literatürüne ve İslam düşünürü Said Nursi'nin Avrupa düşüncesi ve refah hakkındaki söylemine yönelik olarak şu sorular sorulmuştur;

- *Avrupamerkezci düşüncenin doğası refahı nasıl etkiler?*
- *İslam düşüncesinin doğası refah için nasıl bir alternatif sunar?*
- *Refahın öznesi olan insan kimdir? Avrupamerkezci düşüncenin refah paradigması ile İslam düşüncesinin refah paradigması bu insanı nasıl tanımlar?*
- *Refaha olumlu ya da olumsuz etki eden özne, bağlam, olay ve olgular nedir ve aktörler kimlerdir?*

Bu sorular, araştırmanın problemini kavramlaştırdığı gibi *bilinmeyen* ve *anlaşılmaya* çalışılan problemlerin ve çözüm önerilerinin var olduğuna işaret etmektedir. Çünkü bir problemin araştırmaya değer kavramsal bir problem olduğu, bir şeyi *mutlak olarak bilmeme* ya da *anlamama* üzerine olan kurgusundan anlaşılacaktır (Booth vd., 2018). Bu yaklaşıma göre bir araştırmada pratik problem olarak görülen konular üzerinden kavramsal bir problemi

tanımlamak için araştırmada *ne üzerine çalışıldığı* ve *neyin bilinmek ve anlaşılmak istendiği* açıklanmalıdır. Dolayısıyla bu çalışmada, Avrupamerkezci düşünceinin işleyişi ve doğasının refahı *neden* ve *nasıl* olumsuz olarak etkilediğini *bilmek* ve bu olumsuz etkilerin giderilmesinde İslam düşüncesinin işleyişi ve doğasının *neden* ve *nasıl* bir alternatif olduğunu *anlamak* ekseninde hareket edilmiştir. Çünkü refahın bir şeylerden olumsuz etkilendiği ve bu etkinin rahatsızlık verici olduğu pratik olarak görölmektedir. Ancak, Avrupamerkezci düşünceinin refahı *tek başına* olumsuz olarak etkileyip etkilemediği tam olarak *bilinmemektedir*. Ayrıca, Avrupamerkezci düşünceinin refahı olumsuz etkilediği varsayılırken, İslam düşüncesi ve İslam toplumunun refaha *nasıl* katkı sağlayabileceği ve refah kavramının Avrupamerkezci işleyişi ve doğasına tam olarak *neden* ve *nasıl* bir alternatif olduğu *anlaşılmamaktadır*. Dolayısıyla bu çalışma, *nedenler* ve *nasıllar* ile *bilme* ve *anlama* ekseninde hareket etmiş ve refah kavramının ontolojik ve epistemolojik bir yönü olduğunu vurgulamıştır.

Diğer yandan Booth ve arkadaşları (2018), araştırmaların kavramsal problemlerinin okuyucular tarafından önemsiz görülmesi durumunda problemin kavramsallığını ve önemini yeniden vurgulamak için araştırmacının bazı sorular sorarak problemin kavramsallığını -yeniden- gösterebileceğini belirtmiştir. Bu yaklaşıma göre okuyucular, Avrupamerkezci düşünceinin refahı olumsuz etkilemediğini ve İslam düşüncesinin refaha olumlu katkılar sağlamadığını düşünebilirler. Ayrıca okuyucular, İslam düşüncesinin Avrupamerkezci modern refah söylemine karşı alternatif bir düşünce olmadığını, bunun yanında İslam düşüncesinin bir alternatif olarak sunulmasının bir önemi olmadığını, dolayısıyla bu çalışmanın kavramsal bir problemi içermediğini iddia edebilirler. Bu durumda, bu itirazın ve iddianın sahiplerinin gelecek şu sorulara cevap vermesi beklenecektir. Avrupamerkezci modern söylemin işleyişi ve doğası refahı olumsuz etkilemiyor ise o zaman Avrupamerkezci modern söylemin işleyişi ve doğası *neden* eleştirilmektedir? Refah, Avrupamerkezci modern söylemin işleyişi ve doğasından olumsuz etkilenmiyor ise o zaman refah olumsuz olarak *nelerden* ve *nasıl* etkilenmektedir? İslamî söylem, Avrupamerkezci modern söylemin işleyişi ve doğasını ve bu söylemin refah anlayışının olumsuz etkilerini eleştiremiyor ve olumsuz etkilerin giderilmesine katkı sağlayamıyor ise o zaman Avrupamerkezci modern söylemin işleyişi ve doğasının refaha olan olumsuz etkileri *kimlerin* söylemleri ile ve daha etkili bir şekilde *nasıl* eleştirilmektedir? Ayrıca, Avrupamerkezci modern söylemin işleyişi ve doğasının refaha olumsuz etkileri *kimlerin* katkısı ile *nasıl* giderilmektedir? Bu sorulara verilecek cevaplar, bu araştırmanın probleminin kavramsal olup olmadığının sağlamasını

yapacağı gibi İslam düşüncesinin alternatif bir refah söylemi olup olmadığına da cevap verecektir.

Refah, Avrupamerkezci düşünce ve Modernite ile ilgili literatür, bu çalışmanın probleminin kavramlaştırılması yönünden önemlidir. Refah literatürüne bakıldığında, refahın tek bir anlamı olmadığı görülmektedir. Dolayısıyla refah kavramı, birden çok disiplin tarafından tartışılan ve göstergeleri çeşitlilik arz eden bir kavramdır. Bunun nedeni ise refah kavramını tek bir disiplin ve belli olgular çerçevesinde sınırlamanın ve tanımlamanın refah kavramı ile kastedilen gerçek anlamın göz ardı edilmesine neden olmasıdır (Greve, 2008). Çünkü refah, bireyin içinde bulunduğu duygusal, psikolojik ve fiziksel durum ile birlikte; sosyal, siyasal ve iktisadi hayat ile de ilişkilidir. Mesela iktisat literatürüne bakıldığında, refah kavramının farklı başlık ve göstergeler ile tartışıldığı görülmektedir. Birey ve toplumun kalkınması, mutluluğu, ihtiyaçların tatmini, bireyin memnuniyeti, elde ettiği fayda ve zenginliği, iyileşen ve gelişen gelir ve yaşam kalitesi konuları iktisat disiplini altında yapılan refah tartışmalarıdır. Sosyal ve siyasal alandaki literatürde ise hak, adâlet ve eşitlik kavramları, refah tartışmalarının kesişim noktalarından bazısıdır. Pozitif psikoloji literatürü ise *iyi oluş-wellbeing* ile *sosyal iyi oluş-social wellbeing* kavramları üzerinden mutlu bireye ve refaha atıf yapmaktadır. Pozitif psikolojiye göre iyimser, tatminkâr, duygu durumu dengede, kaygı ve korku durumu düşük olan bireyler, müreffeh ve mutlu insanlardır. Din ve felsefe literatüründe ise refah; en yüksek iyi, gerçek hazzın ne olduğu, mutluluğun kaynağı, varlığın gayesi, ahlâk ve erdemler çerçevesinde tartışılmaktadır. Aydınlanma ile gelişen modern dönemde ise fayda ve haz, ahlâki ödevler ve mutluluk, refahın tartışıldığı alanlar olmuştur.

Görüldüğü üzere refah ile ilgili tanımlamalar, refaha ne anlam yüklendiği ve nasıl algılandığı ile ilgilidir. Dolayısıyla modern felsefenin *süreksizlik*, *tahakküm* ve *ontolojik kaygıya* neden olan düşünce yapısı ile bu düşünce yapısına göre şekillenen Avrupamerkezci düşüncenin işleyişi ve doğası, bu çalışma açısından refah kavramı ile özdeş görülmüştür. Çünkü Avrupamerkezcilik ile ilgili literatür, Avrupamerkezci düşüncenin işleyişi ve doğasının, *süreksizlik*, *tahakküm* ve *ontolojik kaygı* kavramlarını barındıran Modernite ve refah ile nasıl bir bağı olduğunu göstermektedir.

Diğer yandan, Avrupamerkezcilik de tanımı tam olarak yapılamayan bir kavramdır. İlgili literatür, Avrupamerkezciliğin, modern medeniyetin etkisi altındaki sosyal hayat içinde toplumsal, kültürel, sosyal, siyasi ve ekonomik etkileşimde Avrupa'nın merkezde olduğunu gösteren bir söylem olduğuna işaret etmektedir. Bu literatür, Avrupa'nın diğer toplumlardan

neden ve nasıl farklı ve üstün olduğunu irdelemektedir. Ayrıca bu literatür, Avrupa düşüncesi ile anılan sömürgeleştirme, ötekileştirme, oryantalizm, etnikmerkezcilik, faşizm ve ırkçılığı incelemektedir. Bu literatür, bu kavramların Avrupamerkezci düşüncenin işleyişi ve doğasını oluşturduğuna işaret etmektedir. Avrupamerkezci düşünce hakkında bilgi veren bu kavramlar, bu düşüncenin işleyişi ve doğasının *süreksizlik*, *tahakküm* ve *ontolojik kaygıya* neden olan modern felsefenin arka planına göre şekillenen refah anlayışını yansıttığına da işaret etmektedir.

Avrupamerkezci düşüncenin doğası ve işleyişine yönelik bu literatür, bu çalışmanın başlığını da kavramlaştırmıştır. Buna göre, çalışmanın başlığında yer alan *sosyal refah kavramı* ibaresi, Batı felsefesinin etkisi ile *süreksizliğe*, *tahakküme* ve *ontolojik kaygıya* neden olan modernliğe, *Avrupamerkezci doğası* ibaresi ise *süreksizliğe*, *tahakküme* ve *ontolojik kaygıya* neden olan modernliğin yeniden üretimine ve kurumsallaşmasına işaret etmektedir. Dolayısıyla refah kavramı ile özdeşleştirilen ve *süreksizliğe*, *tahakküme* ve *ontolojik kaygıya* neden olan Modernite, karşısında İslam düşüncesi ile meydan okunan Avrupamerkezci düşüncenin doğası ve refah anlayışı olarak kabul edilmiştir. Çalışmanın başlığında yer alan *İslam düşüncesinden alternatif bir söylem* ibaresi ise Avrupamerkezci düşüncenin modern refah anlayışına yönelik eleştirel meydan okumaya işaret etmektedir. Bu eleştirel meydan okumanın benzeri, İslam düşüncesinden birçok düşünür tarafından farklı yönlerden yapılmıştır. Bu çalışmada ise Avrupamerkezci düşüncenin neden olduğu *makro sorunlara* karşı, İslam düşünürü Said Nursi'nin *mikro ölçekli*² temel söylem ile çözüm önerisi sunulmuş ve Avrupamerkezci söyleme meydan okunmuştur.

Avrupamerkezci düşünceye karşı farklı yönlerden meydan okunmaktadır. Bu çalışmanın kavramlaştırılması için ise öncelikle Batı kültürü içinde yetişen düşünürler tarafından Avrupamerkezci düşünceye karşı gelişen meydan okumalar ve yöneltelen eleştirel literatür incelenmiştir. Bu literatüre bakıldığında, Avrupamerkezci düşünceye karşı gelişen eleştirilerin

² Çalışmadaki mikro ölçek vurgusu, İslam düşüncesinin tek bir söyleme indirgenemeyeceğini vurgulamaktadır. Bu vurgu ile İslam düşünürü Said Nursi'nin söyleminin İslam Düşüncesi içindeki çok geniş bir alanı kapsayan söylemlerden sadece birini temsil ettiğine işaret edilerek, indirgemeci yaklaşımdan uzak durulduğu gösterilmiştir. Böylece, mikro ölçek vurgusu, Said Nursi'nin modern medeniyet eleştirisinin, İslam Düşüncesinin farklı söylemleri tarafından da yapılabileceğini göstermektedir. Dolayısıyla mikro ölçek vurgusu, Nursi'nin söyleminin refah anlamında İslamî söylemin tamamını içermediğine ve refah kavramının Avrupamerkezci doğasının, İslam Düşüncesinin farklı yöntem ve söylemleri ile de eleştirilebileceğine işaret etmektedir. Ayrıca, bu çalışmanın kapsamı, yöntemi ve çalışmacının metin tercihleri, söylemi analiz edilen düşünürün refaha dair geniş *-makro-* söylemi içindeki *mikro ölçekli* sınırlı ve dar bir çerçeveyi yansıtmaktadır. Dolayısıyla Nursi'nin refah söylemi, eserleri üzerinden daha farklı yönlerden de irdelenebilir.

genellikle sosyalist ve postmodern söylem içinden yöneltildiği görülmektedir. Bu söyleme göre kapitalist iktisadiyatçılık, Avrupamerkezci bilimcilik ve bu bilimciliğe dayalı iktidar ve güç ilişkileri, Avrupamerkezci düşünceye karşı yöneltilen başlıca eleştirilerdir. Ayrıca, Avrupamerkezci düşüncenin kanun haline getirdiği *efendi-köle* diyalektiği, Modernitenin neden olduğu insanî ve toplumsal süreksizlikler ile *ontolojik kaygı* ve *tahakküm*, Avrupamerkezci düşünceye yöneltilen diğer eleştiri noktalarıdır. Bu eleştirileri dile getiren düşünürlerin Avrupamerkezci düşünceye karşı önerilerinin hedefi ise bu düşünceden şikâyetçi olan tüm unsurların ortak bir söylem içinde ve Avrupamerkezci düşünce dışında gelişecek radikal bir sosyal teori ve söylem üzerinde ittifak edilmesidir. Dolayısıyla Avrupamerkezci düşünceyi refah kavramı ve İslam düşüncesi bağlamında eleştiren bu çalışma, Avrupa düşüncesini içeriden eleştiren düşünürlerin görüşlerini önemsemektedir. Çünkü çalışmanın başlığında da görüldüğü üzere; sosyal refah kavramının Avrupamerkezci düşüncenin doğasına bağlı olarak şekillendiği düşünülmüş ve Avrupamerkezci medeniyet tasavvurunun felsefi arka planının önemine işaret edilmiştir. Bundan yola çıkarak, refahı olumsuz etkilediği düşünülen Avrupamerkezci paradigmanın refah söylemine karşı, bu söyleme meydan okuyan alternatif bir söylem olarak İslam düşüncesi ve söylemi çıkarılmıştır. Dolayısıyla, modernliği eleştiren Batı düşünürleri ile İslam düşüncesinin eleştiride kullandığı benzer dil ve kavramlar, bu çalışmanın tartışması açısından önemlidir. Çünkü Avrupa düşüncesi ve modernliğe yönelik bu eleştirel literatür, Avrupamerkezci düşüncenin refah söylemi haline gelen doğasına işaret etmektedir. Avrupa düşüncesi ve Modernite aleyhine gelişen bu eleştirel söylem, Avrupamerkezci düşüncenin doğasının refahı olumsuz etkilediğine işaret eden birer göstergeler niteliğindedir. Bu göstergeler, Avrupamerkezci modern söylemin doğasının başta insan olmak üzere doğaya ve toplumlara *tahakküm* ettiğine, *ontolojik kaygıya* ve *süreksizliklere* neden olduğuna işaret etmektedir. İşte Avrupamerkezci düşüncenin doğasını yansıtan modern söylem, bu olumsuz göstergelerden dolayı -bir refah söylemi olarak- eleştirilmektedir. Dolayısıyla, kavramsal çerçevede bölümünde zikredilen bu ve benzer eleştirel göstergeler, Avrupamerkezci modern söylemin birey ve toplum refahı başta olmak üzere neredeyse tüm sosyal kavramları olumsuz etkilediğine vurgu yapmıştır.

Diğer yandan sosyal refah, Avrupamerkezcilik ve Modernite ile ilgili literatür yanında, bu çalışmada metinlerinin içeriği ve söylemi analiz edilen İslam düşünürü Said Nursi'nin refah kavramı hakkında oluşturduğu literatür de araştırma probleminin kavramlaştırılmasına katkı sağlamıştır. Sosyal refah kavramının Avrupamerkezci doğasına meydan okuyan Nursi'nin söylemi, bu çalışmanın probleminin kavramlaştırılması yönünden önemlidir. Nursi'nin modern

felsefi düşüncenin kâinat ve insan algısına karşı gelişen eleştirel söylemi, insana ve refaha ontolojik ve epistemolojik anlamlar yükler niteliktedir. Bu çalışmanın analiz ve tartışma bölümlerinde görüldüğü üzere Nursi'nin söylemi, felsefi düşünceyi geliştirme, insan ve refaha dair olay, olgu ve bağlamlara ontolojik ve epistemolojik nitelikli yeni anlamlar yüklemeye odaklıdır. Nursi'nin söylemi, modern düşünceyi eleştirdiği gibi modern düşünceyi -görece- eleştiren, ancak modernliğin kaynağı olan doğa felsefesinden sıyrılamayan *egzistansiyalist* düşüncenin kâinat, insan ve refaha yönelik ontoloji ve epistemolojisini de eleştirmektedir. Nursi'nin refah söylemi, insanı ve refahı sadece dünya hayatı için tanımlamamaktadır. Nursi'ye göre refah, ölümden sonrası için de geçerli bir olgudur. Bu söylemi ile Nursi, insan ve refahı sadece dünya hayatı için tanımlayan modern felsefeye dayalı Avrupamerkezci düşünceden ve felsefi yaklaşımından ayrılmaktadır.

Netice olarak, bu çalışmada, Avrupamerkezci düşüncenin doğasının refahı *neden ve nasıl* olumsuz olarak etkilediği ile İslam düşüncesinin doğasının refahı *neden ve nasıl* olumlu etkilediğinin eleştirel bir şekilde analiz edilmesi amaçlanmıştır. Bu analiz sayesinde, Avrupamerkezci düşünce ile İslam düşüncesinin ontolojik ve epistemolojik olarak refahı nasıl etkilediği tartışılmıştır. Diğer yandan bu çalışmada, İslam düşüncesinin refah üzerindeki ontolojik ve epistemolojik etkileri bir mikro sosyal teori ile tartışılmıştır. Ayrıca, sosyal politika ve refah kavramı bağlamında Avrupamerkezci düşünce ve Modernite eleştirisi yapılmıştır. Böylece, refah düşüncesinin ontolojik ve epistemolojik yönleri vurgulanmış ve İslam düşüncesi ekseninde bir mikro refah teorisi geliştirilerek literatüre katkı sağlanmıştır.

2. GENEL BİLGİLER

2.1. Refah Kavramı ve İlgili Olduğu Alanlar

Refah kavramı, din düşüncesi başta olmak üzere felsefe, sosyoloji, psikoloji, siyaset bilimi, iktisat ve sosyal politika gibi birden çok disiplin altında tartışılmıştır. Ayrıca refah kavramı, ilişkili olduğu olguların çeşitliliği ve ilgili olduğu alanın genişliğinden dolayı hakkında tek bir tanım getirilmesi güç olan kavramlardandır. Farklı disiplinler altında yapılan çalışmalar, hak ihlalleri, yoksulluk, eşitsizlik, adaletsizlik, ötekileştirme, ırkçılık, sosyal dışlanmama, sosyal travma, ölüm kaygısı ve korkusu, şiddet ve savaş gibi refahı olumsuz etkileyen problem, olay, olgu ve kavramları tartışmış ve çözüm önerileri sunmuştur. Mesela insan haklarının söylemden eyleme geçmesinin aracı olarak proaktif sosyal hizmet bağlamında insan hakları düşüncesi (Akbaş ve Tuncay, 2008), refah devleti bağlamında yeniden dağıtımın ölçümü (Bergh, 2005), ekonomik olarak güçlü ülkelerin çıkarları ve liberal ekonomi bağlamında ticaret savaşları (Develi, 2019), ırklar ve toplumlararası çatışmalar bağlamında tarihi adaletsizlikleri düzeltmek (Iverson, 2009), terör, salgın ve mülteciler bağlamında korku ve korku çağı (Sağiroğlu, 2021), bireysel refah bağlamında ölüm kaygısı (Baloğlu ve Sarıkaya, 2016), sınıf, ırk ve cinsiyet bağlamında eşitsizlik ve sosyal tabakalaşma (Rothman, 2016), küreselleşmenin iktisadi etkileri bağlamında kıtlık (Şimşek, 1999), sosyal dışlanma gibi parasal olmayan göstergeler bağlamında iyoluşun ölçümü (Saunders, 2008) gibi farklı disiplinler altında yapılan çalışmalar, refah tartışmalarına değişik yönlerden işaret etmektedir.

Dolayısıyla refah kavramı, ilişkili olduğu alanların çeşitliliği nedeniyle görece anlamlar kazanmaktadır. Ancak, refah kavramının en çok ilişkilendirildiği ve tartışıldığı kavramlar rahatlık-esenlik (welfare), iyoluş (wellbeing), mutluluk (happiness), memnuniyet (satisfaction), fayda (utility) ve servet (prosperity) kavramlarıdır (Güney, 2013). Refah kavramı hakkında modern dönemdeki en önemli tartışmalar ise iktisat disiplini altında yapılmıştır (Çoban, 2018). Çünkü refah, bireyin içinde bulunduğu psikolojik ve fiziksel durum ile ilgili olduğu kadar, sosyal ve iktisadi hayat ile ilgili olgular ile de ilişkilidir. Özellikle kapitalist ekonomik sistem ile birlikte gelişen iktisat disiplini altında irdelenen refah kavramı (welfare),

insan tercihleri, fayda, tatmin, haz ve mutluluk gibi iktisadî değerler atfedilen kavramlar üzerinden tartışılmıştır. Bu tartışmalarda, birey ve toplum refahı ile iktisat ilişkisine vurgu yapılmıştır. İktisat disiplini altında yapılan tartışmalarda refah; bireyin mutluluğu, memnuniyeti ve elde ettiği fayda (Easterlin, 2001), iyiye giden yaşam kalitesi (Dasgupta, 1990), gelire göre elde edilen faydanın bir önceye göre iyileşmesi (Bryson, 1992), diğer bireyler ile kıyaslandığında bireyin hayatının daha iyi olması (Hausman ve McPherson, 2009), fayda, zenginlik ve gelişimin bir arada bulunması (Sen, 1984) ve sosyal tercihlerinin genişliği (Jackson, 2009) olarak tanımlanmıştır. Görüldüğü üzere refah kavramı, ilgisi gereği kapitalist iktisat disiplini altında yer alan bu ve benzer olgular çerçevesinde tartışılmakla birlikte, iktisatçıların üzerinde ittifak ettikleri bir refah tanımı yoktur.

Diğer bir anlatımla, refahın tek bir tanımı olmamakla birlikte, bu kavramın ilişkili olduğu olgular, refahın anlam haritasının genişliği hakkında bilgi vermektedir. Buna göre kıyaslamalı fayda ve tatmin, eksikliği hissedilen ve tamamlanması beklenen ihtiyaçlar, yaşam kalitesine erişimde fırsat eşitliği ve iyiooluş-wellbeing gibi konular, refahın ilişkili olduğu olgular olarak öne çıkmaktadır. Ayrıca, diğer bir değerlendirmeye göre refah; hak, adalet ve eşitlik kavramlarının kesişim noktasıdır (Hamlin, 2008). Dolayısıyla refahı tek bir disiplin ve belli olgular çerçevesinde sınırlamak ve tanımlamak, refah kavramı ile kastedilen gerçek anlamın göz ardı edilmesine neden olacaktır (Greve, 2008).

Refah kavramı, iktisat disiplini altında yoğun olarak tartışılmakla birlikte, din ve felsefe alanında da tartışılmaktadır. Bu kavram, din ve felsefe alanında ontoloji, ahlâk ve erdemler çerçevesinde tartışılırken, Aydınlanma ile gelişen modern dönemde ise fayda, haz ve ahlâki ödevler, mutluluğun ve refahın tartışma konusu olmuştur. Bu alandaki bazı düşünörlere göre refah hayatın anlamı iken, bazılarına göre ise arzu edilen, ancak tam olarak ne olduğu tarif edilemeyen bir kavramdır. Yakın dönemde ise refah, mutluluk kavramı üzerinden pozitif psikolojinin konusu olarak incelenmiştir. Pozitif psikoloji disiplini altında yapılan tartışmalarda refah, modern hayatın olumsuzluklarına maruz kalan *birey* merkeze alınarak irdelenmiştir. Bu çalışmalarda, bireyin kişisel ve toplumsal alanda *mutluluk-iyiooluş-refah* içinde olması ve olumlu bir ruh hali ile nasıl yaşayabileceği tartışılmıştır. Ancak, felsefecilerin ya da sosyal bilimcilerin -refah tanımında olduğu gibi- mutluluk veya bireyin iyiooluşunun ne anlama geldiği hakkında uzlaştıkları ortak bir tanım yoktur (Kangal, 2013).

2.1.1. Felsefî Düşüncenin Refah Anlayışı

Antik Yunan felsefesi, insan ve toplum hayatını irdeleyerek, insanın mutluluğunun kaynağını ve bu mutluluğa nasıl ulaşılacağını sorgulamıştır. Ayrıca felsefe, kötülükler ile dolu bu dünyada mutsuzluktan nasıl kaçılacağına çareler aramıştır (Korkmaz, 2002). Antik dönemdeki bu arayışta refah, mutluluk anlamına gelen *eudaimonia* kelimesi etrafında tartışılırken, bu kelime, insan ruhunun derinliklerine işlemiş *iyi ruh hali* ve insanın iyi olmak adına takındığı erdemli-faziletli-ahlâki tutum ve tavır olarak tanımlanmıştır (Veenhoven ve Dumludağ, 2015). Mesela Platon, insanın bazı temel erdemlere sahip olduğunu belirterek, insanın bu erdemleri üst noktalarda temsil ederek mutluluğu yakaladığını söylemiştir. Platona göre insan; *akıl*, yerinde kullanılan kontrollü *öfke* ve dengeli *arzu* erdemlerine sahiptir. Bu erdemlerin birleşiminden *adâlet* erdemi ortaya çıkmaktadır. Adâlet ise mutluluğun kaynağıdır (Bircan, 2001).

İyi ruhun anlamı üzerine düşünen Aristoteles'e göre ise mutluluk, ruhun bir etkinliği, insanın en önemli amacı ve ruhun erdeme-fazilete uygun hareket etmesidir (Güven, 2014). Ayrıca Aristoteles, insan ruhunun hayatı boyunca mükemmel olana ya da mükemmellikler içinde en iyisine yöneldiğini belirtmiştir. Bu yönelimde ruhun en iyi etkinliği ise insanın bulunduğu mükemmelliğe uygun hareket etmesidir (Büyükdüvenci, 1993). Aristoteles'in mutluluk bağlamında geliştirdiği diğer bir kavram ise *altın orta* öğretisidir. Bu öğretiye göre insan erdemlerinin görünür hale gelmesinin şartları vardır. Fiillerin aşırı-ıfrat noktaya gitmesi ya da fiillerin olması gerekenden geride-tefritte kalması durumunda erdemler görünmemektedir. Erdemleri görünür kılan ise erdemi sağlayan fillerin dengede-altın ortada yani *vasat* durumda olmasıdır. Aristoteles, mutluluğu ve refahı sağlayan erdemlerin dengede-altın orta yani vasat durumda olmasını şöyle izah eder;

“O halde erdem, tercihlere ilişkin bir huy: Akıl tarafından ve akli başında insanın belirleyeceğiyle belirlenen, bizle ilgili olarak orta olanda bulunma huyudur. Bu biri aşırılık, öteki eksiklik olan iki kötülüğün ortasıdır; kötülük, etkilenimlerde ve eylemlerde gerekenden aşırısı ya da eksiklidir, erdem ise, ortayı bulma ve tercih etmedir. (...) Madem erdem, en iyi uygulamaların ona dayandığı, en iyi ile ilgili en iyi koşulların onda bulunduğu bir tür huy, en iyi uygun olan, bu da bize bağlı bir aşırılık ile eksikliğin ortası, öyleyse karakter erdemi her bir kişide bir orta olmadır ve hazlarda, acılarda, hoş şeylerde, acı verici şeylerde kimi ortalarla ilgilidir, bu zorunlu orta ise, kimileyin hazlarda (çünkü hem aşırılık hem de eksiklik var) kimileyin acılarda, kimileyin de her ikisinde olacaktır” (Güven, 2014, s.42).

Ancak altın orta-vasat, kişiden kişiye değişebilir. Buna göre erdemleri dengede tutan en iyi davranış hangisidir ve bu davranışın ölçüsü nedir? Bunun matematiksel bir formülü yoktur. Aristoteles, bunu şöyle dile getirmiştir; “...herhangi bir şeyde ortayı bulmak güçtür ... herkes kızabilir ... ancak doğru kişiye, yeterince, doğru zamanda ve doğru bir şekilde kızmak kolay değildir...” (Büyükdüvenci, 1993, s.43). Görüldüğü üzere ortayı bulmak için bir ölçü gereklidir. Bu ölçü ise iyi olduğu düşünülen bir insana bakılarak bulunabilir. Ancak, bu insanın iyi olduğu nasıl anlaşılacaktır? Tartışma uzar gider. Dolayısıyla *altın orta-vasat*, mutluluk-refah için gerekli olmakla birlikte, ölçüsü belirsizdir.

Diğer yandan mutluluğun, yani refahın haz ile karıştırıldığını söyleyen Aristoteles, mutluluk ve hazzı aynı anlamda kabul edenleri de eleştirmiştir (Veenhoven ve Dumludağ, 2015). Çünkü Aristoteles, akıl ve mutluluk arasında bir ilişki olduğunu savunmuştur. O, akıl gücünü mutluluk için bir ölçü olarak kabul ederken, çocuklar ile hayvanları buna örnek göstermiştir. Çocuklarda akıl gücü gelişmediğinden ve hayvanlarda da akıl olmadığından, bunlar haz, yani nefsi arzu peşinde koşmaktadır. Dolayısıyla akıl kullanılmadan haz peşinde koşmak, mutluluk-refah anlamına gelmemektedir (Güven, 2014).

2.1.2. Hristiyan Düşüncenin Refah Anlayışı

Ortaçağ Hristiyanlık söyleminde insanın mutluluğu, devlet hayatına ve bu hayatın Tanrının doğal yasalarına göre yönetilmesine bağlı görülmüştür. Bu söylemde devletin refah sağlama görevine vurgu yapılmış ve insanların mutluluğunun-refahının iktidarın elinde olduğu belirtilmiştir. Bunu savunan Aziz Thomas Aquinas’a göre devlet, insan ile ayaktadır. İnsanın başarısı da devlet içinde yaşamasına bağlıdır. İnsanın devlet içinde yaşama başarısı ise mutluluğun kendisidir. Aquinas, insan mutluluğunu doğal yasaların sağladığını söyleyerek, insan yasalarının Tanrının doğal yasaları ile uyumlu olması gerektiğini ve devletin dünyadaki mutluluktan, Kilisenin ise İlahi mutluluktan sorumlu olduğunu vurgulamıştır (Gözeler ve Zengin, 2007).

Diğer yandan, Hristiyanlığın mutluluk anlayışında -tüm mezhepler aynı düşüncede olmasa da- acı çekmek ile mutluluk bir tutulmuştur. Hristiyanlığın bu baskın ve karamsar görüşüne göre dünyada mutluluğa yer yoktur. Çünkü mutluluk, insan dünyaya gelmeden önce cennette yaşanmıştır. Hristiyan öğretisine göre ilk insanın cennetten çıkmaya neden olan hatası, dünyada mutlu olma şansını kaybettirmiştir (Bircan, 2001). Bu hata, acıların da nedenidir. Dolayısıyla Hz. İsa (as) dünyaya acı çekmek için gelmiştir. Buna göre acı çekmek,

Hristiyanların mutluluk ölçüsü olmuştur (Veenhoven ve Dumludağ, 2015). Bu inanca göre mutluluk, insanın hak etmesi durumunda cennette verilecektir (Marar, 2009).

Dolayısıyla acıya ve çileye dayalı mutluluk anlayışı, Hristiyan öğretide söylemin ana unsurlarındandır. Hristiyan dünyasında, Ortaçağda olduğu gibi Aydınlanma döneminde de acıya dayalı mutluluk anlayışı hâkim olmuştur. Dinin dünya hayatına müdahalesinin sorgulandığı bu dönemde, dinin yeni toplum ve ekonomik düzene hizmet etmesi gerektiği yönünde görüşler ortaya çıkmıştır. Bütün insanların günahkâr olarak dünyaya geldiğini söyleyen Hristiyan öğretisi, bu günahkârlıktan dolayı ancak çalışarak Tanrı'ya yaklaşılabilirliğini ve mutlu olunacağını savunmuştur. Yani çalışma, fetişleşmiştir. Mesela Protestan Hristiyanlığın temsilcilerinden Calvinist görüşe göre Tanrı, bazı insanları iyi olarak seçmiş, bazılarını ise lanetlemiştir. Ancak, bunların kimler olduğu bilinmemektedir. Bundan dolayı kral ve sıradan insanlar eşittir. Seçilmiş olmanın alameti ise çalışarak kazanılacak başarıdır. Bu çalışma ise azap ve çile çekercesine yoğun ve disiplinli olmalıdır. Bu tarz çalışma, seçilmişliğin iç huzurunu göstereceği gibi Tanrı tarafından affedilmeye de neden olacaktır. Günahkârlıkta eşit olan insanlar, rasyonel çalışma ile Tanrı adına kazandıkça hürriyetini kazanacaktır (Akalin, 2014). Görüldüğü üzere bütün insanların günahkâr olduğunu söyleyen Hristiyan inancında mutluluk, azap çekercesine disiplinli ve rasyonel çalışma neticesinde gelen başarıya bağlıdır.

Diğer yandan, Calvinist görüşten etkilenen ve kapitalizmin hizmetkârı olan Protestan Hristiyanlıkta ise meslek sahibi olma ve çalışma, mutluluğun nedeni olarak görülmüştür. Mesleğe dayalı bu çalışma kutsaldır. Çünkü bu görüşe göre insan ancak iyi bir meslekte çalışarak ve zenginleşerek Tanrıya yakınlaşabilir. Weber bunu şöyle izah etmiştir. Bir mesleğin Tanrı katında makbul oluşu, mesleğin ahlâki kurallara uygunluğuna ve bu meslek ile üretilen malların herkes için önemli ve kârlı olmasına bağlıdır. Tanrı, bir kişinin kâr etmesini istemiş ise bu kişiyi seçmiş ve ona bir çağrı yapmıştır. Dolayısıyla yararlı bir mesleği öğrenmek, çalışmak ve Tanrı adına zenginleşmek mümkünken, bir mesleği icra etmemek, Tanrının vekilliğinin reddedilmesi anlamına gelmektedir (Weber, 2014). Böylece, Tanrıyı memnun etmek için çile çekercesine disiplinli çalışma, Protestanlıkta bir ahlak göstergesi olmuştur. Tanrıya vekâlet ederek kâr ve kazancı hedefleyen insan, bu rasyonel çalışması ile bir keşiş gibi dünya zevklerinden uzaklaşmakta ve bu dünyevi ahlak ile şehirli bir *zahit-sofu* olmaktadır. Weber'e göre bir mesleği edinerek kâr için çalışılan bu *zahitlik*, Tanrı tarafından bir seçilme ve kutsanma anlamına gelmekte ve insan bu şekilde ahiretteki kurtuluşunu -refahını-

hazırlamaktadır. Ayrıca, ömrü kısa olan insanın öldürücü bir günah olan zamanı boşa harcaması da kınanması gereken ahlaki bir tutumdur (Weber, 2014).

Görüldüğü üzere kapitalizmin ruhu haline gelen Protestan Hristiyan öğretisi, yararlı olunacak bir meslekte bir *keşif ve zahit* sadakatinde çalışmayı, ahiretteki mutluluğa erişmek için hedef olarak göstermektedir. Bu öğretinin mutluluk ve ahlak anlayışına göre Tanrı tarafından seçilmiş olmanın göstergesi ise kâr getiren iyi bir mesleği icra etmektir. Böylece, bir mesleği iyi bir şekilde icra etmek, insanı Tanrının vekili haline getirmektedir. Ayrıca, Hristiyanlığın mutluluk-refah anlayışına göre Hz. İsa'nın (as) dünyada acı çekmesi, onu takip edenlerin de acı çekmesini gerektirmektedir. Kapitalist ruha sahip Protestan ahlâka göre bu acıyı çekmek, *zahitcesine* kendini mesleğine adayarak ve çalışma ile olmaktadır. Dolayısıyla bu inanca göre Tanrı'nın çekilen acılardan ve çalışmadan razı olması, cennete kavuşmaya ve mutluluğa-refaha neden olmaktadır.

2.1.3. İslam Düşüncesinin Refah Anlayışı

İslam düşüncesinde refah kavramı, Arapça bahtiyarlık, iyiye ulaşma ve mesut yaşam anlamına gelen (سعادة) *saadet* kelimesi etrafında tartışılmıştır (Bircan, 2001). Yapılan bu tartışmalarda refah, *saadet* kavramı çerçevesinde yorumlanmış ve insanın mutluluğu, varlık ve yaradılış kavramları ile insan kabiliyeti-fitrati-doğası ve özellikleri çerçevesinde değerlendirilmiştir.

İslam inancına göre bütün varlıkları yaratan tek bir İlah vardır. Bu İlah, kudreti ile yarattığı hiçbir şeye benzemez. İnsan ise yaratılanlar içinde en üstün olandır ve diğer varlıklardan farklı özelliklere sahiptir. İnsan, Allah'ın en çok sevdiği varlık olduğundan, kendisine verilen bu özellikler, insanı yaratılan diğer varlıklardan farklı hale getirmiştir. İnsana bu farklı konumu veren unsur ise Allah'ın isim ve sıfatlarını anlayacak bir öze, fitrata, akla ve ruha sahip olmasıdır. Ayrıca, insana Allah katındaki değeri ve yaradılışı gereği bazı duygular verilmiş ve bu duygulara sınır konulmamıştır. İnsan, serbest olan iradesini kullanarak kendisine verilen bu duygu ve ölçüler ile Allah'ın isimlerini anlamakta ve bu isimleri bir ayna gibi yansıtmaktadır. Diğer yandan, kendisine İlahi muhabbet gösterilen insan, ebedi yaşamak duygusu ile de donatılmıştır. İnsan, bu duygu sayesinde ve ruhu ve yaradılış özellikleri gereği hem ebedi olarak var olmayı, hem bu dünyada hem de öldükten sonra ebedi saadeti-refahı istemektedir. Mesela İslam düşünürü Said Nursi, *Asâ-yı Mûsâ* adlı eserinde, *ebedi saadeti-sonsuz refahı* yaradılışı gereği isteyen insanın diğer varlıklardan ayıran özellikleri

olduğuna vurgu yapmıştır. Nursi, insandaki bu özelliklerin gözle görülür ve akıl ile kavranır şekilde farklı olduğunu belirtmiştir. Ayrıca Nursi, insanın refah-saadet isteğinin nereden kaynaklandığını da belirtmiştir. Nursi'ye göre insan;

“(...) şu kâinât ağacının en son ve en cem'iyetli meyvesi (...) ve kâinât sarayının en mükerrem misafiri (...) Kâinât Sultanının İsm-i A'zam'ına mazhar ve bütün esmâsına en câmi' bir aynası (...) ve isti'dâdca en zengini (...) ve lezzet-i hayat cihetinde en müteellimi ve lezzetleri dehşetli elemlemlerle âlûde ve bekâya en ziyâde müştâkı ve muhtacı ve en çok lâyıkı ve müstehakkı ve devamı ve saadet-i ebediyeyi hadsiz duâlarla isteyen ve yalvaran ve bütün dünya lezzetleri ona verilse, onun bekâya karşı arzusunu tatmîn etmeyen (...)”
(Nursi, 2015a, ss.28-29),

özellikler taşımaktadır.

Nursi'nin bu tasvirinde insan, bir ağaca ve saraya benzetilen kâinatta birçok özelliği üzerinde toplayan bir meyve ve kâinatın sultanı olan Allah'ın sarayında bir misafir olarak gösterilmiştir. Bu tasvire göre insan, Allah'ın isimlerini temsil edecek özelliklere sahiptir. Ayrıca insan, dünya hayatında kendisine saadet-refah veren şeylerin elinden gitmesinden acı duymaktadır. Diğer yandan, insanın dünya hayatında yaşadıkları ve elde ettikleri ise saadet-refah duygusunun tatminine yetmemektedir. Çünkü dünya ve lezzetleri-hazları geçicidir. İnsan ise bu lezzetlerin geçici olmasının verdiği elemlemlerden-acıdan dolayı kendisine refah hissi veren ve mutlu eden şeylerin bekâsı-devamı için ebedi bir saadet-refah talep etmektedir. Bu ebedi-bâki saadet-refah ise insanın dünya hayatındaki imtihanını başarı ile geçmesine ve Allah'ın rızasını kazanmasına bağlıdır. Ebedi saadet-refah ise ölümden sonraki hayatta mümkündür. Görüldüğü üzere insan, yaratılış gayesi itibariyle hem refaha ulaşmaya meyillidir, hem de ebedi saadete-refaha muhtaçtır. Ayrıca insan, yaratılış özellikleri gereği saadeti-refahı talep etmektedir. İnsanın ebedilik-bekâ-süreklilik-daimilik isteği ise bir saadet göstergesi ve refahın kendisidir.

İslam düşünürü Farabi de insanın ihtiyaçlar içinde ve yaratılış kabiliyetlerinin-fitratının en son noktasına ulaşacak şekilde yaratıldığını vurgulamıştır. Farabi ye göre insanın yaratılışının son noktası, en yüce saadete -Allah'ın isimlerini temsil etmeye ve daimî olmaya-erişmektir (Bircan, 2001). Farabi, saadetin-refahın-mutluluğun özü itibariyle ve başka bir şeye bağlı olmadan bizzat tercih edilir olduğunu söylemiştir. Farabi bunu söylerken, Aristoteles'in görüşlerine dayanmıştır (Bircan, 2001). Aristoteles'e göre;

“Başka bir şey için değil de sürekli kendisi için tercih edilen şey en yüksek iyidir. Yalnız kendisi için tercih edilenin ise sadece kendisi gayedir. Mutluluğun böyle bir şey olduğu açıktır. Çünkü o, başka bir şey için değil, sadece kendisi için tercih edilmektedir. Fakat onuru, hazzı, ilmi, erdemi, ... hem kendileri hem de mutluluk için; onlar aracılığıyla mutlu olacağımızı düşündüğümüz için tercih ediyoruz. Buna karşı hiç kimse mutluluğu, genel olarak bunlar uğruna veya başka bir şey uğruna tercih etmemektedir” (Bircan, 2001, s.31).

Görüldüğü üzere Nursi ve Farabi, insanın saadet-en yüksek iyi-refah isteğini, Allah'ın yarattığı ve donattığı insan özelliklerine -fitrat ve saadet arzusuna- bağlamıştır. Aristoteles, Farabi ve Nursi'nin görüşlerindeki ortak nokta, mutluluğun-saadetin-refahın insanın ulaşmak istediği en önemli amaç olmasıdır. Ayrıca, diğer bir ortak görüş, saadetin-refahın fitri -insanın doğası gereği- ve nedensiz arzu edilmesidir. Bu görüşler, saadete-refaha karşı konulamaz bir muhabbet ve sevgi duyulduğunu göstermektedir. Dolayısıyla insanın mutlak saadet-refah isteği, muhabbet ve sevgi derecesindedir.

İslam düşünürlerinden Seyyid Şerif Cürcanî ise yazdığı *Şerhu'l-Mevâkıf* adlı eserinde insanın bir şeye muhabbet edip sevgi duymasının üç nedeni olduğunu söylemiştir. Bu nedenlerden birincisi; muhabbet edilen şeyden haz -lezzet- almak, ikincisi; sevdiği şeyden bir fayda ummak, üçüncüsü ise; muhabbet ettiği şeyin cinsinden -türdeş- olmak, yani cins yakınlığından dolayı sevmektir. Cürcanî'ye göre eğer bir şey kemâlından-mükemmelliğinden-olgunluğundan- dolayı seviliyor ise bu sevgiye bir gerekçe aranmaz. Çünkü kemâlde, yani olgunlukta olan şey, bizatihi ve sebepsiz sevilir (Nursi, 2009a). Nursi, bir şeyin sevilmesine gerekçe olan bu üç nedene bir dördüncüyü eklemiştir. Nursi'ye göre bir şeye aşk derecesinde aşırı sevginin nedeni, insanın kendisi ile birlikte sevdiği şeylerin de ebedi kalacağını hayal etmesi ve bunu kuvvetli şekilde istemesidir. Dolayısıyla insan bir şeyi sevmeden önce, o şeyin ebedi kalacağını hayal etmekte ve o şeyi sonra sevmektedir. Nursi, bunu şöyle ifade etmiştir;

“(...) insanın fitratında bekâya karşı gâyet şedîd bir aşk var. Hatta herbir sevdiği şeyde kuvve-i vâhime cihetiyle bir nevi‘ bekâ tevehhüm eder, sonra sever” (Nursi, 2007). *“(...) Cenâb-ı Hakk'ın bütün kemâlâtı ve esmâ-yı hüsnâsının bütün merâtibleri ve bütün fazîletleri hakîkî kemâlât olduklarından bizzât sevilirler”* (Nursi, 2009a, s.291).

Nursi, bu ifadeleri ile tek ve bir olan Allah'ın mükemmelliğinin, o'nun nedensiz sevilmesinin gerekçesi olduğunu vurgulamıştır. Bu vurgu ile Nursi, herhangi bir şeyin nedensiz sevilmesinin gerekçesinin, gerçek mükemmelliğe-olgunluğa sahip olmasına bağlı olduğuna

işaret etmiştir. Dolayısıyla insanın *en yüksek iyi* şeklinde düşündüğü, hissettiği ve nedensiz bir şekilde erişmek istediği refah-mutluluk-saadet, Allah'ın insana verdiği ebedilik-bekâ duygusunun tatmin edilmesidir. Diğer bir anlatımla, refah-mutluluk-saadet, insanın ebedi-bâki olan Allah'ı en üst derecede nedensiz bizatihi hissedip sevmesidir.

Nursi, dünyadaki geçici hazların-lezzetlerin saadet-refah sağlamadığını da söylemiştir. Nursi'ye göre;

“(...) dünyadaki lezzetlere ve nimetlere iki cihetle bakılır: Bir cihetten, o nimetlerin bir mün'im tarafından verildiği düşünülür. Ve nazar, o lezzetten in'am edene döner; onu düşünür. Mün'imi düşünmenin lezzeti, nimeti düşünmekten daha ziyadedir. İkinci cihet, nimeti görür görmez nazarını mün'ime hasreder, o nimeti ganîmet telakki eder, minnetsiz yer. Halbuki birinci cihette lezzet, zeval ile zâil olsa bile ruhu bâkidir. Çünkü Mün'im'i düşünür. Mün'im ise merhametlidir, bu nimetleri bana daima verir diye ümidvar olur. İkinci cihette, nimetin zevaliyle lezzeti gider ruhu da söner, ancak dumanı kalır. Musibetlerin ise; zevalinden sonra dumanları söner, nurları kalır. Lezzetlerin zevalinden sonra kalan dumanları, günahlarıdır. Arkadaş! Dünya ve âhiretteki lezzet ve nimetlere, iman ile bakılırsa, bunlarda bir hareket-i devriye görülür ki; emsalleri birbirini takib eder. Biri gider, onun yerine misli gelir. Bu sayede o nimetlerin mahiyeti sönmez. Ancak teşahhusat-ı cüz'iyede firak ve iftirakları vardır. Bunun içindir ki; lezaiz-i imaniye, firak ve iftirak ile müteessir ve mükedder olmaz. Fakat ikinci cihette, her bir lezzetin zevali vardır. O zeval hadd-i zâtında elem olduğu gibi, düşünmesi dahi elemdir. Çünkü bu ikinci cihette, hareket-i devriye yoktur. Lezzet, ebedî bir ölüm ile mahkûm olur” (Nursi, 2016, s.64).

Görüldüğü üzere bakış açısı ve niyet, insanların aldığı hazların-lezzetlerin anlamını değiştirmektedir. Çünkü insanın haz veren şeye bakış açısı ve niyeti, ya saadet-mutluluk duymasına ya da acı çekmesine neden olmaktadır. Buna göre insanın kendisine haz veren şeye ilk baktığındaki niyeti belirleyicidir. Eğer insanın niyeti, haz-lezzet aldığı şeyi yaratan ve ikram edenin kim olduğunu bilmek ve anlamak ve kendisine ikram edeni tanımak ise bu durum, haz aldığı şeyin kendisinden daha lezzetlidir. Allah'a iman duygu ve düşüncesi eksenindeki bu bakış açısına göre lezzet alınan şey tükense ve elden gitse de bu şeyi yeniden veren ve devam ettiren merhametli bir Allah'ın olduğu düşüncesi insana daha çok lezzet vermektedir. Çünkü haz veren şeyler geçici olsa da bu şeylere Allah'ın ebedi ve bâki olduğu ve Allah'ın bu şeyleri yeniden yarattığı inancı çerçevesinde bakıldığında, haz duyulan şeyin ruhu da bâki-ebedi kalmaktadır. Böylece, bâki-ebedi olan Allah, çok sevdiği insana merhamet ederek, insanın haz

duyduğu şeyleri hiç tükenmeyecek şekilde yeniden verecektir. Eğer insanın haz aldığı şeyi bakış açısı ve niyeti, bu şeyin bizzat kendisine yönelik olursa, bu durumda insan bu şeyi kaybettiği anda bir daha elde edemeyeceği düşüncesi ile acı çekecektir. Dolayısıyla haz, tek başına refah-mutluluk-saadet anlamına gelmemektedir. Bir hazzın refah anlamına gelmesi için haz duyulan ve lezzet alınan şeylerin kimden geldiği ve devam edip etmediğın anlaşılması bir ölçü olarak görülmektedir.

Diğer bir İslam düşünürü İmam Gazâli ise duyguların her birinin kendine özgü hazları-lezzetleri olduğunu söyleyerek, kendine has yapısı olan bu duyguların her birinin hazlarının kendi cinsinden olduğunu belirtmiştir. Gazâli, *Kimya-yı Saadet* adlı eserinde; “*şehvetin lezzeti; arzusuna kavuşmak, gazâb’ın lezzeti; düşmanından intikam almaktır. Gözün lezzeti; güzel suretlerde, kulağın lezzeti; hoşuna giden nağme ve seslerdedir*” (Gazâli, 1974, s.36) diyerek, her duyunun refah-mutluluk-saadet kaynağının ayrı ayrı olduğuna işaret etmiştir. Bu tespitler, insan refahının-saadetinin, duyguları ile hissettiği şeylerin tatmin edilmesinden ibaret olduğunu göstermektedir.

Gazâli, şehvet duymak, öfkelenmek ve tat almak gibi duyguların hayvanlarda da olduğunu belirtirken, insanın en önemli duygusu olan *kalbi* öne çıkarmıştır. Çünkü derin hislerin kaynağı olan insan kalbi, hissetme özelliği itibari ile diğer varlıkların duygularından farklıdır. İnsan duyguları, kendine özel karşılıklar ile haz duyduğu gibi kalp de kendine has özelliği olan -Allah’ı- *bilmek* ve *anlamak* ile tatmin olmakta, haz ve lezzet almaktadır. Gazâli’ye göre insan duygularının merkezi ve kâinatta gerçekleşen olayların içyüzünün kâşifi olan kalptir. Ayrıca kalp, insanın en büyük lezzetinin-mutluluğunun-saadetinin kaynağı ile ilgilidir. Gazâli’ye göre duygularının merkezi olan insan kalbinin hissettiği en büyük saadet-refah-mutluluk, Allah’ı bilip tanımak, yani *marifetullahtır* (Gazâli, 1974). Gazâli, varlığının nedeni hiçbir varlığa dayanmayan ve bağılı olmayan Allah’ı tanımanın ve bilmenin yegâne merkezinin insanın kalp duygusu olduğunu söylemiştir. Çünkü kâinattaki her şey Allah’ın kudreti, ilimi ve iradesi ile yarattığı sanattır. Bu sanatı ve sanatkârı anlayabilecek olan duygu ise kalptir. Eğer insan kalbi kâinatın sanatkârının kim olduğunu ve kâinatta görünen sanatların ne anlama geldiğini anlayacak bilgi ile uğraşmaz ise tatmin olamaz. Bu durumda insan, dünyada ve ahirette zavallı durumuna düşer (Gazâli, 1974).

Gazâli, ideal-erdemli-faziletli refah devletinin oluşumunu, sosyal hayatın dengeli bir şekilde yaşanmasını sağlayan adâlet erdemi bağlamında tartışarak, adâlet erdemi siyasi ahlâkın önemli bir unsur olarak görmüştür. Gazâli’nin adâlet erdemi üzerine görüşleri, Antik Yunan felsefesinde tartışılan ahlak tartışmalarında yer alan yorumların izlerini taşımaktadır.

Gazâli, tüm toplumlarda bir yapıtaşı, doğal bir beklenti ve sosyal gerçeklik halinde olan adâlet erdemini, İslami söylem ve pratikler çerçevesinde insanın akıl, şehvet-arzu ve öfke duyguları ölçüğünde yorumlamıştır. Gazâli'ye göre *hikmet* erdemi, akıl kuvvetinin-duygusunun bir göstergesidir. Akıl kuvveti-duygusu ise *nazarî* ve *amelî* akıl kuvveti-duygusu olarak ikiye ayrılmaktadır. Nazari akıl ile Allah, varoluş ve imana yönelik gerçek bilgiler yorumlanmaktadır. Amelî akıl ile ise insan iradesi sayesinde iyi ve kötüyü birbirinden ayırmaktadır. Bu durumda, amelî akıl aşırı kullanılırsa hileye, olması gerekenden az kullanılırsa ahmaklığa neden olmaktadır. Diğer bir erdem de *cesarettir*. Cesaret erdemi, öfke kuvvetinde-duygusunda belirgin hale gelmektedir. Cesaret, din ile terbiye edilen öfke kuvvetinin-duygusunun vasat-orta-denge durumudur. Cesaret erdemi ileri giderse ise gaddarlığa, olması gerekenden geri kalırsa korkaklığa neden olmaktadır. İnsan ve toplum hayatı için önemli olan diğer bir erdem ise *iffettir*. Şehvet-arzu kuvvetinin-duygusunun vasat-orta hali olan *iffet* erdemi, eğer din duygusu ile desteklenmez ise yıkıcı bir hal almaktadır. Şehvet kuvveti-duygusu aşırı kullanılırsa, diğer insanlar ile ahlak dışı, yani meşru olmayan -şöhret, rüşvet, makam hırsı, cinselliğe yönelik- ilişkilere girilmesine neden olmaktadır. Şehvetin kullanımı, olması gerekenden geri kaldığında ise toplumda meşru görülmeyen ilişkilerin yaşanmasına yol açmakta ve sosyal denge bozulmaktadır. Bundan dolayı şehvet duygusu -olması gereken dengeli ölçü dışında- ne baskı altına alınmalı ne de -baştan çıkacak şekilde- kontrolsüz bırakılmalıdır. Akıl, şehvet ve öfke kuvvetlerinin-duygularının vasat-orta ölçüde kullanımı ise *adâlet* erdemini göstermektedir. Adâlet erdemi ise bu üç kuvvetin-duygunun kutsi bir şekilde eşgüdüm halinde çalışmasını sağlamaktadır (Gazâli, 1970). Adâlet erdemi, idare ve ticaret alanı başta olmak üzere bir refah devleti göstergesi olarak, insan ve toplum hayatını düzenleyen en önemli erdemlerdendir. Bu erdemin yerleşmediği toplumlarda refah yoksunluğu başlamakta, zulüm ve kargaşa hüküm sürmektedir. Görüldüğü üzere Gazâli'nin adâlet erdemi hakkındaki görüşü, Antik Yunan'daki tartışmalara benzemektedir.

2.1.4. Modern Düşüncenin Refah Anlayışı-Fayda ve Haz

Avrupa'nın entelektüel aydınlanması, düşünce dünyasında keskin değişimlere neden olmuştur. Bu düşünce değişiminin en önemli nedeni ise değişen ve farklılaşan taleplerin Hristiyanlık öğretilerine dayalı insan ve toplum düşüncesi tarafından tatmin edilememiş olmasıdır. Bundan dolayı aydınlanmacı hümanist ve reformist görüş, Kilise ahlâkına tepki göstermiştir (Çilingir, 2015). Hristiyan öğretinin neden olduğu bu tatminsizlik, insanı Tanrı otoritesine bağlı ahlâk normlar yerine, akla dayalı ahlâk normlarına yöneltmiştir (Fromm,

1994). Bu ahlak anlayışına göre modern düşünce, metafiziği endişe dolu bir alan olarak görmüş ve kendine rasyonel akli rehber kabul etmiştir. Bu değişimden mutluluk-refah kavramı da payını almıştır. Aydınlanma döneminin ahlâk felsefesi akılcılığı esas tutmuş ve mutluluğu ölümden sonraki hayata bırakan ve acı ve çile çekmeyi önde tutan Hristiyan öğretilerine itiraz etmiştir. Böylece, modern düşünce, mutluluğun bu dünyada da yaşanabileceğini ve akla dayalı bir yaklaşımla mutluluğun artabileceğini ispat etmeye yönelmiştir (Veenhoven ve Dumludağ, 2015). Modern dönemin mutluluk-refah beklentisi, Antikçağın erdeme dayalı ve Ortaçağın ölümden sonraki -cennetteki- hayata bağlı mutluluk-refah beklentisinden farklı hale gelmiştir. Aydınlanma düşüncesinde mutluluk-refah anlayışı sekülerleşmiştir (Diş, 2018). Yeni düşünce, mutluluğun-refahın anlamının rasyonel akıl yürütme ile anlaşılabilirliğini ve mutluluğun-refahın seviyesinin yükseltilebileceğini tartışmıştır.

Modern dönem mutluluğu-refahı bu şekilde sorgularken, Antik dönemin *nasıl yaşamalıyım* sorusuna cevap arayan mutluluk-refah anlayışını da irdelemiştir. Modern dönemde temel sorgulama *gerçekte istediğim nedir* sorusuna cevap aramak olmuştur. Bu soru üzerinden, ahlâktan önce bireysel ihtiyaçlara odaklanma amaçlanmıştır (Marar, 2009). Çünkü modern akılcılığın amacı, insanın özne olarak merkeze alınmasıdır. Böylece, özne insan düşüncesi ile ahlâk normları insan tercihlerine göre belirlenir hale gelmiştir. Dolayısıyla modern düşüncede mutluluk-refah, Tanrı tarafından bahşedilen bir şey olmaktan çıkmış ve özne olan insanın kontrol ederek sorumlu hale geldiği bir hak ve ödev olmuştur (Diş, 2018).

Mutluluğun-refahın bir hak ve ödev haline gelmesi ise insanın dünyadaki konumunu irdeleyen ve onu merkeze alan aydınlanmacı hümanist düşüncenin ürünüdür. Hümanizm, kâinat ve olguları Tanrı merkezli düşünmekten çıkarmış ve insanın akli ile karar verici olduğunu söyleyerek, insanı merkeze almıştır. Hümanizm, fiillerin Tanrının rızası için değil, insanın faydası için yapılması gerektiği görüşünü savunmuştur. Çünkü hümanizm düşüncesinde kader, insana hükmedemez. Aksine, insan irade ve algıları aracılığı ile yararına olan iyiyi ya da kötüyü tercih etmektedir. Hümanizmin özü, her şey insan için anlayıştır.

Hümanist görüş merkezinde hareket eden ve modern düşüncede mutluluk-refah söylemi haline gelen anlayış ise *faydacılıktır*. Seküler dünya görüşü ve kapitalizm ile uyumlu olan faydacılık kuramı, hukukçu Jeremy Bentham ile başlayan ve John Stuart Mill ile gelişen bir düşüncedir. En çok sayıdaki insana en yüksek seviyede mutluluk-refah denklemi üzerinden fayda kuramını geliştiren Bentham, *Ahlâk ve Yasama* adlı eserinde ahlâkın temelinde bireyin hayattan aldığı *haz-zevk-lezzet* ile *acıların-elemlerin* olduğunu söylemiştir. Bentham'a göre (2008) faydacılık kuramı, hükümetlerin birey ve toplum mutluluğunu-faydasını-refahını

artırması ve mutsuzluğuna neden olan acıyı azaltması üzerine kurguludur. Birey ve toplum mutluluğu-refahı için yapılan bir fiilin faydası, mutluluğu-refahı azaltma eğiliminden fazla ise bu eylem fayda ilkesine uygundur. Bentham, haz ve acıların insanın kararları üzerinde etkili olduğunu belirtmiştir. O'na göre her insan mutluluğu-refahı elde etmeyi hedefler ve fiiller insanın mutluluğuna-refahına ve elde ettiği faydaya göre değer kazanmaktadır (Veenhoven ve Dumludağ, 2015).

Bentham;

“Doğa, insanı haz ve acının egemenliği altına koymuştur. Ne yapmamız gerektiğini ve ne yapacağımızı onlar belirler. Bir yandan doğru ve yanlışın standardı öte yandan neden-sonuç zinciri onların tahtına bağlanmıştır. Bütün eylemlerimiz, söylediklerimiz ve düşüncelerimizde bizi onlar yönetir; onlara tabiiyetten kurtulmak için sarf ettiğimiz her çaba onları kanıtlamaya ve doğrulamaya hizmet edecektir”(2008, s.381)

diyerek, acı ve hazzın neden olan doğanın insan refahında belirleyici olduğuna işaret etmiştir. Bentham'a göre insanı doğa düzenindeki haz ve acılar yönlendirmekte ve acıdan kurtulmak için yapılan fiiller de hazzın varlığını doğrulamaktadır. Dolayısıyla insan eylemleri, doğanın belirleyiciliğindeki haz ve acı ile doğrudan ilişkilidir. Böylece, Bentham'ın düşüncesinde Tanrının yerini doğa almaktadır.

Bentham'ın amacı, doğa gibi dış etkilere maruz insanı bir olgu olarak ele almak ve insan ahlâkını mantıksal bir çerçevede maddeci, nesnel ve gözleme dayalı bir şekilde incelemektir. Çünkü Bentham'a göre diğer etik teoriler, sezgiler ile öldükten sonraki hayata dayanmakta ve bu da yanılgıya neden olmaktadır (Aydın, 2013). Bentham'ın insan ahlâkını nesnel bir şekilde incelemek istemesinin nedeni ise haz ve acıların düzensiz olmasından dolayıdır. Çünkü haz geldiğinde acı, acı geldiğinde ise haz kaybolmaktadır. Dolayısıyla ahlâka konu gerçek erdem, haz ve acıyı irdelemek ve büyük ve kalıcı hazları -insan iradesi ile- kazanmaktır (Möngü, 2015). Bentham'ın fayda hakkında seküler hümanizmin izlerini taşıyan bu değerlendirmeleri, nesnel ahlâk anlayışının sonucudur. Çünkü fayda kavramının nesnel aklın dışında din ve metafizik ile izahına girişmek, anlamsızlığı taşıyan ve karanlığı çağrıştıran bir düşüncedir (Bentham, 2008).

Bentham, fayda ilkesinin toplumları yönetmesi gereken doğru ilke olduğunu kabul ederek, bu ilkenin dışına çıkan her şeyi yanlış -sapkın- olarak görmüştür. Fayda ilkesinin dışına çıkmak ise iki tür tavır ile belirgin hale gelmektedir. Bunlardan biri, birey ve toplum için faydalı olduğu genel kabul gören bir şeye sempati duymamaktır. Faydacılık ilkesine göre sapkın olan diğer tavır ise asketik-sofu-zahit bir tavır içinde ve felsefi düşünce ya da dini duygular ile

toplum için faydalı olduğu düşünölen fillere karşı durmak ve bu filleri onaylamamaktır (Bentham 2008).

Bentham, dini sofuluk-zahitlik ile faydacılığa karşı gelmeyi ise felsefi düşünce ile faydacılığa karşı gelmekten daha aşırı bir tavır olarak görmüştür. Bentham'a göre;

“Dini kesim, ancak, bu tutumunu felsefi kesimden çok daha ileriye taşımış görünmektedir: onlar daha tutarlı olarak ve daha az bilgelikle hareket etmişlerdir. Felsefi kesim hazzı lanetlemenin ötesinde pek bir şey yapmamıştır: dini kesim ise çoğu zaman acıyı bir hüner ve ahlaki görev sayacak kadar ileri gitmiştir. Felsefi kesim acıya karşı tarafsız bir tutum izlemenin ötesine nadiren geçmiştir: onlar acının kötölük olmadığını söylemişlerdir: [ama] acının iyi olduğunu söylememişlerdir. Onlar bütün hazları topluca kötölük olarak nitelendirmemişlerdir. Onlar sadece kaba saba dedikleri; yani organik olan ya da kökü organik hazlara dayananları lanetlemişlerdir: rafine [saf] hazları ise kutsal sayıp göklere çıkarmışlardır (...)” (Bentham 2008, s.383).

Görüldüğü üzere Bentham, acıyı önceleyen Hristiyan öğretisini problemlili görmektedir. Bundan dolayı felsefi görüşler nedeni ile sofu-zahit tavırlar takınılmasını daha makul görmüş, acıya dayalı din duygusu ile faydacılığa karşı durma anlamına gelen sofuluğu-zahitliği ise hoş görmeyerek eleştirmiştir.

Felsefe ve din görüşü, adâlet erdemi ile adâlete bağı mutluluğu-refahı insan ve toplum için daha önemli görürken, Bentham ise mutluluğu-refahı doğal haz ve faydada görmüştür. Ayrıca, Bentham'ın düşüncesinde haz-fayda, adâletten önde gelmektedir. Çünkü Bentham'a göre adâlet, tartışmalı bir kavramdır ve insanlar adâletin ne olduğunu tam olarak bilemezler. Bununla birlikte, haz ve acı ise insanlar tarafından tam olarak bilinen duygulardır. Ayrıca, Bentham'a göre mutluluk-haz-fayda bir amaç, adâlet ise araçtır. Dolayısıyla hazza-faydaya katkı sağlamayan adâletin bir anlamı yoktur (Aydın, 2013).

Faydacı kuramın diğeri bir savunucusu John Stuart Mill'dir. Mill de Bentham gibi haz ve fayda üzerinden refah tartışması yapmıştır. Ancak, bazı yorumları Bentham'dan farklıdır. Mill, haz ve acıyı Bentham gibi hesaplanabilir şekilde niceliksel olarak değil, niteliksel olarak değerlendirmiştir. Bentham, acı ve haz açısından bir prens ile bir köylü arasında fark olmadığını savunurken, Mill ise insanların entelektüel durumunun duyulan acı ve hazzı etkilediğini savunmuştur (Cengiz, 2019).

Bentham'ın takipçisi Mill'in faydacı görüşü, Antikçağın *en yüksek iyi*, ahlak ve mutluluk söylemi etrafında şekillenmiştir. Mutluluğu *en yüksek iyiye ulaşma* olarak tanımlayan Mill, insanın mutluluğuna aracı olan şeyleri yaradılışı gereği istediğini belirtmiştir. Mill'e göre insanın amacı, kendisini mutlu edecek fiillere yönelmektir (Bircan, 2001). Mill'in hedefi ise *en yüksek iyiyi* belirleyerek nesnel-görünür hale getirmektir. Mill'e göre haz-fayda veren ve acıyı yok eden şeyler en yüksek iyidir. Mutluluk acıyı yok ettiği için *en yüksek iyi*, haz veren şeylerdedir (Aydın, 2013).

Mill, acıyı yok eden hazzı *en yüksek iyi* olarak tanımlamakla birlikte, haz veren şeylerin niceliği üzerinden hayvan ile insanı denk tutan Bentham'ın tartışmalarını ise sorunlu gömüştür. Mill'e göre;

“(...) hayatın hayvanların hayatı ile kıyaslanması insan haysiyetini yerle bir eder. Bir hayvanın zevkleri insan denilen varlığın mutluluğu için yeterli değildir. Üstelik insan hayvan iştihalarından daha yüksek yetkileri olduğunu bir kez fark edince, bu yetilerin tatminini gözetmeyen hiçbir şeyi mutluluk olarak kabul etmez” (Möngü, 2015, s.27).

Mill, bu görüşü ile akıl sahibi olmayan hayvanların aldıkları hazzın mutluluk-refah anlamına gelmediğini söyleyen Aristoteles'in görüşüne yaklaşmıştır. Ayrıca Mill, insanın hayvanlardan farklı olduğunu ve insanın yüksek özelliklerini tatmin edemeyen şeylerin haz veremeyeceğini vurgulamıştır. Çünkü Mill'e göre insan fiillerinin en yüksek amacı, insanı mutluluğa-refaha götüren şeyleri tercih etmek ve insanın mutluluğuna-refahına aracı olmayan ya da mutluluğun-refahın bir parçası olmayan şeyleri reddetmektir (Bircan, 2001).

Mill, adâlet erdemi hakkında da Bentham'dan farklı düşünmektedir. O, adâletin mutluluğa-refaha katkı sağladığını düşünmüştür. Mill'e göre adâlet, haklı olana hak ettiğinin verilmesidir. Çünkü kendisine yapılan kötülükten acı duyan kişinin varlığı ve kötülük yapana hak ettiği karşılığın verilmesi gerekliliği, insanların adâlete olan ihtiyacını göstermektedir (Aydın, 2013).

2.1.5. Modern Düşüncenin Refaha Anlayışı-Ödev Ahlâkı

Antikçağ ve sonrasında mutluluk-refah anlayışı *gaye güden ahlâk* düşüncesine göre şekillenmiştir. Gaye güden ahlâk düşüncesinin temeli ise kâinattaki olayların düzenine dayanmaktadır. Bu düşünceye göre kâinatta meydana gelen olaylar, belli bir düzen ve gayeye göre hareket ettiği gibi insan fiilleri de belli bir amaca doğru hareket etmektedir. İşte bu

düşünce, *gaye güden ahlâk* felsefesinin temelini oluşturmaktadır. Bu düşüncede önce *iyinin* tanımı yapılmakta, sonra *doğrunun* ne olduğu bulunmakta ve sonra da buna bir değer verilmektedir. Verilen değer ise elde edilmesi hedeflenen gayedir. Gaye belirlendikten sonra ise gayeye ulaşacak araçlar tespit edilmektedir (Bircan, 2001). Gaye güden ahlâk düşüncesinde hedef, en yüksek iyiye-saadete-refaha-mutluluğa ulaşmaktır. Antikçağ düşüncesinde mutluluğa-en iyiye ulaşmak ise insanın eğitilmesi ile mümkündür (Çilingir, 2015).

Aydınlanma sonrasında da *gaye güden ahlâk* düşüncesi değişik yönleri ile yorumlanarak devam etmekle birlikte, gaye güden ahlâk söylemine karşı *ödev ahlâkı* söylemi gelişmiştir. Immanuel Kant tarafından geliştirilen bu söylemin amacı, ahlâkın ve mutluluğun-refahın metafizik düşünceden kurtarılıp, akılcı -seküler- nesnellığe kavuşturulmasıdır. Kant'ın akılcı *ödev ahlâkı* öne çıkaran düşüncesi, Antikçağ felsefesi ve Hristiyan öğretisindeki mutluluk-refah anlayışına karşı gelişen eleştirel bir düşüncedir. Antik dönemde mutluluk, hem erişilebilir bir şey hem de ahlâkîlik ile bir tutulmuştur. Hristiyanlık ise insanın bu dünyada cezalı olduğunu, insanın mutluluğa-refaha ilişkin doğasının olmadığını ve mutluluğun-refahın öldükten sonraya kaldığını söylemiştir (Çilingir, 2015). Kant ise özgürlük ve ahlakiliği bir tutmuş ve iradi özgürlüğün olduğu yerde ahlakiliğin de olduğunu düşünmüştür. Dolayısıyla insan iradesi özgür olduğundan, ahlâk kurallarını aklı ile anlayıp, bilinçli bir şekilde bu kurallara uyacaktır (Duran, 2017). Bu da refahı-mutluluğu getirecektir.

Kant, mutluluğa-refaha neden olan bir şeyin deneyler ile öğrenilen bir tecrübeye ya da dış kaynaklı yargılara dayanmadığını, bilakis mutluluğunun insanın özgür iradesinde, akli muhakemesinde ve ahlâki ödevi gereği yaptığı işlerde olduğunu savunmuştur. Kant, insanın içindeki ahlâk duygusu ile mutluluğu-refahı aklı ile tercih edebileceğini bir örnek ile dile getirmiştir. Bu örneğe göre;

“Birinci durumda bir kişiye, kendisi için karşı konulamaz bir çekiciliği olduğunu iddia ettiği herhangi bir şeyle alakalı olarak, hemen akabinde ölümle sonuçlanacağını bildiği takdirde şehvetini dizginleyip dizginlemeyeceği sorulsa, (...) bu sorunun yanıtı malumdur. Fakat aynı kişiye, kendisi ölüm tehdidi altında olmasına rağmen, bahane uydurup ortadan kaldırılmak istenen dürüst bir kişi hakkında yalancı şahitliği reddedip reddetmeyeceği sorulsa, bunun en azından mümkün olduğunu kabul edecektir” (Duran, 2017, s.69).

Kant, bu örnekten yola çıkarak, insanın kendi faydasını ya da zararını düşünmesine veya haksızlığa karşı çıkmasına herhangi bir yerden ya da bir histen emir almaya ihtiyacı

duymayacağını iddia etmiştir. O'na göre bu kararlar, insanın ahlâki bir ödevi olarak kendi özgür iradesi ve akılı ile tercih edilerek alınmaktadır. Bunu için herhangi bir tecrübeye ya da uyarıcıya ihtiyacı yoktur. Çünkü Kant'a göre insan davranışlarının nedeni, doğal nedensellik yasalarıdır (Duran, 2017). Dolayısıyla insan, örnekte olduğu gibi kendisini mutlu edecek ve faydasına olacak şeyleri tercih edecek ve haksızlığa karşı koyup haz alacaktır. Bu hazzı sağlayan ise bilinçli tercihler, akıl ve akıl çerçevesindeki ahlâki ödevlerdir. Kant'a göre ahlâki ödevin olduğu yerde mutluluk-refah hedef olamaz. Kant'a göre mutluluk-refah, insanın ahlâki ödev olarak yaptığı davranışlar ve ampirik bir nedene bağlı olmayan kendiliğinden oluşan hoşnutluklardır. Bu hoşnutluğun nedeni yoktur. Ancak, saf akıl ve ahlâk yasaları kendiliğinden hoşnutluğa layık olmayı ister (Çilingir, 2015).

Görüldüğü üzere Kant, Hristiyanlığın -acı çekmeye dayalı- insan, toplum ve mutluluk-refah anlayışına diğer Aydınlanma düşünürleri gibi akılı esas alarak tepik göstermiş ve saf akılı ve özgür iradeye dayalı *ödev ahlaki* görüşünü kendi mutluluk-refah görüşü olarak sunmuştur. Ancak, Kant'ın eserlerine bakıldığında, reformist Hristiyan öğretisi üzerinden mutluluk-refah yorumları yaptığı görülmektedir. Her ne kadar Aydınlanmanın dine karşı görüşleri Kant'ta hâkim olsa da Hristiyan öğretisi o'nun mutluluk-refah yorumunda bir ölçü olmuştur. Mesela Kant'da mutluluk-refah değerlendirmesinin temel iddiası, ahlakilik ile mutluluğun-refahın ayrı şeyler oluşuna dayanmaktadır. Kant'ın *Yansımalar* adlı eserinde belirttiğine göre ahlakilik-erdem ile mutluluğu-refahı ilk ayıran Protestan öğretileridir. Kant'a göre;

“Protestanlık öğretisi haklı olarak, davranışın ilkeleri olarak erdem ve mutluluğun mahiyet itibariyle farklı şeyler olduğunu savundu. İkisi arasında bir bağlantının doğada (bu dünyada) mümkün olmadığını kanıtladı. Buna karşı, insanın bu bağlantıya yönelik umudunu da devam ettirebileceğini söyledi. Ancak bunun şartını çok yüce ve kutsal kanunla bağlantılı olarak ortaya koydu” (Çilingir, 2015).

Kant, *Saf Akılın Eleştirisi* adlı eserinde ise ahlâki dünyayı saf aklın talep ettiğini ve bu talebin ancak saf akıl ile anlam kazanacağını söylemiştir. Bunu belirtirken, yine din öğretisini ahlakiliği güçlendiren bir öge olarak örnek göstermiştir. Kant'a göre ahlâk yasalarını özgürlük, Tanrı ve ölümsüzlük kavramları güçlendirmektedir. Bu kavramlar, ahlak yasalarının uygulanması için en uygun etkilerdir. Bu etkiler göze alınmazsa, ahlâk yasalarının bağlayıcılığı olmaz ve yasalar sadece boş bir kuruntu olarak kalır (Çilingir, 2015).

Netice olarak Kant;

“mutlu olmak her sonlu, rasyonel varlığın dileğidir, dolayısıyla bu, kaçınılmaz olarak arzu yetisinin belirleyici bir prensibidir (...) Maalesef mutluluk kavramı o kadar belirsizdir ki her insan mutluluğu elde etmeyi dilese de gerçekten ne dilediğini ve ne istediğini kesin ve tutarlı olarak söyleyemez” (Ahmed, 2016, s.11)

diyerek, mutluluğun her insan tarafından istenmesine rağmen mutluluğun ne anlama geldiğinin belirsiz olduğunu vurgulamıştır. Çünkü bu kavramın anlamı, kişiye göre değişen bir öznellik içermektedir.

2.1.6. Modern Düşüncenin Refah Anlayışı-İyioluş-Wellbeing

Felsefecilerin ya da sosyal bilimcilerin refah ve mutluluğun ne olduğuna dair tam bir tanım getirmediklerinden yukarıda bahsedilmişti. Felsefe ve dini görüşün refah ve mutluluk tartışması ise sıradan bir duygu durumu ve bu duyguyu harekete geçiren unsurların tespit edilmesinden öte bir tartışmadır. Felsefe ve dinde refah ve mutluluk tartışması, hayatın anlamı ve mutluluğa neden olan varoluş temelli istek, ahlak ve erdem hakkında olmuştur.

Modern dönem akımlarından olan pozitif psikoloji ise refahı duygu durumu, bu duygu durumunu harekete geçiren iyioluş-wellbeing ve buna bağlı unsurlar üzerinden tartışmıştır. Pozitif psikoloji refah ve mutluluğu *iyioluş* kavramı çerçevesinde kavramlaştırmasına rağmen *iyioluşun* ne anlama geldiği ise tartışmalıdır. Dolayısıyla bu kavram da diğer birçok kavramda olduğu gibi ilgili olduğu olgular çerçevesinde tartışılmaktadır. Buna göre pozitif psikoloji çerçevesinde *refah-iyioluş-mutluluk*, bireyin bilinçli bir değerlendirme ile olumlu ya da olumsuz duygularının farkında olması (Andrew ve Withey, 1976), bireyin yaşamından duyduğu memnuniyet, doyum, neşe ve refah hissi (Lyubomirsky, 2001), bireyin yaşamla ilgili hedef ve beklentilerine anlam yüklemesi (Mullis, 1992), bireyin sahip olduğu yaşam kalitesi sayesinde avantajlı bir durumda olması (Veenhoven, 1991) gibi konular ile ilgili görülmektedir. Dolayısıyla *iyioluşun* psikolojik altyapısı, hayatı yaşamaya değer kılan şeyleri öne çıkarmaktadır. Bundan dolayı *iyioluş* kavramının öncelikli tartışma alanı pozitif psikoloji olmuştur (Çevik ve Yıldız, 2016).

Diğer yandan, pozitif psikolojinin konusu olan *iyioluş* kavramı, iktisat disiplini alanında da sıkça tartışılmıştır. Mesela iktisat disiplini üzerinden *iyioluş* hakkında yapılan çalışmalarda bireylerin birbirine bağlı olduğu ve bireysel tercihlerin fayda fonksiyonunu etkilediği

tartışılmıştır (Veenhoven ve Dumludağ, 2015). Dolayısıyla iktisadî davranışlar neticesi artan bireysel faydanın *iyioluşu* etkilediği düşünüldüğünden, mutluluk ile iktisat ilişkili görülmüştür. İktisat ve mutluluk üzerine yapılan çalışmalarda bireyin *mutluluğu-iyioluşu*, diğer bireyler ile kıyaslanarak ölçülmüştür. Bireyin *iyioluşu* hakkında yapılan bu araştırmalarda gelir seviyesinin bireyin *iyioluşuna-mutluluğuna* ne kadar etki ettiği incelenmiştir. Mesela psikolog Ed Diener'in *iyioluş-mutluluk* üzerine yaptığı çalışmalarda gelirin bireyin *iyioluşu* üzerinde ne kadar etkili olduğu tartışılmıştır. Diener ve arkadaşları (1999), bu akademik çalışmalarda gelir seviyesi ile *iyioluş* arasında küçük ama anlamlı bir ilişki olduğunu göstermiştir. Gelirin *iyioluşa* ne kadar etki ettiği araştırılırken, gelirin *iyioluşa* görece etkisi olduğu ve *iyioluşu* etkileyen diğer etkenlerin mutlak gelir düzeyini arka plana ittiği görülmüştür (Diener ve Diener, 2002). Mutlak gelirin *iyioluşa* etkisinin göreceli kalmasının nedeni ise *mutluluk* ve *iyioluşu* gelir haricinde başka değişkenlerin etkilemesidir (Diener, 1984). Mesela aşırı fakir bir bireyin temel ihtiyacı bir kere karşılandığında bireyde oluşan doyum, gelirinin sürpriz bir şekilde yükselmesini önemsiz hale getirmektedir (Myers ve Diener, 1995). Ayrıca, bireyin *iyioluşu* hakkındaki yargıları, diğer bireylerin *iyioluşu* hakkında yaptığı kıyaslama ve değerlendirmelere göre değiştiğinden, gelirin bireyin *iyioluşu* üzerindeki etkisi sosyal karşılaştırmalar ile anlam kazanmaktadır (Diener, 1984). İktisatçı Ricard Easterlin'in çalışmasında ise zenginler ile fakirlerin mutluluğu kıyaslanmıştır. Bu çalışmanın bulgularına göre zenginlerin fakirlerden daha mutlu olduğu iddia edilmiştir. Ancak, zaman içinde bunun böyle olmadığı ortaya çıktığından, bu durum, *Eaisterlin paradoksu* olarak isimlendirilmiştir (Veenhoven ve Dumludağ, 2015).

Yukarıda bahsedildiği üzere psikoloji çalışmaları, *iyioluşun* bireyin duygu durumu açısından ne anlama geldiğine ve mutlu bireyin özelliklerine odaklanmıştır. Wilson'un 1967'de demografik değişkenler üzerinde yaptığı bir saha çalışmasına vurgu yapan Diener ve arkadaşları (1999), mutlu bireyin kaygısız, iyimser, dışadönük, dindar, makul istekleri olan ve yüksek iş erdemine sahip kişi özellikleri gösterdiğini belirtmiştir. Ayrıca, yaşama dönük yüksek enerji taşıma, tatmin duygusu içinde olma, duygu durumu dengede olma, istikrarlı ve sıcak sosyal ilişkiler sağlama, özgüven duyma, kaygı, korku, öfke, suçluluk düzeyi düşük olma durumu da mutlu-müreffeh bireyi gösteren diğer özelliklerdir (Michalos, 2008). Dolayısıyla psikoloji alanında tartışılan *iyioluş* ve *mutluluk*, insanın ontolojik hisleri, moral değerleri ve çoğunlukla ahlâk ve erdem duygusu içinde olması ile beliren davranış durumuna odaklanmaktadır.

Görüldüğü üzere *iyi oluş-mutluluk-refah* kavramı, bireyin duygu durumuna atıf yapmaktadır. Bu çalışmalara göre bireyin duygu durumunda, olumlu ya da olumsuz duyguların varlığı önemlidir. Çünkü olumlu ve olumsuz duygular ile yaşam doyumu, bireyin mutluluğu üzerinde etkilidir (Sapmaz ve Doğan, 2012). Dolayısıyla bireyin *iyi oluşu*, duygusal durumu ile bilişsel değerlendirmelerine dayalı yargılarından oluşmaktadır. Bireyin olumlu ve olumsuz duyguları *iyi oluşun* duygusal bileşenini, yaşam kalitesine bağlı doyumu ve yaşam memnuniyeti ise bilişsel ve yargısal bileşenini oluşturmaktadır (Andrews ve Withey, 1976; Wang ve Vanderweele, 2011). Ayrıca, bireyin olumlu duygusal bileşeni sevgi, neşe ve coşku gibi iyi hislerden oluşurken, olumsuz duygusal bileşeni ise sıkıntı, stres, utanç, üzüntü, kıskançlık ve *kaygı* gibi kötü hislerden oluşmaktadır (Diener, 2006). Bu değerlendirmeye göre birey, psikolojik olarak mutlu olup olmadığını yargıları ile değerlendirmektedir. Bu yargılarda ise kıyaslama esastır. Dolayısıyla birey olumlu ve olumsuz duygularını kıyaslayarak *mutluluğu-iyi oluşu* hakkında yargı sahibi olmaktadır (Bradburn, 1969). Bireyin *iyi oluşuna* olumlu duyguların yoğunluğunun mu, yoksa bu duyguların sıklığının mı etki ettiği tartışılmakla birlikte, yapılan saha çalışmaları olumlu duygu sıklığının bireyin *iyi oluşunda-mutluluğunda* daha etkili olduğunu göstermiştir (Diener vd., 1991).

Diğer yandan, bireyin iyi oluş-refah durumunu gösteren mutluluk ile ilişkili diğer kavramlar, *iyimserlik* ve *kötümserlik*dir. İyimserlik, yaşamda karşılaşılan zorluk ve engellere rağmen *ümidin* kaybolmaması ve işlerin iyi gideceğini düşünerek beklentilerin olumlu tutulmasıdır (Scheier ve Carver, 1992). Kötümserlik ise yaşam zorlukları karşısında ümidin kaybolması ve olumsuz beklentiler ve *kaygılar* içinde kalınmasıdır. İyimserlikte yaşama ait sıkıntılar geçici ve dışsal faktörlere bağlı ve denetlenebilirken, kötümserlikte ise sorunlar kalıcı ve denetlenemeyecek kadar kapsamlı ve bireyseldir (Peterson, 1991, Seligman, 2006). Dolayısıyla iyimserlik ve kötümserlik ile ilgili bu düşünceler, *iyimserlik* ve *kötümserlik* kavramının bireyin ruh sağlığı açısından önemini göstermektedir (Rasmussen vd., 2009).

Ayrıca, bireyin ruh sağlığı için önemli olan iyimserliğin öğrenilip öğrenilemeyeceği de tartışılmıştır. Bu konu üzerine yapılan çalışmalar, bireye danışman eşliğinde yapılan terapilerin bireyin bilişsel becerilerini geliştirdiğini, iyimserliği öğrendiğini ve iyimserlik derecesinde olumlu ve anlamlı artışlar sağlandığını göstermiştir (Seligman, 2006). İyimserlik üzerine yapılan diğer bir çalışma ise bireyde artan iyimserliğin *kaygı* (anxiety), *depresyon* ve *stresi* azalttığını göstermiştir (McIntosh vd., 2004). Ayrıca, Sapmaz ve Doğan (2012) tarafından üniversite öğrencileri üzerinde yapılan bir çalışmada, iyimserliğin *mutluluğa* ve *iyi oluşun* bir bileşeni olan yaşam doyumuna pozitif etkisi olduğu tespit edilmiştir. Bununla birlikte,

iyimserlik hakkında oluşan literatür, yaşam doyumunun iyimserliği artırdığını belirtmektedir (Ryan ve Deci, 2001).

Refah anlamına gelen *iyi oluş-wellbeing* kavramı hakkında yapılan bu değerlendirmeler, yaşam tatminsizliği, olumsuz ve dengesiz duygu durumu, kaygı, öfke, sıkıntı, stres, üzüntü, olumsuz duygu sıklığı, ümitsizlik, kötümserlik, yaşamın anlamsızlığı gibi durumların, birey, toplum ve refahını nasıl olumsuz olarak etkilediğini vurgulamıştır. Bütün bu değerlendirmeler, insan ve toplum odaklı refah düzeni ve sosyal teorilerin *ontolojik kaygıları* gideren, *ontolojik güven* veren, yaşama olumlu anlam katan, ümidi, iyimserliği, olumlu duygu durumunu, coşku ve neşeyi artıran bir içerikte olması gerektiğine işaret etmektedir. Böylece, birden çok anlama gelen refah kavramı üzerine yapılan bu tartışmalar, kavramı tanımlanmaktan ziyade, kavrama yeni anlamlar yüklemek üzerine gelişmiştir. Dolayısıyla bu çalışmada da refah kavramını tanımlanmak yerine, kavramın Avrupamerkezci düşünce ve İslam düşüncesinin doğası ile nasıl anlam kazandığına odaklanılmıştır.

Kavramsal çerçevenin bundan sonraki bölümlerinde Avrupamerkezci düşüncenin doğası, işleyişi, etkilediği ve ilgili olduğu alanlar irdelenmiştir. Böylece, Avrupamerkezci düşüncenin refaha işaret eden iyimserlik ve güven olguları ile bağdaşıp bağdaşmadığı ve refah göstergelerinden olan kötümserlik ve kaygı ile ne kadar ilgili olduğu, Avrupamerkezci düşünce hakkında gelişen eleştirel söylem üzerinden incelenmiştir. Bu irdeleme ve incelemede *hermeneutik* ve *nitel* yöntem kullanılarak, refah kavramı ile Avrupamerkezci düşünce birbiri ile ilişkilendirilmiş ve refah ve Avrupamerkezcilik kavramlarına yeni anlamlar yüklenmiştir. Böylece, Avrupamerkezci düşüncenin doğasının refah ile bağdaşıp bağdaşmadığı irdelenerek, araştırmanın problemi kavramlaştırılmıştır.

2.2. Avrupamerkezcilik

2.2.1. Avrupa Düşüncesi ve Avrupa'nın Psikolojik ve Fiziki Sınırları

Avrupa kelimesi bir kıtanın coğrafi konumuna işaret etmekle birlikte, birçok kavram, olgu ve olayı hatırlatmaktadır. Buna göre Avrupa, imparatorluk dendiğinde Roma'yı, inanç dendiğinde paganlığı, Katolikliği, Ortodoksluğu ve Protestanlığı, feodalite dendiğinde ise karanlık Ortaçağı hatırlatan siyasal, sosyal ve kültürel bir alandır. Bu alanın sınırları da bahsi geçen kavram, olgu ve olayların gerçekleştiği zaman ve mekânlara göre değişmektedir. Gerard

Delanty (2013), *Avrupa'nın İcadı* adlı eserinde, Avrupa düşüncesinin nasıl icat edildiğini ve sınırlarının nasıl belirlendiğini tartışmıştır. Delanty'e göre;

“Avrupa bir fikir ve kimlik olmanın ötesinde jeopolitik bir gerçekliktir de aynı zamanda. Jeopolitik bir varlık olarak Avrupa'nın en temel yapısal özelliklerinden birisi de, çevreyi güçlü bir denetim ve bağımlılık sistemi oluşturmaya zorlayan merkezin izlediği süreçtir. Avrupa'yı birleştiren barış ve dayanışma değil, sömürgecilik ve fetihtir. Avrupa'nın her modeli daima karşıt modelini üretmiştir. Doğasının gereği olarak, barış ve birleşme ile bağlantılı olmayan Avrupa, bölücü bir olgu olmaya eğilimlidir. Kitayı birleştirme girişimlerinin her ana bölünme döneminin ardından tezahür etmiş olduğu, Avrupa tarihinin bir gerçeğidir. Bu gerçeklik, Avrupa'nın tarihsel bölgeleri teorisi varsayımına dayanır. Burada şunu söylemek yeterli olacaktır ki, Avrupa doğal bir jeopolitik çerçeve değildir, ama bir merkez ve doğu sınırlarıyla yakından ilgili olan pek çok sınır bölgelerinden ibarettir. Zira, şunu söyleyebiliriz ki, Avrupa'daki pek çok “birleşme” doğu sınırlarıyla olan ilişkilerde şekillenmiş ve bu birleşmeler sadece şiddetli homojenleştirme çabalarının neticesinde gerçekleşmiştir. Yayılma sınır olan batı sınırlarından farklı olarak, doğu sınırı savunma alanı olmuş ve Avrupa kimliğinin şekillenmesinde çok önemli bir rol oynamıştır” (Delanty, 2013, ss.65-66).

Görüldüğü üzere Avrupa; savaş, bölücülük ve tahakküm ile anılan, batı sınırları sömürgecilik ve yayılmacılık ile doğu sınırları ise Avrupa kimliğini belirleyen tehditlere -yani İslam'a, Türkler'e, Ruslar'a ve Asya'lı toplumlara- göre şekillenen icat edilmiş sun'i, yapay jeopolitik bir alandır.

Avrupa düşüncesi, sınırlarını belirlemek amacıyla, öncelikle kendisini var eden kültürel alanın tespitine çalışmıştır. Çünkü imparatorluk kültürüne sahip Roma bakiyesinin topraklarını istila eden barbar kavimler, kıta Avrupa'sında neden bulduklarına dair bir gerekçe aramıştır. Bundan dolayı Avrupa düşüncesi, kimlik iddiası ile kan bağı ve kültürel köken arayışına girmiştir. Samir Amin (2018), *Avrupamerkezcilik: Bir İdeolojinin Eleştirisi* adlı eserinde, Avrupa düşüncesinin köksüzlüğüne vurgu yapmıştır. Amin, Avrupa'nın Yunan köklere dayanma iddiasının aslında kültürel bir kök bulma çabası olduğunu belirtirken, bu iddianın bir efsane olduğuna işaret etmiştir.

Ancak Avrupa'nın köken arayışı, sadece Antik Yunan ile de sınırlı olmamıştır. Thierry Hentsch (2016), *Hayali Doğu: Batı'nın Akdenizli Doğu'ya Politik Bakışı* adlı eserinde, *Dicle* ve *Nil* nehirleri etrafına yaşanan tarihin, insanlığa yön veren medeniyetlere ve modern Batı'nın

oluşumuna kaynaklık ettiğini söylemiştir. Çünkü Mezopotamya’da gelişen ve Romalıların o dönem bilmedikleri sayıların basamaklı sıralama sistemi, Mısır’ın halen sırlarını koruyan -piramit- mimarisi, Batı’dan önce Doğuda bir şeylerin farklı olduğunu göstermiştir. Fransız Tarihçi Rene Grousset, Mezopotamya’da gelişen Babil yasalarının Roma’dan önce uygarlığın Doğu Akdeniz ve Yakın Doğuda geliştiğini gösterdiğini ve Batı’dan daha eski uygarlıkların olduğunun kabul edilmesi gerektiğini söylemiştir (Hentsch, 2016). *Kara Atena* adlı eserin yazarı Martin Bernal de (2016) Avrupa’nın antik çağlara dayanma iddiasını eleştirirken, *Grek* kültürünü meydana getiren Yunan dışı -AfroAsya, Fenike, Mısır gibi- medeniyet ve unsurların göz ardı edilmemesi gerektiğini vurgulamıştır.

Bernal ve Grousset aslında Batı’nın psikolojik sınırlarına atıf yapmıştır. Grousset, *Asya’nın Yüzü* adlı eserinde, Hint-Afgan coğrafyası ve kültürü üzerinden İran’ı Avrupa ile bağlamıştır. Grousset, Avrupa’nın duygusal sınırlarını Doğu’ya dayandırırken, İran’ı Avrupa’nın bir parçası olarak görmüş ve İran’ın Avrupa’nın köklerinde olduğunu söylemiştir. Grousset’e bu duyguyu veren, Asya’dan İran platosuna geçerken gördükleri olmuştur. Grousset, bu coğrafyanın doğal çevresine dikkat çekerek, burada yaşayan insanların da Avrupalılara benzediğini düşünmüştür (Hentsch, 2016). İngiliz Tarihçi John Roberts de (2015) Avrupa’nın psikolojik sınırları olduğuna işaret etmiştir. Roberts’in *Avrupa Tarihi* adlı eserinde belirttiğine göre Avrupa, fiziksel sınırlarının yanında, psikolojik sınırlara da sahiptir. Bu iddiaya göre Avrupa’nın psikolojik sınırları iki farklı şekilde meydana gelmiştir. Bunlardan ilki, Katolik Hristiyanlık ile Doğudaki *Slav* kavimlerinin yaşadığı Ortodoks Hristiyanlığın çizdiği psikolojik sınırdır. Avrupa’nın diğer psikolojik sınır ise İslam ve Hristiyanlık hattıdır. Avrupa düşüncesinin Doğu ve İslam hattı üzerinden çizdiği sınırlar kimliğini belirlemekle birlikte, Avrupa Doğu ve İslam’dan önemli bir şekilde istifade etmiştir. Ancak Avrupa, Ortaçağ boyunca medeniyet adına öğrendiklerinden dolayı İslam’a çok şey borçlu olsa da İslam düşüncesi, Yunan ve Latin Hristiyanların karşısında psikolojik bir sınır olarak çizilmiştir (Roberts, 2015).

Görüldüğü üzere Avrupa’nın sınırları, etnik yapısına ve psikolojisini etkileyen kültür ve dini inanç kimliğine göre değişmiştir. Dolayısıyla etnik hareketlilik ve dine dayalı kültür ve inanç konumlanması, Avrupa’nın kültürel sınırlarının nerede başlayıp bittiğini belirlemeyi zorlaştırmaktadır. Bununla birlikte, Avrupa’nın coğrafi sınırlarını belirlemek de bir o kadar zordur. Çünkü Avrupa kimliği, kendine karşı olan kültürler ile etnik kökenlilik bağlamında çatışması neticesinde ortaya çıkmıştır. Bu kimlik, inşa edici bir güce -tahakküme- ve iktidar söylemine dayalı olarak stratejik bir şekilde ve bir tarih öznesi olarak belirmiştir (Delanty, 2013).

Avrupa'nın sınırlarına, kimliğinin tarihsel oluşumu ile birlikte bakıldığında, Avrupa'nın sınırlarının pek çok defa değiştiği görülmektedir. Batı sınırları, Roma sonrası Hristiyanlaşırken, Müslüman Endülüs'ün 8. ve 12. yüzyıllar arası İber Yarımadasındaki hâkimiyeti bu sınırları değiştirmiştir. 1492'de Müslümanların yarımadadan tamamen çıkarılması ile de sınırlar yeniden değişmiştir. Bu tarih, aynı zamanda Avrupa'nın Batı sınırlarını Okyanus ötesine taşıdığı tarihtir. Böylece, Amerika kıtasına çıkış ile Batı sınırları kıta Avrupası dışına taşmıştır. Bu çıkış, Avrupa kimliğinin Batı yönünde gelişeceğini göstermiştir. Avrupa, Amerika'ya çıkışa kadar Doğu ile ilgili ilişkilerde İslam'ı din ekseninde *kâfir* düşman olarak görürken, Amerika'nın istilası edilmesi ile birlikte dikkatler yerlilere yönelmiş ve yerliler *yabani* düşman haline gelmiştir. Böylece, Doğu sınırları savunulan gizemli bir sınır olarak kalırken, Batı sınırı ise Avrupa kimliğinin yayılma hattı olmuştur (Delanty, 2013).

Avrupa'nın fiziki doğu sınırları temelde hem psikolojik, hem sembolik hem de iktidar çatışmaları ile belirlenmiştir. Kuzey doğu sınırları Slavlar ve Ruslar -Ortodokslar- ile mücadelede, doğu sınırları ise güney doğu ve Balkanlardaki İslam -Türkler- ile mücadeleler sırasında belirlenmiştir. Mesela Rus lider I. Petro'nun amacı, Avrupa'yı *Urallara* kadar uzatmak olmuştur. Petro, St. Petersburg'u *merkez*, Asya'yı *çevre* yaparak kolonileştirmek istemiştir (Delanty, 2013). Avrupa'ya psikolojik bir sınır çizerken, fiziki sınırlara vurgu yapanlardan bir de Papa II. Pius'tur. Ayrıca *Avrupalılar* tanımlamasını ilk defa yapan da o olmuştur. Pius'un temsil ettiği *Hristiyan Dünyası-Christendom* düşüncesi, *Avrupa* kelimesini kullanmayı tercih etmiştir. Papa Pius -her ne kadar Ortodokslar ile geçinemese de- Doğu Roma olarak bilinen Bizans'ın ortadan kalkması üzerine sarf ettiği sözleri ile Avrupa'nın Hristiyanlık ile anılan bir alan olduğunu göstermiştir. Pius, İstanbul'un Osmanlı Devleti tarafından fethedilmesi üzerine; *şimdi anayurdumuza yani Avrupa'ya sıkıştırıldık* diyerek, İstanbul'u ve Doğu'dan gelen İslam'ı -Türkleri- fiziki ve psikolojik sınır olarak belirlemiştir (Delanty, 2013). Ayrıca bu fethin etkisi, sadece fiziki bir sınır çekmek olmamıştır. İstanbul'un fethi, sembolik ve manevi değeri olan birçok ilerlemeye neden olmuştur. Çünkü Osmanlı İmparatorluğu, Avrupa kıtası için doğu sınırını belirleyen anlamlı ve benzersiz bir değere sahiptir (Roberts, 2015). Görüldüğü üzere Avrupa'nın doğu sınırı İslam esas alınarak belirlenmiştir. Turner'e göre (1997) Avrupa için doğu, Akdeniz'in doğusundan, güneydoğu Asya'ya kadar olan bölüm olmakla birlikte, İslam'ın çıktığı ve yayıldığı topraklar, Batı'nın belirlediği gerçek doğu sınırları içindedir.

Bu değerlendirmelere göre Avrupa'nın sınırları, kimlik oluşumu, kültür ve iktidar söylemi ve güç sarmalında değişkenlik göstermektedir. Dolayısıyla Avrupa'nın sınırları,

söylem, iktidar ve kültürünün yayıldığı coğrafya ve tarihi kayıtlardaki bazı işaretlerden anlaşılmaktadır. Edward Said (2017), *Oryantalizm* adlı eserinde, Avrupamerkezcilik tartışmalarında Avrupa'nın *-merkezin-* sınırları ile çevrenin *-Doğunun-* sınırlarının kendi mevcudiyetlerini kazandıran tarihlerine, zihinlerde oluşan görünümüne, sözcük dağarcıklarına ve düşünme geleneklerine göre belirlenebileceğini söylemiştir.

Dolayısıyla Avrupamerkezci düşünceye bir sınır çekmek gerekir ise psikolojik ve fiziki unsurlar beraber değerlendirilmelidir. Buna göre psikolojik ve fiziki unsurları ile birlikte bakıldığında, Avrupamerkezciliğin sınırlarının modern ve kapitalist ideolojinin yayıldığı ve temsil edildiği alanlar olduğu söylenebilir. Çünkü modernlik ve kapitalizmin şekillendirdiği bu günkü Batı, coğrafi sınırlar ile belirlenecek tekil bir alan olmaktan ziyade; kültür, ekonomi, siyaset ve teknoloji gibi etki alanı karmaşık ve geniş bir gücün, mikro sosyolojik biçim ve yayılım gösterdiği tüm alanları kapsamaktadır (Clifford, 1988). Bu görüşe göre gelişmiş modern kapitalist dünya ile bu dünyanın egemen merkezinin nerelerde konuşlu olduğuna bakıldığında, Avrupamerkezciliğin sınır çizgisinin kıtadan taşıdığı görülmektedir. Bugün için Avrupamerkezciliğin sınırının Batı Avrupa, Kuzey Amerika ve Japonya olduğu söylenebilir. Ancak gelinen notada merkezlerin merkezi, Kuzey Amerika'dır (Amin, 2018).

Görüldüğü üzere Avrupamerkezciliğe coğrafi bir sınır çekmekten ve bu ideolojinin başlayıp bittiği yerleri tespit etmekten öte geçilmelidir. Çünkü bu ideolojinin kültürel etki alanlarının bilinmesi, sınır tartışmaları için daha açıklayıcı olacaktır. Buna göre Avrupamerkezciliğin sınırının, Avrupa'nın söylem ve kültürel havzasını oluşturan coğrafi sınırlardan başlayıp, kültürel üstünlüğünü kabul ettirdiği ve düşünce yapısını genişlettiği her alan olduğu söylenebilir. Avrupa ideolojisinin söylemi, dili, anlam haritaları ve modern kapitalist toplum sisteminin yayılışı takip edildiğinde, Avrupamerkezci düşüncenin psikolojik olarak ait olduğu coğrafi sınırları aştığı ve *çevre-öteki* olarak tanımladığı coğrafya ve zihinsel alanların içlerine kadar yayıldığı görülmektedir. Dolayısıyla artık önemli olan Avrupa'nın sınırlarının neresi olduğu değil, neresi olmadığıdır.

2.2.2. Avrupamerkezcilik Nedir

Rönesans ile birlikte Avrupa'nın düşünce yapısı değişmeye başlamış, Aydınlanma dönemi ile de doğa, insan ve toplum yeniden tanımlanmıştır. Bu dönüşüm ise kâinata, dünyaya ve olaylara bakışta bir paradigma değişikliğine neden olmuştur. Descartes ile başlayan Kartezyen felsefe ve Newton ile gelişen fizik ise tüm olayların matematiksel izahının

yapılabileceği hakkında cesaret vermiştir. Gelişen bu yeni düşünceye göre kâinatın metafizik ekseninde yorumlanması terk edilmiş ve kâinatın rasyonel akıl ekseninde yorumlanması kabul görmüştür. Bu kâinat yorumu ise insan ve toplumun da aynı yöntem ile tanımlanmasına neden olmuştur. Tüm bu düşünceler ve beraberinde gelişen toplumsal, ekonomik, siyasi ve kültürel değişim, Batı'ya üstünlük hissi verirken, bu düşünce ve değişimin mekânı olan Avrupa'yı farklı bir konuma -merkeze- yerleştirmiştir. Mesela Hegel'in Avrupa'yı merkeze alan sözleri bunu göstermektedir. Hegel'e göre;

“Dünya tarihi Doğu'dan Batı'ya doğru ilerliyor, çünkü Avrupa gerçekten de bu tarihin sonu, Asya ise başlangıcı. [. . .] Çünkü her ne kadar dünya yuvarlaksa da tarih onun etrafında bir çember çizmiyor, belirlenmiş bir Doğu'su var ve bu da Asya. Dış, fiziksel güneş buradan doğuyor, Batı'dan batıyor; buna karşılık daha üstün bir ışıltı yayan bilinçlenmenin iç güneşi Batı'dan doğuyor” (Hentsch 2016).

Hegel bu düşünceleri ile Avrupamerkezciliği mi tanımlamak istemişti? Bunu bilemeyiz. Ancak bu sözler, Hegel'in zihnindeki Avrupa'nın çok farklı ve üstün olduğunu göstermektedir. Hegel'e göre *tarih-ruh-tin* yapması gereken tek şeyi yapmış ve bir ağaca benzer şekilde Avrupa'yı meyve vermiştir. İşte Hegel'in Avrupa'yı üstün gören ve ona merkezi bir konum veren bu düşüncesi, Avrupamerkezci bir kutsama ve *tin'in-aklın-Tanrının* kendini ifade etmesidir (Hentsch, 2016).

Avrupamerkezciliğe kesin bir tanım getirmek zor görünmektedir. Çünkü bu kavramın ilgi, etki ve tartışma alanı geniştir. Avrupamerkezcilik ders kitaplarından reklamlara kadar günlük hayatı ilgilendiren birçok alanda hissedildiği gibi refah kavramını tartışan tarih, medeniyet, ekonomi ve sosyal politika gibi birçok alanda yapılan akademik çalışmaya da konu olmuştur. Mesela Avrupamerkezci düşüncenin medeniyet anlayışının farklı halkları ve kültürleri nasıl hiyerarşik olarak kategorilere ayırdığı ve bu medeniyet anlayışını nasıl bir yargılama aracı olarak kullandığı (Bowden, 2021), sekülerleşme kuramı ile oluşan bilginin neden olduğu Avrupamerkezci siyasi güç ilişkileri (Gülalp, 2008), Avrupamerkezci düşüncenin dışında gelişecek bir uluslararası ilişkiler yaklaşımı ve sosyal teorinin Avrupamerkezci düşünceyi yenilgiye uğratacağı (Matin, 2013), Avrupa dışı toplumların kendileri ve dünya hakkında yanlış kanaat edinmelerine neden olan Avrupamerkezci tarih yazımı (Özdemir, 2019), Avrupamerkezci önyargıların beslediği modern ve neoliberal kalkınma düşüncesinin neden olduğu problemler (Brohman, 1995), markalaşmış bir oyuncak bebek figürünün kültür rölativizmi bağlamında dindarlıktan, sekülerliğe kadar geçirdiği değişim (Tatar, 2016),

Avrupamerkezci düşüncenin öncülük ettiği medeniyet anlayışına dair modern bilgi ile fakir ve zengin kutuplaşmasına neden olan küresel sermayenin doğal düzeni (Lander, 2019) ve 19.yüzyılda kurumsallaşan sosyal bilim algısının etnikmerkezci ve oryantalist söyleme göre Avrupamerkezci yönde yapılanması (Şan, 2012) gibi akademik çalışmalar, geniş bir alana yayılan Avrupamerkezilik tartışmalarına örnektir. Bu ve benzer çalışmaların tamamı, Avrupa'nın diğer toplumlardan neden ve nasıl farklı ve üstün olduğunu iddia eden Avrupamerkezilik kavramını irdelemiştir. Bununla birlikte, Avrupa düşüncesi ile anılan sekülerleşme, kapitalistleşme, modernleşme, ulusdevlet, demokrasi, ilerleme, kalkınma ve sosyal refah gibi kavram ve söylemler de Avrupamerkeziliğe işaret etmektedir. Delanty (2013), bunlara sömürgeleştirme, medeniyet, Hristiyanlık, faşizm ve ırkçılığı da eklemiştir. Bu kavramlar; akademik, toplumsal, ekonomik, siyasi ve kültürel alanda söylem olarak yansımakta ve Batı'nın toplum ve refah düzeninin doğası hakkında bilgi vermektedir. Bu kavramın ilgili olduğu konular ve alanın genişliği ise Avrupamerkeziliğe tek bir tanım getirmeyi zorlaştırmaktadır.

Dolayısıyla Avrupamerkezilik tanımlanmaktan ziyade, bir kavram olarak ele alınıp ilgili olduğu olgu ve olaylar ve neden olduğu etkiler çerçevesinde değerlendirilmelidir (Kolluoğlu Kırılı, 1994). Bu çerçevede yapılacak değerlendirmeler, Avrupamerkeziliğin doğasını *anlamaya* ve bir refah söylemi olarak *nasıl* işlediğini *bilmeye* katkı sağlayacaktır. Ayrıca bu anlama çabası, ilgili olduğu bağlam, olgu ve olaylar çerçevesinde Avrupamerkezci düşüncenin dokusuna sinmiş ve belki de Avrupamerkeziliğin kendisi haline gelmiş refah kavramının -söyleminin- doğasının ne olduğu hakkında bilgi verecektir.

Avrupamerkezilik kesin bir şekilde tanımlanamasa da bu düşünce, bireyler arası ilişkilerde, toplumsal görüşlerde, kültürel olaylar ve gündelik etkileşimin sıradanlığı ve dışavurumu içinde Avrupa'nın üstünlük iddiası olarak yalın bir şekilde yansımaktadır. Avrupamerkeziliğin bu gündelik dışavurumu, bazen şiddetli ırkçılık ile bazen de bunun yumuşatılmış şekli olan milliyetçilik düşüncesi ile ortaya çıkmaktadır. Toplumlar nazarındaki bu gündelik dışavurumun yanında toplumbilim, siyaset, iktisat, ilahiyat, üçüncü dünyacılık ve tarih gibi alanlardaki bilimsel uzman görüşleri de Avrupamerkeziliği etkili bir şekilde işlemektedir (Amin, 2018).

Bir paradigmayı temsil eden Avrupamerkezilik, aslında bir tarz ve tutumun göstergesidir (Davies, 1996). Bu öyle bir tutumdur ki, bütün paradigmlar gibi sezdirmeden iş görmektedir. Kuhn (2019), düşünceyi fark ettirmeden belirsiz bir şekilde işlemenin bütün paradigmların bir özelliği olduğunu belirtmiştir. Dolayısıyla Avrupamerkezilik de yayılırken paradigmların

genel yapısına benzer şekilde hareket etmiş ve gelişen kurgusu yanı sıra, bütünü içinde yer alan tutarsızlıkları fark ettirmeden, uzman, tarihçi ya da aydınlar tarafından içselleştirilmiştir (Amin, 2018).

Ancak bu içselleşme her zaman aynı derece de olmamıştır. Avrupa düşüncesinin olgu ve kavramları, herkesin zihninde aynı şeyleri çağrıştırmamıştır. Çünkü Batı dünyası olarak adlandırılan Avrupa, bazıları için ulaşılması gereken bir uygarlık noktası, bazıları için ise insanlığı yıkıma uğratan ve çıkmaza sokan bir düşünce olarak değerlendirilmiştir. Mesela Avrupa düşüncesini övenlere göre soğuk savaşın bittiğini ilan eden Sovyetlerin çöküşü ve Berlin duvarının yıkılışı, Batı değerlerinin zaferini ilan etmiştir. Bu görüşü savunan düşünceye göre insanlık aradığını bulmuş ve Avrupa icadı olan liberal demokrasi tarihin tanıklık edeceği gelinen en son ve evrensel nokta olmuştur. İnsanlığın geldiği bu aşama, tarihin sonudur (Fukuyama, 2016).

Bu görüşün aksine, Avrupa düşüncesine eleştirel yaklaşarak tarihin sonunun böyle bitmediğini düşünenler de olmuştur. Bu bakış açısına göre ise Avrupa düşüncesinin kurumsal modern ulusdevlet yapısı, aslında doğaya bir saldırıdır (Delanty, 2013). Görüldüğü üzere Avrupa'nın gelişimi, normal şartlar altında herkesin rıza ile kabul ettiği bir süreçte olmamıştır. Çünkü Avrupa, doğaya tahakküm ederek medenileşmiştir. Bu medenileşme ise tahakkümcü modern Aydınlanmanın diyalektiğidir (Adorno ve Horkheimer, 2016).

Diğer yandan, *Avrupamerkezcilik bir ideoloji midir?* sorusuna karşı, bir düşüncenin ideoloji olup olmadığını gösteren kriterler ile cevap verilebilir. Shils, bir düşüncenin ideoloji olup olmadığını anlayabilmek için bir kriterler seti oluşturmuştur. Shils'e göre (1968) savunulan düşüncenin anlatım kesinliğine sahip olması, geçmişin veya bulunduğu dönemin düşünce akımlarına yakın olması, merkezî, ahlâkî ya da bilişsel bir eksen etrafında sistematik bir şekilde kümelenmesi, yeni düşüncelere ve çeşitliliğe kapalı olması, etki oluşturması, bir otoriteye veya bir kuruma bağlı olması ve taraftarlarının fikir birliği sağlaması, o düşüncenin ideoloji olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla Avrupa düşüncesinin değerlerini yansıtan kavram ve söylemlerin tüm toplumsal alana yayıldığı düşünüldüğünde, bu yayılım, Avrupamerkezciliğin bir ideoloji olduğunu göstermektedir. Böylece, Avrupamerkezcilik düşüncesi, ideoloji olma kriterlerini karşılamaktadır. Bu kriterlere göre Avrupamerkezciliğin Yunan, Roma, Hristiyanlık gibi geçmiş medeniyetler ile ilişkisi ve Modernite gibi güncel felsefi düşünceler ile beraber çalışması, bu düşüncenin bir ideoloji olduğuna işaret etmektedir. Ayrıca bu düşüncenin *partikülarist* bir yaklaşım ile Avrupa'yı merkeze alması, olaylara ve davranışlara etkisi ve çeşitliliğe kapalı olması da ideoloji olma kriterleri ile uyumludur. Avrupa'yı diğer

toplumlar ile kıyaslayan sistematik bilgi etrafında şekillenen özelliklere sahip olması da bu düşüncenin bir ideoloji olduğu fikrini güçlendirmektedir. Ayrıca Avrupamerkezcilik her ne kadar bir devlet otoritesi tarafından resmi olarak temsil edilmese de yapılan bazı -sosyal ve akademik- çalışmalar, otorite görevi görmektedir. Mesela Avrupa düşüncesini savunan akademik, sivil toplum ve *oryantalist* birlik çalışmaları -Avrupamerkezcilik hakkında- otoriter bilgi üretmektedir. Bu çalışmalar sonucu oluşan Avrupamerkezci akademik bilgi, bu düşüncüyü savunan otorite olma kimliği taşımaktadır. Batı'da gelişen sosyal bilimlerle vasıtasıyla Avrupa ülkeleri ve Amerika'da Doğu araştırmaları için kurulan dernekler, birlikler, akademik yayınlar ve oryantalizm kongreleri, Avrupamerkezci bilginin kaynağı olmuştur (Abdel-malek, 1963; Wallerstein, 2019). Dolayısıyla Batılı hükümetler tarafından dikkate alınan bu çalışmalar, Avrupamerkezci ideolojiyi temsil eden birer otorite görevi görmektedir.

2.2.3. Avrupamerkezciliğin Tarihi

Avrupamerkezcilik üzerine çalışanlar, bu düşüncenin başlangıcına zorlamalı bir tarih vermek yerine, Avrupa düşüncesinin *merkezileşmesine* işaret eden bazı izleri takip etmiştir. Bu işaretler, tarihsel bazı olgu ve olayla üzerinden Avrupamerkezci düşüncenin ne zaman başladığı hakkında fikir vermektedir. Buna göre bazı araştırmacılar Avrupamerkezciliği Antik Yunan'dan başlatmış, bazıları ise Rönesans ve Aydınlanma gibi Avrupa'nın kimlik oluşumuna işaret eden tarihi olayları esas almıştır. Bunun amacı, Avrupa'ya tarihsel bir kimlik kazandırmak, tarihsel ve kültürel bir bütünlüğü olmayan Avrupalılığı Antik Yunan'a dayandırarak ona bir köken bulmaktır. Çünkü tarihi delillere dayalı kavramsal bir Avrupa fikri hiç olmamıştır. Antik Yunan ve Roma'ya dayanma iddiası ise Avrupa'nın icadı için getirilmiştir (Delanty, 2013). Dolayısıyla Avrupa'nın Yunan atalara dayandığı iddiasında herkes hemfikir değildir. Mesela Martin Bernal (2016), *Kara Atena* adlı eserinde Avrupa'nın Antik Yunan'a dayanma iddiasını eleştirmiştir. Bernal, Avrupa için bir kültürel kimlik oluşturma çabası içine girilmesini ve *Greks* kültürünü meydana getiren Yunan dışı -AfroAsya, Fenike, Mısır gibi- medeniyet ve unsurların göz ardı edilerek Avrupa'nın Yunan atalara dayandırılmasını gerçekçi görmemiştir. Bu konuda diğer bir görüş de iktisatçı Samir Amin'den gelmiştir. Amin'e göre Avrupa'nın *merkez* olduğu, soy ve kültür köklerinin Yunan atalardan geldiği inancı bir efsanedir. Amin'in işaret ettiği bu efsaneye göre Avrupamerkezci düşüncenin soyağacı, Antik Yunan, Roma, Avrupa'ya ilhak edilen Hristiyanlık, feodal Avrupa, kapitalist modern Avrupa ve son olarak da beyaz ırkın biyolojik üstünlüğü sıralaması ile ilerlemiştir. Ancak

Avrupamerkezciliğin kökleri Rönesans'tan geriye gitmeyen, 19.yüzyılda yaygınlaşan ve günümüzde de ağırlıklı olarak devam eden bir olgudur (Amin, 2017; 2018).

Avrupa üzerine düşünenlere göre Rönesans düşüncesi ve dönemi, Avrupa'yı merkeze çeken değişim ve dönüşüm sürecinde önemli bir ölçü ve referans olmuştur. Rönesans ile birlikte Avrupa'da Ortaçağ'a damgasını vuran Hristiyanlık, Rönesans değerleri ile çelişkiye düşmüştür (Mevdudi, 1995). Avrupa medeniyetinin kalbi ve taşıyıcısı olan Hristiyanlık, bu çelişkinin giderilmesi amacıyla Antikçağ metinleri çerçevesinde yeniden yorumlanmıştır. Roberts'e göre (2015) Rönesans, adeta bir okul görevi görmüş ve Kilise öğretilerini ve Avrupalıların İncil'in seçilmiş toplumu olduğunu haklı çıkaracak şekilde Hristiyanlığı yeniden incelemiştir. Ayrıca coğrafi bilgilerin gelişimi ile elde edilen yeni topraklardaki güç ve çıkar ilişkileri de bu dönemde belirgin hale gelmiştir. İşte bu medeniyet taşıma nosyonu, Hristiyan Avrupa'yı merkeze çeken bir unsur olmuştur. Mesela 1492 tarihi ilk bakışta Amerika'nın keşfedildiği bir yıl gibi gözükse de aslında bu tarih, Avrupa'da meydana gelen siyasi, dini ve kültürel değişime ve hareketliliğe işaret etmektedir. Avrupalıların bu tarihte Amerika kıtasına çıkışıyla, Latin kültürü ve bu kültürün ana taşıyıcısı olan Hristiyanlık Kilise eliyle yerlilere dayatılmıştır. Bu dayatma, dinin fetihçi bir güç olduğunu bir kez daha göstermiştir. Bu istila ile Avrupa merkeze, Güney-Latin-Amerika ise çevreye konumlanmıştır. Böylece, *merkezcilik* fikri, Avrupa karşısında *ötekiler* tanımlanarak ve *çevrenin* kurulması ile oluşmuştur (Yavuz, 2002). Dolayısıyla Amerika kıtasına çıkış, Avrupa'yı *merkeze* çekmiş ve Avrupa kimliğini Hristiyanlık lehine pekiştirmiştir. Ayrıca Hristiyan İspanya, 1492'de Müslüman Endülüs Emevilerini İber Yarımadasından çıkarmıştır. Bu olay da Hristiyanlığın Avrupa kimliğinin bütünleştirici bir unsuru olduğunu göstermiştir (Yavuz, 2002). Bütün bu gelişmeler, Edward Said (2017) ve Samir Amin'in (2018) Avrupa'nın hegemonik üstünlüğünün Rönesans'a dayandığına yönelik iddiasını anlamlı kılmaktadır.

Ancak Avrupamerkezciliğin başlangıcı her ne kadar Antik döneme dayandırılmasa da tarih, Antik dönem ve takip eden süreçlerin Avrupa düşüncesi üzerinde etkili olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla Avrupamerkezciliğin başlangıcı için tam bir tarih verilemese de Antik çağ ve sonrası, Avrupa düşüncesi ve kimliğinin şekillenmesi açısından önemlidir. Çünkü Avrupa, Roma İmparatorluğundan sonra *barbar* kavimlerin istilası ile şekillenmiş ve Roma'nın Hristiyanlaşması sonrasında Hristiyanlık barbarlar arasında yayılmıştır. Ayrıca Rönesans düşüncesinin Hristiyanlığın Antikçağ yorumu ile revize edilmesi Avrupa'yı şekillendirmiş ve kıta aşırı yayılımı ile dinin fetihçi ve *uygarlaştırıcı* gücünü göstermiştir. Dolayısıyla Antik dönem, Ortaçağ ve Rönesans, Avrupamerkezciliğin gelişimi açısından önemli aşamalardır.

2.3. Avrupamerkezciliğin İşleyişi

2.3.1. Bilimcilik

Hiç kuşkusuz Avrupamerkezci paradigmanın içselleşmesine en büyük katkıyı sağlayan, Batı'da gelişen bilim ve felsefe anlayışıdır. Çünkü Aydınlanma döneminde değişen ve gelişen felsefi ve bilimsel düşünce, Avrupa'yı merkeze çeken ve bu merkezi etkiyi yayan dönüşümün nüvesi olmuştur. Descartes'in Kartezyen felsefesi ile şekillenen Batı'nın modern bilim anlayışı doğa ve fizik kanunları arasındaki ilişkileri irdelerken; zihin-beden, özne-nesne, merkez-çevre, batı-doğu gibi ikili dikotomileri oluşturmuştur. Bu ikilemeler ise hiyerarşik hükmetme üzerine bağlar kurmuştur (Kaya, 2017). Ayrıca Kartezyen düşüncenin seyri, 19.yüzyılda gelişen biyolojik evrim düşüncesine de kaynaklık etmiştir. Kan ve soy'a dayalı ırkçı ve kültürcü sürekliliği sağlayan evrimcilik ise Avrupa düşüncesini ve bu düşünceyi geliştiren üstün beyaz insanı farklı bir konuma getirmiştir (Amin, 2018).

Bu düşünce dönüşümünün ürünü ise Batı'nın her yönü ile ileri olduğu düşüncesini zihinlere kazıyan 19.yüzyıl ürünü sosyal bilimlerdir. Sosyal bilimler, modern Avrupa'nın sorunlarına cevap ararken, Avrupa'nın siyasi ve felsefi olarak dünyaya yön verdiğini de ispat etmeyi amaçlamıştır. Avrupamerkezci sosyal bilimlerin teorik, epistemolojik ve metodolojik altyapısını düzenleyen kurallar, Avrupa'nın siyasi gücüne ve evrensellik iddiasına göre şekillenmiş ve alt dallara bölünmüştür (Wallerstein, 2019). Batı'nın geçirdiği ilerleme ve farklılaşmanın incelenmesi sosyoloji bilimi altında yapılırken, antropoloji ve etnoloji bilimi ise ilerleme ve gelişmelerinin başka yasalara dayalı olduğunu iddia ederek, Batı dışı toplumları bu yasalara göre incelemiştir (Şan, 2012). Batı dışı toplumları inceleyen sosyal bilimler, fizik ve doğa yasalarının nesnellik içeren gözlemine esas almış ve doğa yasalarını Avrupamerkezci bir yaklaşım ile sosyal olaylarda da geçerli bir yasa haline getirmiştir. Bu yasalara dayanan sosyal bilimler, diğer toplumların Avrupa toplumlarından farklı olduğunu nesnel olarak ispat etmek için alt dallar ayrılmış ve birbirini destekler şekilde bilgi üretmeye başlamıştır. Diğer toplumların daha geri olduğunu iddia etmenin verdiği rahatsızlık ise Avrupa'nın antropolojik bilimsel çalışmaları ile giderilmeye çalışılmıştır. Ancak bu bilimsel çalışmalar, Avrupalıların vicdanını rahatlatmaktan başka bir şeye yaramamıştır. Çünkü Avrupamerkezcilik, birbirinden farklı ve çelişkili kuramları bir bütünlük gibi gösterirken, aslında bu kuramlar, tarihi akışından saptırmıştır (Amin, 2018).

Ancak modernliğin sosyal bilimler çerçevesinde ürettiği bilginin kesinlik içerdiğine kuşku ile bakılmaktadır. Bu kuşku, üretilen Avrupamerkezci bilginin gözden geçirilmeye muhtaç olduğunu düşündürmektedir. Bu gözden geçirme, Avrupamerkezci çarpıtmayı açığa çıkaracaktır. Çünkü modern bilginin gözden geçirilebilir oluşu, bir merkezi esas alan bilgiyi sorguladığından -Avrupa'yı esas alan- dikey bir ilerleme düşüncesinin içeriğini boşaltmaktadır (Giddens, 2016).

Batı dışı toplumları inceleyen antropoloji biliminin bazı düşünürler tarafından sorgulanması, Avrupa'nın diğer toplumlar hakkında kesinlik içermeyen bilgisini gözden geçiren bir vicdan muhasebesi gibidir. Mesela Hentsch (2016), antropolojinin görevi kültürel ötekinin ne olduğunu öğrenmek mi? yoksa uygarlık olarak gelişen toplumların basamak basamak nasıl sınıflanacağını göstermek midir? diye sorarak, Avrupamerkezci üstünlüğü ispat etmeye çalışan antropolojiyi sorgulamıştır. Avrupa düşüncesinin kesinlik içermeyen bilgiye dayanmasını eleştiren diğer bir düşünür Bryan Turner'dir. Turner de; *“biz; diğer kültürleri, onların tuhaflıklarını anlaşılır kılacak önceden var olan bir kural ya da söylem içine yerleştirerek anlıyoruz”* (1997, s.108) diyerek, Batı dışı toplumların değişmez bir öz olduğunu ispat etmeyi amaçlayan antropolojist çabanın motivasyonunu göstermiştir. Carrier ise antropoloji hakkındaki gerçeği söylemiştir. Carrier'e göre (1992) antropoloji, Batı'nın üstün olduğunu doğrulamak üzerine kurulmuştur. Batı'nın antropolojik incelemeleri, diğer toplumların sonsuz olarak hep aynı şekilde sabit bir öz olarak var oldukları ön kabulüne dayanmaktadır. İşte bu *özcü* yaklaşım, Batı'nın karşıtı olan toplumların hayatta kalmak için sömürge öncesinde de benzer bir sosyal düzene sahip olduğunu ve bunun değişmezliğini iddia etmektedir.

Avrupamerkezci sosyal teoriye esin kaynağı olan bu bilimsel düşünceler, ötekileştirmenin dayanağı olan evrim ağacında Batı'yı üstte, Doğu'yu -ve diğer toplumları- altta göstermiştir. Böylece, ileri Batı, geri Doğu düşüncesi bir resim ve ispat edilmiş bilimsel bir kanaat gibi zihinlere işlenmiştir (Şentürk, 2003). Bu zihin çalışması ise Batı dışı toplumlarda bir şuuraltı oluşturmuştur. Bu şuur altında ilerlemenin ölçüsü Avrupa'dır. Batı ulaşılması gereken son nokta ve referans olarak görülürken, diğer toplumların yapması gereken ise Batıya ulaşmaya çalışmaktır (Şan, 2012).

2.3.2. Evrensellik

Modern aydınlanma ile zafer kazanan bilim, Avrupamerkezci evrenselci düşünceyi de şekillendirmiştir. Bu şekillenmede yine *Kartezyen* felsefe etkili olmuştur. Kartezyen felsefe, olayları fizik kurallarına göre yorumlamış ve deterministik bir şekilde evrenin zorunlu yasalara göre çizgisel ilerlediğini iddia etmiştir. Bundan ilham alan sosyal bilimler, tüm olayların matematiksel izahını yapma çabasına girdiği gibi sosyal olayların evrensel olduğunu iddia etmiştir. Bu iddiaya göre doğanın fizik yasalar çerçevesinde işlediği ölçü alınmış ve toplumların varoluşlarının da nesnel olarak ölçülebileceği düşüncesi gelişmiştir. Böylece, toplumsal gelişim ve değişime ait bilgi için doğadaki ampirik-deneye dayalı ve nesnel bulgular ölçü alınmıştır (Şan, 2012). Bu düşünce ekseninde çalışan Avrupamerkezci sosyal bilimler, fizik ve madde kanunlarını esas almıştır. Belli bir durum ve zamanda gerçekleşen fiziki bir olayın her yerde geçerli olduğu düşüncesinden yola çıkılmış ve Avrupa'nın geçirmiş olduğu değişimin insanlık için geri dönülemez bir nokta olduğu savunulmuştur. Buna dayanarak insanların gelişimine engel olan şeylerin Avrupa'da ve Avrupalı insanlar tarafından kaldırıldığı, bunun da evrensel bir ayrıcalık olduğu savunulmuştur (Wallerstein, 2019). İnsanlığın ilerlemesinin tarihi süreçte Avrupa'da son şeklini aldığı ve bu ilerlemenin başka bir yer ve toplumda olmadığı ve olamayacağı ispat edilmeye çalışılmıştır. Bunun için de Avrupa dışı toplumlar bir nesne gibi antropolojinin konusu ve sorunsalı haline getirilmiştir. Avrupalı olmayan toplumların ilerlemesinin biyolojik, kültürel ve davranışsal olarak mümkün olmadığı, ilerlemenin mümkün olmadığı yer ve durumda ise evrensellikten bahsedilemeyeceği bu çalışmalar ile gösterilmek istenmiştir. Yapılan her antropolojik çalışma, toplumların ölçülebilir tanım şablonuna oturtulmasını ve evrenselliğin ilerleyenlere has özellikler olduğunun kabul edilmesini hedeflemiştir. Bu çalışmalar yapılırken, Avrupa'nın ileri oluşu ve evrenselliğinin ispat edilmesi odak noktası olmuştur.

Dolayısıyla bu şablonu dayatan, Batı'nın Avrupamerkezci hâkim siyasi gücü, ideolojisi, toplumsal düzeni ve bilimsel çalışmaları olmuştur. Çünkü evrensellik üzerine yapılan tartışmalar bunu göstermiştir. Bu çalışmalardan biri *Gulbenkian Komisyonu* raporudur. Wallerstein ve arkadaşlarının hazırladığı bu rapor (2011), sosyal bilimlerin yeniden yapılanması üzerine yoğunlaşmış ve iktidar sahibi olan güçlülerin kendi evrenselliğini meşrulaştırdığını iddia etmiştir. Komisyona göre evrensellik, sosyal iktidar sahiplerinin çıkarlarına ve göre değişirken, mevcut bilgi altyapısı iktidar sahipleri lehine yorumlanmaktadır. Dolayısıyla dünyadaki hâkim paradigmanın Avrupa düşüncesinin üstünlüğü söylemi üzerine

kurulu olduğu göz önüne alındığında, evrenselliğin tahakküme dayalı Avrupamerkezci doğası fark edilecektir.

2.3.3. Tarih Yazımı

Avrupa'nın ilerlemesine neden olan tarihsel başarının nedenini, kökünü ve araka planı gösterme isteği, Avrupa düşüncesini, Yunan atalardan gelme efsanesini doğrulama çabasına sevk etmiştir. Bu çaba, Avrupamerkezci tarih anlayışını motive etmiş ve Batı'ya bir soy ağacı kazandırmıştır. Bu soy ağacı, Antik Yunan, Roma, Avrupa'ya ilhak edilen Hristiyanlık, feodal Avrupa, kapitalist modern Avrupa ve son olarak da beyaz ırkın biyolojik üstünlüğü sırası ile kurulmuştur (Amin, 2018). Hegel de tarihin ilerleyişine anlam yüklemiş ve tarihin *tin*'i olduğunu ve bu *tin*'in Avrupa'yı insanlığın ilerlemesinde son noktaya getirdiğini söylemiştir. Ona göre Asya'da doğan güneş Batı'da batmakta, ancak üstün bir bilinçlenmenin ışıltısı ile tarihin sonu olarak düşünce güneşi Batı'dan doğmaktadır. Hegel, Avrupa'ya böyle bir güzergâh çizerken, insanlığın tekâmül sürecine işaretler bırakmıştır. Hegel'e göre medeniyet güneşi Asya'da doğmuş, küçük bir çocuk ve çabuk açan bir çiçek gibi hızlı bir geçiş yaparak, gençliği Yunan'da yaşamıştır. Bu güneş Roma'da yetişkin olmuş ve bir ağaç gibi olgunlaşarak, Avrupa'yı meyve olarak vermiştir (Hentsch 2016). Fakat Avrupa'da herkes Hegel gibi düşünmemektedir. Mesela Martin Berna, Avrupa'nın Yunan atalara dayalı soyağacı iddiasını sorunlu görmüştür. Çünkü *Grek* kültürünü meydana getiren Yunan dışı -AfroAsya, Fenike, Mısır gibi- medeniyet ve unsurlar, Yunan medeniyetinin gelişiminde göz ardı edilmemelidir (Bernal, 2016).

Avrupamerkezci tarih yazımında göze çarpan önemli bir husus, 16. ve 19. yüzyıllar arasında Avrupa'da meydana gelen gelişim ve değişimin nedenini açıklamaya çalışma çabasıdır. Bu tarih anlayışına göre getirilen izahlar, evrensel ve tarihi olarak Avrupa'nın diğer toplumlardan farklı bir şeyler yaptığı, yapılan şeylerin de önceki nesillere bağlı olduğu ve geçmişten kaynaklandığı üzerinedir. Dolayısıyla Avrupamerkezci tarih yazımındaki amaç, tarihin bir noktasında olan değişim ve dönüşümün Avrupa'ya özgü olduğunun bilinmesi ve diğer toplumların da bunu takdir ederek takip etmesi gerektiğinin bildirilmesi olmuştur (Wallerstein, 2019). Burada da yapılan vurgu, Avrupa'nın üstünlüğü ve bu üstünlük iddiasının doğrulayacak bilginin tarih aracılığı ile sağlanmasıdır. Çünkü Avrupamerkezci tarih anlayışı, diğer toplumların Batı hegemonyası ile hizaya getirilmesi için sistemli bilgiyi yeniden üretmiştir (Dirlik, 2017). Netice olarak, Avrupamerkezci tarih yazımı, dünya hakkındaki

bilginin tekelci bir zihniyetle Avrupa lehine sistemli bir şekilde düzenlenme çabasıdır (Kaya, 2017).

2.3.4. Üstünlük Söylemi

Batı'nın üstünlük söylemi, Avrupa'nın Yunan köklerden geldiği (Amin, 2018) ile kültür ve değerlerinin Yunan kaynaklı olduğu (Turner, 1997) iddiasına dayanmaktadır. Böylece, Avrupa'nın Antik Yunan'a dayanarak yayılan üstün ırk olma söylemi, Avrupamerkezci ideolojinin işleyişi haline gelmiştir. Aslında Avrupa'ya üstün ırk olma düşüncesini veren motivasyon, Antik Yunan'ın da kendini böyle hissetmiş olmasına dayanmaktadır. Çünkü Helen ırkı da diğer ırklar ile arasında bariz farklar olduğunu savunmuştur. Bu düşünceye göre medeniyeti ve refahı geliştirenler Helenlerdir. Yunanca konuşmayan diğer ırklar ise kölelik, barbarlık, hayvanlık ve insan dışı varlıklar ile özdeşdir (Delanty, 2013). Aristoteles'in düşüncesi buna örnektir. Aristoteles (2018), *Politika* adlı eserinde, ırkları coğrafya, insan davranışları, becerileri ve duyguları ekseninde değerlendirmiştir. O'na göre Helenler ile Avrupa ve Asya ırkları arasında farklılıklar vardır. Soğuk bir iklime ve coğrafyaya sahip Avrupa ırkları cesurdur. Ancak bu insanlarda düşünce gücü zayıftır. Avrupa ırklarının cesareti özgürlüğünü korumaya yetmesine rağmen düşünce becerisinin yetersizliği, siyasi birlik ve iktidar olmalarına engeldir. Asya insanları ise tam tersine düşünce olarak daha beceriklidir. Ancak onların irade ve cesaretleri zayıftır. Asya ırklarının Avrupalılara göre cesaretsiz oluşu ve irade zayıflığı ise köle olmalarının nedenidir. Aristoteles'e göre Yunan toprakları medeniyetlerin geçiş noktası olduğundan, Helen ırkı, Avrupa ve Asya ırklarından iyi özellikleri almıştır. Helen ırkının siyaset yapma şekli ve kurduğu şehirlerin yalın yönetimi bunun delilidir. Bu durum, Helen ırkını diğer ırklardan üstün yapmaktadır.

Görüldüğü üzere Yunan toplumunun kendini üstün görme eğilimi, diğer toplumlar ile yaptığı kıyaslamalara dayanmaktadır. Helenlerin geçiş topraklarına sahip olan coğrafi konumu, ticaret sayesinde diğer toplumlar ile kurduğu ilişkiler, savaşlar sonucu elde ettiği köleler, farklı toplumlar ve kültürler hakkında bilgi edinmelerine ve kıyaslama yapmalarına imkân vermiştir. Yunan tarihçi Herodot'a göre toplumların Helenler tarafından bu şekilde sorgulanmasının nedeni, sosyokültürel farklılıklarıdır (Turner, 1997). Görüldüğü üzere kendini fark etme, tanımlama, kıyaslama, ayırıştırma, medeniyet ve refahın kaynağı olma iddiası, Antik Yunan'da da geçerli bir düşüncedir. Tarihi süreçte Avrupa da bu düşünceyi sahiplenmiş ve Modernite bunu kural haline getirmiştir. Bauman'a göre (2017) belli varlıkların nesne gibi

sınıflandırılması ve *öznenin* ortaya çıkarılması Modernitenin bir prensibidir. Bu sınıflandırma sayesinde varlıklar ve toplumlar kategorilere ayrılmakta ve geçerli ve verili -modern- olana uygun olup olmadıkları öğrenilmektedir. Kategoriyeye ayırma ise verili olan *özne* -modern- ile etkilenen *ötekinin-nesnenin* sınıflanmasını sağlamaktadır. Böylece, geçerli olan -modern/merkez/Avrupa- *özne* olarak ortaya çıkarılmaktadır. Ancak bu sınıflama ve ayırıştırma aynı zamanda bir şiddet eylemidir ve sınıflandırma *güç* kullanmayı gerektirir. Bauman'ın bu değerlendirmesi ölçü alındığında, Avrupa'yı *özne* haline getiren ve merkeze çeken, diğer toplumları -şiddet ve tahakküm ile- sınıflayarak birer *nesne* gibi çevreye konumlandırılan düşünce ve eylemler anlamlı hale gelmektedir. Dolayısıyla Avrupamerkezci üstünlük söylemi Yunan köklere dayanma iddiası ile güçlenirken, Helen felsefesinin tanımlama ve sınıflama yöntemini esas alan Modernitenin tahakkümcü nosyonu ile de meşrulaşmaktadır.

2.4. Avrupamerkezciliğin Doğası

2.4.1. Etnikmerkezcilik

Ortak bir geçmişe sahip olmak, diğer kültürlerin farklılığı üzerinden kendi kimliğini tanımlamak ve kendi kültürü ile gurur duymak, bunlar her toplumda ve sosyal grupta görülebilecek bir davranıştır. Ayrıca insanların bir arada yaşama ve tehlikelere karşı koyma güdüsüyle kendi kültürü ve toplumuna tarafgir eğilimler gösterdiği de söylenebilir (Turner, 2003). Fakat Avrupa medeniyetinin 17. yüzyıldan bu yana geliştirdiği üstün ırk söylemi, korunma ya da kültürü ile gurur duymaya düşüncesini doğal bir süreç olmaktan çıkarmıştır. Çünkü Avrupa düşüncesi, üstün olduğunu bir söylem haline getirmiş ve tahakkümcü bir şekilde diğer ırklar ile çatışarak üstünlüğünü kabul ettirme gayretine girmiştir. Bu gayret içindeki Avrupa düşüncesi, kendi sosyal kimliğinin benzersiz olduğunu iddia etmiş ve diğer kimlikleri yargılayıp yok saymıştır. Bu etnik yok sayma gayreti, Avrupamerkezci düşüncenin doğası haline gelmiştir. Avrupa kimliğini, düşüncesini ve söylemini inceleyen bazı görüşüler buna işaret etmiştir. Bu görüşe göre Avrupa düşüncesi ve kimliğinin gelişimi, üstün ırk söylemine dayalıdır. Avrupa tarihi için ırkçılık ve etnikmerkezcilik bir istisna değil, ideolojik ve sistematik olarak gelişen bir olgudur. Mesela Mosse'ye göre (1978) ırkçılık, Avrupa tarihinde bir sapma olmaktan öte, onun ayrılmaz bir parçası ve tarihi bir tecrübesidir. Joseph (1990) ve arkadaşları da etnikmerkezcilik tanımı üzerinden değerlendirme yaparken, etnikmerkezciliğin Avrupamerkezciliğin doğal ve özgün bir durumu olduğunu söylemiştir. Çünkü Avrupamerkezcilikte baskın düşünce, üstünlük söylemidir. Etnikmerkezciliğin tanımınının, diğer

etnik grupları, daha üstün gördüğü kendi etnik grubunun kriter ve değerlerine göre yargılamak olduğu göz önünde bulundurulduğunda, etnikmerkezcilik ile Avrupamerkezciliğin birlikte anılması anlamlıdır.

2.4.2. Biyolojik Irkçılık

Aydınlanma düşüncesinin Yunan felsefesinden aldığı ilham ile doğa felsefesinin esasları üstün Avrupa ırkı söylemini beslerken, 19. yüzyıldaki tartışmalar da beyaz ırkın biyolojik olarak daha üstün olduğunu ispat etmeye yönelmiştir. Çünkü bu dönemde yapılan tartışmalar, beyaz ırkın üstünlüğünün bilimsel bir gerçeklik olduğu yönündedir. Avrupa'nın üstün ırk iddialarının bilimsel bir gerçeklik olduğunun gösterilmesi için ise yine Modernite düşüncesine başvurulmuştur. Bunun amacı, üstün *özne* Avrupa ırkı ile aşağı *nesne* diğer ırklar arasındaki farklılıkların bilimsel gerekçelerini göstermektir. Descartes ve Hegel'in görüşleri, beyaz ırkın biyolojik olarak diğer ırklardan üstün olduğu düşüncesini yaydığı gibi sadece bu ırkın refaha neden olabileceği düşüncesine de zemin hazırlamıştır. Descartes, doğa üzerinden yola çıkarak, egemen ve güçlü ile edilgen ve zayıf arasındaki ayrımı vurgulamış ve insanı doğadan ayırarak, insanın doğadan güçlü olduğunu ve doğaya tahakküm edebileceğini savunmuştur (Erdemli, 1990). Descartes'in görüşleri; zihin-beden, Doğu-Batı ve merkez-çevre arasında zıtlıklar olduğu görüşünü yaymış ve doğa ile sosyal hayatta parçalı yapılar ve tahakküme dayalı hiyerarşik ilişkiler olduğu iddia edilmiştir (Kaya, 2017). Ayrıca Hegel'in *efendi-köle* diyalektiği de tahakküm kuran *efendi-öznenin* Avrupa beyaz ırkı olduğuna işaret ederken, *köle-nesne*'nin diğer ırklar olduğunu bir şuur altı olarak hafızalara kazımıştır.

Bu iki söylem, Avrupamerkezci ideolojinin ve üstün ırk düşüncesinin bilimsel ve felsefi olarak ispat edilmeye çalışılmasına hizmet etmiştir. Avrupa'nın üstün ırk olduğuna dair bu arka plan, Darwin'in evrim teorisine de ilham vermiştir. Avrupamerkezci üstün ırk iddiaları, bu teori ile yeni bir boyut kazanmıştır. Böylece, Antik Yunan ile Rönesans arasındaki yaklaşık 15 yüzyıllık Ortaçağ'da Avrupamerkezci kültürçülüğün sürekliliği, ırk ve hayvan türlerinin sınıflandırılması ile görece coğrafi üstünlüklere dayandırılırken; 19.yüzyıla gelindiğinde ise ırkçılık fikri *kan ve ırk* üstünlüğü üzerinden yayılmıştır (Grillo, 2003). Darwin'ci düşünce ise kan ve soy'a dayalı bu ırkçı kültürçü sürekliliği sağlayan en önemli görüşlerden biri olmuştur (Amin, 2018). Bu teori, doğada biyolojik olarak en güçlü olanların hayat hakkı olduğunu savunan ırkçı söylemin kuvvetli bir çıkış noktasıdır (Reisigl ve Wodak, 2001). Ayrıca bu teori, değişimde, refahta ve yönetimde ırk üstünlüğü gücünün etken olduğu söylemini geliştirmiş ve

bu gücü kullanmaya kimlerin hakkı olduğunun tartışılmasına neden olmuştur. Çünkü bilgiye ve doğaya hükmedecek -öznenin- efendinin bilimsel olarak ispat edilmesine ihtiyaç duyulmuştur.

Darwin'in biyolojik evrim teorisi, bu *efendinin* beyaz ırk olduğunu ispat etmek için kullanılmıştır. Teoriye göre biyolojik olarak güçlü olanlar doğada ayakta kaldığı gibi güçlü olan ve bilgi üzerinden doğaya ve insanlara hükmeden ırklar da ayakta kalmaktadır. Bu düşünce, beyaz ırkı üstün görmüş ve diğer ırkları sınıflandırmıştır. Irkçılığı bilimsel bir iddia haline getiren bu sınıflandırmaya göre refahın kaynağı olan, hayatta kalan, düşünce geliştiren, ahlâka, tarihe ve toplumlara yön veren Avrupalı beyaz ırk, üstün olarak kabul edilmiştir (Yılmaz, 2008). Bu ırk, sömürgeci yayılcılığı ile *efendi* olduğunu kabul ettirdiği gibi bilimsel buluşlar, geliştirdiği teknikler ve silahlar ile de daha önce mağlup olduğu toplumlara karşı üstün konuma geçmiştir. Dolayısıyla güçlü olan ve ayakta kalan beyaz ırk, sömürgeci ve yayılcı ideolojisi doğrultusunda hareket ederek, biyolojik olarak geri gördüğü ırklar üzerinde otorite kurma hakkına sahip olmuştur (Delanty, 2013).

Böylece, beyaz ırkın diğer insanlara hükmetmeye ve *efendi* olmaya doğal olarak hakkı olduğu düşünülmüştür. Çünkü Darwin'in teorisi ile biyolojik olarak güçlü olan ırkların hayatta kalma hakkı olduğu savunulurken, kültürler arası farklılıkların biyolojik ve genetik özelliklere bağlı olduğu iddia edilmiştir (Amin, 2018). Biyolojik ırkçılık söyleminde ırkların eşitsizliği vurgusu yapılırken, doğal ve güçlü ırkların sosyal yaşamda da söz sahibi olduğu görüşü yerleşmiştir. Batı'nın güçlü ve üstün ırk olduğunu iddia eden ve sosyal Darwinizm olarak bilinen bu görüş, yüksek kültür hümanizmi, dilbilimi, tarih ve antropoloji bilimleri ile yorumlanmış ve toplumların sınıflandırılması için kullanılmıştır (Said, 2017).

Ayrıca 19.yüzyılın dilbilim temelli tartışmalarında ırk özelliği, sosyal gelişmenin temelinde yatan bir unsur olarak kabul edilmiştir. Bu tartışmalarda farklı psikolojik özelliklere sahip ırkların ilerlemeye neden olduğu düşünülürken, bazılarının ise durağanlığa neden olduğu fikri gelişmiştir. Bu tartışmalar, *Avrupa-Hint* dil grubu dillerini kullanan ırkların, *Sami* dil grubunu kullanan ırklardan üstün olduğu çarpıtmasını yaymıştır (Amin, 2018). Bu çarpıtmanın yayılması ile birlikte, biyolojik üstünlüğün sosyal üstünlüğe neden olduğu iddia edilmiş ve bu iddia, Darwin'ci teorisyenlerden sömürgeci düşünceyi savunanlara, siyasetçilerden, dil bilimcilere kadar geniş bir araştırmacı kitlesi tarafından dile getirilmiştir. Avrupa ırkının üstünlüğünü savunan bu geniş kitle, ırkların saf ya da bağımlı olduğunu, bazı ırkların refaha neden olurken, diğerlerinin uygarlık yoksunu olduğunu iddia etmiştir. 19. yüzyıl, bu düşünceyi savunanlar ile doludur. Mesela Darwin'den etkilenen Herbert Spencer, ırk özelliği ile kullanılan dil arasında ilişki olduğunu söylemiştir. O'na göre medenileşmiş ırk olan İngilizlerin kullandığı

dil en mükemmel dildir (Spencer, 1947). Spencer gibi düşünen oryantalistlerin sayısı azımsanmayacak kadar çoktur. Said'in belirttiği üzere (2017) Peters, Léopold de Saussure ve Temple gibi yazarlar da *ileri-geri* toplumlar kıyaslamasına dayanmıştır. Cuvier; *Hayvanlar Âlemi*, Gobineau; *İnsan Irklarının Eşitsizliği Üzerine Deneme*, Knox; *İnsanlığın Karanlık Irkları* adlı eserlerinde ırklar hakkında değerlendirme ve sınıflandırmalar yapmıştır. Bu düşünürlere göre Avrupa ırkları üstün, diğer ırklar ise geridir. Bu çalışmalarda, *gelişmiş-ileri Avrupalı-Ari* ırklar ile durgun ve geri kalmış Doğulu ve Afrikalı ırklar irdelenmiştir. Bunun yanında, evrimleşerek gelişmiş ırkların yönetimde söz sahibi olması gerektiği de bazı Batılı düşünürlere tarafında hararetle savunulmuştur. John Westlake'nin görüşleri bu yöndedir. Westlake, *Uluslararası Hukukun İlkeleri Üzerine* adlı eserinde, yeryüzünün uygarlaşmamış ve geri bölgelerinin ileri ve gelişmiş güçler tarafından ele geçirilmesi gerektiğini iddia etmiştir (Said, 2017).

Beyaz ırkın üstü olduğu ve beyazların tahakkümü altına giren ırkların aşağı ve farklı olduğu iddiası, Avrupalı siyasilerin söylemlerinde de önemli bir yer tutmuştur. Westlake gibi bu konuda görüş beyan eden siyasilerden biri de İngiliz sömürge valisi Lord Cromer'dir. Cromer, Avrupalıları överken, Batı karşısında yer alan diğer ırkları *bağımlı ırklar* olarak nitelemiştir. O'na göre;

“Avrupalının akıl yürütmeleri sağlamdır, olguları açıklarken belirsizlikten kaçınır, (...) doğası gereği kuşkucudur, ... bir önermenin doğruluğunu kabul etmezden önce kanıt ister, (...) bağımlı ırklar kendileri için neyin hayırlı olduğunu bilme becerisine sahip değildir, (...) öte yandan şarklının akli pitoresk sokaklarına benzer, simetriden yoksundur. Akıl yürütmesi baştan savma betimlerle doludur, şarklılar yoldan da kaldırımdan da yürüyemezler, karışık kafaları ile zeki Avrupalıların hemen kavradığı şeyi, yollar ile kaldırımların yürünsün diye yapıldığını anlayamazlar, müzmin yalancılardır, uyuşuk ve şüphelidirler, her durumda Anglo-Sakson ırkının açıklığının, dolaysızlığının, asaletinin karştıdırılar” (Said, 2017, ss.47-48).

Görüldüğü üzere evrim teorisi ile şekillenen sosyal Darwinizm'e dayanan Batılı düşünce, insan olma vasfını evrim geçiren ve ilerleyen Batılı insanlara verirken, evrimleşmemiş olan insanların ilerlemesinin düşünülemez olduğunu iddia etmiştir. Bu noktada Spencer, Cromer ile aynı görüştedir. O da düşünce gücüne sahip ırkların Batılı ırklar olduğunu vurgulamıştır. Spencer'e göre sanayi, sanat ve dil gibi alanlardaki gelişmeler beyaz ırkın ve Batının medeni olduğunu gösterdiği gibi bu yönde gelişmeyenlerin hali ise geri olduklarına bir delildir. Ayrıca beyaz ırk dışındaki ilkel ve vahşi insanlar dilleri gelişmediği için soyut düşünce ve akıl

yürütmeyi beceremezler. İlkel insanlar işlerin basitini seçer ve bağıntılı işlerden kaçarlar (Spencer, 1947). Diğer bir anlatımla Descartes ve Hegel gibi Batılı felsefecilerin görüşleri Moderniteyi şekillendirirken, doğa durumuna göre güçlünün zayıf üzerindeki etkisi esas alınmış ve Avrupalı beyaz ırkın biyolojik olarak üstün olduğu ispat edilmeye çalışılmıştır. Bu gayretin sonucu olarak, ırkçı düşünceler Avrupamerkezci düşüncenin doğası ve işleyişi haline gelmiş ve Avrupa toplumlarında revaç bulmuştur.

Batı'nın Darwin'cilik gibi kusurlu ve özümsememiş bir bilimle destekleyerek yükselttiği milliyetçi duygular ise ırk kuramını harekete geçirmiştir (Said, 2017). Teorisyenler ilkel dönem sınıflamaları yaparak, bilim-siyaset-kültür öğeleri üzerinden sömürge topraklarına ve bu alanları yönetecek beyaz ırkın gerekliliğine yönelik ırkçı düşünceleri pekiştirmiştir. Darwincilik üzerinden hareket eden bu ırk kuramı, Doğu'nun biyolojik olarak gerilediğini söylemiş ve bu kuram, baskın olan bir Avrupa ırkının, Avrupalı olmayanları yönetmesi üzerine yeniden üretilmiştir. Bu yeniden üretim, *Sami* ve *Ari* ırklar ile Doğu üzerine bilgi sahibi olduğu düşünülen *uzmanlar* tarafından yapılmıştır. Bu uzmanların bazı varsayımları olmuştur. Onlara göre eğer diller birbirinden farklı ise bu dilleri kullananların beden, zihin ve kültürleri de farklı olmalıdır. Bu görüş, Yunanca konuşmayanların Antik Yunanda barbar olarak nitelendirilmesine benzemektedir (Delanty, 2013). Dolayısıyla Avrupa dillerini kullanmayanlar farklıdır. Bu farklılıklar hakkında yayın yapan oryantalistlerden P. Charles Michel, 1896 tarihli *Biyoloji Açısından Dış Siyasetimiz*, Thomas Henry Huxley, 1888 tarihli *İnsan Toplumunda Varlık Mücadelesi*, Benjamim Kidd, 1894 tarihli *Toplumsal Evrim*, John B. Crozier, 1897-1901 tarihli *Modern Evrim Çizgisinde Düşünsel Gelişim Tarihi*, Charles Harvey, 1904 tarihli *İngiliz Siyasetinin Biyolojisi* adlı eserinde, dil ve biyolojik gerçeklere göre Doğuların neyi yapıp yapamayacakları hakkında yorum ve varsayımlarda bulunmuştur. Bu yayınlarda ırklar, uygarlıklar ve diller arasındaki bariz farkların asıl olduğu ile biyolojik kökenlerin, ulusların sınırlarının gerçek belirleyicisi olduğu vurgulanmıştır (Said, 2017).

Ayrıca beyaz ırkın arıtmacı sorumluluğu, Tanrı tarafından verilmiş bir görev olarak kabul edilmiştir. Bu söylem ile üstün beyaz ırkın, aşağı ırkları yönetme ve koruma sorumluluğu olduğu vurgulanmıştır. Nitekim İngiliz şair Kipling, bir şiirinde refah için diyarları arıtmak ve uygarlaştırmanın beyaz adamın misyonu olduğunu belirtilmiştir (Delanty, 2013). Ancak bu arıtma ve uygarlaştırma işinde bazı zorluklar çıktığında savaş ve çatışma kaçınılmazdır. Çünkü beyaz adamın arıtma ve uygarlaştırma misyonu altındaki sevecenliği, gerektiğinde derisinin renginin verdiği bir üstünlük ve sorumlulukla onu güç kullanmaya sevk etmiştir (Said, 2017). Kipling'in şiirindeki; “*bize özgürlük, oğullarımıza özgürlük/özgürlük olmayacaksa; savaş...*”

(Said, 2017, s.238) dizeleri, beyaz adamın güç kullanma ve çatışma gerekçesine işaret etmiştir. Görüldüğü üzere beyaz ırkın güç kullanma ve çatışma gerekçesi *özgürlüktür*. Ancak Kipling, özgürlük için güç kullanma ve çatışmanın vicdana uygun olduğunu söyleyen ve bunu öven ilk Batılı değildir. Kipling'den önce, *haçlı düşüncesinde* de bu dile getirilmiştir. Frank imparatoru Şarlman'ın kontlarından Roland'ın İspanyadaki Müslümanlara karşı yaptığı savaşı anlatan *Roland'ın Şarkısı* adlı şiirde Müslümanlar kâfir olarak görülmüş ve öldürülmelerinin bir hak olduğu dile getirilmiştir. Roberts'e göre; “*bu şiir, ortalama bir haçlının vicdani bir rahatsızlık duyup duymadığı sorulduğu takdirde verebileceği cevabı yeterince özetlemektedir*” (2015, s.215).

Avrupa düşüncesinin şiirlere de yansıyan özgür olma söyleminin altında, örtük anlamlı vurgular yer almaktadır. Bu anlamlarda vurgulanan özgür ve etken olan *özne* ile bağımlı ve edilgen olan *nesne* ilişkisidir. Etkin *özne-efendi* olan beyaz ırka karşı çıkma, otoritesini ve *benliğini* kabul etmeme, Hegel'in diyalektiğinde bahsettiği *efendi-köle* bağlamı ile ilişkilidir. Yani hür olan *özne*, *benliğinin* kabulü için ölümüne mücadele eder. Bu mücadelenin sonucunda *köle*, *efendinin* refahını sağlamak ve yeniden üretmek için hayatta kalır. Bu hayatta kalma ise aynı zamanda diyalektik bir *köleliktir*. Diğer bir anlatımla refah ve refahın yeniden üretimi için *özne* ve *benlik* iddiasında bulunanın iddiasının kabulü gerekir. Bunun için de çatışma kaçınılmazdır. Buna göre kutsal bir görev olarak görülen diğer ırkları arıtma, çatışmayı kaçınılmaz kılmaktadır. İşte bu güç ve iktidar iddiası -söylemi- yüzünden Batı dışında kalan toprakları *arıtmak* için ırksal ittifaklar sağlanmış ve Batının refahı için *bağımlı ırklar* icat edilmiştir. Böylece, üstün Avrupa ırkı, *efendi* kimliği ve *tahakküm* ile bağımlı ırkları yeniden üretmiştir. Beyaz ırkın uzmanları, Avrupalı ırkın gücünü göstermek için diğer ırkların rengi ve zihniyet yapıları hakkında genellemeler yapmıştır. Bu genellemeler ile *bizimki-onlarkı* karşıtlığı ve kıyaslaması yapılmış ve diğer ırkları *onlar* olarak niteleyip, *öteki* olanları kendilerine mâl edinceye kadar istila etmiştir (Said, 2017). Görüldüğü üzere Avrupamerkezciliğin doğası, tahakkümcü Aydınlanma diyalektiği ile birlikte çalışmaya ve çatışarak hükmetmeye odaklıdır.

2.4.3. Sömürgecilik

Avrupa düşüncesi, üstün ırk olma iddiasını Yunan köklere dayanma efsanesi ile meşrulaştırırken, Helen felsefesinin benzer düşüncesini esas almıştır. Helen felsefesi ise olaylar, nesnelere ve insanlar arasındaki farklılıkları tanımlama ve onları sınıflayarak ayırıştırma

düşüncesini savunmuştur. Antik Yunan'ın çağdaşlarının da diğer toplumlar ile aralarında fark olduğunu söylemiş olmaları ve tanımlama ve sınıflama yapmaları, Helenler gibi davranarak renk ve kültürlerinden dolayı diğer kültürlere önyargılı davranmış olduklarını düşündürmektedir. Fakat geçmiş zamanda beslenen bu önyargının diğer toplumlardaki ırkçı düşünceleri ne kadar beslediği ve Avrupa'da bir ideoloji haline alan ırkçılık kadar etkili olup olmadığı tartışmalıdır (Bernal, 2016). Çünkü Avrupa düşüncesi köklerini dayandırdığı Yunan düşüncesinden de ileri gitmiş ve 17. yüzyılın ikinci yarısından itibaren ırkçılığı bir ideoloji haline getirecek teşebbüslerde bulunmuştur. Bu teşebbüslerden en önemlisi, sömürgeciliktir.

Aydınlanma felsefesi, bir *efendi* olarak hükmeden -Avrupalı- insanı ortaya çıkartmıştır. Bu görüş, aynı zamanda özneyi-Avrupa'yı gösteren *ötekileri-nesnelere* de belirgin hale getirmiştir. Bu nesnelere, Avrupa'ya karşı koyamayan, onun bilgisi ile şekillenen, ona bağımlı olan ve -Avrupalı- insan ekseninde hareket eden *öteki-köle* insanlardır. Bu belirginleşme, Avrupamerkezciliğin doğasında yer alan ve kötümserlik, çatışma ve kaygıya neden olan ırkçı ideolojik söylemin gelişimine yön vermiştir. Kuzey Amerika ve Afrika'daki sömürgeci Avrupa yayılcılığı buna örnektir. Sömürgeci beyaz insan, bu işgaller sırasında, bu topraklarda temasa geçilen insanların görünüşlerinin Avrupalı beyaz ırka benzemediğini fark etmiştir. Bu zıtlık, istilaya uğrayan topraklardaki insanların tanımlanması için kullanılmıştır. Bu insanların hayat tarzları beyaz ırk ile kıyaslanmış ve istilaya uğrayan toprakların sakinleri barbar, terbiyeden uzak, refah ve medeniyetten yoksun görülmüştür (Nedvî, 2017). Avrupalı beyaz ırk, sömürge haline getirdiği topraklarda yaşayan ve deri rengi farklı olan insanlardan üstün olduğunu göstermek için onları insan dışı varlıklar olarak tanımlamıştır. Bu tanımlamaya göre sömürgeci beyaz insanlar, insan dışı *yamyamlardır* (Delanty, 2013). Avrupalı beyaz ırkın sömürge topraklarında yaşayan insanlara getirdiği bu tanım, Yunanlıların Helen dışı ırkları *barbar* olarak görme geleneğinin devamı gibidir. Dolayısıyla Avrupa'nın kendini üstün gören tavrı, normal bir kültürel üstünlük davranışı olmaktan çok öte, *etnikmerkezci* bir söylemdir. Söylemin temelinde yatan felsefe ise kötümserliği ve kaygıyı artıran şiddeti gerekli görececek bir sınıflama ve hükmetme üstüne kurulu bir anlayıştır. Modernitenin hükmetmeye dayalı bu Aydınlanma diyalektiği Avrupa'yı merkeze çekerken, Avrupa'nın refahını yükselten zihniyet, toprak ve değerli olan herşeyi nesne-köle olarak tanımlamıştır. Buna göre *nesnelere-kölelerin* refahı, *efendi-özne* olan Avrupa'nın refahına bağlanmıştır.

Aydınlanma öğretisi ile bilgiyi güç olarak kullanan modern insan, aydınlanmacı felsefi düşünce ile doğaya nasıl tahakküm edileceğini öğrendiği gibi (Horkheimer ve Adorno, 2016) insanların nasıl köle haline getirileceğini de öğrenmiştir. Doğada güçlünün zayıfı ezdiği

görüşünü benimseyen modern bilgi, Avrupa'nın üstün ırk söylemine ilham olmuştur. Bu bilginin doğruluğu ise *sömürgecilik* ile sınanmıştır. Çünkü Modernitenin öğrettiği tahakküm, ırkçı ve köleci sömürgecilik ile ete kemiğe bürünmüştür. Oliver Cox'a göre ırkçılık, sömürgeciliği rasyonel hale getirmiştir (Yılmaz, 2008). Ancak bu sömürgeci tutum, Avrupalı düşünürler tarafından da eleştirilmiştir. Herkesin Tanrı huzurunda eşit olduğu Hristiyanlık öğretisine rağmen insanların köleleştirilmesinin ve ırkçı sömürgeciliğin Batı'da nasıl kabul gördüğü sorgulanmıştır. Turner (2003), ırkçılığın kabul görmesinin nedeninin, Batı'nın kapalı bir kültür yapısı içinde yaşaması ve dış dünyaya karşı duyduğu mesafe ve yabancılık hissi olduğunu söylemiştir. Bu kapalı kültür yapısı, *öteki* kültürü antropolojik olarak ayrıma tabi tutmuştur. Antropolojik ırkçı *ötekileştirme* baskın hale geldiğinde ise varoluş zinciri içinde insan türünde *hayvanlar-ötekiler* olduğu düşüncesi gelişmiş ve Tanrı'nın insanları eşit yarattığı inancı sorgulanır hale gelmiştir. Bernal de bu görüştedir. Dinin ahlak yapısı ve varoluş söylemine göre eşit olarak yaratıldığı düşünülen insanların köleleştirilmesi, ancak ırkçılık gibi güçlü bir söylem ile sağlanabilmiştir (Bernal, 2016).

Diğer yandan dinî ve ahlakî açıdan sorunlu olan Batı'nın ırkçılık söylemi, doğa felsefesi ile desteklenerek güçlendirilmiştir. Bunun için doğadaki hiyerarşik yapı model alınmış ve Kuzey Amerika ve Afrika'nın sömürgeleştirilmesi, sömürgelerde karşılaşılan insanların ve yaşadıkları alanların sınıflanması ve tanımlamasını beraberinde getirmiştir. Sınıflama ve tanımlama yapılırken, istila edilen topraklarda yaşayan insanların renklerinin farklılığı üzerinden hareket edildiği gibi bu insanların toprak üzerindeki etkinliklerine de dikkat edilmiştir. Bu topraklarda yaşayan insanların renklerinin farklı olduğu düşüncesi üzerinden, toprağa verdikleri anlamın da farklı olduğu düşünülmüştür. Bu farklar, beyaz insanın rengi ve toprak üzerindeki etkinlikleri ile kıyaslanmış ve sömürgelerdeki insanların gerçekten insan olduklarından şüphe edilmesine neden olmuştur. Bu şüpheyi dile getirenlerin başında John Locke, David Hume, Montesquieu ve Hegel gibi düşünürler gelmiştir. Bernal (2016), Locke ve Hume'un sömürgelerde karşılaşılan insanlar hakkındaki görüşlerini şu şekilde belirtmiştir. Locke ve Hume'e göre ten rengi, ahlak ve düşünce gücü arasında bir ilişki vardır. Hume ise yerlilerin düşünce gücünün, beyazlardan bariz bir şekilde geri olduğunu düşünmüştür. Hume, beyaz insanlar ile diğerleri arasında düşünce farkı olmasını, dünya yüzünde yaşayan insanların hepsinin aynı akıl seviyesinde olmadığını alameti olarak görmüştür. Hume, bu farktan dolayı birden fazla insan türü olduğuna inanmıştır. Locke ise Amerika ve Afrika yerlilerini kâfir olarak görmüş ve topraklarını işlemedikleri ve sadece onu savundukları için onları aşağılamıştır. Locke'a göre toprak işlenmiyor ise üzerinde hak iddia edilemez. Dolayısıyla bu toprakların

Avrupalılar tarafından ele geçirilmesi, işlenmesi ve burada yaşayan insanların köle haline getirilmesi meşrudur. Diğer yandan Montesquieu da zencilerin iyi bir ruha sahip olamayacaklarını ve Tanrının böyle bir şey yapmayacağını savunmuştur. Montesquieu'ye göre zencileri insan olarak kabul etmek, beyaz olan kendilerinin Hristiyan olmalarının inkârı anlamına gelmektedir (Montesquieu, 2014). Hegel ise Güney Amerika insanlarını İspanyollara bağımlı olarak görmüştür. Hegel, İspanyolların gaddarca davrandığı bu insanları hayvanlar ile bir tutmuş ve bu topraklardaki insan ve hayvan kalitesinin aynı olduğunu söylemiştir (Larrain, 1995). Bu Batılı düşünürlerin sömürgelerde yaşayan insanların tavır ve düşünce yapıları hakkındaki görüşleri ile Aristoteles'in Avrupa barbar ırklarının düşünce yapıları hakkındaki görüşü benzerdir. Aristoteles, Helen ırkını yüksek, Avrupalı ırkları aşağı görürken, Avrupalılar da kendileri dışındaki ırkları aşağı görmüştür. Bu benzerlik, Avrupa ırkçı söyleminin derin bir şuur altı ile Helenlere dayandığını ve onları taklit ettiğini göstermektedir.

2.4.4. Ötekileştirme

Aydınlanma ile birlikte, doğa ve insanın kâinattaki konumu hakkında düşünce değişikliği meydana gelmiştir. Bu değişim sonucunda, insanın doğanın değişime mecbur ettiği edilgen *nesne* olduğunu savunan Hristiyanlık öğretisi yerinden sökülüştür. Bu düşünce yerine, doğadan soyut ve ona hükmeden ve *özne* olduğunun bilincinde olan insan görüşü yerleşmiştir. Bu görüş ise modern bilimin mutfağında hazırlanmıştır. Bauman'a göre (2017) Aydınlanmadan ilham alan modern bilim, doğaya hükmetme, onu fethetme ve insana boyun eğdirme ihtiyacına ve güdüsüne dayanmaktadır. Doğaya karşı bu güdünün nedeninin, doğa karşısında belirsiz kalma ve tehdit altında yok olma *kaygısı* olduğu, bu kaygının da ötekileştirmeye neden olduğu söylenebilir. Çünkü belirsizlikler kaygıya, öfkeye ve ötekileştirmeye neden olabilir (Giddens, 2006). Dolayısıyla doğa karşısında yok olmaya karşı gelişen kaygının, insanı doğaya hükmeden merkeze, doğayı ise bir öteki-nesne olarak tahakküm edilen çevreye konumlandığı söylenebilir.

Hristiyanlıktan bağımsız olarak, bu tahakküme dayalı düşünce değişimine neden olan Descartes felsefesi, modern Batı biliminin referans noktası olmuştur. Kaygıya ve ötekileştirmeye dayalı bu felsefe; insan-doğa, zihin-beden, Batı-Doğu ve merkez-çevre dikotomilerini ve zıtlıklarını oluşturmuştur. Bu zıtlıklar, doğada ve sosyal hayatta parçalı yapılar ve tahakküme dayalı hiyerarşik ilişkiler olduğu iddiasını geliştirmiştir (Kaya, 2017). Bu

dikotomilerdeki her bir olgunun karşısına diğer bir olgu çıkartılmış ve ikincisinin, birincinin varlığını göstermesi hedeflenmiştir. Bu yaklaşıma göre; “(...) doğa, insan iradesi ve aklına tabi kılınacak bir şey -erekli eylemin pasif bir nesnesi, kendisi amaçtan yoksun olan, dolayısıyla da insan efendilerinin enjekte edeceği bir amacı emmeyi bekleyen bir nesne- anlamına geliyordu” (Bauman, 2017, s.57). İşte Avrupa düşüncesinin ürünü olan kaygıya dayalı *ötekileştirme*, bu zıtlıkların kavramsallaşmış halidir. Dolayısıyla modern düşüncede insan-doğa zıtlığı modellenerek, *nesne* olan doğa, insan olan *özneyi* göstermesi için kurgulanmıştır.

Bahsedilen bu zıtlıklar, Batı sosyolojisine dayalı kimlik teorilerine de ilham vermiştir. Çünkü öznenin görünmesi için nesne olan *ötekinin* varlığının gerekliliği bilinen bir diyalektiktir. Avrupa düşüncesi, bu diyalektiği *ötekileştirme* için kullanmıştır. Bu diyalektik, sosyolojik kimlik teorisi ve antropolojik kültür paradigmasına göre *ötekinin-nesnenin*, yani diğer kimliğin varlığı, *öznenin* görünür olması için gereklidir. Çünkü sosyolojik bir kimliğin tanımlanması için karşısında *öteki* kimliğin tanımlanması gerekmektedir (Marshall, 2003). Dolayısıyla kimlik teorisine göre bir kimliğin görünür hale gelmesi, diğer kimliğin varlığına bağlıdır. Antropolojik kültür paradigmasına göre de *ötekinin* varlığı, modern *öznenin* görünmesi için gereklidir (Keyman, 2007). Dolayısıyla modern *özne*, görünebilmek için kültürel *nesne* olan *ötekine -geleneksele-* ihtiyaç duyar. Ferdinand Tönnies’in *Gemeinschaft-Gesellschaft* dikotomisi, *biz-özne* ile *öteki-nesne* ilişkisini yansıtan temel bir kavramsallaştırma olarak buna örnektir. Bu kavramsallaştırmada *Gemeinschaft*; geleneksel köy yaşamını ve toplumsal ilişkileri belirten *topluluğa-cemaat’e*, *Gesellschaft* ise modern şehir yaşamını ve ilişkilerini belirten *topluma-cemiyet’e* işaret eder. Buna göre coğrafyası geniş, bireysellik, çıkarıcılık ve rasyonel davranışın hakim olduğu, ancak duygusallığın olmadığı ve yaşamın hareketli ve hızlı aktığı toplum-cemiyet, *biz-özne*’dir. Coğrafyası sabit, ilişkileri samimi ve toplumsal hareketi sınırlı geleneksel köy yaşamı olan topluluk-cemaat ise *öteki-nesnedir*.

Bu teori ve paradigmalar ile Tönnies kavramsallaştırması ölçü alındığında, Avrupamerkezci düşünceye göre modern Avrupa *biz-özne*, diğer toplumlar ise edilgen ve ölçülebilen *nesne-öteki*’dir. Diğer toplumlar-nesnelere, Avrupa’nın-öznenin ispatı için vardır. Böylece, *ötekiler-nesnelere* olmadan, Avrupa kimliği yerine oturamaz. Dolayısıyla Avrupamerkezcilik *özne-nesne* ve *biz-öteki* ilişkisine dayalı bir düşüncedir. Kısaca belirtmek gerekirse, Avrupamerkezçiliğin tarihi, Batı’nın *özne* olma tarihidir (Yavuz, 2002).

Avrupamerkezci paradigmaya göre varlığının devamından *kaygı* duyan *özne-hâkim düzen* Batı’dır ve onun varlığını tehdit edecek başka bir *özne-hâkim düzen* bunun alternatifi

olamaz. Ancak tehdit eden *nesne-karmaşa*, kaygı duyan *özneyi-düzeni* gösterebilir ve düzeni gösteren *tehdit-karmaşa-nesne*, Batının *ötekisidir*. Dolayısıyla Aydınlanma diyalektiğine göre varlığı hakkında kaygı duyan özneyi, yani Batı'yı görünür kılan, tehdit unsuru olan ve ötekileştirilen diğer toplumlardır. Ancak özelde Batı'nın ötekisi, Doğu ve İslam'dır. Bauman (2017), modern düzenin kaosa -karmaşaya- karşı sürekli hayat mücadelesi verdiğini ve *ötekinin-kaosun* belirsiz ve kaygı kaynağı olduğunu belirtmiştir. Bu görüşten yola çıkarak, aşağıda gelecek oryantalizm tartışmasında bahsedileceği üzere Avrupamerkezci Batı'yı kaygılandıran en meşhur tehdit unsuru, yani Batı'nın *ötekisi-kaosu-nesnesi* olan Doğu-İslam'dır. Dolayısıyla Batı, Doğu'yu kendini tehdit eden *nesne-kaos* olarak tasvir ettiği müddetçe, varlığı hakkında kaygı duyan bir *özne* olarak kalacaktır.

2.4.5. Oryantalizm

Oryantalizm, varlığı ve sürekliliği hakkında kaygı duyan Avrupamerkezci Batı ideolojisinin, bir tehdit unsuru olarak gördüğü Doğu'yu-İslam'ı kendi güvenliğini sağlamak için sistemli bir şekilde *ötekileştirdiği* bir araçtır. Diğer bir anlatımla oryantalizm, *Doğu* ile *Batı* arasındaki kuramsal ve ideolojik farklılıkları *ötekileştirme* ile kurumsallaştıran bir düşüncedir (Keyman, 2007). Edward Said'e göre ise oryantalizm, Doğu'nun zihinlerde resmedilmesidir. Böylece, oryantalizm ile *Doğu; Batı'ya* göre *öteki-çevre* olarak konumlandırılmış ve bu süreçte Batı felsefesi esas alınarak, zihinde oluşturulan imgesel ve sabit bir *Doğu* düşüncesi meşrulaştırılmıştır (Said, 2017). Dolayısıyla oryantalizm, Doğuyu ve İslam'ı *öteki-çevre*, Avrupa'yı *özne-merkez* olarak kodlayan bir süreçtir (Yavuz, 2002).

Ayrıca oryantalizm de Modernite gibi Avrupa için bir öğrenme ve öğretme sürecidir. Horkheimer ve Adorno (2016), bilginin Modernite'de bir güç olarak kullanıldığını, bu bilgi ile doğaya nasıl tahakküm edileceğinin ve insanların nasıl köle haline getirileceğinin öğretildiğini belirtmiştir. Edward Said de oryantalizmin öğretici olduğunu söylemiştir. Said'e göre (2017) Doğu ve İslam hakkındaki bilgiler oryantalist söylem sayesinde derlenmiş, bu bilgiler ile *Doğu'nun ne olduğu* fark ettirilirmiş ve Doğu yapılandırılarak üstünde otorite kurulmuştur. Bunun amacı ise Doğunun Batı tarafından nasıl yönetileceğinin öğretilip öğrenilmesidir. Görüldüğü üzere oryantalizm, tahakküme ve köleleştirmeye dayalı Aydınlanma diyalektiğinin bir ürünüdür.

Avrupa'nın *ötekileştirici* oryantalist söylemi, bir dizi aşamadan geçerek olgunlaşmıştır. Oryantalizm, Avrupa Hristiyanlığının İslam -Doğu- ile ilgili araştırmaları, modern Avrupa felsefesi, Avrupa kimliğinin gelişimi ve emperyalist sömürgecilik faaliyetleri ile eş zamanlı gelişmiştir. Ortaçağ Avrupa'sında Kilisenin özellikle dini kaynaklı doğu metinlerine olan ilgisi, Asya ve Ortadoğu toplumlarının sosyal ve siyasi yapısına olan merakını göstermiştir. İslam'ın kutsal kitabı Kur'an'ın Latinceye çevrilmesi buna örnektir. Kur'an, İslami söyleme duyulan ilgi -tepki- neticesinde 1143'de Latinceye çevrilmekle birlikte, bu çeviri İslam'ı rakip olarak gören Hristiyan düşünce tarafından önyargılar ile tahrif edilmiştir (Delanty, 2013). Bu çeviri teşebbüsü, belki de klasik oryantizm olarak adlandırılabilir dönemin ilk ürünü olmuştur. Geçen zaman, Hristiyan âleminin doğu metinlerine olan ilgisini azaltmamıştır. Bilakis daha sistemli bir çaba ile bu metinlere erişmek için tedbirler alınmıştır. 1312 yılında Vienne'de yapılan Kilise şurasında alınan kararlar buna örnektir. Bu şurada Paris, Oxford, Bologna, Avignon ve Salamanca üniversitelerinde Arapça, Yunanca, İbranice ve Süryanice kürsülerinin kurulmasına karar verilmiş ve din adamları ile Sinagogların Kutsal Kitapları, Sami dilleri, Çin uygarlığı ve İslami konuların incelemesi sağlanmıştır (Said, 2017).

Diğer yandan doğa düzeni üzerinden gelişen Aydınlanma felsefesi, Avrupa'nın ötekileştirici üstün ırk iddialarını şekillendirdiği gibi *oryantalist ötekileştirmeye* de katkı sağlamıştır. Mesela doğadaki tahakküme dayalı hiyerarşik ilişkilerin insan ve toplumlarda da geçerli olduğu düşüncesini yayan Descartes düşüncesi ile Hegel'in özne-nesne ilişkisi temelindeki efendi-köle diyalektiği, Avrupamerkezci ötekileştirme nosyonuna ilham vermiştir. Bu düşünceler, Avrupa beyaz ırkının efendiliği düşüncesi ile köle-nesne'nin de diğer ırklar olduğu düşüncesini şuur altına kazımıştır. Bu düşünce sayesinde doğadaki güç üzerine kurulu parçalı yapılar sosyal olayları da kapsayacak hale gelmiş ve insan ve toplumlara uygulanmıştır. Bu felsefi söylemler, oryantalist ötekileştirme söylemine zemin teşkil etmiştir. Ayrıca Batı felsefesine dayalı özne-nesne ilişkisinin somut hali olan sömürgecilik de ötekileştirme söylemini görünür kılmıştır. Locke ve Hume gibi düşünürlerin sömürge toprakları hakkındaki görüşleri bunu göstermiştir. Bu düşünürler, sömürge haline getirilen topraklarda karşılaşılan insanların düşünce ve davranış olarak beyaz ırktan farklı olduğunu iddia ederek, bu insanların insan dahi olamayacaklarını kabul etmiştir. Bu görüşler, Kuzey Amerika ve Afrika'daki Avrupa sömürgeciliğinin, nefret dolu ötekileştirme söylemine nasıl bir ilham kaynağı olduğunu göstermektedir (Bernal, 2016).

Görüldüğü üzere oryantalist söylem, heyecanlı ve hevesli birkaç düşünürün kısa bir sürede iddia ettiği bir ideoloji değil, bilakis tarihsel bir süreci takip ederek yüzyıllara yayılan

bir zaman diliminde gelişen bir düşüncedir (Said, 2017). Batı ve Doğu arasındaki kesin -psikolojik- sınırları çizen oryantalist söylem, sistematik bir şekilde ilerlerken, dönemin söz sahibi teorilerinden etkilenmiştir. Çünkü döneminin önde gelen oryantalistlerinin Doğu hakkındaki söylemi, Batı'nın kültür, din, siyaset ve toplum sistemleri üzerine geliştirdiği iddialardan ilham almıştır (Şentürk, 2003).

Oryantalist söylem, Batı'nın Doğu hakkındaki kanaatlerini içermektedir. Ancak bu kanaatlerde de önyargılar hâkimdir. Çünkü Doğu, Avrupa ve diğer bölgelerde meydana gelen sosyal ve iktisadi değişim göz önünde bulundurulmadan, hakkında kalıplaşmış, sabit ve peşin hükümlü değerlendirmeler yapılan bir nesne ve tartışma alanı olmuştur (Turner, 1997). Doğu hakkındaki peşin hükümler ise Batı hakkındaki sabit kanaatlere dayanmaktadır. Batı hakkındaki sabit düşünce, Batının akıl ve bilinç olarak ileri olduğu ve tarihin kendisi ile başladığı üzerinedir. Bunun belirgin olması için de tarihi *gerilik* içinde olan alanın ve toplumların gösterilmesi hedeflenmiştir. Bu noktada Doğu, Batı'nın varlık nedeni ve kıyas ölçüsü olmuştur. Avrupa ne olduğunu ispatlamak için Doğu üzerinden ne olmadığını gösterme çabasına girmiştir. Batı, Doğu'yu kendinden farklı olduğunu düşündüğü *antitezi* olarak belirlemiş ve onu diyalektik olarak tanımlamıştır. Bu antitez, Avrupa'nın varlık nedeni ve kimliğini zıddında görmek için kullandığı bir aynadır (Şentürk, 2003). Bu ayna, Avrupa'ya benzemeyen özellikler taşıyan, Avrupa medeniyeti ve refah söylemini barındırdığı zıtlıklar ile üzerinde yansıtan ve Avrupa kimliğini ispat eden Doğu'dur. Bu nokta da Doğu, Avrupa'nın kültürel gücünü ve kimliğini oluşturan ve Avrupa düşüncesini bir yer altı benliği gibi ayakta tutan özel bir bütünlük haline getirilmiştir (Said, 2017). Bu özel bütünlük ve değişmez sabit olan Doğu, Batının karşısına konumlandırılmış ve iki ayrı diyalektik kimlik ve değişmez sabit bir öz olarak tanımlanmıştır (Carrier, 1992). Oryantalist düşünceye göre refah ve ilerleme Batı'nın değişmeyen özü, durgunluk ise Doğu'nun sabit ve doğal hali olarak tanımlanmıştır. Görüldüğü üzere Doğu, oryantalizme göre sadece bir araştırma sorunsalıdır. Dolayısıyla *Doğu*, Batı'dan ayrıştırılırken, bir *öteki* olarak tarihsel gerçeklik dışına çıkarılmıştır (Abdel-malek, 1963). Böylece, hakkındaki peşin hükümler ile sorunsal hale getirilen Doğu, bir akademik etiket olan oryantalizm tarafından sosyal ve beşerî bilimlerin konusu haline getirilmiştir (Said, 2017).

Oryantalist söylemin en önemli amacı, uygarlığın ve refahın kaynağının Batı olduğunun ispatıdır. Bir güç söylemi olan oryantalizm, bunu ispat etmek için Doğu ile Batı arasında epistemolojik ve ontolojik temel düşünce farkları olduğunu göstermeye çalışmıştır (Turner, 2003). Bu söylem, epistemolojik ve ontolojik üstünlük iddiasını doğrulamak için *bizim-Avrupalı* diye nitelendirdiği yüksek kültür birikimi ile modern ve Avrupalı olmayı yüceltilirken,

bu kültüre dâhil olmayanları ise öteki olarak tanımlamıştır. Mesela Ernest Renan filolojiyi bir laboratuvar gibi kullanmış ve modernliğin anlamını ve alanını vurgulamıştır (Clifford, 1988). Bunun amacı, modern Batı'nın karşıtı olan modern olmayan *ötekinin-Doğunun* ortaya konulmasıdır. Refahın kaynağı ve üstün kültür olma hakkında inşa edilen bu Avrupalı baskın görüş, öteki olanların nerede konumlu olduklarını fark etmelerini sağladığı gibi neye uygun olmadıklarını kabul etmeleri gerektiğini de göstermiştir. Bütün bunlar, Batı ve Doğu arasındaki kapanmaz mesafeyi anlatma çabasıdır (Said, 2017). Diğer bir deyişle oryantalist söylem, medeniyet ve refahın Batı'dan kaynaklandığını belirgin hale getirmiş ve Doğu'nun ele geçirilmesini epistemolojik ve ontolojik olarak meşrulaştırmıştır. Bu meşrulaştırma, Batı'nın Doğu üzerinde düşünce olarak üstün olduğu gösterilerek sağlanmıştır. Bunun için Doğu, Batı tarafından sıkı bir şekilde denetlenmiştir. Bu denetlemede Doğu'dan istenen, Batı'yı içselleştirmesi ve kendi aynasında algılamasıdır (Delanty, 2013). Batı, Doğu aynasında kendini algılatırken büyük bir özgüven içindedir. Batı Aydınlanmasına dayalı bu özgüven ise Doğu'nun başkası tarafından gözetlenmesine ve denetlenmesine izin vermemektedir. Ölçü Batıdır ve değişken ise öteki-Doğu'dur. Batı, Doğu'nun her eksik halinin gözlemcisi, yargıcı ve hakkında karar veren jürisidir (Said, 2017). Batı kendi hakkında kuşku duyabilir. Ancak Doğu, Batı hakkında kuşku duyamaz. Doğu'nun yapabileceği sadece Batı'nın kendi kendini irdelemek için sorduğu soruları zıtları ile yansıtmak, Batı'nın ne olmadığını göstermek ve Batı'nın kendine çeki düzen vermesini sağlamaktır (Hentsch, 2016).

Diğer yandan oryantalist söylem, Batılılaşmayı ve arkasındaki modern paradigmayı esas alırken, Avrupalı olmayana, Avrupalı *gibi olmayı* dayatmıştır (Yavuz, 2002). Çünkü Batı felsefesinin *özne-nesne* diyalektiğinde nesne, özneye göre şekil almaktadır. Oryantalizm de bu yoldan gitmiş ve nesne konumunda olan Doğu'nun, özne olan Batı'yı içselleştirmesini ve kendisini öznenin tarif ettiği şekilde görmesini istemiştir. Bu içselleşme için Batı, Doğu hakkında düzenli bilgi üretmiş ve doğu hakkındaki düşüncesini meşrulaştırmıştır. Doğu hakkında üretilen bilgi entelektüel bir çaba olmakla birlikte, aynı zamanda *ötekileştirme* tavrı içermektedir. (Şentürk, 2003). Bu entelektüel çabada Doğu bir *öteki* olarak tanımlanırken, doğa felsefesinin argümanları kullanılmıştır. Batı'nın doğa felsefesinde nesnelere ve olaylar üstlerinde tahakküm kurulmak amacıyla tanımlanarak sınıflandırıldığı gibi *oryantalist* söylem de bu yöntemi takip etmiştir. Buna göre Doğu, doğa felsefesi yöntemleri ile tanımlanmış, sınıflanmış ve ayrıştırılmıştır. Bu yöntem, oryantalist söylemin bir ideoloji olarak belli bir düşünce düzeninde hareket ettiğini göstermektedir. Dolayısıyla *oryantalizm*, Doğu'nun Batı'dan farklı

olduğunu gösteren ve her türlü bilgiyi bu yönde kategorilere ayıran sistematik bir çalışmadır (Clifford, 1988).

Doğu'nun *ötekileştirilmesi* ise Avrupa kimliğinin kurulma süreci ile eş zamanlı olmuştur. Ötekileştirmedeki asıl amaç, Batı'nın kimliğinin ortaya çıkarılmasıdır (Carrier, 1992). Avrupa'nın *biz* ve *öteki* ayrımı gerçekten de bir kimlik tartışmasıdır. Batılı paradigma, *biz* ve *öteki* ayrımını Avrupa'nın kimlik arayışına bağlamıştır. İngiliz tarihçi Denys Hay'ın görüşü buna örnektir. Hay'a göre Avrupa, üstün kimlik konumunu göstermek için Avrupalı olanı *biz*, Avrupalı olmayanı ise *öteki* olarak tanımlamıştır (Said, 2017).

Avrupa'nın kimlikleri bu şekilde ayrıştırması, sosyolojik olarak anlamlı olabilir. Çünkü kimlik herkesten ayrı bir varoluşu gösterdiği gibi kendisine yakın olanlar ile benzerlikleri, karşısında olanlar ile de farkları ortaya çıkarmaktadır (Hogg, 2005). Sosyolojik kimlik teorisi de bir kimliğin görünür hale gelmesini diğer kimliklerin varlığına bağlamaktadır. Bu teoriye göre bir kimliğin tanımlanması için karşısında *öteki* kimliğin tanımlanması gerekmektedir (Marshall, 2003). Ayrıca toplumların kimlik tanımları, tercihler ile ortaya çıkmaktadır. Bu düşünceye göre insanlarda olduğu gibi toplumlarda da kendine benzeyenlere yakın olmak, farklı olanlardan uzak durmak tercih edilmektedir. Çünkü toplumlar, karşılaştığı diğer toplumlarda kendine benzer özellikleri gördüğünde onları kendine yakın hissetmekte ve bu kültüre ve kimliğe karşı koymamaktadır. Diğer yandan bir toplum, karşı toplumda kendi ile benzerlik göremediğinde ise sorunlu bir şekilde nefret edercesine tepki göstermektedir. Bu iki tavır, *öteki* olanı tanımlamanın farklı yoludur (Burke, 2017).

Sosyolojiye göre bir kimliğin inşası için ayırım yapılması ve bunu için de bir *öteki* kimliği belirlenmesi akla yatkın görünmektedir. Tarihi sürece bu bağlamda bakıldığında, toplumların kendi kimliklerini yansıtacak *ötekileri* tanımlayıp düzenledikleri görülmüştür (Carrier, 1992). Ancak Avrupa'nın kimlik iddiası sırasındaki ayrımcılığı ve *öteki* tanımı sorunludur. Çünkü ayrımcılık, emperyalizm yüzünden modern karmaşanın hüküm sürdüğü Avrupa toplumlarında doğal hale gelmiştir (Gellner, 1992). İdeolojik hale gelen ayrımcılık, Avrupa'nın kendi kimliğinin inşası için diğer kimlikleri çarpıtacak ölçüye çıkmıştır. Avrupa'nın kimliğini inşa ederken çarpıttığı kimlik ise İslam ve Doğu kimliği olmuştur. Bu çarpıtma ile *İslam* ve *Doğu* kimliği Avrupa tarafından yok sayılmış, Batı'nın antitezi ve bir *ötekisi* olarak *Doğu* kimliği icat edilmiştir (Delanty, 2013). Avrupa, *biz* olarak nitelendirdiği kimliğinin inşası sırasında, *öteki* olarak icat ettiği *İslam* ve *Doğu*'ya karşı nefret duymuştur. Bu nefret dolu aşağılama ise *İslam*'ı ve *Doğuyu* yok sayma, onun ile çatışma ve üzerinde tahakküm

kuruma şeklinde olmuştur. Refah kavramı çerçevesinde tartışılan iyimserlik ve güven ile uyumlu olmayan bu tavır ise Avrupamerkezci düşüncenin kimlik ve refah söyleminin sorunlu olduğuna işaret etmektedir.

Ayrıca ötekileştirme, Batı tarihinde sadece Avrupa'ya özgü bir tutum değildir. Antik Yunan da ötekileştirme önemli bir yer tutmaktadır. Yunan tarihçi Herodot'un öteki kültürleri bir problem olarak görmesi buna örnektir (Turner, 2003). Avrupa'nın ötekileştirme tecrübesi, köklerini dayandırdığı Antik Yunan'ın ötekileştirme tecrübesine dayanmaktadır. Avrupa düşüncesi, bu tecrübeyi karşılaştığı tüm kültürlerle uygulamıştır. Özellikle Amerika ve Afrika'da karşılaştığı toplumlara karşı uygulanan politikalar, Avrupa'nın diğer toplumlara bakışını yansıtmaktadır. Avrupa, sömürgecilik sırasında Amerika ve Afrika'da karşılaştığı farklı kültürlerle karşı gösterdiği ırkçı tepkiyi, Doğuyu ötekileştirirken de sergilemiştir. Buna göre Avrupa düşüncesi, sorunlu bir kimlik tanımı ile Doğuyu *ötekileştirirken*, ırkçı söylem ekseninde hareket etmiştir. Üstün ırk söyleminin meşrulaşması için de sosyal Darwinizm ve antropoloji biliminin yaklaşımlarını sergilemiştir (Said, 2017; Şentürk, 2003; Carrier, 1992). Antropoloji ise Batı'nın üstün olduğunu doğrulamak üzerine kurulmuştur. Batı'nın antropolojik incelemeleri, diğer toplumların sonsuz olarak hep aynı şekilde sabit bir *öz* olarak var oldukları ön kabulüne dayanmaktadır (Carrier, 1992). Dolayısıyla Avrupa dışı toplumların sabit bir *öze* sahip olduğu düşüncesi, Avrupa düşüncesinin değişmez kanaatidir (Bernal, 2016).

İşte bu *özcü* yaklaşım Batıyı ilerleyen, Doğuyu ise sabit ve değişmeyen olarak tanımlamıştır. Batı'nın ilerlemesi, din görüşü, refah anlayışı ve toplum sistemlerinin gelişmeye açık olduğuna dayandırılırken, Batı'nın karşıtı olarak Doğu'nun durgunluğuna dikkat çekilmiştir. Avrupamerkezci düşüncenin Doğu'nun durgunluğuna gösterdiği gerekçe ise İslam dinidir. Bu düşünceye göre İslam dini ilerlemeye engel görülürken, Hristiyanlık ise ilerlemenin kaynağı olarak kabul edilmiştir. Diğer bir deyişle Avrupa'nın üstün özne olma iddiası ile sergilediği *ötekileştirme* tavrı, başta Protestan Hristiyanlığa dayanırken, rasyonalizm, bireycilik, kapitalizm, demokrasi, genetik farklılık ve cesaret de ötekileştirmenin diğer referans noktaları olmuştur (Gellner, 1992).

Diğer yandan Batı'nın karşıtı ve varlık sebebi olan *ötekiler*, modernlik öncesinde ontolojik olarak her zaman dine göre belirlenirken, *ötekinin* belirlenmesinde modernleşme ile birlikte seküler ölçüler esas alınmış ve düzenlenen sosyal, kültürel, siyasal ve ekonomik alanlar öncelikli hale gelmiştir (Şentürk, 2003). Modernite, Batı ile Doğuyu ayırıştıran yeni paradigma olarak görülmekle birlikte, *öteki-Doğu-İslam*, Batı kimliğini gösteren bir ayna olarak

tanımlanmış ve din hiçbir zaman etkisini kaybetmemiştir. Çünkü Turner'in de belirttiği üzere sekülerleşme her ne kadar modernleşmeyi şekillendirse de modernleşmenin temelinde Hristiyanlık ve Avrupa düşüncesi yatmaktadır. Buna göre Protestan ahlakı ile kapitalistleşmiş kuzey batı Avrupa'nın modernleşmedeki konumu, *biz* rolünü Batıya, rasyonalist düşünceye zıt olduğu ve modernlik ile çatıştığı iddia edilen *öteki* rolünü ise İslam'a ve Doğu'ya vermiştir (Turner, 2003).

Diğer yandan oryantalist söylemin zihinlerde canlandırdığı Doğu, durgun ve geridir. Doğu'nun durgun ve geri olduğu iddiası ise Batı'nın sosyal, kültürel, siyasal ve iktisadi olarak hareketli ve ileri olduğu kıyasına dayanmaktadır. Bu kıyaslama ile Doğu, sosyolojik bir olgu olarak ele alınmış ve akılcı bir şekilde tarihe yerleştirilmiştir (Hentsch, 2016). Batı, Doğu'nun durgun olduğunu kendi ilerlemesi ile kıyaslayarak iddia ederken, aslında Avrupa'nın Modernite'den önceki durgun dönemi bir kıyaslama ölçüsü olmuştur. Roberts (2015), Avrupa'nın durgunluk dönemini şöyle tasvir etmiştir. Avrupa'da;

“Neredeyse tamamen anakronik bir perspektiften yani değişim açısından baktığımız kültürün durağanlığını sürekli pekiştiren dayanak dindi. En kısa vadede gerçekleştiren hariç değişim, 1500'lerde yaşayan çoğu Avrupalının farkında olmadığı bir şeydi. Tüm insanlar için hayatlarının mutlak belirleyicisi, mevsimlerin yavaş ama sürekli tekrarlanan devinimiydi. Mevsimlerin ritmi çalışmanın ve boş zamanların, yoksulluğun ve refahın, iş, atölye ve okuldaki rutinin seyrini belirliyordu. Bu durum bugün işlevini kaybetmiş bulunuyor. İngiltere'de çiftçilerin dışında sadece milletvekilleri, yargıçlar ve üniversite öğretim üyeleri, tarladaki faaliyete göre belirlenmiş takvime uygun biçimde çalışır. Mevsimlerin belirlediği bu ritme dinin uygulamaları ekleniyordu. Hasat toplandığı zaman kilise kutsuyordu. Hristiyan takvim yılıysa insanlar için daha ayrıntılı bir zaman çizelgesi sunuyordu. Bunun bir kısmı çok eskiydi, hatta Hristiyanlık öncesi döneme aitti. Yüzyıllardan beri aynı şekilde seyrediyordu ve bunun aksi bir seyir izleyebileceğini düşünmek imkânsızdı. İnsanların gününü bu çizelge düzenliyordu. Din insanları her üç saatte bir manastırlar ve rahibe manastırlarında çalan çanlarla ibadete çağırılıyordu. Manastır duvarlarının dışında yaşayan sıradan insanlarsa, günlük hayatlarının akışını, duyabildikleri müddetçe yine bu çan seslerine göre belirliyordu. Sarkaçlı saatler çıkana kadar, zamanın akışı konusunda güneşi veya yanan mumu tamamlayan tek araç bir mahalle kilisesinin, katedralin veya manastırın çanıydı. Çanlar zamanın akışını gösterirken aynı zamanda yeni bir ibadet vaktinin geldiğini duyuruyordu” (Roberts, 2015, s.277).

Görüldüğü üzere Avrupa'daki toplumsal durgunluğun nedeni, dine ve doğaya bağımlılık olarak görülmüştür. Din ve doğa, refahı ve günlük hayatın tamamını belirlerken, toplumsal düzenin bu rutin içinde sabit kalıp değişmediği düşünülmüştür. Ancak modern Avrupa düşüncesi, din ve doğadan kaynaklandığını düşündüğü bu durgunluğu kırdığını iddia etmiştir. Bu görüşe göre toplumsal durgunluktan çıkış, Avrupa insanında bulunan potansiyel bir kabiliyet ile mümkün olmuştur. Ayrıca Hristiyanlığın kendi öğretisini eleştirecek bir damara sahip olması da durgunluktan çıkışın nedenidir. Roberts'e göre (2015) Avrupa insanının eleştirel duruşu, bu duruşu barındıran mayası ve toprağı niteliğindeki özü-genetiği durgunluktan çıkışın itici gücü olmuştur. Dolayısıyla Hristiyanlığın reformist kanadının din adına dünya hayatına müdahale edilmemesine dair verdiği fetvalar, dünya hayatı ile ahiret hayatını ayıran laik ve seküler görüşe imkân tanımıştır. Bu fetvalar, toplumsal durgunluğu gidermiştir. Bu itici güçler sayesinde Avrupa'da durgunluk gitmiş ve yerine sosyal, kültürel, siyasal ve iktisadi hareket gelmiştir. Bu hareket, Kilise dogmatizmi eleştirilerek sağlandığından, İslam dinini -seküler tarzda- eleştiri sürecinden geçiremeyen Doğu-İslam toplumu durgun olarak tasvir edilmiştir. Doğu'nun bu durgunluktan çıkamayacağı da İslam dininin -sekülerleşmeye- içtihadı kapalı yapısı ile Doğulu insanların genetik yapısına bağlanmıştır.

Ayrıca Doğu bu şekilde durgun olarak tasvir edilirken, bu durgunluk doğa felsefesi, evrim teorisi ve antropolojik bulgular ile ispat edilmeye çalışılmıştır. Bunun için de oryantalizm ve karşılaştırmalı dil bilgisi yanı sıra pozitivizm, anatomi ve evrimci ırk kuramları ittifak halinde çalışmıştır (Said, 2017). Irkçılık, sosyal Darwinizm şeklinde oryantalizm ile birlikte hareket etmiştir. Avrupamerkezci bir söylem olan oryantalizm, kapsamlı bir şekilde sosyal Darwinizmi Batı dışına uygulamıştır (Şentürk, 2003). Oryantalizmin işi, sosyal Darwinizm'in ırk kuramları üzerinden Doğuyu tanımlamak olmuştur. Darwinizm, doğa felsefesi görüşünü yorumlayarak, sabit nesnelere kendi başlarına bir gelişim gösteremediğini, nesnelere ancak güç ile şekillendiğini ve türlerin biyolojik üstünlüklerinin ileri gitmelerine ya da geri kalmalarına neden olduğu söylemini savunmuştur. Bu Batılı görüş, sosyal olaylar için de kabul edilmiş ve Darwinizm sosyal bir boyut kazanarak Doğuya da uygulanmıştır. Bu görüşe göre Doğu'nun durgunluğu, Doğu'da yaşayan ırkların, biyolojik özellikler bakımından aşağı olmasından kaynaklanmaktadır. Bunun yanında antropoloji bilimi de Doğu'nun durgunluğunu göstermek için bilgi üretmiştir. Antropologların iddiası, Doğu'nun sabit olduğunu gösterir delillerin var olduğu yönünde olmuştur. Buna göre antropologlar, Doğu'nun ontolojik olarak durgun olduğunu, zaman, mekân ve tarihsel değişimlere tepki vermediğini söylemiş ve Doğu'nun değişmez bir öz olduğunu iddia etmiştir (Carrier, 1992). Ancak bu görüş de Doğu

hakkındaki şartlanmış ve saplantı haline gelmiş düşüncelere dayanmaktadır. Doğu hakkındaki özcü değerlendirmenin Batı'ya yabancı olan kültür ve toplumlara yönelik önyargılara dayandığı, Batılı düşünce tarafından da eleştirilmiştir. Mesela Turner; “*biz; diğer kültürleri, onların tuhaflıklarını anlaşılır kılabilecek önceden var olan bir kural ya da söylem içine yerleştirerek anlıyoruz*” (1997, s.108) diyerek, Doğu'nun değişmez bir öz olduğunu ispat etmeyi amaçlayan antropolojik çabanın motivasyonuna işaret etmiştir.

Oryantalist söylemin gelişim sürecinde, antropolojinin bu özcü yaklaşım ile hareket edilmiş ve Doğu'nun değişmezliği, Batı'nın değişimi ile ispat etmeye çalışılmıştır. Cilfford'un da belirttiği üzere (1988) bu sistematik oryantalist çaba, antropolojik yöntemleri kullanarak, Doğu hakkındaki söylemi güncellemiştir. Oryantalist sistematik, Doğu toplumlarının karmaşık yapısının Batı tarafından anlaşılır ve yönetilir hale getirilmesini hedeflemiştir. Bunun için karmaşık metinler uzmanlar tarafından kategorize edilmiş ve Doğu algısı oluşturan anlaşılır metinler haline getirilmiştir (Turner, 1997). Bu uzmanların çabası, Batılıların gözündeki sabit ve durgun Doğuyu yeniden üretmek olmuştur. Doğu hakkındaki yeniden üretim, kimi zaman tahriye uğrayan seyyah tanıklığına, kimi zaman da Doğu hakkında uzman olarak kabul edilenlerin değerlendirmelerine dayanmıştır (Said, 2017). Diğer yandan, Doğu hakkında oluşan bilginin kurumsallaşması için birlikler de kurulmuştur. İngiltere'de kurulan *Asiatic Society* ile *Royal Asiatic Society*, Fransa'da kurulan *Institut d'Egypte ve Societe Asiatique* ve Almanya'da kurulan *Doğu Toplumu* dernekleri (Turner, 1997), Doğu ve toplumsal yapısı hakkında yayınlar yapmıştır. Bu ve benzer kuruluşlar, Doğu hakkındaki bilgileri işleyerek, sınıflayarak, şifreleyerek ve yorumlayarak Doğuyu Batı'nın kullanımı için evcilleştirmiştir (Said, 2017).

Doğu tasviri yapan oryantalist tavırda, Doğu hakkındaki genellemeler ve indirgemeler hâkim olmuştur. Bu durum, özellikle akademik oryantalistlerde daha yaygın hale gelmiştir. İndirgeme yöntemi olarak ise Doğuyu tanımlayacak semiyolojik bir dil kullanılmıştır. Buna göre Doğuyu Batı lehine anlamlı hale getirecek göstergeler belirlenmiştir. Doğu'nun, Batı'nın karşıtı olduğunun gösterilmesi ve kültürel kodlara göre tasnif edilmesi için Doğuyu anlamlı kılan işaretler bulunmuştur (Yavuz, 2002). Renan, Lane, Flaubert ve Lamartine gibi oryantalistlerin yaklaşımları buna örnektir. Bu oryantalistler, Doğulu olduğunu gösterir damga taşıyan her kişiyi ve nesneyi benzer şekilde etiketlemiştir (Said, 2017).

Fakat sistematik indirgemeci bir yaklaşım ile Doğu imgesi üzerinden yapılan bu genellemeler saldırganıdır. Saldırganlığın odağına da İslam yerleştirilmiştir. Böylece, oryantalistlerin Doğu ve İslam hakkında bu kadar rahat -aşağılayıcı- konuşması, Doğu'nun ve İslam'ın indirgenerek tanımlanmasına ve küçümsenmesine neden olmuştur (Said, 2017). İslam

hakkındaki indirgemeci tavır ile Avrupa kimliği ve düşüncesini belirgin hale getiren oryantalistler, Doğuyu bilimsel bir nesne gibi araştırdıklarını iddia etmişlerdir (Bernal, 2016). Ancak oryantalistlerin Doğu düşüncesi ve tasviri bilimsel değildir. Çünkü bu düşünce ve tasvirlerin kaynağı, Batılıların güney yarıküreye yaptıkları deniz yolculuklarının tarihi, Fransız tüccarların pasifik seyahatleri, Cizvit misyonerlerinin Çin hakkındaki raporları ve Avrupa'nın uzakdoğusunda devlerin ve canavarların yaşadığı ile ilgili hayaller ile kurulu hikâyelerden oluşmuştur (Said, 2017). Bu seyahatnameler, günlükler ve mektuplardaki değerlendirmeler Doğu ve İslam hakkındaki hayal ürünü şahsi görüşlerdir. Bu görüşler, bazen hayranlık, bazen korku, bazen de eziklik hisleri ile doludur. Bu hayaller, Doğu hakkındaki maddi gerçekliği yansıtmamıştır. Oryantalistler, Doğuyu rasyonel olmayan bir şekilde duygusal ve egzotik yönden değerlendirdikleri için hem Doğu'dan etkilenmişler, hem de Batı için tehlikeli görmüşlerdir (Turner, 1997). Doğu inişe geçen bir medeniyet olarak görülmüş ve abartılı tasvirler ile zihinlerde bir Doğu imgesi oluşturulmuştur. Bu imgelemede Doğu, tehlikeli ve gizemli güçleri olan fantezilere sahip bir varlık olarak canlandırılmıştır (Delanty, 2013).

Doğu hakkında konuşan ve yayın yapan kitle ise geniştir. Tarihçi, felsefeci, seyyah, yazar ve din adamlarının yanı sıra, ajanlar ve siyasetçiler de dayanışma içinde oryantalist söylemi güçlendirmiştir. Bu kitlenin ürettiği semiyolojik göstergelerde Doğu; sapkınlık, şehvet düşkünü, zorba ve savsaklayan olarak tasvir edilmiştir (Said, 2017). Mesela Avrupalı siyasilerden bazıları, İslam'ın hâkim olduğu topraklarda Batılıların bulunmalarına itiraz edilmemesi gerektiğini söylemiş ve bu topraklarda yönetimde olmaya kendilerinin daha layık olduğunu iddia etmiştir. Çünkü Batı'nın hâkim siyasi görüşü, kendine rakip gördüğü yönetim tarzlarını eleştirmek üzerine kurulmuştur. Bu eleştirileri yapan siyasilerden Edmund Burke, İngiliz milli meclisinde yaptığı bir konuşmada, Müslüman Türklerin vahşilerden de kötü olduğunu iddia etmiş ve Türklerin yönetimi altında olan topraklarda Hristiyanların Müslümanlara tercih edilmesi gerektiğini savunmuştur (Delanty, 2013). İngiliz sömürge Valisi Lord Cromer ise Araplar üzerinden değerlendirmeler yapmıştır. Cromer, Doğulu toplumları bağımlı ırklar olarak görmüş ve Doğuluların yönetilmeye muhtaç olduklarını iddia ederek onları aşağılamıştır. Cromer, Doğuluların akıl ve düşünce yapılarının düzensiz olduğunu söylemiş ve haklarında neyin iyi, neyin kötü olduğunu bilemeyeceklerini iddia etmiştir (Said, 2017).

Diğer yandan Doğu hakkında tasvirlerde bulunan oryantalist söylem, Doğu ve İslam'ın insana değer vermediği düşüncesini yaymıştır. Onlara göre Müslüman ve Doğulular sıradan insanlardır ve hayaller içinde yaşamaktadırlar. Ayrıca Batılıların doğu seyahatlerinde ve ajanlık

faaliyetleri sırasında yaptıkları benzer gözlemler de birer gerçeklik gibi aktarılmıştır. Browne ve Lawrence'in İslam ve Doğu hakkında iddiaları buna örnektir. Browne, seyahatnamesinde İslam'ı köleci bir toplum olarak tanımlarken, Müslümanların asalet sahibi olmadıklarını ve masallar ile eğlendiklerini belirtmiştir (Turner, 1997). Oryantalist bir ajan olan Lawrence de Araplar üzerinden Doğu ve İslam hakkında değerlendirmelerde bulunmuştur. Lawrence, Arapların maddiyata düşkün olmadıklarını, sıradan bir hayat yaşadıklarını, anlık düşüncüklerini, zihinsel ve ahlaki yorgunluk yaşadıklarını ve Batılıların şeref olarak kabul ettiği meseleleri önemsemediklerini iddia etmiştir (Said, 2017).

Batılılar arasında Doğu ve İslam hakkında bu ve benzer indirgemeci eleştiriler yapıldığı gibi diğer toplumların medeniyette yeri olduğu görüşünü savunan Avrupalılar da olmuştur. Her toplumun kendi kabiliyetleri çerçevesinde bir değeri olduğunu ve onlardan faydalanılmasını savunan romantik akım, evrensel bir bakış açısı taşımaktadır. Mesela Alman romantiklerden Aydınlanmacı Johan Gottfried Herder bunlardan biridir. Herder, Almanlar dışında da dehaya sahip toplumların var olduğunu ve bu dehaların keşfedilmesine imkân verilmesini gerektiğini savunmuştur (Bernal, 2016). Ancak bu romantik söylemin karşısında Avrupamerkezci, oryantalist ve ötekileştirici söylem daha ağır basmaktadır. Oryantalistlerin Doğu hakkında zihinlere kazıdığı düşünce, Doğu-İslam ile Batı-Hristiyan Avrupa'nın birbirinden ayrı gerçeklikler olduğu yönündedir. Dolayısıyla Avrupamerkezci söylem, romantik söylemin evrensel sürekliliğine engel teşkil etmektedir. Alman ve Belçikalı Hristiyan Demokratların Avrupa Birliğine dâhil olacak toplumlar ile ilgili yakın tarihteki görüş ve olumsuz rezervleri bunu göstermiştir. Mesela Alman siyasetçi Helmut Kohl ve Belçikalı Wilfried Martens'in görüşleri buna örnektir. Bu siyasiler, Türkiye'nin Avrupa Birliğine girmesine sıcak bakmamıştır. Bu siyasiler, benzer meslektaşları gibi Avrupa Birliğinin bir Avrupa medeniyeti projesi olduğunu belirtmiş ve ırk ve dine dayalı sert söylemin sürekliliğini göstermişlerdir (Yavuz, 2002). Bu söylem, Batı tarafından ötekileştirilen Doğu'nun konumuna ve medeniyetler arasındaki farka vurgu yaparak, Avrupalı ve Hristiyan olup olmamayı ölçü kabul etmiştir.

Görüldüğü üzere Hristiyan Batı'nın nazarında Doğulu ya da Batılı olmak, dine göre belirlenen bir konumdur. Dolayısıyla Batı'ya göre medeniyetlerin sınırlarını din ve düşünce yapısı belirlemektedir. Medeniyetler ise belli kültürel ve coğrafi sınırlarda karşılaşmış ve aralarında kırılma çizgileri oluşmuştur. Bu çizgileri belirleyen, medeniyetlerin sosyal, kültürel, iktisadi ve siyasal alanlardaki farklılıklar ile düşünce yapılarıdır. Amin'e göre (2018) İslam'ın çıkışına kadarki binyıl boyunca medeniyetlerin kırılma çizgisi yarı barbar olan Batı ile görece uygar olan Doğu'daki Bizans hattında belirlenmiştir. Ardından gelen bin beş yüz yılda ise

kırılma çizgisi güneydeki İslam ile kuzeydeki Hristiyan Avrupa hattı olmuştur. İslam ve Hristiyanlar arasında oluşan bu hattı ise iki dinin siyasal, kültürel, iktisadi ve sosyal hayat farklılıkları belirlemiştir. Bu farklılıklar, iki dinin etki alanını ayrıışmış dünyalar haline getirmiştir. Buna göre Hristiyan dünyası Batı, İslam âlemi de Doğu olarak anılır hale gelmiştir. Batılılık ve Doğululuk tanımları ise iki farklı dinin toplumsal hayatı şekillendirmesi ile gelişmiştir. Araplar ile Türklerin Avrupa topraklarındaki hâkimiyetleri, İslam'ın Hristiyan Batı ile temas etmesini sağlamıştır. Bu durum, Batı nezdinde İslam'ın konumunu belirlemiştir. Müslüman Arapların İspanya ve civarında Endülüs ile Müslüman Türklerin ise doğu Avrupa civarında Osmanlı ile hüküm sürmesi, Batının İslam'ı Doğulu bir din olarak görmesine neden olmuştur (Turner, 2003). Dolayısıyla Batılılaşmış Hristiyanlık ile İslam arasına çekilen coğrafi ve kültürel psikolojik sınırlar, Doğuyu İslam ile özdeşleştirmiştir.

Avrupa, yaşam tarzını etkileyen İslam ile karşılaştığında yeni olana gösterilen tepkiye benzer şekilde İslam'a karşı koymuştur (Said, 2017). İslami söylemin inanç sistemi ve sosyopolitik gerçekliği vasıtasıyla temasa geçtiği coğrafya üzerine etkisi, Müslüman Doğuyu, Hristiyan Batı için bir tehdit haline getirmiştir. Çünkü Hristiyanlık sadece Tanrı inancını getiren bir din olarak görülürken, İslam kadar sosyal etki sağlayamamıştır (Turner, 1997). Hristiyanlığın sosyal etkilerinde ise toplumsal denetim hâkim olmuştur. Kilisenin kontrolünden çıkma ve dinde sapkının toplum için kötü sonuçlar doğuracağı endişesi ile din adına bazı halk tabakalarına azap verilmesi uygun görülmüş ve sıkı bir denetim sağlanmıştır. Bazen bu denetim o dereceye çıkmıştır ki, topluluklar üzerine ordular gönderilmiştir. Mesela Hristiyanlıktan sapanları dize getirmek için Papa III. Innocentius'un emri ile Katolik krallar kullanılarak haçlı seferi düzenlenmiştir (Roberts, 2015).

Hristiyanlığın sosyal hayat üzerindeki buna benzer olumsuz etkileri ile birey ve toplum refahını ilgilendiren alanlardaki yetersizliği ise İslam'a olan ilgiyi artırmıştır. Medeniyetler üzerine çalışan Cemil Meriç'in belirttiği üzere (2015) Hristiyanlık ilk çıktığında, Kilise ezilen köleler adına konuşarak adâlet beklentisine karşılık verirken, zamanla iktidarın emrine girmiştir. Hristiyanlık, Roma'da iktidarı Tanrı, Sezar ve Kilise üçlüsü arasında pay etmiştir. Kilise daha sonra Avrupa derebeylerinin emrine girmiş ve ayaklanmaları bastırmak ve imtiyazlar oluşturmak için fetvalar vermiştir. Birey ve toplum değerleri dogmalar içinde sabitleşmiş ve Hristiyanlık evrenselliğini kaybetmiştir. Bununla birlikte, Kilise ve krallık arasında ezilen halkın Hristiyanlık öğretilerine gösterdiği tepki ise bir ihtiyacın alâmeti olmuştur. Aslında halkın tepkisi, Kilisenin görünüşteki toplumsal başarısının arkasındaki sahteliğe karşıdır (Roberts, 2015). Bütün bunlar, Hristiyanlık söylemini tatminkâr bir toplum düzeni

olmaktan çıkarmıştır. Kilisenin aldığı şekil, Hristiyanlıktan umduğunu bulamayan toplumların İslami söyleme ilgi göstermesine ve İslam'ın etkilediği alanın genişlemesine neden olmuştur. İşte Hristiyanlığı endişelendiren İslam'ın bu etkisidir. Dolayısıyla İslam'ın Hristiyanlık tarafından bir tehdit olarak algılanması, Batı'nın İslam'ı Doğu sınırları içinde kabul etmesinin ve oryantalist tavırlar sergilemesinin asıl nedenidir (Turner, 1997). Diğer bir anlatımla, İslam her ne kadar semavi bir din olsa da Hristiyanlıktan mesafeli bir öteki tavrı görmüştür. Çünkü İslam'ın inanç sistemi ile vaat ettiği refah ve sosyal düzen Hristiyanlığa meydan okumuştur. Bu meydan okuma, iki dinin kimliğini karşı karşıya getirdiğinde ise Hristiyan Batı, İslam'ı bir öteki kimlik şeklinde icat ederek tepki göstermiştir. Hristiyan dünyasının İslam'ın büyüleyici etkisi karşısında hissettiği ise endişe ve hayranlık arasında bir ikilemdir (Delanty, 2013). Fransız tarihçi Henri Boulainvilliers'in Araplar üzerinden İslam ile ilgili görüşleri, İslam'a karşı duyulan endişe ve hayranlık ikilemine örnektir. Boulainvilliers, Arapların İslam ile dünya gündemine geldiğini ve insanlığı ayırtırdığını vurgulayarak, Arapların zalim olduğunu göstermeye gayret etmiştir. İslam hakkında düşüncelerini dile getiren Boulainvilliers'e göre Arapların;

“(...) derin unutulmuşluktan çıkıp, İlahi Kudret'in onu da dünyayı yönetmeye çağırmasıyla, onda adını kirleten, kendinden nefret ettiren ve dehşet salan görülmemiş kusurlar olduğu ortaya çıktı. (...) Ben onlara atfedilen bu katı yüreklilikten (...) diğer bütün halkların sevip saydığı ne varsa bunlara duydukları barbarca nefretten (...) onları dünya nüfusunun yarısını dünyadan koparmaya ve insanoğlunun uzun deneyimler sonucu ulaştığı tüm bilgilerden yoksun bırakmaya iten gaddarlıktan söz etmek istiyorum” (Hentsch, 2016, s.140).

Boulainvilliers, Araplar özelinde olmakla birlikte, İslam'ın insanlığa yön veren bir toplum sistemi olma iddiasına ve diğer toplum sistemlerine karşı bir tehdit oluşturmasına karşı böyle tepki göstermiştir. Boulainvilliers, Arapların gaddarlığını dinlerine ve kutsal kitapları olan Kur'an'a bağlarken, İslam dininin büyüleyici etkiye sahip olduğunu da söylemiştir (Hentsch, 2016).

Ayrıca Batı, sadece Müslüman Araplara tepki göstermemiştir. Aynı zamanda bir sosyal refah düzeni olarak İslam'ın hâkim olduğu diğer milletlere de tepki gösterilmiştir. Çünkü Batılı düşünceye göre İslam, milletleri vahşi ve gaddar yapmaktadır. İngiliz siyasetçi Edmund Burke'nin Türklere gösterdiği tepki ile Boulainvilliers'in Araplara gösterdiği tepki bu bağlamda benzerdir. Burke, İngiliz Milli Meclisinde yaptığı bir konuşmada, Müslüman Türklerin vahşilerden de kötü olduğunu iddia ederek, Türklerin yönetimi altında olan

topraklarda Hristiyanların Müslümanlara tercih edilmesi gerektiğini savunmuştur (Delanty, 2013).

İslam'ın çıkışından bu yana, bir kimlik olarak etkilediği alanın genişliği kimlik teorileri bağlamında değerlendirildiğinde, İslam'ın Hristiyan toplumlarda neden bir tehdit olarak algılandığı ve ötekileştirildiği anlaşılmaktadır. Tarihçi Peter Burke'nin de belirttiği üzere toplumlar, karşılaştığı diğer toplumlarda kendine benzer özellikleri gördüğünde onları kendine yakın hissetmekte ve bu kültüre ve kimliğe karşı koyamamaktadır. Bir toplum, diğer bir toplum ile arasında bir benzerlikler göremediğinde ise sorunlu bir şekilde nefret edercesine tepki göstermektedir. Bu iki tavır, öteki olanı tanımlamanın farklı yoludur (Burke, 2017). Dolayısıyla Avrupa'nın Müslüman Doğu ile karşılaşması, sosyolojik kimlik tanımı çerçevesinde iki kimlik karşılaştığında ortaya çıkan tabloya uygundur. Çünkü İslam'ın Hristiyanlık ile benzerlikleri olup olmadığı tarihte sürekli sorgulanmıştır. Bu sorgulama, Batı'da dinlere karşı gösterilen tepki ve şüpheci yaklaşımdan dolayıdır. Bu tepkilere maruz kalan İslam da tarihsel kökleri nedeni ile antropolojik yöntemler ile eleştirilmiştir (Hentsch, 2016). Buna göre İslamiyet'in İbrahimî dinlerden olduğu kabul edilmiş ve çıkışı itibari ile tek tanrılı olan Hristiyanlık ve Yahudi kültürü ile ilgili görülmüştür. Bu ilgi, İslam'ın Hristiyan-Yahudi kültürü içinde anılmasına ve bu kültür içinde ondan bir parça ve hizip olarak kabul edilmesine neden olmuştur (Turner, 2003).

Ancak İslam sorgulanırken tereddütler yaşanmıştır. Bundan dolayı Batı, İslam'ın yeni bir deneyim olduğu düşüncesi ile Hristiyanlığın bir benzeri olduğu düşüncesi arasında gelgitler yaşamış ve korku ve heyecan ortasında bir denetim yapmıştır (Said, 2017). Buna göre İslam ile Hristiyanlık benzerdir diyenler olduğu kadar, özgün iki ayrı din ve farklı kültürlerdir diyenler de olmuştur. Mesela Hristiyanlar tarafından kutsal olarak kabul edilen Eski Ahit ve bundan ilham alan din adamı, düşünür ve yazarlar, İslam ve Peygamberi Hz. Muhammed (asm) hakkında nefret dolu bir söylem geliştirmiştir. Eski Ahit'e göre İslam, Allah'ın kıyamet alametlerinden biri ve Hristiyanlara verilen bir cezadır. Bu söylem ile beslenen Batı, İslam dini ve Peygamberini düşman olarak görmüştür. Mesela İspanyol Alvarus ve Eulogius gibi din adamları, Hz. Muhammed'in (asm) deccal ve Hz. İsa'nın (as) krallığına karşı bir silah olduğunu söylemiştir. Hristiyanlığı dönüştüren Martin Luther de İslam hakkında olumlu düşünmemiştir. Luther, *Türklere Karşı Ordu Vaazı* adlı eserinde, Eski Ahit'te bahsedilen deccal'in Hz. Muhammed (asm) ve Türkler olduğunu iddia etmiştir (Demircan, 2017). Ortaçağ İtalya'sında Papa III. Innocent, İslam Peygamberi Hz. Muhammed'i (asm) vahyi kötileyen olarak tanımlarken, Rönesans dönemi yazarlarından Dante de İslam ve Peygamberi hakkında nefret

dolu duygularını dile getirmiştir. Dante, Hz. Muhammed'i (asm) Hz. İsa'nın (as) karşısında konumlandırmış ve İslam Peygamberinin cehenneme layık olduğunu savunmuştur (Delanty, 2013). Dante'ye göre İslam Peygamberi Hz. Muhammed (asm), Hristiyanlık ve İslam arasındaki olumsuz bir bağıdır (Turner, 2003). Fransız oryantalisti Louis Massignon da farklı düşünmemiştir. Massignon, Hz. İsa'nın (as) Tanrı'nın oğlu olmadığı hakkındaki İslam görüşünün günahkâr bir isyankârlık olduğunu söylemiştir (Said, 2017). Filozof Pierre Bayle ise İslam'ın etki alanının genişlemesinden yakınırken, buna neden olan Hz. Muhammed'e (asm) kin duymuştur. Bayle'ye göre ise Hz. Muhammed (asm) İncil ahlâkının karşıtı yalancı bir peygamberdir ve İslam birçok ülkeyi kirletmiştir (Hentsch, 2016).

Bununla birlikte, İslam'ın semavi bir din olduğunu düşünen ve Hz. Muhammed'in (asm) Peygamberliğinin kabul edilebileceği görüşünü savunan Hristiyan düşünürler de olmuştur. Ancak bunların amacı, Hz. Muhammed'i (asm) Hristiyan öğreti içine yerleştirmektir (Demircan, 2017). Mesela Richard Simon ve Duncan Black Macdonald Müslümanlığı Yahudiliğin ve Hristiyanlığın benzeri ve devamı olarak görmüştür. Rahip Simon ise İslam'daki güzelliklerin Hristiyanlıktan kaynaklandığını ve Müslümanların bunu kabul etmeleri halinde Hz. Muhammed'in (asm) bir sahtekâr olarak suçlanamayacağını söylemiştir (Hentsch, 2016). Oryantalist Macdonald da Hristiyanlığın İslam içinde örtük bir şekilde var olduğunu söylemiş ve İslam içinde sapkın bir Hristiyanlığın olduğunu iddia etmiştir (Said, 2017). Ancak Hristiyanlık ve İslam her ne kadar semavi dinler olsa da İslam'a ve Peygamberine gösterilen tepki, iki din arasındaki ontolojik ayrıma dayanmaktadır. Bu temel ayrım, iki dinin inanç sistemindeki *İlah* anlayışıdır. Çünkü Hristiyanların Tanrı inancı ile Müslümanların Allah inancı arasında kapanmaz bir mesafe vardır (Delanty, 2013).

Hristiyanlığın İslam'a şiddetli bir tepkisi olmakla birlikte, kısmen iyimser olan -şartlı-oryantalist yaklaşım, İslam'a mesafeli bir yakınlık duymuştur. Bu yakınlık özellikle Kilise despotizminin eleştirilmesi sırasında Aydınlanma düşünürlerinde görülmüştür. Çünkü Kilise karşıtlığı Aydınlanmada önde gelen bir tavır olmuştur. Bu karşıtlığın nedeni ise Kilise despotizmidir. Kilise, baskıcı bir şekilde halka karşı aristokratları ve burjuvayı desteklemekle birlikte, ilerlemenin önünde en büyük engel olarak görülmüştür. Ancak bazı Aydınlanma düşünürleri Kilisenin dogmatik yapısını eleştirirken, Kilisenin İslam dininin hoş görüşünü örnek alması gerektiğini söylemiştir. Kiliseye karşı İslam övülürken, İslam'ın medeniyet aktarımına aracılık yaptığı vurgulanmıştır. Bu vurgularda İslam'ın Yunan ve Roma medeniyetlerini Avrupa'ya taşıdığı söylenmiştir (Hentsch, 2016). Ancak İslam'ın Kiliseye karşı bu şekilde örnek gösterilmesi ironiktir. Çünkü İslam'ın durgunluğa ve geriliğe neden olduğu

iddiası Aydınlanma dönemi Batılı düşünürlerinin en önde gelen söylemidir. İslam'ın despotizme neden olduğu görüşü önemli bir söylem iken, Aydınlanma düşünürlerinin Kiliseye karşı İslam'ı örnek göstermeleri ancak romantizm ile açıklanabilir. Çünkü romantizm, her toplumun kendi kabiliyetleri çerçevesinde bir değeri olduğunu ve bu toplumların gelişmesi ve onlardan faydalanılmasını savunmuştur (Bernal, 2016). Buna göre Aydınlanmacılar, Hristiyan âleminde İslam dininin toplumsal ve tarihi sürecinin irdelenmesini Hristiyanlığa göre daha sorunsuz olarak gördüklerinden (Hentsch, 2016), romantik bir şekilde İslam'ı Kiliseye örnek göstermiştir. Bazı romantik Aydınlanmacılar, İslam'dan öğrenecek çok şeyin olduğuna da vurgu yapmıştır. Ayrıca iyimser romantikliğin yanı sıra, Avrupa toplum sistemini eleştiren Aydınlanma dönemi düşünürlerinin eleştiri yöntem ve argümanlarının farklılığı da Doğu ve İslam hakkında bazen farklı, bazen de Doğu lehinde değerlendirmeler yapmalarına neden olmuştur. Bu aydınlar için Doğu, halklarına zarar verilmeden yararlanılan ve Batının kendini bulmaya çalıştığı hayali, derin ve entelektüel bir şuuraltıdır (Hentsch, 2016). Ancak Hristiyanlığın İslam'ı örnek alması taktikseldir. Çünkü İslam, etki alanında yer alan toplumlarda dönüştürücü rol oynarken ve bir tehdit olarak görülürken, Hristiyanlık tarafından olumlu olarak örnek alınması, kadim İslam-Hristiyan rekabetine aykırıdır. Bu ironik durumu izah edebilecek olan, Batının geçirdiği düşünce dönüşümü ile İslam'a karşı üstün hale geldiğinde duyduğu rahatlamadır. Çünkü Doğu, Batı için edilgen hale geldiği andan itibaren olumlu bir örnek verilecek kadar romantik hale gelmiştir (Delanty, 2013).

Diğer yandan, Batı'nın Doğu algısı ve o'nu tehdit olarak görmesi, Doğu hakkındaki olumsuz duyguları belli tanım ve kalıplar içinde dile getirmesine neden olmuştur. Bu olumsuz tanımlardan biri, *Doğu despotizmidir*. Doğu despotizmi iddiası, Doğu'nun, yani İslam'ın Batının karşıtı olduğunun gösterilmesi adına Doğuya konulan bir etikettir. Bu ayırıcı işarete göre Batı, katılımcı yönetime müsaade ederken, Doğu-İslam iktidarları ise toplumsal gelişime engel olacak şekilde despottur. Diğer yandan, Batı'nın Doğuyu tasvir için geliştirdiği despotizm söylemi, ötekileştirme söyleminin bir ürünüdür. Çünkü Doğu'nun idari baskıcılığı ve bunun değişmez olduğu hakkında yapılan vurgu, ötekileştirme söyleminde kullanılan Doğunun durgunluğu ve değişmezliği söyleminin bir benzeridir.

Doğunun ve İslam'ın Hristiyan Batı tarafından despotlukla suçlanması ise iki dinin teolojik yönlerinden ziyade, toplum görüşleri ve iktidar yapılarının kıyaslaması üzerinden olmuştur. Dolayısıyla Hristiyan Batı'nın Müslüman Doğuyu despot olarak tasviri, sosyopolitik bir eleştiridir (Hentsch, 2016). Bu sosyopolitik eleştirilerde Doğu-Batı kıyaslaması yapılmıştır. Bu kıyaslamada Doğu'nun siyasi egemenliği Osmanlı ile sembolize edilirken, Avrupa ve

Osmanlı-Doğu, iktidar yapıları ve sosyal düzenleri üzerinden kıyaslanmıştır. Buna göre Osmanlı Sultanlarının siyasi gücü orduya dayandırılırken, Avrupa monarşilerinin siyasi gücü ise krallara, soylulara ve feodal derebeylerine dayandırılmıştır. Bu kıyaslamanın amacı, Doğu ve Batı arasındaki iktidar yapısı üzerinden iktidarların despot olup olmadığını göstermektir. Buna göre Aydınlanma düşüncesi, politik iktidarın denetlenmesini refahın ve toplumsal hayatın bir gereği olarak görürken, iktidarın denetlenmemesini ise refah yoksunluğu ve baskıcı hükümler olarak kabul etmiştir. Bu kıyaslamada ölçü, Avrupa'nın kadim rakibi Doğu ve İslam olmuştur. Mesela İtalyan düşünür Machiavelli, Avrupa monarşilerinde iktidarın soylu sınıf ile paylaşılmasının daha özgürlükçü olduğunu söylemiştir. Ona göre Osmanlı Sultanı Yeniçeri ordusuna dayalı, müdahalesiz ve kesin bir iktidara sahip olmuştur. Fransız siyasetçi Bodin de Osmanlı İmparatorluğunda halkların efendi olan Sultana bağlı köleler gibi olduğunu vurgularken, Avrupa monarşilerinin o günün şartlarında bir katılımcı cumhuriyeti andıran meşru monarşiler olduğunu belirtmiştir. Bodin'e göre iktidarı paylaşan Avrupa derebeyleri, tiranlaşmış ve kural tanımaz Osmanlı Sultanlarından ayrılmıştır (Hentsch, 2016). Aydınlanmacı görüşe göre Avrupa monarşilerinde hükümdarın iktidarı paylaşması özgürlükçü bir yaklaşımken, iktidarın paylaşılmaması ise despotluk olarak görülmüştür. Dolayısıyla Avrupa, krallar ve derebeyleri ile birden fazla cumhuriyet olarak sembolize edilirken, Doğu, despot sultan -Halife- ile sembolize edilmiştir (Delanty, 2013). Diğer bir anlatımla, monarşik Batı Avrupa'da soylu sınıfın iktidara ortaklığı özgürlükçü olmaya yeterli görülürken, Osmanlı'nın orduya dayalı yönetimi ise despot tiranlık olarak kabul edilmiştir. Çünkü Aydınlanmacı tanıma göre despotizm, askeri kanunların medeni kanunlara hâkim olması anlamına gelmektedir (Gencer, 2017).

Batılı görüş, Aydınlanmanın şekillendirdiği medeni kanunların sosyal farklılaşmayı sağlayacak şekilde yönetime katılıma ve örgütlü sivil topluma imkân verdiğini kabul etmiştir. Buna zıt olarak totaliter yönetim anlayışı ile sosyal farklılaşmanın imkânsız hale gelmesi ve devlet ile bireyler arasında kurumsal temsilin olmaması ise despotizm olarak tanımlanmıştır (Turner, 2003). Dolayısıyla Avrupa düşüncesine göre Doğu despotizmi ile yönetilen toplumlarda örgütlü sivil toplum ve sosyal yapılar vasıtasıyla yönetim üzerinde sivil gözetim ve denetime imkânı yoktur. Oryantalist düşünce de bu görüşü desteklemektedir. Turner'e göre (2003) İslam toplumunun siyasal, sosyal, iktisadi ve kültürel sorunlarının nedeni, aracı sosyal kurumlar ile sivil toplumun yokluğudur.

Avrupa'da gelişen *despotizm* kavramı üzerinden Batı ve Doğu arasında fark olduğu iddia edilmekle birlikte, Doğu'nun gerçekten despot olup olmadığı Batı'da hep bir tartışma

konusu olmuştur. Çünkü monarşik Avrupa yönetimleri ile Doğu toplumlarının yönetim tarzlarının tamamen ayrı özellikler gösterdiğine şüpheyle bakılmıştır. Mesela doğu dilleri uzmanı Fransız Anquetil-Duperron Doğunun ve Türklerin despot olduklarına inanmayanlardandır. Ona göre Osmanlı İmparatorluğunda Sultan dâhil herkese hukuk uygulanmış ve özel mülkiyete izin verilmiştir. Ayrıca Doğu, haklar ve idare konusunda Avrupa'nın örnek alabileceği konumdadır. Dolayısıyla Batılılar, Avrupalı iktidarlarda da görülen bazı ihmalleri göz ardı etmiş ve bu ihmalleri abartarak Doğu aleyhine çarpıtmıştır (Hentsch, 2016). Alman tarihçi Koebner de Osmanlı'nın bir tiran yönetimi olduğu iddiasına katılmamıştır. Koebner'e göre (1951) Osmanlı yönetimi bir tiranlık değil, ancak Bizans İmparatorluğunun bir geleneği olan otokratik monarşinin bir benzeridir.

Doğu'nun despot bir kimliğe sahip olmadığına yönelik Anquetil-Duperron ve Koebner'in görüşlerine benzer görüşler olsa da Batı'da hâkim oryantalist görüş, Doğu'nun despot olduğu lehindedir. Bu görüşü keskinleştiren ve Doğuyu Batı'dan sosyopolitik ve sosyokültürel yönden karşıt bir şekilde ayıran en önemli kişilerden biri, Bodin'in takipçisi Montesquieu olmuştur (Hentsch, 2016). Montesquieu, 1748 tarihli *Kanunların Ruhü Üzerine* adlı eserinde, despotizm hakkındaki görüşlerini sıralamıştır. Montesquieu'a göre (2014) Doğu despotizminde Vezirden en alt memura kadar zorbalık en katı bir şekilde hâkimdir ve bireyi devlete karşı temsil edecek aracı sosyal kurumlar yoktur. Meşru -Avrupa- saltanat yönetiminde ise hükümdarın yetki devri despot -Doğu- yönetimdeki gibi değildir. Batı monarşisinde Hükümdar, memurlarına verdiği yetkiyi kısıtlar ve kendinden daha yetkili olunmasına izin vermez. Ayrıca halk, iktidara karşı aracı sivil toplum tarafından temsil edilir. Görüldüğü üzere Montesquieu, mutlak despotizm olduğunu iddia ettiği Doğu tarzı yönetim ile Avrupa monarşilerinin uyguladığını düşündüğü meşru ve yetki devrine dayalı saltanat despotizmini birbirinden ayırmaktadır. Ona göre yönetimler *despot* olabilir, ancak bu Doğu tarzı despotizm olmamalıdır. O'nun Fransa'ya uygun gördüğü Doğu despotizmi değil, toplumsal aracı kurumların ve yetki devrinin işler olduğu meşru ve *Aydınlanmış despotizmdir*. Montesquieu'nün vurguladığı ve *despotisme eclaire* olarak anılan *Aydınlanmış despotizmin* asıl amacı ise özgürlüklerin sağlanması ve bireyin iktisadi kazanımlarının önündeki doğal olmayan engellerin kaldırılmasıdır. Ayrıca bu amaç, dönemin *Fizyokrat* iktisadi görüşüdür. Fizyokratlar, doğanın kendi dengesini sağladığı gibi insani ve toplumsal dengenin de doğal olarak sağlanacağını düşünmüştür. Bunda dolayı, her şeyin doğal yollardan değişmesi ve iktisadın üretime dayalı olmasını savunan Fizyokratlar, *laissez faire-bırakınız yapsınlar* söylemini geliştirmiştir. Bu söylem, iktisadi kazanımların önünde engel olan eski monarşik yapı yerine,

yasalar aracılığı ile özgürlük alanını tanımlayan *Aydınlanmış despotizmin* hüküm sürmesini istemiştir (Turner, 2003). Dolayısıyla despotizmin baskıcı ve meşru-aydınlanmış olarak Doğu ve Batı despotizmi şeklinde ikili tasnifindeki amaç, refah ve iktisadi değerden öncelikle kimin yaralanacağını göstermeye yöneliktir. Buna göre Batı’da iktisadi kazanımlardan öncelikle yararlanacak halktır ve bunu da monarşik Avrupa’nın meşru-aydınlanmış despotizminin sağlayacağı düşünülmüştür. Doğuda ise iktisadi kazanımlardan öncelikle iktidar yaralandığı ve Asya tipi üretim olarak adlandırılan *mutlak despotizme* dayalı refah düzeninin hâkim olduğu iddia edilmiştir (Delanty, 2013).

Montesquieu, *Yasaların Ruhu Üzerine* adlı eserinde her ne kadar ilkeli, önyargıdan uzak ve eşyanın doğasına uygun değerlendirmeler yaptığını söylese de herkes bu konuda aynı şekilde düşünmemiştir. Çünkü Montesquieu’nün Doğu hakkındaki görüşlerinin, oryantalistlerin Doğu hakkındaki hayal dolu iddialarına benzer olduğu görülmüştür. Mesela Hentsch (2016), Montesquieu’nün Doğu hakkındaki bilgisinin nesnel olmadığını, Doğu despotizmi hakkında fikirlerinin kendisinden yüzyıl önce oluşan ve bütünlüğü olmayan Doğu seyahatname notlarından beslendiğini söylemiştir. Gencer’e göre ise (2017) Montesquieu’nün oryantalist geleneği yansıtan tutumu, *aydın despotizmi* ve *Doğu despotizmi* ayrımı ile Doğu’nun Batı lehinde çarpıtılmasıdır. Ayrıca Montesquieu’nün Avrupa’nın monarşik yapıdan sıyrılmaya çalıştığı bir dönemde Doğuyu mutlak despotlukla, Avrupa monarşilerini ise *Aydınlanmış despotluk* ile özdeşleştirmesine şüphe ile bakılmıştır. Çünkü Montesquieu’nün *aydın despotizmi* ve *Doğu despotizmi* yorumu üzerinden despotizme olan itirazlarının gerçekten Doğuya mı, yoksa Avrupa’nın monarşik iç siyasetine mi yönelik olduğu tam olarak anlaşılamamıştır (Althusser, 2007). Bazı düşünürlere göre Montesquieu’nün Doğuya yönelik despotizm iddialarının aslında monarşik Fransa ve Avrupa’nın sivil topluma ve özgürlüklere karşı oluşturduğu tehdide dayandığı görüşü daha akla yatkın gözükmektedir. Mesela Hentsch (2016), Montesquieu ve benzerlerinden despotizm damgası yiyen Doğu’nun, Avrupa’nın despotizm ile sorunlu kendi yapısını örten ve iç politikasına korku veren bir resim gibi kullanıldığını söylemiştir. Bu yaklaşım, Doğu’nun despot olduğu yönünde getirilen eleştirilerin asıl nedeninin, Batı despotizmini meşru ve makul gösterme çabası olduğuna işaret etmektedir. Dolayısıyla aslında despotizm ile sorunlu olan, oryantalist Avrupamerkezci düşüncedir. Doğu’nun despot olarak tanımlanmasındaki amaç ise özgürlüklerin, sivil toplumun ve kurumların önemine vurgu yapmak ve bu vurgu üzerinden özgürlük ve sivil toplumun Doğu’da ve İslam’da olmadığını ve bunların Avrupa’da tesis edildiğinin göstermektir. Böylece, Avrupa’da özgürlükçü bir politik kimliği inşa etmek ve bu yapılanmaya karşı direnci kırmak

için aydın ve Doğu despotizmi tanımları yapılmıştır. Bu tamlama ile despotluğun meşru sınırlarının Aydınlanma içinde olduğu, sorunlu olan despotizmin ise Doğudan-İslam'dan kaynaklandığı iddia edilmiştir. Bryan Turner'in görüşü bunu doğrulamaktadır. Turner'e göre;

“İslam'da bir sivil toplumun yokluğu konusundaki oryantalist söylem, Batı'daki politik özgürlüğün durumu hakkındaki temel politik endişelerin bir yansımasıydı. Bu anlamda oryantalizmin sorunu Orient değil, Occident (Batı) idi. Daha sonra bu sorunlar ve endişeler Orient'e havale edildi. Böylece Orient Doğu'nun bir temsilcisi değil, Batı'nın bir karikatürü haline geldi. Oryantal despotizm, sadece Batılı monarşinin yüce buyruğuydu. Bu nedenle çağdaş oryantalizmin krizleri ve çelişkileri, Batı toplumunun, global bağlama transfer edilmiş, süregelen krizlerinin bir parçasıdır” (Turner, 2003, s.63).

Doğu'nun despot olarak tanımlanmasındaki gerekçe, İslam'ın baskıcı yönetimlere izin verdiğinin düşünülmesidir. Bu baskıcılığın kaynağı olarak da İslam Peygamberi ve Kutsal Kitabı Kur'an görülmektedir. Bundan dolayı İslam'ın meşruiyet kaynağı olan Kutsal kitabı Kur'an ve bu kitabı hayat tarzı haline getiren İslam Peygamberi Hz. Muhammed'in (asm) uygulamaları, Avrupamerkezci oryantalist düşüncenin hedefinde yer almıştır. Mesela Voltaire ve Weber, Montesquieu gibi Doğu despotizmine vurgu yaparken, Doğu'nun despotluğunu İslam'a bağlamıştır. Voltaire, *Felsefe Sözlüğü* adlı eserinde, İslam despotizminin Kur'an'dan kaynaklandığını söylemiştir (Hentsch, 2016). İslam'ın yönetim tarzı ve dayanakları eleştirilirken, idarecilerinin de baskıcı olduğuna ve bireylerin tercihlerine önem vermediğine sıkça vurgu yapılmıştır. Mesela Hegel, Doğu ve İslam kültürünün insanın benlik bilincine ulaşması önünde engel olduğunu, bunun da doğal yönden baskıcı ve despot yönetim tarafından meydana getirildiğini söylemiştir. Hegel'e göre Doğu yöneticileri, İlahi görevi olan despot bir derebeyi gibi hareket etmiştir. Ayrıca Hegel, Doğu ve İslam'ın kültürel ve siyasi yönetim tarzının bireysel bilinci ve demokratik siyasi hayatı önemsemediğini söylemiş ve bu şekliyle İslam'ı, Yunan kültürünün karşıtı olarak görmüştür. Hegel'e göre bunu önemsemeyen İslam, tarih sahnesinden çekilmiştir (Turner, 1997). Ayrıca Hegel, akli ve bilinci kutsarken, İslam'ın ve Müslümanların bunlardan yoksun olduğunu, soyut şeylerin peşinde koştuklarını savunmuştur. Hegel'e göre;

“Muhammediler soyutun baskısı altındaydılar; amaçları soyut kültü yüceltmekti ve büyük bir vecdle buna giriştiler; bu vecd fanatizmdi, yani soyut bir şey için, var olana karşı olumsuz bir tavır alan soyut bir düşünceye karşı duyulan vecddi. Fanatizm esas olarak somut olana karşı ezici ve yıkıcı davranmaktan ibarettir; ama Müslümanlar'ın fanatizmi

yüceliğin her türlüüne de kadirdir ve her türlü küçük hesaptan arınmış olan bu yücelik ruh büyüklüğü ve yiğitlik gibi erdemlerle birleşmiştir. [. . .] Ama bütün bunlar rastlantısal ve temelsizdir; bugün vardır, yarın yoktur; Müslüman, olanca coşkusuna karşın, talihin en çalkantılı gelgitleri içinde sürüklenirken, buna hiç aldırmaz. Muhammed'in dini genişleyerek birçok imparatorluk ve hanedan kurmuştur. Bu uçsuz bucaksız denizde, sadece sürekli bir oluş vardır, hiçbir şey sağlam değildir: Köpük köpük biçimlenen şey saydam olarak kalır ve öylece dağılır. Bu hanedanlarda eksik olan şey sıkı bir organik bağıdır: Bu yüzden de imparatorluklar yozlaştı, bireyler yok olup gitti” (Hentsch, 2016, 190).

Weber ise kapitalizme ruh veren Protestan ahlakı çerçevesinde İslam'ı eleştirmiş ve Batı dinamizmi ve Doğu durağanlığını sosyoloji sistematiği içinde ele almıştır. Weber, Hristiyanlık ve Müslümanlık üzerinden değerlendirmeler yaparken, dünya nimetlerinden istifadeyi sağlayan *şehirli zahitlik-sofuluk* anlayışına sahip olduğu için Protestan Hristiyanlığı övmüştür. Weber, buna karşı Doğu'nun durağanlığının, dünya hayatını terk ettiren Peygamber uygulamalarından ve İslam'ın inanç sisteminden kaynaklandığını savunmuştur. Weber'e göre İslamî söylem, çilecilik ve dünya hayatı ve lezzetlerini terk etmek esasına sahip olsa da bu söylemde fetihçi ve savaşçı bir ruh hâkimdir (Turner, 1997). Weber, İslamî söylemin bu fetihçi ruhunun din adamları ve iktidarı paylaşanların mülk ediniminde söz sahibi olması, devletin merkezileşmesi ve ataerkil iktidarın güçlenmesi anlamına geldiğini belirtmiştir. Weber'e göre İslam'ın temel yapısı, ataerkil bir yolla iktidarın belli bir kesimde kalmasını ve otoriteye teslimiyeti güçlendirmiştir. Böylece İslam, halkın dünya nimetlerinden uzak kalmasına ve mülkünün efendisi olmak gibi *rasyonel* bir inançtan uzaklaşmasına neden olmuştur. Protestan Hristiyanlığı ayrı bir yere koyan Weber, Hristiyanlığın Protestan yorumunun ataerkil merkezi iktidarı engellediğini, halkın genelinin mülk edinimini ve seküler yaklaşımla insanın dünyaya efendi olmasını güdülediğini ve sosyal meydan okumaları içeren *rasyonel* bir inanç sistemi olduğunu savunmuştur.

Diğer bir anlatımla Weber, bu görüşleri ile dinamik Batı ile durağan Doğu kıyaslaması yapmış ve Batı kapitalizminin eşsizliğini vurgulamıştır. Weber, sekülerleşmeye ve kapitalizmin yayılmasına yardım eden Protestan Hristiyan ahlakını yüceltirken, İslam'ın Kur'an'a ve Peygamber uygulamalarına teslimiyetini ise ataerkillik olarak değerlendirerek eleştirmiştir. Bu düşünceler ile oluşan oryantalist sosyolojik yaklaşım ise refahın unsurlarını tespit etmiştir. Weber'e göre mülkiyet, sivil toplum ve orta sınıfın oluşması, refahı ve özgürleşmeyi sağlamaktadır. Bu yaklaşım, Doğu-İslam tarzı baskıcı yönetimin, yani İslam'a Hz.

Muhammed'e (asm) ve Kur'an değerlerine bağlılığın özgürlüğü kısıtladığını ve refahı olumsuz etkilediğini savunmaktadır.

Weber, İslam'ı durgunluğa neden olarak görüp eleştirmekle beraber, rasyonel akla dayalı modernliğin geldiği noktayı da yine kendisi eleştirmiştir. Çünkü modern ve kapitalist -Avrupamerkezci- toplum düzeninin kurumları, bir refah söylemi geliştirmekle birlikte, dinden uzak, seküler ve rasyonel akıl ile yerleşen bu refah anlayışının doğası, insanları durağanlığa götürmüştür. Weber'e göre (2012) modern insanı ve toplumları durağanlaştıran, kapitalizmde merkezi konumda olan *bürokrasidir*. Weber'e göre kapitalizm ise bireyin ve alt sistemlerin birer dişli gibi işlediği demir bir çarktır. Demir bir çark gibi işleyen kapitalizmin kurumsal yapısı ise sorundur. Bu soruna işaret eden Althusser'e göre (2019) devletin ideolojik aygıtları, insan ve toplumları modern kapitalist düzene amade yapmıştır. Turner'e göre ise toplumsal düzen şeklinde işleyen bu çarkın dişlilerinden biri olan insan, bu çarkın kuludur. Çarkı harekete geçiren alt sistemler ve diğer dişliler ise Roma'ya dayanan rasyonel hukuk, bürokratik modern ulusdevlet, toplumsal hayatı ve endüstriyi kuran rasyonel bilimdir. Bu dişliler aileyi ticari girişimcilikten ayırırken, bireysel birikim ve sermayeyi öne çıkarmakta, ayrıca geleneğe dayalı ahlâkın ve ataerkil iktidarların sermayeye müdahalesine engel olan toplum düzenini istikrarlı bir şekilde çalıştırmaktadır (Turner,1997).

Weber, Doğu'nun İslam ile durağanlaştığını ve üretken olmadığını vurgulamakla birlikte, çelişkili bir şekilde kapitalizmin modern durağanlığa ve refah yoksunluğuna neden olan bürokrasisini eleştirmiştir. Giddens'e göre (2016) modern durağanlığın nedeni, bürokratik rutinler ve bir sarmal içinde tekrarlanan günlük deneyimlerdir. Günlük hayatı durağanlaştıran bürokratik rutinler, Weber'in tasvir ettiği bürokrasinin çelik kafesidir. Çünkü günlük hayatın rutinleri ve modern yaşam döngüsü, toplum hayatında rasyonellik bağları ile çalışarak, insanı ve toplumu rutinleştiren ve durağanlaştıran bürokrasinin çelik kafesine hapsetmektedir. Dolayısıyla Doğu'nun-İslam'ın despot olduğu iddiası üzerinden İslam'ın refah anlayışını eleştiren Avrupamerkezci sosyoloji çelişki içindedir. Bu çelişkinin nedeni ise Avrupamerkezci sosyolojik yaklaşımın, toplumları durağan kullar haline getiren kapitalist -despot-rasyonalitenin din kutsallığına erişmesini eleştirmesi yanında, modern kapitalist sistemi bir refah düzeni gibi savunması ve buna alternatif olabilecek Doğuyu-İslam'ı despotluk ile suçlamasıdır.

2.4.6. Modernite

Modernite, Avrupa'nın Rönesans, Reform ve Aydınlanma sürecinde geçirdiği ideolojik değişimin genel adı ve dönüşümün işaretidir. Bu dönüşüm işareti; sanat, teknik, mimari, felsefe, siyaset, kültür, ekonomi ve refah gibi toplumsal tüm alanda Avrupa düşüncesinin kâinatı, dünyayı, insanı, toplumu yeniden ve farklı algıladığının göstergesidir. Modern olan ne varsa bunların bir gerçeklik olarak hayata sinmesi ise modernleşmenin bilinç haline gelmesidir. Bilinç haline gelen modernleşme o kadar derinleşmiştir ki din, ideoloji, etnisite ve sınıfsal sınırlar aşılmış ve neredeyse modernliğin etkilemediği toplum ve alan kalmamıştır. Dolayısıyla Modernite, modernleşme bilincinin dünyayı etkileyen ve her yerde paylaşılan bir deneyim haline gelmesinin toplamıdır (Berman, 2013). Diğer bir anlatımla Modernite, hayatın her alanını kendine has paradigması ile etkileyip düzenleyen toplumsal bir yaşam ve örgütlenme biçimidir (Giddens, 2016).

Modernitenin ne zaman başladığı, kavramın bileşenleri ve nasıl bir *doğası* olduğu, Avrupa tarihinin kırılma noktaları olan Rönesans, Reform ve Aydınlanma dönemlerindeki süreç ve olaylar üzerinden anlaşılmaktadır. Çünkü bu kavramın gelişimi, Avrupa özelinde olmakla birlikte, dünyayı etkileyen birden çok girift süreç ve olay ile bağlantılıdır. Bu düşünceye göre bünyesinde ağırlıklı olarak hümanizmi barındıran 15. ve 16. yüzyıl Rönesans ve Reform dönemlerindeki değişimler Moderniteyi şekillendirmiştir. Ayrıca, 17.yüzyıl Aydınlanma dönemi de modernliğin doğuşuna yataklık etmiştir. Dolayısıyla Modernite, 15. ve 20. yüzyıllar arasında Avrupa'da yaşanan dönüşümün (Erol, 2016), AfroAsya olarak tarif edilen modern öncesi tarihsel sürecin ve güç ilişkilerinin kırılma yaşayarak yer değiştirmesinin bir sonucudur (Delanty, 2013). Buna göre 16. ve 18. yüzyıllar modern hayatın ne anlama geldiğinin algılanması açısından önemlidir. 19. yüzyılın önemi ise Fransız ihtilali sonucunda oluşan kamu hayatının özellikleri ile siyasal ve sosyal hayatta meydana gelen çalkantılardan kaynaklanmaktadır. Çünkü bu yüzyıl, ihtilalin modern olmayan yüzünün nasıl görüldüğü ve algılandığı açısından önemlidir (Berman, 2013).

Rönesans'tan başlayarak Avrupa'yı dünya ölçeğinde *merkeze* çeken süreçler, Moderniteye kimlik kazandıran özellikler taşımaktadır. Bu süreçlerden en önemlisi ise *geçmiş-gelenek* olarak kabul edilen Hristiyanlık ve Müslümanlık dâhil tüm *din ve kültürlerin* egemenliğinin belirlendiği kanunlar ile refah ve toplum düzenlerinin sorgulanmış olmasıdır. Bu sorgulama, dinlere göre şekillenen tarihi akıştan çıkılmasına ve dinin bağlayıcılığı ve otoritesinin seküler bir şekilde yeniden tanımlanmasına neden olmuştur. Bu tanımlama süreci, özgürlükçü olduğu düşünülen -kapitalist- bir gelecek oluşturmuştur. Tahakküme dayalı

aydınlanma nosyonu ise endüstriyel kapitalizme referans olan seküler tarihin yazılmasına kapı açmıştır (Delanty, 2013). Dolayısıyla Modernite, egemen dini ideolojiden koparak insanın tarihini yazabileceği ve kendi kanunlarını koyabileceği düşüncesinin adıdır (Amin, 2017). Diğer bir anlatımla Modernite, bir insanlık tecrübesi olan geleneğin ve geçmişe -dine- dayalı otoritenin reddedilmesi, rasyonel aklın rehber alınarak geleceğin inşasını amaçlayan dünya görüşü adına gerçekleşen esaslı bir değişim ve dönüşüm sürecidir (Gencer, 2017).

Avrupa'nın bu esaslı yapısal dönüşüm sürecinin başlangıcı olarak kabul edilen nokta ise Rönesans'tır. Rönesans dönemi, Modernite için bir başlangıç olarak kabul edilmektedir. Rönesans, Avrupa'nın kendini genel tarihten koparmaya başladığı, düşünce üstünlüğü ile dış coğrafya üzerinde hâkimiyet kurabileceği hissini yoğunlaştığı ve Avrupamerkezcilik olarak anılacak sürece adım atıldığı dönemdir (Amin, 2018). Bu dönemde Vinci, Machiavelli, Calvin ve Luther gibi öncü figürler rol oynamıştır. Bu figürler ve benzer düşünürler, Rönesans ve Reformasyon süreci içinde siyaset, sanat, felsefe, edebiyat ve teoloji gibi alanlarda Avrupa için eski olan ne varsa sorgulamış ve Aydınlanmaya kapı açan modern düşüncüyü geliştirmiştir.

Rönesans ve Reformasyon dönemi, Avrupa'yı *merkeze* çeken değişim ve dönüşüm sürecinde önemli bir ölçü olmuştur. Rönesans, temelde Antikçağın üstünlüğünü Avrupa'ya öğreten bir okul görevi görmüştür. Bu öğrenme sürecinde coğrafi bilgilerin gelişimi ile elde edilen yeni topraklara dikkat edilmiş ve bu toprakları üzerinde güç ve çıkar ilişkileri belirlenmiştir. Rönesans ve restorasyon döneminin en önemli değişimi ise dinin yeniden yorumlanması olmuştur. Bu yeni yorum ile Kilise reform geçirmiş ve dinin toplumsal hayat üzerindeki etkisi sorgulanmıştır. Bu dönemde din düşüncesi ve Kilise sorgulanırken, Antikçağ metinleri yeniden incelenmiş, bu metinler Kilise öğretilerini ve Avrupalıların İncil'in seçilmiş toplumu olduğunu haklı çıkaracak şekilde yeniden yorumlanmıştır. Bu dönemde din düşüncesi sorgulanmakla birlikte, modern medeniyetin inşa sürecinde de toplum için önemini korumuştur. Çünkü Avrupa kimliğinin omurgasında yer alan Hristiyanlık, Avrupa medeniyetinin kalbidir. Kilise ise kültürün muhafızı ve aynı zamanda medeniyetin taşıyıcısıdır (Roberts, 2015).

Diğer bir anlatımla Rönesans ve Reform dönemleri Avrupa kimliğini pekiştirirken, Hristiyanlık ise din ve toplumu seküler sisteme adapte edecek şekilde yorumlanmıştır. Parantez olarak belirtmek gerekir ise din düşüncesi Avrupa için yine önemini korumuş, ancak dinin dünya görüşü üzerine etkisi sorgulanmıştır. Reform hareketleri sırasında devlet-din ilişkileri ulusallaşarak *laik* anlayış gelişmiştir. Bu laik anlayış ile Hristiyanlığın efsanelere dayalı olduğu düşünülen hurafelerden arındırıldığı düşünülmekle birlikte, Hristiyanlık, insan türünün maymundan türediği iddiasından rahatsızlık duymayacak bir noktaya gelmiştir (Amin, 2018).

Bu dönemde dinin dünya hayatı ile ilişkisi sorgulanırken, dünya hayatına olan etkisi sınırlanmıştır. Bu sınırlama ile din -daha sonra kapitalizme hizmet edecek olan- *Protestan* bir hal almış, Hristiyan Dünyası -*Christendom*- olarak anılan Avrupa'nın, seküler Avrupa olarak anılmasına neden olmuştur (Delanty, 2013).

Aydınlanma dönemi ise 17. yüzyıldan itibaren kendini hissettirmiştir. Bu dönem, aynı zamanda modern düşünceyi geliştirmiştir. Aydınlanmanın başat kavramları olan hümanizm, laiklik, akılcılık, demokrasi, bilimsel düşünce, özgürlük ve eşitlik gibi kavramlar Moderniteyi şekillendirmiştir (Erol, 2016). Moderniteyi şekillendiren Aydınlanma dönemi, bazı ana akım düşünceler üzerinden hareket etmiştir. Batı'ya tarihi anlamını veren Aydınlanma, İngiliz ampirizmi, Fransız rasyonel Kartezyenizm ve Alman ahlakçılığını sentezleyerek, Batı'yı bilim ve düşünce yoluyla değiştirmiştir (Yavuz, 2002).

Aydınlanma düşüncesi öncelikle her şeyi matematiksel ilişkiler ile değerlendiren Kartezyen felsefeyi ve bunu ürünü olan bilimi kullanmıştır. Bu sayede doğa ve fizik yasalarına odaklanılmıştır. İnsan, doğanın bir parçası olarak değil, doğadan soyut bir zıtlık içinde olan bir varlık düşünülmüştür. Doğa kanunlarında gözükten güç ve bu güce göre şekillenen olaylar gözlemlenerek, doğa bir model gibi kullanılmıştır. Bu modelleme sonucu doğa yasaları sosyal yasalara uyarlanmış ve bu yasalar sosyal hayata yön vererek, insan ve refah üzerindeki güç ve iktidar ilişkilerini modern düşünceye göre şekillendirmiştir.

Diğer yandan Rönesans'ın sekülerleşmeye ön açan yapısı, Aydınlanmaya da yeni bir boyut kazandırmıştır. Bu dönemde metafizikten kaynaklanan kaygılar giderek, siyasal ve toplumsal alanda dinden uzak özerkleşme düşüncesi hâkim olmuştur. Bu özerkleşme bilimsel düşüncede de kabul görmüştür. Bu dönemde gelişen bilimsel düşünce ile çeşitli alanların birleşiminden oluşan kâinat hakkındaki kuşatıcı bilgi yerine, göreceli olan geçici bilgiler üzerinden kâinat izahı yapılmıştır. Böylece, maddi gelişmeye öncülük ettiği düşünülen mekanik ilerleme düşüncesi gelişmiştir. Diğer yandan Darwin'ci biyolojik evrim düşüncesi tıp, siyaset ve iktisadi yaşam gibi alanlarda görece olan bilgileri derlemiş ve bu bilgilerle donanan Avrupa düşüncesi emperyalist bir etki göstererek, zamanla mutlaklaşma eğilimine girmiştir (Amin, 2018). İnsanın doğa algısı da bu dönemde radikal bir şekilde değişmiştir. Doğa, insanın içinde olduğu yer değil, dışında olduğu ve üzerinde hükmedeceği bir yer olarak algılanmıştır (Erol, 2016). Ayrıca Aydınlanmada akıl ölçü ve referans olduğundan, akıl eksenli *rasyonalite*, Modernitenin meşrulaşma aracı olmuştur. İnsanın doğa içindeki hükmeden konumu öne geçerek, Tanrının insana yardımını yerine, rasyonel aklın tercihleri esas alınmıştır. Bu dönemde insan ve toplumdaki değişimin doğa yasaları gibi bir düzene sahip olduğu fikri gelişerek bir

düşünce değişimi gerçekleşmiştir. Sosyal, iktisat, fen, teknik ve insani her alanda ilerlemenin akıl ile doğrusal ve sürekli kılınacağını iddia eden bir düşünce ve buna göre örgütlenen -modern- bir toplum ortaya çıkmıştır (Bayhan, 2006).

Aydınlanma düşüncesi, sanatta nesnelere dokunarak ve etrafıca hissederek algılatırken ölçüm, zaman ve mesafe kavramlarını da kronometre ve haritalar üzerinden geliştirmiştir. Bu çalışmalar, belirsizliğin kaldırılması, gözetim ve denetimin artmasını sağlarken, insan ve topluma tahakküm eden -modern ulusdevlet- sistematığı gelişmiştir. Bu sistematik ise dünyaya ait bilginin denetlenmesini hedefleyen Avrupamerkezci bir karakterdir (Kaya, 2017).

Diğer yandan modernleşme döneminde aklın eleştirel kabiliyeti, aydınlanmacı ilerleme fikrinin rehberi olmuştur. Bu dönemde din düşüncesi dâhil her şey akıl ile eleştirilmiştir. Bu eleştiriler ile doğa dışı ve dine dayalı metafizik gücün ve ideolojilerin hâkimiyetinden kurtulma isteği harekete geçmiştir. Artık sosyalleşme dâhil olmak üzere her alanda rasyonel akıl otorite olmuştur (Aslan ve Yılmaz, 2001). Din kurumu, Rönesans da olduğu gibi Aydınlanma döneminde de eleştiriye uğramıştır. Ancak Hristiyanlık, Avrupa kimliğinin en önemli yapı taşı olduğundan (Roberts, 2015), Aydınlanma düşüncesi dinin yaptırım gücü olan *kutsallıktan* yararlanmıştır. Dolayısıyla din yine önemini kaybetmemiş ve Aydınlanma çıkarları için kullanılmıştır. Giddens; “(...) bir kesinlik türü (Tanrısal kanun), bir diğeri ile (duyularımızın, ampirik gözlemlerin kesinliği); kutsal takdir de Tanrısal ilerleme ile değişti (...)” (2016, s.52) diyerek, aklın modernlik ile -kutsal hale- geldiği noktaya işaret etmiştir. Aydınlanmanın serbest bıraktığı akıl, dinde yer alan Tanrının kutsal takdiri anlayışını kendine mâl etmiş ve bu kutsallık söylemini kendine güç devşirmek için kullanmıştır. Böylece, ampirik ve bilimsel bulgular kutsal ve eleştirilemez bir dogma haline gelmiştir. Bilimin bu şekilde kutsanması ise modern düşünceyi kökleştirmiştir. Bu noktaya işaret eden Giddens’e göre eğer dinin kutsallık -iktidar- söylemi kullanılmasaydı, Aydınlanma imkânsız hale gelirdi (Giddens, 2016).

Diğer yandan Aydınlanma döneminde, modern -Avrupamerkezci- refah söyleminin önemli unsurlarından biri olan ilerleme düşüncesi gelişmiştir. İlerleme, Moderniteyi harekete geçiren itici bir güç olarak görülmüştür (Erol, 2016). Ayrıca Aydınlanma döneminin daha keskin savunduğu akılcılık ve ilerleme fikri, din düşüncesinin topluma yön vermesine -olumsuz bir şekilde- müdahale etmiştir. Çünkü din düşüncesi-gelenek, ilerlemeye engel olarak görülmüştür. Bu tavır; siyasi, ekonomik, kültürel ve sosyal alanda din düşüncesine ve kurumlarına karşı tepkiyi artırmış ve din kurumuna mesafe konulmasına neden olmuştur. Modern akılcılığı takip eden ulusdevletler ve toplumlar, Modernitenin bu baskın düşünce yapısını esas almış ve din olgusuna karşı oluşan bu mesafeyi kurumsallaştırmıştır. Bu

kurumsallığın adı ise demokrasi ve laiklik olmuştur. Dolayısıyla Modernite, aydınlanmacı düşüncenin kalıplarında şekillenen demokrasi ve laikliğin birlikteliğidir (Amin, 2017).

Ayrıca Aydınlanmada akılcılık ile birlikte, özgürleşme de başat bir kavram olmuştur. Bu kavramlar, dinin dogmatik olduğu düşünülen değerler sitemini sorgulamıştır. Özgürleşme dediğinde, din ve dinin kurumsal iktidar yapılarının insan ve toplum hayatına müdahalesinden kurtulması akla gelmiştir. İnsanların dine göre değil, özgür ve rasyonel tercihlerine göre yaşayarak kendi akıl ürünü emeğini kullanması hedeflenmiştir. Modernite, akıl ve özgürleşmeyi ayrılmaz bir bütün haline getirmiştir (Amin, 2017).

Diğer yandan Modernite, geleneğe bağlı düşüncenin geriye itilmesine neden olmuştur. Modernlik liberal düşüncüyü teşvik ederken, muhafazakâr eğilimler sert tepkiler ile karşılaşmış ve Aydınlanmayı ve modernliği eleştirenler hoş görülmemiştir. Mesela Fransız düşünür De Maistre 1796 ve 1814’de yazdığı kitaplarda, Fransız devrimini ve Rousseau’nu toplum sözleşmesini eleştirmiştir. De Maistre, kâğıt üstündeki anayasaların hak ve özgürlük geleneği olmayan toplumlara özgürlük sağlayamayacağını söylemiştir. Ayrıca siyasal ve toplumsal kurumların insan aklı ile değil, İlahi irade ile düzenlenmesi gerektiğini savunmuştur. Ancak devrim, bu tarz düşünceleri eski düzenin kaybolmuş Avrupa’sına hapsedmiştir (Delanty, 2013). Modernliği ve Aydınlanmayı kendi gelenek ve dini duyguları vasıtasıyla eleştirenler, modernliğin etkisi altına giren diğer toplumlarda da benzer şekilde muamele görmüştür. Modernliği -Avrupamerkezciliği- kutsayan tüm düşünce ve iktidarlar, din ve gelenek adına görüş bildirenleri ve Aydınlanma değerlerini eleştirenleri gerici olarak nitelendirmiştir.

Diğer yandan Aydınlanma döneminde birey özgürlüğü yanında, iktisadi özgürlük alanları da yeniden tartışılmıştır. Bireyin baskı altında kaldığı düşünülen geleneksel toplum -cemaat- yerine, çıkarlarını koruyup, bireysel tercihlerini yaşayabileceği modern şehir -cemiyet- hayatı kurgulanmıştır. Bu dönemde demokrasi, bireyi fark ettiren ve vatandaşlık hukuku ile bağlayan sistem olarak düşünülmüştür. İktisatta ise Fizyokratların *bırakınız yapınlar, bırakınız geçsinler* söylemi revaç bulmuş ve özgür ticaret için serbest pazarlar tesis edilmiştir (Erol, 2016).

Ayrıca modern -kapitalist- özgürleşme söylemi, devrimler ile doruk noktasına çıkmıştır. Hobsbawm’ın (2020) çifte devrim olarak adlandırdığı bu devrimlerden biri Fransız ihtilali, diğeri ise endüstri devrimidir. Bu devrimlerin ana teması ise özgürlüktür. Aydınlanmacı demokrasi ve laiklik söylemi Fransız ihtilalinde eyleme dönmüş ve özgürlüğü bayrak haline getirmiştir. İhtilal, feodal özgürlükleri sorgulamış ve bireysel özgürlükleri vurgulamıştır. Buna

göre sınırsız mutlak hâkim olan despot feodal kral, imparator ya da onların adlarına yetki kullananların iktidarları kısıtlanmıştır. Böylece, bu iktidarların yönetimleri altındaki halklara onları temsil eden toplulukların korunması için sağlanan kolektif özgürlüklerin anlamı değişmiştir (Amin, 2018). Birey bir vatandaş olarak tanımlanmış ve hukuka bağlanmıştır. Marshall ve Bottomore'un (2006) 18.yüzyılın ürünü olduğunu söylediği vatandaşlık hakları, bireyi kral'ın teb'ası olmak yerine, kendi tercihlerini savunan demokratik bir vatandaş haline getirmiştir. Diğer yandan ihtilalci düşünceye göre özgürlüğün anlamı -din dâhil her şeyden-bağımsız olmak, vatandaşlığın anlamı ise devletin -despotun- keyfi muamelesinden kurtulmak olmuştur (Delanty, 2013). Endüstri devrimi ise liberal ve sivil toplumun taşıyıcısı olurken, bir yandan da devlet disiplini ve gözetimini artırmıştır. Endüstri devriminde eğitim, kültür, hak ve özgürlükler sanayileşme ile yeni boyutlar kazanmıştır. Ernest Gellner'e göre sanayi toplumunun özellikleri ilerlemeye adanmışlık, sürekli büyüme ve bilime bağlı araçların kullanılmasıdır. Ayrıca sanayi toplumunda toplumsal hareketlilik, bariz liberalleşme ve sekülerleşme hâkim olmuştur (Turner, 1997). Diğer yandan bu devrim; gözetimi, insan emeğini, makineleri, üretim süreçlerini ve gündelik yaşamın her alanının eşgüdüm haline getirilmesi anlamına gelen *Endüstriyalizm* kavramını geliştirmiştir (Giddens, 2016). Bu özellikleri ile bir refah söylemi olan Modernite, insan ve toplumu derinden etkilemiştir.

2.4.7. Kaygı ve Tahakküm

Avrupa'nın modern -refah- düşüncesine karşı gelişen birçok eleştirel yaklaşım, modern -Avrupamerkezci- söylemi ve bu söylemin içine sinen refah kavramının doğasını irdelemiştir. Bu eleştiriler, modernliğe ve rasyonel akılcılığa kuşku ile bakmıştır. Bu eleştirel yaklaşımların tamamı, Avrupa düşüncesinin açmazlarını dile getirmiştir. Bu kuşkunun nedeni ise modern refah söyleminin vaatlerini yerine getirememesidir. Mesela Anthony Giddens, *Modernliğin Sonuçları* adlı eserinde, rasyonel aklı önceleyen modernliğin *neden* refah üretmediğini ve modernliğin tehditlerinin faydalarından *nasıl* daha fazla hale geldiğini sorgulamıştır. Giddens; "(...) acaba neden aydınlanma düşünürlerinin beklediğinden çok farklı bir dünyada günümüzün gemi azıya almış dünyasında yaşıyoruz? güzel aklın genelleşmesi, neden bizlerin öngörü ve denetimine bağlı olan bir dünya yaratamamıştır?" (2016, s.148) soruları üzerinden; denetleyen, tahakküme dayalı ve kaygıya neden olan Aydınlanma ve modernleşme diyalektiğini eleştirmiştir. Burada sorgulanan, modernliğin ruhu ve dayanağıdır. Bu ruh ve dayanak ise rasyonel akıldır. Yüzyılın sonunu getiren rasyonel akıl, vazgeçilmez ve modern olan her şeyin temelinde yer alan Aydınlanma diyalektiğinin nüvesidir. Rasyonel aklın

denetlenememesi ve neden olduğu olumsuz sonuçlar ise modernliğin ve dolayısıyla sosyal refah kavramının Avrupamerkezci doğasının eleştirisine öncülük etmektedir.

Giddens, modernlik eleştirisini sosyolojik bir yaklaşımla bazı imgeler üzerinden yürütmüş ve modern dünyanın sunduğu hayatta yaşamının nasıl bir şey olduğunu sorgulamıştır. Giddens'in bu imgelerinden biri *bürokratik rutindir*. Batı, akla dayalı modern ve rasyonel ilerlemeciliği üzerinden Batı dışı toplumları ve özellikle Doğunun durağanlığını -rutinliğini- eleştirmiştir. Ancak modernliğin sonuçlarına bakıldığında, aslında insanları eleştirdiği durağanlığa mahkûm edenin, modernliğin kendisi olduğu görülmektedir. Giddens'e göre (2016) bu durağanlığın nedeni, bürokratik rutinler ve bir sarmal içinde tekrarlanan günlük deneyimlerdir. Günlük hayatı durağanlaştıran bürokratik rutinler, Weber'in tasvir ettiği *bürokrasinin çelik kafesidir*. Günlük hayatın rutinleri ve modern yaşam döngüsü toplum hayatında rasyonellik bağları ile çalışarak, insanı ve toplumu rutinleştiren ve durağanlaştıran bürokrasinin çelik kafesine hapsedmiştir. Weber ve Durkhem'in kavramlaştırdığı modernliğin dokusunda yer alan uzmanlaşma ise görünüşte bir güven hissi verse de bürokratik rutini bir yaşam döngüsü haline getirerek rasyonellik adı altında insanı ve toplumu durağanlaştırmaktadır. Böylece, uzmanlık; insan, toplum ve örgütleri bürokrasinin durağanlaştırıcı çelik kafesine hapseden bir araç haline gelmektedir. Diğer yandan modern ve rasyonel bürokratik çelik kafes ve uzmanlaşma, hayatın sınırlarını belirlediğinden, insanların güven algısını ve güvene verilen anlamı da değiştirmiştir. Modernlik, somut varlıklar olan bireylerin birbirini tanıması üzerine kurgulu güven duygusuna yeni anlamlar yükleyerek, güven duygusunu, soyut uzman sistemlere duyulan güvene çevirmiştir. Artık insanlar birbirlerine güven duymaktan ziyade, soyut -modern- sistemlerin sağladığı faydayı ve giderdiği riskleri güven unsuru olarak görmekte ve bu sistemden çıkmak istememektedir. Geleneksel toplumlarda bireyler bir yargıcın ya da din adamının öneri ve uyarılarını bile göz ardı edebilirken, modern kurumların uzmanlık bilgisi ile bu bilginin sunum ve erişim alanları, bireyler tarafından daha itibar görmektedir (Giddens, 2016).

Giddens'in modernlik eleştirisinde kullandığı diğer bir imge ise *juggernaut-canavar* imgesidir. Giddens, Marks'ın modernlik tasvirindeki *canavar* imgesi üzerinden modernliği *juggernaut-her şeyi yıkan güç* olarak imgelemiştir. Giddens'e göre (2106) modernlik, yıkıcı bir güçtür. Bu güç, başıboş kalabilen, denetim ve kontrolden çıkabilen bir özelliكتedir. Modernliğin bir özelliği de ona engel olmak isteyeniyi ezmesidir. Çoğu zaman faydalı ve doğru bir istikamette gider gibi görünen modernlik, bazen beklenmedik sapmalar yapmaktadır. Modernliği ayakta tutan ise kurumlarıdır. Bu kurumlar sürekli var olduğundan, juggernaut-her şeyi yıkan güç

-toplum tarafından- tümüyle denetlenememektedir. Eğer modernliğin denetlenemez yapısı böyle devam ederse, bireye *refah-iyioluş* duygusu veren ve kişilerin, nesnelere ve olayların birey lehine sürekliliği anlamına gelen *ontolojik güven* ortadan kalkacaktır. Bu güven duygusunun yerine ise onun karşısı olan *ontolojik kaygı* gelecektir. Ontolojik kaygı ise bireyin *refahını-iyioluşunu* devam ettiren nesne, olay ve kişilerin bireyin hayatından çıkmasıdır. Dolayısıyla modernliğin tahmin edilemeyen yapısı devam ettikçe, *ontolojik güven* ve *ontolojik kaygı* duyguları çelişkili bir şekilde yan yana duracaktır (Giddens, 2016). Giddens'in bu sosyolojik analizi, modernliğin yıkıcı güce sahip, denetlenemez ve bireyin *refahını-iyioluşunu* tehdit eden bir söylem olduğunu göstermektedir. Bu analizde yer alan modernliğin kurumsal yapısının *ontolojik güveni* tehdit ettiği ve *ontolojik kaygıya* neden olduğuna dair vurgular ise ileride görüleceği üzere bu çalışmanın iddia ettiği *mikro refah teorisi* açısından önemlidir.

Modernleşme, çoğunlukla hissettirmeden ve yumuşak bir şekilde ve ayrıca semboller ve görünür şiddet araçları ile bir bilinç haline gelmiştir. Giddens'e göre (2016) modernliği bir bilinç haline getiren ve ayakta tutan kurumsal yapısıdır. Bu kurumsal yapı kapitalist ulusdevlettir. Modernliğin insanlar tarafında tahmin edilemez ve denetlenemez yapısı, modern kapitalist ulusdevletler tarafından korunmaktadır. Ulusdevletler, toplumları kurumsal yapıları sayesinde modernlik lehine denetlemektedir. Toplumları modernlik adına gözetleyen ve denetleyen kurumsal kapitalist ulusdevlet yapısını ayakta tutan; Althusser'in (2019) tanımı ile *devletin ideolojik aygıtlarıdır*. Bu aygıtlar, kapitalist sistemin yeniden üretildiği kurumlardır. Devlet-iktidar, medya, kültür, okul, din-Kilise ve aile kurumları birer ideolojik aygıt olarak kapitalist refah ve toplum düzeninin ideolojisini kurduğu gibi sürekliliğini ve yeniden üretimini sağlamaktadır. Modernlik, bu aygıtlar sayesinde toplumlarda değişmez hale getirilmektedir. Bourdieu'ya göre (2015) bu aygıtlar, toplumlarda tarihi -evrensel ve ilerlemeci- olarak ortaya çıkan şeyleri -modernlik adına- sabit ve ebedi hale getirmiştir.

Diğer yandan Giddens'in *juggernaut-yıkıcı* güç olarak tanımladığı modernlik, toplum tarafından denetlenemediği gibi ideolojik aygıtları sayesinde boşluk bırakmadan toplumu denetleyen bir kurumsallığa sahip olmuştur. Ayrıca modernliğin *müphemliğe-belirsizliğe* tahammülü yoktur. Modernlik, ideolojisini tehdit edebilecek şeyleri belirsiz bırakmayacak şekilde tanımlamakta ve modern yaşam, siyaset ve akıl sayesinde müphemliği-belirsizliği ortadan kaldırmaktadır (Bauman, 2017). Belirsizliğin ortadan kaldırılması görevi ise devletin ideolojik aygıtlarına düşmektedir. Modernlik adına üretilen bilgi ve kurallar bu aygıtlar ile sabitlenmekte, toplumlara aktarılmakta ve denetim sağlanmaktadır. Modernlik; *özne*, verili ve istenen düzen olduğundan, bu düzenin karşısı, *nesnesi*, ötekisi ise belirsizlik, karmaşa ve

kaostur. Modernlik-özne, sürekli ayakta kalmak için nesne-öteki-belirsiz olan ile savaşımaktadır. Modernliğin tanımlama sınırından çıkmak ise düzene karşı gelmektir (Bauman, 2017). Diğer bir deyişle egemen iktidar, söylemini geçerli kılmak ve gücünü kabul ettirmek için hayatı modernlik ekseninde tanımlamakta ve bu tanımlara uyulmasını da ideolojik aygıtları ile denetlemektedir. Bu tanımlara uymayan ve modern sisteme aykırı davrananları ise *öteki* olarak işaretlemektedir. Modern kimliğin ve iktidarın-öznenin görünür olması için de ötekine-nesneye, yani sitem dışı olana ihtiyaç duymaktadır. Modern tanımlara uymayanlar ise kınanarak etiketlenmektedir. Çünkü modern devlette iktidar, modern tanımlama ve bu tanımları sabitleme ile egemenliğini sürdürmektedir. Ulusdevlet, kendini modern toplumun dışında tanımlayan veya iktidarının tanım alanından çıkan her şeyi sapkın olarak görmektedir (Bauman, 2017). Dolayısıyla modern düzenin iktidarını -özneliğini- devam ettiren, kontrollü gerginlik ve belirsizlikler ile sapkın hale gelen-getirilen *ötekilerdir*. Modernliğin denetimsizliği ve ne yapacağını belli olmaması da sistemin sürekliliği için gereklidir.

Diğer bir deyişle düzenin-modernliğin-öznenin devamı, kaosun-gelenekselin-ötekinin varlığına ve bunun sabit ve değişmez olmasına bağlıdır. Modern özne ve nesne tanımında ise yine doğa felsefesi ve antropoloji arka planı oluşturmaktadır. Buna göre üst-alt, yüksek-alçak ve sıcak-soğuk gibi doğal zıtlıklar; zihin-beden, kamusal-özel, modern-geleneksel gibi yapay zıtlıkların kurulması için kullanılmaktadır. Doğa felsefesine göre doğada güçlü olan, güçsüze hükmetmekte ve *güçlü olan haklı* ve etken olmaktadır. Antropolojiye göre ise doğa yasaları nesnel gerçeklik halinde işlemekte ve bazı türleri sabit bir öz şeklinde kabul etmektedir. Bunlar, sabitliklerinden dolayı farklılaşıp değişmemektedir. Dolayısıyla güçlü-modern-özne, zayıfa-geleneksele-nesneye hükmetmektedir. Hükmetmenin hukuku ise devletin ideolojik aygıtları ile sağlanmaktadır. Zıtlıklar üzerinden hareket eden doğa ve antropolojik yasalar ise hukuki bir değer kazanmakta ve kurulu -modern- düzeni kutsayacak şekilde tahakkümü resmileştirmektedir (Bourdieu, 2015).

Görüldüğü üzere modern -Avrupamerkezci- sosyal refah kavramının doğası, *ötekinin-nesnenin* tanımlanması ve üzerinde *tahakküm* kurulması esasına dayanmaktadır. Bu tahakküm, farkında olsun ya da olmasın modern hayatta yaşayan insanı endişelendirmektedir. Bu endişe ise Giddens'in bahsettiği *ontolojik kaygıdır*. Yani zıddı ile bakıldığında, *ontolojik güvensizliktir*. Dolayısıyla insanda ya da toplumda, edilgen bir nesne ve öteki olma duygusunun ve tahakkümün hükmetmesi, belirsizlik, güvensizlik ve kaygının yerleşmesi ve bunun sistemli bir hale gelmesi, refahın ontolojik olarak tehdit altında olduğunun göstergeleridir.

Giddens'in diğer bir sorgulaması da juggernaut-her şeyi yıkan güç olma özelliği gösteren modernliğin olumsuz etkilerinin nasıl giderileceği ve sağladığı iyiliklerin artması için nasıl yönlendirilmesi gerektiği üzerinedir. Giddens'e göre (2016) modern kurumlar, insanlığın gelişimine yön vermesi gerekirken, savrulmalara neden olmuştur. Savrulmanın nedeni ise modern kurumların yanlış tasarlanması ve hatalı yönetimidir. Ayrıca sosyal dünyanın bazı konularda yekpare ve bir bütün halinde hareket ettiği sanılmakla birlikte, aslında parçalı ve çok ciddi güç eşitsizlikleri yaşamaktadır.

Burada dikkat çekici olan, Batının ilerlemesine -refaha- neden olduğu düşünölen kurumların hatalı olduğunun fark edilmesi ve güç eşitsizliklerine neden olan modernliğin -Avrupamerkezci refah anlayışının- sorgulanır hale gelmiş olmasıdır. Fizyolog Doktor Alexis Carrel'in modern kurumları yönlendirenler hakkındaki tespitleri, Giddens'i desteklemektedir. Carrel (2016), insan kalitesine vurgu yaparak, insanların *neden* modern kurumlara adapte olamadığını belirtmişdir. Carrel'e göre insanlar, rasyonel akıl ile kurulan modern kurumların hızına yetişememektedir. Bunun nedenini ise modernliğin vaat ettiği şeyleri gerçekleştirecek insanların ve iktidar sahiplerinin düşünce ve ahlâk bakımından yetersiz olmasıdır. Dolayısıyla modernliğin yönetimini üstlenenlerin ahlâki yetersizliği, bu kurumlara adaptasyonu güçleştirdiği gibi modern kurumların hatalı tasarlanmasına da neden olmaktadır. Görüldüğu üzere modern rasyonel aklın ürünü olan kurumların niteliği ve bu kurumları yönetenlerin ahlâki olarak -erdemler ile- sorunlu hali, insanlığın *refahını-iyi oluşunu* olumsuz etkilemektedir.

Avrupa'nın modernlik -refah- düşüncesine karşı eleştirel yaklaşan felsefeci Oswald Spengler ise Fransız ihtilali sonrasında Avrupa'da meydana gelen savaşlar, sanayi devrimi ve sosyal hareketlenmelerin neden olduğu karışıklıklar üzerinden Avrupamerkezci modern refah söylemini sorgulamıştır. Spengler, *Batı'nın Çöküşü* adlı eserinde, 19.yüzyılın sonu itibariyle Modernitenin insanı, toplumu ve dünyayı hangi noktaya getirdiğini çarpıcı bir şekilde dile getirmiştir. Spengler'e göre toprağı işleyen insan gitmiş, onun yerine hareketli, sürekli akan, düzensiz bir şekilde birbirine bağlı, geleneksiz, zeki ve dinsiz yeni göçebeler gelmiştir. Modern Avrupa düşüncesinin geldiği nokta ise diyalektik bir tapınma ve aklın zulmüdür (Spengler, 1997). Spengler, *İnsan ve Teknik* adlı eserinde ise modern insanın teknik ile birleşiminin sonuçlarına işaret etmiştir. Spengler'e göre Avrupa insanı var olduğu günden beri göçen, hükmeden ve saldırıp öldüren vandal bir ruha sahiptir. Bu insanın iddiası, dünyanın efendisi olmaktır. Ancak, modern Avrupa insanı tekniğin kölesi olmuştur. Teknik Tanrı yerine geçmiş ve ölümsüz hale gelmiştir. İnsan, bu teknik ve birbirini üreten makineler sayesinde kendine bir dünya inşa etmiştir. Modern insan bu dünyada Tanrı'ya ihtiyaç duymadan yaşamak arzusu ve

İlahlık hevesine kapılmıştır (Spengler, 1973). Oysaki Hegel'in akılcılığı ve Avrupa'yı öne çıkaran evrensel tarih anlayışı sanayi devriminde takdir edilip kutsanmıştır. Buna göre Hegel, dünya tarihini kendi bilincinde olan *aklın-tin'in* tarihi olarak tanımlamıştır (Hentsch 2016). Ancak Spengler, yüzyılın sonunda bu aklın büyüünün bozulduğunu gösterircesine, kutsanan bu aklın geldiği durumu çok trajik bir şekilde tasvir etmiştir. Bu tasvire göre gelinen nokta, zulmeden modern aklın hüküm sürmesidir. Bunun nedeni ise modern bilim anlayışının sonucu olan -tahakkümcü pozitivist- bilim ve teknik yüzünden insanın mütevazılıktan uzaklaşması ve bir *İlah* gibi anılmayı istemesidir.

Diğer yandan Avrupalıların içinde olduğu iki büyük savaşa şahitlik eden felsefeci Cyril Edwin Mitchinson Joad da modern rasyonel aklın sonuçlarını eleştirmiştir. Joad'a göre eldeki imkânlar, modern insan tarafından amacı dışında kullanılmıştır. İnsan, sahip olduğu teknik bilgi sayesinde elektriğe, yerin altına ve üstüne, uçaklar ile havaya hükmetmiştir. Bu imkânlar, insanları ve toplumları birbirine yaklaştırmıştır. Ancak eldeki bilimsel bilgi; savaflara, ülkelerin güç kullanarak birbirine üstünlük kurmasına ve uçaklar ile bomba yağdırarak insanların yok olmasına neden olmuştur. Netice olarak, insana İlahi bir kudret gibi bahşedilmiş pozitif ilimler vahşice ve çocuksu bir akılla kullanılmıştır. Bu durum, modern bilimin fetihleri ile sosyal alan arasındaki utanç verici zıtlığı ortaya çıkarmıştır (Joad, 1944).

Ayrıca refah kurumları olan din ve geleneğe karşı modern düşünce tarafından gösterilen tepki de eleştirilmiştir. Din ve gelenek, birlikte anılan ve modern söylemde çoğu zaman aynı anlama gelen ve eleştirilen kavramlardır. Modernite öncesi din düşüncesi tüm toplumlarda hâkim olmuş ve günlük hayatın akışını belirlemiştir. Bundan dolayı aydınlanmacı düşüncede din ve gelenek tenkit edilirken, aynı şeyler kast edilmektedir. Bu iki olgu, Avrupa'nın aydınlanmacı modern düşüncesinde en çok eleştirilen kurumsal yapılardır. Avrupa sosyal hayatında her zaman merkezi bir konumda olan bu kurumlar, Rönesans ile birlikte reformasyona girmiş ve Aydınlanma ile birlikte toplumsal hayattaki konumu sorgulanarak önemini kaybetmiştir. Ancak 19. yüzyıl boyunca Avrupa'da yaşanan değişim ve çalkantılar, din ve geleneğin önemine işaret ederken, belki de bunların sosyal hayatı düzenlemek için geri çağrılmasına yönelik kuvvetli bir his uyandırmıştır. Mesela sosyolog Emile Durkeim, geleneğin toplum hayatındaki yerini önemseyen düşünürlerdendir. Durkeim, 19. yüzyılın sonunda yazdığı *İntihar* adlı eserinde, modern sanayi toplumunda insanın geldiği noktayı analiz ederek, geleneğin önemine vurgu yapmıştır. Durkeim, bu eserinde endüstrileşmenin sonuçlarını belirtirken, insana değişmezlik ve ontolojik güvenlik hissi veren ve ontolojik kaygıları gideren geleneğe -dine- duyulan ihtiyacı vurgulamıştır. Durkeim'e göre modern insanın hırsı,

endüstrileşmenin bir sonucudur. Endüstrileşme ile çoğalan ürünlere karşı kabaran iştah ve artan hırs, insanları kural tanımazlığa götürmüştür. İnsan hırsını bastırarak ve sakinleştirecek özellikte olan geleneksel kuralların olmayışı ise hırsı artmış, insanı başıboş bırakmış ve toplumsal kuralsızlık -anomi- daha ağır bir hal almıştır (Durkheim, 2013). İslam düşünürü Hasan Nedvî de Durkheim'in gelenek için yaptığı tespitlerin benzerini din kurumu için yapmıştır. Nedvî (2017), Rönesans'tan bu yana Avrupa'da ilim ile güç dengesinin ahlak ile dine ağır bastığını ve aleyhine geliştiğini vurgulamıştır. Ona göre Avrupalılar doğa üzerinde takdire değer, göze çarpan ve bazılarının göre insanüstü müthiş işler çıkarmıştır. Bu çalışmalar ve eldeki teknik, modern Avrupa düşüncesinin insanlık lehine olduğu kanaati uyandırmakla birlikte, aslında eldeki imkânlar hazin bir netice vermiştir. Avrupa toplumu hızla intihara sürüklenmiş ve modernliğin sonucu ise hırs taşkınlık, zulüm ve terör olmuştur.

Durkheim ve Nedvî, modernliğin neden olduğu hırs, heves, iştah, taşkınlık ve kural tanımazlığa bu şekilde vurgu yapmıştır. Bu vurgular, bir refah kurumu olan din ile toplumsal denetim aracı olan geleneğin önemine, toplum hayatındaki denetleyen ve dengeleyen özelliğine ve rolüne işaret etmektedir. Çünkü modern düşünce, Aydınlanma ve ilerleme düşüncesi, geçmiş ile bağları koparmak adına din düşüncesini önemsizleştirmiş, din ve geleneği kamu hayatından çıkarmış ve bunları bireylerin kişisel hayatlarına ve tercihlerine bırakmıştır. Bu durumda din ve gelenek sosyal hayatta sembolik ve kültürel bir konumda kalmıştır. Buna rağmen modern düşüncede din ve geleneğe bazı şartlara altında itibar edilmektedir. Ancak modern düşüncenin iktidar söylemi, ulusdevlet yapıları ve kapitalist kültürün kurumsal araçları toplumsal denetim yaparak, modern öncesine dönüş anlamına gelecek taleplere izin vermemektedir. Giddens (2016), bu durumu şöyle izah etmiştir. Giddens'e göre Modernitenin geleneğe izin vermesinin şartları vardır. Bir geleneğin modern düşünce içinde yer bulması, ancak bu geleneğin tutucu bilgisi haricinde objektif -akılcı-deneysel- bir bilgi ile kabul edilmesine ve modern bilgiye aykırı olmamasına bağlıdır. Dolayısıyla din ve geleneğin modern yaşama müdahalesi, geleneksel olanın modern yeni bilginin süzgecinden geçmesine ve ilerlemeye engel olmaması ile mümkündür. Dolayısıyla Modernite, kendisi ile uyumlu olmayan geçmiş bir uygulamaya bir kimlik vermemektedir (Giddens, 2016). Diğer bir anlatımla modern hayat birçok konuda karar alınmasını zorunlu kılarken, gelenek, alınan kararlara doğrudan dâhil olamamaktadır. Modern bilgi bir elek gibi çalışmakta ve geleneksel olan, modern bilgi tarafından denetlendikten sonra hayatın doğal akışına dâhil olmaktadır. Bu değerlendirmeler, gelenek ile modernliğin hangi şartlarda yan yana bulunabileceğini göstermektedir. Ayrıca modernliğin zaman ve mekân ilişkilerini birbirinden koparmasından dolayı, geleneğe dayanan modern öncesi duruma

dönülmesi de zor görülmektedir. Bu noktada önemli soru şudur; gelenek ve dinin tatmin ettiği *ontolojik güven* hissi hangi kurumlar ve sistemler tarafından sağlanacak ve nasıl tatmin edilecektir? Giddens'e göre bunu, ontolojik güven hissi vermeye çalışan, insan yapımı ulusdevletin denetim mekanizmalarıdır. Çünkü toplumun modernlik araçları -ulusdevletin ideolojik aygıtları ile- insanı denetimi altına almış ve modern denetim -dinin- geleneğin yerine geçmiştir (Giddens, 2016).

Görüldüğü üzere modernliği eleştiren düşünürler, modern bilim ile elde edilen bilginin iktidar adına nasıl yıkıcı bir güç haline geldiğini belirtmiştir. Ayrıca, bu düşünürler, Aydınlanma diyalektiğinin ürünü olan tahakkümcü pozitivist bilginin iyioluş, refah, saadet ve mutluluğun temeli olan ahlakilikten uzak bir şekilde kullanılmasının neden olduğu savaflara vurgu yapmıştır. Yapılan bu vurgular, insanın en temel duygusu olan var olmak ve varlığını sürdürmek duygusunun nasıl örselendiğini göstermiştir. Ayrıca bu vurgular, insan ve toplumları dehşete düşüren savaş ve çatışmaların refahı ve *ontolojik güveni* nasıl tehdit ettiğini ve *ontolojik kaygıyı* şiddetli bir şekilde nasıl artırdığını göstermektedir.

Dolayısıyla Avrupamerkezci refah söyleminin doğası olarak belirgin hale gelen Modernitenin -tahakkümün- yıkıcı sonuçlarına karşı tedbirler alınmaya çalışılması, yaşanan tehdidin büyüklüğüne işaret etmektedir. Mesela ikinci dünya savaşı sonrası gelişen pozitif psikoloji, savaşın travmatik etkisinin ortadan kaldırılmasına çalışmıştır. Refah ve mutluluk anlamına gelen *iyioluş-wellbeing* kavramı da bu dönemde gelişerek insanların mutluluğu ve refahı ile doğrudan ilgili olan duygu durumuna odaklanmış ve savaş kurbanlarının ruhsal durumları ve yaşanan kötü şeylerin tamiri için çareler aranmıştır (Seligman ve Csikszentmihalyi, 2000). Çünkü savaşların sarsıcı etkisi, insanları varlık endişesine yönelterek dehşet algısı oluşturmaktadır. Dehşet algısını en büyük etkisi ise insanın varoluş duygusu üzerinedir. Savaş gibi bir durum, insanın ölümlü olduğunu en keskin bir şekilde gösterdiğinden, insan refahını ve varoluş duygusunu tehdit etmektedir. Greenberg ve arkadaşları (1997), dehşet yönetimi kuramını hatırlatarak, insanın ölümlü ilgili gelişen duygusunun varoluşunu tehdit ettiğini ve dehşet altında kalan kişinin hayatın anlamını kaybettiğini söylemiştir. Dolayısıyla *tahakküm* altında *ontolojik kaygı* yaşayan insan ve toplumun refahından-iyioluşundan söz edilemez.

2.4.8. Efendi-Köle Diyalektiği

Modernlik hakkında yukarıda bahsedilen eleştiriler, Avrupamerkezci düşüncenin *tahakküme* dayalı ve *kaygıya* neden olan doğasının nasıl işlediğini ve olumsuz sonuçlarının neler olduğuna işaret etmiştir. Bu eleştirilere göre Avrupamerkezci modern refah anlayışı, Aydınlanma düşüncesine dayalı özne-nesne, biz-öteki ve efendi-köle diyalektiğine göre çalışmaktadır. Bu diyalektikte tahakkümcü *özne-biz-efendi* modern ulusdevlettir. Modern ulusdevlet yapısı ise *kaygılara* neden olan bir denetimsizlik içinde ideolojik aygıtları ile insanı ve toplumu denetlemekte ve hükmetmektedir. Diyalektiğin edilgen *öteki-nesne-kölesi* ise denetim altındaki modern insandır. Modern insan ise ulusdevleti-modernliği denetleyememekte ve devletin ideolojik aygıtları tarafından sürekli gözetlenmektedir. Başına ne geleceğini bilemeyen modern insan, *ontolojik güvene* ihtiyaç duymaktadır. Ancak, bu güven eksikliğinden dolayı modern insan *ontolojik kaygı* yaşamaktadır. İnsan ve toplum refahını-iyi oluşunu olumsuz etkileyen bu diyalektik ise Aydınlanma felsefesinin tahakküm üzerine kurulu diyalektiğine dayanmaktadır. Bu diyalektik ve söylem, Avrupamerkezci sosyal refah söyleminin *modern* doğasıdır.

Avrupamerkezci düşüncenin Antik Yunan'a dayanma iddiasında olduğu ve yaklaşımlarını Antikçağ felsefesine göre yapılandığından yukarıda bahsedilmişti. Yunan felsefesini takip eden Avrupa düşüncesi, Helenlerin yaptığı gibi deri rengi, düşünce yapısı ve mülk algısı üzerinden diğer insanlar hakkında kıyaslamalar yapmıştır. Bu kıyaslamaya göre Avrupa kendini modernliğin -refahın- kaynağı, ileri ve yüksek medeniyet kabul ederken, kültürleri farklı olan diğer ırkları ve toplumları ise antropolojik olarak refah yoksunu, geri ve aşağı görmüştür. Bu düşünce, kendi refahı için diğer ırklara tahakküm kurulabileceği, topraklarının ele geçirilebileceği ve köleleştirilebilecekleri hakkında beyaz ırka cesaret vermiştir. Bu düşünce, Yunan felsefesinden kaynaklandığı gibi tahakküme dayalı Aydınlanma diyalektiğine dayanmaktadır. Aydınlanma diyalektiği olan tahakküm, Avrupamerkezci düşünceyi kurduğu gibi bu düşünceye bağlı refah söylemini de şekillendirmiştir. Avrupamerkezci refah anlayışı bir *efendi* gibi önce Avrupalı beyaz insanın refahını düşünmekte, nesne-öteki olan edilgen diğer ırk ve toplumların refahı ise bir *köle* gibi beyaz ırkın refahına bağlı kalmaktadır.

Avrupamerkezci refah anlayışının işlediği kodları görmek ve bu anlayışın refah söyleminin doğasını yansıtmak için retoriksel bir söylem olan Hegel'in *efendi-köle* diyalektiği uygun bir kıyaslama aracıdır. Çünkü Avrupamerkezci düşüncenin önce Avrupalı beyaz ırkın refahını önceliklendiren anlayışı, *kendine refah* olarak kavramsallaştırılabilecek bir refah

anlayışıdır. İşte bu refah anlayışı, Hegel'in üst-ast ilişkilerini çözümlenmeye çalıştığı *efendi-köle* diyalektiğinin retoriksel söylemi ile analiz edilebilir görünmektedir. Bu analiz, diğer toplumların neden edilgen hale getirildiğini izah eder niteliktedir.

Hegel'in bu diyalektiği, eşit olmayan güce sahip güçlü-güçsüz, üst-ast ve zengin-fakir gibi ilişkileri irdeleyen akademik çalışmalarda kullanılmaktadır. Mesela Bozkurt ve arkadaşları (2018), George Orwell'ın *Hayvan Çiftliği* Roman'ındaki ast-üst ilişkilerini Hegel diyalektiği çerçevesinde analiz etmiştir. Gültekin'in yaptığı (2018) diğer bir çalışmada ise *Spartacus* filmi efendi-köle diyalektiğine göre incelenmiştir. Kojève de (2015) *Hegel Felsefesine Giriş* adlı eserinde efendi-köle diyalektiğinin nasıl işlediğini izah etmiştir. Dolayısıyla Hegel diyalektiği, Avrupamerkezci refah söyleminin doğasının neden ve nasıl *tahakküme* dayalı olduğunu yansıtan iyi bir örnektir. Refahın sahibi olduğunu iddia eden *özne-efendi-Avrupa* ile refaha ihtiyacı olan *nesne-köle-diğer toplumlar* arasındaki ilişki, bu diyalektik ile temsil edilebilir. Ayrıca bu diyalektik, diğer toplumların refahını umursamayan ve kendi -Avrupa- refahını önceleyen ve *kendine refah* söylemi adıyla kavramsallaştırılabilecek olan refah anlayışının derin şuur altını yansıtan iyi bir örnektir.

Hegel'in efendi-köle diyalektiği, *ben* bilincine sahip *öznenin* bu bilinci başkasına, yani *nesneye* kabul ettirmek için yaptığı mücadeleyi anlatmaktadır (Gültekin, 2018). Hegel diyalektiğine göre bilinç, insanı var eden en önemli unsurdur. Bu yaklaşıma göre aklının bilincinde olan insan, Avrupalı insandır. İnsanın bir bütün halinde insan olabilmesi için ise tanınıp bilinme isteğine sahip olan bir *ben* bilincini taşıması gerekmektedir. Çünkü *benlik* bilincinin doğası ve insanın biricik isteği *bilinmek ve tanınmaktır*. İnsan olmak ancak başkası tarafında bilinip tanınmakla mümkündür. Bundan dolayı insan, varlığını göstermek ve bilinip tanınmak için ölümüne mücadele etmektedir. Bu mücadelede *özne* olduğunu iddia eden insan, kendinin bilip tanınması için karşındakini tahrik etmektedir (Kojève, 2015). Bu diyalektiğe göre Avrupa bir insan gibi *özne* olarak kabul edildiğinde, beyaz insanın *özne* ve üstün ırk, diğer ırkların *nesne* ve aşağı olduğu formüle edilebilir. Böylece, *özne* Avrupa ile *nesne* öteki toplumlar arasındaki fark bu diyalektik ile ortaya çıkmaktadır. Bu diyalektiğe göre kabul görmek isteyen *bilinç* sahibi *özne* olan üstün ırk Avrupalı beyaz ırktır. Bu *özne* olan ırka boyun eğecek ve onun bilincini kabul edecek olan edilgen *nesne-köle* ise diğer ırklardır. Ayrıca bu diyalektik belli bir zaman dilimi için değil, insanlık tarihi için söz konusudur. Tarihin insanla anlam kazandığını söyleyen Hegel, insanlık tarihini bilinip tanınmak isteyen *özne-efendi* ile bilip tanıyan, *nesne-köle* arasındaki ilişkinin tarihi olarak tanımlamıştır (Gültekin, 2018).

Diğer yandan insanlık serüveninde ilerlemeci evrensel tarihin Avrupa'yı meyve verdiği söylemi de yine Hegel'e aittir (Hentsch, 2016). Dolayısıyla Avrupalı *özne* beyaz ırk, üstünlüğünü göstermek ve kendi refahını sağlamak için gittiği coğrafyalarda karşılaştığı insanları -modern düşüncenin tahakkümcü doğası gereği- önce tanımlamıştır. Bu tanıma göre Avrupa dışı coğrafyalardaki -sömürgelerdeki- insanlar barbar, yamyam ve hayvan olarak kabul edilmiştir. Hayvan olarak tanımlanan bu insanlara *öznenin* kim olduğunu göstermek için kıyasıya ve ölümüne mücadele edilmiştir. Bu mücadelenin amacı ise sömürge topraklarındaki refahın sahibi olan ev sahibi insanların Avrupalılar -istilacılar- için bir tehlike olmaktan çıkarılmasıdır. Çünkü Avrupalı beyaz insanın *özne* olma iddiası ve sömürgelerde -ve diğer coğrafyalarda- karşılaşılan insanların bir tehlike olduğu düşüncesi, Hegel'in *köle-efendi* diyalektiğinin bir şuur altı olarak yansıtmıştır. Çünkü Hegel'e göre insan-*özne*; diğer *insanlar-nesnelere* ile karşılaştığında, karşısındakini bir *benliği* olan ve kendini *özerk* olarak temsil eden bir insan olarak değil; tehdit eden, ortadan kaldırılması gereken bir tehlike ve hayvan olarak görmektedir (Kojève, 2015). Dolayısıyla bu diyalektiğe göre insanın-*öznenin* bir başkasını tehlike olarak görmesinin nedeni, karşısındakini, yani nesneyi *öznenin* varlığını tehdit eden bir düşman olarak hissetmesindedir. Bu diyalektiğe göre *özne* olma ve *bilinip-tanınma* isteği, insanı-*özneyi ontolojik* olarak etkilemektedir. Yani, insanın bir *özne* olarak bilinip tanınma isteği ve karşısındakini tehdit ve tehlike olarak algılama duygusu, refah yoksunluğu ve *güvensizlik* içinde olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla üstün beyaz ırkın *efendi-özne* olma iddiası, diğer coğrafyalardaki *nesne-köle-insanlara* karşı bu üstünlüğünü gösterme isteğini güdülmektedir. Bu da ancak ölümüne mücadele ile meşruluk kazanmaktadır. Kendi benliğini kabul ettirmeye, refah ve güvenliğini sağlamaya adanmış üstün *efendinin-öznenin* bunu ispat etmesi ise ölümü göze alması ile mümkündür. Çünkü Hegel'e göre *özne-efendi* olan insanın en önemli eylemi, kendini kabul ettirmek için savaşmasıdır (Gültekin, 2018). *Özne-insan*, hayvansal hayatını kaybetmeyi göze aldığı ölçüde *benlik ve özerklik* bilincine ulaşarak refah ve değer kazanmaktadır. Dolayısıyla kendi varlığının bilinip tanınmasını isteyen iki insanın *isteği* karşılaştığında, biri kendini diğerine kabul ettirmek için hayatını tehlikeye atmaktadır. İşte bu mücadele, insanî gerçekliği ve bilinip tanınmayı ortaya çıkarmaktadır (Kojève, 2015). Bu diyalektiğe göre Avrupalı beyaz insanın tanınip-bilinmek isteği ve insanlar ile mücadelesi, tahakkümcü üstünlüğünün, refah anlayışının, modernliğinin ve benliğinin kabul edilmesi ve meşrulaşması olarak görünür hale gelmiştir. Çünkü sömürgelerde ve diğer coğrafyalarda yaşayanlar, beyaz ırkın mücadelecisi -modern- şiddetine karşı koyamamış ve boyun eğmiştir. Bu durum, Hegel diyalektiğindeki *ölümü göze alamama* olgusu ile izah edilebilir. Hegel, kendi benliğinin kabulünü iddia edenin, bu iddiasını ölümü göze alarak gerçekleştirmesini *efendilik*

olarak görürken, bu mücadelede boyun eğerek ölümü göze alamayanı ise *köle* olarak görmektedir. Ölümü göze alma *efendiliğin* doğası iken, ölümden kaçınma ise *köleliğin* doğasıdır (Kojève, 2015).

Diğer yandan üstün *ırk-özne* söylemi ile sömürge topraklarında uygulanan şiddet, bu topraklarda yaşayanların birçoğunun ölümüne neden olurken, bu insanların tamamı öldürülmemiş ve sağ bırakılmıştır. Bunun amacı ise üstün *ırk-efendi* için çalışacak ve efendinin benliğinin kabulünü ve efendinin refahının devamını sağlayacak *edilgen-nesnenin* yeniden üretimidir. Çünkü *nesnenin* ortadan kalkması, *öznenin* yeniden üretimine engeldir. Hegel, *kölenin* hayatta kalmasına *efendi* tarafından müsaade edilmesi gerektiğini savunmaktadır. Ona göre ölümüne mücadelede galip gelenin bilinip tanınma isteğinin tatmini için ölümü göze alamayan mağlubun yaşaması gerekmektedir. Her ikisi yaşarken bunlardan biri bağımlı *köle*, diğeri de egemen *efendi* olacaktır. Her ikisinin ölmesi ise bilinip tanınma isteğinin gerçekleşmesini engellemektedir. Bundan dolayı *efendinin* hasmını, yani *kölesini* öldürmesi işe yaramaz. Çünkü kendini kabul ettiren *efendi*, otoritesini bilip tanıyacak ve *efendinin* refahı için çalışacak bir *öteki* bilince ihtiyaç duymaktadır. Dolayısıyla *efendi köleyi* öldürmeyecek ve ona üstünlüğünü kabul ettirip canlı bir kadavra haline getirecektir (Kojève, 2015). Bu diyalektik, Avrupalı -modern- şiddet ile *köle* haline getirilen insanların hayatta bırakılarak *efendilerinin* benliğini kabul ettiğine, köleleştirilen insanların düşünce bazında modern hayatta sürekli *köle* olarak kaldıklarına ve *efendilerinin* refahı için çalışmaları gerektiğine işaret etmektedir. Çünkü *kölenin efendiye* olan itaati sadece fiziksel baskı ve şiddet ile değil, duygu ve düşünce ile de olmalıdır. Hegel'e göre bu durum, *diyalektik bağımlılıktır*. Yani *efendi köleye* kendisine itaat edecek bir bilinç bırakmaktadır. *Efendinin* yapacağı iş, *kölesi* üzerinde düşünce bazında, yani *diyalektik* olarak tahakküm kurmak ve kendisine bağımlı kılmaktır. Artık *diyalektik* olarak yenilen *köle*, sürekli olarak *efendisinin* bilinip tanınması ve refahı için vardır. Bu durumda *köle*'nin bilinci, kendisine hayatı bağışlayan *efendisine* bağımlı olduğunu kabul eden bir bilinçtir (Kojève, 2015). Bu diyalektiğe göre Avrupalı beyaz ırk ve modern düşünce, refah beklentisi ile gittiği her toprakta kedi refahını sağlamak ve sürdürmek için kendisine itaat eden köleleri -diğer kültürleri- tamamen yok etmediği gibi onların varlıklarını sürdürme ve özgür olma hislerinin tatminini de sağlamıştır. Bu tatmin duygusunun sağlayan ise -çalışmayı kutsayan Protestan ahlâkında olduğu gibi- *kölelerin* refahının çalışma ve hizmet etme içinde gizli olduğunu empoze eden modern kapitalist söylemdir. Çünkü *kölenin* -modern insanın- çalışarak *efendisine* -sermayeye- hizmet etmesi sırasında duyacağı duygular, ona özgürlük duygusu vermektedir. Hegel'e göre kölenin -modernliğe boyun eğen insanın- yaşayacağı bu

özgürlük, *diyalektik bir özgürlük ve efendiliktir*. Ancak, kölenin bu *efendiliği* beyaz ırka -modernliğe- üstün gelmek değil, ölümü göze alamayarak *köle* olmasına neden olan *doğasına* karşı kazandığı bir özgürlüktür. Yani hizmet eden *köle*'nin *diyalektik* olarak *hür* olması ve *köleliği* aşması, ancak çalışmasına bağlıdır. Böylece *köle*, ancak çalışarak *doğasına* efendi olmaktadır. Çünkü *köle*, *efendi* ile ilk karşılaşmasında *doğası* ile işbirliği yapıp, yani *doğasına* bağımlı kalıp *doğasından* kaynaklanan korunma güdüsü ile ölümü göze alamamıştır. Böylece, *köle*, *efendiye* ve efendinin *doğasına* boyun eğdiği için ancak çalışması sayesinde kendi *doğasına efendi* olmaktadır. Dolayısıyla çalışan *köle*, çalışması ile *doğayı* dönüştürür ve bağımlılıktan kurtularak *doğaya mutlak efendi* olur (Kojève, 2015).

İşte beyaz ırk dışında kalan *toplumların-kölenin-nesnenin* bu efendiliği, ölümü göze alamayan *doğası* üzerine kurduğu üstünlüktür. Beyaz ırkın modernlik ile elde ettiği efendilik ise korkarak ölümü göze alamayan ve beyaz ırka-modernliğe boyun eğen diğer ırklar ile modern teknik karşısında nesne ve edilgen hale gelen doğa üzerine kurduğu üstünlüktür. Diğer bir anlatımla tahakküm esasına dayalı Aydınlanma diyalektiğine göre kurulmuş refah söyleminin Avrupamerkezci *doğasında* iki tür refah yer almaktadır. Bunlardan birincisi egemen *özne-merkez* modern Avrupa'nın refahı, diğeri ise modernliğe boyun eğen, *nesne-çevre* diğer toplumların refahıdır. Avrupamerkezci refah söyleminde *nesne-çevre* toplumlar, önce *özne-merkez* olan Avrupa'nın refahını sağlamakta, diğer toplumların refahı ise *kendine refahı* sağlayan öznenin-Avrupa'nın refahına bağlı kalmaktadır. Netice olarak, Hegel'in bu diyalektiği Avrupa'nın modern refah ve üstünlük söylemini meşrulaştıran düşüncesinin arka planını örtük bir şekilde gösterdiği gibi Avrupamerkezci modern refah söyleminin *tahakküm* ve *kaygı* esasına dayalı *doğasını* da işaret etmektedir.

Avrupamerkezci düşüncenin doğası hakkında, bu düşünce aleyhinde gelişen söyleme dayalı olarak buraya kadar yapılan kavramlaştırma, Avrupamerkezci düşüncenin kötümserliğe, çatışmaya, kaygıya ve insan ve toplum süreksizliğine neden olan bir doğaya sahip olduğuna işaret etmektedir. Dolayısıyla kötümserlik, çatışma, kaygı ve süreksizliğin iyioluşa-refaha işaret eden iyimserlik ve güven olguları ile uyumsuz yapısı; kötümserliğe, kaygıya ve süreksizliğe neden olan Avrupamerkezci düşüncenin doğasının, refah kavramı ile bağdaşmadığına işaret etmektedir.

2.5. Avrupamerkezci Modern Düşüncenin Eleştirisi ve Alternatif Öneriler

Değerleri ile Avrupamerkezciliğin doğasında yer alan ve bir refah söylemi olan Modernite; Rönesans, Reform ve Aydınlanma dönemlerinde gelişmiş ve Avrupa başta olmak üzere tüm toplumlarda yapısal değişikliklere neden olmuştur. Modernitenin temsil ettiği kavramlar, Avrupa'nın ilerlemeci ve evrensel kimliğinin biricikliğini iddia ederken, ideal bir toplum ve refah düzeni olarak genel kabul görmüştür. Din düşüncesi ve gelenek başta olmak üzere doğa, insan, toplum ve refah gibi tüm alanlarda paradigma değişikliğine neden olan modern düşünce devrimleri ile pekişirken, neredeyse bütün toplumların örnek aldığı bir söylem haline gelmiştir. Modern akılcılığın yayılma ve etki hızı inançlar, zihinler, ahlak anlayışı ve toplumların değer ve normları üzerinde temelden ve sarsıntılı değişiklikler meydana getirmiştir. Bu yayılma o kadar etkilidir ki daha önce başka bir düşünce ve medeniyet toplumları kendine bu şekilde benzetememiş ve böyle bir yayılma göstermemiştir (Tomlinson, 2013).

Fakat modernlik umulanı vermemiş ve sonuçlarından dolayı eleştirilmiştir. Modernliğin sonuçlarını özetleyen *Fin de siècle-yüzyılın sonu* söylemi gelişerek kültür, toplum, siyaset, ekonomi ve refaha etkileri yönünden modern Avrupa ideali sorgulanmıştır. Bu söyleme göre 19.yüzyıl, modern Avrupamerkezci uygarlığın ve refah anlayışının çöküş devridir. Yüzyılın sonuna gelindiğinde, modern uygarlık düşüncesi, refah anlayışı ve ideali bitmiş ve bir devir kapanmıştır. Delanty'e göre (2013) yüzyılın sonunda gelinecek nokta; uygarlığın sonu olan barbarlıktır. Böylece, 19.yüzyılın sonunda geriye kalan ne varsa 20. yüzyılın tamamını etkileyecek bir şekil almıştır. Delanty'nin barbarlık olarak tasvir ettiği modern Avrupa düşüncesi 20.yüzyılda da kırılımlar geçirmiş ve daha önce -din ve gelenek olarak- eleştirdiği şeyleri iktidar ve gücü kutsamak adına kendisine mâl etmiştir. Mesela modern düşünce, din düşüncesinden kaynaklandığını ve keyfi iktidarlara neden olduğunu iddia ettiği baskıcı geleneği ve despotizmi eleştirmesine rağmen Nazi Almanya'sı ve Stalin Rusya'sında ortaya çıkan ve geleneksel despotizmden çok daha korkutucu sonuçları olan *totaliter* iktidar anlayışlarını dışlamamıştır (Giddens, 2016). Modern düşüncenin bu tavrı ise söylemi ile eylemi arasındaki tutarsızlığı göstermiştir.

Diğer yandan Rönesans ve Aydınlanma sürecinde dinin dünya hayatına müdahalesi modern düşünce üzerinden sorgulanmış ve din düşüncesi, dünya hayatına katkı sağlayacağı düşünülen seküler-rasyonel söylem ile yeniden yorumlanmıştır. Bu yorum, rasyonel din anlayışını getirerek, gelenek olarak anılan dinin etkilediği toplumsal hayatı yeniden düzenlemiştir. Max Weber, bu yeniden düzenlemeyi bir *büyünün bozulması* olarak nitelendirmiştir. Ayrıca Weber, geçmişi ve geleneği tarihsel ve dinsel bir süreç olarak gömü,

gelenek ve dinin sarmaladığı ve gizemli hale getirdiği her şeyin rasyonalizasyon tarafından görünür kılındığını ve dünyanın -din ve gelenek etrafındaki- büyüünün bozulduğunu söylemiştir. Bu büyüü bozan şey, modern ve akılcı rasyonalitedir. Ancak yüzyılın sonu söylemi, büyü bozan modernliği ve akılcılığı eleştirmiştir.

Dinin ve geleneğin sarmaladığı dünya hayatının büyüünü bozan modern akılcı rasyonalite refaha katkı sağladığı iddia edilmesine rağmen *neden* ve *nasıl* eleştirilir hale gelmiştir? Bu soru başta Avrupalı düşünürler olmak üzere tüm toplumlar tarafından dile getirilmiştir. Bir refah söylemi ve projesi olan Modernitenin umulanı verememesi ve insanlık birikimini tehdit eder hale gelmesi eleştirilerin çıkış noktasıdır. Çünkü akılcılık ve modernlik heyecan, ilerleme ve dünyayı değiştirmeyi vaat ederken, bir yandan da bilinen ve sahip olunan her şeyi buharlaştırarak tehdit altında bırakmıştır (Berman, 2013). Dolayısıyla yüzyılın sonunda bir büyü daha bozulmuştur. Ancak bu sefer bozulan büyü, rasyonel akılcılık büyüüdür. Çünkü modernlik sonucu refahı da ilgilendiren her alanda meydana gelen değişimin hızı, insanlarda uyum sorunlarına neden olmuştur. Bu değişimin neden olduğu sorunların kaynakları ve sorunun gerçek nedenleri hakkında ise tam bir fikre sahip olunamamıştır. Modernlik, insanın günlük yaşamı ve maddi dünyasında kısmen iyileşmeye neden olurken, hızlı değişim ve bu hızdan kaynaklanan uyumsuzluk ise insanı dinî inançtan, geçmişten ve gelenekten koparmıştır. Gelenekten ve din duygusundan kopan insan ise modernliğin mecbur ettiği rolleri üstelenerek manevi bunalımlara girmiş ve ruhi yönden fakirleşmiştir. Bu bunalımlar, modernliğin birey, toplum ve insanlık için sağladığı faydayı ve refahı sorgulatarak, modern refah kavramına ve kurucu ideolojilerine şüphe ile bakılmasına neden olmuştur. Bu yaklaşıma göre modernliğe ve akılcılığa kuşku ile bakılmasının ve eleştirilmesinin en önemli nedenlerinden biri, Modernitenin vaatlerini yerine getirememesidir. Gelinek nokta ise modern akılcı vaatleri söylem haline getiren kavram ve ideolojilerin sorgulanması olmuştur. Giddens'e göre (2016) bugünün gergin ve çatışmacı dünyası Modernitenin daha güvenli bir yaşam sunma ideal ve iddiasına olan inancı kırmış ve ilerlemeye dayalı -refah temalı- büyük anlatıların çözülmesine neden olmuştur. Dolayısıyla *Fin de siècle-yüzyılın sonu* söylemi aslında gelinen noktayı göstererek, Avrupamerkezci rasyonalizasyon düşüncesinin büyüünün bozulduğuna, refahın ve insanlığın tehdit altında olduğuna işaret etmiştir.

Modernliğin doğasının insan, toplum ve refahını tehdit altında bırakması, *Fin de siècle-yüzyılın sonu* söylemini farklı yönleri ile sürdürmüş ve eleştirilerin Avrupamerkezci düşünce ekseninde devam etmesine neden olmuştur. Avrupamerkezci modern düşüncüyü eleştiren bu söyleme bakıldığında, bu eleştirel söylemin Aydınlanma, Modernite, kapitalizm,

Avrupamerkezci bilimcilik ırkçılık, sömürgecilik, ötekileştirme, tahakküm ve oryantalizm gibi konular üzerinden geliştiği görülmüştür. Avrupamerkezci düşüncenin bu bağlamda eleştirilmesinin nedeni ise Avrupa düşüncesinin haklılığını ve iddialarını *güce* ve *tahakküme* dayandırmış olması ve refah kavramı ve bu kavramın doğası ile bağdaşmamasıdır. Çünkü Avrupamerkezci düşüncenin yukarıda bahsedilen doğası ve işleyişi; birey, sosyal sınıf ve ırkları refah ve menfaatleri için sınırlarını çiğneterek birbirine saldırtıp şiddetli bir şekilde savaştırmaktadır. Bu düşünce, üstün beyaz ırk söylemi ile *efendi-köle* diyalektiğini -bir refah söylemi olarak- yeniden üretmektedir. Bu yeniden üretim, Avrupamerkezci düşüncenin *güven*, yaşama olumlu anlam yükleme, ümit, iyimserlik, olumlu duygu durumu, yaşam coşkusu ve neşesi bağlamında irdelenen refah kavramı ile uyumsuzluğunu vurgularken, bu düşüncenin iyi bir refah söylemi olmadığına işaret etmektedir. Ayrıca refah adına umulanı vermeyen bu yeniden üretim, Avrupamerkezci modern düşüncenin; birey ve toplumlarda yaşam tatminsizliği, olumsuz ve dengesiz duygu durumu, kaygı, öfke, sıkıntı, stres, üzüntü ve olumsuz duygu sıklığı, ümitsizlik, kötümserlik ve yaşam anlamsızlığı gibi konular çerçevesinde irdelenen *refah kavramı* ile bağdaşmadığına işaret etmektedir.

Avrupamerkezci modern düşüncenin neden olduğu olumsuzluklar, bu düşünceyi eleştirme, meydan okuma ve alternatif sunma motivasyonu sağlamıştır. Böylece, Avrupamerkezci düşünceye karşı eleştirel söylemler gelişmiştir. Bu gelişen eleştirel söylemler, Avrupamerkezci düşüncenin refah üzerindeki bu olumsuz etkilerinin giderilmesi için değişmesi gereken paradigmaya işaret etmiş ve bu paradigmanın değişikliği için alınması gereken tedbirlerin *neler* olduğunu vurgulamıştır. Mesela Avrupamerkezci düşünceyi *Oryantalizm* üzerinden eleştiren edebiyatçı Edward Said (2017); postkolonyalizm, özgürleşme, tarih ve revizyonist tutumlar ile kuramsal modellerin evrensel bilgisi çerçevesindeki tartışmalara dayanmış ve Avrupamerkezci düşünceyi eleştirmiştir. Said'e göre sorun, Avrupamerkezçiliği besleyen *Oryantalist* düşüncedir. Çünkü *Oryantalist* düşünce, *Doğu* ve *Batı* arasında medeniyet olarak kapanmaz farklar olduğu ön yargısını zihinlerde yeniden üretmiştir. Bu ön yargının yeniden üretimi ise birey ve toplumlarda kaygı, öfke, sıkıntı ve strese neden olmaktadır. Said'in (2017) refahı bu şekilde olumsuz etkileyen Avrupamerkezci düşünceye karşı çözüm önerisi ise postkolonyal düşünce üzerinden yeni okumalar yapılması ve coğrafi farklılıklara dayalı tarihsel tecrübeyi yeniden değerlendirerek çözümler üretilmesidir. Said'e göre ancak bu şekilde Avrupamerkezci düşüncenin bir kanun ve sosyal refah kavramı haline getirdiği *kaygı* ve *tahakküme* neden olan *efendi-köle* diyalektiğinin ötesine geçilecektir.

İktisatçı Samir Amin ise Avrupamerkezci düşünceyi kapitalizmin ideolojik yönleri üzerinden ve *sosyalist* bir gelecek hayali ile eleştirmiştir. Amin (2018), kapitalizmin iktisadiyatçılığı kutsallaştırarak Avrupamerkezci söylem haline getirdiğine işaret etmiştir. Amin'e göre Avrupa düşüncesi, dünyanın toplumsal, siyasal, kültürel ve ekonomik merkezi haline gelmiştir. Bu durumda, merkezi temsil eden Avrupa düşüncesi içinde yer alan, ancak kapitalist söylemden rahatsız olan kesimler ile Avrupa düşüncesi dışında kalan ve çevreyi oluşturan ve bu söylemin her yönünden olumsuz etkilenen toplumlar *ortak* ve *evrenselci* bir bakış açısı sergilemelidir. Amin, kapitalist söylemi eleştirenlerin Avrupamerkezci düşünceye dayalı refah kavramının doğasına itiraz etmesini de önermiştir. Amin'e göre Avrupamerkezci paradigmaya karşı yapılması gereken; “(...) *genel toplum yasalarının dolaysız sonuçlarını esas alan ve hem Avrupa'nın erken gelişimini hem de çağdaş dünyanın bu yüzden karşı karşıya geldiği güçlükleri hesaba katan başka bir paradigma koymaktır*” (Amin, 2018, s.133). Amin'in Avrupamerkezci güç söylemine karşı önerdiği *paradigma* ve kapitalist barbarlık olarak adlandırdığı toplum düzeninden kurtulma çaresi ise *sosyalizmdir*. Amin, mevcut kapitalist toplum düzeninden çıkışın çaresinin kapitalist hegemonyanın çevre haline getirdiği toplumların *ulusal halkçı devrimler* yapmasına bağlı olduğunu savunmuştur. Amin'e göre insanlığın gelişiminde asıl olan *genel yasalar* ortaya çıkarılamazsa, Avrupamerkezci düşünce hâkim ideoloji olmaya devam edecektir.

Sosyolog Immanuel Wallerstein ise (2019) Avrupamerkezci düşüncenin *bilimciliğini* sorun olarak görmüştür. Wallerstein, Avrupamerkezci düşüncenin sosyal bilimleri uzunca bir süredir -iktidar söylemi çerçevesinde- sosyopolitik hedefleri için kullandığına işaret etmiştir. Wallerstein'a göre Avrupamerkezci düşüncenin *iktidar ve gücü* yeniden üreten *bilimciliği* ile refah kavramı haline gelen *hegemonyacı* toplum düzeninden kurtulmanın çaresi, Avrupamerkezci düşünceye alternatif olabilecek *iyi olan her önerinin* ihmal edilmeden dikkate alınmasıdır.

Sosyolog Anthony Giddens de modernliğin sonuçları üzerinden örtük bir şekilde Avrupamerkezçiliği eleştirmiştir. Giddens'e göre (2016) sorun, modernlik ile modernliğin gelişim çizgisinde yer alan kapitalizm ve kapitalist ulusdevlet anlayışının ürettiği Batı'ya özgü *güçtür*. Giddens, *modern paradigmanın* diğer kültürleri ezip geçmesini bir sorun olarak görürken, modernliğin neden olduğu sorunlardan birinin de *küreselleşme* olduğuna işaret etmiştir. Giddens'e göre küreselleşme, modern paradigmanın hegemonya ile ezip geçmesinden de farklı bir durumdur. Giddens, küreselleşmenin yeni risk ve tehditler içeren boyutu olduğu kadar, *ontolojik güvenliğe* de katkı sağladığına işaret etmiştir. Giddens'e göre küreselleşme,

eşitsiz gelişime neden olma riski taşıırken, bir yan da dünyanın birlikte hareket etmesine aracı olmaktadır. Böylece, küreselleşme, diğer kültürleri dikkate alarak ortak sorunların çözümünde -Avrupamerkezci ötekileştirmeye maruz kalan- farklı toplumların katkı sağlar hale gelmesine fırsat vermektedir. Ancak Giddens'e göre küreselleşme, yine de modernliğin yapılandığı bir olgudur. Bu olgu bir yandan birey ve toplumların mevcudiyetini ve kimliklerini baskın hale getirirken, diğer yandan da kimliklerin bir arada yaşamaya engel olduğunu hissettirerek kimlikleri önemsizleştirmektedir. Bu durum, *Postmodern* görünüm olarak yansımaktadır. Modernliği yapısal olarak geleceğe yönelik olarak gören Giddens, modernliğin girdiği döngüsellik yüzünden *İlerleme* düşüncesinin içinin boşaldığını söylerken, günlük bilgi üretiminin -Postmodern/Küresel- tek dünyada yaşamaya yönelik olduğunu belirtmiştir. Giddens, dünya toplumlarını ilgilendiren ve modernlikten olumsuz etkilenen küresel refahın sağlanması için ise Batı dışında kalan kavram ve stratejilerin önemli olduğuna ve bunların dikkate alınması gerektiğine işaret etmiştir. Ayrıca Giddens, modernliğin karakterinin sonsuza kadar açık olmadığını vurgularken, *ütopyacı* reçetelerin Postmodern bir dünyada modernliği sorguladığına işaret etmiştir. Giddens, ütopyacı bir reçete olarak *din* düşüncesinin düzenleyici bir çare olduğunu söylemenin zor olduğunu belirtirken, Postmodern dönemde geleneğin önemli olacağına işaret etmiştir. Giddens'e göre;

“(...) yaşamın bazı yönlerinde, geleneğin bazı özelliklerini anımsatacak yeni bir değişmezlik niteliği hâkim olacaktır. Bu tür bir değişmezlik sonuçta, insanoğlunun denetimi altındaki toplumsal evrenin fakında olunmasıyla pekişen bir ontolojik güvenlik duygusuna zemin oluşturacaktır” (Giddens, 2016, s.174).

Giddens, modernliğin sonuçlarını eleştirmekle birlikte, modernlikten vazgeçmeden modernliğin türevi olan Postmodern düşüncüyü nazara vermektedir. Giddens'in öngörüsü, gelecekle ilişkili olan -modernliğin bir üst versiyonu olan- Postmodern söylemin hâkim olacağı yönündedir. Giddens'e göre Postmodern söylem, *ontolojik güvene* katkı sağlayan *geleneksel* yapıların varlığını ihmal edemeyecektir.

Görüldüğü üzere modern Avrupa düşüncesi hakkında Batı düşüncesi içinde gelişen eleştirel söylem, Avrupamerkezci düşüncenin ötesinde bir beklenti içindedir. Bu eleştirel söylemin beklentisi ve önerisi ise kaygı ve tahakküme neden olan efendi-köle diyalektiğinin ötesine geçen, insanlığın gelişiminde asıl olan genel yasalara uygun olan, *iktidar* ve *gücü* yeniden üreten *bilimcilikten* uzak duran, *ontolojik güvene* katkı sağlayan ve *geleneksel* yapıların varlığını ihmal etmeyen bir refah ve toplum düzeni için çare bulunmasıdır. Ayrıca

Avrupamerkezci düşünceye meydan okuyan eleştirel söylem, olumsuz ve dengesiz duygu durumu, kaygı, öfke, sıkıntı, stres, üzüntü, olumsuz duygu sıklığı ile ümitsizlik, kötümserlik, yaşamın anlamsızlığından uzak olan, bunun yanında *ontolojik kaygıları* gideren, *ontolojik güven* veren, yaşama olumlu anlam katan, ümidi, iyimserliği, olumlu duygu durumunu, coşku ve neşeyi artıran ve refah kavramı ile bağdaşan bir refah ve toplum düzeni için çareler aranması gerektiğine işaret etmektedir. Dolayısıyla bu çalışma da Avrupamerkezci düşünceye karşı, İslam düşüncesinin -umut edilen- alternatif bir refah söylemi olup olmadığını tartışacaktır.

2.6. Çalışmanın Sınırlılıkları

Bu çalışmada, Avrupamerkezci modern söylemin refah üzerinde olumsuz etkileri olduğu varsayılmış ve bu söylemin karşısına, İslam düşüncesinden alternatif ve eleştirel bir söylem çıkarılmıştır. Çalışmanın kavramlaştırılması eleştirel bir arka plana sahip olduğundan, modern düşüncenin -görece- faydalarından bahsedilmesi göz ardı edilmiş ve modern düşünce hakkındaki eleştirel söyleme odaklanılmıştır. Dolayısıyla bu çalışmada, modern Avrupa düşüncesinin refaha ve sosyal hayata -görece- olumlu katkılarından bahsedilmemesi bu çalışmanın sınırlılıklarından biridir. Ayrıca çalışmada, eleştirel söylem analizi yapıldığından, söylemi analiz edilen İslam düşünürünün Avrupa düşüncesi hakkındaki bazı olumlu görüşleri dışında, modern düşünce hakkında oluşan olumlu görüşlere yer verilmemiştir.

Çalışmanın diğer bir sınırlılığı ise bu çalışmada söylemi ve metin içerikleri analiz edilen İslam düşünürü Said Nursi'nin görüşleri ile Avrupamerkezci modern söylem hakkında eleştiri getiren farklı İslami düşünürlerin görüşlerinin mukayese edilmemiş olmasıdır. Çünkü bu çalışma, Avrupamerkezci modern düşünceye dayalı refah söylemini eleştiren İslam düşünürlerinin görüşlerinin kıyaslandığı bir çalışma değildir. Buna göre İslam düşünürlerinin bazılarının görüşlerine üstünlük ya da farklılık kıyaslaması yapılmadan sınırlı olarak yer verilmiştir. Dolayısıyla çalışmada, refah kavramının Avrupamerkezci doğasına karşı geliştirilen eleştirel söylem, İslam düşünürü Said Nursi'nin söylemi ve eserlerinin analizi ile sınırlıdır.

2.7. İslam Düşünürü Said Nursi'nin Hayatı ve Eserleri

Bu çalışmada, İslam düşünürü Said Nursi'nin refah ve Avrupa düşüncesi eksenindeki söylemi analiz edilmiştir. Nursi'nin söyleminin bağlamı, sahip olduğu kimliği, ait olduğu sosyal gruba olan aidiyeti ve söyleme gömülü teorik arka planı şekillendiren sosyokültürel, tarihsel ve psikolojik bütünlük ile ilişkilidir. Nursi'nin söyleminin bağlamını anlamlandırmak için ise söylemin şekillendiği sosyal grubun düşünceleri ile söyleme etki eden tarihsel ve ideolojik arka planın görünür hale getirilmesi gerekmektedir. Dolayısıyla Nursi'nin söylemini şekillendiren bağlamın görünür hale getirilmesi, hayatı ve eserlerinin nasıl ve hangi şartlarda geliştiğinin bilinmesini önemli kılmaktadır. Diğer bir anlatımla Nursi'nin hayatının söylemine etki eden ayrıntılarının bilinmesi, söylemini şekillendiren düşünsel otoriteyi, söyleminin dayanaklarını, söyleminin sosyokültürel, tarihsel, psikolojik ve ideolojik arka planını görünür hale getirecektir. Diğer yandan Nursi'nin söylemine etki eden bağlam ve ideolojik arka planı görünür hale getiren hayatının değişik yönlerinin bilinmesi, söylem analizinin geçerli, güvenilir ve inandırıcı olması açısından da önemlidir. Dolayısıyla Nursi'nin söylemini etkileyen şartların bilinmesi sayesinde, bu çalışmayı yürüten içerik, söylem ve temellendirilmiş kuram analizi için faydalı görülen yapılara ve kanıtlara ulaşılabilecektir. Bu kanıtlar ise Nursi'nin metinlerinde yer alan söylemin ve mikro teorinin kültürel, bilişsel ve sosyal ilişkileri ile bunların sonuçlarının bir bütün halinde incelenmesini sağlayacaktır.

Nursi'nin söylemi, Avrupamerkezci düşünce yapısına sahip Batı dünyasının modern söyleminin siyasal, sosyal, iktisadi ve kültürel alanları ve neredeyse bütün toplumları derinden etkilediği bir dönemde gelişmiştir. Sosyolog Bedri Gencer'in de analiz ettiği bu dönem, İslam'da modernleşmenin hız kazandığı, İslam dünyasında fikri kan kaybının yaşandığı ve İslam düşünürlerinin fikri sancılar içinde olduğu bir dönemdir (Gencer, 2017). Sosyolog Şerif Mardin'e göre ise bu dönem, İslam toplumunun karşı karşıya kaldığı sorunlara çözüm önerisi getirme sorumluluğu olan düşünürleri harekete geçirmesi açısından önemlidir. Mardin (2011), Said Nursi'nin söylemini analiz ederken, Batı modernleşmesi ve Avrupa düşüncesi karşısında fikri sancılar içinde olan ve İslam adına söylem ve yaklaşım geliştiren bazı düşünür, kanaat önderi ve manevî kimliği olan kişilerin, modernleşme sancuları yaşanan dönemde kendi yerel kök ve sınırlarının dışına çıkan bir söyleme sahip olduğuna, Said Nursi'nin de böyle bir söylemi temsil ettiğine işaret etmiştir. Nursi'nin söylemi, Batı medeniyeti ve modernleşmenin olumsuz etkilerine yönelik olarak İslam düşüncesinden çıkan eleştirel söylemdir. Mardin'e göre bu söylemin gelişmesinin diğer bir nedeni ise İslamiyet'in bilgi birikimidir. Bu bilgi birikimi,

İslam düşünürlerinin İslam dininin sadece inanç yönü olmadığına, aksine İslamiyet'in toplumsal hayatı şekillendirdiğine ve günlük hayatı ve toplumu örgütlediğine dair bilgi dağarcığını yansıtmaktadır.

Nursi'nin modernleşme sancıları yaşanan dönemde gelişen söylemi İslam toplumunun karşı karşıya kaldığı sorunları analiz ederken, toplumsal sorunları çözecek ilmî tartışma noksanlığının giderilmesi için uyarılarda bulunmuştur. Ayrıca Nursi'nin söylemi, İslam düşüncesini hayata geçirmekteki bilinç eksikliğini sorgularken, modern Batı düşüncesinden İslam düşüncesine yönelen felsefi hücumlara cevap vermiştir. Diğer yandan Nursi, Batı'nın modern bilimine kaynaklık eden doğa felsefesini söylemi üzerinden irdelerken, bu felsefeye dayalı olarak gerçekleşen hücumlara karşı İslam düşüncesinin nasıl savunulacağına dair düşünce geliştirmiştir.

Said Nursi'nin yaşadığı dönemde aydınlanmacı felsefenin ilerlemeci yaklaşımları değişen aktörler ile savunulurken, bir yandan da bu felsefenin insanı yücelttiği iddiasına dair bir inançsızlık yayılmaktaydı. Nursi'nin söylemi, Batı felsefesi ürünü olan modernizmin medeniyet adı altında insanlığı ilerlettiği ve refaha ulaştıracağı görüşünün eleştirildiği bir dönemde gelişmişti. Mardin'e göre (2011) Nursi'nin Batı düşüncesine yönelik eleştirel söylemi, kendi hayatını ve fikirlerini takip edenleri etkileyen ve içinde bulunduğu kültür çevresinin toplumsal ilişkilerinden ortaya çıkan bir tarz, bir dil pratiğidir. Nursi'nin kullandığı ve bir anlam çerçevesi olan bu dil pratiği ve söylem ise yaşadığı toplumun kültürel temellerini gösteren, bu kültür çerçevesindeki toplumsal ilişkilerin belirli alanlarında kullanılan bir ifade tarzı ve özel bir kültürel iletişim dilidir. Dolayısıyla Nursi'nin söylemi, bu kültürel iletişim dil pratiğinin daha belirgin ve görünür kaygılarının şekillenmiş halidir. Nursi'nin söylemi hakkındaki bu değerlendirmeler, bu söylemin analiz edilmeye değer olduğuna işaret etmektedir.

İslamiyet'in sosyal hayat üstündeki etkisi hakkında düşünce ve bilince sahip olan ve kendi yerel kök ve sınırlarını aşan ve genişleten İslam düşünürü Said Nursi, 1877 yılında Osmanlı İmparatorluğunda doğdu. Nursi'nin soyu, Hz. Muhammed'in (asm) soyuna dayanmaktadır. Nursi'nin ifadesine göre babası, Hz. Muhammed'in (asm) torunlarından Hz. Hasan'ın (ra), annesi ise Hz. Muhammed'in (asm) diğer torunu olan Hz. Hüseyin'in (ra) akrabalarıdır (HAVİAH, 2013a). Nursi'nin ailesi, çocuklarının eğitime önem veren bir aileydi. Nursi, iyi bir tasavvuf terbiyesin alan ve İslamî değerleri yüksek olan bir anne ve babaya sahipti. Nursi,

ilk eğitimini bir medrese³ hocası olan abisinden aldı. O dönemde, Nursi'nin yaşadığı bölgenin İslamî eğitim merkezleri, İslam düşüncesinin en önemli ekollerinden olan *Nakşibendi* tarikatının kontrolü altındaki medreselerdi. Nursi de bu medreselerde eğitim almaya başladı. Nursi, dokuz yaşında başladığı eğitiminin ilk safhasında, İslamî ilimlerin temeli olan Arapçayı öğrendi. Nursi'nin soyut düşünceye olan kabiliyeti ise daha küçük yaşlarda fark edilen bir özelliğiydi. Kendisinin yıllar sonra belirttiği üzere dünya hayatı ve hazları ile hiçlik ve sonsuzluğun ne anlama geldiğini daha çocukluk yaşlarında sorgulamıştı. Dünya hayatı ve ölümden sonraki sonsuz hayat hakkındaki düşünceleri ve kıyaslamaları, Nursi'nin düşünce tarzının ve merakının göstergesiydi (HAVIAH, 2013a). Şöyle ki;

“bir zaman küçüklüğümde hayâlimden sordum: ‘Sana bir milyon sene ömür ve dünya saltanatı verilsin. Fakat sonunda ademe⁴ ve hiçliğe mi düşmesini istersin? Yoksa, bâkî⁵ ve fakat âdî⁶ ve meşakkatli bir vücûd mu istersin?’ dedim. Baktım, ikincisini arzulayıp, birincisinden âh çekti. ‘Cehennem de olsa, bekâ⁷ isterim!’ dedi” (Nursi, 2008a, s.216).

Nursi'nin daha küçük yaşlarda insanın en büyük ontolojik ihtiyacı olan sonsuzluğun ne anlama geldiğine dair bu düşüncesi; merakına, düşünce yapısına ve ilmî çalışmalarının nereye doğru gelişeceğine dair bir işaretti. Nursi'nin öğrenmeye ve ilme karşı isteğini artıran ise bulunduğu bölgedeki ilmî tartışmalar ve medrese hocalarının bu tartışmalarda sergilediği yüksek bilginin etkisiydi. Nursi'ye göre bu âlimler, fetih yapan fatihler gibiydi. Şöyle ki;

“Eski meşhur ulemâ ve evliyalar ve allâmeler ve kutublar, onların medar-ı bahsi oldukça ben de dokuz on yaşında iken dinliyordum. Kalbime geliyordu ki; bu talebeler, âlimler ilimde, dinde büyük fütühât yapmışlar gibi bir vaziyet alıyorlardı. Bir talebenin bir parça ziyade zekâveti olsa idi, büyük bir ehemmiyet verilirdi (...) hatta tarikât şeyhleri ve dairelerinde medar-ı hayret bir müsabaka; hem nahiye, hem kaza, hem vilayetimizde vardı” (Nursi, 2018, s.76).

³ Medrese: Yaş seviyesine göre İslamî bilimler ve fen bilimleri eğitimi verilen okul

⁴ Adem: Yokluk, hiçlik

⁵ Bâkî: Sonsuz, sürekli

⁶ Âdî: Değersiz, sıradan

⁷ Bekâ: Sonsuzluk, süreklilik

Görüldüğü üzere Nursi'nin yetiştiği ortam, bilgiye erişmenin teşvik edildiği ve bilginin yarışma tarzında sorgulandığı bir ortamdı. Nursi'yi ve söylemini inceleyen sosyolog Şerif Mardin'e göre (2011) Nursi'nin bulunduğu bu ortam, yazılı bilgiden ziyade, nakil kültürüne dayalı eğitim tarzını benimsediğinden, bilgiyi açığa çıkaran soruların münazarada ortaya çıkmasına ve hafızalara kazınmasına neden olmuştu. Mardin, Goody'ye atıfla, geleneksel toplumlarda bilginin münazara ile nakledilme ve hafızaya alınma tarzının, pedagojik olarak yazılı aktarımdan daha etkili olduğunu belirtmiştir.

Nursi, yüksek seviyeli ilmî tartışmaları takip ederken, farklı medreselerde ders aldı. En etkili dersleri ise bir medrese hocası olan abisinden özel olarak aldığı derslerdi. Nursi'nin dikkat çekici diğer bir özelliği ise hafıza gücüydü. Nursi, on dört yaşına geldiğinde, Osmanlı İmparatorluğunun Doğu Beyazıt kasabasındaki bir medreseye gitti. Bu medresedeki üç aylık eğitim sürecinde, on beş senelik bir eğitim ile ancak elde edilebilecek bilgi seviyesine ulaştı. Nursi'nin öğrenme yöntemi ise yazılı kitapların sadece ana bölümlerini okumak ve ezberlemektir. Nursi, yazılı kitapların izahı için diğer âlimler tarafından yazılan şerhleri ve dipnotları okumuyordu. Medresenin yöneticisi olan hocası neden böyle yaptığını sorduğunda, şu cevabı verdi;

“ (...) bu kadar kitabı okuyup anlamaya muktedir değilim. Ancak, bu kitaplar bir mücevherat kutusudur, anahtar da sizdedir. Yalnız sizden şu kutuların içinde ne bulunduğunu göstermeniz istirhamındayım, yani bu kitapların neden bahsettiklerini anlayayım da, daha sonra kabiliyetime uygun olanlara çalışırım” (HAVİAH, 2013a, s.59).

Mardin'e göre (2011) Nursi'nin bu tavrı, geleneksel müfredatın sorgulanması, modernleşmenin etkilediği iletişim hızı ile Osmanlı İmparatorluğunun *Tanzimatçı* uygulamalarının fark edilmesi ve hızlanan süreçlerin eğitim ve din süreçleri açısından kavranılmasıydı.

Nursi'nin Doğu Beyazıt'taki eğitimi, hayatının geri kalan kısmındaki eğitimi ile bilgi edinme yönteminde belirleyici olmuştu. Bu yöntem, hafızayı kullanmak, düşüncenin temel argümanlarına yönelmek ve daha önceki çalışmaların dönemin şartlarında dipnot ve şerhler ile çizilen sınırlarının ötesine geçmektir. Nursi, bu üç aylık eğitiminin sonunda girdiği sınav ile mezuniyet diploması olan *icazet belgesi* aldı. İcazet almak, o günkü şartlarda üniversiteden mezun olmak anlamına geliyordu. İcazet alanlara ise istedikleri yerde ders verme izin veriliyordu. Nursi, bu izni on dört yaşında almıştı. Bu kadar hızlı bir şekilde medreseden mezun

olmak ve ders verecek aşamaya geçmek ise medrese hocalarının ve bölge halkının dikkatini çekmişti. Artık *Said-i Meşhur*, yani *Meşhur Said* olarak anılan Nursi, münazara ve tartışmaya meraklı olan medrese hocaları tarafından birçok münazarada imtihan edildi. Her münazaradan başarıyla çıkan Nursi, medrese mezunlarının giydiği *kisveyi* ise giymiyordu. Bir hocanın neden ilmi kisveyi giymediğini sorması üzerine ise Nursi, tevazu göstererek, yaşının İslamî kuralların belirlediği olgunluk ile ilgili yaşa erişmediğini ve bu küçük yaşta âlim kisvesi giymenin uygun olmadığını düşündüğünü söyledi (HAVIAH, 2013a).

Nursi, bilgisini geliştirmek için bir sene sonra İmparatorluğun Bitlis ilindeki bir medreseye gitti. Bu medresede ömrünün sonuna kadar taşıyacağı bir unvan daha aldı. Bu unvanı almasının nedeni ise gösterdiği başarıydı. Medresenin yönetici hocası Nursi'ye, İslam literatüründe çok önemli bir yeri olan ilmî ve edebi metinleri okuyup okumadığını sordu. Nursi, her kitabı okuduğunu söylediğinde, hocası onu imtihan etti ve bütün sorularına cevap aldı. Bunun üzerine Nursi'nin ezber gücünü sınamak için Arap edebiyatından önemli bir kitabın bir sayfasını verdi ve ezberlemesini söyledi. Hocası, Nursi'nin verilen sayfayı bir defada okuyarak ezberlediğini gördüğünde ise; "*zekâ ile hıfzın aşırı derecede bir kimsede bir araya gelmesi nadirdir*" (HAVIAH, 2013a) diyerek, hayretini dile getirdi. Bu sınavı başarı ile geçmesi üzerine Hocası Nursi'ye *zamanın eşsizi* anlamına gelen *Bedüzzaman* unvanını verdi. Şüphesiz Nursi'nin on beş yaşında aldığı bu unvan resmi bir unvan değildi. Ancak bu unvan, ilmi seviyenin ne demek olduğunu bilen hocasının bir takdiri ve Nursi'nin sahip olduğu zekâ ve kabiliyetin bir nişanıydı.

Nursi, çok genç yaşta medreseden mezun olduktan sonra farklı şehir ve medreselerde münazaralara katıldı. Şöhreti yayılan Nursi, 1895 yılında Van ili valisinin daveti üzerine Van'a gitti. Nursi, Osmanlı İmparatorluğunun başkenti olan İstanbul'a gideceği 1907 yılına kadar Van'da kaldı ve kendisine tahsis edilen medresede ders vermeye başladı. Nursi, ders vermeye devam ederken, bir yandan da Batı'nın modern bilimine kaynaklık eden doğa felsefesinin iddialarına karşı, İslamî kelam ilminin mevcut iddiaları ve *tevhidî düşünce* ile nasıl cevap verileceğini planlıyordu. Nursi, kelam ilminin Batı felsefesinin iddialarını savunmak için yeterli olup olmadığı üzerine düşünüyordu. Mardin'e göre (2011) Nursi'nin bu düşüncesinin nedeni, modernliğin etkilediği toplumsal değişim karşısında dinin gelenekselliğinin durgunluğa girmesi ve buna karşı din düşünürlerinin seferberliğe başlamasının gerekliliğidir.

Nitekim Nursi, Van'da kaldığı süre içinde kelam ve İslam felsefesi gibi İslamî ilimlerdeki yetkinliğine, fen bilimlerindeki yetkinliği de ekledi. Çok kısa süre içinde tarih ve coğrafya bilimleri yanında felsefe, jeoloji, kimya, matematik, fizik ve astronomi gibi bilimlerin temel

tartışmalarını öğrendi (HAVİAH, 2013a). Nursi'nin bu kadar geniş bir literatürün esaslarını çok kısa bir sürede öğrenmesi ise ancak kavrayış ve ezber gücünün yüksekliği ile izah edilebilir. Nursi, bu bilimlerde kat ettiği yolu ve öğrendiklerinin sağlamasını, Van valisinin hazırladığı sorulara verdiği cevaplar ve bu bilimlerin öğretmenleri ile yaptığı münazaralarda gördü. Nursi, bu münazaralar sayesinde, modern felsefenin İslam düşüncesine yönelik itirazlarına karşı cevap vermek için nasıl bir öğretim metodu uygulanması gerektiğine dair düşünce geliştirmeye başladı. Nursi, bu düşünceyi geliştirmesine yardım edecek başka bir çaba daha sarf ediyordu. Bu çaba, Bitlis ilinde ezberine aldığı kırk cilt kitaba, fen bilimlerini de içeren elli cilt kitabı daha eklemektir. Nursi, ezberine aldığı toplam doksan cilt kitabı üç ayda bir tekrar ederek ezberini muhafaza ediyordu. Nursi'ye göre bu ezber çalışması, kendisini İslam'ın kutsal kitabı olan Kur'an'ın hakikatlerine çıkaracak basamaklardı. Nursi, ezberine aldığı her bilime ait bu kitaplar ile kâinatı irdelediğini ve Kur'an'ın ayetlerinin kâinatı nasıl izah ettiğini keşfettiğini söylüyordu (HAVİAH, 2013a). Nursi'nin bu çabası, daha sonra *Risale-i Nur Külliyyatı* adını alacak Kur'an tefsiri ile metodolojik olarak son noktaya ulaştı.

Nursi, bir yandan medresede talebe yetiştirirken, bir yandan da İslam toplumunun karşı karşıya olduğu sorunları analiz ediyordu. Bu sorunların bir kısmının nedeni, mevcut toplumun İslam düşüncesini hayata geçirmekteki bilinç eksikliğiydi. Diğer bir kısım sorun ise modern Batı düşüncesinden İslam düşüncesine karşı yapılan siyasi ve felsefi hücumlardı. Nursi, valiliğe gelen gazeteleri okuyarak gelişmeleri izliyor ve İslam düşüncesine yönelik siyasi ve felsefi eleştiriler ile bunlara verilen cevapları takip ediyordu. Batı medeniyetinde İslam toplumuna karşı oluşan olumsuz bakış açısını gösteren bir gazete haberi ise belki de Nursi'nin hayatının geri kalan bölümünü değiştiren önemli bir dönüm noktası olmuştu. Çünkü bu haber, Nursi'nin modern Avrupa düşüncesine karşı meydan okumasının en önemli gerekçelerinden birine işaret ediyordu. Bu haberde, İngiliz sömürge Bakanının Kur'an ve İslam'a yönelik olumsuz düşünceleri yer alıyordu. Habere göre İngiliz sömürge Bakanı mecliste yaptığı bir konuşmada Kur'an'ı elinde tutarak; *"bu İslamların elinde kaldıkça, biz onlara hakiki hâkim olamayız, tahakkümüz altında tutamayız. Ya Kur'an'ı sukut ettirmeliyiz veyahut Müslümanları ondan soğutmalyız"* (HAVİAH, 2013a, s.88) diyordu. Nursi'nin bu haberi okuduğunda ruhunda oluşan niyet ve gayret ise; *"Kur'an'ın sönmez ve söndürülmez manevî bir güneş olduğunu, ben bütün dünyaya ispat edeceğim ve göstereceğim"* (HAVİAH, 2013a, s.88) söylemi oldu. Nursi'nin Avrupamerkezci düşüncenin doğasına karşı gelişecek söyleminin işaret fişeği olan bu iddiası, ilmî merakının ve gayretinin yönünü belirledi. Artık Nursi, kâinatı izah eden bilgiyi sadece ilim yapmak için değil, ayrıca Avrupa düşüncesinin Kur'an'a karşı olan olumsuz

tepkisine karşılık vermek için de kullanacaktı. Nursi, yıllar sonra birinci Dünya Savaşı'nın sarsıntısı yüzünden bu gazete haberine işaret ederek şöyle dedi; O tarihe gelene kadar Said;

“(...) ulûm-u mütenevviayı, yalnız ilimle tenevvür için merak ederdi, okurdu ve okuturdu. Birden o tarihte merhum vâli Tâhir Paşa vâsıtasıyla Avrupa'nın Kur'ân'a karşı müdhiş bir sû'-i kasdi var olduğunu bildi. Hatta bir gazetede İngiliz'in bir müstemlekât nâzırı demiş: 'Bu Kur'ân, İslâmlar elinde varken, biz onlara hakikî hâkim olamayız. Kur'ân'ın sukûtuna çalışmalıyız.' dediğini işitti. Gayrete geldi (...) Bütün bildiği ulûm-u müte-nevviayı Kur'ân'ın fehmine ve hakikatlerinin isbatına basamaklar yaparak, hedefini ve gaye-i ilmiyesini ve netice-i hayatını yalnız Kur'ân'a çevirdi. Ve Kur'ân'ın i'câz-ı ma'nevîsi, ona rehber ve mürşid ve üstâd oldu” (Nursi, 2009d, s.76).

Nursi'nin medrese hocalığı ile geçen dönemi, İslam toplumunun iç ve dış sorun alanlarını analiz etmesine de imkân verdi. Nursi, bundan sonraki gayretini bu sorunların nasıl giderileceği noktasına yoğunlaştırdı. Bunun için de 1907 tarihinde Osmanlı İmparatorluğunun başkenti olan İstanbul'a gitti. Nursi'nin İstanbul'a geliş amacı, İslamî ilimler ve fen ilimlerinin birlikte okutulacağı Van ilinde bir *dâr'ülfünun*, yani üniversite açılmasını sağlamaktı. Nursi'ye göre İmparatorluğun doğu bölgeleri maddi olarak zayıftır. Halkı ise cahil ve istismar edilme riski altındaydı. Nursi, bu riskler hakkında bir farkındalık oluşturmak ve ilmi meseleleri sorgulamaya teşvik etmek amacıyla, İstanbul'daki medrese talebe ve hocalarını münazaraya ve görüşmeye davet etti (HAVİAH, 2013a).

Nursi, ilmi çevreler ile temasa geçmek için İstanbul'da âlimlerin sıkça bir araya geldiği bir mekâna yerleşti. Odasının kapısına da; *“burada her müşkil halledilir, her suale cevap verilir, fakat sual sorulmaz”* (HAVİAH, 2013a, s.96) sözünü yazdırdı. Özgüvenin doruk noktasını gösteren bu ibarenin etkisi, İstanbul'un ilim çevrelerine yayıldı. İlim konusunda bu kadar iddialı olan bu kişinin kim olduğunu merak eden medrese hocaları ve talebeleri, anlaşılması en zor konular hakkında hazırladıkları soruları Nursi'ye yöneltmeye başladı. Aldıkları cevaplar ise hayret verici derecede etkileyiciydi. Bazen kelimeler, hukuk ve felsefe ilminden, bazen de Doğu ve Batı edebiyatından sorular geliyordu. Nursi, sorulan bütün sorulara ikna edecek şekilde cevap veriyor, ancak soru soranlara hiçbir soru sormuyordu. Nursi'ye yöneltilen sorulardan biri, o günkü şartlarda Avrupa'nın durumu ile Osmanlı İmparatorluğunun sosyal, siyasal ve iktisadî durumunun analiz edilmesini hedefleyen bir soruydu. Bu soruyu soran ise Mısır'ın Ezher Üniversitesi'nin hocalarından Şeyh Bahid'di. Şeyh Bahid, Nursi'den Avrupa ve Osmanlı'nın durumunu kıyaslamasını istedi. Nursi'nin verdiği cevap; *“Avrupa bir İslam devletine hamiledir, günün birinde onu doğuracak; Osmanlı da Avrupa ile hamiledir, o da onu*

doğuracak” (HAVİAH, 2013a, s.96) şeklinde oldu. Şeyh Bahid aldığı cevaptan tatmin olmuştu. Ben de aynı şeyi düşünüyordum, ancak bu sorunun bu kadar kısa ve öz bir şekilde cevaplanması ancak *Bediüzzaman*’a has bir tavidir diyerek, Nursi’yi takdir etti. Soruyu soran Şeyh Bahid’in Mısırlı olduğu, Mısır’ın 18. ve 19.yüz yıllarda Fransızlar ve İngilizler tarafından işgal edildiği ve Avrupa’nın sömürgesi haline geldiği düşünüldüğünde, sorulan sorunun ne kadar anlamlı olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü bu soru, modern Avrupa’nın geldiği nokta ile İslam toplumunun büyük bir kısmını dinî ve siyasi yönden temsil eden bir İmparatorluğun geldiği noktaya işaret ediyordu. Nursi’nin verdiği cevap, Avrupa ile İslam toplumunu kıyasladığı gibi bu iki toplumun geldiği nokta itibariyle ileride nereye varacaklarını da analiz etmekteydi. Nursi’nin bu analizi, Batı düşüncesinde gelişen ve modernliğin sonuçlarını özetleyen *Fin de siècle-yüzyılın sonu* söylemi ile de uyumludur. Bu söylemi geliştirenler, Avrupa medeniyetinin çöküşüne işaret etmekle birlikte -bazı düşünürler hariç- Avrupa medeniyetinin ayağa kalkması için İslam medeniyetine ihtiyaç duyulduğunu belirtmemişti. Nursi ise Osmanlı toplumu üzerinden, İslam toplumunun modernleşme adına gittiği yöne işaret ederken, Avrupa’nın da İslam medeniyetini taklit etmeye ve kurallarını uygulamaya mecbur kalacağı bir yöne doğru gittiğini vurgulamıştı.

Nursi, Avrupa hakkında bu tespitlerde bulunurken, İslam düşüncesini temsil eden ilim çevrelerini ise sorunlu görmüştü. Çünkü Nursi’ye göre diğer toplumlara örnek ve referans olmak zorunda olan İslam düşünürlerinin içinde bulunduğu durum, kendi toplumlarının sorunlarını çözemeyecek ve diğer medeniyetlere çözüm önerisi getiremeyecek kadar durgundu. Nursi’nin İstanbul’a gelme ve medrese hoca ve talebelerini görüşmeye davet etme amaçlarından biri, toplumsal sorunları çözecek ilmî tartışma noksanlığının giderilmesi için uyarılarda bulunmaktı. Nursi, İmparatorluğun doğu bölgesindeki gözlemlerine dayanarak, İslam toplumunun ve İmparatorluğun sorunlarının bilimsel faaliyetler ile çözüleceğini düşünüyordu. Nursi, fen ve din ilimlerinin birlikteliğinin sağlayacağı ilerlemenin önemine işaret etmişti. Nursi, “ (...) *anladım ki, dünyevî saadetimiz bir cihetle fünun-u cedide-i medeniye ile olacaktır. O fünunun da gayr-ı müteaffin bir mecrası ulemâ ve bir menbaı da medreseler olmak lazımdır. Ta ulemâ-yı din, fünun ile ünsiyet peyda etsinler*” (Nursi, 2017c, s.733) diyerek, değişen şartların iyi anlaşılması gerektiğini ve refah için Avrupa’nın fen bilimlerinin maddi kısmının ve teknik altyapısının kullanılması gerektiğini savunuyordu. Bunun için öncülük olacak kurum ise medrese, yani yükseköğretim kurumuydu. Ancak Nursi, *gayr-ı müteaffin* ibaresi ile yükseköğretim kurumları olan medreselerde bozulma olduğuna işaret ederek, sadece din ilimlerine odaklı olmaktan uzaklaşılması ve din âlimlerinin de fen bilimleri ile barışık olması gerektiğini vurgulamıştı. Nursi’nin refahın İslam dininin *tevhidî düşünceye* dayalı özünü

kaybetmeden fen bilimleri ile de meşgul olmasına bağlı olduğu vurgusu, aynı zamanda Avrupa düşüncesi hakkındaki tutum ve düşüncesine de işaret ediyordu. Nursi'nin bu düşünce ve duruşu, Avrupa medeniyetinin maddi ilerlemeye bakan yönlerinin İslam'ın özünü kaybetmeden içselleştirilmesi yönündeydi.

Yaşadığı coğrafyanın sorunlarını bu şekilde tespit eden Nursi, İstanbul'a bu sorunların ilim camiası ve siyaset nezdinde çözümünü aramak için gelmişti. Ancak aynı sorunların İstanbul ilim camiasında ve medrese hocaları ve talebelerinde de olduğunu gördü. Bunu tespit eden Nursi, İstanbul yükseköğretim kurumlarının bilim yapma yöntem eksikliğini ve olması gereken bilimsel yöntemi şöyle tarif etmişti;

“İstanbul'a geldim, gördüm ki; şuâbata nisbeten medaris terakkî etmemiştir. Bunun da sebebi, kitaba nazarla inbisat-ı mesele etmek olan istidadı, meleke-i ilim yerinde ikame olunmuş ve talebelerde adem-i münazara ve sual ve cevap sebebiyle şevksizlik ve melekesizlik ve atalet gibi bazı hali intac etmiş (...) ya bir himmet-i âli veya bir teveggul-i tâm veya müsabakayı müntec olan sual ve cevap gibi bir şevk-i kasrî ve haricî lazım. Veyahut taksim-i amâl kaidesine tatbiken her bir talebenin istidadına göre bazı fünun ile teveggul etmeli. Ta mütehasıs olsun. Sathî olmasın. Zirâ her ilmin bir suret-i hakikiyesi var. Meleke olmadığı vakit, bazı taraf nakıs olan suretlere benzer. Bunun da çaresi, ona müstaid olan bir fenni esas tutmalı ve buna münasip fünunu her birinden fezleke alınmalı ve o fen, esasın suret-i hakikisine mütemmim ittihaz etmelidir (...) ben münazara ile bilfiil iki noktadan ikaz etmek istiyordum” (Nursi, 2017c, ss.751-752).

Nursi'nin bu tespitlerine göre medreseler şubelere ayrılmasına rağmen ilerleme olmamıştı. Bunun nedeni ise uygulama, münazara ve sorgulama üzerinden bilgi ve tecrübe kazanmak yerine, sadece kitaba bağlı bilgiye bağlı kalınmasıydı. Dolayısıyla sadece teorik kalan bilgi, uygulamaya geçmediğinden, bilgi ilerleyerek gelişmiyordu. Bunun sonucu ise talebelerdeki isteksizlik, tecrübesizlik ve durgunluktu. Üniversitelerdeki bu durgunluğun kalkması için ise çok büyük bir gayret, münazara, sorgulama, rekabet ve konusunda uzmanlaşma gerekmektedir. Nursi'nin bu söylemdeki en önemli vurgusu ise sorgulamaya dayalı tecrübeyi artıracak olan uzmanlaşmadır. Uzmanlaşma için ise her bir fenden alınmış öz bilgi, uzmanlaşılacak alanın tamamlayıcısı olmalıdır.

Nursi'nin sorgulayan ve tartışan bir yükseköğretimden beklentisi, din ve fen ilimlerinin birbirini destekleyecek şekilde berber hareket etmesini gerektiriyordu. Nursi'ye göre din ilimleri ve fen ilimleri birbirinden ayrılır ise veya biri ötekinin bedeline ihmal edilir ise ya da

biri birbirinden öncelikli hale gelir ise körü körüne bağlanma, hile ya da şüpheler ortaya çıkmaktadır. Nursi'ye göre; “*Vicdanın ziyâsı ulûm-u dîniyedir. Aklın nûru fûnûn-u medeniyedir. İkisinin imtizâcıyla hakikat tecellî eder. O iki cenâh ile talebenin himmeti pervâz eder. İftirâk ettikleri vakit, birincisinde taassub, ikincisinde hile şübhe tevellüd eder*” (Nursi, 2011b, s.424). Görüldüğü üzere din ilimleri insan vicdanını aydınlatırken, modern medeniyetin din ile barışık olan fen ilimleri ise akli aydınlanmaktadır. Din ve fen ilimlerinin bu şekilde birleşmesi ise hakikatin ortaya çıkmasına ve talebelerin gayretinin artmasına vesile olmaktadır. Mardin'e göre (2011) Nursi'nin din ilimlerinin yanında modern fen bilimlerinin de okutulması gerektiğine yönelik vurgusunun nedeni, *septizmin*, yani şüpheciliğin yayıldığı bir dönemde sadece din söylemine bağlı kalmanın insanları dine yöneltmek için yeterli olmadığıdır. Dolayısıyla etkili bir dinî söylemin başarısı, din bilimleri ve din ile barışık bir şekilde yorumlanan fen bilimlerinin birlikteliğine ve bu birlikteliğin akıl ile vicdanı rahatlatarak şekilde sunulmasına bağlıdır. İşte Nursi, İstanbul medrese hocalarını ve talebelerini bu bilimsel yöntemler hakkında bilgilendirmek ve bu bilimsel yöntemlerin nasıl uygulanacağını tartışmak için münazaraya davet etmişti.

Nursi'nin İstanbul'da bulunduğu bu dönemde sosyal değişim kadar, siyasî değişim de yoğun olarak yaşanıyordu. Hürriyet, baskıların kaldırılması, Meşrutiyet yönetiminin ilan edilmesi ve seçimle oluşacak bir meclisin yönetime dâhil edilmesi, eleştirel düşünenlerin talepleri arasındaydı. Nitekim Meşrutiyet ilan edildi ve Meclis yeniden açıldı. Nursi, İstanbul'da bulunduğu sırada bu değişim ve taleplere şahitlik ederken, din kurumunun toplumsal sorunların çözümü için etkili bir şekilde rol alması ve Meşrutiyetin İslam şeriatını esas alarak uygulanması yönünde beyanlarda bulunuyordu. Nursi, bu düşünce ile siyasî faaliyetlerde de bulundu. Nursi'nin amacı, siyaset kurumu üzerinden din kurumuna hizmet etmektir (HAVİAH, 2013a). Nursi, herhangi bir siyasî partinin üyesi olmamakla birlikte, İslam düşüncesinin toplumsal bütünlüğünün bir arada hareket ederek sağlayabileceği düşüncesini savunan *İttihad-ı Muhammedî* cemiyetinin kurucuları arasında yer aldı. Bu cemiyetin amacı, “*Osmanlıdaki Müslüman milletlerin ahlaken terakkilerini sağlamak ve bunun yegâne vesilesi olan Kur'an ve şeriata uymaya insanları teşvik etmektir*” (HAVİAH, 2013a, s.117). Bu dönemde hürriyet düşüncesini hararetle savunan Nursi;

“(...) talebeliğin bana verdiği vazife ile ve hürriyetin fermân-ı me'zûniyetiyle ihtâr ediyorum ki: Ey ebnâ-yı vatan! Hürriyeti sû'-i tefsîr etmeyiniz, tâ elimizden kaçmasın. Ve müteaffin olan eski esâreti başka kapta bize içirmekle bizi boğmasın. Zîrâ hürriyet,

mürâât-ı ahkâm ve âdâb-ı şeriat ve ahlâk-ı hasene ile tahakkuk ve neşv ü nemâ bulur”
(Nursi, 2017e, ss.769-770),

diyerek, Fransız ithalinin önemli kavramlarından olan ve diğer toplumlara da yayılan *hürriyet* düşüncesinin yanlış yorumlanmaması gerektiğini savundu. Nursi, hürriyetin İslam ahlaki çerçevesinde yorumlanması gerektiğini iddia ederken, İslam şeriatına uygun olarak yorumlanmayan hürriyet düşüncesinin başka esaretlere neden olacağını belirtiyordu.

Nursi, Meşrutiyet, hürriyet ve İslam birliği hakkında düşüncesini, Osmanlı şehirlerinde ve İstanbul’da geniş katılımlı toplantılar ve farklı gazetelerde yazdığı makaleler ile kitlelere ulaştırdı. Ancak Meşrutiyetin ilanına rağmen sosyal ve siyasal sarsıntı sona ermedi. 31 Mart olayı olarak bilinen ve dönemin Padişahının ve hükümetin yönetimden uzaklaştırılmasına neden olan olay patlak verdi. Nursi, bu olayı bastırmaya çalışanlardan biri olmasına rağmen idam cezasına neden olacak suçlamalar ile birçok kişi ile birlikte yargılandı. Mahkeme başkanı, şeriat ile yönetilmek isteyenlerin ihtilal yapmaya çalıştığını belirterek, Nursi’ye ihtilalciler ile aynı fikirde olup olmadığını sordu. Nursi, cevap olarak; ihtilalcilerin şeriat anlayışı ile kendi şeriat anlayışının farklı olduğunu söyledi. Zira Nursi’ye göre şeriat tam bir adâlet ve tam bir erdemdi. Mahkeme başkanı ile Nursi arasından bu bağlamda şöyle bir konuşma geçmişti;

(...) herkesten sual olunduğu gibi, Divan-ı Harpte bana da sual ettiler: ‘Sen de şeriatı istemişsin’. ‘Dedim: Şeriatın bir hakikatine bin ruhum olsa feda etmeye hazırım. Zira şeriat, sebeb-i saadet ve adalet-i mahz ve fazilettir. Fakat ihtilâlcilerin isteği gibi değil’” (Nursi, 2017c, s.720).

Nursi, yaptığı bu savunma sonrasında beraat etti. Mardin’e göre (2011) Nursi’nin bu olaydan dolayı yargılanma nedeni, modernleşme lehinde Meşrutiyet isteyen *Jön Türkler*’in İslamî düşünce aleyhine olan tutumuydu. Reform isteyen ve *Jön Türkler* olarak adlandırılan yapılanma, dinî akımların farklı ve kontrolsüz tarzlarına karşı mesafeliydi. Dolayısıyla İslam birliğini savunan *Panislamist* düşünceye ve dolayısıyla İslam birliğini savunan Nursi’ye şüphe ile bakılmıştı. Nursi ise Meşrutiyetin şeriat ile yorumlanarak uygulanması gerektiğine işaret ediyordu. Nitekim 31 Mart olayından bir hafta önce kurulan ve Nursi’nin de kurucuları içinde olduğu *İttihad-ı Muhammedî* cemiyeti, Jön Türklerin politikalarını eleştiriyordu. Siyasi tarih araştırmacısı Tarık Tunaya’ya göre ise bir parti görünümünde olan *İttihad-ı Muhammedî* cemiyeti kendini diğer siyasi partilerden ayırmakta ve toplumsal düşünceyi sadece İslami söylem yönünden dillendirme iddiasında olan ideolojik bir düşünce olarak dikkat çekmekteydi (Mardin, 2011).

Nursi, 1907 yılında geldiği İstanbul'dan 1910 yılında ayrılarak Van iline geri döndü. Nursi'nin İstanbul'da yaşadığı 1907-1910 dönemi, eğitim ve sosyal sorunlar hakkındaki düşüncelerini sözlü ve yazılı olarak dile getirdiği dönemdi. Nursi'nin düşünceleri, gazete makaleleri şeklinde yayın haline geldiği gibi *İki Mekteb-i Musibetin Şehadetnamesi* adlı eseri ile *nutukları* da bu dönemde yayımlandı.

Nursi, İstanbul'dan ayrıldıktan sonra da düşüncelerini sözlü ve yazılı olarak dile getirmeye devam etti. Sosyal ve siyasi çalkantıların devam ettiği bu dönemde Nursi, Doğu illerindeki aşiretleri gezerek eğitim, hürriyet, Meşrutiyet ve İslam dini ve İslam birliği gibi konularda bilinçlendirme çalışmaları yaptı. Nitekim bölgeyi gezerken bir köylüye sorduğu soruya köylünün; *ben bilmem, ağam bilir* (HAVİAH, 2013a) diyerek cevap vermesi, bilinçlenmeye ne kadar ihtiyaç duyulduğunu gösteriyordu. Nursi'nin amacı, aklın kullanılması, sosyal sorunlara neden olan aşiret sistemi ve benzer tüm vesayetçi yaklaşımların sorgulanması ve bunlara karşı bilinçli olunması gerektiğini hatırlatmaktı.

Nursi, İmparatorluğun Doğu bölgesi ile ilgili sorunlarını analiz ederken, aslında Doğusuyla Batısıyla İslam toplumunun genelini ilgilendiren sorunları tespit ediyordu. Bu tespitlerini ve çözüm önerilerini 1911 yılında yayınlanan *Münazarat ve Mühakemat* adlı eserlerinde topladı. Diğer yandan Nursi'nin 1911 yılında Şam Emevi Camii'ndeki konuşmasını ise içinde yüz âlimin bulunduğu yaklaşık on bin kişi dinledi. Nursi'nin bu konuşması, *Hutbe-i Şamiye* adıyla yayımlandı. Nursi, bu konuşmasında Avrupa medeniyetinin neden ilerlediğini ve İslam medeniyetinin neden Ortaçağ durgunluğuna girdiğini bahsederken, İslam toplumunu durgunluğa sokan sosyal hastalıkların nedenlerini belirterek çözüm önerileri sundu. Nursi, bu hastalıkları ümitsizlik, sadık ve doğru olmama, düşmanlık hisleri, İslamiyet'in sosyal bağlarının ne olduğunu bilememe, baskı ve tahakküm olarak sıraladı (HAVİAH, 2013a). Nursi'ye göre bu hastalıkların çaresi Kur'an'daydı. Nursi, konuşmasında İslam toplumunu eleştirirken, tekrar yükselişe geçilmesi için neden ümitli olunması gerektiğini de belirtti. Nursi'ye göre sorunun asıl nedeni, İslam ahlakının Müslümanlar tarafından yaşanmamasıydı. Nursi, İslam ahlakı ve iman prensiplerinin Müslümanlar tarafınsan tam olarak uygulandığı takdirde diğer dinlerin takipçilerinin de İslamiyet'e gireceğini vurguladı. Şöyle ki;

“Eğer biz ahlâk-ı İslâmiyenin ve hakâik-i îmâniyenin kemâ-lâtını ef'âlimizle izhâr etsek, sâir dinlerin tâbi'leri, elbette cemâatlerle İslâmiyet'e girecekler. Belki küre-i arzın bazı kıt'aları ve devletleri de İslâmiyet'e dehâlet edecekler” (Nursi, 2011b, s.441).

Nursi, 1911 yılında yeniden İstanbul'a geldi. İstanbul'a geldiğinde, dönemin Padişahının Balkanlar'a yapacağı geziye katılma davet aldı. Gezi sırasında, Osmanlı şehirlerinde görüştüğü halka İslam birliği lehinde konuşmalar yaparken, Doğu illerinin geri kalmışlığına ve cahilliğine işaret ederek, bu bölgenin kalkınması için *Medresetüzzehra* adından bir üniversite kurulmasına yönelik düşüncesini Padişah'a anlattı. Bu üniversitenin diğer en önemli amacı ise Nursi'nin Avrupa düşüncesinin bir hastalığı olarak nitelendirdiği ırkçılığa dönebilecek olumsuz milletçiliğin önüne geçilmesiydi (Nursi, 2011a). Nursi'ye göre bu üniversite sayesinde Arabistan, Türkistan, Hindistan ve İran milletleri bilinçlendirilecek ve İslam birliğine hizmet edilecekti. Bu talebin kabulü edilmesi üzerine, Padişah'ın takdiri ile Van ilinde bir üniversite kurulmasına karar verildi. Ancak Balkan savaşının çıkışı nedeni ile bu proje uygulanamadı.

Nursi, 1912 yılında Van'a tekrar dönerek medresedeki görevine devam etti. Bu yıllar Osmanlı İmparatorluğunu sıkıntılı dönemleriydi. 1914 yılına gelindiğinde ise Birinci Dünya Savaşı başladı. Nursi, dönemin Savunma Bakanı ve Başkomutanının talimatı ile teşkil edilen gönüllü milis kuvvetlerinin alay komutanı ve alay müftüsü olarak görevlendirildi (HAVİAH, 2013a). Nursi, savaşın doğu cephesinde Ruslara ve Ermenilere karşı savaşırken, bir yandan da cephede *İşârât'ül- İ'câz* adlı Kur'an tefsirini yazıyordu. Nursi, bu tefsiri savaş cephesinde ve çok zor şartlarda yazıldığına şöyle işaret etmişti;

“O zamanlarda, o gibi yerlerde mürâcaat edilecek tefsîrlerin, kitapların bulunması mümkün olmadığından, yazdıklarım, yalnız sünûhât-ı kalbiyemden ibâret kaldı. Şu sünûhâtım, eğer tefsîrlere muvâfık ise, nûrun alâ nûr; şâyet muhâlif cihetleri varsa, benim kusurlarıma atfedilebilir. Evet, tashîhe muhtaç yerleri vardır. Fakat hatt-ı harbde, büyük bir ihlâs ile, şehîdler arasında yazılıp giydirilen o yurtık ibârelerin tebdîline -şehîdlerin kan ve elbiselerinin tebdîline cevaz verilmediği gibi- cevaz veremedim. Ve kalbim râzı olmadı. Şimdi de râzı değildir” (Nursi, 2014, s.6).

Nursi, Bitlis ilini Ruslara ve Ermenilere karşı savunurken, 1916 yılında talebeleri ile birlikte esir düştü. Tiflis üzerinden Rusya'nın içlerindeki *Kosturma* bölgesindeki esir kampına gönderilen Nursi, esir kampında da derslerine devam etti. Ancak siyaset yapıyor diyerek şikâyet edilmesi üzerine dersleri yasaklandı. Nursi, derslerinin içeriğinin dinî olduğunu anlattığında ise yasak kaldırıldı. Bir keresinde de Rus komutanın önünde ayağa kalkmadığı için İdam cezasına çarptırıldı. Ancak Nursi, komutana hakaret etmediğini, İslam dinine hürmet ettiğini ve İslam dinine göre bir Müslüman'ın ancak Allah'ın huzurunda ayağa kalkabileceğini söyledi. Nursi, namaz kılmasına müsaade edilmesini ve sonrasında da cezanın infaz edilmesini istedi. Nursi, ölüm anında bile İslam dinini tebliğ ediyordu. Nursi, namazını kıldıktan sonra infazı beklerken,

Rus komutan Nursi'nin dini gereği kendi önünde ayağa kalkmadığını anlayıp özür dileyerek idam cezasını kaldırdı (HAVİAH, 2013a).

Nursi, Tatar Türklerinin kefaleti ile Volga nehrinin kıyısında bir Cami'ye nakledildi (Nursi, 2007). Bu sırada Nursi, Rusya'daki *Bolşevik* ihtilalinin karmaşasını fırsat bilerek 1918 yılında İstanbul'a döndü. İstanbul'a dönüşü gazeteler ile duyurulurken çok sayıda üst rütbeli asker ve idareci ile birlikte ilim adamları ve halk ziyaretine geldi. Dönemin Savunma Bakanı Nursi'yi askeri tören ile karşılarken, vatana ve bağımsızlığa sağladığı katkı ve kahramanlığı dolayısıyla Nursi'ye *Harp Madalyası* taktı (HAVİAH, 2013a).

Nursi, İslam inancı, İslam dünyasının birliği, sosyal hayatı ve sorunları üzerine geliştirdiği düşünce ve verdiği eserler yanında, Batı dünyasında meydana gelen değişim ve bu değişimin etkilerine karşı da eleştirel bir söylem geliştirmişti. Bu çalışmaları ve söylemi dikkat çeken Nursi, esaret sonrasında geldiği İstanbul'da 1918 yılında yeni bir göreve atandı. Bu görev, Osmanlı Diyanet Teşkilatı içinde kurulan *Dârü'l Hikmeti'l İslamiye* adlı kurulun kurul üyeliğiydi. Bu kurul, İslam toplumunda dini ve sosyal konularda ortaya çıkan sorularına cevaplar vermek ve İslam'a ve değerlerine yapılan hücumlara karşı düşünce üretmek amacıyla kurulmuştu. Nursi, bu göreve Savunma Bakanının teklifi ile Savunma Bakanlığının *Şeref Üyesi* olarak atandı. Dönemin Başbakanı da; "*Bediüzzaman büyük bir vatanperver ve kahraman bir fedaidir. Millet ve memleket uğruna fî-sebilillah hayatını vakfetmiştir. Dârü'l Himeti'l İslamiyeye namzeddir*" (HAVİAH, 2013a, s.187) diyerek, atamayı onayladı. Nursi, bu kurulda dönemin Diyanet İşleri Başkanı olan *Şeyhül-İslam*'ın teklifi ve Padişah onayı ile *ders verenlerin başı* anlamına gelen *Mahrec* unvanı ile görev yaptı (HAVİAH, 2013a). Nursi, bu görev karşılığı aldığı maaşı ise; "*bu para Millet malıdır, fazlası bize haramdır*" (Nursi, 2018) diyerek, maaşının bir kısmı ile geçindi ve artan kısmı ile de kitaplarını bastırıp ve ücretsiz olarak halka dağıttı. *Dârü'l Himeti'l İslamiye* kayıtlarında Nursi hakkındaki 1921 tarihli bir belgede görüldüğü üzere (HAVİAH, 2013a) Nursi, o tarihe kadar *Kızıl İ'câz*, *İki Mekteb-i Musibetin Şehadetnamesi*, *Münazarat*, *Muhakemat*, *Hutbe-i Şamiye*, *Talikât*, *İşârât'ül İ'câz*, *Hutuvât-ı Sitte*, *Rumuz*, *Tuluât*, *İşârât*, *Hakikat Çekirdekleri* ve *Lemaât* adlı eserleri yazdı.

Nursi'nin görev yaptığı *Dârü'l Himeti'l İslamiye* Kurumu ise kapandığı 1922 yılına kadar önemli görevler üstlenmişti. Kurumun özellikle Nursi'nin de katılımı ile birlikte İstanbul'un işgaline gösterdiği tepki dikkat çekiciydi. Ayrıca İstanbul'un işgali nedeniyle kurtuluş mücadelesi vermeye çalışan Ankara ili merkezli *Kuvva-yı Milliye* hareketi lehine Nursi'nin verdiği fetva da Kurtuluş Savaşı için önemli bir katkıydı. Çünkü İngilizler İstanbul'un işgaline karşı direnişi kırmak için yıldırma ve korkutma taktiği kullanıyordu. İngilizlerin bu tavrına karşı

duran Nursi, *Hutuwat-i Sitte* adlı bir kitap yayınladı. Nursi, bu eserinde İngilizlerin Müslümanlara karşı tavrını eleştirirken, İngilizlerin yaptığı hileler ile İslamiyet'e verdiği zararları anlatıyordu. Nursi, İngilizlerin Müslüman ve Müslüman olmayan insanlardan ve bunların oluşturdukları cemiyetlerden makam ve şöhret isteyen hırslı ya da korkak, ya da düşüncelerinde tutucu olanları tespit ettiğini ve İngilizlerin bu insanlar ve topluluklar üzerinden İslam toplumunu bozduğunu söyledi. Nursi'ye göre İngilizler altı adım ile İslam toplumunu moralini bozarak işgale karşı direnci kırıyordu. Şöyle ki;

“(...) âlem-i İslâmî ifsad için insanlarda ve insan cemaatlerindeki habis menbaları ve tabiatlarındaki muzır madenleri, fiilî propaganda ile işlettiriyor, zayıf damarları buluyor. Kimi hırs-ı intikamını, kimi hırs-ı câhını, kimi tamahını, kimi humkunu, kimi dinsizliğini, hatta en garibi, kimi de taassubunu işletip siyasetine vasıta ediyor” (Nursi, 2017h, s.174).

Avrupamerkezci düşüncenin doğasına uygun hareket eden İngiliz siyasetini tanımlayan bu söylem, İslam toplumunun nasıl bir tehdit altında olduğunu göstermekteydi. Çünkü Nursi'nin bu söylemini doğrulayan olaylar gerçekleşmişti. Mesela İstanbul'da bir Camii'nin imamı, İngiliz ve Yunan lehine dua etmişti. Ayrıca baskı altından kalan dönemin Diyanet İşleri Başkanı olan *Şeyh-ül İslam*, İngilizlerin istediği şekilde fetva vererek, Ankara'daki *Kuvva-yı Milliye Hareketi* ve liderlerini isyan ile suçlamıştı. Nursi ise bu fetvayı yok sayarak, yeni bir fetva ile Ankara'daki *Kurtuluş Hareketini* desteklemiş ve bu hareket içinde olanları *Mücahid* olarak tanımlamıştı (HAVİAH, 2013a).

İngilizler İstanbul'u işgal ettikten sonra İslam birliğini bozmaya yönelik bu çalışmaları yaparken, bir yanda da Anglikan Kilisesinin Din Otoriteleri, İslam Din Otoritelerine İslamiyet hakkında sorular soruyorlardı. Kilise, sorduğu sorulara altı yüz kelime ile cevap verilmesini istiyordu. Nursi'ye göre (2011b; 2017g) Kilisenin soru sorma tarzı, işgal edilen İslam topraklarındaki Müslümanları aşağılama gayretiydi. Bu sorular *Dârü'l Himeti'l İslamiye* Kurumuna geldiğinde, soruların Nursi tarafından cevaplanması istendi. Altı yüz kelime ile cevap verilmesi aşağılamasına karşı Nursi, bu sorulara, derin anlamları olan çok kısa kelimeler ile şöyle cevap verdi;

“Bir adam seni çamurda düşürmüş, öldürüyor. Ayağını senin boğazına basmış olduğu halde istifham-ı istihfafiyla soruyor ki: (...),

1. S - Din-i Muhammed nedir?

C – Kur'ân'dır.

2. S - Fikir ve hayata ne verdi?

C - *Tevhid ve istikamet.*

3. S - *Mezâhimin*⁸ *devası nedir?*

C - *Hurmet-i ribâ ve vücub-u zekâtıdır.*

4. S - *Şu zelzeleye ne der?*

C - ⁹ *لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى* ¹⁰ *وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ... ** (Nursi, 2017g, s. 139).

Nursi'nin Kiliseye verdiği bu cevap, Avrupamerkezci refah kavramının doğasına meydan okuyan ve İslam düşüncesinin refah anlayışının ana söylemine işaret eder nitelikteydi. Nursi verdiği cevaplar ile İslamiyet'in vahye, Kur'an'a ve Hz. Muhammed'e (asm) dayandığını, İslamiyet'in Allah'ın birliğine dayanan *tevhidî görüşü* savunduğunu ve insanlığı refaha ve doğruluğa yönelttiğini vurguladı. Ayrıca Nursi, insanlığın sıkıntılı durumunu gidermek ve sosyal sınıfların çatışmasını durdurmak için İslamiyet'in sunduğu çarenin faizin kaldırılması ve zekâtın uygulanması emirleri olduğunu belirtti. Nursi, çaba ve çalışmanın önemine de işaret ederek, din adamı görünümü ile haksız yere maddi varlık sahibi olmanın ve halka ait olan zenginliğin iktidar olanlar ile işbirliği halinde din duygusunu istismar edilerek ele geçirmenin insanlığı sosyal sarsıntılara soktuğunu vurguladı.

Nursi'nin Müslümanları aşağılayan Anglikan Kilisesine verdiği bu ve benzer cevaplar İngilizleri rahatsız ettiğinden, Nursi için tutuklama ve ölüm emri verildi. Nursi ise işgale karşı durarak, işgale karşı direnenleri destekledi. Nursi, İngilizlerin halkı yanına alarak Ankara'daki *Anadolu Direnişini* kırmak için yaptığı propagandaya karşı halkı şöyle uyardı;

“Ararat Dağı kadar bize zulüm ve tahkir eden ecnebî bir devleti, ne safsatalı bahanelerle, bilmem hangi tarihte Kırım'da bize yardım etmiş gibi yavelerle, bize dost olabilecek sûrette gösteriyorlar. Hem Sübhan Dağı kadar İslâmiyetin izzet ve şerefine çalışan gürûh-u mücahidîni, acip bahanelerle en fena derekesine indirip, millete düşman gibi gösteriyorlar” (Nursi, 2017d, s.162).

⁸ Mezâhim: Sıkıntı, bela

⁹ Kur'an-ı Kerimin Necm Suresi 39. Ayet-i Kerimesinin meali: “Ve (yine bildirilmedi mi ki) şübhesiz insan için, (kendi) çalıştığından başkası yoktur!” <https://kuran.risale.online/meal/sayfa?sayfaNo=526>. (Erişim: 06.09.2021).

¹⁰ Kur'an-ı Kerimin Tevbe Suresi 34. Ayet-i Kerimesinin meali: “Ey îmân edenler! Doğrusu hahamlardan ve râhiblerden birçoğu insanların mallarını bâtl (haksız) sebeplerle yerler ve (onları) Allah yolundan men' ederler. Ve o kimseler ki, altın ve gümüşü biriktirirler ve onları Allah yolunda sarf etmezler. İşte onları (pek) elemli bir azâb ile müjdele!” <https://kuran.risale.online/meal/sayfa?sayfaNo=191>. (Erişim: 06.09.2021).

Nursi, bir yandan İngiliz işgaline karşı halkı bilinçlendirirken, bir yandan da İslam toplumunun içine düştüğü halden üzüntü duyuyordu. 1921 yılı ise Nursi'nin hayatında önemli kararlar aldığı bir yıl oldu. Nursi, İslam dinine hizmet için gösterdiği tavrını değiştirme kararı aldı. Nursi, hayatındaki bu değişikliği, *Yeni Said*'e geçiş olarak tanımlıyordu. Bu dönemde Nursi, *Eski Said* olarak tanımladığı geçmiş hayat tarzını değiştirerek, siyaset hayatının hareketli yapısından sıyrılma kararı aldı ve siyaset yapmayı bıraktı. Nursi'nin hayatındaki bu büyük değişimin nedeni, *sonsuzluk* isteyen ruhuna rağmen, meşgul olduğu dünya hayatının *geçici* olduğunu hissetmesi ve bu dünya hayatının hep aynı standartta sürdürülebilirliği noktasında kendini aciz görmesiydi. Nursi, siyasetten uzak olan ve *Yeni Said* diye tanımladığı hayat tarzına geçişte yaşadığı duygusal durumu şöyle anlatmıştı;

“Ben, ihtiyârlığın verdiği şiddetli intibâh cihetinde, en evvel alâkadâr olduğum fânî şeylerin fânîliklerini gördüm. Kendime de baktım, nihâyet-i aczde gördüm. O vakit, bekâ isteyen ve bekâ tevehhümüyle fânîlere mübtelâ olan ruhum bütün kuvvetiyle dedi ki: “Madem cismen fânîyim, bu fânîlerden bana ne hayır gelebilir. Madem ben âcizim, bu âcizlerden ne bekleyebilirim. Benim derdime çare bulacak bir bâkî-i sermedî, bir kadîr-i ezeli lâzım” diyerek, taharrîye başladım. O vakit her şeyden evvel, eskiden beri tahsîl ettiğim ilme mürâcaat ettim. Bir teselli, bir recâ aramaya başladım. Maatteessüf o vakte kadar ulûm-u felsefiyeyi, ulûm-u İslâmiye ile beraber havsalama doldurmuşum. O ulûm-u felsefiyeyi pek yanlış olarak ma'den-i tekemmül ve medâr-ı tenevvür zannetmişim. Halbuki o felsefî mes'eleler, ruhumu çok fazla kirletmiş ve terakkîyât-ı ma'neviyemde engel olmuştu. Birden Cenâb-ı Hakk'ın rahmet ve keremiyle, Kur'an-ı Hakîm'deki hikmet-i kudsiye imdâda yetişti. Çok risâlelerde beyân edildiği gibi; o felsefî mes'elelerin kirlerini yıkadı, temizlettirdi” (Nursi, 2007, s.250).

Nursi, geçmişte öğrendiği ve ilerlemenin ve mükemmelleşmenin esası olarak gördüğü felsefî meselelerin kendisini acz içinde bırakan bu ruh halinden çıkmak için yardım etmediğini hissediyordu. Nursi, *ontolojik* olarak bireysel refahı nasıl kazanacağına odaklı düşünceler içindeyken, kendisi için refah anlamına gelen *sonsuzluğu* sağlayacak olan şeylerin, geçici ve devam etmeyen şeyler olmadığına kanaat getirdi. Nursi, Kur'an'ın iman prensipleri çerçevesinde bir düşünceyi rehber kabul ederek, kendini *sonsuz* kılacak şeyin, *bâkî-i sermedî* ve *kadîr-i ezeli* olarak tanımladığı Allah olduğunu hissediyordu. Nursi'nin bu düşünce yapısı, refah anlamına gelen *iyi oluş-wellbeing* kavramına uygun bir tutumdur. Refah düşüncesinin *iyi oluş-wellbeing* kavramlaştırmasına göre *kötümserlik* ve *kaygı*, ruh halinin dengede olmayışına, *iyimserlik* ve *güven* ise ruh halinin dengede oluşunun göstergesidir. Böyle

düşünüldüğünde, ancak *sonsuzluk* hissi refah sağlamaktadır. Bu düşünceye göre bakıldığında, sonsuzluk hissinin Allah tarafından karşılanacağına dair Nursi'nin ruh halindeki değişim, yaşam tatmini, iyimserlik ve güven yönünde, yani refah-iyioluş yönündedir. Aynı zamanda Nursi'nin düşüncesindeki bu değişim, yaşam kalitesi ve maddi rahatlık anlamına gelen ve sadece maddi hayatın tatminine yönelik olan refah anlayışının tam olarak refah sağlamadığına da işaret etmektedir. Çünkü Nursi'nin düşünce ve ruh dünyasındaki değişim zamanı, sosyal statü, gelir ve maddi refah açısından iyi durumda olduğu bir dönemdir. Nursi, *Yeni Said* diye tanılandığı düşünce yapısına geçerken içinde bulunduğu maddi imkânları ve refah durumunu şöyle tarif etmişti;

“Esâretten geldikten sonra, İstanbul’da Çamlıca Tepesi’nde bir köşkte, merhum biraderzâdem Abdurrahmân ile beraber oturuyorduk. Bu hayatım, hayat-ı dünyeviye cihetinde bizim gibilere en mes’udâne bir hayat sayılabilirdi. Çünkü esâretten kurtulmuştum, Dâru’l-Hikmet’te meslek-i ilmiyeme münâsib, en âlî bir tarzda neşr-i ilme muvaffakiyet vardı. Bana teveccüh eden haysiyet ve şeref, haddimden çok fazla idi. Mevki’ce İstanbul’un en güzel yeri olan Çamlıca’da oturuyordum. Her şeyim mükemmeldi. Merhum biraderzâdem Abdurrahmân gibi gâyet zeki, fedâkâr hem bir talebe, hem hizmetkâr, hem kâtib, hem evlâd-ı ma’neviyem beraberdi. Dünyada herkesten ziyâde kendimi mes’ud bilirken, aynaya baktım; saçımda, sakalımda beyazları gördüm (...)” (Nursi, 2007, ss.249-250).

Nursi'nin ifadesinde görüldüğü üzere yaşam kalitesi, maddi imkânların verdiği doyum ya da sosyal statünün sağladığı tatmin duygusu, tam olarak refah sağlamamaktadır. Çünkü ölümün yaklaştığını ve dünya hayatının geçici olduğunu haber veren yaşlılık alametleri, Nursi'nin sahip olduğu şeylerin elinde durmadığına ve ömrünün sona ereceğine işaret etmiş ve Nursi'nin duygu durumunu değiştirmişti. İşte bu durum, maddi imkânların tam anlamıyla refah sağlamadığına, insan refahının *ontolojik* yönünün *bekâ*, yani sonsuzluk hissinin tatmini ile sağlandığına işaret etmektedir.

Nursi, bu ruh hali içinde hayatın anlamını düşünürken, siyasetten de çekildiğini çok keskin bir şekilde dile getirmişti. Çünkü Nursi'ye göre siyaset, şeytan ile eş değerdi. Nursi, *Yeni Said* dediği dönemin en önemli göstergelerinden olan siyasetten çekilme söylemini şu şekilde dile getiriyordu;

“*Rûhî ve vicdânî hazzımla baş başa kaldım* ¹¹ *أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ وَالسِّيَاسَةِ* deyip, yani ‘şeytandan ve siyasetten Allah’a sığınırım’ düstûruyla kendi rûhî âlemime daldım. Ve *Kur’ân-ı Azîmüşşân’ın tedkik ve mütâlaasıyla vakit geçirerek Yeni Said olarak yaşamaya başladım* (Nursi, 2008b, s.531).

Nursi, siyaseti bırakarak, hayatının akışını değiştirecek çok önemli bir karar alırken, İngiliz siyasetine karşı gösterdiği başarı ve işgale karşı kurtuluş hareketine verdiği destek ise Ankara hükümetinin dikkatini çekiyordu. Nursi’yi dikkatle izleyen Ankara ilindeki *Kurtuluş Hareketi*, Nursi’nin Ankara’ya gelmesi ve kendilerine katılması için ısrarla davet etti. Nursi, bu davet üzerine 1922 yılında Ankara’ya gitti. Yeni açılan Mecliste resmi tören ile karşılanan Nursi, Mecliste bir konuşma yaptı ve başarılarının devamı için dua etti (HAVİH, 2013a).

Nursi, *Yeni Said* yaklaşımı ile siyasete karşı mesafeli bir tutum sergilemekle birlikte, İslam toplumunu temsil ettiğini düşündüğü Ankara ilindeki yeni Meclisi oluşturan Milletvekillerine İslam dininin uygulamaları noktasına hassas olmaları gerektiği konusunda bir bildiri yayınlayarak tavsiyelerde bulundu. Nursi’ye göre İslam toplumunu temsil eden Meclis ve Milletvekilleri, toplumun hassasiyeti olan dinî meseleleri ihmal etmemeliydi. Çünkü dinî konulardaki ihmalkârlık, İslam düşmanı olan Avrupa düşüncesine güç katmaktaydı. Nursi, bu düşüncelerini Milletvekillerine şöyle dile getirdi;

“(…) *Kur’ânın en sarîh ve en kat’î olan Salât gibi bir feraizi imtisal etmeniz lâzımdır (…)* *Âlem-i İslâmı mesrur ettiniz, muhabbet ve teveccühünü kazandınız. Lâkin o teveccüh ve muhabbetin idamesi, şeair-i İslâmiyeyi iltizam ile olur. Zira, Müslümanlar İslâmiyet hesabına sizi severler (…)* *Hasmınız ve İslâmiyet düşmanı olan firenkler dindeki kaydsızlığınızdan pek fazla istifade ettiler ve ediyorlar. Hattâ diyebilirim ki, hasmınız kadar İslâma zarar veren kimseler dindeki ihmalinizden istifade eden insanlardırlar. Maslahat-ı İslâmiye ve selâmet-i millet namına, bu ihmali a’male tebdil etmeniz gerektir (…)* *Avrupa medeniyet-i habise kısmından süzülen lâübaliyane, bir cereyan-ı bid’akârane, İslâmiyetin sinesinde yer tutamaz. Demek âlem-i İslâm içinde mühim ve inkılabvari bir iş görmek, İslâmın desatirine inkiyad etmekle olabilir, başka olamaz (…)* *Siz dahi, evamir-i Kur’âniyeyi imtisal ile onlara ittisal ve istinad etmeniz maslahat-ı İslâm namına zarurîdir. Yoksa, İslâmiyetten tecerrüd eden bedbaht, milliyetsiz Avrupa meftunu firenk mukallidlerini, avam-ı müslimîne tercih etmek, maslahat-ı İslâma münâfi*

¹¹ Şeytandan ve siyasetten Allah’a sığınırım

olduğundan, âlem-i İslâm nazarını başka tarafa çevirecek ve başkasından istimdad edecektir (...)” (Nursi, 2016, ss.96-97).

Nursi, yeni kurulan Meclis’in dikkat etmesi gereken noktalara işaret ederken, en önemli vurguları ise Avrupa düşüncesinin model alınarak İslamiyet’in prensiplerine aykırı hareket edilmemesi gerektiği ile ilgiliydi. Nursi, yeni Meclis’in yeni toplum düzeni olarak Avrupa düşüncesini esas alması halinde İslam toplumunun bu Meclisten ümidi keserek başka düşüncelerden çare arayacağı konusunda uyardı.

Nursi, Van ilinde bir üniversitenin açılmasına yeni Mecliste de vurgu yaparak, bölgenin cehaletten ve istismardan kurtulması için din ve fen ilimlerinin birlikte okutulması gerektiğini dile getirdi. Nursi, sadece İslam ilimleri ile eğitim yapılmasının taassuba neden olacağını, sadece fen ilimleri ile gidilmesinin ise dinsizliğe neden olacağını ve bunun da İslam birliği ve vatan bütünlüğünü tehdit edeceğini düşünüyordu. Nursi, bu tehlikeye işaret etmek için Milletvekillerine Kürt asıllı eski bir talebesinden örnek verdi. Bu talebe, eskiden dindar bir Türk’ü, dindar olmayan bir Kürt’e tercih ederdi. Ancak Nursi Rusya’da esirken, bu talebesi sadece fen ilimleri ile eğitim aldığından, düşüncesi değişmişti. Nursi, Rusya’dan döndüğünde bu talebesinin fikrinin değişmiş olduğunu ve bu talebenin artık dindar olmayan bir Kürt’ü, dindar olan bir Türk’e tercih ettiğini söyledi (HAVİAH, 2013a). İşte Nursi, İslam ve fen ilimlerinin beraber okutulması gerekliliğini bu tehlikeyi gördüğünden ileri sürüyordu. Nursi’ye göre eğitimsizlik ya da İslam veya fen bilimleri lehine tek taraflı eğitim yapılması taassuba, dine karşı tepkiye ve ırkçı düşüncelerin yayılmasına neden oluyordu. Nursi’nin çabası, bunun önüne geçecek bir eğitim sistemi ve toplum düzeninin tercih edilmesi yönündeydi.

Nursi, Kurtuluş Savaşının başarı ile gittiğini görmeye birlikte, savaş sonrası için düşünülen toplum düzeninin İslamî prensiplerden ayrılmasının Avrupamerkezci düşünceye katkı sağlayacağından ve vatandaki işgal bitse de düşünce bazında işgalin devam edeceğinden endişeleniyordu. Yeni hükûmetin ve Milletvekillerinin, *‘bu zamanda Avrupa’yı takip etmek gerekir’* söylemi ile kendisini ikna etme çabaları ise Nursi’nin bu endişesini güçleniyordu. Nitekim Ankara hükûmeti, yeni toplum düzeninin kurulmasında beraber çalışmak için Nursi’ye tekliflerde bulundu. Bu teklifler, Nursi’nin hayalindeki üniversiteyi kurması için de bir fırsat niteliğindedi. Nursi, bu teklifleri şöyle dile getirdi. Ankara hükûmeti;

“ (...) beni Ankara’ya taltîf için, -neşredilen Hutuvât-ı Sitte’ye mükâfâten- celb etti, gittim. Şeyh Sünûsî Kürdce lisânı bilmediğinden, beni onun yerinde üç yüz lira maaşla vilâyât-ı şarkiyeye vâiz-i umûmî, hem meb’ûs yapmak, hem diyânet riyâseti dâiresinde

Dâru'l-Hikmet a'zâlarıyla beraber eski vazîfemle memnun etmek; ve benim Van'da teme-lini attığım Medresetü'z-Zehrâ ve şark dâru'l-fünûnuma, Sultan Reşâd'ın verdiği on dokuz bin altın lirayı, yüz elli bin banknota iblâğ ederek -iki yüz meb'ûs içinde, yüz altmış üç meb'ûsun imzası ile- kabûl edildi (...)" (Nursi, 2008b, s.272).

Nursi, İngilizlere karşı mücadelesinden dolayı Ankara hükümeti tarafından böyle takdir edilmişti. Nursi'ye yapılan maaş ve Milletvekilliği teklifi ile dini ve ilmi görevler ise hayallerini gerçekleştirecek fırsatı sunuyordu. Ancak Nursi, sosyal hayatın şöhretinden ve siyasetten uzak kalmak istediğinden dolayı, kendisine yapılan bu teklifleri reddetti.

Nursi, 1921 yılında derlemeye başladığı *Mesnevi-i Nuriye* adlı eserini tamamlamak ve yayınlamak için 1923 yılında Ankara'dan ayrılarak önce İstanbul'a gitti, oradan da Van iline geri döndü. Nursi, 1923 yılında geldiği Van ilinde, sürgüne gönderildiği 1926 yılında kadar kaldı ve dersler verdi. Nursi'nin sürgüne gönderilmesine ise 1923 yılında Cumhuriyet'in ilanı ile kurulan yeni ve modern Türk Devletine karşı başlayan isyanlar ile bu isyanlara karşı alınan tedbirler neden oldu. Yeni modern Devletin ulusdevlet yapılanması ile Osmanlı İmparatorluğunun sosyal ve siyasal alandaki İslamî uygulamaları kaldırmış ve yerine Avrupa düşüncesi ile uyumlu olduğu düşünülen politikalar uygulanmaya başlanmıştı. Bu değişim ise İslamî hassasiyeti olan bazı toplum kesimlerini karşı harekete geçirdi. İşte meydana gelen bu değişime karşı Doğu illerinde söz sahibi olan Şeyh Said ve takipçileri tepki göstererek isyan başlattı. Şeyh Said, başlattığı isyana Said Nursi'nin de katılması için haber gönderdi. Ancak Nursi, bu çağrıya olumlu bir cevap vermedi. Nursi, böyle bir isyanın çok olumsuz ve ağır neticeleri olacağına işaret ederek, kardeşkanı döküleceği için İslam dinine göre böyle bir isyanın uygun olmayacağını söyleyerek isyan talebini reddetti (HAVİAH, 2013a). Çünkü Nursi, İslam birliğinin sarsılmaması gerektiğini düşünüyordu. Nursi, daha önce de benzer isyan taleplerini reddetmişti. Şeyh Said'den çok önce, 1913 yılında, Van ilinde yaşayan Şeyh Selim de bazı Osmanlı asker ve paşalarının İslam dinine uygun hareket etmediğinden yakınmış ve çevresindekileri ve Nursi'yi isyana davet etmişti (HAVİAH, 2013a). Nursi ise bu çağrıya şöyle bir ret cevabı vermişti;

" (...) ben Van'da iken bazı dindâr ve müttakî zâtlar yanıma geldiler. Dediler ki: 'Bazı kumandanlarda dinsizlik oluyor. Gel, bize iştirâk et. Biz bu reislere isyan edeceğiz.' Ben de dedim: 'O fenâlıklar ve o dinsizlikler, o gibi kumandanlara mahsûstur. Ordu onun ile mes'ûl olmaz. Bu Osmanlı ordusunda, belki yüz bin evliyâ var. Ben bu orduya karşı kılıç çekmem ve size iştirâk etmem.' O zâtlar benden ayrıldılar, kılıç çektiler. Neticesiz Bitlis hâdisesi vücûda geldi. Az zaman sonra harb-i umûmî patladı. O ordu din nâmına iştirâk

etti, cihada girdi. O ordudan yüz bin şehîdler, evliyâ mertebesine çıkıp, beni o da 'vâmda tasdik edip, kanlarıyla velâyet fermanlarını imzaladılar” (Nursi, 2008b, s.432-433).

Nursi, İslam birliğini savunduğundan ve kardeşkanı dökcek her talebe karşı olduğundan, daha önce kendisine isyan daveti yapanlara verdiği cevabın benzerini Şeyh Said’e de vermişti. Nursi, bu isyanı da reddederken tepki olarak şunu söyledi;

“Yaptığınız mücâdele, kardeşi kardeşe öldürtmektir ve neticesizdir. Çünkü Türk milleti bin senedir İslâmiyet’e bayrakdârlık etmiş. Dini uğrunda binlerle şehîd vermiş. Ve binlerle veli yetiştirmiştir. Binâenaleyh kahraman ve fedâkâr İslâm müdâfi’lerinin torunlarına, yani Türk milletine kılıç çekilmez. Ve ben de çekmem” (Nursi, 2015a, 268).

Nursi, yaşadığı topraklara ve Türklere karşı olan sevgisini yıllar sonra yargılandığı bir mahkemede şöyle dile getirecekti;

“Efendiler! Ben, her şeyden evvel Müslümanım ve Kürdistanda dünyaya geldim. Fakat, Türklere hizmet ettim ve yüzde doksan dokuz menfaatli hizmetim Türklere olmuş ve en çok hayatım Türkler içinden geçmiş ve en sadık ve en halis kardeşlerim Türklere çıkmış ve İslamiyet ordularının en kahramanı Türkler olduğundan, meslek ve hizmet-i Kur’aniyem cihetiyle, her milletten ziyade Türkleri sevmek ve taraftar olmak kudsi hizmetimin muktezası olduğundan; bana Kürt diyen ve kendini milliyetperver gösteren adamların bini kadar Türk milletine hizmet ettiğimi, hakiki ve civanmerd bin Türk gençlerini işhad edebilirim” (HAVİAH, 2013b, s.542).

İslam dinine hürmetkâr ve hizmetkâr olan Türk milletine karşı sevgi dolu bu hisleri besleyen Nursi, Şeyh Said ile birlikte isyan edenlere bu şekilde cevap vermesine ve isyanı reddetmesine rağmen, isyana katıldığı söylentisi yayıldı. Bu söylentiler gazete haberlerinde yer alıyordu. Bazı gazete haberlerinde ise isyan edenin Said Nursi değil, Şeyh Said olduğu belirtiliyordu. İstiklal Mahkemesi tutanakları çerçevesinde Şeyh Said isyanını inceleyen Ertüren (2018), isyan ile ilgili olarak çıkan haberler hakkında şu tespitlerde bulunmuştur. Cumhuriyet gazetesinin 16 Şubat 1925 tarihli haberinde; *“Şubat’ın on üçüncü günü Ergani’nin Piran karyesindeki jandarma müfrezesiyle o civara gelen Şeyh Said Bediüzzaman ve avanesi arasında bir müsademe olmuş (...).”* (Ertüren, 2018, s.240) denirken, 23 Şubat 1925 tarihli İstiklal gazetesinde ise; *“Şeyh Said, Bediüzzaman değildir. Bazı gazeteler Şeyh Said’in Bediüzzaman’ül-Kürdi olduğunu yazmışlarsa da asinin aslen Palu kasabası ahalisinden olup mülga Daru’l-hikmetü’l-İslamiye azalığında bulunan zat olmadığı anlaşılmıştır”* (Ertüren,

2018, s.240) denilerek, Said Nursi ile isyan çıkaran Şeyh Said'in farklı kişiler olduğu belirtilmiştir.

Ancak çıkan isyan ortamında isyanı başlatan Şeyh Said ile isyan ile ilgisi olmayan Said Nursi Nursi'nin birbiriyle karıştırılması ve devam eden günlerdeki karmaşada alınan tedbirler, Nursi'nin sürgüne gönderilmesine neden oldu. Nursi, Ankara hükümetinin kendisine yaptığı makam, maaş ve siyasî tekliflerin tamamını reddederken, amacının ne olduğunu şöyle dile getirmişti; “*Yeni Said öteki dünyaya çalışmak istiyor. Sizinle beraber çalışmaz, fakat size de ilişmez. Evet ilişmedim ve ilişenlere de değil iştirak, değil temayül belki teessüf ettim*” (HAVIAH, 2013a, ss.252-253). Nursi, İslamî toplum düzenini değiştirme eğiliminde olan Ankara hükümeti ile çalışmayacağını söylemekle birlikte, siyasî bir düşünce ya da isyan amacı içinde olmadığını ve Şeyh Said gibi hükümete ilişenleri de hoş karşılamadığını belirtmişti.

Ancak Nursi, çıkan isyan sonrasında, 1926 yılında İstanbul'a gönderildi. Nursi'nin İstanbul'daki sorgusunda isyan ile bir ilgisi olmadığı ortaya çıktı. Ancak Nursi'nin Doğu illerinde etkisi olduğu düşünülerek, Van ili yerine, göz hapsi ve zorunlu ikamet için ülkenin batısında yer alan Burdur iline gönderildi (HAVIAH, 2013a). Nursi aleyhine alınan bu tedbir, ölümüne kadar devam edecek mahkeme, hapis ve sürgün döneminin başlangıcıydı.

Nursi'nin 1926'da Burdur ilinde başlayan sürgün hayatı, 1960 yılında Urfa ilinde vefat edene kadar devam etti. Aynı zamanda bu dönem, Nursi'nin, talebelerinin ve yazdığı eserlerin mahkemelerde yargılandığı ve hapis cezası aldığı dönemdi. Nursi, bu dönemde Isparta, Kastamonu, Afyon illerinde sürgün hayatı yaşarken, Eskişehir, Denizli ve Afyon illerinde ise mahkeme kararıyla hapse girmişti. 1956 yılında ise Nursi'nin tüm eserleri beraat etmiş ve serbestçe okunup yayınlanabileceği hakkında mahkeme kararı verilmişti (HAVIAH, 2013a).

Nursi'nin talebe ve eserlerinin yargılanmasının birden çok nedeni vardı. Cumhurbaşkanlığı arşiv bilgilerine göre (HAVIAH, 2013a) bu nedenlerden biri, dönemin İçişleri Bakanının raporuydu. Bu raporda, Said Nursi'nin gizli *irtica örgütü* kurduğu iddia edilmişti. Nursi'nin 1935 yılında Eskişehir ilindeki ilk mahkemesi ve hapis cezası da bu iddiaya dayanıyordu. Nursi, 1927 yılında Burdur ilinden Isparta iline sürgün edildi. Bu dönem, Nursi'nin *Risale-i Nur* olarak adlandırdığı eserlerinin büyük bir bölümünü yazıldığı dönemdi. Yazılan eserler ise Allah'a ve ölümden sonraki hayata iman konuları başta olmak üzere insanın varoluş nedeni ve İslam dininin başlıca esaslarını oluşturan konuları içeriyordu. Aynı zamanda bu dönem, Nursi'nin eserlerine ilgi gösteren ve *Risale-i Nur Talebeleri* olarak adlandırılan bir takipçi topluluğun oluştuğu dönemdi. Eskişehir mahkemesinde yargılanan Nursi ve

talebelerinin aleyhine oluşan iddianamenin iddiaları ise tarikatçılık, devrime aykırı davranmak, hükümete muhalif örgütlenme, izinsiz dinî yayın yapmak ve dinî siyasete alet etmek iddialarından oluşuyordu (HAVİAH, 2013b). Bu iddialar çerçevesinde Eskişehir mahkemesinde idam cezası talebi ile yargılanan Nursi'ye, bir sene on beş gün hapis cezası verilmişti. Aslında bu ve benzer iddialar, Nursi ve talebeleri hakkındaki tüm mahkemelerin ve verilen cezaların gerekçesiydi.

Nursi, 1936 yılında Eskişehir hapsinden sonra serbest kalmasına rağmen Kastamonu iline sürgüne gönderildi. Nursi, 1944 yılına kadar kaldığı bu şehirde de yeni talebeler edindiği gibi eserler yazmaya devam etti. 1944 yılında ise hakkındaki iddialar yüzünden önce Isparta ilindeki mahkemeye, buradan da ceza olarak Denizli hapisanesine gönderildi. Mahkemenin Nursi'ye yönelik iddiaları ise dinin siyasete alet etmek, kitaplarını Osmanlı Türkçesi olarak bilinen Kur'an harfleri ile yazmak ve bu şekilde Latin harflerinin kabulüne yönelik kanununa aykırı hareket etmek ve Risale-i Nur eserlerini talebeler vasıtasıyla insanlara anlatmaktı. Nursi, bir yandan bu iddialara karşı Denizli mahkemesine savunma hazırlarken, bir yandan da eser yazmaya devam ediyordu. Nursi hapisteyken, eserlerin suç içerip içermediği Ankara ilindeki akademisyenlerden oluşan bir bilirkişi heyeti tarafından değerlendirildi. Birikişi heyeti, Nursi'nin eserlerinde dinin siyasete alet edildiğine dair bir delil olmadığı, eserlerin Kur'an tefsiri olduğu ve tarikatçılık ya da cemiyetçiliği içermediği yönünde rapor verdi (HAVİAH, 2013b). Bu bilirkişi raporu ve savunmaları sonucunda Nursi, 1944 yılında Denizli mahkemesinde beraat etti. Beraat eden Nursi'ye eserlerinin tamamı iade edildi.

Nursi, bu mahkemeden de beraat etmesine rağmen Afyon ilinin Emirdağ kasabasında 1948 yılına kadar devam edecek diğer bir sürgüne gönderildi (HAVİAH; 2013b). Çok zor şartlarda yaşadığı Emirdağ kasabasında da Kur'an'ı tefsir eden eserlerini yazmaya devam eden Nursi, gizli örgüt kurmak, halkı hükümet ve emniyet aleyhine çevirmek ve şapka giymeyerek şapka giyilmesini emreden kanuna aykırı davranmak iddiasıyla Afyon ilindeki hapisaneye gönderildi. Nursi, bu hapisanede de eserlerini yazmaya devam etti. Denizli mahkemesinin aynı suçlamalardan verdiği beraat kararı olmasına rağmen Afyon mahkemesi Nursi'ye ceza verdi. Temyiz mahkemesi ise aynı suçtan berat eden bir kişiye ceza verilemez diyerek, verilen ceza kararını kaldırdı ve Nursi'yi hapisaneden tahliye etti (HAVİAH, 2013b).

Nursi, Afyon hapisanesinden tahliyesinden sonra yine Emirdağ kasabasında sürgün hayatı yaşamaya devam etti. 1951 yılında ise Nursi Isparta iline gitmeyi talep etti. Hükümet bu defa Nursi'nin talebini olumlu karşılayarak yarı sürgün bir şekilde Isparta'ya gitmesine izin verdi. Nursi, Isparta'da ikamet etmeye başladığında, bu defa da İstanbul'da aleyhine bir dava

açıldı. Davanın nedeni ise daha önce yazdığı ve gençlere Allah'a iman konusunda nasihatler verdiği *Gençlik Rehberi* adlı eserinin İstanbul'da yaşayan üniversite gençleri tarafından yayınlanmasıydı. Nursi'nin hakkındaki iddialar ise yine aynıydı; laikliğe aykırı hareket etmek, hükümet aleyhine propaganda yapmak, İslam terbiyesini önererek devletin temel nizamını din esaslarına uydurmak (HAVİAH, 2013b). Bu mahkemede, Nursi'nin yargılanmasına neden olan üniversite öğrencileri de savunma yaptı. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü öğrencilerden biri, savunmasında;

“Doğu ve Batı'nın eserlerini okuduğunu, sonra Risale-i Nur eline geçtiğini; bu ederlerden akli, fikri ve kalbi son serece istifade ettiğini, irade ve ahlakı üzerinde mühim tesirler yaptığını; Gençlik Rehberi'nin, gençlerin iman ve ahlakını temin ve korumak yolunda büyük tesiri olması dolayısıyla, vatanî bir hizmet yapmak gayesi ile bastırıldığını, suç mahiyetinde bir şey görmediğini (...)” (HAVİAH, 2013b, s.970)

söyledi.

Nursi ise savunmasında;

“En birinci ithamları, beni rejim aleyhtarı olarak telakki etmeleridir. Malumdur ki, her hükümette muhalifler bulunur. Asayişe, emniyete dokunmamak şartıyla, hiç kimse vicdaniyla, kalbiyle kabul ettiği bir fikirden, bir metottan dolayı mesul olamaz, Bu hukuki bir mütearifedir (...) Ben de, din ve vicdan hürriyetinin bu ana umdesine güvenerek, yüzlerce ayat-ı Kur'aniye'ye istinaden, medeniyetin bozuk kısmına, hürriyet perdesi altında yürüyen mutlak bir istibdada, laiklik maskesi altında dine ve dindarlara karşı tatbik edilen en ağır bir baskıya muhalefet etmiş isem, kanunların haricine mi çıkmış oldum? Bu hilaf-ı hakikat bir hareket sayılabilir mi? Haksızlığa karşı, zulme karşı, kanunsuzluğa karşı muhalefet, hiçbir hükümette suç sayılamaz, bilakis muhalefet meşru ve samimi bir muvazene-i adâlet unsurudur (...) bana ceza çektirdiler, memleket memleket mahkeme mahkeme süründürdüler. Zindandan zindana attılar. Kimse ile görüştürmediler. Tecrit ettiler; zehirlediler; türlü türlü hakaretlerde bulundurdular (...) Nur talebeleri, memleketin her tarafında emniyet ve asayişin fahrî manevî muhafızlarıyız (...) biz asla hislerimize kapılmayarak, gönüllerde emniyet ve asayişini temin yolunda, iman ve Kur'an'a hizmet yolunda bir an halî kalmadık (...) işte bizi böyle haksız isnatlarla itham eden devr-i sabıktaki gizli düşmanlarımız şüphe yok ki ya siyaseti dinsizliğe alet etmek istediler, yahut bilerek, bilmeyerek bozuk ideolojileri, memleketimize yerleştirmek gayretine düştüler. Görülüyor ki, nizam ve intizamı bozan, maddî, manevî memleketin

emniyet ve asayişini ihlal eden bizler değil, asıl onlardı. Hakiki bir Müslüman, samimi bir mü'min hiçbir zaman anarşiye ve bozgunculuğa taraftar olamaz. Dinini şiddetle men ettiği şey fitne ve anarşidir. Çünkü anarşi hiçbir hak tanımaz. İnsanlık seciyelerini ve medeniyet eserlerini canavar havanlar seciyesine çevirir (...) yirmi sekiz sene bana ve talebelerime eza ve cefalarda bulundular (...) biz bunların hepsine tahammül ettik. İmana ve Kur'an'a hizmet yolunda devam ettik. Ve Devr-i Sabık ricalinin bütün o zulüm ve cefalarını affettik (...) sizler gibi âdil ve imanlı hâkimler huzurunda söz söylemek fırsatını Allah bize bahsettiğinden dolayı şükrederiz” (HAVİAH, 2013b, ss.972-974).

Nursi, bu savunmasında sonra 1952 yılında beraat etti. İstanbul'dan Emirdağ kasabasına gelen Nursi, Samsun ilinde aleyhine açılan başka bir davanın savunması için 1953 yılında tekrar İstanbul'a gitti. Nursi aleyhine açılan davanın nedeni ise şapka giymeyerek şapka giyilmesini emreden kanununa aykırı hareket etmektir. Bundan dolayı Emirdağ kasabasının Jandarmaları, Nursi'yi karakola götürüp, neden şapka giymediği hakkında sorguladı. Nursi, bu sorgulama sonrasında Ankara'da bulunan bazı Milletvekillerine bir dilekçe yazdı. Bu dilekçenin Samsun ilindeki bir gazetede yayınlanması ise hakkında yeniden bir dava açılmasına neden oldu. İddialar yine aynıydı; şapka giymemek, kanunlara aykırı davranmak ve dini siyasete alet etmek. Nursi, bu iddialardan beraat ettiğini, eserlerinin kendisine iade edildiğini ve dini siyasete alet etmekle ilgili bir kastının olmadığını savundu. Bu savunma üzerine, mahkeme yine beraat kararı verdi (HAVİAH, 2013b).

Nursi, Allah'a iman konusu başta olma üzere Hz. Muhammed (asm), Kur'an, İslamiyet ve İslam toplumu ile ilgili konularda bir birçok eser verdi. Eserlerinin tamamı için verdiği isim ise *Risale-i Nur*'du. Nursi'ye göre *Risale-i Nur* eserleri, Kur'an'a hizmet eden eserlerdi. Şöyle ki;

“(...) bu asırda Avrupa dinsizlerinin ve ehl-i dalâlet münâfiklarının dehşetli bir sûrette Kur'ân'a hücumu hengâmında Risâle-i Nûr o seyl-i dalâlete karşı mukâvemet edip Kur'ân'ın tılsımlarını keşif ederek hakikatini muhâfaza ediyor (...) Avrupa'da istilâkârâne hükmeden ve edyân-ı semâviyeye dayanmayan dehşetli cereyânın istilâsına karşı, Risâle-i Nûr hakikatleri bir kal'a olduğu gibi; âlem-i İslâm'ın ve Asya kıt'asının hâl-i hâzırdaki i'tirâz ve ithâmını izâle; ve eski muhabbet ve uhuvvetini iâde etmek için de bir mu'cize-i Kur'âniyedir” (Nursi, 2009d, ss.109, 110, 210).

Nursi'ye göre *Risale-i Nur*, insanları dinsizliğe götüren Avrupa felsefesinin düşünce bazındaki hücumuna karşı kale görevi gören bir eserdir. Nursi, bu söylemi ile *Risale-i Nur*

eserlerinin, Avrupa düşüncesinin İslam düşüncesi aleyhine oluşturduğu olumsuz algıyı değiştirdiğini ve İslam düşüncesine duyulan eski sevgiyi tekrar kazandırdığını vurguluyordu. Ayrıca Nursi, Risale-i Nur eserlerinin dine hücum eden felsefeyi temsil eden Avrupa düşüncesine meydan okuduğuna da işaret etmişti. Şöyle ki;

“İşte meydan! En mutaassıb ulemâdan ve en büyük veliden tut, tâ en büyük dinsiz feylesoflara ve müdakkik hukemâlara kadar herkese, Risâle-i Nûr’daki da‘vâları isbat etmeye hazırım. Ve hem de isbat etmişim ki, benim mahvıma ve i‘dâmıma mütemâdiyem çalışan zındık feylesoflar ve mülhidler, o da‘vâları cerh edemiyorlar ve edememişler. Hem bütün hayatımda delilsiz da‘vâları zikretmediğimi, sizin gibi eski ve yeni arkadaşlarım biliyorlar. Bâhusus, Kur’ân-ı Mu‘cizü’l-Beyân’dan aldığım bir kuvvetle Avrupa feylesoflarına Risâle-i Nûr meydan okuyor” (Nursi, 2009d, s.53).

Nursi, bu ifadesi ile delilsiz hiçbir şeyi iddia etmediğine işaret ederek, Risale-i Nur eserlerinin Kur’an hakikatlerine dayandığını vurguluyordu. Nursi, tarz farklılığı ve ilmî taassup yüzünden Risale-i Nur’u eleştiren İslam âlimlerine, Avrupa düşüncesine ve felsefesine ve dolayısıyla bu düşüncenin refah anlayışına ve toplum düzenine meydan okurken, yazdığı bu eserlerin Kur’an’a dayandığını belirtiyordu.

Nursi, 1960 yılında vefatından önce verdiği son derste ise amacının çatışmak değil, Allah’a iman meselesini anlatmak ve olumlu hareket ederek güven vermek olduğunu vurguluyordu. Şöyle ki;

“Bizim vazifemiz müsbet hareket etmektir. Menfî hareket değildir. Rıza-i İlahî’ye göre sırf hizmet-i imaniyye’yi yapmaktır, vazife-i İlahiye’ye karışmamaktır. Bizler asayişî muhafazayı netice veren müsbet iman hizmeti için de herhangi bir sıkıntıya karşı sabırla, şükürle mükellefiz” (Nursi, 2021, s.550).

Son dersini bu ifadelerle veren Nursi, ağırlaşan hastalığı yüzünden 1960 yılında Urfa ilinde vefat etti.

Nursi’nin 1926 yılında başlayan sürgün hayatı ile yayınlamaya başladığı eserler ile yazıldığı tarih aralıkları şöyledir; Nurun İlk Kapısı (1926), Sözlere Mecmuası (1927-1929), Mektubat Mecmuası (1929-1934), Barla Lahikası (1927-1935), Lem’alar Mecmuası (1929-1934), Şuâlar Mecmuası (1932-1936), Kastamonu Lahikası (1936-1943), Sikke-i Tasdik-i Gaybî (1943), Emirdağ Lahikası (1944-1960), Asa-yı Musa (1945), Zülfikar (1946), Sirâcunnur (1946), Tılsımlar (1947) (HAVİAH, 2013a).

3. YÖNTEM

3.1. Örneklem

Araştırmalar, bir araştırma evreni içinden seçilen örneklem üzerinden yürütülmektedir. Hangi örneklem yönteminin kullanılacağına ise araştırma evrenine tam olarak girilemediği durumlarda karar verilmektedir (Aziz, 2018). Buna göre bir çalışmada analizi yapılacak söylem ve içerik, araştırma evrenin tamamına yayılmış ise yorumlamanın nitelikli hale gelmesi için evrenin tamamı örneklem olarak belirlenmektedir. Bazen de örneklem, yargılara göre belirlenmektedir. Yargılara göre yapılan bu örneklem seçimi, amaçlı örneklemdir (Aziz, 2018). Ayrıca araştırma evrenin tamamının analize alınması ya da içinden bir örneklemin seçilmesinin şartları vardır. Bu şartlar, analiz edilecek evrenin büyüklüğü, genelleme ihtiyacı olup olmadığı ve bulgulardaki kesinliğe bağlıdır. Bununla birlikte geçerlilik ve güvenilirlik ölçüleri de evrenin tamamını kullanmaya ya da sınırlı örneklem alınması hakkında karar verilmesine etki etmektedir (Koçak ve Arun, 2006).

Bu çalışma kapsamında analizi yapılacak söylem ve içerik, araştırma evrenin tamamına yayıldığından, araştırmacının yargıları ve araştırma yöntemlerinin amaçlarına uygunluk gözetilerek, yorumlamanın nitelikli hale gelmesi için İslam düşünürü Said Nursi'nin Osmanlı Türkçesi ve Latin harfleri ile yayınlanmış basılı eserleri araştırmanın evreni olarak belirlenmiştir. Buna göre söylemi ve eserlerinin içeriği analiz edilen İslam düşünürü Said Nursi'nin analiz kapsamına alınan yazılı olarak basılmış ve yayınlanmış olan eserleri şunlardır. *Muhakemât, Şua'ât, İki Mekteb-i Musîbetin Şehâdetnâmesi, Tuluât, Hürriyet'e Hitâb, Sünuhât, Rumûz, Hutûvat-ı Sitte, İşarât, Lemalar, Şualar, Gençlik Rehberi, Sözler, Tılsımlar, Siracü'n-Nur, Sikke-i Tasdik-i Gaybi, Mektubat, Zülfikar, Kastamonu Lahikası, İşârât'ül- İ'câz, Asâ-yı Mûsâ, Nur'un İlk Kapısı, Mesnevi-i Nuriye, Emirdağ Lahikası.*

3.2. Araştırma Modeli

Miktar, davranış ve yönelim gibi sayısal veriler ile ifade edilebilen sonuçlara ulaşan birçok akademik çalışma yapılmaktadır. Ancak yapılan çalışmaların hedefi sadece sebep sonuç ilişkilerinin sayılması ve istatistik verisi elde etmek olmamalıdır. Yapılması gereken önemli işlerden biri de betimleme, yorumlama ve yeniden değerlendirmedir (Phillips ve Hardy, 2002). Dolayısıyla bu çalışma, rakamlar ile destekli bir teoriyi test edip doğrulamaktan ziyade, parçadan bütüne doğru taramalara, söylemde ve söylemin bağlamında gömülü olan örtük anlamların yorumlanmasına, yeniden değerlendirilmesine ve bu yeniden değerlendirme ile bir -mikro- teori geliştirilmesine ve betimlenmesine odaklanmıştır. Betimleme ve tarama çalışmaları ise var olan durum değiştirilmeden yapılan çalışmalardır (Karasar, 1998). Buna göre bu çalışmada herhangi bir davranışa etki edilmemiş ve analiz edilen söylem dışına çıkılmamıştır. Ayrıca deneysel bir ortam hazırlanmamış, sayısal ve oransal göstergelere dayalı veriler analiz edilmemiş ve farklı sonuçlara gidilmemiştir. Çalışmada, içerik ve söylem analizi ile temellendirilmiş kuram yöntemleri birlikte kullanılmış ve İslam düşüncesini temsil eden Said Nursi'nin metinleri ve söylemi analiz edilmiştir. Bu yöntemler sayesinde, veri ve mesaj yüklü söylem ile söylemi taşıyan içerikte yer alan açık ve örtük anlamlar ortaya çıkarılmış ve bir *mikro teori* geliştirme denemesi yapılmıştır. Böylece, bu yöntemler sayesinde, söylem ve metinler belli bir kavram bütünü içinde analiz edilerek, söylem bir mikro teoriye işaret edecek şekilde anlamlı hale getirilmiştir.

3.3. İçerik Analizi

Yazılı metinler inanç, düşünce, ideoloji, tutum ve değerleri yansıtan ve söylem, işaret, sembol, anlam, mesaj ve teorileri taşıyan iletişim içerikleridir. Bu iletişim içerikleri, içerikteki söylem, mesajın sahibi, mesajın ve söylemin kendisi ve muhatapları ile ilişkilidir. Söylem, mesaj ve anlamı temsil eden içerikler ve okuyucular ile buluştuğunda, söylemin içeriğini -olumlu ya da olumsuz şekilde- onaylayacak şekilde muhatapları tarafı veya tarafsız olarak etkilemektedir. Dolayısıyla bu etki ve ilişkilerin varlığı söylem, mesaj, anlam ve teori yüklü iletişim içeriklerinin analiz edilmesi ihtiyacını doğurmaktadır. Buna göre içerik analizi, çok yönlü iletişim içeriklerinin sistemli bir şekilde ortaya konulduğu bir çalışmadır (Weber, 1989).

İçerik analizi, içerik ve söylemin muhataplarının ideolojilerini -leh ya da aleyhte- etkileyecek ve güçlendirecek yeni değerlendirmeler yaptığından, söylemin anlamını ve mesajını taşıyan içerikler okunurken psikolojik bir rahatlık sağlar. Dolayısıyla içerik analizi, okuyucuyu ön yargılardan kurtaran ve öğretici yönü ağır basan ikinci bir yeniden okumadır (Bilgin, 2006). Bu yeniden okuma ön yargıları giderdiği gibi yeni düşüncelere de kapı açmaktadır. Dolayısıyla içerik analizi sayesinde yapılan bu yeniden okuma, içerikte yer alan mesajlar üzerinden -yeni ve- değerli çıkarımlar yapılmasına aracı olmaktadır (Krippendorff, 1984).

İçerik analizi için kullanılan yöntemler, genel olarak anlatımda ikna edicilik ve akıl yürütmeye odaklanmaktadır. İçerik analizi, belli bir anlam bütünü içinde aktarılan bilgiye yönelik yapılan yorumları öznel değerlendirmelerden kurtararak, mesaj yüklü metin içeriklerine anlam ve bilgi yükleyerek nesnellik sağlamaktadır. Bu da metnin söyleminde bulunan örtük içeriği açığa çıkarmaktadır (Bilgin, 2006). Diğer bir anlatımla analizi yapılan içerik, açık ya da örtük anlamlar taşımaktadır. İçeriğin açık olması metin okunduğunda analize konu olan içeriğin her kes tarafından -göründüğü kadarıyla- aynı şekilde sayılabilir ve anlaşılabilir olması anlamına gelmektedir. İçeriğin örtük olması ise analize konu metnin okunduğunda her kes tarafından aynı şekilde anlaşılmaması, ancak taşıdığı alt mesaj ve yönlendirmeler ile içeriğin bir anlam kazanmasıdır. Buna göre analizde sadece açık içeriğe odaklanması, araştırılan sorunun çözümünü ve sorunun gerçek nedenlerini anlamayı sınırlandırmaktadır. Örtük içeriğe odaklanması ise gerçek nedenleri aydınlatarak anlamlandırmaktadır. Bu anlamlandırma ise analiz kapsamında kodlama ve kategorileme yaparak sağlanmaktadır. Yapılan kodlama ve kategorileme, belirlenen kayıtlar üzerinden soyutlama düzeyine çıkararak, söylemin ve mesajın örtük ve özel amaçlarına yönelmektedir (Yıldırım 2015). Ayrıca kategorileme sayesinde, söylemi oluşturan konular ve söylemin stratejileri -teorileri- görünür hale getirilerek, analizin başlangıç ve derinleşme seviyelerine katkı sağlamaktadır (Elbirlik, 2015).

Görüldüğü üzere yapılacak içerik analizi, okuyucuda ön yargılara neden olan açık anlamlardan ziyade, örtük anlamlar taşıyan içeriğe odaklanarak yeni ve değerli çıkarımlar yapılmasını amaçlamaktadır. Yeniden çıkarımı sağlamayı hedefleyen içerik analizi belli ve sıralı özellikler taşımalıdır. İçerik analizinin taşınması gereken bu özellikler; nicellik, nesnellik ve sistematikliktir (Berelson, 1952). Bu özelliklere ek olarak, içerik analizinde dikkat edilmesi gereken diğer noktalar ise tarafsızlık ve tekrar edilebilirliktir (Cartwright, 1953; Krippendorff, 1984).

Nicellik: Araştırmada toplanan veri ve mesajların karakteristik ve miktar özellikleri, analizin nicel oluşunu göstermektedir. İçerikte yer alan miktar özellikleri mesajların içerikte -sayı/birim/adet olarak- ne kadar yer kapladığına vurgu yaparak, iletişim aracına bağılı olarak oluşan miktar ve sayısal ölçüleri göstermektedir (Aziz, 2018).

Nesnellik ve Tekrar Edilebilirlik: Analizin nesnel olma özelliğı, içerik çözümlemesinin anlaşılır bir şekilde formülleşmesine ve tekrar edilebilirliğine vurgu yapmaktadır (Öğülmüş, 1991). Buradaki önemli nokta, araştırmacı dışında kalan kişiler tarafından başka bir zamanda da aynı analizin yapılabilmesidir. Dolayısıyla analizde nesnellik korundukça, içerik üzerinde yapılan kodlamalar, başka kişiler tarafından da tekrar edilebilir olmaktadır (Yıldırım, 2015). Tekrarlanabilirlik, farklı zamanlarda ancak aynı şartlarda yapılan diğeri bir objektif analizde benzer bulguların elde edilmesidir. Tekrarlanabilirlik, analizin güvenilirliğine de etki etmektedir. Kodlama kalitesi yüksek ve tekrarlanabilirlik mümkünse, analizin güvenli olduğı kabul edilmektedir.

Sistemlilik: Analizin sistemli yapılması, içeriğinin belli bir düzende incelenmesine işaret etmektedir. Sistemlilik, problemin kavramlaştırılması, sorular sorulması ve örneklem belirleme ile başlamaktadır. Sistemli analiz sürecinde kategorileri belirleme, kodlama ve değerlendirme gibi süreçler takip edilerek, analiz belli bir düzende sürdürülmektedir. Analizde sistemli yaklaşım, araştırmayı araştırma problemine ve araştırma sorularına odaklanmaktadır. Ayrıca, içerik analizinde sistemlilik, araştırma sorularına bağılı olarak stratejiler geliştirilmesine yardım etmektedir. Sistemli yaklaşım, içeriğinin tamamının araştırılmasına imkân vererek, analizin kesintisiz bir şekilde gerçekleşmesini sağlamaktadır (Çalışır, 2009). Analizde amaç, araştırmanın problemlerine ve sorularına cevap bulabilmektir. Analizin amaçlarına sistemlilik içinde ulaşıldığı takdirde, araçların amaçlar ile uyumlu olduğı sonucuna varılmaktadır. Analizde amaç ve araç uygunluğu ise analizin geçerliliğinin bir göstergesidir.

Tarafsızlık: Analizde tarafsızlık, içeriğinin örtük anlamına odaklanmaya işaret etmektedir. Analizde örtük içeriğeri odaklanması, araştırmada tarafsızlık sorununu gündeme getirirse de bu bir ön yargıdır. Çünkü örtük içerik üzerinden analiz, tarafsızlık ilkesi ile çatışmamaktadır. Objektif yöntemle bağılı kalmak şartıyla, aynı içerik üzerinden yapılan başka araştırmalarda da -aynı kodlama ile- benzer sonuçlar alınıyor ise bu durum, araştırmada tarafsızlığın sağlandığını göstermektedir. Yorumlarda ve bulgularda yorum farklılığı olsa da bu durum araştırmada tarafsızlığın sağlanmadığını göstermemektedir. Çünkü yorum farklılığı

tarafsızlığı bozmamaktadır. Tarafsızlığın bozulması, ancak yöntem farklılaştığında söz konusu olmaktadır (Koçak ve Arun, 2006). Diğer bir anlatımla yöntem aynı olmak üzere aynı konu hakkında yapılan araştırmada aynı bulgular içinde farklı yorumlar çıkması, tarafsızlık için bir sorun değildir (Coşkun vd., 2010).

3.3.1. İçerik Analizi Süreçleri

İçerik analizi, genel hatları ile örnekleme alınan metin içeriklerinin kodlanması, betimlenmesi ve yorumlanması ekseninde hareket etmektedir (Arıkan, 2017). **Verilerin Toplanması ve Kodlanması:** Bu süreç, çalışmanın amaç, problem ve sorularına karşılık veren kelime, cümle ve paragrafların içerikte tarandığı ve tespit edildiği aşamadır. Kodlama, çalışmanın betimleme safhasında da devam ederken, bu kodlama, veri niteliğindeki kelime, cümle ve paragrafların ilgili kategoriler ile ilişkilendirilmesini sağlamaktadır.

Betimleme: Analiz edilen içeriğin çalışmanın amaç, problem ve soruları çerçevesinde tasvir edilerek görünür hale getirilmesi bu aşamada yapılmaktadır. Betimlemeyi nitelikli hale getiren ise analiz birimleri oluşturma aşamasıdır. Bu aşama, analiz için en önemli bölümdür. Mesaj ve anlam yüklü metin içeriklerin analizine yön veren *birimleştirme*, toplanan verilerin analize hazır hale getirilmesini sağlamaktadır. Ayrıca, oluşturulan birimler, analizin ilerleyen süreçlerine nitelik ve kimlik kazandırmaktadır (Aziz, 2018). Dolayısıyla analiz birimlerinin nitelik, amaç ve kimlik yönünden araştırma ile uyumlu yapısı, araştırmanın problem, soru ve hipotezleri ile ilişkili olarak birimleştirmeyi formülize etmektedir (Yıldırım, 2015).

Analizi ilerletecek olan birimleştirme ise önemli birkaç kriter gözetilerek yapılmaktadır. Krippendorff'un belirttiğine göre (1984) bir içeriğin -iletişimin- kapladığı alan, kelime ya da cümlelerin sayısı, sıklığı ve kayıt süresi gibi fiziki birimler analiz için kaydedilmektedir. Ayrıca insanlık için önemli olan, ya da belli bir kültürün ortak değer yüklediği bazı sembolik kelime ve kavramlar da kaydedilerek analiz edilmektedir. Buna göre analizi yapılan içerikte yer alan ve sembolik değeri olan kelime, kavram, olay ya da objelerin işaret ettiği ve gönderim yaptığı anlamlar ile bunların sıklığı ve çeşitliliği analiz kapsamına alınmaktadır. Diğer bir birimleştirme ise belirli kelime, konu ve temaların kaydedilmesidir. Bu birimleştirme yapılırken içerikte yer alan -araştırmanın konusuna ve amaçlarına uygun- kelimelerin anlamları ve ilgili olduğu konular ilişki bütünlük halinde ayrıştırılmaktadır. Bu birimleştirme sayesinde, içerikte yer alan bir mesajın anlatım ve yorumları ilgili olduğu konu

ve temalara göre kaydedilerek analiz edilmektedir. İçerik analizinde kullanılan en yaygın birimleştirme ise *kayıt birimleri* ve *bağlam birimleri* oluşturulmasıdır.

Kayıt birimlerinin oluşturulmasının amacı, örneklem birimlerinin anlamlı hale getirilmesidir. Çünkü zengin ve karmaşık olan örneklem birimleri kayıt birimleri sayesinde daha yalın, anlamlı ve işlevsel hale gelmektedir (Aziz, 2018). Kayıt birimleri sayesinde, örneklem birimleri ile tutarlılık sağlanmakla birlikte, analizin amacına uygun somutlaştırma yapılmaktadır. Yapılacak somutlaştırmanın amacı, belli bir tarz, düşünce ve teoriyi temsil eden sembolik ve örtük anlam taşıyan kelimeleri görünür hale getirmektir. Dolayısıyla kelime odaklı analiz alanı olan kayıt birimleri, kelimelerin anlamlarının açığa çıkarılmasını, bu kelimelerin kullanım yeri ve sıklığının gösterilmesini ve araştırma açısından kilit önemde olan kelimelerin tespitini sağlamaktadır (Yıldırım, 2015). Ayrıca kayıt birimleri, içeriklerin kategoriler ile ilişkilendirilmesini de kolaylaştırmaktadır (Öğülmüş, 1991).

Bağlam biriminin tercih edilmesindeki amaç ise kayıt birimlerinde yer alan kelime ve kavramların -sözlük- anlamları ile aynı olmayan, ancak bu kelime ve kavramların -yan, örtük ve işaret- anlamlarını yansıtan/betimleyen cümle ve paragraf ölçüsündeki içeriklerin analiz edilmesidir. Bu cümle ve paragraflar çalışmanın amacını yansıtan anlam, sembol ve -atfetme-gönderme özelliklerini barındıran nitelikte olmalıdır. Bu yönleri ile bağlam birimleri, kayıt birimlerini sınıflayıp çözümlen özelliğindedir (Öğülmüş, 1991). Ayrıca cümle ve paragrafları analiz eden bağlam birimleri nesne, kişi ya da olayları tanımlayan ve öneri, iddia ve yargı belirten konulara odaklanmaktadır (Duverger, 2006). Dolayısıyla bağlam birimleri, kayıt birimlerinde yapılan sıklık ve miktar sayma yerine, kayıt birimlerini destekleyen cümle ve paragrafların -kategoriler ile ilişkili olan- bağlamları çerçevesinde çıkarsama ve yorumlama yapılmasına imkân vermektedir (Yıldırım, 2015).

Yorumlama: Analizin kodlama ve betimleme aşamalarından sonra, elde edilen bulgular eşliğinde yorumlamalar yapılmaktadır. Yorumlamada hedef, soruların cevaplanması olmakla birlikte, varsayımların kanıtlanıp kanıtlanmadığının gösterilmesidir (Aziz, 2018). Yorumlama safhası birer iletişim içeriği olan metinlerin, iletişim paradigması sayesinde irdelendiği aşamadır. Yorumlamaya katkı sağlayan bu iletişim paradigması, Holsti'nin (1968) belirttiği üzere *kim* söyledi, *kime* söyledi, *ne* söyledi, *niçin* söyledi, *nasıl* söyledi ve etkisi *ne* oldu şeklinde özetlenmektedir. Ayrıca, yorumlama aşamasında analizin betimsel göstergelerinden farklı olarak, gömülü ve örtük içerikleri de belirtilmektedir. Bu yorumlar

sayesinde, daha derin sosyolojik ve psikolojik davranışlar vurgulanmakta ve ideolojiler arasında bağ kurularak yeni teorik sonuçlara varılmaktadır.

Netice olarak, içerik analizinin esası, davranışı gözlemek yerine, kişilerin ürünü olan simge yüklü davranışların veya mesaj yüklü metinlerin incelenmesidir (Öğülmüş, 1991). İçerik analizi, içeriğin açık anlamları kadar, örtük anlamları ile de ilgilidir. Çünkü sosyal gerçeklik, içerik ve söylemin açık anlamında olduğu kadar, örtük anlamlarında da yer almaktadır. Dolayısıyla içerik analizi, belirgin özelliklere sahip sosyal gerçeğin, belirgin olmayan -örtük- yönlerinin ortaya çıkmasını amaçlayan çözümlemeler üretmektedir (Aslan ve Tavşancıl, 2001). Diğer bir anlatımla içerik analizinde amaç, sembolik değeri ve anlam genişliği olan -örtük- söylemin gerçek anlamını sunabilmektir. Buna göre içerik analizi, mesajın -örtük- alt anlamlarına ve içeriğin mesaj taşıyıcılığına odaklanmaktadır (Yıldırım, 2015).

3.4. Söylem Analizi

İddia, görüş, düşünce ve teoriler; nedenleri, kaynakları ve dayanakları ile ifade edilerek görünür hale gelmektedir. İddia, görüş, düşünce ve teorileri görünür hale getiren araçlardan biri, söylemdir. Elbirlik'in (2015) belirttiği üzere söylem, sözlük anlamı taşıdığı kadar, kavramsal boyutlara da sahiptir. Bu çalışma açısından ise söylemin sözlük anlamından ziyade, teorileri ortaya çıkaran kavramsal boyutu önem taşımaktadır. Söyleme kavramsal olarak bakıldığında, söylem, bilgi derinliği olan, ideoloji, müzakere, düşünce aktarımı yapan ve güç değişimini harekete geçiren bir meta-eylem ve dil pratiği olarak görülmektedir (Çelik ve Ekşi, 2008). Böylece söylem, taşıdığı bilgi derinliği ve düşünce aktarım yönü ile bir temsil görevi görmektedir. Söylemin temsil yönü ise gerçeklik biçimlerine neden olması ve bu gerçekliğin sistemli bir şekilde sürmesi ile ortaya çıkmaktadır (Elbirlik, 2015).

Diğer yandan söylem, verilmek ve anlatılmak istenen mesajın amacı, otoritesi, dayanakları, muhatapları ile ilgili olduğu kadar, söylem sahibinin kim olduğu ile de ilgilidir (Çelik ve Ekşi, 2008). Çünkü söylemde kullanılan dil, göstergeler sayesinde dili kullanana işaret etmektedir. Dolayısıyla söylem, bireyin iddia ve görüşleri ile görünür hale gelmektedir. Ayrıca söylem, birey ile belirgin hale gelmekle birlikte, söylem sahibi bireyi, yargılayan ya da değerlendirme yapan bir özne konumuna getirmektedir (Gür, 2013). Buna göre söylemde

özne, söylem sahibi olan baskın kimliktir. Bu yönüyle söylem, bir öznenin varlığını göstermektedir (Elbirlik, 2015).

Söylem sahibi olan özne çevresinden soyut ve izole değildir. Her söylem sahibi söyleminin şekillendiği bir sosyal gruba üyedir. Söyleme etki eden ideolojik ve teorik arka plan özneyi ve öznenin ait olduğu sosyal grubun düşüncelerini de şekillendirmektedir. Böylece, grup aidiyeti, söylem sahibinin olaylara ya da kişilere karşı bakış açısı geliştirmesine ve konumunu belli etmesine neden olmaktadır (Gür, 2013). Çünkü söylem, sosyal hayattaki varlığı sayesinde semboller, bilgiler ve belli anlamlar arasında köprü görevi görerek toplumsal bağlar kurmaktadır (Çelik ve Ekşi, 2008). Dolayısıyla sembol, anlam ve teoriler üreten söylem, bilgileri ulaştırmanın ve toplumsal ilişkiler kurmanın bir yöntemi olarak belirgin hale gelmektedir (Elbirlik, 2015).

Ayrıca söylem, söylemin ortaya çıktığı gruptan, farklı kimlikleri temsil eden diğer sosyal gruplardan ya da toplumlardan -olumlu/olumsuz- tepkiler görebilmektedir. Çünkü söylem, toplumu şekillendirdiği gibi topluma göre şekillenmektedir. Söylemin bu şekillendirici etkisi bilgi ile toplum arasındaki ilişkileri düzenlerken, iktidarlara güç verip güç kaybettirmektedir. Bu güç ilişkileri ise kimlikler arasındaki farkları ortaya çıkmaktadır (Foucault, 2019). Söylemin bu etkisi, değiştirici gücünü göstermektedir. Dolayısıyla söylem, gücü ve karmaşıklığıyla kendisine karşı olan söylemleri şekillendirdiği gibi karşı söylemlere göre de şekillenmektedir (Çelik ve Ekşi, 2008).

Diğer yandan söylem, başı ve sonu belli olan anlamlı cümlelerin birbirine bağlı, tutarlı ve paragraf dışı -cümleden öte mesaj ve teorileri taşıyan- anlamlarından oluşmaktadır. Anlam yüklü söylemlerin kişiler, sosyal gruplar ve farklı toplumları etkileyen, değiştiren ve dönüştüren yönü ise söylemlerin analiz edilme ihtiyacını ortaya çıkarmıştır (Elbirlik, 2015). Çünkü söylem, sosyal dünyanın anlaşılmasını sağlayan en önem öğedir (Phillips ve Hardy, 2002). Sosyal dünyanın anlaşılmasına katkı sağlayan söylemin analizinde cümleler ile oluşan anlamlı paragraflar -içerik analizinde olduğu gibi- düz ve yan anlamları ile incelenmektedir. Böylece, söylem analizi sayesinde, söylemin katı kurallarına odaklandığı gibi söylemin içeriğinde ihmal edilen, görmezden gelinen ve muğlak bırakılan -örtük ve teorik- konular da görünür hale getirilmektedir (Çelik ve Ekşi, 2008). Bu yönleri ile söylem analizi, sosyal durumun meydana geldiği bağlamda, sosyal durumun sebepleri ile sosyal durum hakkında düşünce bildirenler arasındaki ilişkiyi ortaya çıkaran ve betimleyen bir çalışmadır (Gür,

2013). Dolayısıyla söylem analizi, düz ve -örtük ve teorik- yan anlamlar taşıyan mesaj yüklü metinlerin, nitelik ve kavramsal olarak çözümlenmesidir (Aziz, 2018).

Diğer yandan söylem analizi sayesinde farklılıklar keşfedilerek, bilgi altyapılarının belli bir söylem çerçevesinde mübadele edilmesi ve değişip dönüşmesi incelenmektedir. Söylem analizinin odağında sosyal doğrular, değerler, fikirler ve gücün ortaya çıkış şekli ile bunların sürekliliği ve çatışmaları yer almaktadır. Söylem analizi, analizi yapana da etki ederek, yapılan analiz üzerinden yeni yorumlar ve yeni söylemler geliştirilmesini sağlamaktadır. Böylece, söylem analizi, söylemde devamlılığı sağlarken, söylemi yeniden üretmektedir. Analizin bu özelliği, araştırılan olay veya konularda derinlemesine bilgi sahibi olunmasını ve insanı ilgilendiren olguların bütüncül ve kendi bağlamı içinde incelenmesine aracı olmaktadır (Gür, 2013).

Bu noktada söylemin bağlamı, söylem analizinde önemli bir konumda yer almaktadır. Çünkü söylemi anlamlandırmak, söylemin hangi bağlamda söylendiğinin bilmesine bağlıdır (Elbirlik, 2015). Bağlam, söylemi ve teoriyi ortaya çıkaran sosyokültürel, tarihsel ve psikolojik bir bütünlüktür. Bununla birlikte bağlam algısı, söylem ya da içerik analiz edilirken önemli bir unsurdur. Çünkü bağlam algısı, analizin geçerli, güvenilir ve inandırıcı olması açısından önemlidir (Gür, 2013). Bundan dolayı söylem analizinde analizi yapılan metinlerin sosyal bağlamları araştırılmaktadır. Söylem analizi çalışmalarında faydalı görülen yapılar ve kanıtlar üzerinden ilerleyerek, metinlerde yer alan söylemin kültürel, bilişsel, sosyal ve siyasi sonuçları ve ilişkileri beraber incelenmektedir (Çelik ve Ekşi, 2008). Netice olarak, söylem analizi, söylem, bağlam ve metin ilişkisini ortaya çıkarmaktadır (Phillips ve Hardy, 2002).

3.4.1. Söylem Analizi Süreçleri

Söylem analizi, kod açıklama, yapılanma, makro yapılanma, öyküsel bellekte temsil edilme ve yorumlama süreçlerini kapsamaktadır (Aziz, 2018). Buna göre kod açıklama aşamasında söylemin -mesajın/teorinin- yoğunlaştığı biçimsel ve yapısal özellikler görünür hale getirilmektedir. Yapılanma aşamasında ise birbirleri ile ilişkileri belirgin hale getirilen cümleler yorumlanarak, yeniden anlamlandırılmaktadır. Makro yapılanma süreci ise söylem sahibinin -kültürel ve yerel- dar alanda oluşan düşünce, teori ve söyleminin daha geniş -makro- alanda algılanmasına odaklanmaktadır. Makro yapılanmada amaç, söylemden -mesajdan/teoriden- daha geniş bir alanın yararlanması ve söylemi taşıyan cümlelerin daha

fazla ve farklı önerilerinin analiz edilmesidir. Öyküsel bellekte temsil edilme aşamasında ise söylemin geçmiş ile olan bağlantısı gösterilerek, söylemin -teorinin- geçmiş mesajları ne denli temsil ettiğine odaklanılmaktadır. Yorumlama aşamasında ise kod açımına uygun olarak, sözcükler taşıdıkları anlama göre sınıflandırmaktadır. Yorumlamada amaç, söylemi oluşturan cümlelerin birbiri ile ilişkisi görünür hale getirmek olduğu kadar, söylemi oluşturan cümlelerin söylem sahibi ile söylemin muhataplarına yönelik -toplumsal- işaretlerini de göstermektir.

Söylem analizi süreçleri olarak belirlenen diğer bir analiz akışı ise giriş ve derin analiz aşamalarını takip eden analiz sürecidir. Elbirlik'in (2015) belirttiği bu analiz sürecinin giriş seviyesinde, söylemin -mesajın/teorinin- tematik içeriği, ideolojik amacı ve anahtar kategorileri belirlenmektedir. Bu sayede metin içeriklerinin akışı ile söylemin sınırları çizilmektedir. Bir sonraki aşama ise derin analiz seviyesidir. Bu seviyede ise metin içeriklerine odaklanılmaktadır. Bu sayede söylemi -teoriyi- geliştiren stratejiler, söylemde yer alan retoriksel ifadeler, mecazlar, söylemin işaret ettiği zaman ve mekânlar, söylem bağlamında analiz edilmektedir. Söylem analizi süreçlerini yapılandıran Van Dijk'in (1985) analiz modelinde ise bu başlıklar *makro* ve *mikro* yapılandırma şeklinde özetlenmektedir.

3.5. Temellendirilmiş Kuram

Söylemler, ideolojileri görünür hale getiren, kavramsal semboller ile temsil edilen, örtük anlamlar taşıyan ve teorik iddiaları yargı ve düşünce ekseninde gösteren işaretlerdir. Söylemler, aynı zamanda kişi ya da grupların belli tutum ve davranışlarını da temsil etmektedir. Söylem, tutum ve davranışlar ise kendilerini görünür hale getiren ve teorik arka plana sahip bağlam, olgu ve olaylar ile ilişkilidir. Söylem ile ilişkili olan bağlam, olgu ve olaylar da söylemin ideolojisine, güç ilişkilerine ve teorilerine işaret eden ilişkisel bütünlüğü göstermektedir. Söylem ile ilişkili teorik arka plan ile söylemin bağlamının görünür hale getirilmesi önem arz etmektedir. Söylemin ilişkisel ve teorik arka planını görünür hale getirmek için ise söylem ve teorilere işaret eden verilerin belli bir sistem içinde analiz edilmesi gerekmektedir. Buna göre kişi ve grup eylemlerine ya da ideoloji sahiplerinin metinlerine sinmiş olan söylemin örtük anlamlarını teoriye dönüştürme yöntemlerinden biri, temellendirilmiş kuram yöntemidir. Temellendirilmiş kuram yöntemi; kişi, grup, ya da söylem sahiplerinin tavır ve söylemlerinde yatan ve teoriye işaret eden bilginin parçadan

bütüne giden bir yaklaşımla sistemli bir şekilde kodlanması ve eş zamanlı analiz edilmesidir (Glaser ve Strauss, 2006). Görüldüğü üzere söylem analizinde yer alan bağlam, temellendirilmiş kuram yönteminde de merkezi bir öneme sahiptir. Bunun nedeni ise bağlamın teoriye, örtük anlamlara ve sembolik etkileşime işaret eden yönüdür. Dolayısıyla temellendirilmiş kuram yöntemi veri, analiz ve yorumları sürekli karşılaştırmakta ve bağlam ve sembolik etkileşim ilişkisini incelemektedir (Ilgar ve Ilgar, 2013). Veri analizi sırasındaki sürekli karşılaştırma ise aslında bir keşfetme çabasıdır. Keşfedilmek istenen, söylemin doğasında yatan temel olgu ve teoriye kaynaklık eden çekirdek kategorileri bulmaktır. Bu yönü ile temellendirilmiş kuram yöntemi tutum, tavır ve söyleme sinmiş kavram ve teorileri verilere dayalı olarak keşfetme sürecidir (Onat, 2011).

Diğer yandan söylem ile iç içe geçmiş teorinin temellendirilmiş kuram yöntemi ile keşfi, daha önce tespit edilmiş bir teorik arka plan ve bir veri setine dayanmamaktadır. Bu yöntemin amacı, söylem ile ortaya çıkan ve söylemi oluşturan verilere dayalı bir analizdir. Dolayısıyla temellendirilmiş kuram yöntemi, mevcut bir teorinin test edilebilir hipotezlerine değil, söylemde yer alan verilere dayanmaktadır (Bulduklı, 2019). Yöntemin bu yaklaşımı, herhangi bir teorik ön kabulü veri kabul etmediğinden, analize konu hedef kitle ya da metin içeriklerine de odaklanmamaktadır. Bu yaklaşımdan dolayı araştırmaya konu kavramsal çerçeve ile literatür tartışması analizin son bölümüne bırakılarak, tümevarım yöntemi ve veri toplama ile eş zamanlı yürüyen karşılaştırmalı sürekli analizler ile gömülü teoriye odaklanılmaktadır (Ersoy, 2018). Buna göre literatüre yapılan atıf, verilerin teoriye yönelik kavramsal boyutlara işaret etmesi sürecinde başlamaktadır. Dolayısıyla araştırmacının etkilenmemesi, teorinin verilere dayalı analiz ile ortaya çıkması ve verilere odaklanmanın kaybedilmemesi için literatür atıflarının son bölüme bırakılması yöntem açısından anlamlıdır (Ilgar ve Ilgar, 2013).

3.5.1. Temellendirilmiş Kuram Analiz Süreçleri

Her analiz sürecinde olduğu gibi temellendirilmiş kuram yönteminde de sistematiklik hâkimdir. Çünkü çalışmanın amaç ve hedeflerine ulaşması, sistemli bir analize bağlıdır. Sistemli analiz, belli bir çerçevede yürütülmelidir. Charmaz'a göre (2006) temellendirilmiş kuram analizini sistemli bir şekilde yürütecek çerçeve şu şekildedir. 1. Veri toplama ile analizin karşılaştırmalı ve eşzamanlı yapılması. 2. Kod ve kategorilerin analitik özellikler

taşınması. 3. Söyleme gömülü teorinin çıkarılmasının analiz tüm süreçlerine yayılması. 4. Verilere odaklı analize bağlı olarak literatüre başvurulması. Belirlenen bu çerçeve ve sistem yaklaşımına göre gerçekleştirilecek analizler ise belli bir sıralamada yapılmalıdır. Strauss ve Corbin (1998), bir teorisyenin kesinlikle kullanması gereken analiz sıralamasının *açık kodlama*, *eksen kodlama* ve *seçici kodlama* süreçleri olduğunu belirtmiştir.

Açık Kodlama: Açık kodlama, analizin neredeyse tamamına yayılan bir süreçtir. Kodlama sayesinde veriler ayrıştırılmakta ve karşılaştırmalar yapılmaktadır. Kodlamanın amacı, analitik kategorilere ulaşmak, verileri rafine etmek ve kodlamada oluşan görüşler ile araştırmacının görüşlerinin birleşmesini sağlayarak teoriyi keşfetmektir (Bulduklu, 2019). Açık kodlamanın odak noktası, ön kavramlaştırmaların yapılmasıdır. Yapılacak kavramlaştırma, teoriye giden örüntüleri, bağlam, olgu ve olayları kelime kelime ya da satır satır kodlayarak tanımlamak ve görünür hale getirmektir (Ersoy, 2018). Ayrıca kavramlaştırma bağlam, olgu ve olaylar arasındaki ilişkileri de incelemektedir. Böylece, verilerin analizi ve anlam kazanmaları sağlanmaktadır (Bulduklu, 2019). Ancak bu ilk kodlama ile yapılan kavramlaştırma, kesin kavramlara ulaşıldığı anlamına gelmemektedir. Çünkü eksen kodlama ve seçici kodlama aşamasında daha fazla soyutlama düzeyine çıkılmaktadır. Bu soyutlamaya ulaşmanın açık kodlamaya dayalı ilk aşaması ise birbirine benzer ve tekrar eden kelime, cümle ya da paragraflarda yer alan verilerin içinde görünen başlangıç seviyesindeki açık ya da örtük kavramsal ön kategorileri kaydetmek ve teoriyi taşıyacak temellendirilmiş soyut kavramların üretimine katkı sağlamaktır (Ilgar ve Ilgar, 2013).

Eksen Kodlama: Eksen kodlama aşaması, açık kodlamada ilk veriler ile kaydedilen ve gömülü teoriye işaret eden bir üst seviye soyut kategorilerin belirlendiği ve bu kategorilerin birbirleri ile ilişkisinin incelendiği aşamadır. Bu kodlamanın odağı ise ilk kodlamada ortaya çıkan ön kategorilerin, üst kategoriler ile olan bağının gösterilmesidir. Buna göre eksen kodlamada amaç, verilerin tekrar gözden geçirilmesi, ön kategorileri oluşturan verileri üst kategoriler haline getiren bağlam, olgu ve olayların gösterilmesi ve veriye dayalı bir şekilde üst kategoriler ile alt birimlerinin belirlenmesidir (Ilgar ve Ilgar, 2013). Bu yeniden gözden geçirme, kategoriler ve alt birimleri arasındaki bağları göstererek, teorik bir eksen oluşmasını sağlamaktadır. Kategoriler ve alt kategorilerinin bir araya getirilmesi ise bir dizi süreç ve yöntemin uygulanmasını gerektirmektedir. Bunun için tümevarım, tümdengelim ve soru sorma süreçleri uygulanarak veri karşılaştırması yapılmaktadır (McCann ve Clark, 2003). Verilerin bu süreçler ile sorgulanarak karşılaştırılması sayesinde, teorik bir eksen

oluşmaktadır. Dolayısıyla bu eksen, üst kategoriler ve alt birimlerinin birbirleri ile olan eylem ve etkileşimlerinin sorgulanması ile oluşmaktadır (Strauss ve Corbin'in 1998). Bu sayede, açık kodlama ile ortaya çıkan ön kategorilerin işaret ettiği kavramlar izah edilmektedir. Kategoriler arasındaki bağın bu şekilde irdelenmesi ise yeni kodların belirlenmesine ve yeni fikirlerin oluşmasına katkı sağlamaktadır (Bulduklu, 2019).

Seçici Kodlama: Seçici kodlamada amaç, ilk iki kodlamaya esas verilerin taranması, bu veriler ile elde edilen kategorilerin teorik doygunluğa ulaşip ulaşmadığının gözden geçirilmesi ve çözümlenmeye esas olacak çekirdek kategorilerin belirlenmesidir. Teorik doygunluğa erişilmiş olmanın göstergesi ise ilk iki kodlamadaki ön ve üst kategorilerin birbirleri ile olan ilişkilerinin döngüye girerek yeni bir boyut kazanmamasıdır (Ersoy, 2018).

Seçici kodlamada çekirdek kategorilerin belirlenmesi ise tartışmanın ve analizin sonraki bölümlerinin bu kategoriler etrafında yapılacağına işaret etmektedir. Seçici kodlamanın başlaması, açık kodlamanın bittiği ve eksen kodlamanın kategorileri üzerinden soyutlama düzeyi daha yüksek olan teorinin odak kategorilerine geçiş yapıldığı anlamına gelmektedir (İlgar ve İlgar, 2013). Bundan sonraki süreç, eksen kodlamada ilişkisel bağları görülen kategori ve alt bileşenlerinin teoriyi görünür kılmak için yeniden düzenlenmesidir. Diğer bir anlatımla, bu aşama, eksen kodlamada belirlenen kategorilerdeki aynı veya birbirini bütünleyen bağlam olgu ve olayların ayrıntılarının gösterilmesi ve bu yolla bir ya da birden fazla çekirdek tem'a'nın ana kategori haline getirilmesidir (Bulduklu, 2019).

Çekirdek kategoriler, diğer kategoriler ile ilişkili olduğundan ve onları bütünleştirip birleştirdiğinden, teoriye odaklı bu kategorilerin bazı özellikleri taşıması gerekmektedir. Onat'ın belirttiğine göre (2011) çekirdek kategorilerde olması beklenen bu özellikler şunlardır; 1. Çekirdek kategorilerin analize konu verilerde sıkça görülmesi. 2. Çekirdek kategorilerin diğer kategorilere göre daha dikkat çekici olması. 3. Çekirdek kategorilerin kuramsal doygunluğu göstermesi ve araştırma probleminin boyutlarını yansıtan merkezi bir konumda olması. Diğer yandan çekirdek kategoriler çalışmanın amacını gösterecek bir bütünlüğü yansıtır çözümlenmeye geçiş yaptıracağından, çekirdek kategorilerin belirlenmesi için ilgili literatürün katkısı ile hikâye akışında bir betimleme yapılması gerekmektedir. Bu betimleme, teorinin kavramlaşması anlamına gelen tartışma ve çözümlenmeden önce yapılarak, odaklanılan şey üzerinden teorik doygunluğa ulaşılmaktadır. Tartışma ve çözümlenme süreci ise olguların çekirdek kategorilerde soyutlanması ve betimleyici anlatımdan, teoriyi gösterecek çözümlenici anlatıma geçilmesidir (İlgar ve İlgar, 2013).

4. BULGULAR

Bu çalışmada analiz ve yorumlama için elde edilen veriler, uygulanan bir anketten, yapılan bir gözlemden, odak gruplar ile yapılan yüz yüze görüşmelerden, ya da bir kişi ile yapılan bir mülakattan elde edilmemiştir. Çalışmanın verileri, yazılı eserler bırakan bir düşünürün metin içeriklerinden ve bu içeriklerde gömülü söylemden elde edilmiştir. Araştırmanın amaç ve hedeflerine ulaşmak ve eleştirel söylem ile bu söylemin açık ve örtük anlamlarında gömülü olan *mikro teoriyi* ortaya çıkarmak için sorular hazırlanmıştır. Hazırlanan sorular metin içeriklerine yöneltilmiş, cevaplar da yine metinlerden ve metinlerde gömülü söylem ve örtük anlamlardan yorumlanarak alınmıştır. Hazırlanan bu sorular, söylemin ve söyleme gömülü refah teorisinin iddia haline gelmesini sağladığı gibi söylem ve teoriyi taşıyan metinlerin tespit edilmesine de katkı sağlamıştır. Diğer yandan bu sorular ile içerik ve söylem analizinin kavramsal boyutu oluşturulmuş ve söyleme gömülü teoriyi ortaya çıkaran soyutlamaya yönelik çekirdek kategoriler belirlenmiştir. Ayrıca bu sorular, söylemin oluşma nedenlerini göstermiş ve söylemin örtük anlamları ile söylemin teorik, ideolojik, bağlamsal, sembolik ve kavramsal boyutlarını da açığa çıkarmıştır.

Dolayısıyla bu sorular, analizin soyutlama düzeyini artırarak, makro ve mikro boyutta yapılan söylem analizine zemin oluşturmuştur. Oluşan bu zeminde yapılan söylem analizi ile de söylem sahibinin eleştirdiği Avrupamerkezci düşüncenin refah söylemine işaret edilmiş ve düşünürün eleştiri getirdiği refah teorisi, ideoloji, iktidar ve güç ilişkilerine yönelik nasıl ve hangi yöntemler ile karşı çıktığı belirtilmiştir. Bunun yanında söylem sahibinin taraftar olduğu refah söylemine de işaret edilmiş ve söylem vasıtasıyla, söylem sahibinin taraftar olduğu refah teorisini, ideolojiyi, iktidar ve güç ilişkilerini nasıl ve hangi yöntemler ile savunduğu vurgulanmıştır. Diğer yandan analizde, söylemin karşıt ya da taraftar olduğu refah söylemin sosyokültürel, tarihsel ve psikolojik bütünlüğünü ortaya çıkaran bağlamı da vurgulanmıştır. Ayrıca söylem sahibinin refah düşüncesini karşıt ya da taraftar olarak etkileyen veya bu düşünce ve söylemden olumlu ya da olumsuz etkilenen aktörler de belirgin hale getirilmiştir. Söylemin ifade tarzı ve retoriksel anlatımının gösterilmesi ise analizin diğer bir yönünü oluşturmuştur. Analiz ile söylemin karşıt ya da taraftar olduğu söylemlere göre aldığı şekil belirtilmiş ve söylemin neden olduğu düşünce değişimine de işaret edilmiştir.

Analizi ilerleten ve analitik iletişim paradigmasına göre hazırlanarak metin ve söyleme yöneltilen kategorik ve kavramsal sorular şunlardır;

- Söylemin taraftar ya da karşıt olduğu muhatap kimlik ve aktörler kimlerdir?
- Söylemin taraftar ya da karşıt olduğu düşüncenin ideolojisi, bu ideolojinin kaynağı, dayanağı, otoritesi ve kullandığı araçlar nelerdir?
- Söylemin karşıt olduğu ve yeniden yapılandırdığı düşünceler nelerdir?
- Söylem, karşıt olduğu ve değiştirip dönüştürmek istediği düşüncelere nasıl ve hangi araç ve düşünceler ile meydan okumaktadır?
- Söylemin taraftar ya da karşıt olduğu iktidar ve güç ilişkileri nasıldır?
- Söylemin karşıt olduğu ideoloji ve düşüncelerin neden olduğu bireysel ve toplumsal problemler ve çözümleri nelerdir?
- Söylemin retoriksel anlatımı nasıldır?
- Söylemin ideolojisine işaret eden ve bu ideolojiyi yeniden üreten kelimeler nelerdir?
- Söylemin ilişkili olduğu kelime, cümle, paragraflar ile bunlarla ilişkili kimlik, bağlam, kavram, olgu ve olaylar nelerdir?

Çalışmanın kodlama, bulgular ve tartışma bölümü, hazırlanan bu sorular eşliğinde içerik ve söylem analizi ile temellendirilmiş kuram teknikleri ile yürütülmüştür. Buna göre bu üç araştırma yöntemi, çalışmanın amaç, hedef, problem ve sorularına uygun bir şekilde ve birbirini tamamlar bir akış içinde uygulanmıştır. Analizde, içerik ve söylem analizi tekniklerinin aşamalarını da içerecek şekilde temellendirilmiş kuram yönteminin açık kodlama, eksen kodlama ve seçici kodlama süreçleri takip edilmiştir. Kodlamalar web tabanlı *Evernote* yazılım platformunda yapılmış ve oluşturulan ön, üst ve çekirdek kategoriler ile bu kategorileri ilgilendiren metinler ve notlar bu platformun araçları kullanılarak kaydedilmiştir. Bu süreçlerde tümevarım yaklaşımı ile parçadan bütüne, bazen de tümdengelim yaklaşımına göre bütünden parçaya sürekli karşılaştırmalı analizler yapılırken, analizin gelişme yönüne göre ihtiyaç duyulan yeni metinler tespit edilerek analiz ve tartışmaya dâhil edilmiştir.

4.1. Refah Düşüncesinin Kavramlaştırılmasına Yönelik Açık Kodlama

Bu çalışmada, söylemi analiz edilen düşünürün görüşleri çerçevesinde *mikro teori* sınırları içinde kalınmış ve kesin yargılar sunacak bir genelleme yapılmamıştır. Bu sınırlar

çerçevesinde, Avrupamerkezci düşüncenin doğasının refahı *neden* ve *nasıl* olumsuz olarak etkilediği ile İslam düşüncesinin doğasının refahı *neden* ve *nasıl* olumlu etkilediğinin eleştirel bir şekilde analiz edilmesi amaçlamıştır. Dolayısıyla bu amaçlara ulaşmak için açık kodlama aşamasında öncelikle metin içerikleri ile bu metinlerde yer alan söyleme gömülü *mikro teoriyi* görünür kılan kelime, cümle ve paragraflar kodlanmıştır. Ayrıca bu teori ile ilgili kimlik, bağlam, olgu ve olaylar tespit edilmiştir. Bunun için İslam düşünürü Said Nursi'nin mesaj ve örtük anlam yüklü metin içerikleri yeniden okunmuştur. Bu yeniden okumada, refah kavramı ile ilgili mesaj ve örtük anlam yüklü kelimeler *kayıt birimleri* olarak, cümle ve paragraflar ise *bağlam birimleri* olarak kodlanmıştır.

4.2. Refah Düşüncesinin Saadet Kelimesi İle Kavramlaştırılması

Açık kodlama aşamasında ilk olarak, Said Nursi'nin metinlerinde *refah* kavramına hangi kelime, cümle ve paragraflar ile işaret edildiği incelenmiştir. Nursi'nin örnekleme alınan eserlerine yönelik taramada, düşünürün *refah* kavramına yönelik olarak bir tanımlama yapmadığı görülmüştür. Bununla birlikte metinlerde *refah* düşüncesinin kavramsal olarak *saadet* kelimesi ile temsil edildiği ve *refah* kavramının sıklıkla *saadet* kelimesi etrafında tartışıldığı tespit edilmiştir. Buna göre Nursi'nin metinlerinde yer alan *saadet* kelimesinin *refah* kavramını temsil ettiği kabul edilmiş ve çalışmanın bulgu ve tartışma bölümlerinde -örneklemedeki orijinal metinler dışında yer alan- *saadet* kelimesi yerine *refah* kelimesi kullanılmıştır.

Metinlerde refah kavramının *saadet* kelimesi etrafında tartışıldığına yönelik bu tespit, İslam düşüncesinde *refah* anlayışının *saadet* kelimesi etrafında tartışıldığına dair çalışmanın kavramsal çerçevesinde yapılan tespit ile uyumludur. Kavramsal çerçevede *refah* kavramının İslam literatüründe *saadet* kelimesi ile temsil edilerek tartışıldığı bahsedilmişti. Bircan'ın (2001) *İslam Felsefesinde Mutluluk* adlı Doktora çalışmasında belirttiği üzere *refah* kavramı İslam düşüncesinde Arapça *bahtiyarlık*, *iyiye ulaşma*, *mesut yaşam* anlamına gelen *es-saadet* (السعادة) kelimesi etrafında tartışılmıştır. Mesela İslam felsefesinin öncülerinden Farabi (2012), *Es-Siyasetü'l-Medeniyye* adlı eserinde, refah düşüncesini insan mutluluğu anlamına gelen *saadet* kelimesi ile kavramlaştırmıştır. İslam düşünürü İmam Gazâli de (1974) insanı gerçek mutluluk ve refaha götüren prensipleri incelediği *Kimya-yı Saadet* adlı eserinde *refah* düşüncesini *saadet* kelimesi etrafında tartışmıştır. İslam düşüncesinde *saadet* kelimesi

etrafında yapılan bu benzeri tartışmalarda *refah*; varoluş, yaradılış, insanın mutluluğu, doğası -fıtratı- kabiliyetleri, özellikleri ve görevleri çerçevesinde yorumlanmıştır.

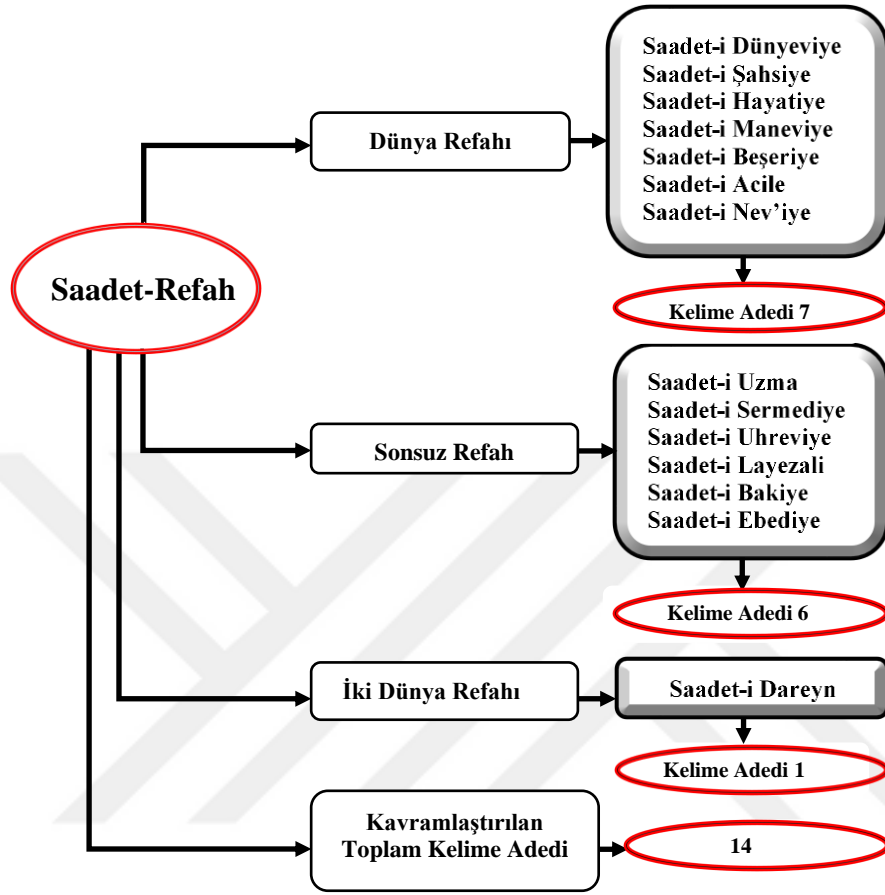
Dolayısıyla İslam düşüncesinde *refah* kavramını temsil eden *saadet* kelimesi, bu çalışmada da açık ve örtük anlamları taşıyan bir kelime ve sembol olarak kabul edilmiştir. Buna göre Nursi'nin metinlerinde yer alan *saadet* kelimeleri ve bağlamındaki konular analiz kapsamına alınmış ve bu kelime etrafında yapılan tartışmalar çerçevesinde araştırmanın amaç, problem ve sorularına odaklanılmıştır. *Saadet* kelimesi, açık kodlamanın *kayıt birimi* olarak belirlenerek analize başlanmıştır. Bu kodlama sayesinde, *saadet* kelimesi ile ilişkili olan, refah kavramını tartışan ve refahı yeni anlamlar ile temsil eden kelime, cümle ve paragraflar incelenmiş ve konu bazlı *bağlam birimleri* oluşturulmuştur. Bu analiz birimleri ile ortaya çıkan yeni bağlam, olgu, olaylar ise gruplara ayrılarak, eksen kodlamada incelenmek üzere ön kategoriler haline getirilmiştir. Belirlenen bu ön kategoriler sayesinde refah kavramı farklı anlamları ile eksen kodlama bölümünde analiz edilmiştir.

Nursi'nin eserlerinde yer alan *saadet* kelimesini içeren metinler, açık kodlama aşamasında web ortamında taranmıştır.¹² Yapılan bu taramada, metinlerde 1130 adet *saadet* kelimesinin yer aldığı görülmüştür. Saadet kelimesinin geçtiği bu metinler incelendiğinde, bazı metinlerin Nursi'nin farklı eserlerinde tekrar eden metinler ile aynı olduğu, bazı metinlerin ise çalışmanın amaçları kapsamındaki refah tartışmaları ile ilişkili olmadığı tespit edilmiştir. Bu tespitlere göre çalışma ile ilgili olduğu ve refah kavramına işaret ettiği düşünülen *saadet* kelimesinin geçtiği metinler kodlanmış ve bu kelime hakkındaki ilk notlar kaydedilmiştir.

Nursi'nin metinlerinde yer alan *saadet* kelimesinin kodlanması sonucunda, refah düşüncesi, şekil 1'de yer alan 3 grup altındaki 14 adet kelime ile kavramlaştırılmış ve bu kelimeler yeni kayıt birimleri olarak kodlanmıştır. İnsanın şahsi refahı ile sosyal refaha işaret eden *dünya refahı* başlığı altındaki kavramlaştırmada; *saadet-i dünyeviye*, *saadet-i hayatiye*, *saadet-i beşeriye*, *saadet-i maneviye*, *saadet-i âcile*, *saadet-i nev'iyeye* ve *saadet-i şahsiye* kelimeleri öne çıkmıştır. Bu kavramlaştırmada *saadet* kelimesi refaha işaret ederken, *dünyeviye*, *hayatiye*, *beşeriye*, *maneviye*, *âcile*, *nev'iyeye* ve *şahsiye* kelimeleri ise insanın şahsi

¹² <http://www.erisale.com/> (Erişim; 20.08.2020)

refahına, ruh haline, duygu durumuna, inancına, iç huzuruna ve toplum refahına işaret etmektedir.



Şekil 1. Refah Düşüncesinin Saadet Kelimesi ile Kavramlaşması

Sonsuz refah başlığı altında ise *saadet-i ebediye*, *dar-ı saadet*, *saadet-i uhreviye*, *saadet-i uzmâ*, *saadet-i sermediye*, *saadet-i bâkiye* ve *saadet-i lâyezâlîye* kelimeleri öne çıkmıştır. Bu kavramlaştırmada *saadet* kelimesi refaha işaret ederken *ebediye*, *dâr*, *uhreviye*, *uzmâ*, *sermediye*, *bâkiye* ve *lâyezâlîye* kelimeleri ise ölüm sonrası -ahirette yaşanacağına inanılan- hayata, refah yurdu olan cennete ve ebedi, bitmez, sürekli, sonsuz, büyük ve yüce refaha işaret etmektedir.

Diğer bir refah kavramlaştırması ise *dünya ve ahiret refahı* başlığı altında *saadet-i dareyn* kelimesi ile yapılmıştır. Bu kavramlaştırmada *saadet* kelimesi yine refaha işaret ederken *iki yurt* anlamına gelen *dâreyn* kelimesi ise yaşanılan mekân olarak bu dünya ve

toplum hayatı ile -bazı inanışlara göre ölüm sonrası yaşayacağına inanılan- ahiret yurdu olan cennete ve cennet hayatına işaret etmektedir.

Saadet kelimesinin bu şekilde kodlanmasından sonra, saadet kelimesinin birleşimi ile oluşan ve 14 kelime ve 3 grupta kavramlaşan refah düşüncesine ait örnek metinler analiz edilmiştir. Bu analiz sayesinde, refah düşüncesi ile açık ya da örtük olarak ilişkili olan ve bu düşüncüyü kavramlaştıran kişi, bağlam, olay ve olgular, ön kategoriler şeklinde tespit edilmiştir. Bu tespitlere yönelik kodlama ve kodlama sonucunda elde edilen bulgular aşağıda yer almaktadır.

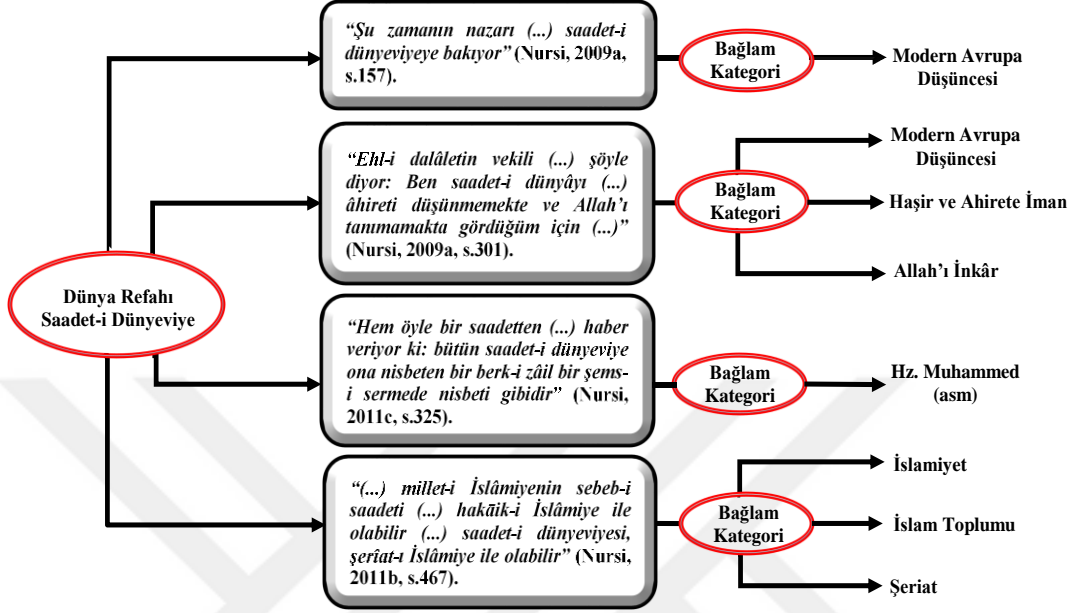
4.3. Dünya Refahı Düşüncesinin Saadet Kelimesi ile Kavramlaştırılması

4.3.1. Saadet-i Dünyeviye

Said Nursi, insanın bu dünyada şahsi ve toplumsal olarak yaşadığı refahı, *dünya refahı* şeklinde kavramlaştırmıştır. Dünya refahı düşüncesine yönelik ilk kavramlaştırma, *saadet-i dünyeviye* kelimesi ile yapılmıştır. Şekil 2’de görüldüğü üzere birinci metindeki... *şu zamanın nazarı...* kelimesi ile örtük olarak Avrupa düşüncesi ve modern döneme işaret edilirken, Avrupa düşüncesinin insanı sadece dünya hayatındaki refaha odakladığı vurgulanmıştır.

İkinci metinde ise dünya hayatındaki refahı *...Allah’ı tanımamak ve ahireti düşünmemekte...* gören bir ideolojiye ve düşünceye *ehl-i dalalet* kelimesi ile işaret edilmiştir. Bu kelime, bu düşüncüyü *kimlerin* temsil ettiğini göstermektedir. Böylece, Allah’ı tanımayan ve ahireti düşünmeyen bu insanların doğru yoldan sapan ve batıl yolda giden bir kitle olduğu belirtilmiştir. *...Ehl-i dalaletin vekili...* ifadesi ise doğru-hak yolda gitmeyen düşüncüyü temsil eden bir kimliğe vurgu yaparken, bu düşüncenin -Avrupamerkezci- modern düşünce olduğuna örtük bir şekilde işaret edilmiştir. Doğru ve hak yolda gitmediği iddia edilen bu kitlenin modern Avrupa düşüncesinden beslendiğine örtük bir şekilde işaret edilirken, bu kitlenin refah anlayışının ise Allah’a imanın gereklerine göre yaşamının dışında bir şey olduğu belirtilmiştir. Böylece, Allah’a ve ahirete iman düşüncesinin ihmal edildiğine ve Allah’ı inkâr derecesindeki bir düşüncenin hâkim olduğuna işaret edilmiştir.

Üçüncü metinde, ...öyle bir saadetten haber veriyor ki... cümlesi ile dünya refahının -tam olarak- ne anlama geldiği hakkında bilgi sahibi olan bir kişiye -İslam Peygamberi Hz. Muhammed'e (asm)- işaret edilmiştir.



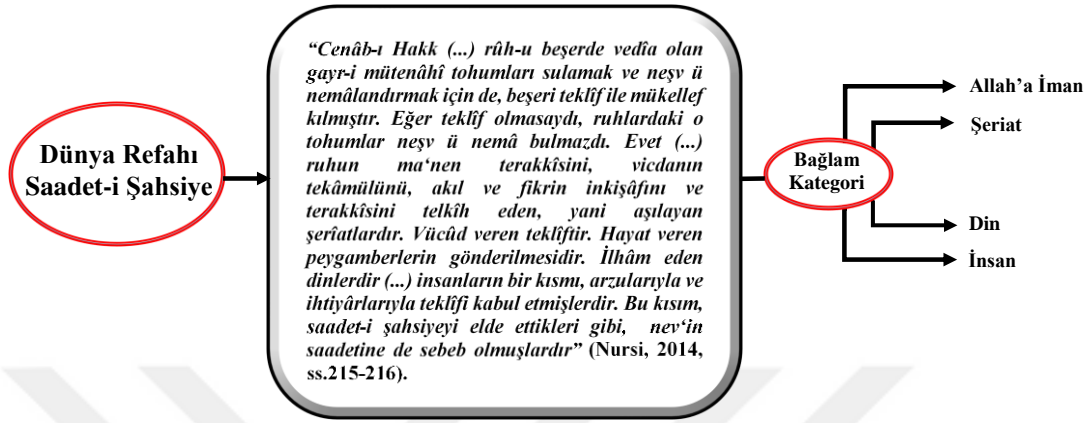
Şekil 2. Dünya Refahı Düşüncesinin Saadet-i Dünyeviye Kelimesi ile Kavramlaşması

Dördüncü metinde ise *hakâik-i İslâmiye* ve *şeriat-ı İslâmiye* kelimeleri ile İslam toplumu için dünya refahının hangi kaynağa dayandığına vurgu yapılmıştır. Bu vurgu ile İslamiyet ve prensiplerini kapsayan ve İslam dininin kurum ve değerlerini sistematik hale getiren *İslam şeriat'ına*¹³ işaret edilmiştir. Ayrıca, *şeriat'a* bağlılığın önemi hatırlatılarak, İslam toplumunda *şeriat'ı* yaşama hakkında eksiklikler olduğu örtük bir şekilde vurgulanmıştır.

¹³ Şeriat: Kur'an-ı Kerim'e göre (...); bireysel ve toplumsal hayatı düzenleyici din esaslı kurallar' veya "bu nitelikte kural koymak anlamına gelmektedir. (Kur'an'ı Kerim: el-Mâide 5/48; eş-Şûrâ 42/13, 21; el-Câsiye 45/18 sureleri ilgili ayetler). Kaynak: İslam Ansiklopedisi. <https://islamansiklopedisi.org.tr/seriat#1>

4.3.2. Saadet-i Şahsiye

İnsanın bireysel refahına işaret eden ve *saadet-i şahsiye* kelimesi ile yapılan dünya refahı kavramlaştırması şekil 3’de yer almaktadır.



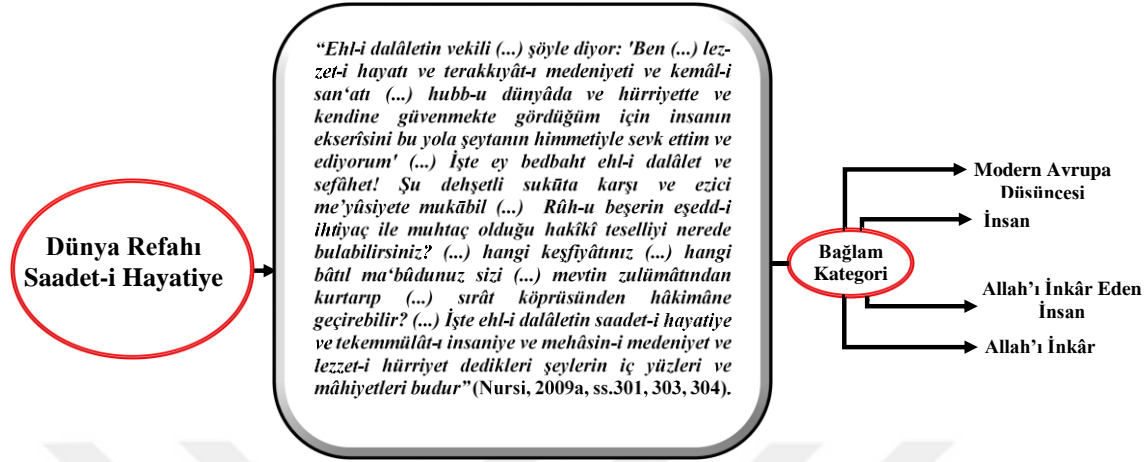
Şekil 3. Dünya Refahı Düşüncesinin Saadet-i Şahsiye Kelimesi ile Kavramlaştırması

Görüldüğü üzere söylemdeki *teklif* kavramına, insan ruhu, akli ve vicdanını geliştiren ve kimlik kazandırarak şekillendiren bir kavram olarak işaret edilmiştir. Bu yönü ile insanı geliştiren ve kişiliğini şekillendiren *teklif* kavramı, Allah’a iman etmek yükümlülüğüne işaret etmektedir. Ayrıca Allah’a iman etme yükümlülüğünün kurallar bütünü olan *şeriatın* insanın ruh, akıl ve vicdan duygularını aşıl原因an insan ve toplum refahına iman üzerinden katkı sağladığı vurgulanmıştır. Ayrıca insanın bu duygularının din ve Peygamberlik kurumundan ilham alarak hayat bulduğuna işaret edilmiştir. Bununla birlikte insanların bir kısmının kendi arzu ve istekleri ile iman yükümlülüğünü -teklifi- kabul edip bireysel refahı kazandıklarına ve böylece bireysel refahı kazanan insanın, insanlığın refahına katkı sağladığı belirtilmiştir.

4.3.3. Saadet-i Hayatiye

Saadet-i hayatiye kelimesi ile kavramlaştırılan dünya refahı düşüncesi şekil 4.1’de yer almaktadır. Görüldüğü üzere hak-doğru yoldan sapan ve batıl yolda giden bir topluluk ile bu topluluğu temsil eden -Avrupamerkezci- düşünce, ...ehl-i dalaletin vekili... kelimesi ile tasvir edilmiştir. Bu sapkın -modern- düşünceye göre medeni ilerleme, hayatın lezzeti ve sanattaki olgunluk; dünya sevgisi, hür olma ve kendine -aklına- güvenmeye bağlıdır. Bu düşünce eleştirilirken, bu düşüncenin insanlığın seviyesini aşağıya düşürdüğü, ümitsizliğe neden

olduğu, insanları teselliye muhtaç ettiği, insanları ölüm ve sonrası hakkında kaygılandırdığı vurgulanmıştır.

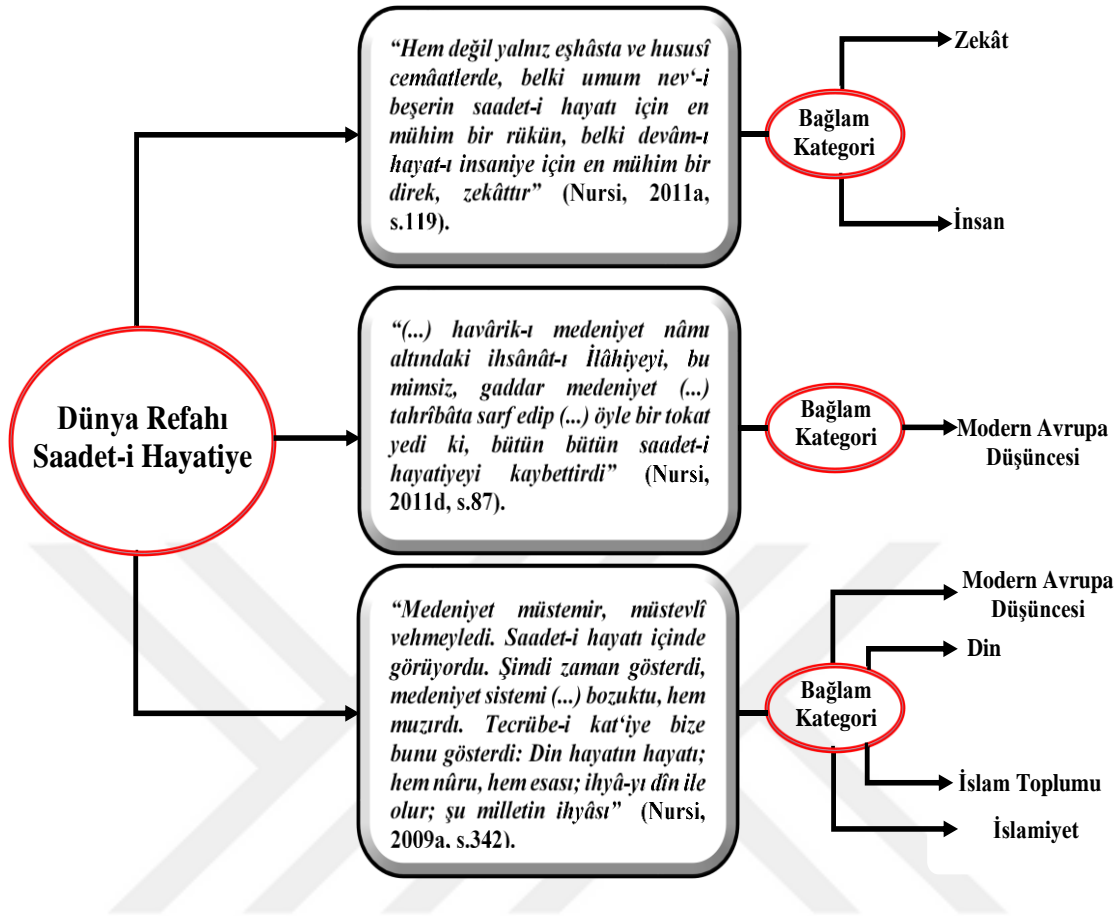


Şekil 4.1. Dünya Refahı Düşüncesinin Saadet-i Hayatiye Kelimesi ile Kavramlaşması

Bu ifadeler üzerinden, inançsız ve sapkın -modern- düşüncenin hür olma, dünya refahı ve hayatın lezzeti hakkındaki iddialarının anlamsız olduğu belirtilmiştir.

Şekil 4.2’de yer alan ilk metindeki kavramlaştırma da ise İslam’ın şartlarından ve en önemli farz ibadetlerinden olan *zekât*¹⁴ dünya hayatındaki refahın temelinde yer alan bir unsur olarak gösterilmiştir. Böylece, zekâtın refahı, bireyi, toplumu ve insanlığı ayakta tutan bir dayanak noktası olduğuna işaret edilmiştir. İkinci metinde ise Avrupa’nın sahip olduğu maddi -modern- medeniyetin -faydalı kısmının- Allah’ın bir hediyesi olduğu vurgulanırken, ...*tahrîbâta sarf edip*... kelimesi üzerinden Avrupa düşüncesinin -Allah’ın hediye olarak verdiği- maddi imkânları kötüye kullandığı belirtilmiştir. Medeniyetin kötüye kullanılmasının ise yıkım getiren savaflara ve refahın ortadan kalkmasına neden olduğu vurgulanmıştır. Bu söylem ile Avrupa düşüncesinin aslında gerçek medeniyetten uzak olduğu, acımasızlığı ve refahı olumsuz etkilediği iddia edilerek, bu olumsuzluklar Avrupa düşüncesinin ...*mimsiz gaddar medeniyet*... şeklinde tasvir edilmesi ile gösterilmiştir. Üçüncü metindeki kavramlaştırmada ise Avrupa düşüncesinin bozuk ve zararlı bir sisteme sahip olduğu belirtilirken, *müstevli* kelimesi ile Avrupa medeniyeti *istilacı* olarak tasvir edilmiştir.

¹⁴ Zekât: Sözlükte “artma, artıma; övgü ve bereket” mânalarına gelen zekât, terim olarak; Kur’an’da belirtilen sınıflara sarfedilmek üzere dinen zengin sayılan Müslümanların malından alınan belli payı ifade eder. Kaynak: İslam Ansiklopedisi. <https://islamansiklopedisi.org.tr/zekat#2-diger-dinlerde>

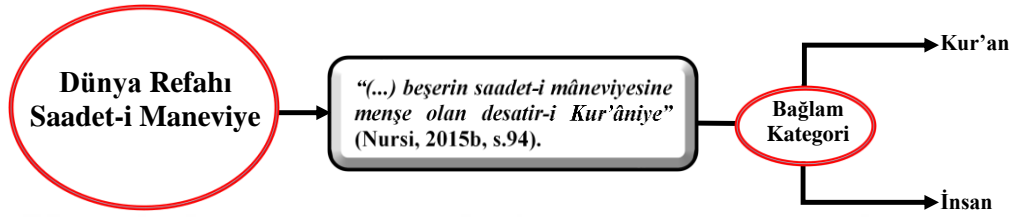


Şekil 4.2. Dünya Refahı Düşüncesinin Saadet-i Hayatiye Kelimesi İle Kavramlaşması

Ayrıca üçüncü metinde refahın sürekli olarak Avrupa medeniyetinde olduğunun düşünülmesinin yanlış bir düşünce olduğu vurgulanırken, insanlığın zamanla yaşadığı tecrübenin din düşüncesine duyulan ihtiyacı gösterdiği ve din düşüncesinin ne kadar önemli bir düşünce olduğu belirtilmiştir. Bu noktada dinin sosyal hayatın ve refahın esası olduğu -çökmüş olan- refaha ve sosyal hayata dinin hayat verebileceği vurgulanırken, ...*şu milletin ihyası*... kelimesi ile de İslam toplumuna işaret edilerek, tüm toplumlarda olduğu gibi İslam toplumundaki refah çöküntüsünün ve sosyal sıkıntılarının da din ve İslamiyet prensipleri ile düzelebileceğine işaret edilmiştir.

4.3.4. Saadet-i Maneviye

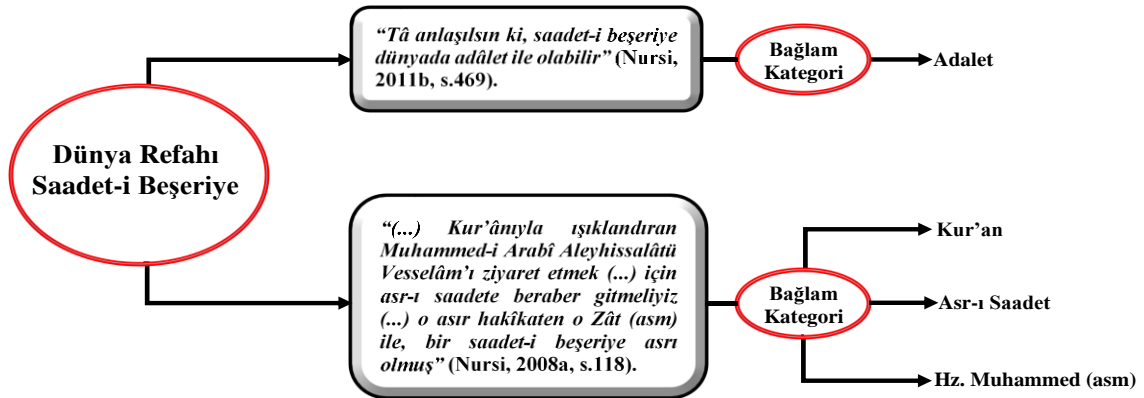
İnsanın manevi durumu üzerinden *saadet-i maneviye* kelimesi ile kavramlaştırılan dünya refahı düşüncesi şekil 5’de yer almaktadır. Bu kavramlaştırma, insan bağlamında yapılırken, insanın iyilişu ile moral ve duygu durumuna işaret edilmiştir. Ayrıca *Kur’an* prensiplerinin insanın moral değerlerini yükselttiği ve manevi refahın kaynağı olduğu belirtilmiştir.



Şekil 5. Dünya Refahı Düşüncesinin Saadet-i Maneviye Kelimesi ile Kavramlaşması

4.3.5. Saadet-i Beşeriye

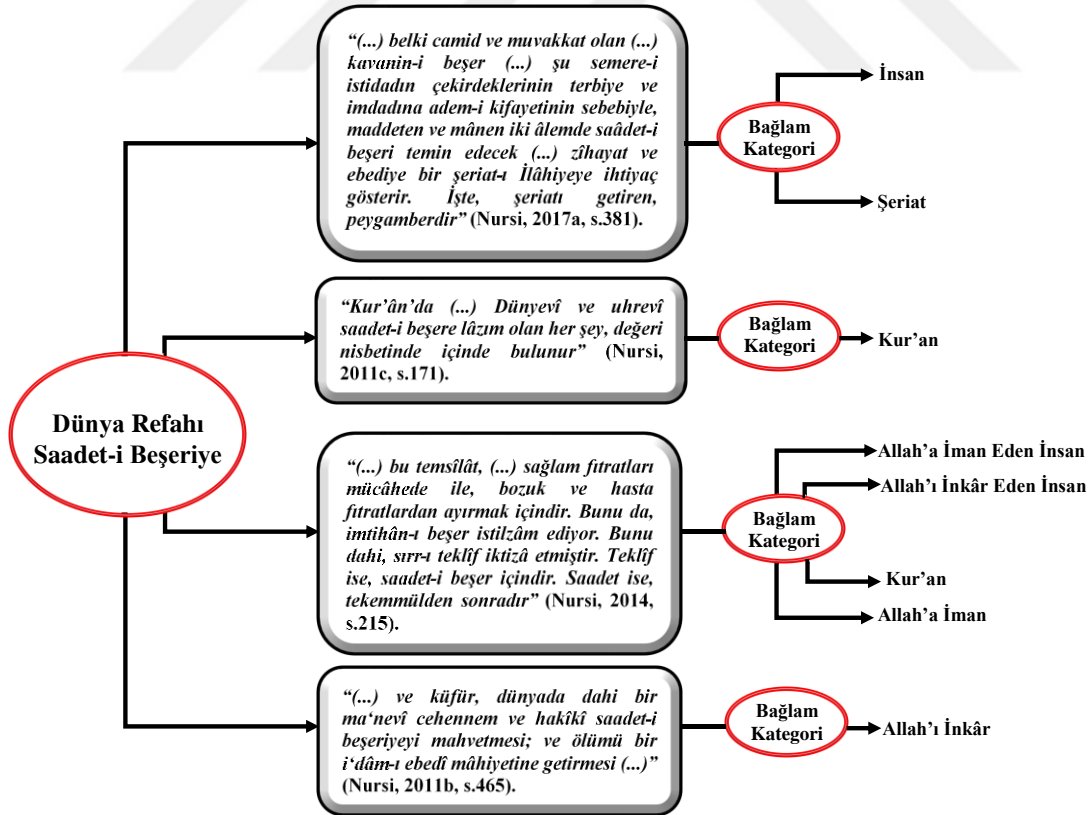
Dünya refahı düşüncesi söylemde *saadet-i beşeriye* kelimesi ile kavramlaştırılırken, refah ise *adâlet* ile özdeşleştirilmiştir. Bu kavramlaştırma, şekil 6.1’in birinci metninde görülmektedir. İkinci metinde ise İslam Peygamberi Hz. Muhammed’in (asm) yaşadığı döneme *asr-ı saadet* kelimesi ile işaret edilirken, o asrın refahın -en mükemmel bir şekilde- yaşandığı dönem olduğu vurgulanmıştır. Bunun yanında ...*Kur’anıyla ışıklandıran Muhammed-i Arabi...* kelimesi ile de Hz. Muhammed’in (asm) vesile olduğu refahın, İslam’ın kutsal kitabı Kur’an’dan kaynaklandığı belirtilmiştir.



Şekil 6.1. Dünya Refahı Düşüncesinin Saadet-i Beşeriye Kelimesi ile Kavramlaşması

İnsanların sosyal düzen için geliştirdikleri kanunların donuk -durgun- ve geçici olduğu ise şekil 6.2'nin ilk metninde belirtilirken, insanların belirlediği bu kanunların, insan kabiliyetlerini bir düzen içinde terbiye etmeye yeterli olmadığı vurgulanmıştır. Bu vurgu ile insan kabiliyetlerinin ve sosyal hayatın maddi ve manevi yönden düzenleyici değerler sistemine ihtiyaç duyduğu belirtilmiştir. Bu düzenleyici değerler sisteminin ise ebedi bir hayatı olan *şeriat* olduğuna işaret edilmiştir. Bu *şeriat*ın ise Peygamberlik müessesesi ile kurulacağı vurgulanmıştır. İkinci metindeki diğer bir bulgu yine Kur'an hakkındadır. Söylemde refah için gerekli olan maddi ve manevi her şeyin *Kur'an'da* yer aldığı vurgulanarak, Kur'an refah sağlayıcısı olarak gösterilmiştir.

Üçüncü metinde ise Kur'an'daki bazı örneklerin insanın Allah'a iman etme yükümlülüğü ve sorumluluğunu göstermek için verildiği belirtilmiştir. İnsanın iman etme yükümlülüğü ve sorumluluğuna ise yine iman anlamında kullanılan *teklif* kelimesi ile işaret edilmiştir. *İmanın*, yani *teklifin* insan refahı için gerekli olduğuna, refahın da imanın güçlenmesi ve olgunlaşması ile mümkün olacağına işaret edilmiştir. Bu metinde, Allah'a iman eden insan ile Allah'ı inkâr eden insan arasındaki farkların Kur'an'da gösterildiği vurgulanmıştır.

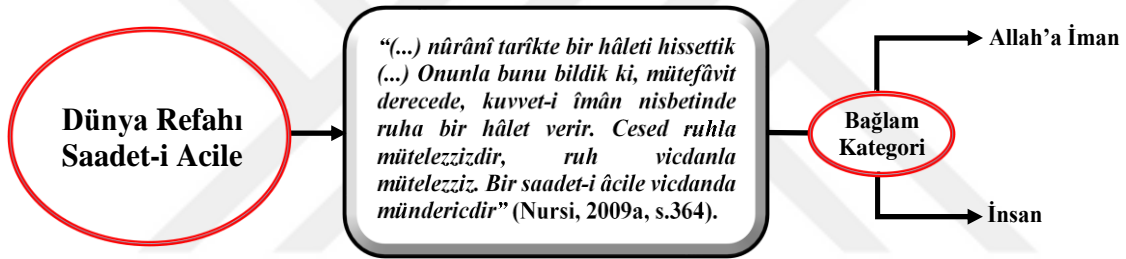


Şekil 6.2. Dünya Refahı Düşüncesinin Saadet-i Beşeriye Kelimesi ile Kavramlaşması

Dördüncü metinde ise Allah'ı inkârın ve imansızlığın insan refahını mahvettiği ve hayatını manevi bir cehenneme çevirdiği vurgulanırken, Allah'a iman duygu ve düşüncesinin kıymetine işaret edilmiştir. Ayrıca imansızlığın ölüm ve sonrası hakkında insanlarda kaygılara neden olduğu belirtilmiştir. Bu vurgular, Allah'a iman duygu ve düşüncesi ile yaşamının insanın ölüm ve sonrası hakkındaki kaygılarını gidereceğine işaret etmiştir.

4.3.6. Saadet-i Acile

Refah düşüncesinin *saadet-i acile* kelimesi ile kavramlaştırılması şekil 7'de görülmektedir. Bu kavramlaştırmada, insan ruhu ve vicdanına vurgu yapılırken, *...kuvvet-i iman nisbetinde...* cümlesi ile insanın Allah'a iman kuvvet derecesine göre ruhunda lezzet hissettiği belirtilmiştir.

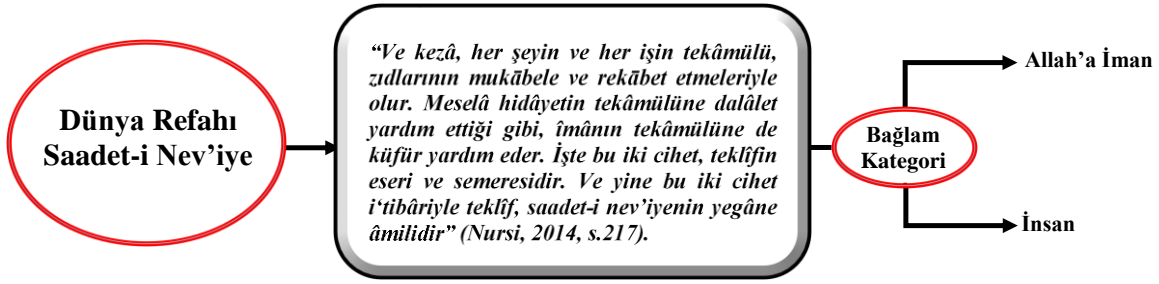


Şekil 7. Dünya Refahı Düşüncesinin Saadet-i Acile Kelimesi ile Kavramlaşması

Ayrıca Allah'a iman sayesinde ruhta hissedilen lezzetin ruha vicdan aracılığı ile geldiği vurgulanarak, insan bedeninin bu lezzetten pay aldığı belirtilmiştir. Diğer yandan vicdana yansıyan imanın insan ruhu ve bedeninde hızlı bir şekilde refaha neden olduğuna işaret edilirken, bu vurgular, Allah'a iman duygu ve düşüncesinin, insanın iyilişunda-refahında etkili olduğunu göstermiştir.

4.3.7. Saadet-i Nev'ie

Dünya refahı düşüncesi, *saadet-i nev'ie* kelimesi ile kavramlaştırılırken, refahın insana yüklenmiş olan Allah'a iman sorumluluğu içinde olduğu belirtilmiştir. Bu kavramlaştırma, şekil 8'de yer almaktadır.



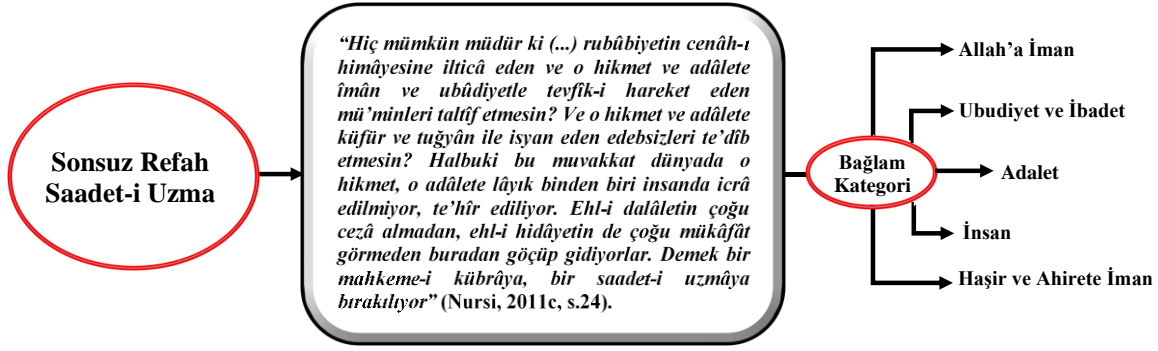
Şekil 8. Dünya Refahı Düşüncesinin Saadet-i Nev'îye Kelimesi ile Kavramlaşması

Görüldüğü üzere bu kavramlaştırmada *hidayet* kelimesi ve *teklif* kelimesi ile Allah’a imana işaret edilmiştir. Böylece, küfür ve inançsızlık ile imanın karşılıklı mücadelesinin ve rekabetinin birbirlerini görünür hale getirdiği belirtilmiştir. Ayrıca küfrün -diyalektik olarak- imanın gelişip olgunlaşmasına katkı sağladığı vurgulanmıştır. Böylece, bir şeyin olgunlaşmasının, onun zıddının karşılık vermesine ve onun ile rekabet etmesine bağlı olduğu vurgulanırken, imanın olgunlaşmasının, zıddı olan küfrün karşılık vermesi ve küfrün iman ile rekabet etmesine bağlı olduğuna işaret edilmiştir. Diğer bir deyişle iman ve küfür arasındaki farkı belirgin hale getiren şey, insanın iman ile yükümlü kılınmasıdır. Böylece, insanın Allah’a iman etme yükümlülüğü anlamına gelen *teklif*, insan refahının biricik ve en önemli faktörü olarak belirgin hale gelmiştir.

4.4. Sonsuz Refah Düşüncesinin Kavramlaştırılması

4.4.1. Saadet-i Uzma

Sonsuz refah düşüncesinin *saadet-i uzma* kelimesi ile kavramlaştırılması şekil-9’da görülmektedir. Bu kelime çerçevesindeki kavramlaştırmada sonsuzluk vurgusu yapılmıştır. Metinde insan, hikmet ve adâlet sahibi olan Allah’a iman eden, onun himayesine giren ve ona kulluk ile ibadet eden bir varlık olarak tasvir edilmiştir. Diğer yandan insanın Allah’a olan itaatinin ve yaptığı iyiliklerinin ödülünü beklediği vurgulanmıştır. Bu vurgular ile imanlı insan kimliğine işaret edilirken, bazı insanların ise isyan içinde olduğu ve hikmet ve adâlet sahibi Allah’ı inkâr etikleri belirtilerek, inançsız ve maneviyatsız insan kimliğine işaret edilmiştir.

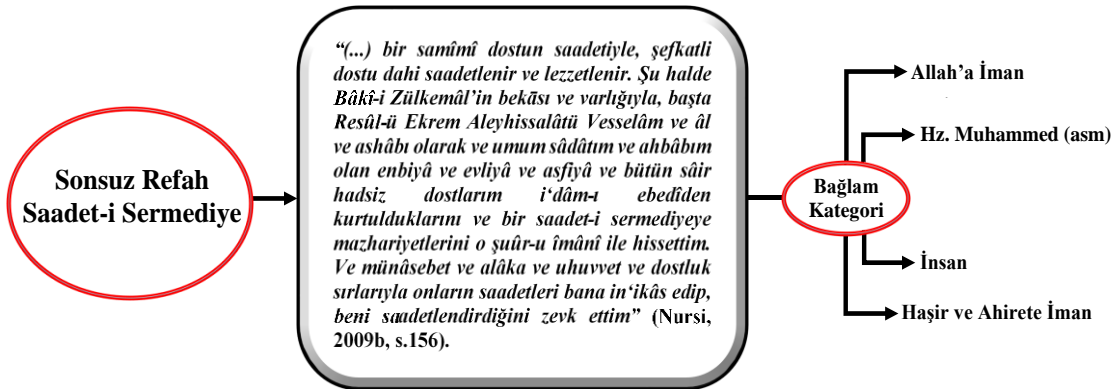


Şekil 9. Sonsuz Refah Düşüncesinin Saadet-i Uzma Kelimesi ile Kavramlaşması

Bu işaretlerin yanında Allah'a iman edenlerin çoğunun bu geçici dünyada ödül alamadan; imansız, zalim ve isyankâr olanların çoğunun da ceza görmeden öldükleri belirtilmiştir. Bundan dolayı Allah'a itaat edenler ile isyan edenlerin yargılanacağı, bu yargılamanın yapılabilmesi için de öldükten sonra diriltilecekleri ve ahiretteki büyük mahkeme huzuruna çıkartılacakları vurgulanmıştır. Bu vurgulara göre öldükten sonra dirilme yani, *haşir* sonrasında ahirette büyük bir mahkemenin kurulacağı ve kötülüklerin karşılığında ceza görüleceği belirtilmiştir. Hakların ise Allah'a itaatın karşılığında bu büyük mahkemede alınacağına işaret edilmiştir. Söylemde dunsuz ve yüce refah, *saadet-i uzma* olarak tanımlanmıştır.

4.4.2. Saadet-i Sermediye

Saadedi-i sermediye kelimesi ile yapılan sonsuz refah kavramlaştırması şekil 10'da yer almaktadır.

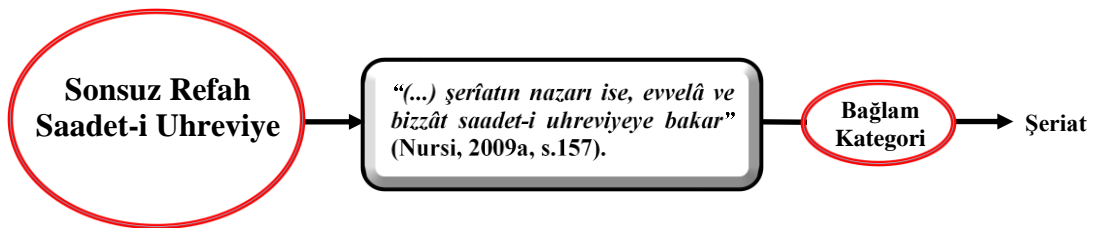


Şekil 10. Sonsuz Refah Düşüncesinin Saadet-i Sermediye Kelimesi ile Kavramlaşması

Metinde, insanın dost ve akrabalarının mutluluk ve refahı ile refah duyduğu belirtilmiştir. Ancak *idam-ı ebedi* olarak tasvir edilen ölüm gerçeğinden dolayı insanın sevdiği dost ve akrabalarından -sonsuz olarak- ayrılacağı kaygısını taşıdığı, bunun ise acı verdiği vurgulanmıştır. Bu vurgular ile birlikte, Allah’a ve öldükten sonraya dirilmeye iman duygu ve düşüncesinin gerçek bir teselli kaynağı olduğu belirtilirken, Allah’a iman duygu ve düşüncesinin ölümü bir acı nedeni olmaktan çıkardığına işaret edilmiştir. Buna göre Hz. Muhammed (asm) başta olmak üzere diğer Peygamberler ile onların dostlarının sonsuz bir âleme gittikleri düşüncesinin insana teselli verdiği vurgulanmıştır. Allah’a ve öldükten sonra dirilmeye iman duygu ve düşüncesi, Peygamberler ve onların dostlarının ebedi yaşayacaklarını vurguladığı gibi insanın dost ve akrabalarının ebedi yaşayacaklarına da işaret etmiştir. Bu hakikatlere göre Allah’a ve ahirete iman duygu ve düşüncesinin ayrılık acısını dindirdiği, insanın dost ve akrabalarının yokluğa ve hiçliğe gitmediklerini hissettirdiği ve bu hislerin insana sonsuz bir refahın olacağına dair iyimserlik ve ümit sağladığı vurgulanmıştır.

4.4.3. Saadet-i Uhreviye

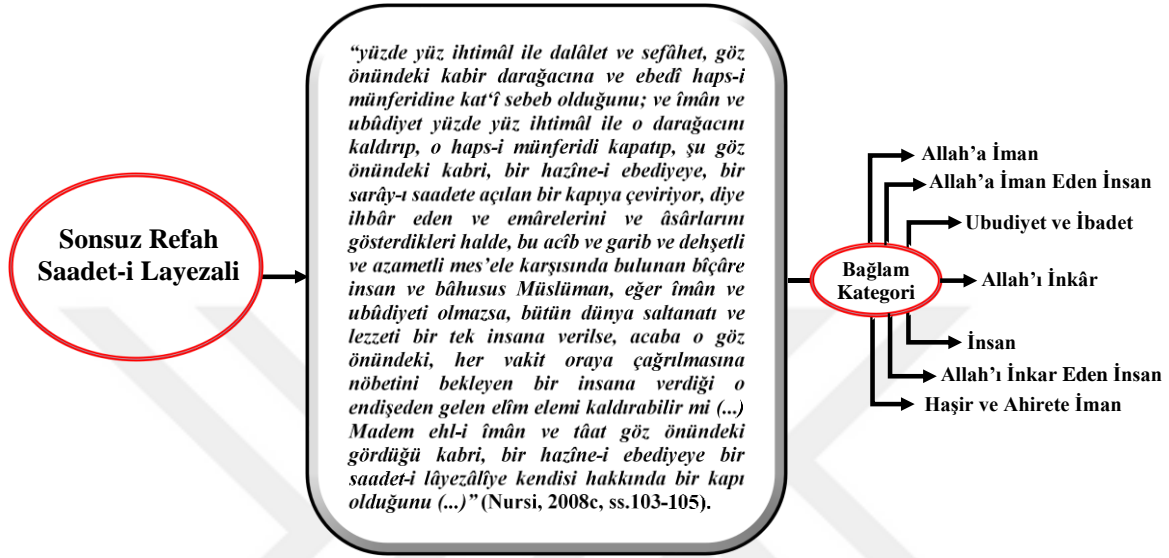
Şekil 11’de görülen bu sonsuz refah kavramlaştırmasında, İslam prensipleri ve değerler sistemi olan *şeriat* hükümlerinin ahiretteki sonsuz refahı hedeflediği vurgulanmıştır. Bu vurgu, İslamiyet’in toplum düzenini şekillendiren *şeriat* olgusuna dayalı uygulamaların insanın sonsuz refahına neden olacak içerikte olduğuna işaret etmektedir. Dolayısıyla *şeriat*, dünya refahını sonsuz refah için gözetmektedir.



Şekil 11. Sonsuz Refah Düşüncesinin Saadet-i Uhreviye Kelimesi ile Kavramlaşması

4.4.4 Saadet-i Layezali

Metindeki *saadet-i layezali* kelimesi, kabrin öldükten sonra dirilme-haşir ile sonsuz refaha açılan bir kapı olduğuna işaret ederken, sonsuz refah düşüncesi bu şekilde kavramlaştırılmıştır. Bu kavramlaştırma şekil 12’de görülmektedir.

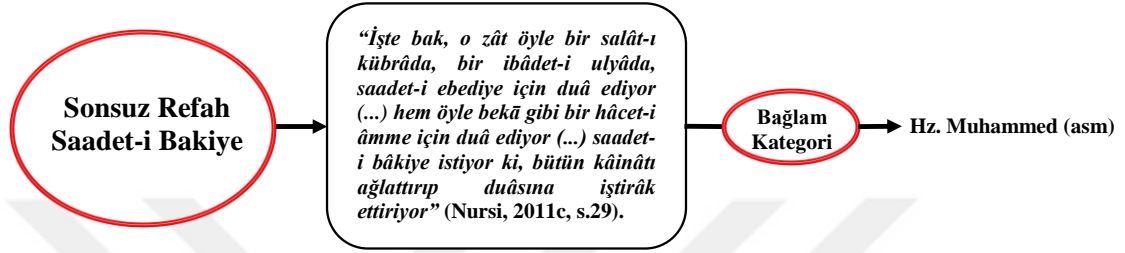


Şekil 12. Sonsuz Refah Düşüncesinin Saadet-i Layezali Kelimesi ile Kavramlaşması

Metinde Allah’a ve öldükten sonraya dirilmeye iman etmeyenlerin bakışı örnek verilmiş ve Allah’ı inkâr eden insanlara işaret edilmiştir. Bu bakış açısına göre ölüm, kabir ve sonrası bir darağacı, hiçlik, karanlık ve tek başına bir hapis olarak görülmektedir. Bu bakış açısının aksinde olan Allah’a ve öldükten sonra dirilmeye iman edenlerin bakış açısında ise ölüm, kabir ve sonrası, sonsuz bir hazineye ve refah sarayına açılan bir kapı olarak görülmektedir. Ölüm, kabir ve sonrasını refah dolu bir hazine ve saray haline getiren şeyin ise Allah’a iman etmek, ona kulluk göstermek ve ibadet etmek olduğu belirtilmiştir. İnsanın Allah’a imanı ile ona göstereceği kulluk ve ibadetinin olmamasının ise tatminsizliğe neden olacağı belirtilmiştir. Buna göre dünyanın sultanlığı, refahı ve tüm lezzetleri insana verilse de insanın ölüm, kabir ve sonrası hakkındaki ontolojik kaygılarının hiç bir şekilde giderilemeyeceğine işaret edilmiştir.

4.4.5. Saadet-i Bakiye

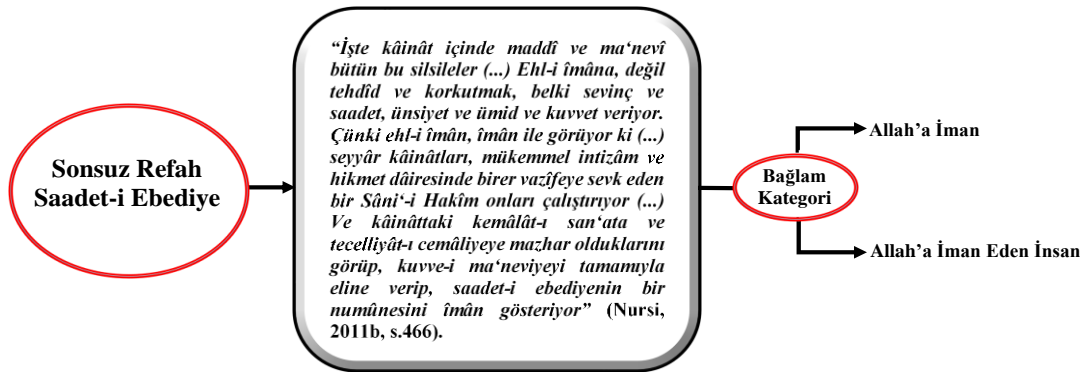
Saadet-i bâkiye kelimesi ile yapılan sonsuz refah kavramsallaştırması şekil 13’de görülmektedir. Bu kavramlaştırmada, sonsuz refahın *dua* ile istendiği vurgulanmıştır. Sonsuz yaşam ve sonsuz refah isteğinin, kâinatın ve bütün insanların bir arzusu olduğu belirtilirken, bu arzunun -Allah tarafından- karşılanması için ise insanı, kulluğu ve ibadeti en yüksek şekilde temsil eden Hz. Muhammed’in (asm) *dua* ettiğine işaret edilmiştir.



Şekil 13. Sonsuz Refah Düşüncesinin Saadet-i Bakiye Kelimesi ile Kavramlaşması

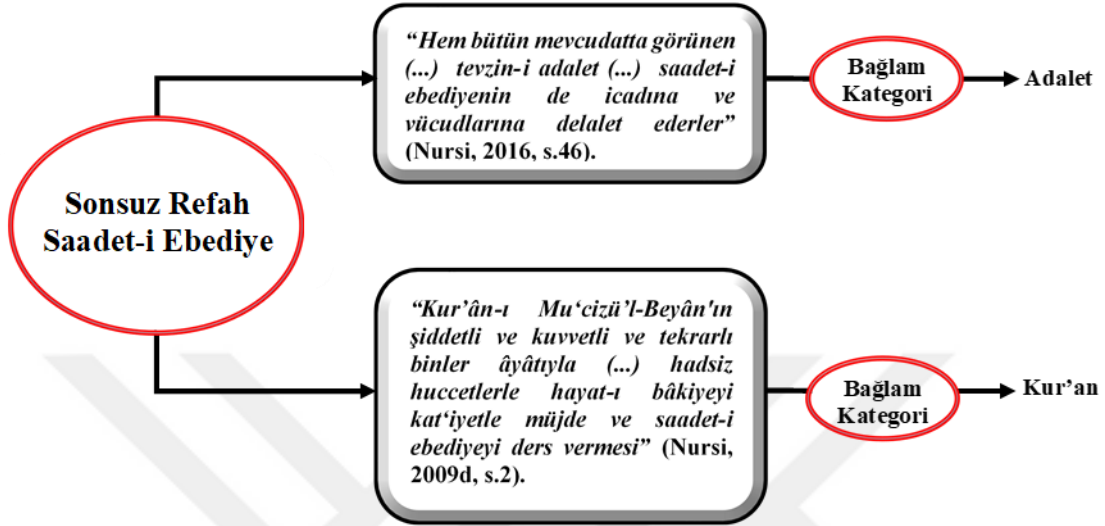
4.4.6. Saadet-i Ebediye

Sonsuz refah düşüncesinin *saadet-i ebediye* kelimesi ile de kavramlaştırılması şekil 14.1’de yer almaktadır. Bu kavramlaştırmada, hareket halindeki kâinata mükemmel işleyen bir düzen olduğuna işaret edilerek, kâinatın her unsuruna görevler veren ve bu düzeni devam ettiren bir İlah olduğuna *Sani-i Hâkim* kelimesi ile vurgu yapılmıştır. Dolayısıyla kâinata işleyen mükemmel düzen ve hareket, Allah’a iman edenlere kaygı ve korku vermediği gibi imanlı insanlar sonsuz bir güven ve refah hissetmektedir. Bu ifadeler üzerinden Allah’a iman duygu ve düşüncesinin sonsuz refahın kaynağı olduğuna işaret edilmiştir.



Şekil 14.1. Sonsuz Refah Düşüncesinin Saadet-i Ebediye Kelimesi ile Kavramlaşması

Şekil 14.2’de yer alan birinci metninde ise kâinatta görünen her şeyde ölçülü bir denge olduğuna *tevzin-i adalet* kelimesi ile işaret edilirken, her şeyde görünen adâletli dengenin, sonsuz refahı gerektirdiği ve bu dengenin de sonsuz refahın meydana geleceğinin bir delili olduğu vurgulanmıştır.

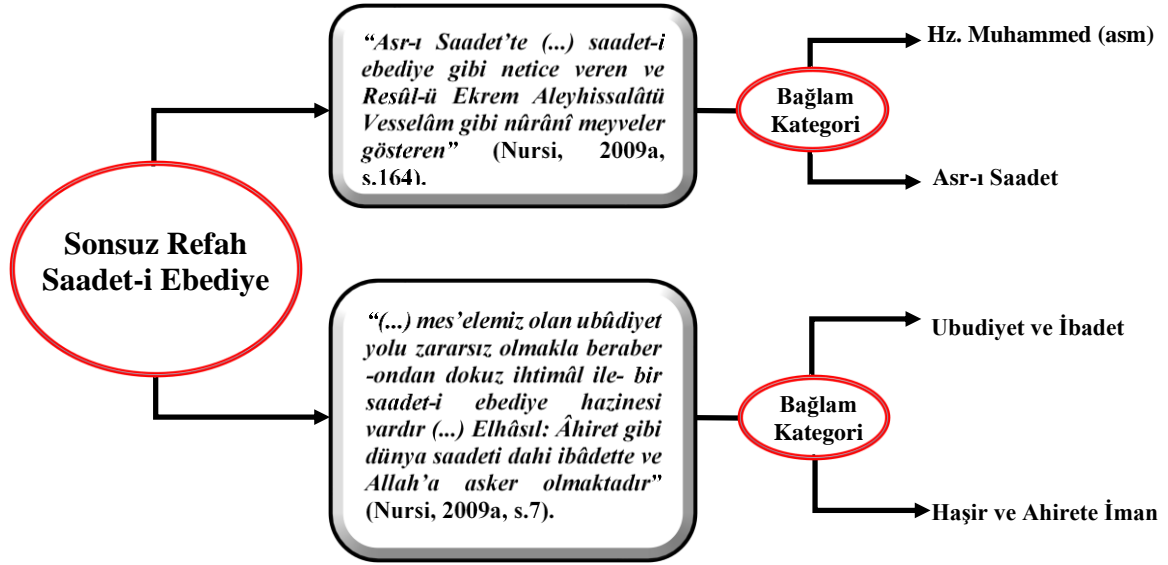


Şekil 14.2. Sonsuz Refah Düşüncesinin Saadet-i Ebediye Kelimesi ile Kavramlaşması

İkinci metinde ise İslam’ın kutsal kitabı Kur’an’ın sonsuz refahı ders verdiği vurgulanarak, tekrar eden Kur’an ayetlerinin sonsuz hayat ve sonsuz refah hakkında delil ve bilgi kaynağı olduğu vurgulanmıştır.

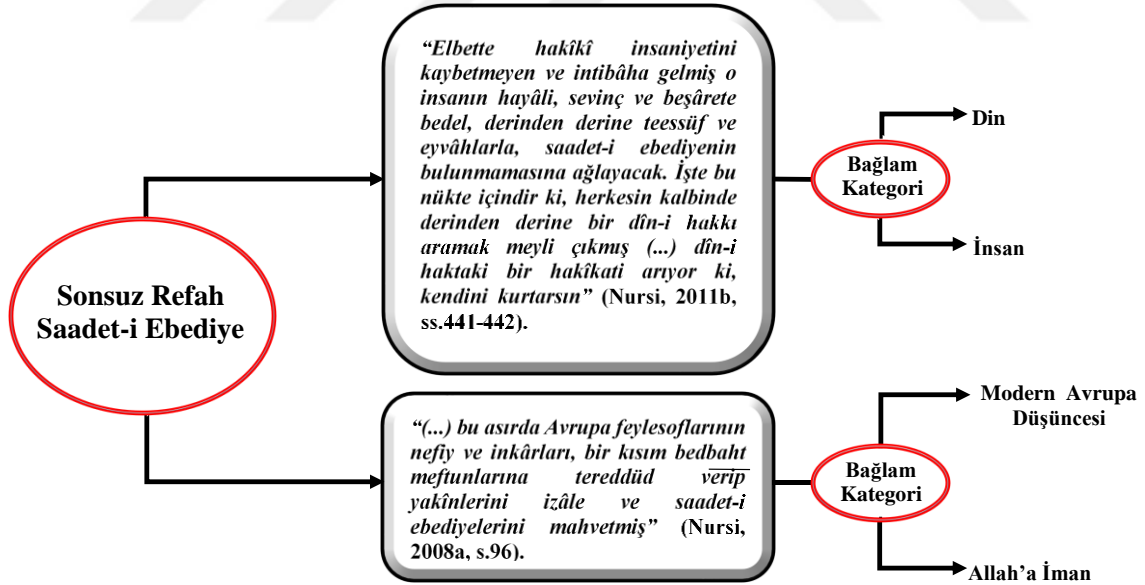
Hz. Muhammed’in (asm) yaşadığı dönem üzerinde yapılan refah kavramlaştırması ise şekil 14.3’de görülmektedir. Bu şekildeki birinci metinde Hz. Muhammed’in (asm) yaşadığı dönemin refah asrı olduğu *asr-ı saadet* kelimesi ile vurgulanmıştır. Bu vurgu ile refah asrının -refah sağlayan- bir ağaç olduğuna, ayrıca o asrın sonsuz refaha neden olduğuna ve Hz. Muhammed’in de (asm) o asrın -ağacın- bir meyvesi olduğuna işaret edilmiştir.

İkinci metinde ise Allah’a yapılan kulluk ve ibadetin sonsuz refah hazinesi olduğu belirtilmiştir. Bu vurgu ile birlikte, kulluk ve ibadetin, insanın dünya refahı ile sonsuz ahiret refahına vesile olacağına işaret edilmiştir.



Şekil 14.3. Sonsuz Refah Düşüncesinin Saadet-i Ebediye Kelimesi ile Kavramlaşması

Şekil 14.4'ün birinci metninde ise insanların sonsuz refah beklentisine vurgu yapılarak, sonsuz refahın olmadığı düşüncesinin insana acı verdiği ve sonsuz refah beklentisinin nasıl karşılanacağına dair insan kaygılarının olduğu belirtilmiştir. Ayrıca insanın sonsuz refah beklentisi ve bunun ile ilgili kaygısını giderecek bir çare aradığı ve çarenin ise hak bir dine uymakta olduğuna işaret edilmiştir.



Şekil 14.4. Sonsuz Refah Düşüncesinin Saadet-i Ebediye Kelimesi ile Kavramlaşması

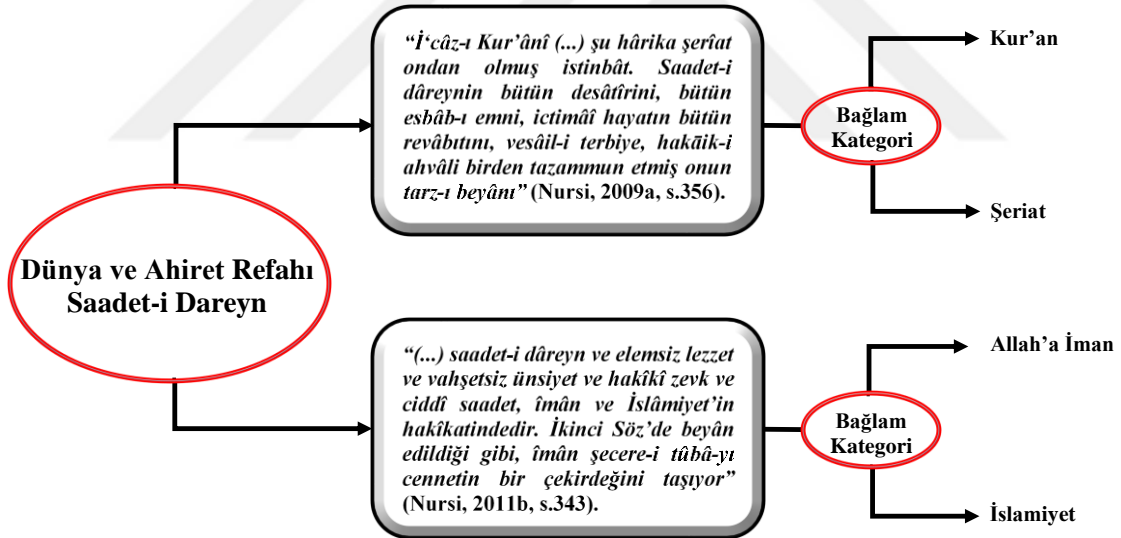
İkinci metinde ise modern Avrupa'nın felsefi düşünce yapısının Allah'ı inkâr fikrine götürdüğü belirtilerek, Avrupa düşüncesinden etkilenen taklitçilerin bu felsefi düşünceden -olumsuz- etkilendikleri ve Allah'a iman konusunda şüpheye düştükleri vurgulanmıştır.

Allah'a iman konusunda şüphe içinde kalınmasının ise sonsuz refah anlamına gelen ahiret hayatını mahvettiğine işaret edilmiştir.

4.5. Dünya ve Ahiret Refahı Düşüncesinin Kavramlaştırılması

4.5.1. Saadet-i Dareyn

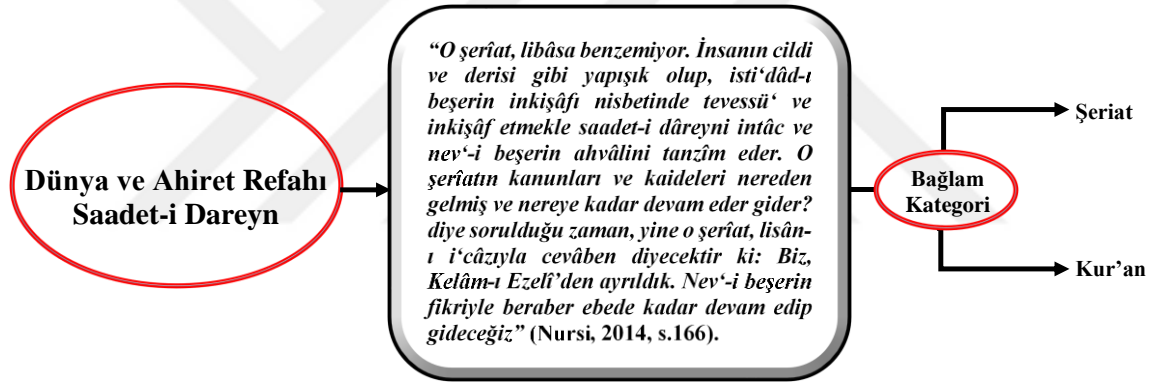
İnsan refahının hem dünya hayatında hem de öldükten sonraki hayatta -ahirette- yaşanacağına vurgu yapan refah kavramlaştırması, *saadet-i dareyn/iki dünya refahı* kelimesi ile yapılmıştır. Şekil 15.1'de yer alan birinci metinde, *Kur'an'ın* dünya ve ahiret refahına vesile olduğu ve İslam kuralları olan *şeriatın* Kur'an'a dayandığı vurgulanmıştır. Ayrıca, sosyal hayatı ayakta tutan ahlak ve terbiye kuralları ile toplumsal bağlar ve sosyal güvene ilişkin kuralların Kur'an'da yer aldığı belirtilmiştir.



Şekil 15.1. İki Dünya Refahı Düşüncesinin Saadet-i Dareyn Kelimesi ile Kavramlaştırılması

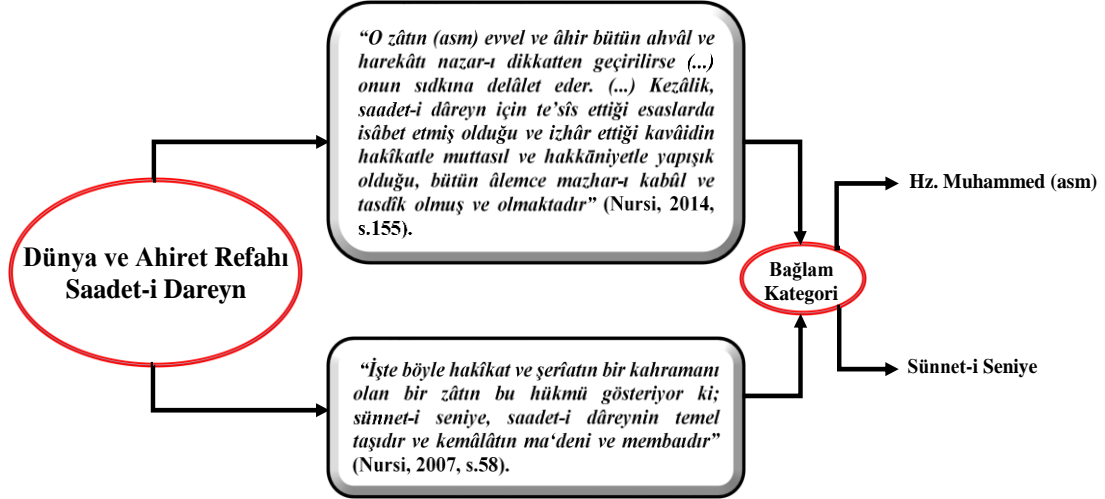
İkinci metinde ise insanın dünya ve ahiret refahını, acılar ile eksilmeyen hayat lezzetini, varlıklar ve olaylar ile kedersiz bir dostluk kurmasını Allah'a iman duygu ve düşüncesi ile İslamiyet'in sağladığına işaret edilmiştir. Ayrıca Allah'a iman duygu ve düşüncesinin bir cennet ağacı olan *tuba* adındaki bir ağacın çekirdeğini taşıdığı vurgulanarak, bu benzetme üzerinden Allah'a iman duygu ve düşüncesi ile refah özdeşleştirilmiştir.

Şekil 15.2’de yer alan metinde ise *şeriatın* dünya ve ahiret refahına vesile olduğu vurgulanırken, *şeriat*, insandan ayrılması mümkün olmayan cilt’e ve deriye benzetilmiştir. Bu benzetme ile *şeriatın* insanlığı koruyan ve kuşatan ayrılmaz bir parçası olduğu belirtilirken, *şeriatın* bir elbise gibi ihtiyaca göre çıkartılıp atılamayacağı vurgulanmıştır. Ayrıca *şeriatın* insanlık ve medeniyet gelişimine göre şekil aldığına işaret edilirken, *şeriat* ile insanlığın gelişmesi anlamına gelen medeniyetin birbiri ile ilişkili olduğu gösterilmiştir. Bununla birlikte *şeriatın* -Allah’ın koyduğu temel kurallara aykırı olmamak şartıyla- insanın değişen düşünce ve medeniyet ihtiyaçlarına göre -İslamiyet’in içtihat, tecdid ve şura kurumları ve usulleri çerçevesinde- düzenlenebileceğine işaret edilmiştir. Bu işaretler ise refah, *şeriat* ve medeniyet kavramlarının ilişkili olduğunu vurgulamaktadır.



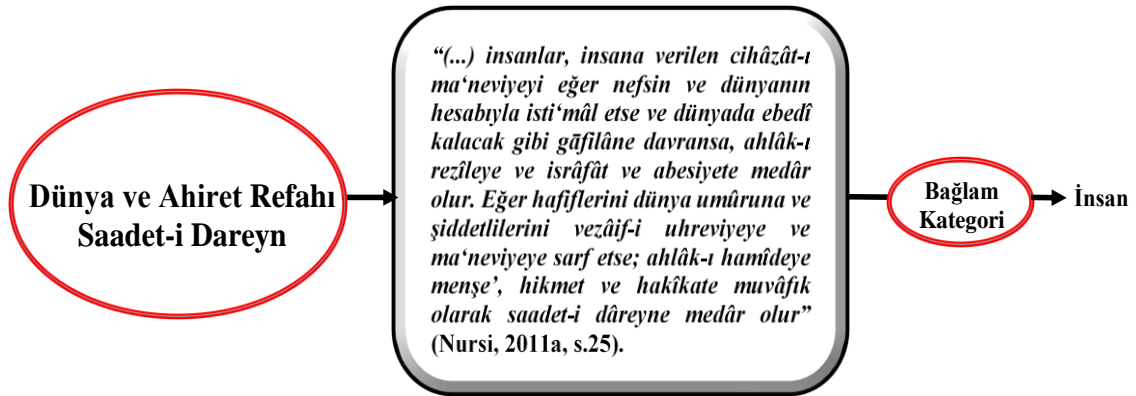
Şekil 15.2. İki Dünya Refahı Düşüncesinin Saadet-i Dareyn Kelimesi ile Kavramlaşması

Diğer yandan her hali dürüstlük üzere olan İslam Peygamberi Hz. Muhammed’in (asm) getirdiği din ile *şeriat* kurallarının insanlık, dünya ve ahiret refahı için en uygun kurallar olduğu ve bu görüşün dünyaca kabul gördüğü ise şekil 15.3’de yer alan kavramlaştırmada vurgulanmıştır. Metindeki bu vurgular ile birlikte Hz. Muhammed’in (asm) hayat tarzı anlamına gelen *sünnet-i seniyesinin* dünya ve ahiret refahının esası olduğu ve insanlığın olgunlaşması ve mükemmelleşmesine kaynaklık ettiği belirtilmiştir.



Şekil 15.3. İki Dünya Refahı Düşüncesinin Saadet-i Dareyn Kelimesi ile Kavramlaşması

Şekil 15.4’de yer alan metinde ise insanın manevi his ve kabiliyetlerinin kıymetine vurgu yapılmıştır. İnsandaki bu his ve kabiliyetlerin, farkında olmadan aymazlık ve gaflet içinde sadece dünya lezzet ve rahatı için kullanılmasının ise israf ve ahlaksızlığa neden olacağı belirtilmiştir. İnsana verilen kuvvetli duygu ve kabiliyetlerin ahirete ilişkin -Allah’a kulluk ve ibadet gibi- işlerde kullanılması halinde ise bu duygu ve kabiliyetlerin övgüye layık bir ahlaka kaynaklık edeceği ve dünya ve ahiret refahına vesile olacağı vurgulanmıştır.



Şekil 15.4. İki Dünya Refahı Düşüncesinin Saadet-i Dareyn Kelimesi ile Kavramlaşması

Said Nursi’nin *saadet* kelimesi ve bu kelimenin bağlamını içeren metinlerinde refah kavramını tartışan kelime, cümle ve paragraf düzeyinde yapılan bu kodlama sayesinde;

- Refah kavramının örneklemede *hangi* kelime, cümle, paragraf ve olgular ile *nasıl* nesnel ve nicel hale getirildiği görülmüştür,
- Birbirine benzer olan ve tekrar eden kelime, cümle ya da paragraflarda yer alan bağlam ve ön kategoriler, giriş seviyesini gösterecek şekilde tespit edilmiştir,
- Söyleme gömülü *mikro teoriye* işaret eden giriş seviyesindeki temellendirilmiş soyut kavramlar tespit edilmiştir,
- Refah söyleminin ve mikro *teorinin* ortaya çıkarılması için metinlere, metinlerin bağlam ve ön kategorilerine yöneltilecek sorular belirlenmiştir,
- Çok sayıda metin içeriğini temsil eden örneklem birimleri daha yalın, somut, anlamlı, tutarlı ve yorumlamaya hazır hale getirilmiştir.

4.6. Kategoriler Arasındaki Kavramsal İlişkilere Yönelik Eksen Kodlama

Açık kodlamadaki bulgularda görüldüğü üzere Said Nursi'nin söyleminde yer alan refah düşüncesi, *dünya refahı* ve *sonsuz refah* ekseninde kavramlaşmıştır. Bu kavramlaştırmaya göre İslam düşüncesinin refah anlayışı, sadece dünya hayatını rahat ve huzur içinde yaşamaktan ibaret değildir. İslam düşüncesine göre refah, insanın ölümden sonraki sonsuz hayatı ile de ilgilidir. Nursi'nin söyleminde sonsuz refaha yapılan vurgu bunu göstermektedir. Sonsuz refaha yapılan vurguda, insanın doğumla başlayan ve ölüm ile sona eren dünya hayatında tatmin edilmeyi bekleyen sonsuzluk ve süreklilik gibi ontolojik ihtiyaçları olduğuna işaret edilmiştir. Bu ihtiyaç, insanı ontolojik olarak kaygılandıran, hayatın anlamını kaybettiren, duygu durumunu bozan, iyimserliği kaybettiren ve insan refahını olumsuz olarak etkileyen hiçlik ve yok olmak gibi düşüncelerin izah edilmesi gerekliliğini göstermektedir. Buna göre söylemde, insan refahını olumsuz olarak etkileyen ve ontolojik kaygıya neden olan süreksizlik ve hiçlik duygusu, sürekliliğe işaret eden ve ontolojik güven sağlayan sonsuz refah kavramı ile izah edilerek, insan refahının sadece dünya hayatı ile sınırlı olmadığına işaret edilmiştir. Böylece, açık kodlamada görünür hale gelen *dünya refahı* ve *sonsuz refah* kavramlaştırması, refahın insan için ontolojik bir durum olduğunu vurgulamıştır.

Eksen kodlaması aşamasında ise metinlerde *saadet* kelimesi etrafında yapılan refah kavramlaştırmasının açık kodlamada belirlenen ön kategorileri karşılaştırılmıştır. Bu karşılaştırma sayesinde, açık kodlamada ortaya çıkan bağlam ve kategorilerin birbirleri ile

ilişkisi incelenmiştir. İlişkileri incelenen bu bağlam ve ön kategoriler şekil 16'da yer almaktadır.



Şekil 16. Refah Düşüncesini Kavramlaştıran Bağlam ve Kategoriler

Görüldüğü üzere Nursi'nin söyleminde kavramlaşan refah düşüncesi; *dünya refahı*, *sonsuz refah*, *dünya ve ahiret refahı* başlıkları altında gruplanmış ve refah kavramı ile ilişkili bağlamlar kodlanmıştır. Bağlamın kodlanması ise söylemi ve söyleme gömülü teoriyi görünür kılmak açısından önem arz etmektedir. Çünkü söylemin bağlamı, söyleme anlam kazandırmanın yanında, söyleme gömülü teori ile söylemin felsefi, sosyolojik, psikolojik ve tarihsel bütünlüğünü yansıtmaktadır. Bundan dolayı söylemi oluşturan birden çok kategorik bağlamın birbiri ile ilişkisinin gösterilmesi önem arz etmektedir. Ayrıca söylemin bağlamsal ilişkileri ve bütünlüğünün görünür hale getirilmesi, söylemin bilişsel ve sosyal sonuçlarının irdelenmesini sağlarken, analizin geçerlilik ve güvenilirliğine de katkı sağlamaktadır.

Eksen kodlama aşamasında, söyleme gömülü *mikro refah teorisine* işaret eden örnek metinlerdeki bağlam ve ön kategoriler gözden geçirilmiş ve aralarındaki kavramsal ve ilişkiyelik eksen kodlanmıştır. Bu kodlamada, bir üst soyutlama düzeyine çıkılması, açık kodlama aşamasında bulgu haline gelen ve örnek metinler kapsamında oluşan bağlam ve

kategorilerin incelenmesi, bağlam ve kategorilerin birbirleri ile kavramsal ilişkisi, söylemin ve söylemde kastedilen temel teorik yaklaşımın yansıtılması amaçlanmıştır. Bu amaçlara ulaşmak için örnek metinlere 5N 1K iletişim paradigmasına göre hazırlanan sorular yöneltilmiş, bu sorulara metinlerin verdiği açık ve örtük cevaplar kodlanmıştır. Ayrıca ilgili literatür ile bu kodlama üzerinden bağlam ve kategoriler arasındaki ilişki görünür hale getirilerek bir üst soyutlama düzeyine çıkılmıştır.

4.6.1. Allah ile İnsan Arasındaki Kavramsal İlişki

Açık kodlamada belirlenen bağlam ve kategorilere bakıldığında, bu kategorilerin doğrudan ya da dolaylı olarak birbirleri ile ilişki içinde olduğu görülmektedir. Bu ilişkiel eksenden ilki, Said Nursi'nin refah söyleminin en önemli iki kimliği olan *Allah* ile *İnsan* kimlikleri arasındaki kavramsal ilişkidir. Bu iki kimlik arasındaki kavramsal ilişki, klasik ve modern felsefe ile psikoloji ve sosyoloji gibi birçok disiplin altında tartışılmıştır.

Allah ile *İnsan* kimlikleri arasındaki kavramsal ilişki ve bu ilişkiye bağlı olarak tartışılacak mikro refah teorisi ve söylemi, bu çalışma kapsamında felsefi, psikolojik ve sosyolojik düşünce ekseninde irdelenecektir. Buna göre çalışmanın bundan sonraki bölümündeki refah tartışması sosyoloji, psikoloji, klasik felsefe, modern felsefe yanı sıra, *ontoloji*¹⁵, moderniteyi eleştiren ve daha çok Postmoderniteye referans olan düşünce akımlarından *egzistansiyalizm*¹⁶ ve İslam düşüncesi çerçevesinde sürdürülecektir. Tartışma çerçevesinin bu şekilde belirlenmesinin nedeni, Nursi'nin eleştirel söyleminin gelişim yönüdür. Araştırmacının kanaati, Nursi'nin refah söyleminin, klasik felsefe, modern felsefe, ontoloji kavramı ve egzistansiyalist düşüncenin tartışma ve argümanları çerçevesinde geliştiği lehindedir. Diğer bir anlatımla Nursi, refah söyleminde esas olarak klasik ve modern felsefe ile Batı düşüncesinin ontolojik ve egzistansiyalist yaklaşımına itiraz etmiş, zaman zaman bu yaklaşımları yorumlar ile izah ve şerh eder iken, zaman zaman da insan ve

¹⁵ Ontoloji-Varlık Felsefesi: Varlığı yalnızca var olması bakımından kendine konu alanı olarak belirleyen, varlığın temel kategorilerini ve varlığın ana ilkelerini inceleme konusu edinen, bunun dışında duyu ötesindeki varlıkların da tartışılmasını amaçlayan felsefe dalıdır. <https://www.felsefe.gen.tr/ontoloji-nedir-ne-demektir/> (Erişim: 24.06.2021)

¹⁶ Varoluşçuluk-Egzistansiyalizm: İnsanın kendi değerlerini kendisinin oluşturabileceğini, varoluşunu kendi kendine yaratabileceğini ve geleceğini de yine kendisinin kurabileceğini savunan bir felsefe akımıdır. <https://www.felsefe.gen.tr/varolusculuk-egzistansiyalizm-nedir-ne-demektir/> (Erişim: 24.06.2021)

ontolojiye İslami söylem çerçevesinde yeni anlamlar kazandırmıştır. Buna göre Nursi'nin insan ve refah hakkındaki düşüncesi izah edilirken ve söyleme gömülü mikro refah teorisi geliştirilirken, araştırmacının bir tercihi olarak *ontoloji* ve *ontolojik* yaklaşım terimi ve terminolojisi kullanılmıştır. Kullanılan ontoloji ve ontolojik terimi ise egzistansiyalist tartışmaları içine almış ve bu terim, '*insanın varlığı, yaratılışı ve yaratılışının ve varlığının gereği*' anlamında kullanılmıştır.

Varlık felsefesi olarak adlandırılan *ontoloji*, varlığın ve insanın varoluşunun arkasındaki temel nedeni bulma ve bunu tartışma amacına atıf yapmaktadır. Ontolojik yaklaşım ise varlık ve insanın ontolojik nedeni ve kaynağı üzerinde tartışan felsefi çeşitlilik ve çokluk içinde tartışmada birliğin sağlanmasıdır ki; bunu sağlayan ontolojidir (Nutku, 2006). Ayrıca ontolojik yaklaşım, varlık ve insan adına yapılan çeşitli tartışmaları toplama çabası olduğu gibi özne ya da nesne olarak tanımlanan insanın ne anlama geldiği, diğer nesnelere ile ilişkisi ve onlardan farklı yönlerinin incelenmesine de işaret etmektedir (Çıvgın, 2014).

Görüldüğü üzere insanın varoluş nedeninin anlaşılması, ontolojik yaklaşımda temel sorun alanı olarak kabul edilmektedir. Ontolojik yaklaşım, egzistansiyalist tartışmaları yürüten düşünürlerde de hâkimdir. Mesela Martin Heidegger bu düşünürlerden biridir. Heidegger;

“Varlığın anlamı hangi varolan-şeylerden saptanacaktır ve varlığın açığa serilişi başlangıcını hangi varolan-şeylerden alacaktır? Başlangıç keyfi midir, ya da belirli bir varolan-şey varlık-sorusunun gelişiminde herhangi bir öncelik taşır mı? Bu örnek varolan-şey nedir ve hangi anlamda bir öncelik taşır?” (Heidegger, 2004, s.26),

diyerek, insana bir başlangıç noktası aramanın ontolojik bir problem olduğuna işaret etmiştir. Diğer yandan Heidegger, ontolojik yaklaşımın insanın anlamını anlaşılır hale getirememesini de diğer bir problem olarak görmüştür. Heidegger, bu problemi *körleşme* olarak nitelendirmiştir. Heidegger'e göre;

“Tüm varlıkbilim, elinin altında ne denli bir varsıl ve sıkı sıkıya bağlanmış bir kategoriler dizgesi olursa olsun, eğer her şeyden önce varlığın anlamını yeterince durulaştıramamışsa ve bu durulaştırmaya temel görevi olarak sarılmamışsa, temelde kör kalır ve en öz amacından sapar” (Heidegger, 2004, s.32).

Görüldüğü üzere egzistansiyalizmin ontolojik yaklaşımının odak noktası, insan adına gelişen ve çeşitlilik arz eden söylemin birliğini sağlamak, insanı anlaşılır kılmak, insanın *özne*

ya da *nesne* olma yönü ile diğer varlıklardan farkını belirtmektir. Ancak ontolojik yaklaşımın hedefi insanın anlamını, kaynağını ve dayanağını keşfetmek olmakla birlikte, bu konuda üzerinde ittifak edilmiş bir görüş bulunmamaktadır. Buna göre insan üzerine yapılan din eksenli ontolojik tartışmalarda insanın kaynağı ve varoluşunun esas nedeninin yaratıcı bir *İlah* olduğu kabul edilirken, modern ve Postmodern felsefi düşüncenin önemli bir bölümünde ise Allah'ı-Tanrıyı merkeze almayan ontolojik tartışmalar hâkimdir. Batı felsefesinden ilham alan ontolojik düşüncede genel yaklaşım, insanın bizatihi kendisine odaklanmak ve onu tek başına düşünmek üzerinedir. Bu yaklaşım, insanın varoluş nedeninin ontolojik olarak insanüstü herhangi bir varlığa dayandırılmamasına ve insanın kendi varlığının nedenini anlamak için sadece kendisine odaklanması gerektiğine işaret etmektedir (Mengüşoğlu, 1968).

Bu çalışma kapsamında söylemi analiz edilen Said Nursi'nin ontolojik yaklaşımı ise insan dâhil bütün varlıkların, tek ve bir olan ve mutlak irade, ilim ve kudret sahibi olan Allah tarafından yaratıldığı üzerine kuruludur. Buna göre açık kodlamada yer alan bağlam ve kategorilerden Allah'ı merkezde, insanı ise ekseninde konumlandıran ve *Allah* ile *İnsan* arasındaki ontolojik ilişkiyi gösteren eksen kodlama tablo 1'de yer almaktadır. Tabloda görüldüğü üzere söylemde vurgulanan *Allah* ve *İnsan* kimlikleri arasındaki kavramsal ilişkiyi sorgulamak için metinlere *Allah kimdir* ve *İnsan kimdir* sorusu yöneltilmiştir. Metinlerin *Allah kimdir* sorusuna verdiği cevaplarda *Allah; insanı yaratan, ona hükmeden, kaygıları gideren, güven veren, sürekliliği ve refahı sağlayan ve yargılayan kimlik olarak* tanımlanmıştır. Bu tanımlama, Allah'ın varlık ve insan üzerinde tek *hâkim güç* ve *özne* olduğuna işaret etmiştir. Buna göre metinlerin bu soruya verdiği cevapta *Allah; varlıklara ve insana sanat ve hikmet ile hükmeden, insana ruh, irade, vicdan ve akıl gibi sınırsız kabiliyetler veren, insanı iman, ubudiyet ve ibadet ile sorumlu tutan, insana görevler veren ve insana verdiği kabiliyetlerin gelişmesini sağlayan özne kimlik* olarak tanımlanmıştır. Metinlerin *Allah kimdir* sorusuna verdiği diğer cevaplarda ise *Allah; insana dünya refahını ve sonsuz refahı sağlayan, insanın hayatını düzenleyen, insanı terbiye eden, gözeten ve himaye eden, ölüm ve sonrasını insan için sonsuz refaha çeviren, insan ve dostlarını yokluk, süreksizlik ve hiçlikten kurtaran ve insanın kaygılarını gideren, cennet ağacının çekirdeğini Allah'a iman duygu ve düşüncesi içine yerleştiren, iman, ubudiyet ve ibadet ile hareket eden insanlara cömertçe hediyeler sunan, iman edenleri cennet ile ödüllendiren özne kimlik* olarak tanımlanmıştır. Allah hakkındaki bu tanımlama, *kaygıları gideren, güven veren ve refah sağlayan özne kimliğe* işaret etmiştir.

Tablo 1. Allah ile İnsan Arasındaki İlişki

KİM	KAVRAMSAL İLİŞKİ	KİM
Allah KİMDİR	Özne ve Nesne İlişkisi	İnsan KİMDİR
<ul style="list-style-type: none"> • İnsanı Sanat ve Hikmet ile Yaratan ve Hükmeden • İnsana Ruh, İrade, Vicdan ve Akıl Gibi Sınırsız Kabiliyetler Veren • İnsanı İman, Ubudiyet ve İbadet ile Sorumlu Tutan • İnsana Görevler Veren • İnsana Verdiği Kabiliyetlerin Gelişmesini Sağlayan 	<p>Yaratan ve Hükmeden Özne</p> <p>ile</p> <p>Yaratılan ve Hükmedilen Nesne İlişkisi</p>	<ul style="list-style-type: none"> • Allah Tarafından Sanat ve Hikmet ile Yaratılan ve Hükmedilen • Ruh, İrade, Vicdan ve Akıl Gibi Sınırsız Kabiliyetler Verilen • Allah'a İman, Ubudiyet ve İbadet ile Sorumlu Tutulan • İrade, Vicdan ve Akılını -Olumlu/Olumsuz- Yönde Kullanan • Kabiliyetlerini Geliştiren • Allah'a İman Eden • Allah'ı İnkâr Eden
<ul style="list-style-type: none"> • İnsana Dünya Refahı ve Sonsuz Refahı Sağlayan • İnsanın Hayatını Düzenleyen • İnsanı Terbiye Eden • İnsanı Gözeten ve Himaye Eden • İnsanın Kaygılarını Gideren • Ölüm ve Sonrasını İnsan İçin Sonsuz Refaha Çeviren • İnsanı ve Dostlarını Süreksizlik, Yokluk ve Hiçlikten Kurtaran • Cennet Ağacının Çekirdeğini Allah'a İman Duygu ve Düşüncesine Yerleştiren • İman, Ubudiyet ve İbadet ile Hareket Eden İnsanlara Cömertçe Hediyeler Sunan • İman Edenleri Cennet ile Ödüllendiren 	<p>Kaygıları Gideren, Güven Veren, Sürekliliği ve Refah Sağlayan Özne</p> <p>ile</p> <p>Kaygıları Olan, Güven, Süreklilik ve Refaha İhtiyaç Duyan Nesne</p> <p>İlişkisi</p>	<ul style="list-style-type: none"> • Şiddetli İhtiyaçları Olan • Dünya Refahını ve Sonsuz Refahı İsteyen • Hayatı Allah Tarafından Düzenlenen • Allah Tarafından Terbiye Edilen • Allah Tarafından Gözetilip Himaye Edilen • Teselliye Muhtaç Olan • Süreksizlik ve Yok Olmak Düşüncesinin Verdiği Acıdan Kurtulmak İsteyen • Ölüm ve Sorası Hakkında Kaygı Duyan • Allah'a İman Duygu ve Düşüncesi Sayesinde Kâinattaki Tüm Değişimin ve Olayların Anlamını Bilen ve Bundan Refah Duyan • Allah'a İman Duygu ve Düşüncesi Sayesinde Kâinata Dost ve Onun ile Bir Bütün Olan • Gelişmiş İman, İrade, Vicdan ve Akıl Sayesinde Dünya Refahı ve Sonsuz Refahı Kazanan • Allah'a İman Duygu ve Düşüncesi Sayesinde Hz. Muhammed (asm), Diğer Peygamberler ve Allah'ı Sevenler ile Dost Olan ve Dostlarının Refahı ile Refah Duyan • Allah'a İman Duygu ve Düşüncesi Sayesinde Kâinattaki Değişimden, Olaylardan ve Ölümünden Kaygı Duymayan • Allah'a İman ve İtaat ile Yaptığı İyiliklere Karşı Ödül Bekleyen
<ul style="list-style-type: none"> • Kendisine İman, Ubudiyet ve İbadet Etmeyen İnsanları Ceza Vermekle Tehdit Eden • Kendisine İtaat Etmeyenlere Haddini Bildiren 	<p>Yargılayan Özne</p> <p>ile</p> <p>Yargılanan Nesne İlişkisi</p>	<ul style="list-style-type: none"> • Allah'ı İnkâr Ettiğinden, Sadece Dünya Refahını Düşünen • Sonsuz Bir Refahın Olmayacağı İhtimal ve Düşüncesinden Acı Çeken • Allah'ı İnkârdan Dolayı Dostları Süreksizlik, Yokluk ve Hiçliğe Mahkûm Olan ve Bundan Acı Çeken • Kabiliyetlerini Olumsuz Olarak Kullanan ve Böylece Dünya Refahını ve Sonsuz Refahı Kaybeden • Allah'ı İnkâr Ettiğinden Dolayı Haddi Bildirilen

Metinlerin *Allah kimdir* sorusuna verdiği diğer bir cevapta ise *Allah*; kendisine iman, ubudiyet ve ibadet etmeyen insanları ceza vermekle tehdit eden ve kendisine itaat etmeyenlere haddini bildiren *özne kimlik* olarak tanımlanmıştır. Allah hakkındaki bu tanımlama ise *yargılayan özne kimliğe* işaret etmiştir. Böylece, metinlere yöneltilen *Allah kimdir* sorusuna alınan cevaplar, *Allah* ile *İnsan* kimlikleri arasında *ontolojik bir ilişki* olduğuna işaret etmiştir.

Allah ve İnsan arasındaki bu ontolojik ilişkide *İnsanı* sorgulamak için ise metinlere *İnsan kimdir* sorusu yöneltilmiştir. Yukarıda yer alan tablo 1’de görüldüğü üzere metinlerin bu soruya verdiği cevaplarda *İnsan*; Allah tarafından sanat ile hikmet ile yaratılan ve hükmedilen, varlıklar içinde ruh, irade, vicdan ve akıl gibi sınırsız kabiliyetler verilen, Allah’a iman, ubudiyet ve ibadet ile sorumlu tutulan *nesne kimlik olarak* tanımlanmıştır. İnsan hakkındaki bu tanımlama, *yaratılan ve hükmedilen nesne olarak İnsana* işaret etmiştir.

Metinlerin *İnsan kimdir* sorusuna verdiği diğer cevaplarda ise *İnsan*; hayatı Allah tarafından düzenlenen, Allah tarafından terbiye edilen, Allah tarafından gözetilip himaye edilen, şiddetli ihtiyaçları olan, dünya refahını ve sonsuz refahı isteyen, teselliye muhtaç olan süreksizlik ve yok olma düşüncesinin verdiği acıdan kurtulmak isteyen, ölüm ve sonrası hakkında *kaygı duyan nesne* olarak tanımlanmıştır. İnsan hakkındaki bu tanımlama, kaygıları olan, güvene, refaha ve sürekliliğe ihtiyaç duyan *nesne olarak İnsana* işaret etmiştir.

Metinlerin *İnsan kimdir* sorusuna verdiği diğer cevaplarda *İnsan*; irade, vicdan ve aklını olumlu ya da olumsuz yönde kullanan, akıl ve iradesi ile kabiliyetlerini geliştiren *özne kimlik* olarak tanımlanmıştır. İnsan hakkındaki bu tanımlama ise *hür irade kullanan özne kimlik olarak İnsan* işaret etmiştir. Metinlerin *İnsan kimdir* sorusuna verdiği diğer cevaplarda *İnsan*; Allah’a iman duygu ve düşüncesi sayesinde kâinata dost ve onun ile bir bütün olan, gelişmiş iman ve vicdana sahip olan, *hür bir özne olarak* kullandığı irade ve akli sayesinde dünya refahı ve sonsuz refahı kazanan, *hür özne olma iradesi ile* edindiği Allah’a iman duygu ve düşüncesi sayesinde Hz. Muhammed (asm), diğer Peygamberler ve Allah’ı sevenler ile dost olan, dostlarının refahı ile refah duyan, Allah’a iman duygu ve düşüncesi sayesinde kâinattaki değişimden, olaylardan ve ölümden *kaygı duymayan*, Allah’a iman ve itaat ile yaptığı iyiliklere karşı ödül bekleyen *özne kimliktir*.

Görüldüğü üzere metinlerin yöneltilen sorulara verdiği cevaplarda Allah’ın *özne kimlik* olduğuna işaret edilirken, insanın da -görece olarak- *özne olma* vasıflarına sahip olduğu belirtilmiştir. Metinlerin insanın *özne kimliğine* yönelik bu işareti ise insanın işlediği fiilleri

seçmekte hür ve serbest olması ve irade göstermesi ile ilgilidir. Buna göre insanın hür *özne* olma boyutuna işaret eden iki çeşit iradeden bahsedilebilir. İnsanın sahip olduğu iradelerden biri *irade-i külliye*, diğeri ise *irade-i cüziye*dir. Bu yaklaşıma göre insanı *özne kimlik* haline getiren;

“İrade-i külliye; bütün mümkün fiilleri yapmaktan veya terk etmekten birini tercih etme sıfatına denir. İnsandaki irade-i külliye, Allah’ın (cc) yarattığı bir mahlûkudur. İrade sıfatının ismidir. İrade kuvvesi de denir. İrade-i cüziye, irade sıfatının yapmamak olan iki taraftan birine taalluk etmesine denir. İrade-i külliye muayyen ve müşahhas bir tarafa tercih ederek, onu orada kullanmaya denir” (Körpe, 2018, ss.96-97).

Görüldüğü üzere insanın iradesi hakkında İslami söylemi yansıtan bu izahlar, insan iradesinin İlahi bir güç tarafından yaratılmadığı, insan iradesinin -insanın- kendinden kaynaklandığı ve insan hürriyetinin de buna bağlı olduğunu savunan modern felsefi düşüncelerin karşısındadır. Dolayısıyla bu izahlara göre insan, Allah tarafından yaratılmış olan iradesini hür bir şekilde serbestçe kullanmayı tercih etmekte, önüne gelen herhangi bir şeyi seçme ya da seçmeme iradesi göstererek meyil ve tasarrufta bulunmaktadır. İnsanın tercih ettiği fiiller ve sonuçları ise Allah tarafından yaratılmakta ve insan, hür tercihi ile kullandığı bu meyil ve iradenin sonuçları hakkında sorumluluk taşımaktadır. İnsanın bu sorumluluğu da güzel tercihlerinin sonuçlarına göre bir ödülü -cenneti- kazanmasına ya da kötü tercihlerinin sonuçlarına göre yargılanarak ceza almasına -cehenneme gitmesine- neden olmaktadır. İşte insana *özne* olma vasfını kazandıran, iradesini hür bir şekilde kullanılmasıdır. Ayrıca İslami söyleme göre insan hiçbir zaman Allah’ın *mutlak güç* ve *özne* olma vasfının önüne geçemez. Kur’an-ı Kerim’de yer alan; *“Hem, Allah (sizin serbestçe istemenizi) dilemedikçe, (siz) isteyemezsiniz! Muhakkak ki Allah, Alîm (herkesin hâlini bilen)dir, Hakîm (her işi hikmetli olan)dır”*¹⁷” ayet-i kerimesi buna işaret etmektedir. Bu ayet-i kerime, Allah’ın irade ve istemesinin her zaman insanın irade ve istemesinin önünde olduğuna ve Allah’ın *mutlak özne* vasfına vurgu yapmaktadır. Nursi (2011a), bu ayet-i kerimeyi tefsir ederken, insanın iradesinin serbest olduğunu, ancak Allah’ın belirlediği *Kader*’in bir hükmü geldiğinde, insanın iradesinin etkisiz kaldığını belirtmiştir. Nursi’ye göre

¹⁷Kur’an-ı Kerimin 76. Suresinin 30. Ayet-i Kerimesinin meal: <https://kuran.risale.online/Meal/Ayet?ayetNo=30&sureNo=76>

Allah'ın dilemesi olmadan, insan bir şey dileyemez ve insanın iradesi ve bir şeyi istemesi ancak Allah'a bağlıdır.¹⁸

İnsanın *kim* olduğuna dair sorulara metinlerin verdiği diğer cevaplar, insanı iki farklı yönde tanımlamıştır. Bu tanımlamaya göre *İnsan*; irade, vicdan ve akıl duygularını olumlu yönde kullanmasından dolayı refahı kazanan, ya da bu duyguları olumsuz yönde kullanmasından dolayı refahı kaybeden bir varlıktır. Bu ayırmda refahı kazanan *İnsan*, Allah'a iman eden insandır. Buna göre Allah'a iman eden *İnsan*; akıl, irade ve vicdanı -olumlu yönde-kullanan, kâinata dost olan, dünya refahını ve sonsuz refahı kazanan, dostlarının refahı ile refah duyan, *ölüm ve sonrasından kaygılanmayan* ve yaptığı iyiliklere karşı ödül bekleyen *özne kimliktir*. Ayrıca metinlerin verdiği diğer cevaplara göre Allah'a iman eden *İnsan*; Allah'a iman duygu ve düşüncesi sayesinde kâinattaki tüm değişimin ve olayların anlamını bilen ve bundan dolayı *güven ve süreklilik* duygusu içinde *refaha-iyioluşa* erişen bir varlıktır.

İnsan hakkındaki diğer ayırmda ise Allah'ı inkâr eden insan tanımı yapılmıştır. Buna göre Allah'ı inkâr eden *İnsan*; sadece dünya refahını düşünen, *süreksizlik* ve *kaygı* ile sonsuz bir refahın olmayacağı ihtimal ve düşüncesi içinde olan, bu düşünceden dolayı dostlarının *süreksizliğe, yokluğa ve hiçliğe* mahkûm olmasından *acı çeken*, kabiliyetlerini ve iradesini -Allah'ı inkâr yönünde- olumsuz olarak kullanan, böylece dünya refahını ve sonsuz refahı kaybeden ve haddi bildirilen *özne kimliktir*.

İnsan hakkındaki bu ayırmda insana süreklilik, *güven* ve *refah-iyioluş* hissini veren duygunun, Allah'a iman, ubudiyet ve ibadet etme duygu ve düşüncesi olduğu görülmüştür. Bu duygu ve düşünce, refahı sağlayan *özne kimlik Allah* ile kaygıları giderilen, güven verilen, sürekliliği ve refahı sağlanan *nesne kimlik İnsan* arasındaki ilişkiyi göstermektedir. İnsanın *özne kimlik* olması ise Allah tarafından kullanmasına izin verilen hür iradeyi kullanma kabiliyetine işaret etmektedir. Diğer yandan *kaygılı*, refahı kaybeden, *güven duymayan*, *süreklilik* ve *sonsuzluk* beklentisi ile ilgili ihtiyaçlar içinde kıvranan insan ise *Allah'ı inkâr eden İnsandır*. Bu insana refahı kaybettiren ise *bir özne olarak -hür tercihi ile- iradesini*

¹⁸ “*İnsan her ne kadar fâil-i muhtâr ise de, fakat وَمَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ* sırınca, *meşîet-i İlähiye asıldır. Kader hâkimdir. Meşîet-i İlähiye meşîet-i insaniyeyi geri verir. إِذَا جَاءَ الْقَدْرُ عَمِيَ الْبَصَرُ* hükümünü icrâ eder. Kader söylese, iktidâr-ı beşer konuşmaz, ihtiyâr-ı cüz’i susar” (Nursi, 2011a, ss.41-42).

kullanarak Allah'ı inkâr etmesidir. İnsanın Allah'ı inkâr fiili hür iradesi ile gerçekleştiğinden, yargılanmasına neden olmakta, bu durum da *yargılayan Allah* ile *yargılanan İnsan* arasında bir ilişki olduğunu göstermektedir.

Metinlerin *saadet* kelimesi bağlamında *Allah* ve *İnsan* hakkında verdiği cevaplara bakıldığında, söylemde refahı ilgilendiren en önemli unsurların; insanın *terbiye edilmesi*, *gözetilerek himaye görmesi*, *sürekliliğe* ve *teselliye ihtiyaç duyması*, ölümlü bir varlık olmasından dolayı *kaygı*, *acı*, *elem*, *korkulara* sahip olması, ayrıca *güven*, *süreklilik*, *lezzet*, *haz*, *iyi oluş* beklentisi içinde olması şeklinde belirgin hale geldiği görülmüştür. Bu unsurlar, insanın ihtiyaçlarını -sürekliliğini sağlayacak şekilde- giderme noktasında aciz ve zayıf olduğunu vurgularken, refah-iyi oluş kavramının, *kaygıların giderilmesi* ile buna bağlı olarak *güvenin* ve *sürekliliğin* sağlanması odağında tartışıldığına işaret etmiştir.

İnsanın en çok ihtiyaç duyduğu, himaye beklediği ve yoksunluğundan dolayı *kaygılandığı* unsurların; *ölüm* ve sonrası, *süreksizlik*, *yokluk* ve *hiçlik* düşüncesi, kâinattaki olaylar ve neden olduğu değişim, *belirsizlik* ve sonsuz bir hayatın ve refahın olmayacağı ihtimal ve düşüncesi olduğu görülmektedir. Bu unsurlar, insanın duygu durumunu olumsuz etkilemekte, hayatın anlamını kaybettirmekte, kötümserliği artırmakta, insana *kaygı* ve acı vermekte, korkutmakta ve *refahı-iyi oluşu* olumsuz yönde etkilemektedir. Diğer yandan insana *süreklilik*, *güven*, *refah-iyi oluş*, *lezzet* ve *haz* hissi veren unsurlar ise kâinattaki tüm değişimin ve olayların anlamını bilmek, kâinata dost olmak, dost ve yakınlarının sürekliliği ve refahı ile refah hissetmek, ölüm ve sonrasında *kaygılanmamak*, aksine ölüm ve sonrası hakkında *güven* duymak ve yaptığı iyiliklere karşı ödül beklemektir. Bu unsurlar ise insanın duygu durumunu olumlu etkileyen, hayata anlam kazandıran, iyimserliği artıran, insanın *dünya refahı* ile ölümden sonraki *sonsuz refahına* işaret eden göstergelerdir. Görüldüğü üzere *ölüm*, *hiçlik*, *kaygı*, *korku*, *süreksizlik* ve *acı* ile *güven*, *süreklilik* ve *haz*, insan refahına-iyi oluşuna işaret eden hisler olarak diyalektik bir ilişki içindedir.

Nursi'nin refah kavramlaştırmasını yaptığı ana söylem, işaret ettiği olgular, temalar ve teorik arka plan ile insan, felsefe, toplum ve refah odaklı disiplinler altındaki bazı tartışma ve bulgular benzerdir. Bu disiplinler; insan, toplum ve devletlere *kaygı* ve *güven* veren, sürekliliğini sağlayan ya da sürekliliğini kaybettiren duygu, olgu, kavram, olay ve kişileri tartışmıştır. Dolayısıyla bu tartışmalar insan, toplum ve devletlerin refah-iyi oluş durumunu ontolojik yönden irdelemiştir. Bu disiplinlerin *kaygı*, *güven* ve *süreklilik* ilişkisi çerçevesinde refah kavramına işaret eden tartışmalarının arka planı ise özellikle *egzistansiyalist* felsefi düşünceye dayanmaktadır. Kaygının ontolojik olarak insanı görünür kıldığına ve kaygının

insanın varlığına işaret eden bir olgu olduğuna vurgu yapan egzistansiyalist felsefi düşünce, *refah-iyioluş* düşüncesini kavramlaştıran pozitif psikoloji, kaygı üzerinden toplumsal değerlendirmeler yapan sosyoloji, insan ve ruh sağlığı üzerine çalışan tıp disiplini ile insan ve toplum odaklı iktisat ve uluslararası ilişkiler gibi birçok disiplin altındaki tartışmaya yön vermiştir.

Kaygının insana ontolojik yönden anlam katan bir olgu olduğuna işaret eden düşünürlerin önde gelenlerinden biri, egzistansiyalist ontolojik tartışmaların mimarlarından olan Martin Heidegger'dir. Düşünce ve tartışmaları ile moderniteyi, modernitenin felsefe ve insan yorumunu ve dolayısıyla refah söylemini eleştiren Heidegger'in görüşleri, Said Nursi'nin refah kavramlaştırmasının dayanağı olan ana söylem, olgu, tema ve teorik arka plan ile ilgili görünmektedir. Çünkü Heidegger; *ölüm, zaman, hiçlik* ve *kaygı* gibi ontolojik duyguların hayatın anlamına işaret ettiğini belirtirken, bu konu hakkındaki görüşleri üzerinden insanın anlamına yönelik *ontolojik yaklaşım* sergilemiştir. Böylece, Heidegger, bu ontolojik yaklaşım üzerinden *refah-iyioluş* problemine dolaylı olarak işaret etmiştir.

Yukarıda görüldüğü üzere Nursi'nin *saadet* kelimesi etrafındaki refah kavramlaştırmasının odağında yer alan *ölüm, hiçlik, kaygı, süreksizlik, korku* ve *acı* ile *güven, süreklilik* ve *haz* olguları, *refah-iyioluş* kavramına işaret etmektedir. Dolayısıyla bu çalışmada analiz edilen söylem ekseninde, egzistansiyalist düşüncenin argümanları da dikkate alınmış ve bu düşüncenin modern düşünceye getirdiği eleştirilere de vurgu yapılarak bir *mikro teori* geliştirilmiştir. Bununla birlikte, bu mikro refah teorisi geliştirilirken, egzistansiyalist düşüncenin modern insan, toplum ve refah düşüncesine alternatif olma iddiası ile modernliği eleştirirken girdiği açmazlara da işaret edilmiştir. Böylece, modern Avrupa felsefesinin ürünü olan *modernist* ve *egzistansiyalist* düşüncelere bir arada bakılmış, bu düşüncelerin görüşleri yapı söküme uğratılmış ve insan, toplum ve refah kavramlarına yeni anlamlar yüklenmiştir.

Egzistansiyalist Heidegger, bir problem olarak insanın anlamını tartışırken, insanın varlığını, *hiçliği* kavramlaştırarak görünür hale getirmeye çalışmıştır. Heidegger ontolojisinin temel sorularına göre;

“Varlığın anlamı problemini analiz ederek açımlayacak olan argüman (...) niçin hiçlik değil de varlık var? sorusudur. Bu soru Heidegger metafiziğinin hiçlikle, varlıkla ve zamansallıkla olan ilintisini görünür kılan ve varlığın anlamı problemini baştan sona yönlendiren argümandır. Bu tek bir argüman görünümünde

olsa da kendi içinde üç ayrı soruyla analiz edilir: 1. Varlık nedir?, 2. Hiçlik nedir? ve 3. Varlığın anlamını verecek olan varolan nedir (...) Hiçlik ve varlık, hiçlik ve varolan arasındaki ilinti nedir?, varlığın anlamını verecek olan varolan nedir?” (Kılıç, 2014, s.12).

Heidegger, varlık tartışmasında insanı *oradaki-dünyadaki* olarak tanımlarken, Antikçağın ve Modernitenin insan hakkındaki kategorilere¹⁹ bağlı *mevcut olan varlık* anlayışını eleştirmiştir. Bu eleştirisini dile getirirken de insanın -başka bir güç tarafından kategorik olarak tanımlanmadan- bireysel olarak kendisini yansıtan ve varlık nedir sorusuna muhatap olan varlığını yani, *oradaki-dünyadaki* varlık olma yönünü savunmuştur. Heidegger; “*insanın davranışları olarak bilimler, bu varolan-şeyin (insan) varlık-türünü taşırlar. Bu varolan-şeye terminolojik olarak oradaki-varlık diyoruz*” (2004, s.32) diyerek, *oradaki-dünyadaki* varlık şeklinde tanımladığı insan üzerinden, bilimlerin temel tartışma alanına işaret etmiştir.

Heidegger, insanı *oradaki-dünyadaki* varlık olarak tanımlarken, Antikçağın ve modern felsefenin kategorik olarak belirlenen *mevcut olan varlık* anlayışının insanı yurtsuzlaştırdığını ve unutturduğunu belirtmiştir. Heidegger’e göre bu unutulmuşluğun nedeni, insanın verili ve değişmez özellikleri olan bir sabit *-mevcut varlık-* olarak kabul edilmesi ve zaman içindeki değişiminin göz ardı edilmesidir (Heidegger, 2004). Dolayısıyla Heidegger’e göre insan, ideolojik bir sâik ile kendisine anlam yüklenen sabit bir değişmez değil, zamana göre değişerek anlam kazanan ve kendi anlamını belirleyen bir varlıktır. Heidegger, insan hakkındaki bu görüşü ile insanın *deterministik* ve *ontolojik* olarak gaybî ve görünmez bir Tanrı ve kader tarafından belirlenmediğine, insanın varoluşunun sadece dünya hayatına ve *zaman* kavramına bağlı olduğuna ve zamanın insan üzerinde belirleyici olduğuna işaret etmiştir. Bu düşünceye göre insan için dünya hayatından sonra bir hayata ve insanı ölüm sonrası sürekli kılacak bir

¹⁹İlkçağ Hint ve Yunan filozoflarından Yeniçağ’a gelinceye kadar birçok filozof insan zihninin nihaî formlarını ve varlığın en genel cinslerini ifade etmek üzere kategorileri belli sayı ile sınırlayarak çeşitli tablolar oluşturmuştur. Bunlardan en yaygın olanı Aristo’nun kategorileridir. Filozofun Organon olarak bilinen mantık külliyatının ilk kitabının adı da Kategorias’tır. Aristo’ya göre mantığın gayesi bilimsel kanıtı ulaştırmaktır. Bu kanıtlama kıyas yöntemiyle gerçekleşir, kıyas ise önermelerden oluşur, önerme de en az iki terimden meydana gelir. Bu iki terimden birincisi konu, ikincisi yüklemdir. Şu halde kanıtlayabilmek için en başta kavram ve terimlerin incelenerek bir kadro altında toplanması gerekir. Bu düşünceyle Aristo “bütün, bazı, değildir, veya” gibi mantıkî ifadelerin dışında kalan ve başka bir ifadeye bağlanmayan terimlerin on ayrı sınıf olduğunu söyler (Organon, s. 4). Bunlar cevher (töz), nitelik (keyfiyet), nicelik (kemiyyet), ilişki (izâfet), mekân, zaman, konum (vaz’, durum), iyelik (mülkiyet), etki (fiil) ve edilgi (infial) başlıklarıyla on kategoriden oluşan bir tablodur. Bunlardan ilki olan cevher her zaman konu, diğer dokuz kategori ise yüklem olmak durumundadır. Çünkü Aristo’ya göre yalnız cevher bir varlık tarzıdır, diğer kategoriler ancak cevherin nitelikleri olarak var olabilir (Fârâbî, Kitâbü’l-Hurûf, s. 101). <https://islamansiklopedisi.org.tr/makulat> (Erişim 29.03.2021)

güc'e -Allah'a- ihtiyaç yoktur. Çünkü Heidegger'e göre varlığın olgusal olarak anlaşılması, Tanrı'ya ihtiyaç bırakmamaktadır (Özen, 2012).

Heidegger, teoloji ve metafiziğin tanımladığı *mevcut insan* anlayışını eleştirirken, buna karşı yeni bir insan tanımlaması yapmıştır. Heidegger, bu insanı *Dasein* ve *Das seiende* kavramları ile tanımlamıştır. Heidegger'e göre *Das seiende*; varlığını sorgulamayan, kavrayışsız, taş ve toprak ayarında, sıradan ve gündelik yaşayan insan iken, *Dasein* ise kararlı bir şekilde varlığını sorgulayan insandır (Çiftçi, 2001). *Dasein*'in-insanın zaman tarafından belirlenen bir varlık oluşu ise kendi hayatını şekillendirişi ile belirgin hale gelmektedir. *Dasein*-insan, varoluşunu yaşadığı geçmiş zamana göre değerlendirmekte ve geçmiş zamanı, gelecek zamandaki hayatının tasarımı zemin yapmaktadır (Mulhall, 1998).

Heidegger, zamana göre şekillenen *oradaki-dünyadaki-dasein-insan* kavramı ile Antikçağın ve Descartes merkezli modern felsefenin teolojik ve metafizik tarafgirliği çağrıştıran insan tanımını *yapı söküme* uğratmıştır. Ancak Heidegger'in *Dasein*-insan *oradaki-dünyadaki* varlık anlayışı, *Das seiende*, varlığını sorgulamayan insana üstünlük kurarak tahakküm edilmesi anlamına gelmemektedir. Heidegger, *Dasein* kavramı ile insanı diğer varlıklardan ayıran farklarına ve insanın kendini belirleme yetkisine sahip olduğuna işaret ederken, insana yüklediği anlam ise *tabula rasa*, yani yazılabilen *boş bir levha* anlamıdır (Mulhall, 1998).

Heidegger, kendini tanımlayan varlık olarak, *Dasein* levhasında yazılan insanı yeniden tanımlarken, Antik felsefe ile Ortaçağ Kilisesinin metafizik görüşlerine dayalı olduğunu iddia ettiği Descartes felsefesini eleştirmiştir. Bu eleştirinin nedeni, Descartes düşüncesinin insanı doğadan soyutlaması ve doğadan bağımsız olan insanın doğayı gözlemleyerek ona hükmetmesinden dolayıdır. Bunu eleştiren Heidegger, insanın kendini dünya hayatı için tanımlaması ve kendine hükmetmesi adına geliştirdiği görüşü ile doğaya ve diğer insanlara hükmedici özne rolü verilen insanı dünya içine çekmiş ve insanı *orada-dünyada* tabiri ile yeniden konumlandırmıştır. Bu konumlandırmada *Dasein*-insan, *orada-dünyada* yaşamakta ve birlikte yaşadığı ve irtibatlı olduğu insan, nesne ve doğa ile birlikte rol almaktadır. Bu konumlandırma, *teolojik-metafizik-modern* düşünce ve kavramlar yüzünden doğadan soyutlanan, doğaya hükmeden ve günlük yaşamdan izole hale getirilen insanı irdelemiştir. Böylece, insanın *oradaki-dünyadaki* varlık olduğuna ve dünyadaki *şeylerden* ve *olgulardan*

etkilendiğine işaret edilmiştir. Ayrıca bu konumlandırma, insanı *ontolojik* ve *fenomonolojik*²⁰ olarak yeniden tanımlamaktır. Bu tanımlama ile insan, yaşadığı doğa içinde ve ona anlam kazandıracak şekilde konumlandırılmakla birlikte, bu tanımlama, insan için yaşadığı doğadan başka bir yer tayin etmemektedir.

Heidegger'in geliştirdiği bu düşüncenin temelleri, Hristiyan öğretisi ve ahlakı ile şekillenen modern hayatın geldiği noktayı *hiçlikçilik-nihilizm* üzerinden irdeleyen ve eleştiren Nietzsche'nin görüşlerine dayanmaktadır. Bu görüşe dayanan Heidegger göre orada-dünyada olan *Dasein'in-insanın* varlığını gösteren olgu, *hiçlik* olgusudur. Heidegger'e göre *Tanrı öldü* söylemini geliştiren ve *şeylerin* değersiz ve anlamsızlığını savunan *nihilist-hiçlikçi* düşüncüyü irdeleyen Nietzsche;

“Tanrı öldü derken, Hristiyan Tanrısından söz ettiğini açıkça gösteriyor. Gelgelelim, Nietzsche'nin düşüncesinde, Tanrı adının da, Hristiyanlığın Tanrısının da genelde duyuyüstü dünyayı imlemek için kullanıldığı daha az açık. Ancak düşünülmesi gereken de budur. Tanrı, idelerin, ülkülerin alanının adıdır. Platon'dan beri, daha doğrusu, Platoncu felsefenin geç Yunan, Hristiyan yorumlarından beri duyuyüstünün bu alanı gerçek, asıl, hakiki dünya sayıldı. Bu hakiki dünyadan farklı olarak, duyulur dünya, yalnızca bu-dünya, değişebilen, bunun için de yalnızca görüntü olan, gerçek olmayan dünyadır (...) Tanrı öldü sözü, duyuyüstü dünyanın etkin bir gücü olmadığı anlamına gelir. Bu dünya yaşam vermez. Batı felsefesini Platonculuk olarak anlayan Nietzsche için metafizik sona ermiştir (...) Duyuyüstünün temeli, bütün gerçek olanların amacı olarak Tanrı öldüyse, ideaların duyuyüstü dünyası, bağlayıcı, hepsinden önemlisi canlandırıcı, kurucu gücünü yitirmişse, onda insanın ne tutunacağı ne de yöneleceği bir şey kalmamış demektir. Okuduğumuz bölümde 'sanki sonsuz bir hiçte yolumuzu şaşırılmış durumda değil miyiz'? sorusu bundan dolayı sorulur. Tanrı öldü sözü bu için yayıldığını

²⁰Fenomenoloji: Fenomen üzerine gerçekleştirilen sorgulama ve araştırma çabasıdır. Fenomenoloji insan deneyimlerinin bazı bilimlerde yapılan nedensel ve nesnel açıklamalar yerine bunlardan bağımsız olarak betimlenmesini amaçlayan bir [felsefe](#) anlayışıdır. Bu anlayış fenomenlere odaklanmaktadır. Yani fenomenolojide amaç fenomenlerin özünü kavramaktır. Fenomenolojiye göre, fiziksel dünya, herkes için aynı anlamı taşıyan, bireylerden bağımsız bir gerçekliğe sahip değildir. Diğer bir deyişle fiziksel dünya görelidir, insanların kendisine yüklediği anlamlara ve yorumlara bağlıdır. <https://www.felsefe.gen.tr/fenomenoloji-gorungubilim-nedir-nedemektir/> (Erişim: 24.06.2021).

onaylamaktadır. Burada hiç, duyüüstü, bağlayıcı, yükümlülük getiren bir dünyanın yok oluşunu gösterir” (Heidegger, 2001, ss.17-18).

Nietzsche'nin Tanrı öldü söylemine bağlı olan Heidegger'in *hiçlik* düşüncesinin ana tem'ası, felsefe ve dine dayalı metafizik düşüncenin tanımladığı ve düzenlediği insan, doğa ve toplum olgusunun girdiği çıkmazlar ile dinin etkisinin yok olduğu üzerinedir. Hristiyanlığın Antik Yunan felsefesine dayalı metafizik yorumu çerçevesinde tanımlanan dünyanın gerçekliğini sorgulayan Nietzsche ve Heidegger, modern zamanların Hristiyan inancı ile Tanrı merkezinde yorumlanan insan anlayışının neden olduğu yıkıma işaret etmiştir. Bu değerlendirmenin amacı, Tanrı düşüncesinin kutsallığı ile bu kutsallığın insan ve toplum üzerinde bir bağlayıcılığının kalmadığını göstermektedir. Nietzsche ve Heidegger' göre etkisiz din ve Tanrı anlayışının karşılığı, *hiçliktir*.

Diğer yandan Heidegger; ideolojiye, antik ve modern felsefeye ve dine dayalı metafizik düşünceye göre tanımlanan insanın -kendini bulamadığından ve kendini tanımlayamadığından dolayı- yersiz yurtsuz olduğunu belirtmiştir. Diğer bir anlatımla metafizik düşünce ürünü olan insan, felsefî ve dinî düşünce tarafından tanımlandığı müddetçe *yerini yurdunu*, yani *kendini* bulamaz. Heidegger, yersiz yurtsuz kavramı ile metafizik düşünceye göre şekillenen Modernite ve onun hâkim paradigmasının etkisi altındaki insana işaret etmektedir. Heidegger'e göre modern insan, anlamsızlık ve başarısızlık içinde nereye ait olduğunu bilemeyen insandır (Topakkaya, 2018).

Heidegger, Modernitenin varlık anlayışının, Antik felsefe ile onun etkisi altında olduğunu düşündüğü Ortaçağ Hristiyanlığının varlık anlayışına göre şekillendiğini belirtmiştir. Heidegger'e göre Antik çağın metafizik düşünceye dayalı felsefesinde, *hiçlikten hiçlik çıkar* düşüncesi hâkimdir. Bu düşünceye göre hiçlik, var olmayanın zıddı olarak değerlendirilmiştir. Ortaçağ Kilisesinin metafizik yorumunda ise *hiçlik*, Tanrı'dan başka varlığın olmadığını anlatmak için kullanılmıştır. Modern düşüncede ise *hiçlik*, varoluşun zıddı olarak kabul edilmiştir (Kılıç, 2014). Heidegger'e ise göre *hiçlik*; var olmanın zıddı değil, aksine var olanın varlığına ait bir olgudur. Heidegger, *hiçlik* hakkındaki bu görüşünün Batı düşüncesinin bir karakteri olduğunu belirtirken, Batının *hiçlik* düşüncesini Hristiyan düşüncesinden ya da Modernitenin diyalektiği olan *Aydınlanma* düşüncesinden almadığını vurgulamıştır. Heidegger, *hiççiliğin-nihilizmin* Batı toplumlarının tarihinde yattığını belirtmiştir.

Heidegger'e göre;

“Hiççilik tarihsel bir devinimdir. Birinin birine karşı, savunduğu bir görüş, bir öğretiyi değildir. Hiççilik, tarihi Batı halklarının tarihinin yazgısında hemen hiç bilinmeyen temel bir süreç tarzında devindirir. Bundan ötürü Hiççilik, öteki tarihsel görüngülerden biri olmakla kalmaz -yalnızca Hristiyanlığın, Hümanizmanın, Aydınlanmanın yanında giden bir entelektüel akım değildir- Batı tarihinde öne de çıkar” (Heidegger, 2001, s.19).

Diğer yandan Heidegger, insanın varoluşunu görünmeyen olarak değerlendirdiği duyuyüstüne -Tanrı'ya- dayandırmadığı gibi insanın varlığını görünür kılan unsurların da Tanrı vergisi olduğundan bahsetmemiştir. Heidegger'e göre insanı görünür kılan *ölüm, kaygı, hiçlik* ve *zaman* olgularıdır. Heidegger ontolojisinde, insanı tanımlayan *hiçlik* ve hiçlikle ilişkili olan *kaygı* önemli bir yer tutmaktadır. Çünkü Heidegger, Dasein'i-insanı bu olgular çerçevesinde konumlandırmaktadır. Heidegger'e göre;

(...) insan varlığı, sonlu, sınırlı, aşağı nitelikte bir varoluştur; çünkü insan varoluşu köklü bir kaygıyı içerir. Bu kaygı da insanın evren içinde yitmişliğinin bilincine varışından kaynaklanır. Dünyaya fırlatılmış ve atılmış olan insan kendisini kaybolmuş ve sonrasında da kendini bu varoluşun içinde bulur. İşte bu kaybolmuşluğun anlamını kavrayan insan için ortaya çıkan durum korkudur. İnsan varlığının kendi kendini bırakması, kendinden çözülüşü ise sıkıntıdır, tasadır, endişedir. İnsan için korkunun belirli bir konusu olmasına karşın, endişenin belli bir konusu yoktur. Endişede o zamana değin insanın alışık olduğu çevre, korkunçlukla dolar; kendi varlığının tehlikede olduğunu fark edince “Hiç”e doğru gittiğini hisseder. Böylece insan kaygı, korku ve sıkıntı gibi üç varoluşsal öge tarafından kuşatılır. Kaygının, korkunun, sıkıntının ve varoluşun varlığının anlam ve temelini oluşturan da zamandır” (Yalçıntaş, 2007, ss.65-66).

Görüldüğü üzere Heidegger'e göre insan, dünyaya fırlatılmış bir varlıktır. İnsanın dünyaya fırlatılmış olduğunu düşünmek ise insanın dünyada bir kasıt ve amaç ile değil, tesadüfen var olduğunu kabul etmek anlamına gelmektedir. Bu fırlatılmışlık hissi ise *endişe-kaygı* kaynağıdır. *Kaygı* ise insanın varlığını gösteren ve onunla doğrudan ilişkili bir durumdur. Dolayısıyla; *“önünde endişe duyulan şey, fırlatılmış dünyadaki-Varlıktır; hakkında endişe duyulan şey dünyada ‘Olabilme’dir (...) Oradaki-Varlığın kendine terkedilmişliği kendini*

kökensel olarak ve somut olarak endişede gösterir” (Heidegger, 2004, s.278-279). Heidegger’e göre dünyada hayat süren insan, fırlatılmış olduğu dünyada *kaygı* içinde bir yolculuk yapmaktadır. Böylece insan, dünyaya kim ve neden fırlatıldığını bilmeden akıl, felsefe, inanç ve bilim gibi patikalarda şaşkınlık içinde yolunu arayan bir yolcudur (Çiftçi, 2001). İnsana etki eden duyüstü bir varlığın ve duyüstü bir âlemin kabul edilmesi metafizik bir düşünce olduğundan ve Heidegger de metafizik düşünceyi eleştirdiğinden, insanı dünyaya gönderen bir varlığın olduğu düşüncesini kabul etmemektedir. Çünkü Heidegger sadece dünya hayatını kabul etmekte ve insanın bu dünyadan başka bir varoluş ile ilgili olduğu ile ilgilenmemektedir (Çiftçi, 2001). Heidegger’in insanın bu dünyadan başka bir dünya için var olduğu ile ilgilenmemesinin nedeni ise bu konu hakkında hüküm verilemeyeceğini düşünmesinden dolayıdır. Çünkü Heidegger’e göre; *“öte dünya ve olanağı üzerine varlıksal olarak karar vermek tıpkı ‘bu dünya’ üzerine karar vermek gibi söz konusu değildir”* (Heidegger, 2004, s.356).

Dolayısıyla Heidegger, Dasein-insan kavramı ile insanın dünya içinde olduğunu, dünyaya fırlatıldığını, kendini dünya içinde bulduğunu ve bu dünya ile sınırlı bir şekilde tanımlanabileceğini nazara vermiştir. Ayrıca Heidegger, insanın dünya ötesi bir yer ve hayat üzerinden tanımlanamayacağına da işaret etmiştir. Bu düşünceye göre insanı var eden ve ona hayat vererek dünyaya gönderen bir yaratıcının varlığı ve insanın öldükten sonra bu dünyadan başka dünyaya gideceğine ve orada bir hayatının olacağı inancına yer yoktur. Çünkü insan, fırlatılmış olduğu dünyada kendi kendine teslim edilmiş ve *kaygı* duyulan bir dünya içine çekilmiş bir varlıktır (Heidegger, 2004).

Diğer yandan Heidegger, insanı *kaygı* bağlamında tanımlarken, insanın fırlatıldığı dünyada istekleri olduğunu ve elinin altındakiler çerçevesinde isteklerini karşılamakta ise yetersiz kaldığını belirtmiştir. Ayrıca insan isteklerinin varlığının, kaygının varlığına işaret ettiğini vurgulayarak, insanın bu kaygılar içinde dünyada kaybolup gittiğini belirtmiştir. Heidegger’e göre insan;

“(…) elinin altında olanda kendini desteksiz olarak yitirmiştir; ama öyle bir yolda ki, elinin altında olan şey, elaltında-bulunan biricik şey olarak, dilemiş olduğunun ışığı altında hiçbir zaman yeterli değildir. Dileme anlayarak kendini-tasarlamanın varoluşsal bir değişkisidir ki, bu kendini-tasarlama, fırlatılmışlığa düşmüş olarak, olanaklar arkasından yalnızca dalıp gider. Böyle dalıp gitme olanakların üstünü örter, dileğin

peşindeki dalıp gitmede “orada” olan “edimsel dünya”ya döner. Dilekte bulunma varlıkbilimsel olarak kaygıyı varsayar” (Heidegger, 2004, s.284).

Görüldüğü üzere Heidegger için *kaygı*, *dilemenin gereği* olan *ontolojik* bir durumdur. Çünkü insanın dilekleri, sürekli varolma ve fırlatılmış olduğu dünyayı kendi tercihleri ile şekillendirme isteği olarak belirginleşmektedir (Mulhall, 1998). Bu durum ise Dasein’in insanın dileklerini gerçekleştirmek için kendi hisleri ve diğer insanlar ile ilişki kurma halidir. İnsanın kendini gerçekleştirememesi ise *kaygı* olarak kendini göstermektedir (Pöggeler ve Allemann, 1994). Dolayısıyla Heidegger’e göre *kaygı* ve *hiçlik* duygusu, insanın varlığı ve doğası anlamına gelmektedir. Buna işaret eden Heidegger;

“varolan-şey, varlığının ‘kökenini’ kaygıda bulur (...) varolan-şey ‘dünyada’ olduğu sürece bu kökenden salınmaz, ama onun tarafından sıkı sıkıya tutulur, baştan sona onun egemenliği altına alınır. Dünyadaki-Varlık, kaygının varlık-karakterindeki damgasını taşır” (Heidegger, 2004, s.288),

diyerek, insanın en önemli hissi ve amacının, kendini, yani varlığını bir bütün halinde gerçekleştirmek olduğunu vurgulamıştır. Ancak *kaygı* buna engeldir. Heidegger’e göre *kaygı*, *hiçlik* ve *ölüm* hisleri, gerçekleştirilecek bir amaç olan insan bütünlüğünü bozmaktadır. Çünkü *hiçlik*, *kaygı* tarafından sarmalandığı gibi *kaygı* da *hiçlik* ile anlamlı hale gelmektedir (Heidegger, 2017). Dolayısıyla *kaygı* ve *hiçlik* duygusu birbirini -bir ayna gibi- göstermekte ve varlığa-insana ontolojik olarak işaret etmektedir. Çünkü;

“kaygının kendisine özünde baştan sonra hiçlik yayılmıştır (...) kaygı ölüme-doğru Varlıktır (...) böyle kendi sonuna doğru Varlıkta, oradaki-Varlık ‘ölüme fırlatılırken’ asıllığı ve bütünlüğü içinde o olabileceği varolan-şey olarak varolur” (Heidegger, 2004, ss.406, 466).

Heidegger’e göre insan *kaygı* nedeni ile erimekle birlikte, *kaygı* insanın amacı olan bütünlüğünü tek başına tehdit etmemektedir. Çünkü *kaygı*, insanı durduran bir felçleşmeye neden olmakla birlikte, bütünlüğü olan insan karşısında tek başına güçlü değildir. Bu durumda insan bütünlüğünü eritip bozan *hiçlik* hissidir (Heidegger, 2017).

Heidegger, ölüme de vurgu yaparken, *ölümün* de *kaygı* ve *hiçlik* duygularına benzer şekilde insanı görünür kıldığını belirtmiştir. Heidegger’e göre;

“ölüm, en geniş anlamda bir yaşam fenomenidir. Yaşam ona dünyadaki-Varlığın ait olduğu bir Varlık-türü olarak anlaşılmalıdır. Bu Varlık-türü ancak oradaki-Varlık üzerine yoksunluk-kipindeki yönelimde varlıkbilimsel olarak saptanabilir. Giderek oradaki-Varlık bile arı yaşam olarak görülmeye izin verir (...) Ölümün varoluşsal yorumu yaşamın tüm yaşambilim ve varlıkbiliminin önünde yatar. Ama ayrıca ölüm üzerine yaşam, öyküsel-tarih-bilimsel ve etnolojik-psikolojik tüm araştırmayı da temellendirir” (Heidegger, 2004, ss.354-355).

Görüldüğü üzere ölüm ve ölüm kaygısı, insan bütünlüğünü sekteye uğratan, bireysel refah yoksunluğuna işaret eden ve insan üzerine düşünce geliştirenler tarafından problem olarak kabul edilen bir olgudur. Ayrıca Heidegger’e göre ölüm, *ontolojik korku* kaynağı olmakla birlikte, *hiçlik* duygusuna da neden olmaktadır. Ölümle birlikte gelişen *hiçlik* duygusu öne çıktıkça insan çaresiz kalmakta ve varlığının aleyhine derin bir korku hissetmektedir. Korku ise dili susturan, varoluş hissini eriten ve *hiçliği* açığa çıkaran bir olgudur (Heidegger, 2017). Birbiri ile girift ilişki içinde olan *kaygı*, *korku* ve *hiçlik* hisleri insanı çaresiz bırakmakla birlikte, *ölüm* gerçeği de insan için kaçınılmaz bir son olarak görünmektedir. Bu gerçeğe işaret eden Heidegger’e göre; “*fırlatılmış dünyadaki-Varlık olarak oradaki Varlık her durumda daha şimdiden ölümüne teslim edilmiştir (...) insan yaşama gelir gelmez ölecek denli yaşlıdır*” (Heidegger, 2004, ss. 371, 352).

Diğer yandan Heidegger’e göre ölüm, *hiçlik* ve *kaygı*, insanın ontolojik olarak varlığını gösterdiği gibi bu olgular ile girift ilişki içinde olan *zaman* kavramı da insanın varlığını belirleyen diğer bir unsurdur. Ancak Heidegger’e göre zaman, sadece saati gösteren bir süreç değil, varlığa anlam katan, insanı geçmiş, gelecek ve şimdiki zaman ile ilişkilendiren, varlığın *zamansal* -ve tarihsel- olmasına işaret eden bir olgudur (Yalçıntaş, 2007). Dolayısıyla Heidegger’e göre dünyaya fırlatılan *Dasein*-insan *geçmiş*, *şimdi* ve *gelecek* ile ilişkili bir varlıktır. Zamana bağlı bu ilişkide insanı en çok ilgilendiren ise *gelecektir*. Gelecek, insanın varoluşu ile doğrudan ilgilidir. Çünkü ontolojik olmanın biricik anlamı olan *gelecek*, insanın özünde bir karakter gibi yer alan kendini ‘kendi uğruna’ tasarlama gerçeğini temellendirmektedir (Heidegger, 2004).

Heidegger, zamansallık olgusunun insanın varoluşuna işaret ettiğini belirtirken, zamansallığın insanın ölümlü ve sonlu bir varlık olduğuna işaret ettiğini belirtmiştir. Heidegger’e göre insanın ölümlü -sonlu bir varlık- olduğunun farkında olması, onu zamansal yapmaktadır (Kılıç, 2014). Zaman geçtikçe ölümün geleceği gerçeği ile ölümün *hiçlik* hissine

neden olan yapısı ise kaygıya neden olmaktadır. Çünkü “*zamansallık, kendini asıl kaygının anlamı olarak ortaya serer*” (Heidegger, 2004, s.462). Dolayısıyla zamansallığa bağlanan ve hiçlik hissi ve kaygı ile bir arada bulunan ölümün insan için mutlak bir son olduğunun düşünülmesi, sadece bu dünya için var olduğu kabul edilen insanın sonsuzluğu bulabileceği düşüncesine engel olmaktadır.

Buraya kadarki felsefî tartışma; *ölüm, hiçlik ve kaygı* duygusunun insan refahını-iyi oluşunu ilgilendiren ontolojik bir durum olduğuna işaret etmektedir. Bu felsefi tartışmalar ile birlikte, bu duyguların insanın ontolojik varlığı ve ruh sağlığı ile toplum ve devletlerin sürekliliği üzerine etkileri olduğu farklı disiplinler altında tartışılmıştır. Mesela ontolojik tartışmaları yürüten egzistansiyalist felsefeye dayanan psikologlardan Rollo May; “*endişenin en bilinen simgesi ölüm korkusudur*” (May, 1997, s.41) diyerek, kaygının ölüm korkusu ile özdeş bir his olduğunu belirtmiştir.

Diğer yandan Türkiye’deki *ölüm kaygısının* kültür bağımlı özelliklerini tartışan eğitim psikologları Baloğlu ve Sarıkaya (2016) ise üniversite öğrencileri ve yetişkinler üzerinde yaptıkları bir çalışmada geliştirdikleri bir ölçek ile ölüm kaygısının bileşenlerini tespit etmiştir. Bu çalışmada, ölüm kaygısını irdelemek için: *ölüm hissini nasıl bir şey olduğunu bilmekten dolayı kaygı, öldükten sonra ne olacağı hakkındaki kaygı, ölüm hakkında konuşma ve düşünmenin verdiği kaygı, bir yakını ölenlerin üzüntüsünü görmenin verdiği kaygı, ölümün verebileceği acı hakkında kaygı ve ölüme karşı çaresizliğin verdiği kaygı* hakkında soru seti ve bir ölçek hazırlanmıştır. Bu soru setine dayanan ölçeğin *ölümün belirsizliği* bileşeni, ölümün *ne olduğuna veya nasıl olacağı* ile ölümün öngörülemeyen ve bilinmeyen doğasına odaklanmıştır. *Ölüme maruz kalma* bileşeni ise ölümü görme, ölümle ilgili konuşma ya da ölüm hakkında okuma ve taziye ziyaretini içermektedir. *Ölüm acısı bileşeni* ise ölüm ile ilgili ya da ölme sonucu *acı çekme* korkusunu kapsamaktadır. Ölçekte öne çıkan önemli vurgular, ölüm hakkındaki *belirsizlik* ve *ölüm acısıdır*. Çalışmanın sonuç bölümü ise *ölüm kaygısının* insan için *temel kaygı* olduğuna, ayrıca bu sonuçların sürekli kaygı, kaygı durumu, depresyon ve umutsuzluk konularını tartışan *egzistansiyalist* teorik çalışmaları desteklediğine vurgu yapmıştır.

Ölüm kaygısının tam bir yok olma korkusuna karşılık geldiğini belirten ve ölüm kaygısı üzerine çalışmalar yapan psikiyatrist Karakuş ve arkadaşları ise (2012) yapılan klinik ve saha çalışmalarında, ölüm kaygısının birçok nedeni olduğunun tespit edildiğini belirtirmiştir. Buna göre ölüm kaygısının en belirgin nedenleri *bireysel kimliğin yitirilmesi*, ölüm sonrası

hakkındaki *belirsizlik*, yakınlarını kaybetme hissi, *yalnız kalma korkusu*, *acı duyma*, ölümden sonra ceza görme ve *ölerek yok olma* düşüncesidir. Bu çalışmaya göre insan korkularının anası olan ölüm korkusu, insanın doğumu ile başlayan, insanın varlığının sona ereceği ve hiçliğe gidebileceği ihtimalini düşündüğü anda belirgin hale gelen ve hayatı boyunca süren bir duygudur (Karakuş vd., 2012).

Görüldüğü üzere *ölmek*, *yok olmak* ve *süreksizlik* kaygısı, insanın varlığını ve refahını-iyi oluşunu tehdit eden en temel kaygıdır. Ölüm kaygısını niteliği ise nörotik kaygı denilen ve bir nedene bağlı olmadan gelişen korkudan farklıdır. Ölüm kaygısı, kınanma ve anlamsızlık kaygısı kadar insan için ontolojik bir kaygıdır (Tillich, 2014).

Diğer yandan refah-iyi oluşu olumsuz etkileyen *kaygı* konusu, sosyoloji disiplini altında da tartışılmıştır. Özellikle Modernite eleştirisini merkeze alan sosyolojik tartışmaların konusu olan *kaygı*, insan benliğinin oluşumu ile toplum hayatını etkileyen yönleri çerçevesinde değerlendirilmiştir. Bu değerlendirmelere göre Modernitenin değiştirici ve dönüştürücü hızı, modern dönem öncesinde belirleyici olan din ve gelenekten farklı ve daha fazla bir şekilde birey, benlik ve toplumu etkilemiştir. Modernlik, bireysel hayatı ve toplum hayatını denetime almasının yanında, modern zamanlarda yaşanan kültürel değişim, ekonomik ve siyasi krizler ve savaşlar benliği baskılamış ve bireyin benliğini yeniden tasarlamasına neden olmuştur (Gündal, 2015). Modernliğin birey ve toplum üzerindeki bu değiştirici etkisi, bireyin benliğini -modern toplum düzeni lehinde- yeniden üretirken, bu yeniden üretim bireyin benliğine bağlı olan her şeyi geride bırakmasına neden olmuş ve insanı kaygılandıran *süreksizliğe* mahkûm etmiştir. Süreksizlik ise refah-iyi oluşu yoksunluğu anlamına gelmektedir.

Modern zamanların neden olduğu *kaygı* ve *süreksizlikleri* tartışan sosyolog Giddens, *Modernliğin Sonuçları* adlı eserinde, egzistansiyalist felsefi tartışmalar temelinde kaygının ontolojik bir his olduğuna işaret ederek, *ontolojik kaygıyı*, *ontolojik güvenin* karşısındaki zihinsel bir durum olarak tanımlamıştır. Giddens'e göre (2016) kişilerin, nesnelere ve olayların birey lehine *sürekliliği* ve devamı anlamına gelen *ontolojik güven* ortadan kalktığında, yerine *ontolojik kaygı* gelmektedir. Dolayısıyla *ontolojik kaygı*, başta insan hayatı olmak üzere insana *refah-iyi oluşu* sağlayan kişi, nesne, olay ve olguların, bireyin elinden çıkması, etki alanından uzaklaşması ve *süreksizliği* anlamına gelmektedir.

Giddens (2016), ontolojik kaygı ile ontolojik güven olgularını incelerken, bu olguların ne anlama geldiğini gelişim psikoloğu Erikson'un anne-çocuk ilişkisini irdeleyen örneği ile

tanımlamıştır. Erikson, anne-çocuk ilişkisini izah ederken, insanda gelişen *ontolojik güven* de dâhil tüm güven biçimlerinin *temel güvene* bağlı olduğunu belirtmiş ve bu temel güvene neden olan *özne kimliğe* işaret etmiştir. Erikson'a göre anne, çocuğun hayatındaki yoksunlukların giderilmesi noktasında rol oynayan, gözetime duyulan ihtiyacı gideren, kuşatıcı bir himaye ve güven sağlayan *özne kimliktir*. Aynı zamanda bu *özne kimlik*, yoksunlukları giderme ve himaye etme bilgisine de sahiptir. Buna göre ontolojik kaygılara karşı duygusal bir aşî görevi gören, çocuğun sürekliliğini sağlayan ve temel güven-ontolojik güven hissi vererek çocuğu himaye eden *özne kimlik*, *anne siması* ve *sevgisidir*. Çocuk, anne sayesinde ihtiyaçlarının her zaman karşılanacağına ve kendisini himaye edip gözetecek birinin *sürekli* bir şekilde *orada* olduğuna dair gelişen duygusu ile temel güveni, yani *ontolojik güveni* edinmektedir. Sürekliliğe işaret eden bu *temel güven*, çocuğun benliği ile ego kimliğinin gelişimine de katkı sağlamaktadır (Gündal, 2015). Görüldüğü üzere ontolojik güven kavramı önem arz etmektedir. Ontolojik güven, bedenin güvenliğinden ziyade, benliğin güvenliğidir (Mitzen, 2006). Kavramı geliştiren Laing'e göre (1990) ise *ontolojik güven*; bireyin öz kimliği ve biricikliğini mutlak ve sürekli olarak hissetmesidir. Diğer yandan sevgi ve bilgi ile himaye eden ve gözetilen *anneye-özneye* bağlı güvenin gelişmemesi ise çocukta yıkıma neden olmaktadır. Erikson, bu yıkımı çocuk şizofrenisi olarak adlandırırken, himayeden sürekli bir şekilde yoksun kalan çocukta yetersiz gerçeklik duygusunun geliştiğini, bu yüzden çocuğun nesne, kişi, olay ve dış dünyaya karşı güvensizlik duyduğunu belirtmiştir (Giddens, 2016).

Erikson'un bu değerlendirmelerine göre anne, çocuktan ayrı bir varlık değil, çocuğun dünyaya gelişine vesile olan, sürekliliğini sağlayan ve onu her zaman gözetip himaye eden bir varlıktır. Çocuk anneden ayrı kaldığında huzursuz olmakta ve güvensizlik gelişmektedir. Dolayısıyla Erikson'un *orada-oradaki-anne-çocuk* temsili ile Heidegger'in *doğada-orada-dünyada* ve *oradaki-insan* temsili analojik²¹ olarak benzerdir. Bu analojiye göre Erikson'un düşüncesinde yer alan *anne* figürü, Heidegger'de *doğa-dünya* figürüne, *çocuk* figürü ise *insan* figürüne denk gelmektedir. Diğer bir anlatımla çocuğun sürekliliğini sağlayan anne *doğaya-*

²¹Analoji: benzeşim ve temsil olarak da bilinen bir akıl yürütme yoludur. Analoji, aklın, bazı nesnelerin birbirine benzeyen özelliklerinden yola çıkarak özelden özele doğru izlediği yoldur. Bir akıl yürütme yolu olarak, iki şey arasındaki benzerliğe dayanan analoji, bu iki şeyden birisi hakkında varılan hükmün ve ulaşılan yargının, diğeri hakkında da geçerli olması anlamına gelir. Bu durumda, bir nesne ya da olay hakkında ileri sürülen bir yargı, ona benzeyen başka bir nesne ya da olay için de geçerlidir. <https://www.felsefe.gen.tr/analoji-benzenim-nedir-nedemektir/> (Erişim: 05.06.2021).

dünyaya, sürekliliği sağlanması beklenen çocuk ise *insana* benzetilmektedir. Bu analogiye göre çocuk nasıl anne ile irtibatı kesildiğinde şizofrenik hale geliyorsa, duygusal ve fiziksel olarak doğa-dünya ile irtibatı kesilen insan da bunalıma girmektedir. Bu analoginin ana tem'ası ise *kaygı* ve *güven* olgularıdır. Ayrıca bu analogi, insanın anne şefkati ve tesellisine benzer tarzda karşılıksız bir gözetim ve mutlak himayeye duyduğu ihtiyaca da işaret etmektedir. Dolayısıyla anne ve çocuk arasındaki sevgi, şefkat, himaye, gözetim, bilgi ve sürekliliğe dayalı mikro ölçekteki *temel güven-ontolojik güven* örneği, *refaha-iyioluşa* işaret etmektedir. Bu örnek, ayrıca *ontolojik kaygı* ve *ontolojik güven* kavramlarının makro ölçekte refah açısından ne anlama geldiğinin anlaşılmasına da katkı sağlamaktadır. Bu kavramlaştırmaya göre birey ile ilgili kişi, nesne ve olayların bireyi rahatlatıcı bir şekilde *sürekliliğinin* sağlanması durumunda *ontolojik güvenin-refahın-iyioluşun* hâkim olduğu; kişi, nesne ve olayların bireyi rahatsız edecek şekilde *süreksizliği* ve hayatından çıkması durumunda ise *ontolojik kaygı-refah ve iyioluş* yoksunluğunun hâkim olduğu görülmektedir (Giddens, 2016).

Diğer yandan insan ve toplumun *refahına-iyioluşuna* bağlı tartışmalar psikoloji, sosyoloji ve tıp disiplinleri altında sürdürülmekle birlikte, insan ve toplum odaklı diğer disiplinler de bu tartışmalara katılmış ve iddialarını bu felsefi yaklaşıma göre temellendirmiştir. Bu disiplinler, *egzistansiyalist ontolojiye* dayalı felsefi arka plana göre kimi zaman açık, kimi zaman ise örtük olarak *kaygı* ve *güven* odaklı tartışmalar yapmıştır. Mesela uluslararası ilişkiler, iktisat ve sosyoloji disiplinleri buna örnek verilebilir.

Egzistansiyalist düşüncenin ontolojik yaklaşımından etkilenen uluslararası ilişkiler disiplini, psikoloji ve sosyoloji odağında insanın benliği ile ilgili olarak tartışılan *ontolojik kaygı* ve *ontolojik güven* kavramlarını, toplumlar ve devletlere uyarlamıştır. Bu disiplin altında yapılan tartışmalarda devletlerin siyasi davranışlarının *süreklilik* ve *refahı* tehdit eden *kaygılara* bağlı olarak değiştiği vurgulanmıştır. Bu vurgularda devletlerin siyasi davranışları, *süreksizlik* ve *refah kaygısı* altında değişen insan davranışları ile özdeşleştirilmiştir.

Mesela Ertem ve Düzgün'ün (2021) uluslararası ilişkiler disiplininde *ontolojik güvenlik* teorisi ile ilgili çalışması, bu özdeşleştirmeye işaret etmektedir. Uluslararası ilişkiler disiplini altındaki bu çalışmada devletler insana benzetilmiş, devletlerin de insanlar gibi *süreksizlik* ve *refah yoksunluğu* ile ilgili *kaygıları* olduğu vurgulanmıştır. Böylece, devletlerin bu kaygılarını giderecek ve kendini güvende hissedecek tutumlar sergilediklerine işaret edilmiştir. Uluslararası ilişkiler disiplinindeki bu özdeşleştirme ve analogi ile devletlerin davranışlarında da insana benzer davranışlar olduğuna işaret edilirken, Giddens'in egzistansiyalist felsefeye dayanarak

temellendirdiği *ontolojik kaygı* ve *ontolojik güven* kavramlaştırmasına örtük olarak işaret edilmiştir. Giddens'e göre bireyin *ontolojik güveni* kazanması ve *ontolojik kaygılarının* giderilmesi, benliğinin korunması ve sürekliliğinin sağlanmasına bağlıdır. Birey'e güven veren ise özkimliğini, özanlatısını sürdüren ve *sürekliliğe* işaret eden istikrarlı *rutinlerdir*. Giddens'in Erikson'a atıfla işaret ettiği anne-çocuk ilişkisi, çocuğun sürekliliğini sağlayan ve annenin varlığına dayalı bir şekilde devam eden *rutin'e*, yani gözetim ve himaye ile *süreklilik* ve *güven* duygusuna vurgu yapmaktadır. Çocuktaki güven duygusu ve bireysel süreklilik, *rutinleri* sağlayan annenin varlığına dayanan himaye ve koruma sistemlerine bağlıken, devletlerin varlık ve sürekliliği ise *ontolojik kaygılarını* gideren ve *ontolojik güven* hissi veren siyasi ve kurumsal süreklilik *rutinlerine* ve süreklilik yönlü korumacı davranışlara bağlıdır. Bu *rutinler*, devletin siyasi sürekliliğini sağlayan tüm unsurların birlikte hareket etmesi ve devletin iç ve dış tehlikeler ile belirsizlikten kurtulması içindir. Devletler, siyasi varlıklarını devam ettiren ilişkisel *rutinlerini* sürdürürken, bu *rutinlerin* diğer devletler tarafından kabul edilmesi çerçevesinde birbirleri ile ilişki kurmaktadır. Bu *rutinler*, devletlerin refah ve sürekliliğe yönelik *ontolojik kaygılarını* gidermekte ve *ontolojik güven* duymalarını sağlamaktadır. Refah ve süreklilik anlamına gelen bu *rutinlerin* kırılması ise *ontolojik kaygı* ile *ontolojik güvensizliğin* nedenidir.

Politik iktisat disiplini de uluslararası ilişkiler disiplininin *kaygı* ve *güven* diyalektiğine dayalı teorilere benzer şekilde devletlerin iktisadî sürekliliğini ve refahını ilgilendiren güvenlik paradigmasına dikkat çekmiştir. Buna göre iktisadî sürekliliği sağlayan unsurlar, yine devletler için hayati öneme sahip *rutinlerdir*. Mesela günümüz dünyasında devletlerin sürekliliğini sağlayan en önemli *rutinlerden* biri *enerji* ve *enerji kaynaklarının* sürekliliğidir. İktisadî sürekliliği sağlayan bir *rutin* olarak *enerji*, devletleri ve uluslararası sistemi birbirine entegre ettiği gibi devletlerin görece üstünlüklerinin nasıl bir avantaj olabileceğini de vurgulamaktadır. Mesela Develi'nin (2010) Avrupa Birliğine entegrasyon aracı olarak *enerji* hakkındaki çalışması *enerji güvenliği*'ne vurgu yaparken, Türkiye ile Avrupa Birliği'nin siyasi varlığı, refahı, sürdürülebilirliği ve karşılıklı çıkarları için *enerji kaygısının* giderilmesi konusunda işbirliği ihtiyacı içinde olduklarına işaret etmiştir. Develi'nin çalışmasının ana vurguları, devletlerin enerji ihtiyacına yönelik *kaygıları* ve enerji ihtiyacının *güvenli* bir şekilde nasıl karşılanacağı üzerinedir. Bu kavramlaştırmaya göre bazı devletlerin kendi siyasi varlıkları, süreklilikleri ve diğer devletler ile rekabetleri açısından *enerji* naklinde isteksiz davranışları *stratejik kaygılara* neden olurken, Avrupa Birliğini *en güvenilir* enerji erişim rotasını belirlemeye itmektedir. Develi'ye göre *Türkiye*, enerjiye erişimde *kaygı* yaşayan Avrupa Birliği için enerjiye *güvenli* bir şekilde erişim seçenekleri içinde jeopolitik konumundan dolayı *en güvenilir* güzergâhtır.

Develi'nin *kaygı-güven* diyalektiğine dayanan söylemine göre devletlerin *sürekliliği*, iktisadî yönden büyüüp kalkınması ve refah kaygılarının giderilmesi, devletin hayatî öneme sahip *rutinlerinden* biri olan *enerji güvenliğine* bağlıdır. Dolayısıyla *enerji güvenliğinin* Avrupa Birliğine politik entegrasyon aracı olma yönü, devletlerin karşılıklı çıkarları için bir arada hareket etmesini gerekli kılmaktadır.

Diğer yandan göç sosyolojisi üzerine çalışan sosyolog Sağıroğlu (2021), 21.yüzyılı *korku çağı* olarak nitelendirirken, *ontolojik kaygı-ontolojik güven* diyalektiğine işaret etmiştir. Sağıroğlu'na göre terör ve salgın ile düzensiz göç mağduru mülteciler, ne zaman ve nerede çıkacağı tahmin edilemediğinden belirsizliğe neden olmaktadır. Bu belirsizlik ise hayatını öngörülebilirlik üzerine kuran modern insan ve refah toplumları için *kaygı*, korku, risk ve tehdit kaynağıdır. Kontrol edilememe duygusuna, belirsizliğe, korku ve *kaygıya* neden olan terör, salgın ve mültecilere yönelik alınacak tedbirler için ise *güveni* sağlama görevi olan ve kontrol mekanizmalarına sahip olan otokratik devlet sürece davet edilmektedir. Ayrıca Sağıroğlu'na göre bu çağdaki terör, salgın ve mülteci sorunlarının giderilmesi ve önlenmesi için her ne kadar siyasi ve bilimsel tedbirler alınsa da bu sorunlar belirsiz bir *kaygı* olmaktan çıkmış ve somut *korku* haline gelmiştir. Sosyolog Giddens'in küreselleşme yorumundan yola çıkan Sağıroğlu, bu çağda yaygın *kaygı* ve korku olarak belirgin hale gelen terör, salgın ve mülteci sorunlarının modernliğin sonuçlarından olan küreselleşme vasıtasıyla etkili ve hızlı bir şekilde -korku dili ile- yayıldığına ve yoğunlaştığına işaret etmiştir. Sağıroğlu, korku dilinin küresel yayılım hızı, etkisi ve yoğunluğuna işaret ederken, 11 Eylül olaylarının neden olduğu *kaygıları* ve *güven* bunalımını örnek vermiştir. Sağıroğlu'na göre 11 Eylül olayları beklenen etkisini göstermiş ve terörle mücadele adı altında Müslümanlara ve İslamiyet'e yönelik oluşan tepki -Batı ve İslam toplumu arasında karşılıklı- *kaygıya* ve *güven* bunalımına neden olmuştur.

Görüldüğü üzere farklı disiplinler altında yapılan *ontolojik kaygı* ve *ontolojik güven* eksenli tartışmalar, *kaygı* ve *güven* olgularının birey, toplum ve devletlerin refahı açısından önemli olduğuna işaret etmektedir. Bu tartışmalar birey, toplum ve devletleri *sürekli* kılan *özne* iradesine bağlı *rutinlerin* refah hakkındaki *kaygıları* giderdiğini ve *güven* sağladığını vurgulamıştır. Dolayısıyla birey, toplum ve devletlerin *kaygılarının* giderilmesi ve *güvenli* halinin *sürekliliği*, refaha-iyioluşa işaret etmektedir.

Farklı disiplinler altında felsefî bir arka plana dayanarak tartışılan *ontolojik kaygı* ve *ontolojik güven* kavramları, *refah-iyioluş-wellbeing* kavramı ile girift bir ilişki içindedir. Buna göre refah-iyioluş-wellbeing kavramının ne anlama geldiği ve hangi şartlar altında geliştiğinin

bilinmesi, bu kavramın *ontolojik kaygı* ve *ontolojik güven* kavramları ile ilişkisinin boyutunu gösterecektir.

Sosyal politika disiplininin temel kavramlarından olan *sosyal refah* anlamına gelen *iyioluş-wellbeing* kavramı, insanlık ve toplumlar üzerinde yıkıcı etkileri olan 2. Dünya Savaşı sonrası gelişen pozitif psikoloji disiplini altında gelişmiştir. 1980'lere gelindiğinde ise *iyioluş-wellbeing* kavramı, refah kavramını izah etmek için *refah-welfare* kavramı ile birlikte ve bazen de onun yerine kullanılmaya başlanmıştır. Savaşın travmatik etkisini ortadan kaldırmayı hedefleyen pozitif psikoloji, *refah* ve *mutluluğu* tartışırken, *iyioluş-wellbeing* kavramını kullanmıştır. Pozitif psikoloji disiplini bu kavramı kullanarak, insanların mutluluğu ve refahı ile doğrudan ilgili olan *duygu durumuna* odaklanmış ve savaş kurbanlarının ruhsal durumları ve yaşanan kötü şeylerin tamiri için çareler aramıştır (Seligman ve Csikszentmihalyi, 2000). Çünkü savaşların sarsıcı etkisi insanın varoluş duygusunu olumsuz olarak etkilemekte ve insanları *ontolojik kaygı* ve endişeye yönelterek, dehşet algısı oluşturmaktadır. Dehşet algısının en büyük etkisi ise *insanın ontolojik varlığı* üzerinedir. Ontolojik güveni kıran ve yerine ontolojik kaygıyı getiren savaş gibi dehşetli bir durum, insanın ölümlü olduğunu en keskin bir şekilde gösterdiğinden, ontolojik kaygıyı artırarak, insan refahını ve varoluş duygusunu olumsuz yönde etkilemektedir. Greenberg ve arkadaşları (1997) dehşet yönetimi kuramını hatırlatarak, insanın ölüm ile ilgili gelişen duygusunun varoluşunu tehdit ettiğini ve dehşet altında kalan kişinin *hayatın anlamını* kaybettiğini belirtmiştir.

Bununla birlikte pozitif psikoloji çerçevesinde *refah* ve *mutluluk* anlamında kullanılan *iyioluş-wellbeing* kavramı birden çok olgu çerçevesinde tartışılmıştır. Bu tartışmalarda *iyioluş-wellbeing* bireyin bilinçli bir değerlendirme ile olumlu ya da olumsuz duygularının farkında olması (Andrew ve Withey, 1976), bireyin yaşamından duyduğu memnuniyet, doyum, neşe ve refah hissi (Lyubomirsky, 2001), bireyin yaşamla ilgili hedef ve beklentilerine anlam yüklemesi (Mullis, 1992) ve bireyin sahip olduğu yaşam kalitesi sayesinde avantajlı bir durumda olması (Veenhoven, 1991) gibi olgu ve kavramlar ile ilgili görülmüştür.

Refah anlamına gelen *iyioluş-wellbeing* hakkında yapılan akademik çalışmalar, *iyioluşun* bireyin duygu durumu açısından ne anlama geldiğine ve mutlu bireyin özelliklerine odaklanmıştır. Mesela Wilson'un 1967'de demografik değişkenler üzerinde yaptığı bir saha çalışması bunu göstermiştir. Bu çalışmaya vurgu yapan Diener ve arkadaşları (1999), mutlu bireyin *kaygısız*, *iyimser*, *dışadönük*, *dindar*, *makul istekleri* olan ve yüksek iş erdemine sahip kişi özellikleri gösterdiğini belirtmiştir. Ayrıca yaşama dönük yüksek enerji taşıma, tatmin

duygusu içinde olma, *duygu durumu dengede olma*, istikrarlı ve sıcak sosyal ilişkiler sağlama, *özgüven duyma*, *kaygı*, *korku*, öfke ve suçluluk düzeyi düşük olma durumu da mutlu bireyi gösteren diğer özelliklerdir (Michalos, 2007). Görüldüğü üzere duygu durumu dengede olma, yaşam tatmini ve hayatın anlamını hissetme, iyimserlik, *kaygı* ve *güven* olguları birbiri ile ilişkili ve insan *refahına-iyi oluşuna* işaret eden göstergelerdir. Dolayısıyla ölüm kaygısı, güven beklentisi ve dehşet algısı gibi insanın temel refahına işaret eden bu göstergeler, *refah-iyi oluş-wellbeing* kavramını şekillendirmektedir.

İnsan ve toplumların modern düşünceden olumsuz etkilenen refahına egzistansiyalist felsefe ile çözüm arayan ve yukarıda atıf yapılan söylem ve tartışmalar ile Said Nursi'nin *saadet* kelimesi etrafında kavramlaştırdığı *refah* düşüncesi ve tartışmasının birbirine benzediği görülmektedir. Bu benzerlik, *kaygı-güven* ilişkisi eksenindeki *refah-iyi oluş-wellbeing* kavramlaştırması ile *saadet* kelimesi eksenindeki *kaygı-güven* ilişkisine işaret eden refah kavramlaştırmasının, refah problemini tespit etme açısından ortak yönleri olduğuna işaret etmektedir. Çünkü *iyi oluş-wellbeing* hakkındaki literatür ile Nursi'nin *saadet* kelimesi etrafında oluşan literatür, *ölüm* ve *hiçlik* kaygısı ile *dehşet* algısının insan sürekliliği anlamına gelen *rutinleri* bozduğunu ve *ontolojik kaygıya* neden olduğunu vurgulamaktadır. Egzistansiyalist felsefeye dayalı *iyi oluş-wellbeing* kavramlaştırması ile Nursi'nin *saadet* kelimesi etrafındaki *ontolojik güven* kavramlaştırması, *ontolojik kaygının* karşıtı olan bir olgu olarak vurgulanmaktadır. Diğer bir anlatımla modern zamanlarda *refah-iyi oluş-wellbeing* kavramına yapılan vurgu ile Nursi'nin söyleminde yer alan ölüm, hiçlik, geçicilik, *süreksizlik* ve *kaygı* ile hayatın ve insanın anlamı, sonsuzluk, lezzet, haz, *güven* kavramlarına yapılan vurgu benzerdir. Her iki tartışma ve refah kavramlaştırması, insanı derinden etkileyen *ölüm* ve *hiçlik* duygusunun hayatın anlamını kaybettirdiğine, duygu durumunu olumsuz etkilediğine, kötümserliği artırdığına, insana acı ve elem verdiğiğine, lezzet ve hazları azalttığına, insanı derinden *kaygılandırıldığına* ve *refahı-iyi oluşu* olumsuz etkilediğine işaret etmiştir.

Diğer yandan *kaygı-güven* eksenli refah probleminin giderilmesine yönelik olarak ilgili literatür altındaki modern dönem tartışmaları ile Nursi'nin söylemi çerçevesinde oluşan literatür arasında farklar vardır. Bu farklar ise çözümün yönü ve odağı hakkındadır. Buna göre refah probleminin çözümü hakkındaki tartışma, hümanizm ve dünya refahı odaklı seküler-Batı düşüncesi ve toplum düzeni yönünde mi, yoksa İslamiyet'in Allah'a iman duygu ve düşüncesi, insanın gerçek ihtiyaçları ve sonsuz refah odaklı *tevhidî* toplum düşüncesi yönünde mi olacaktır? İşte İslam düşüncesi ile Avrupamerkezci düşüncenin refah hakkındaki çözüm arayışları bu farklar etrafında kavramlaşmaktadır.

Refah kavramının Avrupamerkezci doğasını temsil eden hümanizm ve dünya refahı odaklı seküler-Batı düşüncesi, sadece dünya refahına odaklandığından; birey, toplum ve devletlerin süreklilik ihtiyacı ile refahın sağlanması ve kaygıların giderilmesi için modern himaye, denetim ve gözetim araçlarını ve kurumlarını geliştirmiştir. Diğer bir anlatımla seküler anlayışa sahip Avrupamerkezci modern refah söylemi, refah problemini sadece dünya hayatı ile ilgili görmektedir. Bu anlayışa göre çocuk için gerekli olan süreklilik, refah, himaye ve gözetim ihtiyacını karşılayan *özne-anne* ne anlama geliyor ise refah hakkında belirleyici olan temel kaygıları gidermek için ihtiyaç duyulan *modern ve seküler sistem ve kurumlar* da o anlama gelmektedir. Dolayısıyla Avrupamerkezci modern ve seküler refah söylemine göre insan benliğinin sürekliliğini sağlayacak ve tahakküme ve yok olmaya karşı koruyacak yaklaşım, anne himayesi ve gözetimi ölçüsündeki modern ve seküler refah kurumlarıdır. Dolayısıyla modern Batı düşüncesi seküler bir dokuya sahip olduğundan birey, toplum ve refah üzerinde gözetim ve himaye sağlayacak kurumsal yapılar, rasyonel akla dayanan toplum düzenine ve kurallarına dayanmaktadır.

Nursi'nin İslam Düşüncesini yansıtan refah anlayışı ise Allah'ın varlığına ve birliğine işaret eden *tevhidî düşünceye* dayanmaktadır. Diğer bir anlatımla Nursi'nin refah anlayışına göre insan refahının kaynağı mutlak özne Allah ve Allah'ın vahye dayalı bilgi kaynakları ile koyduğu prensiplerdir. Nursi'ye göre birey, toplum ve refah üzerinde gözetim ve himaye sağlayan ve insanın *ontolojik kaygılarının* gideren kurumsal yapı ve toplum düzeni, Allah'ın refaha dair sahip olduğu bilgi, bu bilginin vahye dayalı kaynakları ve bu kaynaklara dayanan kurumlardır. Buna göre çocuk-anne ilişkisinde, çocuğun sürekliliğini ve refahını sağlayan *özne-anne* ne anlama geliyor ise insanın sürekliliği ve ontolojik refahını sağlayan *özne-Allah*, Nursi'ye göre o anlama gelmektedir. Nursi'ye göre Allah'ın refaha dair sahip olduğu bilgi ile bu bilginin kaynaklarının uygulamaya geçmesi ise insanın *ontolojik kaygılarını* gidermekte, *süreklilik* ile *ontolojik güven* sağlamakta bu da *refaha* neden olmaktadır.

Diğer bir anlatımla modern Batı felsefesinden etkilenen psikoloji ve sosyoloji disiplinleri altındaki bazı tartışmalar, insan kaygılarının giderilmesine yönelik olarak analoji yaparak; süreklilik, refah, himaye ve güven unsuru olarak -örtük bir şekilde- *anne* figürüne atıf yapmıştır. Yapılan bu atıfta anne; çocuğu -oradakini-dünyadakini-insanı-devleti-toplumu- himaye eden, çocuk için refah ve süreklilik anlamına gelen *rutinleri* sağlayan, *kaygıları* gideren, *temel güven* duygusunu veren ve refaha dair bilgi sahibi olan *özne kimlik* olarak tanımlanmıştır. Nursi'nin söylemindeki refah tartışmasında ise Allah; refaha dair sahip olduğu bilgi ve bu bilginin kaynakları ile insanı, toplumu ve devleti dünya hayatında himaye ve terbiyeye eden, süreklilik

anlamına gelen rutinleri sağlayan, gözetip teselli eden, insan, toplum ve devlet için *temel refah* -ontolojik güveni- sağlayan *özne kimlik* olarak tanımlanmıştır. Dolayısıyla bu analojiye göre Batı düşüncesinde mikro ölçekte *çocuk-insan* için *orada-dünyada* şefkat, süreklilik ve himaye sağlayarak *ontolojik güven* veren ve *ontolojik kaygıyı* gideren *özne kimlik* anne iken; birey, toplum ve devlet ölçeğinde gözetip himaye eden, süreklilik ve refah sağlayan ise *özne kimlik seküler toplum düzenidir*. İslam Düşüncesinde ise insana şefkati ile dünya hayatında ve ölümden sonraki sonsuz hayatında mutlak gözetim ve himaye sağlayan, ölüm ve hiçlik gibi *ontolojik kaygıları* gideren ve insana, topluma ve devlete *ontolojik güven* veren ve *özne kimlik* Allah ve kurallarıdır. Dolayısıyla İslam Düşüncesinde birey, toplum ve devlet için refah sağlayan, *özne kimlik* olan Allah ile kurallarını temsil eden *tevhîde* dayalı toplum düzenidir.

Buraya kadar yapılan kavramsal tartışma, Nursi'nin refah söylemine gömülü bir *mikro refah teorisi* olduğuna işaret etmektedir. Çünkü Nursi'nin *saadet* kelimesi etrafında *refah* kavramlaştırması ekseninde yapılan *Allah* ve *İnsan* kategorilerine yönelik tartışma, bahse konu disiplinler ve ilgili literatür ile birlikte karşılaştırıldığında, *anne-çocuk* ile *himaye-ihtiyaç* analogisindeki kimlik ve olguların benzer olduğu görülmüştür. Dolayısıyla diğer disiplinler altındaki bu teorik tartışma, Nursi'nin söyleminde de refaha dair teorik bağlamı olan bazı kavram, olgu ve kimliklere işaret edildiğini göstermektedir. Bu kavram ve olgular *refah-iyioluş*, *ontolojik kaygı*, *süreklilik* ve *ontolojik güvendir*. Kimlikler ise *ontolojik kaygıyı* gideren ve *ontolojik güveni* sağlayan *özne kimlik* *Allah* ile ontolojik kaygının giderilmesini ve ontolojik güvenin sağlanmasını bekleyen nesne kimlik *İnsandır*.

Bu kavramlaştırmaya göre insanın varlığı gereği ontolojik olarak hissettiği *kaygı*, ihtiyaç duyduğu *süreklilik* ve *güven* hissi ile yine ontolojik varlığı gereği ihtiyaç duyduğu *refah-iyioluş hisleri*, refahın insan için ontolojik bir beklenti ve gerçeklik olduğuna işaret etmektedir. Diğer bir anlatımla *ontolojik kaygıların* giderildiği durumda *ontolojik güvenin* arttığı ve *ontolojik sürekliliğin* sağlandığı, böylece *refahın-iyioluşun* hâkim olduğu söylenebilir. Ontolojik sürekliliğin bittiği ve ontolojik kaygının arttığı durumda ise *refah-iyioluş* yoksunluğunun hâkim olduğu söylenebilir. Bu bulgulara göre *kaygı* ve *güven* arasındaki bu diyalektik ilişkiyi sentezleyen teorik kavramın, *Ontolojik Refah* kavramı olduğu düşünülmektedir. Dolayısıyla zıt içerikli taraflar olan *ontolojik kaygı-ontolojik güven* ilişkisi ve dikotomisi, diyalektik bir ortak değer olarak *Ontolojik Refah* şeklinde sentezlenen bir *mikro refah teorisine* işaret etmektedir. Bu teoriye göre ölüm, hiçlik ve süreksizliğe işaret eden *kaygının* karşıt *ontolojik yapısı* olan *güven* ile hayat, sonsuzluk ve sürekliliğe işaret eden *güvenin* karşıt *ontolojik yapısı* olan *kaygı*, birbirini

bir ayna gibi gösteren zıtlıklardır. Bu diyalektik zıtlıklar ise ortak bir değer olarak *Ontolojik Refah* yapısına işaret etmektedir.

Kaygı ve *güven* gibi zıtlıkların birbirini gösterdiği düşüncesine işaret eden ve Nursi'nin söylemine gömülü olduğu düşünülen *Ontolojik Refah Teorisi*, Nursi'nin söylemindeki diyalektik mantıkta da yansımaktadır. Nursi, felsefenin kavramlarından olan diyalektik düşüncüyü *Hakâik-i Nisbiyye*²² kelimesi ile kavramlaştırarak, kâinatın her yerine yayılmış zıtlıklar bulunduğunu, bu zıtlıkların çarpışmasının değişime neden olduğunu ve bu çarpışmanın sonucunda da maddi dünya ile anlamlar dünyasının meydana geldiğini belirtmiştir. Diğer bir anlatımla bir *şeyin* ya da *anlamın* varlığı, diğer bir şey ya da anlamın varlığına bağlıdır ve onun içinde yer almaktadır. Birbirinin varlığına bağlı olan *şey* ve *anlamlar*, birbirine nispet edilen hakikatlerdir. Mesela *güzellik-çirkinlik*, *aydınlık-karanlık*, *korku-sevgi*, *lezzet-acı*, *nûr-ateş*, *sıcak-soğuk*, *sağlık-hastalık* gibi dikotomik/diyalektik/nisbî zıtlıklar, girift bir şekilde birbiri içine giren yapılar ve azlık-çokluk dereceleri sayesinde, birbirine nispet edilen hakikatlerdir. Buna işaret eden Nursi'ye göre;

“(...) eşyânın kemâlâtı ezdâd ile bilinir. Elem olmazsa lezzet berkemâl olmaz. Zulmet olmazsa ziyâ tahakkuk etmez. Firâk olmazsa visâl lezzet vermez” (Nursi, 2009a, s.288).
“(...) zeminde ezdâd ictimâ' etmiş. Eşrâr²³ ahyâr²⁴ karışmış. İçlerinde münâkaşât başlamış” (Nursi, 2009a, s.48). “Şu kâinâta dikkat edilse görünüyor ki, içinde iki unsur var ki, her tarafa uzanmış, kök atmıştır. Hayır-şer, güzel-çirkin, nef'-zarar, kemâl-noksân, ziyâ-zulmet, hidâyet-dalâlet, nûr-nâr, îmân-küfür, tâat-isyan, havf-muhabbet gibi âsârlarıyla, meyveleriyle şu kâinâtta ezdâd²⁵ birbiriyle çarpışıyor. Dâimâ tagayyür ve tebeddülâta mazhar oluyor” (Nursi, 2009b, s.120). “Ezdâdın cem'indedir tecellî-i iktidâr. Lezzet içinde elem, hayrın içinde şerri, hüsnün içinde kubhu, nef'in içinde darri, ni'met içinde nikmet, nûrun içinde nârı, bilir misin ki sırrı, hakâik-i nisbiye sübût, takarrur etsin. (...) Kâinâtın çamuru, revâbit-ı nizâmı, alâik-i nakşını odur teşkîl ediyor. (...) Harârette merâtib, ona olmuştur sebab, tahallül-ü burûdet. Hüsnündeki derecât,

²² Said Nursi'ye göre Hakâik-i Nisbiyye: “Kâinatın eczası arasında bulunan rabitalardır. Kâinattaki nizam, ancak hakâik-i nisbiyyeden doğmuştur. (...) zıtlar sayesinde meydana gelen hakâik-i nisbiyye aynı zamanda iktidarın tecellisidir” (Körpe, 2018, s.64).

²³ Eşrâr: Şerliler, kötüler

²⁴ Ahyâr: Hayırlılar, iyiler

²⁵ Ezdâd: Zıtlar

kubhun tedâhülüdür; sebab, illet oluyor. Ziyâ zulmete borçlu, lezzet eleme medyûn. Sıhhat marazsız olmaz. (...) O Hallâk-ı Lemyezel halk-ı ezdâd içinde hikmetini gösterdi, haşmeti etti zuhûr. O Kadîr-i Lâyezâl cem‘-i ezdâd içinde iktidarı gösterdi, azamet etti zuhur” (Nursi, 2009a, s.345).

Görüldüğü üzere Nursi, eşyaları mükemmelleştiren ve en üst seviyede görünür hale getiren olgunun, Allah’ın emri ve iradesi altındaki sürekli çarpışma halinde olan *zıtlık olgusu* olduğunu vurgulamıştır. Bu zıtlıkları bir araya getiren ve onlara hükmeden öznenin ise Allah olduğunu belirtmiştir. Nursi, Allah’ın bu zıtlıklara hükmettiğinden dolayı kâinat, eşya ve anlamlar üzerinde iktidar sahibi olduğuna işaret etmiştir.

Metinlerin *Allah ve İnsan* hakkında verdiği cevaplar ile Nursi’nin *hakâk-i nisbiyye* kavramlaştırmasında görülen *diyalektiği* göz önünde bulundurulduğunda, *ontolojik kaygı* ve *ontolojik güvenin* zıt ilişkisinden meydana gelen ortak değer, *Ontolojik Refah* olduğu düşünülmektedir. Çünkü refah, *kaygı* ve *güvenin* birbirini gösterecek şekilde dereceli olarak azalıp çoğalması ile artan ya da azalan bir değişim ile belirgin hale gelmektedir. Bu değişime örnek veren Nursi; “*zevâl-i elem lezzet olduğu gibi, zevâl-i lezzet dahi elemdir*” (Nursi, 2011c, s.26) ifadesi ile *refah-iyioluş* göstergelerinden olan *elem-acı* ve *lezzet-haz* zıtlığına işaret etmiş ve acının, yani elemin gitmesi sayesinde lezzetin, yani hazzın geldiğine, lezzetin, yani hazzın gitmesiyle de acının, yani elemin geldiğine vurgu yapmıştır. Buna göre Nursi’nin mikro refah teorisinin *ontolojik* yönü, *kaygı* ve *güven* gibi iki zıt duyguyu benliğinde taşıyan insan özelliğine atıf yapmaktadır. Bu zıtlıklar ise *ontolojik refahın* diyalektik yapısını oluşturmaktadır. Dolayısıyla Nursi’nin *kaygı-güven* diyalektiğine göre *ontolojik güven*, zıddı olan *ontolojik kaygıdan* görece ve nisbî olarak yüksek, ya da kaygıyı tamamen giderecek şekilde hâkim ise teorik olarak *ontolojik refah* duygusunun tatminkâr olduğundan söz edilebilir.

4.6.2. Vahiy, Allah ve İnsan Arasındaki İlişki

Eksen kodlamanın bu aşamasında, Nursi’nin söylemine gömülü *ontolojik refah teorisinin* bilgi kaynakları kodlanmıştır. Çünkü bilgi ve bilgi kaynağı ile dünya refahı ve sonsuz refah kavramları, teorik ve pratik açıdan *ontolojik refah düşüncesini* anlamlı hale getirmektedir. Bu kodlamada, Nursi’nin söyleminde ontolojik refahı sağlayan özne kimlik olarak görünür hale gelen Allah’ın, ontolojik refaha dair sahip olduğu bilgiyi hangi kaynaklar üzerinden insanlara aktardığı ve bu kaynakların *neler* ve *kimler* olduğu metinlere yöneltilen sorular ile tespit

edilmiştir. Bu sorgulama, açık kodlamada ortaya çıkan *Kur'an, şeriat, din, İslamiyet, Hz. Muhammed (asm), sünnet-i seniye, asr-ı saadet, zekât, adalet ve İslam toplumu* kategorilerinin, birbirileri ve diğer kategoriler ile ilişkisi bağlamında yapılmıştır.

Buna göre açık kodlamada ortaya çıkan Kur'an, şeriat, din, İslamiyet, Hz. Muhammed (asm), sünnet-i seniye, asr-ı saadet, zekât, adalet ve İslam toplumu kategorilerinin *ontolojik refaha* dair bilgiyi taşıdığı, *vahiy* ile ilişkili olduğu ve *vahyin* ontolojik kaygıları gideren, süreklilik sağlayan ontolojik güven veren ve ontolojik refahı temsil eden üst bilgi kaynağı olduğu düşünülmüştür. Çünkü bu kategorilere bakıldığında, bu kategorilerin *vahye dayalı ontolojik refaha dair bilgiyi* içerdikleri, bilgiyi topladıkları, bilgiyi taşıdıkları ve bilgiyi kullandıkları görülmüştür. Dolayısıyla bu hususlar, bu kategorilerin *epistemolojik* olarak *vahiy* ile kuvvetli bir ilişki içinde olduğunu göstermiştir. Buna göre epistemolojik yönü olan *vahyin* anlamının bilinmesi, vahyin ontolojik refaha dair bilgi kaynağı olduğu yönündeki iddianın izahına katkı sağlayacaktır.

Vahiy; bir haberi sözlü, yazılı, işaret, ilham ya da ima yoluyla gizli bir şekilde iletmeyi kapsamaktadır (Düzgün, 2007). İslam ıstılahına göre ise *Vahiy*;

“Allah'ın (cc) dünya ve ahirete ait emir; hüküm veya bir bilgiyi peygamberlerine ve meleklerine doğrudan, perde arkasından veya bir melek vasıtasıyla bildirmesi” (Körpe, 2018, s.197), *“Yüce Allah'ın peygamberlerine ve resullerine ya kendilerine vahiy getiren bir melek vasıtasıyla ya da vasıta olmaksızın bir tür konuşmayla dininin ve şeriatının emir, hüküm ve açıklamalarını bildirmesi”* (Erdemci, 2011, s.123),

olarak tanımlanmaktadır. *Vahiy* hakkındaki bu tanımlamalar, vahyin ontolojik refaha dair İlahi bilginin taşıyıcısı ve kaynağı olduğuna işaret etmektedir. Dolayısıyla *vahiy*, bu özellikleri nedeniyle ontolojik refaha dair İlahi bilgiye kaynaklık eden kategorileri temsil eden *bir üst kategori* olarak kodlanmıştır.

Buna göre Allah ve İnsan kategorileri ile *vahyin* alt kategorileri olan Kur'an, şeriat, din ve İslamiyet kategorileri arasındaki ilişkisi, tablo 2.1'de yer alan eksen kodlamada görülmektedir. Tabloda görüldüğü üzere ontolojik refaha dair bilgi kaynağı olan vahyin içerdiği bilginin sahibi olarak Allah'ın kim olduğu sorgulanmıştır. Buna göre metinlere *ontolojik refaha dair bilginin sahibi olarak Allah kimdir* sorusu yöneltildiğinde *Allah*; dünya refahının iman, ubudiyet ve ibadet etmekte olduğuna dair bilginin sahibi, insana verilen görev, sorumluk ve kabiliyetler hakkındaki bilginin sahibi, insana refaha erişmesi için verilen

kabiliyetlerin gelişmesini sağlayan bilginin sahibi, insanın hayatını düzenleyen bilginin sahibi, insanı terbiye eden bilginin sahibi, insanı gözetilmesi ve himaye edilmesi hakkındaki bilginin sahibi olarak tanımlanmıştır.

Tablo 2.1. Allah ve İnsan ile Kur'an, Şeriat, Din ve İslamiyet İlişkisi

KİM	KAVRAMSAL İLİŞKİ	KİM/NE
<p>Allah KİMDİR</p> <ul style="list-style-type: none"> • İnsan Refahının İman, Ubudiyet ve İbadet Etmekte Olduğuna Dair Bilginin Sahibi • İnsanın Görev, Sorumluk ve Kabiliyetleri Hakkındaki Bilginin Sahibi • İnsana Dünya Refahını ve Sonsuz Refahı Sağlayan Bilginin Sahibi • İnsana Refaha Erişmesi İçin Verilen Kabiliyetlerin Gelişmesini Sağlayan Bilginin Sahibi • İnsanın Hayatını Düzenleyen Bilginin Sahibi • İnsanı Terbiye Eden Bilginin Sahibi • İnsanı Gözetilmesi ve Himaye Edilmesi Hakkındaki Bilginin Sahibi • İnsanın Ontolojik Kaygılarını Gideren Bilginin Sahibi • Ölüm ve Sonrasını İnsan İçin Sonsuz Refaha Çeviren Bilginin Sahibi • İnsanı ve Dostlarını Yokluk, Hiçlik ve Süreksizlikten Kurtaran Bilginin Sahibi • Cennet Ağacının Çekirdeğinin Allah'a İman Duygu ve Düşüncesinde Olduğuna Dair Bilginin Sahibi • İman, Ubudiyet ve İbadet ile Hareket Eden İnsanlara Ölüm Sonrasında Sunulacak Cömert Hediyelerin Olduğuna Dair Bilginin Sahibi • İman Edenleri Cenneti ile Ödüllendirileceğine Dair Bilginin Sahibi 	<p>Ontolojik Refaha Dair Bilginin Sahibi Olarak Allah</p> <p>Ontolojik Refaha Dair Bilgi Kaynağı Olarak Vahiy</p> <p>ve</p> <p>Ontolojik Refaha Dair Bilgi Kaynağını Kullanan Olarak İnsan İlişkisi</p>	<p>Kur'an, Şeriat, Din ve İslamiyet, İslam Toplumu KİMDİR/NEDİR</p> <ul style="list-style-type: none"> • İnsana Dünya Refahını ve Sonsuz Refahı Sağlayan Vahye Dayalı Bilginin Kaynağı • İnsan Refahının İman, Ubudiyet ve İbadet Etmekte Olduğuna Dair Vahye Dayalı Bilginin Kaynağı • İnsanın Refaha Erişmesi İçin Verilen Kabiliyet ve Olgunluklarının Ortaya Çıkması İçin Gerekli Olan Mücadele Hakkında Vahye Dayalı Bilginin Kaynağı • İnsan Ruh, Vicdan ve Aklına İlham Veren ve Bu Duygulara Anlam Kazandıran Vahye Dayalı Bilginin Kaynağı • İnsanın Varlıklar ve Olaylar ile Kedersiz Bir Dostluk Kurmasını Sağlayan Vahye Dayalı Bilginin Kaynağı • İnsana Eksilmeyen Hayat Lezzetini Sağlayan Vahye Dayalı Bilginin Kaynağı • Sonsuz Refahın Var Olduğuna ve Bu Refahın Geleceğine Dair Delil Olan Vahye Dayalı Bilginin Kaynağı • İnsana Sonsuz Hayatı Müjdeleyen Vahye Dayalı Bilginin Kaynağı • İnsanın Ölüm Sonrasında Yok Olmak ve Hiç Olmak Gibi Ontolojik Kaygı ve Korkularını Gideren Vahye Dayalı Bilginin Kaynağı • İnsan ve Toplumu Aydınlatan Vahye Dayalı Bilginin Kaynağı • Şeriat ve Refaha Dair Vahye Dayalı Kurallar ve Bilginin Kaynağı • Hz. Muhammed'in (asm) Elinde Bulunan Refaha Dair Vahye Dayalı Bilginin Kaynağı • Sosyal Güven ve Toplumsal Bağların Ne Anlama Geldiği ve Bu Güven Bağların Nasıl Kurulacağına Dair Vahye Dayalı Bilginin Kaynağı • İnsanın Refahı İçin Bütün İşlerini ve İlişkilerini Düzenleyen Vahye Dayalı Bilginin Kaynağı

Metinlerin verdiği bu cevaplar, *Allah'ın*; insana *dünya refahın sağlayan* ve ihtiyaçlarını gideren bilginin sahibi olan kimlik olduğuna işaret ettiği gibi diğer cevaplar da *Allah'ın*; insana *sonsuz refahı sağlayan* ve bu yöndeki ihtiyaçlarını gideren bilinin sahibi olan kimlik olduğuna da işaret etmektedir. Ayrıca verilen diğer cevaplarda *Allah*; insana sonsuz refahı sağlayan bilginin sahibi, insanı ve dostlarını süreksizlik, yokluk ve hiçlikten kurtaran bilginin sahibi, insanın *ontolojik kaygılarını* gideren bilginin sahibi, ölüm ve sonrasını insan için sonsuz refaha çeviren bilginin sahibi, cennet ağacının çekirdeğinin Allah'a iman duygu ve düşüncesinde olduğuna dair bilginin sahibi, iman, ubudiyet ve ibadet ile hareket eden insanlara ölüm sonrasında sunulacak cömert hediyelerin olduğuna dair bilginin sahibi ve iman edenlerin cennet ile ödüllendirileceğine dair bilginin sahibi olarak tanımlanmıştır. Görüldüğü üzere bu cevaplar, insana *dünya refahı* ve *sonsuz refahı* sağlayan ve bu yöndeki ihtiyaçlarını gideren *bilgi sahibi özne kimliğe* işaret etmektedir.

Metinlere *ontolojik refaha dair vahye dayalı bilginin kaynağı* olarak *Kur'an, şeriat, din, İslamiyet* ve *İslam toplumu nedir/kimdir* sorusu yöneltildiğinde ise *bu olgu ve kimlikler*; insana dünya refahını sağlayan vahye dayalı bilginin kaynağı, insan ruh, vicdan ve aklına ilham veren ve bu duygulara anlam kazandıran vahye dayalı bilginin kaynağı, insanın refaha erişmesi için verilen kabiliyet ve olgunluklarının ortaya çıkması için gerekli olan mücadele hakkında vahye dayalı bilginin kaynağı, insan refahının iman, ubudiyet ve ibadet etmekte olduğuna dair vahye dayalı bilginin kaynağı, insana eksilmeyen hayat lezzetini sağlayan vahye dayalı bilginin kaynağı, insanın varlıklar ve olaylar ile kedersiz bir dostluk kurmasını sağlayan vahye dayalı bilginin kaynağı olarak tanımlanmıştır. Aynı zamanda bu cevaplar; *Kur'an, şeriat, din ve İslamiyet* ve *İslam toplumunun* İslami söylemi yansıtan kimlikler olduğuna da işaret etmiştir.

Diğer yandan metinlerin verdiği bu cevaplar, insanın ruh, vicdan ve akıl merkezindeki kabiliyetlerine bağlı olarak *Kur'an, şeriat, din ve İslamiyet* ve *İslam toplumunun* insanın dünya hayatındaki bireysel refahına-iyioluşuna ve bu yöndeki ihtiyaçlarının giderilmesine vesile olan vahye dayalı bilgi kaynağı olduğunu da vurgulamıştır. Ayrıca dünya refahına bakan yönüyle verilen diğer cevaplar; *Kur'an, şeriat, din ve İslamiyet* ve *İslam toplumunun* insan ve toplumu aydınlatan vahye dayalı bilginin kaynağı, insanın refahı için bütün işlerini ve ilişkilerini düzenleyen vahye dayalı bilginin kaynağı, sosyal güven ve toplumsal bağların ne anlama geldiği ve bu güven bağların nasıl kurulacağına dair vahye dayalı bilginin kaynağı, şeriat ve refaha dair vahye dayalı kurallar ve bilginin kaynağı ve Hz. Muhammed'in (asm) elinde bulunan refaha dair vahye dayalı bilginin kaynağı olma yönlerine de işaret etmiştir.

Diğer yandan metinler sonsuz refahın anlamına yönelik cevaplar da vermiştir. Buna göre Kur'an, şariat, din, İslamiyet ve İslam toplumu, sonsuz refahın var olduğuna ve bu refahın geleceğine dair delil olan vahye dayalı bilginin kaynağı, insana sonsuz hayatı müjdeleyen vahye dayalı bilginin kaynağı, insanın ölüm sonrasında yok olmak ve hiç olmak gibi ontolojik kaygı ve korkularını gideren ve dolayısıyla ontolojik güveni sağlayan vahye dayalı bilginin kaynağı olarak görülmüştür. Bu cevaplar; Kur'an, şariat, din, İslamiyet ve İslam toplumunun insan, toplum ve ölüm sonrası hayat çerçevesinde insana dünya refahı ile sonsuz refahı sağlayan ve bu yöndeki ihtiyaçlarını gideren vahye dayalı bilgi kaynağı olduğuna ve *vahiy* tarafından temsil edildiğine işaret etmiştir. Ayrıca *Hız. Muhammed (asm)* ve *sünneti-i seniye* kategorilerinin işaret ettiği hususlara bakıldığında ise bu kategorilerin de ontolojik refaha dair vahye dayalı bilgi kaynaklarından olduğu, Allah ve İnsan ile ontolojik refaha dair bilgi kaynağı olan vahiy ve vahye dayalı bilgi kaynakları olan Kur'an, şariat, din, İslamiyet ve İslam toplumu kategorileri ve alt kategorileri ile de ilişkili olduğu görülmüştür. Bu ilişkileri gösteren eksen kodlama tablo 2.2'de yer almaktadır.

Tabloda görüldüğü üzere metinlere *ontolojik refaha dair vahye dayalı bilgi kaynağı* olarak *Hız. Muhammed (asm)* kimdir sorusu yöneltildiğinde, *Hız. Muhammed (asm)*; yaratılmış bir insan, kâinat ve insanlığın en nurlu meyvesi ve insanın ruh, vicdan ve aklına hayat olan kimlik olarak tanımlanmıştır. Ayrıca verilen cevaplarda *Hız. Muhammed'in (asm)* Allah'a kul olan ve dua eden insan olma kimliğine de vurgu yapılmıştır. Buna göre *Hız. Muhammed'in (asm)* refaha dair fiil ve tutumlarına da işaret edilerek, *Hız. Muhammed'in (asm)* Allah'a ibadet eden en yüksek seviyedeki kul olduğu, insanların sonsuz refahı elde etmesi ve sonsuz bir şekilde yaşaması için dua ettiği belirtilmiştir. *Hız. Muhammed'in (asm)* her halinin doğruluk ve dürüstlük üzere olduğu vurgulanırken, insanların dünya refahı ve sonsuz refahı için -vahye dayalı- kurallar yerleştirdiği, bu kuralların isabetli ve doğru olduğu, insan için dünya refahı ve sonsuz refahının ne anlam geldiğine dair vahye dayalı *şariat bilgisinin kaynağı* olduğu belirtilmiştir. Böylece, verilen cevaplar, *Hız. Muhammed'in (asm)* yaratılmış bir insan olarak varlıklar içindeki özel konumunu ve *seçkin kimliğini* vurgulamıştır. Metinlerin verdiği cevaplarda, *Hız. Muhammed'in (asm)* insanların sonsuz refahı elde etmesi ve bunu sonsuz bir şekilde yaşaması için dua ettiği ve *duanın* refah vesile olduğu vurgusu önemli görülmektedir. Bundan dolayı insanın ubudiyetini-kulluğunu, acizliğini-zayıflığını ve ihtiyaçlarını göstermenin bir yöntemi olan duanın refaha erişmek noktasında taşıdığı ontolojik anlam göz önünde bulundurulmuş ve *dua* başlığı da insan ile ilgili bir kategori olarak kodlanmıştır.

Tablo 2.2. Allah ve İnsan ile Hz. Muhammed (asm) ve Sünnet-i Seniye İlişkisi

KİM	KAVRAMSAL İLİŞKİ	KİM/NE
<p>Allah KİMDİR</p> <ul style="list-style-type: none"> • İnsanı Sanat ile Yaratan • İnsana Ruh, İrade, Vicdan ve Akıl Gibi Sınırsız Kabiliyetler Veren • İnsanı İman, Ubudiyet ve İbadet ile Sorumlu Tutan • İnsana Görevler Veren • İnsana Verdiği Kabiliyetlerin Gelişmesini Sağlayan 	<p>Yaratan Özne ve Yaratılan Nesne İlişkisi</p>	<p>Hz. Muhammed (asm) KİMDİR</p> <ul style="list-style-type: none"> • İnsan Ruhuna, Vicdanına ve Aklına Hayat Olan • İnsanların Sonsuz Refahı Elde Etmesi ve Sonsuz Bir Şekilde Yaşamaları İçin Dua Eden • Kâinat ve İnsanlığın En Nurlu Meyvesi • Allah'a Karşı En Yüksek Kulluk Gösteren ve En Yüksek İbadeti Yapan • Her Hali Doğruluk ve Dürüstlük Üzere Olan • Dünya Refahı ve Sonsuz Refah İçin Yerleştirdiği Kurallar Doğru ve İsbetli Olan
<p>Allah KİMDİR</p> <ul style="list-style-type: none"> • İnsan Refahının İman, Ubudiyet ve İbadet Etmekte Olduğuna Dair Bilginin Sahibi • İnsanın Görev, Sorumluk ve Kabiliyetleri Hakkındaki Bilginin Sahibi • İnsana Dünya Refahını ve Sonsuz Refahı Sağlayan Bilginin Sahibi • İnsana Refaha Erişmesi İçin Verilen Kabiliyetlerin Gelişmesini Sağlayan Bilginin Sahibi • İnsanın Hayatını Düzenleyen Bilginin Sahibi • İnsanı Terbiye Eden Bilginin Sahibi • İnsanı Gözetilip ve Himaye Edilmesi Hakkındaki Bilginin Sahibi • İnsanın Ontolojik Kaygılarını Gideren Bilginin Sahibi • Ölüm ve Sonrasını İnsan İçin Sonsuz Refaha Çeviren Bilginin Sahibi • İnsanı ve Dostlarını Yokluk ve Hiçlikten Kurtaran Bilginin Sahibi • Cennet Ağacının Çekirdeğinin Allah'a İman Duygu ve Düşüncesinde Olduğuna Dair Bilginin Sahibi • İman, Ubudiyet ve İbadet ile Hareket Eden İnsanlara Ölüm Sonrasında Sunulacak Cömert Hediyelerin Olduğuna Dair Bilginin Sahibi • İman Edenleri Cenneti ile Ödüllendirileceğine Dair Bilginin Sahibi 	<p>Ontolojik Refaha Dair Bilginin Sahibi Olarak Allah</p> <p>Ontolojik Refaha Dair Bilgi Kaynağı Olarak Vahiy</p> <p>ve</p> <p>Ontolojik Refaha Dair Bilgi Kaynağını Kullanan Olarak İnsan İlişkisi</p>	<p>Hz. Muhammed (asm) KİMDİR Sünnet-i Seniye NEDİR</p> <ul style="list-style-type: none"> • İnsan İçin Dünya Refahı ve Sonsuz Refahın Ne Anlama Geldiği Hakkında Vahye Dayalı Dair Bilginin Kaynağı • İnsanın Ulaşacağı Olgunluğun Kaynağı ve Çıkış Noktası • İnsana Dünya Refahını ve Sonsuz Refahı Sağlayan Vahye Dayalı Bilginin - Şeriatın- Kaynağı • İnsan Refahının İman, Ubudiyet ve İbadet Etmekte Olduğuna Dair Vahye Dayalı Bilginin Kaynağı • İnsanın Refaha Erişmesi İçin Verilen Kabiliyet ve Olgunluklarının Ortaya Çıkması İçin Gerekli Olan Mücadele Hakkında Vahye Dayalı Bilginin Kaynağı • İnsan Ruh, Vicdan ve Aklına İlham Veren ve Bu Duygulara Anlam Kazandıran Vahye Dayalı Bilginin Kaynağı • İnsana Eksilmeyen Hayat Lezzetini Sağlayan Vahye Dayalı Bilginin Kaynağı • İnsana Sonsuz Hayatı Müjdeleyen Vahye Dayalı Bilginin Kaynağı • İnsanın Ölüm Sonrasında Yok ve Hiç Olmak Gibi Ontolojik Kaygı ve Korkularını Gideren Vahye Dayalı Bilginin Kaynağı • İnsanın Varlıklar ve Olaylar ile Kedersiz Bir Dostluk Kurmasını Sağlayan Vahye Dayalı Bilginin Kaynağı • İnsan ve Toplumu Aydınlatan Vahye Dayalı Bilginin Kaynağı • Sosyal Güven ve Toplumsal Bağların Ne Anlama Geldiği ve Güven Bağların Nasıl Kurulacağına Dair Vahye Dayalı Bilginin Kaynağı • İnsanların Refahı İçin Bütün İş ve İlişkilerini Düzenleyen Vahye Dayalı Bilginin Kaynağı • Sonsuz Refahın Var Olduğuna ve Bu Refahın Geleceğine Dair Delil Olan Vahye Dayalı Bilginin Kaynağı

Diğer yandan *sünnet-i seniye* olgusu da sorgulanmıştır. *Ontolojik refaha dair vahye dayalı bilgi kaynağı olarak sünnet-i seniye nedir* sorusuna verilen cevaplarda *sünnet-i seniye*; insana dünya refahını ve sonsuz refahı sağlayan bir olgu ve insanın ulaşacağı olgunluğun kaynağı ve çıkış noktası olarak tanımlanmıştır. Sünnet-i Seniye'nin Hz. Muhammed'in (asm) söz, hal, tavır ve fiillerinin toplamı olması ve ayrıca, ontolojik refaha dair vahye dayalı bilgi kaynaklarında yer alan kuralların uygulamalı olarak somut hale getirilmiş hali olması, sünnet-i seniye'nin de ontolojik refaha dair vahye dayalı bir bilginin kaynağı olduğuna işaret etmektedir.

Diğer yandan Hz. Muhammed (asm) ve sünnet-i seniye kategorileri, insanı yaratan, dünya refahı ile sonsuz refahı sağlayan ve insanın bu yöndeki ihtiyaçlarını gideren *özne kimlik Allah* ile ilişkili kategorilerdir. Ayrıca Hz. Muhammed (asm) ve sünnet-i seniye kategorileri, ontolojik refaha dair vahye dayalı bilgiyi rehber aldığından ve *Kur'an, şeriat, din, İslamiyet* ve *İslam toplumunun* ontolojik refaha dair taşıdığı bilgiyi somut hale getirdiğinden, bu kategoriler ile de ilişkili görülmüştür. Bununla birlikte bu kategoriler insan refahına odaklı olduğundan, *İnsan* kategorisi ile de ilişkili kategorilerdir.

Açık kodlamada ortaya çıkan refah kavramlaştırmasına göre zekât, adâlet ve asr-ı saadet kategorilerinin diğer kategoriler ile ilişkisi ise *ontolojik refaha dair bilgi kaynağı olarak zekât nedir, ontolojik refaha dair bilgi kaynağı olarak adâlet nedir* ve *ontolojik refaha dair bilgi kaynağı olarak asr-ı saadet nedir* sorularının metinlere yöneltilmesi ile görünür hale gelmiştir. Bu kategoriler arasındaki ilişkiyi gösteren eksen kodlama tablo 2.3'de yer almaktadır.

Tabloda görüldüğü üzere metinlere *ontolojik refaha dair bilgi kaynağı olarak zekât nedir* sorusu yöneltildiğinde, vahiy ile emredilen *Zekât*; insana dünya refahını sağlayan bir ibadet ve toplumsal bağlar kuran ve sosyal hayatı düzenleyen bir olgu olarak tanımlanmıştır. *Ontolojik refaha dair bilgi kaynağı olarak adâlet nedir* sorusuna verilen cevapta ise vahiy ile emredilen *Adâlet*; insana dünya refahı ve sonsuz refahın nasıl sağlanacağını gösteren bir bilgi kaynağı olarak ve sonsuz refahın var olduğuna ve geleceğine delil olarak tanımlanmıştır. *Ontolojik refaha dair bilgi kaynağı olarak asr-ı saadet nedir* sorusu verilene cevaplarda ise *Asr-ı Saadet*; sonsuz refah sağlayan bir ağaç, Hz. Muhammed (asm) gibi bir meyveyi veren ve insanlara refahın en iyi bir şekilde sağlandığı dönem olarak tanımlanmıştır. Böylece, *vahiy, asr-ı saadet* ve Hz. Muhammed (asm) vasıtasıyla insanlığa ulaşan refaha dair bir bilgi kaynağı olarak belirgin hale gelmiştir.

Tablo 2.3. Allah ve İnsan ile Zekât, Adâlet ve Asr-ı Saadet İlişkisi

KİM	KAVRAMSAL İLİŞKİ	NE/NE ZAMAN
<p style="text-align: center;">Allah KİMDİR</p> <ul style="list-style-type: none"> • İnsan Refahının İman, Ubudiyet ve İbadet Etmekte Olduğuna Dair Bilginin Sahibi • İnsanın Görev, Sorumluk ve Kabiliyetleri Hakkındaki Bilgi Sahibi • İnsana Refaha Erişmesi İçin Verilen Kabiliyetlerin Gelişmesini Sağlayan Bilginin Sahibi • İnsana Dünya Refahını ve Sonsuz Refahı Sağlayan Bilginin Sahibi • İnsanın Hayatını Düzenleyen Bilginin Sahibi • İnsanı Terbiye Eden Bilginin Sahibi • İnsanı Gözetilmesi ve Himaye Edilmesi Hakkındaki Bilginin Sahibi • İnsanın Ontolojik Kaygılarını Gideren, Ölüm ve Sonrasını İnsan İçin Sonsuz Refaha Çeviren Bilginin Sahibi • İnsanı ve Dostlarını Yokluk ve Hiçlikten Kurtaran Bilginin Sahibi • Cennet Ağacının Çekirdeğini Allah'a İman Duygu ve Düşüncesinde Olduğuna Dair Bilginin Sahibi • İman, Ubudiyet ve İbadet ile Hareket Eden İnsanlara Sunulacak Cömert Hediyelerin Olduğuna Dair Bilginin Sahibi • İman Edenleri Cenneti ile Ödüllendirileceğine Dair Bilginin Sahibi 	<p style="text-align: center;">Ontolojik Refaha Dair Bilginin Sahibi Olarak Allah</p> <p style="text-align: center;">Ontolojik Refaha Dair Bilgi Kaynağı Olarak Vahiy</p> <p style="text-align: center;">ve</p> <p style="text-align: center;">Ontolojik Refaha Dair Bilgi Kaynağını Kullanan Olarak İnsan İlişkisi</p>	<p style="text-align: center;">Zekât NEDİR</p> <ul style="list-style-type: none"> • İnsana Dünya Refahını Sağlayan İbadet ve Olgular • Toplumsal Bağlar Kuran ve Sosyal Hayatı Düzenleyen İbadet ve Olgular
		<p style="text-align: center;">Adalet NEDİR</p> <ul style="list-style-type: none"> • İnsana Dünya Refahı ve Sonsuz Refahın Nasıl Sağlanacağını Gösteren Bilgi Kaynağı-Olgular • Sonsuz Refahın Var Olduğuna ve Bu Refahın Geleceğine Delil Olan Bilgi Kaynağı-Olgular
		<p style="text-align: center;">Asr-ı Saadet NEDİR/NE ZAMANDIR</p> <ul style="list-style-type: none"> • İnsanlara En İyi Refahın Sağlandığı Dönem • Hz. Muhammed (asm) Gibi Bir Meyveyi Veren Zaman Dilimi • Sonsuz Refah Sağlayan Bir Ağaca Benzeyen Dönem

Verilen bu cevaplara göre zekât, adâlet ve asr-ı saadet kategorileri Allah, insan, Kur'an, şariat, din, İslamiyet, İslam toplumu, Hz. Muhammed (asm) ve sünnet-i seniye kategorileri ile ilişkili görülmüştür. Bu ilişkiyi görünür hale getiren ise zekât ve adâlet olgularının, vahyin toplandığı refaha dair bilgi kaynağı olan ve şariat kurallarını belirleyen Kur'an'da yer alması ve İslam toplumu tarafından uygulanmasıdır. Ayrıca Kur'an'ın vahiy yoluyla asr-ı saadet döneminde Hz. Muhammed (asm) indirilmesi, böylece bu dönemin en refahın iyi bir şekilde yaşandığı dönem haline gelmesi, bu dönemde zekât ve adâlet ile birlikte, sünnet-i seniye, şariat ve refaha dair tüm olguların emir ve tavsiye halinde uygulanması, asr-ı saadeti de bu kategoriler ile ilişkili hale getirmiştir.

4.6.3. İslam Toplumu ile Vahiy ve Alt Kategorileri Arasındaki İlişki

Açık kodlamada belirlenen *İslam toplumu* kategorisi ile ontolojik refaha dair bilgi kaynağı olan *vahiy* ve *alt kategorileri* arasındaki ilişki, *ontolojik refah bağlamında İslam toplumu kimdir* sorusunun metinlere yöneltilmesi ile sorgulanmıştır. Bu soruya verilen cevaplarda *İslam toplumu*; sosyal hayat düzeni ve dünya refahı *dine* bağlı olan topluluk ve *şeriatı* yaşamakta eksiklikleri olan topluluk olarak tanımlanmıştır.

Bu cevaplarda yer alan *dine bağlı olma* vurgusu ile *şeriatı yaşama gereği* vurgusu, İslam toplumunun ontolojik refaha dair bilgi kaynakları ile kuvvetli ilişkisi olduğunu göstermektedir. Bu kuvvetli ilişkiyi gösteren ise *İslam toplumunun* teorik olarak ontolojik refaha dair vahye dayalı bilgi kaynakları olan Kur'an'ı, İslamiyet'i, şeriatı, zekâtı, adâleti ve sünnet-i seniye, Hz. Muhammed (asm) tarzında ve asr-ı saadet dönemi ölçüsünde uygulaması beklenen bir topluluk ve kimlik olmasıdır. İslam toplumunun refaha dair vahye dayalı bilgi kaynakları ile bu kuvvetli ilişkisi, İslam toplumu kategorisinin de ontolojik refaha dair vahye dayalı bilgiyi temsil ettiğini göstermektedir. Buna göre ontolojik refaha dair vahye dayalı bilgi birikimi ve tecrübenin İslam toplumu tarafından temsil edildiği düşünülmüş ve *İslam toplumu* kategorisi de ontolojik refah dair vahye dayalı bilgi kaynağı olarak kodlanmıştır.

Refaha dair vahye dayalı bilgiyi içeren tüm kategoriler, İslamiyet'in refah anlayışı ile refahı ilgilendiren kimlikleri, olguları ve düşünce yapısını *vahiy* bağlamında yansıtmaktadır. Böylece *vahiy kategorisi*, refaha dair bilgi kaynaklarını temsil etmesinden dolayı yeni bir üst kategori olarak kodlanmıştır. Bu kategorinin belirlenmesinin amacı, refaha dair vahye dayalı bilgi kaynakları ile bu kaynakları temsil eden kavram ve olguları temsil eden yeni bir üst soyutlama seviyesine çıkmaktır. Vahiy, temsil ettiği bilgi kaynaklarından dolayı bir üst kategori olarak belirlenirken, bu kodlama aşamasında bir üst seviyeye daha çıkılarak, vahyin bir üst temsil noktası olarak *İslam düşüncesi* kategorisi kodlanmıştır. Bu kategorinin kodlanmasının amacı ise açık kodlamada belirlenen *modern Avrupa düşüncesi* kategorisi ve alt kategorileri ile *İslam düşüncesi* kategorisi ve alt kategorilerinin -analiz edilen söylem ve mikro refah teorisi çerçevesinde- bir bütün halinde kıyaslayabilmektir. Ayrıca *İslam düşüncesi* kategorisinin belirlenmesindeki diğer bir amaç, *İslam düşüncesi* ile *Avrupamerkezci düşünce* arasındaki ilişkinin tespit edilmesidir. Diğer bir anlatımla bu iki

düşünce arasındaki ilişkinin tespiti sayesinde, Nursi'nin söylemindeki *İslam düşüncesinin* ontolojik refaha dair *vahye dayalı bilgi* vasıtasıyla Avrupamerkezci refah kavramının doğasına karşı *neden* ve *nasıl* bir alternatif olduğu gösterilecek ve modern Avrupa düşüncesine *nasıl* ve *neden* meydan okuduğuna işaret edilecektir.

4.6.4. İslam Düşüncesi ile Modern Avrupa Düşüncesi Arasındaki İlişki

Açık kodlamada belirlenen *modern Avrupa düşüncesi* kategorisinin işaret ettiği hususlara bakıldığında, bu düşüncenin İslam düşüncesi ile yapısal olarak karşıt bir ilişki içinde olduğu görülmüştür. Modern Avrupa düşüncesinin ontolojik refah bağlamında *ne* anlama geldiği ve İslam düşüncesi ile arasındaki ilişki ise metinlere *ontolojik refah bağlamında modern Avrupa düşüncesi nedir/kimdir* ve *ontolojik refah bağlamında İslam düşüncesi nedir/kimdir* sorularının yöneltilmesi ile sorgulanmıştır. İslam düşüncesi ile modern Avrupa düşüncesi arasındaki ilişkiyi gösteren eksen kodlama tablo 3'de yer almaktadır.

Görüldüğü üzere metinlerin *ontolojik refah bağlamında modern Avrupa düşüncesi nedir/kimdir* sorusuna verdiği cevaplarda *Modern Avrupa Düşüncesi*; Allah'ı inkâr düşüncesini taşıyan felsefe anlayışını temsil eden, *ontolojik refahı* Allah'a, haşre ve ahirete *inanmamakta* gören, medeni ilerlemeyi, sanatların olgunlaşmasını ve hayat lezzetlerine erişmeyi sınırsız hürriyet ve insan aklına bağlayan, sadece dünya refahını düşünen, dünya sevgisi ve lezzetlerine odaklı olan ve insanları buna yönlendiren, dünya refahı ve sonsuz refahı kaybettiren, bozuk ve zararlı medeniyet sistemi kuran, tahribatçı istilacı, gaddar, zararlı ve insanlığın seviyesini aşağıya düşüren, insanı teselliye muhtaç eden ölüm ve sonrası hakkında *süreksizliğe* ve *ontolojik kaygıya* neden olan bir olgu, düşünce ve kimlik olarak tanımlanmıştır.

Metinlerin *ontolojik refah bağlamında İslam düşüncesi nedir/kimdir* sorusuna verdiği cevaplarda ise *İslam Düşüncesi*; insan refahının Allah'a iman ve ibadet etmekte ile ona ubudiyet göstermekte olduğunu gösteren ontolojik refaha dair vahye dayalı bilgiyi temsil eden düşünce olduğu cevabı alınmıştır. Ayrıca sorulara verilen diğer cevaplara göre *İslam Düşüncesi*; insanın sonsuz refaha erişmesi için verilen kabiliyet ve olgunlukların ortaya çıkması için gerekli olan mücadele hakkında ontolojik refaha dair vahye dayalı bilgiyi temsil eden, insanın ruh, vicdan ve aklına ilham veren ve bu duygulara anlam kazandıran ontolojik refaha dair vahye dayalı bilgiyi temsil eden, insan için dünya refahı ve sonsuz refahın ne anlama geldiğini izah eden ontolojik refaha dair vahye dayalı bilgiyi temsil eden düşüncedir.

Tablo 3. İslam Düşüncesi ile Modern Avrupa Düşüncesi İlişkisi

KİM/NE	KAVRAMSAL İLİŞKİ	KİM/NE
<p>İslam Düşüncesi NEDİR/KİMDİR</p> <ul style="list-style-type: none"> • İnsan Refahının İman ve İbadet Etmek ile Ona Ubudiyet Göstermekte Olduğunu Gösteren Ontolojik Refaha Dair Vahye Dayalı Bilgiyi Temsil Eden Düşünce • İnsanın Sonsuz Refaha Erişmesi İçin Verilen Kabiliyet ve Olgunluklarının Ortaya Çıkması İçin Gerekli Olan Mücadele Hakkında Ontolojik Refaha Dair Vahye Dayalı Bilgiyi Temsil Eden Düşünce • İnsan Ruh, Vicdan ve Aklına İlham Veren ve Bu Duygulara Anlam Kazandıran Ontolojik Refaha Dair Vahye Dayalı Bilgiyi Temsil Eden Düşünce • İnsan İçin Dünya Refahı ve Sonsuz Refahın Ne Anlama Geldiğini İzaha Eden Ontolojik Refaha Dair Vahye Dayalı Bilgiyi Temsil Eden Düşünce • İnsanın Ulaşacağı Olgunluğun Kaynağı ve Çıkış Noktası Hakkında Bilgi Veren Ontolojik Refaha Dair Vahye Dayalı Bilgiyi Temsil Eden Düşünce • İnsana Dünya Refahı ve Sonsuz-Ontolojik Refahı Sağlayan ve Bu Yöndeki İhtiyaçlarını Gideren Ontolojik Refaha Dair Vahye Dayalı Bilgiyi -Şeriatı- Temsil Eden Düşünce • Sonsuz-Ontolojik Refahın Var Olduğuna ve Bu Refahın Geleceğine Dair Delil Olan Ontolojik Refaha Dair Vahye Dayalı Bilgiyi Temsil Eden Düşünce • İnsana Eksilmeyen Hayat Lezzetini Sağlayan Ontolojik Refaha Dair Vahye Dayalı Bilgiyi Temsil Eden Düşünce • İnsana Sonsuz Hayatı Müjdeleyen Ontolojik Refaha Dair Vahye Dayalı Bilgiyi Temsil Eden Düşünce • Ölüm Sonrasında Yok ve Hiç Olmak Gibi İnsanın Ontolojik Kaygı ve Korkularını Gideren ve Ontolojik Süreklilik ve Güven Sağlayan Ontolojik Refaha Dair Vahye Dayalı Bilgiyi Temsil Eden Düşünce • İnsanın Varlıklar ve Olaylar ile Kadersiz Bir Dostluk Kurmasını Sağlayan Ontolojik Refaha Dair Vahye Dayalı Bilgiyi Temsil Eden Düşünce • İnsan ve Toplumu Aydınlatan Bilgiyi Sağlayan Ontolojik Refaha Dair Vahye Dayalı Bilgiyi Temsil Eden Düşünce • Şeriata-Ontolojik Refaha Dair Vahye Dayalı Bilgi ve Kuralları Temsil Eden Düşünce • Hz. Muhammed'in (asm) Elinde Bulunan Ontolojik Refaha Dair Vahye Dayalı Bilgiyi Temsil Eden Düşünce • Sosyal Güven ve Toplumsal Bağların Ne Anlama Geldiğini ve Güven Bağların Nasıl Kurulacağını Gösteren Ontolojik Refaha Dair Vahye Dayalı Bilgiyi Temsil Eden Düşünce • İnsanların Ontolojik Refahı İçin Bütün İşlerini ve İlişkilerini Düzenleyen Ontolojik Refaha Dair Vahye Dayalı Bilgiyi Temsil Eden Düşünce 	<p>Ontolojik Güven Sağlayan Olgu-Kimlik</p> <p>İle</p> <p>Ontolojik Kaygıya Neden Olan Olgu-Kimlik İlişkisi</p> <p>Ontolojik Refahı Olumlu Etkileyen Düşünce</p> <p>ile</p> <p>Ontolojik Refahı Olumsuz Etkileyen Düşünce İlişkisi</p>	<p>Modern Avrupa Düşüncesi NEDİR/KİMDİR</p> <ul style="list-style-type: none"> • Allah'ı İnkâr Düşüncesini Taşıyan Felsefe Anlayışını Temsil Eden Düşünce • Ontolojik Refahı Allah'a, Haşre ve Ahirete İnanmamakta Gören Düşünce • Medeni İlerlemeyi, Sanatların Olgunlaşmasını ve Hayat Lezzetlerine Erişmeyi Sınırsız Hürriyet ve İnsan Aklında Gören Düşünce • Sadece Dünya Refahını Düşünen, Dünya Sevgisi ve Lezzetlerine Odaklı Olan ve İnsanları Bunlara Yönlendiren Düşünce • Dünya Refahını ve Sonsuz Refahı Kaybettiren Düşünce • Bozuk ve Zararlı Bir Medeniyet Sistemi Kuran Düşünce • Tahribatçı, İstilacı, Gaddar ve Zararlı Düşünce • İnsanlığın Seviyesini Aşağıya Düşüren Düşünce • İnsanı Teselliye Muhtaç Eden Düşünce • Ölüm ve Sonrası Hakkında Süreksizliğe ve Ontolojik Kaygıya Neden Olan Düşünce • Allah'ın Hediye Ettiği Medeniyet Harikalarına Sahip Olan Düşünce

Bununla birlikte metinlerin verdiği cevaba göre *İslam Düşüncesi*; insanın ulaşacağı olgunluğun kaynağı hakkındaki ontolojik refaha dair vahye dayalı bilgiyi-şeriati temsil eden düşüncedir.

Metinlerin *ontolojik refah bağlamında İslam düşüncesi nedir/kimdir* sorusuna verdiği diğer cevaplarda ise *İslam Düşüncesi*; insana dünya refahı ve sonsuz refahı sağlayan ve bu yöndeki ihtiyaçlarını gideren, sonsuz refahın var olduğuna ve bu refahın geleceğine dair delil olan bir düşünce olarak tanımlanmıştır. Diğer yandan insana eksilmeyen hayat lezzetini sağlayan ontolojik refaha dair vahye dayalı bilgiyi temsil eden, insana sonsuz hayatı müjdeleyen ontolojik refaha dair vahye dayalı bilgiyi temsil eden, ölüm sonrasında yok ve hiç olmak gibi insanın *ontolojik kaygı* ve korkularını gideren ve *ontolojik süreklilik ve güven* sağlayan ontolojik refaha dair vahye dayalı bilgiyi temsil eden düşünce olduğu, yine metinlerin *İslam düşüncesi nedir/kimdir* sorusuna verdiği cevaplardır.

Bununla birlikte *İslam Düşüncesinin*; insanın varlıklar ve olaylar ile kedersiz bir dostluk kurmasını sağlayan ontolojik refaha dair vahye dayalı bilgiyi temsil ettiği, insan ve toplumu aydınlatan ontolojik refaha dair vahye dayalı bilgiyi temsil ettiği, şeriata-ontolojik refaha dair vahye dayalı bilgi ve kuralları temsil ettiği de metinlerin verdiği diğer cevaplardır. Ayrıca metinlerin *İslam düşüncesi nedir/kimdir* sorusuna verdiği cevaplara göre *İslam Düşüncesi*; Hz. Muhammed'in (asm) elinde bulunan ontolojik refaha dair refaha dair vahye dayalı bilgiyi temsil eden, sosyal güven ve toplumsal bağların ne anlama geldiğini ve bu güven ve toplumsal bağların nasıl kurulacağını gösteren ontolojik refaha dair vahye dayalı bilgiyi temsil eden, insanların ontolojik refahı için bütün işlerini ve ilişkilerini düzenleyen ontolojik refaha dair vahye dayalı bilgiyi temsil eden olgu, düşünce ve kimlik olarak tanımlanmıştır.

Modern Avrupa düşüncesi ile *İslam düşüncesi* hakkında verilen bu cevaplar, bu iki düşüncenin yapısal olarak *karşıtlık ilişkisi içindeki kimlikler* olduğuna işaret etmiştir. Buna göre *modern Avrupa düşüncesi* hakkında verilen cevaplarda bu düşüncenin insan, ontolojik refah ve toplum üzerine *olumsuz etkileri* olduğuna işaret edilmiştir. *İslam düşüncesi* hakkında verilen cevaplar ise bu düşüncenin ontolojik refah ve toplum üzerine *olumlu etkileri* olduğuna işaret etmiştir.

Verilen cevaplar üzerinden modern Avrupa düşünce yapısına bakıldığında, bu düşüncenin hümanizm odaklı hürriyet, rasyonel insan aklı ile seküler ve pozitivist felsefe anlayışına dayandığı görülmüştür. Çünkü verilen cevaplardan modern düşüncenin varoluş,

insan ve kâinata dair izahlarının modern felsefe anlayışına göre yapıldığı anlaşılmaktadır. Ayrıca metinlerden alınan cevaplar, bu felsefi anlayışın insan ve toplum üzerinde söz sahibi olduğuna, Allah'a iman duygu ve düşüncesinin yok sayıldığına ve bu felsefi anlayışa göre ontolojik refahın sadece dünya hayatındaki huzur ve rahatlık olarak tanımlandığına işaret etmektedir. Böylece, modern Avrupa düşüncesinin felsefenin rasyonel insan aklı odağındaki hümanist, seküler ve pozitivist düşünce yapısına dayandığı ve bu düşünce yapısının Avrupa düşüncesinin kabul ettiği ontolojik refaha dair bilgiye kaynaklık ettiği verilen cevaplardan anlaşılmıştır.

Modern Avrupa düşüncesinin ontolojik refaha *olumsuz* etkilerine bakıldığında ise bu düşüncenin öncelikle insan-hümanizm odaklı hareket ettiği ve insan hakkında sınırsız hürriyet ve rasyonel akla odaklı düşünce geliştirdiği görülmüştür. Ayrıca sadece dünya hayatına sevgi duyma, maddi rahatlık, buna bağlı nefsanî lezzetlerin-hazların tatmini ve insanları dünya refahına yönlendirme de bu düşüncenin ontolojik refah üzerindeki diğer olumsuz etkileri olarak işaret edilmiştir. Modern Avrupa düşüncesinin insan ve toplum üzerindeki seküler yaklaşımının da dünya refahı ve sonsuz refahı kaybettiren etkileri olduğu vurgulanmıştır. Bununla birlikte Modern Avrupa düşüncesinin bozuk ve zararlı bir medeniyet sistemi kurduğu, bu medeniyet sisteminin tahribatçı, istilacı, gaddar ve zararlı etkilerinin insanlığın seviyesini aşağıya düşürdüğü, insanı teselliye muhtaç ettiği ve insanda ölüm ve sonrası hakkında *kaygıya* neden olduğu da belirtilmiştir. Modern Avrupa düşüncesinin *refah-iyi oluş* seviyesini aşağı düşürmesi ve *ontolojik kaygılara* neden olması ise refah yoksunluğunun en önemli göstergesi olarak belirgin hale gelmiştir. Buna göre modern Avrupa düşüncesinden beslenen insanın ölüm ve sonrası hakkında *ontolojik kaygı* duyması ve bu düşüncenin ölüm ve sonrası hakkındaki gerçeği akla ve ruha uygun bir şekilde izah edememesi, modern Avrupa düşüncesinin insana niçin *ontolojik güven* ve *süreklilik* sağlayamadığını göstermektedir.

Görüldüğü üzere metinlerin verdiği bu cevaplar, modern Avrupa düşüncesini eleştirerek, bu düşüncenin *ontolojik* ve *epistemolojik* yönü, ideolojisi, referans ve dayanak noktaları ile insanın ontolojik refahına *olumsuz* etkilerine işaret etmektedir. Bu cevaplarda, modern Avrupa düşüncesinin seküler-dünyevi hürriyet ve rasyonel akla önem verdiği vurgular dikkat çekmektedir. Bundan dolayı *hürriyet* ve *akıl* kavramlarının ontolojik refah kavramı ile ilişkisi olduğu düşünülmüştür. Buna göre İslam düşüncesi ile modern Avrupa düşüncesinin insan hürriyeti ve akıl hissine dair yaklaşımlarının yansıtılması amacıyla ve ontolojik refah ile ilgisi gereği, *hürriyet* ve *akıl* kategorileri, yeni kategoriler olarak kodlanmıştır.

Diğer yandan metinlerin verdiği cevaplardan, söylemin modern Avrupa düşüncesi hakkında *olumsuz* bir kanaate sahip olduğu anlaşılmalı birlikte, verilen cevaplardan, söylemin bu düşünce hakkında kısmen *olumlu* görüşe sahip olduğu da anlaşılmalıdır. Buna göre açık kodlamada yer alan metinlerde yer alan cevaplarda *Modern Avrupa Düşüncesinin*; Allah'ın hediye ettiği medeniyet harikalarına sahip olduğu belirtilmiştir. Söylem, bu görüşü ile *medeniyet* olgusuna işaret ederek, modern Avrupa düşüncesinin *-Allah'ın yardımıyla-* medeniyet adına harika sayılabilecek teknik ve sosyal ilerlemelere katkı sağladığına işaret etmiştir.

Diğer yandan verilen cevaplar üzerinden İslam düşüncesinin yapısına bakıldığında ise İslam düşüncesinin Allah'a ve ontolojik refaha dair bilgi kaynağı olan *vahye* dayandığı görülmüştür. Buna göre İslam düşüncesinde varoluş, insan ve kâinata dair izahların *vahye* göre yapıldığı, insan ve toplum üzerinde Allah'ın ve ontolojik refaha dair bilgi kaynağı olan *vahyin* söz sahibi olduğu vurgulanmıştır. Ayrıca refah kavramının *dünya refahı* ve *sonsuz refah* olarak tanımlandığı belirtilmiştir. Böylece, verilen cevaplar üzerinden *Allah'a iman* ve *vahiy* odağındaki refah yaklaşımının *ontolojik refaha* dair bilgiye kaynaklık ettiği ve İslam'ın refah düşüncesini şekillendirdiği görülmüştür.

Ayrıca Nursi'nin bakış açısına göre İslam düşüncesinin ontolojik refaha olumlu etkilerine bakıldığında ise bu düşüncenin öncelikle insanın ölüm ve sonrası hakkındaki ontolojik kaygı ve korkularına odaklandığı, bu kaygı ve korkuları ontolojik refaha dair vahye dayalı bilgi kaynakları sayesinde giderdiği ve böylece insanın *dünya refahı* ve *sonsuz refah* ihtiyacını karşıladığı görülmüştür. Bununla birlikte bu düşüncenin, insanın dünyada maddi ve manevi olarak huzur, rahat ve refah içinde yaşamak isteğine de odaklandığı, insanın bu isteklerini ruh, akıl ve vicdanı rahatlatarak şekilde ontolojik refaha dair vahye dayalı bilgi kaynakları ile karşıladığı görülmüştür. Diğer yandan ontolojik refaha erişmek için insan kabiliyet ve olgunluklarının *-nefis mücadelesi ile-* ortaya çıkarılması da bu düşüncenin ontolojik refah üzerindeki olumlu etkisi olarak görülmüştür. Ayrıca insan ruhuna, vicdanına ve aklına ilham vermek ve bu duygulara anlam kazandırmak da İslam düşüncesinin ontolojik refaha olumlu etkisi olarak vurgulanmıştır. Eksilmeyen lezzetlerin ne anlam geldiğini izah etme, insanın varlıklar ve olaylar ile kedersiz bir dostluk kurmasını sağlama ve *güvene* dayalı toplumsal bağlar kurma da İslam düşüncesinin *ontolojik refaha* dair diğer olumlu etkileri olarak değerlendirilmiştir.

Diğer yandan modern Avrupa düşüncesi kategorisi, İslam düşüncesi kategorisi ile karşılaştırılmakla birlikte, ilgili olduğu düşünülen diğer kategoriler ile de karşılaştırılmıştır. Buna göre modern Avrupa düşüncesi kategorisi, metinlerin verdiği cevaplar sayesinde, diğer kategoriler karşılaştırıldığında, bu düşüncenin Allah'ı inkâr eden insan kategorisi ile birbirine benzeyen yönleri olduğu görülmüştür. Allah'ı inkâr eden insan kimliği ile Allah'ı inkâr düşüncesini taşıyan felsefe anlayışını temsil eden modern Avrupa düşüncesi ve kimliğinin benzer nitelikli ve ilişkili olgu ve kimlikler olduğu tespit edilmiştir. Çünkü Allah'ı inkâr düşüncesi ile hareket eden insan, haşre-öldükten sonra dirilmeye ve ahirete inanmadığından, ayrıca ölüm ve sonrasındaki sonsuz hayatı kabul etmediğinden, ya da ölüm ve sonrasının anlamını tam olarak bilemediğinden, sadece dünya refahını düşünmektedir. Bu yönü ile modern Avrupa düşüncesi, medeni ilerlemeyi, sanatların olgunlaşmasını ve hayat lezzetlerine erişmeyi sınırsız hürriyet ve insan aklında gören, sadece dünya refahını düşünen, dünya sevgisi ve lezzetlerine odaklı olan ve insanları bunlara yönlendiren bir kimliktir. Dolayısıyla modern Avrupa düşüncesi, bir kimlik olarak Allah'a inkâr düşüncesi ekseninde hareket eden insan kimliği ile benzerlikler göstermektedir. Diğer bir anlatımla *Allah'ı inkâr düşüncesi*, sonsuz bir refahın olmadığı, insanın dostlarının ölüm, *yokluk* ve *hiçliğe* mahkûm oluşu ihtimali ve düşüncesini Allah'ı inkâr eden insana aşıladığından, insana *ontolojik güven* vermemekte, aksine *ontolojik kaygı* ve korkulara neden olarak acı çektirmektedir. Metinlerin verdiği cevaba göre dünya refahını ve sonsuz refahı kaybettiren, bozuk ve zararlı bir medeniyet sistemi kuran, tahribatçı, istilacı, gaddar ve zararlı, insanlığın seviyesini aşağıya düşüren, insanı teselliye muhtaç eden, ölüm ve sonrasını hakkında kaygılandıran kimlik olan modern Avrupa düşüncesi, Allah'ı inkâr eden insan kategorisi ile kavramsal olarak ilişkili görülmektedir.

Metinlerin modern Avrupa düşüncesinin tahribat, istila ve gaddarlık boyutundaki çatışmacı söylemine yaptığı işaret, Avrupamerkezci düşünce hakkında Batı düşüncesinde oluşan olumsuz ve eleştirel görüşler ile benzerdir. Çünkü bazı Batı düşünürleri, modern Avrupa düşüncesinin modern pozitivist felsefe odağındaki söyleminin insan ve toplum üzerinde tahakküm kurduğuna, tahribat, istila ve gaddarlık boyutundaki çatışmacı bir içeriğe sahip olduğuna işaret etmiştir. Mesela Spengler, *Batı'nın Çöküşü* adlı eserinde, 19.yüzyılın sonuna gelindiğinde modernitenin insanı, toplumu ve dünyayı hangi noktaya getirdiğini çarpıcı bir şekilde dile getirmiştir. Spengler'e göre toprağı işleyen insan gitmiş, onun yerine hareketli, sürekli akan, düzensiz bir şekilde birbirine bağlı, geleneksiz, zeki ve dinsiz yeni göçebeler gelmiştir. Modern Avrupa düşüncesinin geldiği bu nokta ise diyalektik bir tapınma ve aklın zulmüdür (Spengler, 1997). Spengler, *İnsan ve Teknik* adlı eserinde ise modern insanın teknik ile birleşiminin sonuçlarına

işaret etmiştir. Spengler'e göre Avrupa insanı var olduğu günden beri göçen, hükmeden ve saldırıp öldüren vandal bir ruha sahip olmuştur. Adorno ve Horkheimer da (2016) Modernite ve Aydınlanma ile gelişen ve değişen Avrupa paradigmasına vurgu yaparken, bu paradigmanın dayandığı pozitivist felsefeyi ise tahribat, istila ve gaddarlık ile özdeşleştirmiştir. Onlara göre modern Aydınlanmanın diyalektiği, doğaya bir saldırdır. Bauman da (2017) Avrupa aydınlanması için aynı şeyi düşünmüştür. Ona göre ise Aydınlanmadan ilham alan modern bilim, doğaya hükmetme, onu fethetme ve insana boyun eğdirme ihtiyaç ve güdüsüne dayanmaktadır.

Modern aydınlanma hakkındaki bu görüşler, Avrupamerkezci düşüncenin kimliğine ve tahakküm üzerine kurulu refah anlayışının doğasına işaret etmektedir. Avrupa düşüncesinden moderniteyi eleştiren bu görüşler ile modern Avrupa düşüncesinin tahribatçı, istilacı, gaddar, zararlı olduğuna, insanlığın seviyesini aşağıya düşürdüğüne ve insanın teselliye muhtaç ettiğine işaret eden Nursi'nin görüşleri birbirine benzemektedir.

Refaha olumsuz etkileri olduğu iddia edilen ve bu çalışmanın ana temalarından olan Avrupamerkezci düşünce ile açık kodlama ve eksen kodlama aşamasında diğer kategoriler ile ilişkileri görülen modern Avrupa düşüncesi kategorisi benzer kavramlar olarak değerlendirilmiştir. Bundan dolayı *modern Avrupa düşüncesi* kategorisi, bir üst kategori olarak *Avrupamerkezci düşünce* kategorisi şeklinde kodlanmıştır. *Modern Avrupa düşüncesi* kategorisinin *Avrupamerkezci düşünce* kategorisi olarak kodlanmasının diğer bir amacı ise diyalektik ilişki içinde olduğu *İslam düşüncesi* ile kavramsal olarak kıyaslanabilmesini sağlamaktır.

4.7. Ontolojik Refah Teorisinin Genel Çerçevesine Yönelik Seçici Kodlama

Çalışmanın açık kodlama aşamasında, Nursi'nin refah düşüncesini kavramlaştıran kelime, cümle ve paragraflar ile bunlara bağlı kategoriler kodlanmıştır. Bu aşamada, *saadet* kelimesi etrafında tartışılan refah düşüncesinin, *saadet* kelimesi ile oluşan 14 adet kelime ile kavramlaştırıldığı tespit edilmiştir. Daha sonra, bu 14 kelime ile kavramlaştırılan refah düşüncesi *dünya refahı*, *sonsuz refah* ve *dünya ve ahiret refahı* şeklinde 3 başlık altında gruplandırılarak, 14 adet kelimenin geçtiği örnek metinler incelenmiştir. Böylece, kelimeler ile ilgili 19 adet bağlam ve kategori kodlanmıştır.

Eksen kodlama aşamasında ise açık kodlama aşamasında kodlanan 19 adet bağlam ve kategorinin birbiri ile kavramsal ilişkisi incelemiş ve söyleme gömülü mikro refah teorisinin görünür hale getirilmesi için metinlere sorular yöneltilmiştir. Metinlerin yöneltilen sorulara verdiği açık ve örtük anlamlı cevaplar sayesinde de Nursi'nin refah düşüncesine dair söylemine gömülü teorik bulgulara ulaşılmıştır. Ayrıca bu aşamada metinlere yöneltilen sorular sayesinde, refah kavramlaştırmasına ve teorik görünümüne dair yeni bağlam ve kategoriler kodlanmıştır.

Seçici kodlama aşaması olan bu üçüncü kodlama aşamasında ise ilk iki kodlama aşamasının bulgu ve ön kategorileri gözden geçirilmiş ve söyleme gömülü *Ontolojik Refah Teorisinin* genel çerçevesi çizilmiştir. Ayrıca söyleme gömülü teoriyi seçici hale getiren *çekirdek kategoriler*, ilgili bağlamları ile birlikte kodlanmıştır. Bu kodlama ile çalışmanın geldiği nokta göz önünde bulundurulmuş ve kodlamanın teorik doygunluk yönü incelenmiştir. Buna göre ilk iki kodlamanın sentezlenmesi sayesinde tartışma bölümünü yürütecek *seçici kodlama* tablo 4'de yer yer almaktadır.

Tabloda görüldüğü üzere söyleme gömülü olan ontolojik refah teorisini tartışacak 4 adet çekirdek kategori kodlanmıştır. Bu kategoriler; *Ontolojik Refahı Sağlayan Kimlik Olarak Allah*, *Ontolojik Refaha İhtiyacı Olan Kimlik Olarak İnsan*, *Ontolojik Refahı Olumlu Etkileyen Kimlik Olarak İslam Düşüncesi* ve *Ontolojik Refahı Olumsuz Etkileyen Kimlik Olarak Avrupamerkezci Düşünce* kategorileridir.

Ontolojik Refahı Sağlayan Kimlik Olarak Allah kategorisinde öncelikle Allah'ın varoluşun ontolojik nedeni ve varlıklara ve insana hükmeden özne olduğu vurgulanmıştır. Bu kategorinin diğer vurguları ise Allah'ın ontolojik refahı sağlaması, ontolojik kaygıları gidermesi, ontolojik güven vermesi, ontolojik süreklilik sağlaması, ontolojik refaha dair vahye dayalı bilgiye sahip olması ve yargılama vasıflarına sahip olması üzerinedir. Ayrıca Nursi'nin söyleminde varlıkların ve insanın varoluş nedeninin Allah'a dayandırılması ile *ontolojik bir tartışma* yapıldığı, ontolojik refahı sağlayan bilginin sahibinin Allah olduğu vurgusu ile de *epistemolojik bir tartışma* yürütüldüğü dikkat çekmektedir.

Tablo 4. Ontolojik Refah Teorisini Kavramlaştıran Seçici Kodlama

Seçici Kodlama
Ontolojik Refah Teorisinin Çekirdek Kategorileri
Ontolojik Refahı Sağlayan Kimlik Olarak Allah
<ul style="list-style-type: none">• Hükmeden• Yargılayan• Ontolojik Kaygıları Gideren• Ontolojik Güven Veren• Ontolojik Süreklilik Sağlayan• Ontolojik Refaha Dair Bilginin Sahibi Olan
Ontolojik Refaha İhtiyacı Olan Kimlik Olarak İnsan
<ul style="list-style-type: none">• Allah Tarafından Hükmedilen Bir Varlık• Allah Tarafından Sorumluluklar Verilen Bir Varlık• Allah Tarafından Yargılanacak Bir Varlık• Allah'a Dua Eden Bir Varlık• Allah'a İman Eden Bir Varlık• Allah'a İman Etmeyen Bir Varlık• Allah'a Ubudiyet Gösteren ve İbadet Eden Bir Varlık• Allah'a Ubudiyet Göstermeyen ve İbadet Etmeyen Bir Varlık• Öldükten Sonra Allah Tarafından Diriltilecek -Haşredilecek- Bir Varlık• Hürriyet Hissi Olan Bir Varlık• Akıl Sahibi Olan Varlık• Kaygıları Olan Bir Varlık• Süreklilik İsteyen Bir Varlık• Ontolojik Refaha Dair Bilgiyi Kullanan Bir Varlık
Ontolojik Refahı Olumlu Etkileyen Kimlik Olarak İslam Düşüncesi
Ontolojik Güven Veren, Ontolojik Süreklilik Sağlayan, Ontolojik Kaygıları Gideren ve <ul style="list-style-type: none">• Kur'an• İslamiyet• Hz. Muhammed (asm)• Din• Sünnet-i Seniye• Asr-ı Saadet• İslam Toplumu• Şeriât• Adâlet• Zekât <p>ile Vahye Dayalı Bilgi Kaynaklarını Temsil Eden Düşünce</p>
Ontolojik Refahı Olumsuz Etkileyen Kimlik Olarak Avrupamerkezci Düşünce
<ul style="list-style-type: none">• Ontolojik Kaygıya Neden Olan Felsefe Anlayışına Sahip Olan Düşünce<ul style="list-style-type: none">• Ontolojik Kaygıya Neden Olan İnsan Anlayışına Sahip Düşünce• İnsanı Teselliye Muhtaç Eden Düşünce• Ölüm ve Hiçlik Kaygısına Neden Olan Düşünce• Ontolojik Kaygıya Neden Olan Medeniyet Sistemine Sahip Olan Düşünce<ul style="list-style-type: none">• İnsanlığın Seviyesini Aşağıya Düşüren, Bozuk, Zararlı, Tahribatçı, İstilacı ve Gaddar Medeniyet Sistemine Sahip Olan Düşünce

Ontolojik Refaha İhtiyacı Olan Kimlik Olarak İnsan kategorisinde ise öncelikle *İnsanın* özellikleri yönüyle ontolojik olarak Allah tarafından hükmedilen ve yargılanan bir *nesne*

olduğu vurgulanmıştır. Allah'a iman etme ya da etmeme, Allah'a kulluk ve ibadet etme ya da etmeme yönüyle de insanın irade ve akıl sahibi hür bir *özne* olduğu vurgulanmıştır. Ayrıca ölüm, hiçlik ve süreksizlik gibi ontolojik kaygıları taşıyan insanın ontolojik refaha olan ihtiyacını ve isteğini dua ile dile getirdiği belirtilirken, insanın süreklilik ve sonsuzluğa erişmek için ölümden sonra diriltilecek bir varlık olduğuna işaret edilmiştir.

Ontolojik Refahı Olumlu Etkileyen Kimlik Olarak İslam Düşüncesi kategorisinde ise İslam düşüncesinin ontolojik güven veren, ontolojik kaygıları gideren, ontolojik süreklilik sağlayan, ontolojik refaha dair vahye dayalı bilgi kaynaklarını temsil eden bir düşünce olduğu vurgulanmıştır. Bu düşüncenin ontolojik kaygıları giderme, ontolojik güven verme, ontolojik süreklilik sağlama ve refaha dair vahye dayalı bilgiyi temsil etme yönünün ise Kur'an, İslamiyet, Hz. Muhammed (asm), din, sünnet-i seniye, asr-ı saadet, İslam toplumu, şeriât, adâlet ve zekât ile ilgili olduğuna işaret edilmiştir. Bu vurgu ve işaretler ise İslam düşüncesi kategorisinin ontolojik refahı olumlu etkileme yönünü göstermektedir. Görüldüğü üzere İslam düşüncesi hakkındaki bu bulgular kaygısızlık, iyimserlik, yaşama dönük yüksek enerji taşıma, güven duyma, tatmin duygusu içinde olma, duygu durumu dengede olma ve hayatın anlamını hissetme gibi *iyioluş* kavramı çerçevesinde tartışılan göstergeler ile bağdaşmaktadır. Böylece, İslam düşüncesi hakkındaki bu bulgular, bu çalışmanın; *İslam düşüncesinin doğası sosyal refah için nasıl bir alternatif sunar?* sorusuna cevap verirken, İslam düşüncesinin sosyal refahı olumlu etkilediğine ve bu düşüncenin sosyal refahın sağlanması için ontolojik refaha dair vahye dayalı bilgi kaynaklarını alternatif olarak sunduğuna işaret etmiştir.

Ontolojik Refahı Olumsuz Etkileyen Kimlik Olarak Avrupamerkezci Düşünce kategorisinde ise bu düşüncenin, ontolojik kaygıya neden olan felsefe ve insan anlayışına sahip olan düşünce olduğu vurgulanmıştır. Ayrıca Avrupamerkezci düşüncenin insanlığın seviyesini aşağıya düşüren, bozuk, zararlı, tahribatçı, istilacı ve gaddar medeniyet sistemine sahip olduğuna işaret edilmiştir. Diğer yandan Avrupamerkezci düşüncenin felsefe, insan ve medeniyet anlayışının varlığın ne anlama geldiğine dair tatminkâr bir cevap vermediği vurgulanarak, bu düşüncenin *hiçlik* düşüncesini yaydığına, dolayısıyla *ontolojik kaygıya* neden olduğuna, insanı teselliye muhtaç ettiğine ve ontolojik refahı olumsuz etkilediğine işaret edilmiştir. Görüldüğü üzere Avrupamerkezci düşünce hakkındaki bu bulgular; kaygısızlık, iyimserlik, yaşama dönük yüksek enerji taşıma, güven duyma, tatmin duygusu içinde olma, duygu durumu dengede olma ve hayatın anlamını hissetme gibi *iyioluş* kavramı çerçevesinde tartışılan göstergeler ile bağdaşmamaktadır. Avrupamerkezci düşüncenin *iyi*

oluş ile bağdaşmazlığı ise bu çalışmanın; *Avrupamerkezci düşüncenin doğası sosyal refahı nasıl etkiler?* sorusuna cevap verirken, *Avrupamerkezci düşüncenin sosyal refahı olumsuz etkilediğine* işaret etmiştir.

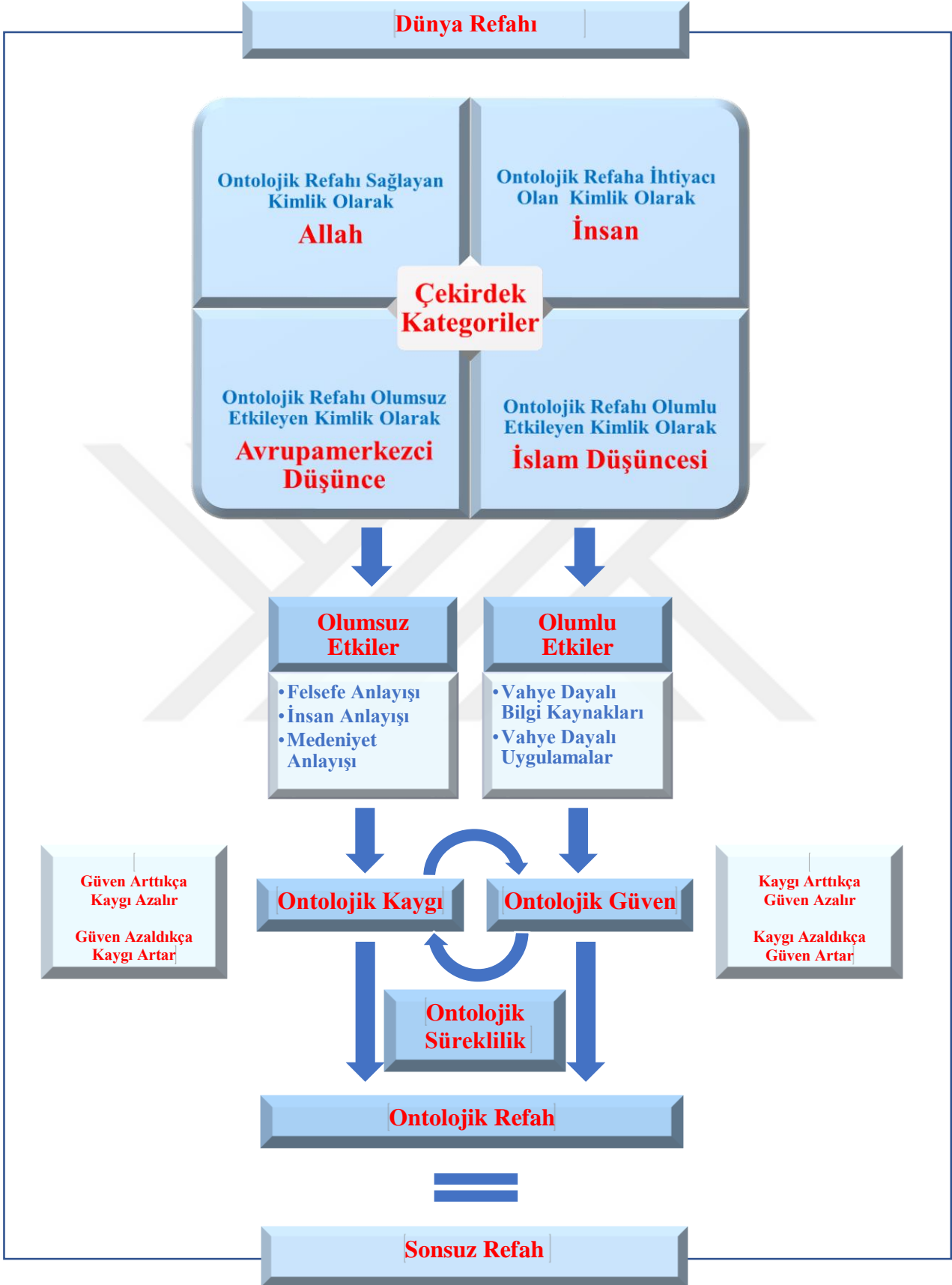
Kodlanan bu *çekirdek kategorilere* bakıldığında, bu kategorilerin üst soyutlama seviyesindeki tem'aları oluşturduğu ve bu tem'aların da çalışmanın başlığında yer alan tem'alar ile örtüştüğü görülmüştür. Buna göre çalışmanın başlığında yer alan *sosyal refah kavramının Avrupamerkezci doğası* vurgusundaki *sosyal refah* tem'ası, söyleme gömülü teori olan *ontolojik refah* tem'ası'na işaret etmektedir. Başlıkta yer alan *Avrupamerkezci doğa* vurgusu ise kodlamalarda *ontolojik refahı olumsuz etkileyen özne kimlik* olarak belirlenen *Avrupamerkezci düşünce* kategorisine işaret etmektedir.

Eksen kodlama aşamasında atfedilen literatürün *ontolojik kaygı*, *ontolojik güven* ve *ontolojik süreklilik* tem'aları çerçevesinde yürüttüğü tartışma ise söyleme gömülü teori olan *ontolojik refah* düşüncesini kavramlaştırmış ve bir tem'a haline getirmiştir. Dolayısıyla *ontolojik refah teorisi* olarak kavramlaştırılan bu tem'a, çalışmanın başlığında yer alan *sosyal refah* tem'asına işaret etmektedir. Buna göre *ontolojik kaygı* ve *ontolojik güven* ilişkisinin diyalektik sentezi olan *ontolojik refah teorisi*, refah-iyioluş-wellbeing kavramına işaret ederken, refah kavramının *ontolojik* olma yönünde de vurgu yapmaktadır.

Diğer yandan insanın temel kaygıları hakkındaki görüşler çerçevesinde modernliğin sonuçlarını tartışan ilgili literatür de söylem sahibi Nursi'nin insanın ontolojik kaygıları hakkındaki görüşlerine işaret etmiştir. Buna göre insanın ölüm ve hiçlik kaygıları ile bireyi ve toplumu ilgilendiren, savaş ve savaş benzeri -insanî, kültürel, sosyal, ekonomik ve siyasal içerikli- diyalektik çatışmacılığın neden olduğu dehşet algısı ve korkular, *ontolojik refahı* olumsuz etkileyen göstergeler olarak belirgin hale gelmiştir.

Ayrıca çalışmanın başlığında *sosyal refah kavramının Avrupamerkezci doğasına meydan okuyan* alternatif bir söylem olduğu iddia edilen *İslam düşüncesi* tem'ası ile *ontolojik refahı* olumlu etkileyen özne kimlik olarak belirlenen *İslam düşüncesi* kategorisi örtüşmektedir. Buna göre *İslam düşüncesi*, insanın ölüm ve hiçlik kaygıları ile birey ve toplumu ilgilendiren savaş ve savaş benzeri -insanî, kültürel, sosyal, ekonomik ve siyasal içerikli- diyalektik çatışmacılığın neden olduğu dehşet algısı ve korkuları, *ontolojik refaha dair bilgi kaynakları* ile gidermektedir.

Bu değerlendirmelere göre Nursi'nin refah söylemini kavramlaştıran kelime, paragraf, olgu, bağlam ve kategorilerinin kodlanması, söylemin ana hatlarını, söyleme gömülü refah teorisini ve ilgili bağlamları görünür hale getirmiştir. Dolayısıyla bu aşamada çalışmanın teorik doğunluğa ulaştığı görülmüş ve kodlama sona erdirilmiştir. Buna göre; açık, eksen ve seçici kodlama aşamaları sonrası oluşan ontolojik refah teorisinin kavramsal erevesi Şekil 17'de yer almaktadır. Şekilde görüldüğü üzere söyleme gömülü *ontolojik refah* teorisine göre saadet-refah-iyioluş-wellbeing kavramları *dünya refahı* ve *sonsuz refah* ile ontolojik olarak ilgili kavramlardır. Bu değerlendirme, refahın sadece insanın dünya hayatı ile ilgili olmadığına, refahın insanın ölümü sonrası ile de ilgili bir kavram olduğuna işaret etmektedir. Böylece, teorik çerçeveye göre; *ontolojik refah*, *ontolojik kaygı*, *ontolojik güven* ve *ontolojik süreklilik* kavramlarının diyalektik ilişkisi görünür hale gelmektedir. Eksen kodlama aşamasında belirtildiği üzere Nursi'nin refah söylemi çerçevesinde oluşan literatür ile ilgili modern refah söylemi çerçevesinde oluşan literatür, ontolojik refah teorisine işaret etmiştir. *Kaygı-güven* dikotomisi ve diyalektiğine göre *ontolojik kaygı* arttıka *ontolojik güven* azalmakta, *ontolojik kaygı* azaldıkça *ontolojik güven* artmaktadır. Dolayısıyla bu ilişkiye göre *ontolojik güven* arttıka *ontolojik kaygı* azalmakta, *ontolojik güven* azaldıkça da *ontolojik kaygı* artmaktadır. Ontolojik güven ve ontolojik kaygı arasındaki bu ilişki ise ontolojik refahı belirlemektedir. Ontolojik refah teorisinin çekirdek kategori ve tem'aları ise ontolojik refahı sağlayan özne kimlik olma yönü ile *Allah*, ontolojik refaha ihtiyacı olan nesne kimlik olma yönü ile *İnsan*, ontolojik refahı olumlu etkileyen özne kimlik yönü ile *İslam Düşüncesi* ve ontolojik refahı olumsuz etkileyen özne kimlik olma yönü ile *Avrupamerkezci Düşünce*'dir. Bu ekirdek kategori ve tem'alardan *Allah* ve *İnsan* kategorileri, ontolojik refah teorisinin merkez tem'aları olarak kodlanmıştır. Allah ve İnsan arasındaki ilişki, ontolojik refahı sağlayan özne kimlik ile ontolojik refah ihtiyacı olan nesne kimliğe işaret etmektedir. Söylemdeki bu ilişkiye göre insan refahının yegâne sağlayıcısı, insanın ontolojik bağ ile bağlı olduğu Allah'tır. Dolayısıyla Nursi'nin söylemine göre ontolojik ihtiyaçları olan *nesnenin-insanın* refahı adına ne tartışılacak ise *zne-Allah* ekseninden tartışılmalıdır. Diğer yandan söyleme göre ontolojik refah teorisinin çekirdek kategori ve tem'larından olan *İslam düşüncesi* ve *Avrupamerkezci düşünce* ise ontolojik güven ve ontolojik kaygıya etkileri üzerinden ontolojik refahı olumlu ya da olumsuz olarak etkileyen kimlikler olarak kodlanmıştır. Söyleme göre ontolojik kaygıyı artıran ve refahı olumsuz etkileyen, *Avrupamerkezci düşüncenin* felsefe, varlık-insan ve medeniyet anlayışıdır. Ontolojik güveni artıran ve refahı olumlu yönde etkileyen ise *İslam düşüncesinin* varlık-insan anlayışı ve refaha dair vahye dayalı bilgi kaynakları ile bu kaynaklara dayalı refah uygulamalarıdır.



Şekil 17. Ontolojik Refah Teorisinin Kavramsal Çerçevesi

Çalışmanın açık ve eksen kodlama aşamalarında ortaya çıkan ön kategorik görünüm ve kategorilerin birbiri ile ilişkisi göz önünde bulundurulmuş ve seçici kodlamanın geldiği bu aşamada, belirlenen *çekirdek kategoriler* ile tartışma bölümünün sınırları çizilmiştir. Belirlenen bu sınırlar ile kodlamanın döngüye girdiği ve teorik doygunluğa erişildiği görülmüştür. Dolayısıyla bu aşamada kodlama sona erdirilerek tartışma bölümüne geçilmiştir.



5. TARTIŞMA

Çalışmanın tartışma ve analiz bölümü, Said Nursi'nin metinlerinde yer alan *saadet* kelimesi ve ilgili literatür bağlamında belirgin hale gelen ve *ontolojik kaygı-ontolojik güven* diyalektiğinin sentezi olan *ontolojik refah* düşüncesi çerçevesinde yürütülmüştür. Tartışmada analiz metinler, *ontolojik refah* düşüncesi ile ilişkili bağlam, olay ve olguları temsil eden mesaj yüklü birer iletişim içeriği olarak kabul edilmiştir. Bu iletişim içeriklerinin söylem analizi tekniklerine göre yorumlanmasında ise van Dijk'in (1985) söylem analiz modeli olan *makro* ve *mikro* analiz modeli esas alınmıştır. Bu analiz modeli, temellendirilmiş kuram ve içerik analizi yöntemlerinin bu çalışma açısından önemli unsurlarını da içerecek şekilde çalışmanın amaçlarına göre uyarlanmıştır.

Tartışma ve analiz süreci, seçici kodlama aşamasında belirlenen *çekirdek kategoriler* ve alt başlıkları çerçevesinde iki bölüm altında yürütülmüştür. Buna göre *ontolojik refah* düşüncesinin *özne* ve *nesne* kimlikleri olan *Allah* ve *İnsan* kimlikleri tartışmanın birinci bölümünde irdelenirken, ontolojik refahı etkileyen düşünce yapıları olan *İslam düşüncesi* ve *Avrupamerkezci düşünce* ise tartışmanın ikinci bölümünde irdelenmiştir. İki başlık altında tartışılan dört çekirdek kategorinin bileşenlerinin birbiri ile olan ilişkisi tartışmayı desteklediğinden, girift ve diyalektik ilişkisi gereği her kategorinin ana hatlarını belirleyen konular iki başlık altında ve bir arada tartışılmıştır. Tartışmayı yürütecek analiz modeli ve ana hatları tablo 5'de görülmektedir.

Tabloda görüldüğü üzere tartışmada yürütülen *makro* ve *mikro* analiz, ontolojik refah teorisi ile refah söylemin ana düşünce yapısına odaklanmıştır. Makro analizde ontolojik refah teorisi ve refah söyleminin ideolojisi, söylemin irdelediği iktidar ve güç ilişkileri, söylemin ontolojik refaha dair tespit ettiği problemler ve çözüm önerileri, söylemin ontolojik refah açısından yapılandığı ve meydan okuduğu düşünceler ve söylemin taraftar ya da karşıt olduğu kimlikler analiz edilmiştir.

Mikro analizde ise ontolojik refah teorisi ve refah söyleminin düşüncüyü anlatım şeklinin görünür hale getirilmesi hedeflenmiştir. Buna göre teori ile söylemi temsil eden ideolojiye işaret eden kelime, bağlam ve olguların açık ve örtük anlamları analiz edilmiştir. Ayrıca mikro analizde, söylemi ve anlatımı güçlendiren benzetme sanatına ait içerik ve

örnekler analiz edilmiştir. Bu analiz sayesinde, teori ve söylem ile ilgili kavram, olay, olgu ve kişilerin zihinde canlanmasını sağlayan imgelemelere işaret edilmiştir.

Tablo 5. Söylem ve İçerik Analizi Modeli

Söylem ve İçeriğin Makro Analizi	Söylem ve İçeriğin Mikro Analizi
<ul style="list-style-type: none">• Refah teorisi ve refah söyleminin taraftar ya da karşıt olduğu muhatap kimlik ve aktörlere yapılan vurgular• Refah teorisi ve refah söyleminin taraftar ya da karşıt olduğu düşüncenin ideolojisine, bu ideolojinin kaynağına, dayanağına, otoritesine ve kullandığı araçlara yapılan vurgular• Refah teorisi ve refah söyleminin karşıt olduğu ve yeniden yapılandığı düşüncelere yapılan vurgular• Refah teorisi ve refah söyleminin karşıt olduğu ve değiştirip dönüştürmek istediği düşüncelere yaptığı meydan okumalar• Refah teorisi ve refah söyleminin taraftar ya da karşıt olduğu iktidar ve güç ilişkilerine yapılan vurgular• Refah teorisi ve refah söyleminin karşıt olduğu ideoloji ve düşüncelerin neden olduğu bireysel ve toplumsal problemlere ve çözümlerine yaptığı vurgular	<ul style="list-style-type: none">• Refah teorisi ve refah söyleminin retoriksel anlatımına yönelik vurgular• Refah teorisi ve refah söyleminin ideolojisine işaret eden ve bu ideolojiyi yeniden üreten kelimelere yapılan vurgular• Refah teorisi ve refah söyleminin ilişkili olduğu kelime, cümle, paragraflar ile bunlarla ilişkili bağlam, kavram, olgu ve olaylara yapılan vurgular

5.1. Ontolojik Refah Teorisinin Kimlikleri Olarak Allah ve İnsan

Çalışmanın bulguları, *ontolojik kaygı-ontolojik güven* diyalektiğinin bir sentezi olan *ontolojik refah teorisini* bu çalışmanın merkez kavramı haline getirmiştir. Nursi'nin söylemine göre *ontolojik refah teorisi*; tüm varlığın ve insanın ontolojik nedeni ve ontolojik refahı sağlayan *özne* kimliği olan *Allah* ile hükmedilen ve ontolojik refaha ihtiyacı olan *nesne kimlik* *İnsanın* varlığını tartışmaktadır. Dolayısıyla *ontolojik refah teorisi*, bu iki merkezi kimlik ekseninde hareket etmektedir. Ayrıca bu mikro teori, refahın insan için *ontolojik gereklilik* ve *ihtiyaç* olduğuna ve bu ihtiyacın düşünce, paradigma ve sosyal politika bağlamında *nasıl* giderilebileceğine de işaret etmektedir.

Ontolojik refah teorisi, çalışmanın bulguları çerçevesinde bu şekilde kavramlaşırken, teorisinin *ontoloji* ile olan ilişkisi, ontolojik refahı sağlayan *özne* ve ontolojik refaha ihtiyacı olan *nesne* olgularını nazara vermektedir. Ontolojik refahın *özne* ve *nesne* kimliklerinin bilinmesi ise söyleminin felsefi düşünceyi geliştirme yönüne işaret etmektedir. İnsanı var edenin ve ona hükmedenin *kim* olduğunun bilinmesi ve insanın ihtiyaç duyduğu ontolojik refahın *neden* ve

nasıl sağlandığının anlaşılması felsefi açıdan önemli olduğu kadar, *refah-iyi oluş-wellbeing* kavramı açısından da önemlidir. Çünkü doğa, insan, toplum ve refah algısı ve olgusu, varoluşu sağlayan, varlığa hükmeden, ontolojik refahı sağlayan ve ontolojik refaha dair bilgiye sahip olan ontolojik öznenin *kim* olduğunun bilinmesi ile şekillenmektedir. Ayrıca varoluşun nedeni olan ontolojik *öznenin* kim olduğunun bilinmesi, insan ve toplum üzerinde söz sahibi olan iktidar, refah ve güç söyleminin yönü ile insan ve toplumların hareket ettiği eksenin anlaşılmasına da katkı sağlamaktadır.

Dolayısıyla çalışmanın bu bölümünde, bir *özne-nesne* kimlik tartışması yapılmış ve varoluşun ontolojik nedeni, insanın kâinattaki konumu ve insanı var eden ve ona hükmeden özne kimlik irdelenmiştir. Bu irdelenmede, Batı felsefesinde varlık ve insan olgusuna yön veren ana akım ontolojik yaklaşımlar ile İslam düşünürü Said Nursi'nin varlık ve insan olgusuna dair ontolojik yaklaşımı tartışılmış ve İslam düşüncesinin varlık ve insana dair ontolojik bakışı nazara verilmiştir.

Buna göre Nursi'nin ontolojik söyleminde *Allah*, varoluşun ve ontolojik refahın *özne* ve merkez kimliği olarak tartışılırken, *İnsan* ise Allah'ın yarattığı en önemli varlık olarak belirgin hale gelmiştir. Bu tartışmada *İnsan*; acz ve güçsüzlüğüne işaret eden ontolojik özellikleri ile refaha olan ontolojik ihtiyacından dolayı *nesne* kimlik olma yönünden irdelenirken; akıl, bilinç ve hür irade kullanma serbestliğinden dolayı ise *özne* kimlik olma yönünden irdelenmiştir. Böylece, *İnsan* olgusu, *refah-iyi oluş-wellbeing* kavramı çerçevesinde Allah ile ilişkisi yönünden tartışılmıştır.

İnsanın varoluş nedeninin anlaşılması, Nursi'nin refah tartışmasında önemli bir konumdadır. Bu tartışmada Nursi, İslam düşüncesi ekseninde ontolojik bir yaklaşım sergilemiştir. Nursi'nin düşüncesinde *İnsan*, kâinat olarak adlandırılan maddi âlemdeki hiçbir şey ile kıyas edilemeyecek şekilde eşsiz bir varlık olan *Allah*'ın varlığı ile anlam kazanmaktadır. Böylece, Nursi, ontolojik refah tartışmasını, Allah'ın varlığı ve Allah'a iman duygu ve düşüncesine dayandırmıştır.

Nursi'ye göre *Allah*; varlığı hiçbir nedene ve hiçbir şeye muhtaç olmayan, zamana ve herhangi bir mekâna bağlı olmaksızın zamanın ve eşyanın varlığından önce var olan ve ondan

sonra da var olacak vacib bir vücud²⁶ sahibi varlıktır. Varlığın ve insanın ontolojik varoluş nedeni ise tesadüflere değil, tam aksine kast, irade, kudret ve ilim sahibi olan Allah'a bağlıdır. Dolayısıyla Nursi'ye göre Allah'ın varlığının ispatı ve Allah'a iman duygu ve düşüncesi insanın ontolojik anlamını durulaştırırken, bu düşünce, insanı ilgilendiren diğer tüm ontolojik alanı etkileyen bir öncelik taşımaktadır. Nursi'nin Allah'ın varlığını ispat etme düşüncesi ontolojik tartışmanın merkezine alması ise söylemine gömülü refah teorisi ile söylemin taraftar olduğu düşüncenin ideolojisine ve kaynaklarına işaret etmektedir.

Nursi'nin insanı tartışırken söyleminde kullandığı kelime ve kavramlar, Allah'ın varlığı ve varlığının ispatı düşüncesinin önceliğini göstermektedir. Nursi, insanı ve kâinatı ontolojik olarak *nesne*, Allah'ı ise nesnelere yaratan, onlara hükmeden ve nesnelere hakkında bilgi sahibi olan ontolojik *mutlak güç-özne* olarak tanımlamıştır. Yani, Nursi'nin ontolojik diyalektiğinde *özne-Allah* merkezde, *nesne-İnsan* ise çevrede-eksende konumlanmıştır. Dolayısıyla *Allah* ve *İnsan* adına gelişen bu söylem, *merkez-çevre* diyalektiği ekseninde hareket etmektedir.

Nursi, ontolojik refah söyleminin ideolojisini Allah'ın varlığı, varlığının ispatı ve Allah'a iman duygu ve düşüncesine dayandırırken, varoluşun ontolojik nedeni olduğunu iddia ettiği *özne kimlik* Allah'ın varlığını ispat etme düşüncesi önem kazanmaktadır. Nursi, Allah'ın varlığı düşüncesini kavramlaştırırken, İslam felsefecileri ile fıkıh ve kelâm âlimlerinin İslam'ın kutsal kitabı Kur'an'dan hukukî ve aklî hükümler çıkarma yöntemleri ile klasik felsefenin akli yürütme yöntemlerini kullanmıştır. Nursi'nin kullandığı bu yöntemler, ontolojik refah teorisi ve söyleminin dayandığı ideolojiyi görünür hale getiren araçlardır.

Nursi'nin Allah'ın varlığının ispatı için kullandığı bu yöntemlerden biri, İslam âlimlerinin kullandığı *Sebr ve Taksîm*²⁷ yöntemidir. Bu yöntemin amacı, bir şeyin meydana gelmesine neden olan ihtimalleri vasıfları üzerinden incelemek, varlığın gerçek nedeninin vasıflarını belirlemek ve varoluşun gerçek nedeni olmayan ihtimallerin vasıflarını eleyerek gerçek nedene ulaşmaktır (Candan, 2005). Klasik felsefede Aristoteles'e dayanan bu yöntem, İslam

²⁶ Vacib'ül Vücüd: Varlığa dair vücut kategorilerinin en kuvvetlisi ve yokluğu imkânsız olan ve varlığı için de başka hiçbir varlığa gerek duymayan Allah'ın vücudu. Said Nursi, Vacib'ül Vücud kelimesini, Allah'ın ezeli ve sonsuz olduğunu ve en yüksek ve noksansız vasıflara sahip olduğunu vurgulamak için kullanmıştır (Körpe, 2018).

²⁷ Sözlükte "incelemek, denemek, tahmin etmek, ölçüp takdir etmek" anlamındaki sebr ile "parçalara, kısımlara ayırmak" mânasına gelen taksîm kelimelerinden oluşan *sebr ve taksîm*, terim olarak bir konuda muhtemel seçenekleri belirleyip (hasr) ardından birer birer eleyerek (hazf) tek bir seçenek bırakma yöntemini ifade eder. Aynı anlamda olmak üzere bazan bu kelimelerden birinin tek başına kullanıldığı da olur. Bir akıl yürütme türü olarak sebr ve taksimin kullanımı kelâm, cedel, fıkıh usulü ve furû-i fıkıhla sınırlı kalmamış, hemen bütün ilimlerde bu yöntemden yararlanılmıştır. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sebr-ve-taksim> (Erişim: 16.12.2021)

felsefesinde Fârâbî ve İbn-i Sînâ tarafından da kullanılmıştır. İslam düşüncesinde *Sebr ve Taksîm* olarak adlandırılan bu yöntem, *olmayana ergi-redictio ad absurdum-ebes'e irc'a* yöntemidir. Bu yöntem, Aristoteles düşüncesinde *tümdengelim-deduction* (dedüktif akıl yürütme) ve *tümevarım-induction* (indüktif akıl yürütme) yöntemleri ile birlikte çalışmaktadır. Aristoteles tarafından geliştirilen *olmayana ergi-ebes'e irc'a* yöntemi, çelişen yargıların bir arada bulunamayacağı düşüncesine dayanmaktadır. Çünkü Aristoteles'e göre; “*çelişik yargılar arasında üçüncü bir halin olması mümkün değildir (...) bir şeyin hem var olduğunu hem de var olmayan olduğunu düşünmek imkânsızdır*” (Kelikli, 2013, ss.92-93).

Aristoteles'in geliştirdiği yöntemlerden biri de *tümel olumlu-mucibe-i külliye* ile *tümel olumsuz-salibe-i külliye* mantık önermesidir. Bu önermelerde bir şeyin gerçekleşme ya da gerçekleşmeme yönü irdelenmektedir. Buna göre; “*mucibe-i külliye (tümel olumlu): fertlerinin tümü üzerine gerçekleştirme ile verilen hükmü içeren önermedir (...) salibe-i külliye (tümel olumsuz): fertlerinin üzerine gerçekleştirilmeme ile hüküm verilen önermedir*” (Çetin, 2012).

Aristoteles, bu önermelere atıf yapan *tümdengelim* yönteminde *doğruluğu zorunlu olarak bilinen* anlamına gelen *apodiktik* önermeyi kullanmıştır. Bu önermede yüklem durumu zorunlu olarak doğrudur. Mesela *dörtgen dört köşelidir* önermesinde dörtgenin dört köşeliliği, dörtgende zorunlu olarak bulunmaktadır. Buna göre Aristoteles, ‘*S’lerin tamamı P’dir ve S, tamamıyla P tarafından içerilir*’ ilişkisi ile tümel olumlu önerme mantığını, ‘*S’lerin hiçbiri P değildir, S ise tamamıyla P’nin dışındadır*’ ilişkisi ile de tümel olumsuz önerme mantığını geliştirmiştir. Aristoteles'e göre tümdengelimsel önerme yöntemlerinden en bilimseli ise *tümel olumlu* önermedir (Anlı, 2011). Dolayısıyla *tümel olumlu önerme* yöntemi ile görünür olan iddiaların doğruluğunun *iki kere ikinin dört ettiği ve dörtgenlerin dört köşeli olduğu* gibi kesin deliller ile gösterilmesi, bilimsel kanıt niteliği taşımaktadır.

Bu yöntemleri geliştiren Aristoteles'in ontolojik yaklaşımına göre varlıkların *nedeninin* bilinmesi, *nasıl* meydana geldiğinin bilinmesinden önce gelmektedir. Çünkü;

“*Aristoteles'e göre bilim yapmak, fenomenin bilgisinden fenomenin nedeninin bilgisine geçmektir. Buna göre ispat, gerekli öncüllerden hareketle yapılmış bir kıyastır. Nesnenin neden var olduğunun sebebi elde edilemezse bilimsel bilgiye ulaşılmış olunmaz. Aynı şekilde “neden”, yüklemelerin öz yönünden ait oldukları daha yüksek bir bilime tâbidir. Aristoteles “neden” kavramına yönelmiş ‘niçin’ sorusunu bilimin temel sorusu olarak görmektedir. Bu soru 17. Yüzyıla kadar (Galileo'ya kadar) bu şekilde algılanmıştır.*

“Niçin” sorusu amaçsallığa (erekselliğe) taşır. Modern bilim, ‘fenomenlerin (olguların) amaçları her zaman bilinemez, ancak nasıl oldukları açıklanabilir’ savını temele alır. Bu temelde, modern bilimde temel soru “nasıl” olarak belirlenmiştir. Modernitenin tanımladığı akıl, “nasıl” sorusu ile yol almaktadır “Niçin” sorusuna verilecek her türlü yanıt denetlenemez olduğu için metafizik olarak kabul edilmiştir. Ancak denetlenebilen şeyler modern bilimin konusunu oluştururlar” (Anlı, 2011, s.67).

Görüldüğü üzere klasik felsefeden bu yana varlığın *özne-nesne* ilişkisi çerçevesindeki ontolojik nedeni, varlığa ve insana dair bilginin epistemolojik²⁸ kaynağı ve eşyanın olgusal -fenomonolojik- anlamı sorgulanmıştır. Bu sorgulamada varlığın *ontolojik* ve bilginin *epistemolojik* kaynağına işaret eden eşyanın ve olguların -fenomenlerin- yansıttığı bilgidir, bu fenomenlerin asıl nedenine yönelmek hedeflenmiştir. Buna göre klasik felsefe, mantık metotları ile varlığın görünür yüzünden akıl yürüterek varlığın *nedenine* yönelirken, modern felsefe ise metafizik olgulardan uzak olan ve varlığın görünür yüzü üzerinden *nasıl* meydana geldiğine dair akıl yürütmüştür. *Fenomonolojik* yöntem ise Antik Yunan felsefesi ile bu felsefeye dayandığını iddia ettiği modern felsefeyi eleştirirken, varoluş tartışmasında metafizik izahlara ihtiyaç duymamıştır. Bu yöntem, dolaysız bir şekilde varlıkların ve insanın yansıttığı betimsel ve söylemsel bilgiye dayanmış ve *ontolojik* ve *epistemolojik* izahlarda bulunmuştur.

İslam düşünürü Said Nursi de varlığın ve insanın varoluş *nedenini* ve *nasıl* var olduğunu *ontolojik* ve *epistemolojik* olarak tartışmıştır. Bu tartışmada Nursi, kâinattaki düzen, yardımlaşma, varlıklar ile insanın görünür özellikleri, davranışları, hal ve tutumları üzerinden düşünce geliştirmiştir. Nursi, varlık ve insan hakkında ontolojik ve epistemolojik tartışmasını yürütürken, yukarıda bahsedilen düşünce yöntemlerini ve *tümel olumlu önerme-mucibe-i külliye* ile *tümel olumsuz önerme-salibe-i külliye* mantık önermelerini kullanmıştır. Nursi’ye göre;

“Halk-ı eşya hakkında “mûcibe-i külliye” sadık olmadığı takdirde sâlibe-i külliye sadık olur. Yani ya bütün eşyanın hâlıkı Allah’tır veya Allah hiçbir şeyin hâlıkı değildir. Çünkü

²⁸ Epistemoloji-Bilgi teorisi: bilgi felsefesi veya bilgi kuramı; öncelikle bilginin imkânı ve imkânsızlığına ilişkin konuları ele almaktadır. Yani bilgi felsefesinin temel konusu, bilginin mümkün olup olmadığıdır. İnsan bilgisinin yapısını ve geçerliliğini inceleyen felsefe dalıdır. (...) Mantık, geçerli usavurmanın biçimsel yapısını inceler ve geçerli çıkarımın ilkelerini ortaya koyar. Epistemoloji ise her türlü bilme ediminin yapısıyla ilgilenir. Epistemoloji, etik, toplumbilim ve din felsefesi gibi disiplinlerle sürekli iletişim halindedir. <https://www.felsefe.gen.tr/bilgi-teorisi-veya-epistemoloji-nedir/> (Erişim: 05.06.2021).

eşyanın arasında muntazam tesanüd ile halk etmek ve yaratmak, tecezziyi kabul etmez bir külldür, ba'ziyet yoktur. Ya mûcibe-i külliye olacaktır veya sâlibe-i külliye olacaktır. Başka ihtimal yoktur. Her şeyde illetin ademini tevehhüm eden vehmin vâhî hükmünün de bir kıymeti yoktur. Binaenaleyh edna bir şeyde Hâlıkıyet eseri görüldüğü zaman, bütün eşyada tahakkuk eder” (Nursi, 2016, s.174).

Görüldüğü üzere Nursi'nin mantık önermelerine göre bütün varlıkların ontolojik olarak varoluş nedeni ya *Hâlık-Yaratıcı* ve *özne* olan *Allah*'tır, ya da Allah hiçbir şeyin yaratıcısı veya nedeni değildir. En küçük bir şeyin varoluş nedeninin *yaratılış-hâlıkıyet* kuralına dayandığına dair bir delilin görünmesi ise bütün eşya ve varlıkların yaratılış-hâlıkıyet kuralına ve bu kuralın sahibi olan *Hâlık-Yaratıcı* ve *özne Allah*'a dayandığı sonucuna ulaştırmaktadır.

Diğer yandan Nursi'nin bu söylemine göre varlıkların -diyalektik zıtlıklar ile beraber- belli bir düzen içindeki dayanışması ise Allah'ın varlığına, eşyanın varoluş nedeninin özne Allah olduğuna, Allah'ın refaha neden olan düzen ve dayanışmayı sağlayan güç ve bilginin sahibi olduğuna işaret etmektedir. Nursi, bu iddiasını güçlendirmek için varlıkların düzen, dayanışma ve yardımlaşma esasına göre yaratılmasını ve bunların parçalanamaz bir bütünlük içinde olmasını delil göstermiştir. Diğer bir anlatımla Nursi'nin *tümel önerme* yönteminin mantık akışına göre yaratılış ve varlık öyle bir bütünlük, düzen, dayanışma ve yardımlaşma içindedir ki, bu bütünlüğü sağlayan güç ile bir şeyin varlığına neden olan güç, tüm varlıkların varoluş nedeni olmalıdır. Yani, bir şeyi var eden ve yaratan Allah ise her şeyi var eden ve yaratan da Allah'tır. Dolayısıyla bu söyleme göre varoluşun nedeni Allah'a atfedildiğinde ve bu iddia ispat edildiğinde, varlığın ontolojik nedeni olarak başka bir gerekçeye ihtiyaç duyulmamaktadır.

Eşya arasındaki dayanışmanın belli bir düzen içinde gerçekleştiğine dair Nursi'nin söylemindeki önerme önemlidir. Çünkü Nursi'nin bu önermesi, örtük olarak *ontolojik refah* kavramına atıf yapmaktadır. Böylece, refah göstergesi olan *düzen* ve *dayanışma* olguları, refahı sağlayan ve refaha dair bilginin sahibi öznenin kâinattaki her şeyi düzen ve dayanışma çerçevesinde birbirinin ihtiyacına cevap verir halde yaratan *Hâlık-Yaratıcı-Allah* olduğuna işaret etmektedir. Nursi, bu söylemi ile varlıkların ontolojik olarak varoluş nedeni olan öznenin *Hâlık-Yaratıcı Allah* olduğunu iddia ederken, bu iddiasına delil olarak, varlıklar arasındaki *düzeni-intizamı* ve *dayanışmayı-tesanüd'ü* göstermiştir. Nursi'ye göre *düzen-intizam* ve *dayanışma-tesanüd* prensibi, *teavün-yardımlaşma* ve *tecâvüb-birbirinin ihtiyacına cevap*

verme prensipleri bir bütün halinde Allah'ın varlığına, birliğine ve Allah'ın bütün varlıkların refahını sağlayan ve refaha dair bilgiye sahip özne olduğuna işaret etmektedir. Şöyle ki;

“Evet, nasıl ki sahife-i arz üstünde Ehad ve Samedin hâtemlerini görebiliyorsun. Bak, kitab-ı kâinat üstünde de, büyüklüğü nispetinde bir vuzuh ile hâtem-i vahdet okunuyor. Çünkü, şu mevcudat, bir fabrikanın ve bir kasrın ve bir muntazam şehrin eczaları gibi birbirine karşı muavenet ellerini uzatmış, birbirinin sual-i hâcetlerine ‘lebbeyk’ derler. El ele verip, bir intizamla çalışırlar. Baş başa verip, zevilhayata hizmet ederler. Omuz omuzaya verip, bir gayeye müteveccihen, bir Müdebbire itaat ederler. Evet, şems ve kamerden, gece ve gündüzden, kış ve yazdan tut, ta nebatat hayvanların imdadına, hayvanlar insanların imdadına, zerrat-ı gıdaiye semeratın imdadına, mevadd-ı taamiye, hüceyrat-ı bedeninin imdadına koşup gelmelerine kadar câri olan düstur-u teavünle bütün mevcudat, Kerîm bir Mürebbinin emriyle hareket ettiklerini gösteriyorlar. İşte, şu kâinat içinde câri olan bu tesanüd, bu teavün, bu tecavüb, bu teânuk, bu musahhariyet, bu intizam, bir tek Müdebbirin terbiyesiyle idare ve bir tek Mürebbînin tedbiriyle sevk edildiğine kat’iyen şehadet eden bu meşhudumuz hikmet-i âmme içindeki inayet-i tâmme ve o inayet içindeki rahmet-i vâsia ve o rahmet içindeki rızk-ı âmîm ve her müterezzika lâıyk bir tarzda rızık vermek, öyle parlak bir hâtem-i tevhiddir ki, bütün bütün kör olmayan görür” (Nursi, 2015b, ss.113-114).

Görüldüğü üzere söylemde varlıklara ve varlıklar arasındaki düzenli harekete işaret edilmiştir. Böylece, güneşten vücudun hücrelerine kadar varoluş zinciri içindeki bütün varlıkların bir düzen, dayanışma ve yardımlaşma içinde oldukları vurgulanmıştır. Bununla birlikte bütün varlıkların, ihtiyaçlarını bilen Allah'ın emri altında oldukları, birbirleri ile kucaklaştıkları ve birbirlerinin emrine girdikleri belirtilmiştir. Söyleme göre bu durum, Allah'ın varlığına delil olduğu gibi Allah'ın tüm varlıkların refah ihtiyacını gideren özne kimlik olduğuna da işaret etmektedir. Böylece, Nursi'ye göre kâinatta bariz olarak görülen dayanışma ve yardımlaşma ile inkâr edilemez düzen ve ahenk, Allah'ın varlığına işaret etmektedir.

Allah'ın varlığına diğer bir delil ise muhtaç olanlara rızkın ulaşma şeklidir. Söyleme göre rızık, ihtiyacı olanlara hikmetli bir şekilde, lütuf ve rahmet olarak ulaşmaktadır. Kâinattaki dayanışma ve yardımlaşmaya işaret eden hikmet, lütuf ve rahmet ise Allah'ın varlığının ve birliğinin delilidir.

Söylemdeki bu vurgular, Nursi'nin ontolojik refah teorisinin ve ideolojisinin Allah'ın varlığı ve birliği düşüncesine dayandığına işaret etmektedir. İslam düşüncesinde Allah'ın isimleri olarak kabul edilen *Ehad, Samed, Kerîm, Müdebbir ve Mürebbî* isimlerinin söylemde kullanılması ise farklı anlamları ile Allah'a işaret ederek, söylemin ideolojisini yeniden üretmiştir. Ayrıca kâinattaki olayları maddi sebeplere bağlayan ve olayların arkasındaki Allah'ın kudret, hikmet, lütuf ve rahmet boyutunu göremeyen rasyonel pozitivist akla dayalı düşünce, bu ideolojik vurgu üzerinden örtük bir şekilde eleştirilmiştir. Böylece, Allah merkeze ve özne konumuna alınmış ve kâinat ve varlık düşüncesi ontolojik olarak yeniden yapılandırılmıştır.

Diğer yandan söylemde kâinatın kitaba, yeryüzünün kitabın sayfasına ve kâinat ve yeryüzünde bulunan varlıkların mührü benzetilmesi ise söyleme retoriksel bir anlatım katarak, söylemi güçlendirmiştir. Bu anlatımda kâinat ve yeryüzünde bulunan her şey Allah'ın varlığını ve tüm varlığın yaratıcısının Allah olduğunu gösteren eşsiz bir mühür ve imzaya benzetilmiştir. Dolayısıyla bu anlatım, yaratılan varlıklar üzerine konulan eşsiz mühür ve atılan imzayı nazara vermiştir. Böylece, eşsiz mühür ve imza sahibi Allah'ın biricikliğine işaret edilmiş ve söylemin ideolojisi yeniden üretilmiştir.

Söylemdeki diğer bir retoriksel anlatımda ise kâinattaki her şey birbirinin ihtiyacına ve yardımına koşan varlıklar olarak gösterilirken, kâinat düzenli bir şehre, saraya ve fabrikaya benzetilmiştir. Söylemdeki şehir, saray ve fabrika benzetmesi ise düzene ve organize bir şekilde işleyen sistemlere işaret etmektedir. Nursi'nin *kâinat-fabrika* analogisi anlamlıdır. Bu analogide Nursi, eleştirdiği modern düşüncenin değerler sisteminde yer alan ve ilerlemeci ve rasyonel aklın sembollerinden biri olan *fabrika* olgusu üzerinden kâinattaki düzene işaret etmiştir. Buna göre söylemdeki fabrika örneği üzerinden bir fabrikanın tesisinde bir amaç güdüldüğü, bu amaca yönelik olarak bilgi ve güç sahibi bir irade tarafından sistematik bir tesis kurulduğu, bu iradenin amaca yönelik olarak kurulan sistemleri birbirinin ihtiyacını giderecek şekilde konumlandığı, dayanışma içinde birbirine yardıma koştuğu ve sistemli bir şekilde birbiri ile konuşur tarzda düzenlediği nazara verilmiştir. Dolayısıyla fabrika örneği üzerinden bir fabrikanın ve birbiri ile dayanışma ve yardımlaşma içinde olan sistemlerinin bilgi, güç ve irade sahibi bir fabrika sahibi tarafından kurulduğu vurgulanırken, bunun aksini düşünmenin ise akıl ve mantık dışı olduğuna işaret edilmiştir. Bu analogi üzerinden bir fabrikadan daha mükemmel ve düzenli olan ve dayanışma ve yardımlaşma içinde ahenk ile çalışan kâinat nazara verilmiş ve kâinatın mutlak ilim, güç ve irade sahibi tek bir yaratıcısı olduğunun akıl ve mantık ile inkâr edilemeyeceği vurgulanmıştır. Ayrıca söylemdeki fabrika analogisi üzerinden modern felsefi

düşüncenin eleştirildiği de söylenebilir. Çünkü düzenli fabrikalar kuran modern düşünce, bir fabrikanın kendi kendine kurulamayacağını rasyonel akla dayalı ilerlemeci felsefesi bağlamında göstermesine rağmen fabrikadan daha düzenli işleyen kâinatı ise düzensiz doğa olaylarına dayandırmaktadır. Nursi ise *fabrika-kâinat* analojisi üzerinden, varoluşa dair bu ontolojik yaklaşımı eleştirmiştir. Diğer bir anlatımla bu analogi, doğada sel gibi akan, akılsız ve bilinçsiz maddi sebeplerin bilinci ve akılı varmışçasına doğaya hükmettiğini kabul eden pozitivist modern düşünceye karşı çıkmıştır. Böylece, mutlak ilim, güç ve irade sahibi Allah'ın kâinata hükmettiği nazara verilmiş ve modern düşünce örtük bir şekilde eleştirilmiştir. Bu eleştiri, modern düşüncenin değerler zincirinin bir halkası olan *fabrika* kavramı üzerinden yapılan bir meydan okumadır.

Diğer yandan söylem, Allah'ın refaha dair bilginin sahibi olduğuna işaret etmektedir. Bunun delili ise Allah'ın varlığına delil olarak gösterilen kâinattaki düzen, dayanışma ve yardımlaşma prensipleri ile bu prensiplerin belli bir hikmet, kural, düzen ve süreklilik içinde gerçekleşmesidir. Söyleme göre yaratıcı özne-Allah, yaratılan nesne konumunda olan kâinat, doğa ve insan üzerinde hikmet, kural, düzen ve süreklilik içinde tabiat kanunları şeklinde görünen yaratma fiilini icra ederken, aynı zamanda ontolojik refahı sağlamaktadır. Bu vurgu, yaradılışa dair fiilleri yapan öznenin, yaratılan nesneye ve bu nesnenin ihtiyaçlarına dair bilgiye sahip olduğuna işaret etmiştir.

Ayrıca Allah'ın refaha dair bilginin sahibi olduğunun diğer bir delili ise kâinattaki varlıkların, yaratıcılarının varlığına işaret eden ve birer lisana benzeyen *halleridir*. Buna göre Allah; kâinat, doğa ve varlıklara yerleştirdiği yaradılışa dair düzen, dayanışma ve yardımlaşma gibi özellikler ile varlıkları *fitrat*²⁹ *dili* ile konuşturmakta ve bu şekilde yaradılışa, nesneye ve nesnenin ihtiyaçlarına dair bilginin sahibi olduğuna işaret etmektedir. Diğer bir anlatımla Allah; Peygamberleri, kutsal kitapları ve vahiy aracılığıyla insanlar ile konuştuğu gibi kâinat, doğa ve varlıklar üzerinde gerçekleşen fitrat-tabiat kanunları denilen kuralları ile de akıl ve bilinç sahipleri ile konuşmaktadır. Bu konuşma, Allah'ın yaptığı fiillerin amaç ve hikmetlerini bilmeye ve bildirmeye işaret ettiği gibi yaradılışa dair fiillerin sahibi olan Allah'ın aynı zamanda refaha dair bilginin de sahibi olduğuna işaret etmektedir. Nursi'ye göre;

²⁹ Fitrat: Varlıkların Allah'ın birliğini gösteren yaratılış hali ve yaratılışın ilk tarzıdır (Körpe, 2018).

“(…) *şu kâinâtın sâhib ve mutasarrıfı elbette bilerek yapıyor ve hikmetle tasarruf ediyor ve her tarafı görerek tedvîr ediyor ve her şeyi bilerek, görerek terbiye ediyor ve herşeyde görünen hikmetleri, gâyeleri, fâideleri irâde ederek tedvîr ediyor. Mâdem yapan bilir, elbette bilen konuşur. Mâdem konuşacak, elbette zîşuûr ve zîfikir ve konuşmasını bilenlerle konuşacak. Mâdem zîfikirle konuşacak, elbette zîşuûrun içinde en cem ‘iyetli ve şuûru küllî olan insan nev‘i ile konuşacaktır. Mâdem insan nev‘i ile konuşacak, elbette insanlar içinde kâbil-i hitab ve mükemmel insan olanlarla konuşacak*” (Nursi, 2011c, s.226).

Nursi, her şeyin amacını, hikmetini ve faydasını bilen Allah’a *kâinâtın sâhibi ve mutasarrıfı* ibareleri ile işaret ederek, söylemin dayandığı ideolojiye vurgu yapmıştır. Ayrıca söylemde insana vurgu yapılarak, insanın varlıklar içinde bilinç noktasında en yüksek konumda olduğuna, insanın bu kabiliyetlerinden dolayı mutlak ilim sahibi Allah tarafından muhatap alındığına ve *vahiy* ile konuşulmaya layık olduğuna işaret edilmiştir.

Allah’ın insan ile konuşma ve muhatap olma yönlerinden en önemlisi *vahiy* olduğu gibi diğer bir muhatap olma yönü ise nesneyi şekillendiren tabiat kanunları üzerinden insan akılına hitap etmesidir. Yani, kâinat ve nesnelere arasındaki dayanışma ve yardımlaşmayı hikmet, düzen ve süreklilik içinde mutlak ilim, kudret ve iradesi ile sağlayan Allah, kâinata yerleştirdiği ve tabiat kanunları diye adlandırılan kuralları üzerinden de insan ile konuşmaktadır. Tabiat kanunlarının Allah’ın insan ile konuşması anlamına geldiğine yönelik bu vurgu ise tabiat kanunlarını kendi kendine gerçekleşen olaylar olarak kabul eden modern pozitivist felsefenin materyalist tabiat düşüncesine karşı bir meydan okumadır. Aynı zamanda bu meydan okuma, modern felsefe odağındaki materyalist tabiat düşüncesini irdeleyerek, bu düşüncüyü, tabiatın Allah’ın varlığını gösteren kanunlar olduğu yönünde yeniden yapılandırmaktadır.

Söylemin her tarafta görünen nesnelere belli bir amaç ve fayda gözetilerek ve mutlak bilgiye dayanarak idare edildiğine dair vurgusu ise Allah’ın mutlak ilim sahibi oluşuna işaret etmiştir. Böylece, söylemin ideolojisine ve bu ideolojinin savunduğu *epistemolojik* yöne vurgu yapılmıştır. Çünkü söylemde Allah’ın *her şeyi bilen özne* olduğu vurgulanarak, Allah’ın, her şeyi ile bilinen nesneye dair sahip olduğu bilgiye işaret edilmiştir. Bilgi felsefesi olarak adlandırılan epistemoloji’ye göre bilgi, nesne üzerinden yansıdığından, varlık ve bilgi ayrılmayan bir ikilidir (Yalçın, 2016). Bu açıdan bakıldığında söylem, Allah’ın her tarafı ve her şeyi bildiğine ve tüm varlıkları birden çok amaç ve fayda için hikmet ve mutlak ilim ile

yaratarak idare ettiğine işaret etmektedir. Söylemdeki bu işaret, söylemin Allah'ın varlığına dayanan ontolojik ve epistemolojik yaklaşımını göstermektedir.

Dolayısıyla varlıklar üzerindeki görünen etkisi ile nesnel hale gelen fitrat-tabiat kanunları, Allah'ın mutlak ilim, kudret ve irade sahibi olduğuna ve ayrıca Allah'ın refaha dair bilginin sahibi olduğuna işaret etmektedir. Kâinata nesnel olarak müşahede edilen yerleşik tabiat kanunları ise İslam Düşüncesinde *Âdetullah*³⁰ ve *Şeriât-ı Fitrîye* kavramları ile tanımlanmaktadır. Bu düşünceye göre Allah; azametini, mutlak ilim, kudret ve iradesini yarattığı her şeyde görmek ve göstermek için *âdetullah* ve *şeriât-ı fitrîye* kanunları ile hükmetmektedir. Bununla birlikte Allah, varlığın ve insanın refahı için ihtiyaç duyulan her şeyi sağlamaktadır. Nursi'ye göre; “*şeriât-ı fitrîye-i kübrâ olan nizâm-ı fitrata ve kavânîn-i âdetullâha her şey mutî'dir*” (Nursi, 2009b, s.118). Bu söyleme göre Allah'ın mutlak ilim, kudret ve irade sahibi olduğuna işaret eden âdetullah ve şeriât-ı fitrîye kavramı, tüm varlıkların itaat ettiği ve karşısında itiraz edip nazlanamadığı fitrat-tabiat, yani Allah'ın yaratış düzeni anlamına gelmektedir.

Söyleme göre Allah'ın kâinata yerleştirdiği tabiat, âdetullah ve şeriât-ı fitrîye kanunlarının ontolojik refah ve ontolojik refaha dair bilgi kavramı ile ilgili olduğu düşünüldüğünde; fitrata, âdetullaha ve şeriât-ı fitrîyeye uygun icraatların dünya refahını sağlayacağı söylenebilir. Çünkü tabiat olarak adlandırılan ve Allah'ın belli bir kast, irade ve hikmetli amaçlar çerçevesinde yerleştirdiği bu kanunlar, mutlak bir düzen, dayanışma ve yardımlaşma esasına göre hareket etmektedir. Dayanışma ve yardımlaşma kavramları ihtiyaçlara ve taleplere, ihtiyaç ve talepler ise bir şeylerin yoksunluğu ve kaygısı içinde olan insana işaret etmektedir. Dolayısıyla düzen, dayanışma ve yardımlaşma kurallarının Allah'ın fitrî -tabiat- kanunlarına benzer şekilde uygulanmasının kaygıyı gidereceği, güven ve süreklilik sağlayacağı ve dolayısıyla refaha-iyioluşa neden olacağı söylenebilir. Burada önemli olan nokta, dayanışma ve yardımlaşmanın adâletsizliklere neden olacak şekilde sadece bazı insan ve toplumların refahı-iyioluşu anlamına gelmemesi gerektiğidir. Buna göre dayanışma ve yardımlaşma, ayırım gözetmeksizin tüm insan ve toplumları kapsayacak şekilde âdetullah ve şeriât-ı fitrîye kanunları ölçüsünde uygulandığı takdirde anlamlı olacaktır. Dayanışma ve yardımlaşmayı anlamlı hale getiren ise Allah'ın kâinata yerleştirdiği kanunlara benzer şekilde

³⁰Âdetullah: Allah'ın emir ve iradesini gösteren bir unvandır. Âdetullah unvanı, Allah'ın varlıklar üzerinde gerçekleştirdiği filleri düzenleyen kanunlar olduğu gibi, Allah'ın mutlak irade ve hükümlerini kapsamaktadır. Âdetullah, aynı zamanda Şeriât-ı Fitrîye olarak da adlandırılmaktadır (Körpe, 2018).

tatbik edilmesidir. Dolayısıyla söyleme göre tabiat, âdetullah ve şeriât-ı fitrîye kanunları ölçüsündeki dayanışma ve yardımlaşmayı esas alacak şekilde kurulan bir toplum düzeni kaygıları gidermekte, güven ve süreklilik sağlamaktadır. Kaygının olmadığı, güven ve sürekliliğin olduğu toplumda ise refah-iyioluş kaçınılmazdır. Bu önermeden yola çıkıldığında, dayanışma ve yardımlaşmanın âdetullah ve şeriât-ı fitrîye kanunları ölçüsünde olmaması ise refah adına olumsuz bir durumdur. Buna göre sadece bazı insanlar ile toplumların refahını-iyioluşunu sağlama lehinde hareket edilmesinin ve adâletsizliğin hüküm sürmesinin, insanlık için başarısızlığa neden olacağı söylenebilir. Nursi, bu durumu şöyle izah etmiştir; “*kim tevfik isterse, kâinatta câri olan âdatullahâ âşinalık etmek ve nevâmis-i fitrata dostluk etmek gerektir. Yoksa fitrat, tevfigsizlikle bir cevab-ı red verecektir. Cereyan-ı umumi ise, muhalif harekette bulunanları adem-âbad hiçahiçe atacaktır*” (Nursi, 2017b, s.102).

Nursi'nin bu önermesine göre refah hakkında sağlanacak başarı, *cereyan-ı umumi* olarak adlandırılan Allah'ın kâinat ve fitrata yerleştirdiği *tabiat* kurallarına dost olmaya ve bu kurallara uygun hareket etmeye bağlıdır. Dolayısıyla *cereyan-ı umumi* olarak adlandırılan ve *tabiat* kanunları olarak görülen Allah'ın *fitrat kurallarına* uygun hareket edilmediğinde ise refah sağlama iddiasında başarısızlık kaçınılmazdır. Bu önerme, söylemin Allah'ın varlığına dayalı ideolojisini yeniden üretirken, Allah'ın kanunlarına göre şekillenmeyen -modern- refah anlayışının başarısız olacağına işaret etmektedir. Böylece söylem, insan menfaatine uygun olan *refah* düşüncesine işaret ederek, refah düşüncesini, Allah'ın fitrat kanunları olan *cereyan-ı umumi*, yani âdetullah-şeriât-ı fitrîye kanunları ve kurallarına uygun refah anlayış yönünde yeniden yapılandırmaktadır.

Nursi'nin ideolojik olarak Allah'ı merkeze aldığı refah söyleminde Allah'ın varlığına işaret ettiği delillerden biri de Allah'ın kâinattaki fillerdir. Nursi, *fiil* ve *fail* ilişkisi çerçevesinde Allah'ın varlığına işaret etmiştir. Nursi, mantık ilmi çerçevesindeki *tümel önerme* merkezli söyleminde Allah'ın varlığını ispata yönelirken, refahı sağlayan ve refah dair bilginin sahibin mutlak özne-Allah olduğunu iddia etmiştir. Nursi, bu iddiasını ispat etmek için ise kâinattaki *tabiat olaylarına*, olaylardaki *fillere* ve filleri gerçekleştiren *faile*, yani *özneye* işaret etmiştir. Çünkü Nursi'ye göre belli bir düzen ve kast içinde gerçekleşen *filler* ile meydana gelen sanatlı *eserler* ve nesnelere, bunların *failine*, yani *özne* olan *sanatçısına* işaret etmektedir. Ayrıca *fiil-fail* ilişkisine göre hayat sahibi sanatlı varlıklar ile bütün sanatlı eşya ve nesnelere, sanatkârının, failinin ve yaratıcısının *özne-Allah* olduğunu göstermektedir. Ayrıca kâinatta görülen zerrelere kadar hareket halindeki her şey *yaratıcılık-hâlikiyet* kanununa işaret etmektedir (Nursi, 2011a). Bu *fiil-fail* ilişkisine işaret eden tümel önermeye

göre; “o cüz’i fiil-i icâdî sâhibi kim ise, o mevcûdâtı ihâta eden ve zerreden şümûsa kadar uzanan kânûn-u küllî ile bağlanan bütün ef’âlin fâili olmak gerektir” (Nursi, 2011a, ss.159-160). Dolayısıyla bu tümel önermeye göre varoluşa dair en küçük bir zerreye âdetullah ve şeriât-ı fitriye kanunları ile kim hükmediyor ise güneşlere de o hükmetmektedir. Söyleme göre kâinatta hükmeden Allah o kadar güçlüdür ki, kâinattaki filler, küçük veya büyük hiçbir şey bu güce, yani Allah’a karşı hafif ya da ağır gelmemektedir. Buna göre en küçük ve en büyük fiillerin sahibi ve yaratıcısı ya mutlak kudret sahibi Allah’tır ya da Allah hiçbir fiilin faili ve yaratıcısı değildir. Görüldüğü üzere Nursi, kâinattaki fillerin failinin Allah olduğuna işaret ederken, söylemin ideolojisini yeniden üretmiştir. Söylemin *fiil-fail* ilişkisine yaptığı bu işaret ile de iddialarının neden sonuç ilişkisine vurgu yapmıştır. Buna göre varlığa ve insana yönelik filler sonuç ise bu sonuçların faili Allah’tır.

Diğer yandan Nursi, varlığın ontolojik nedeni olarak *mutlak özne-Allah* düşüncesini ve söylemini geliştirirken, özneye-faile-Allah’a işaret eden bazı kelime ve kavramlar kullanmıştır. Bu kelimelerden biri, *Fail-i Muhtâr*³¹ kelimesidir. Nursi, bu kelime ile Allah’a atıf yaparken, varlığın ve insanın ontolojik nedeni olarak, bağımsız ve mutlak irade sahibi özneye işaret etmiştir. Nursi, öznenin-failin fiilinden etkilenen nesneye ise *Münfail*³² kelimesi ile işaret etmiştir. Nursi, *fail-i muhtâr-münfail*, yani *özne-nesne* ilişkisini kurarak, kâinatta nesne konumunda olan eşya ile insanın hayatları boyunca uğradıkları değişimi nazara vermiş ve böylece varlığın ontolojik kaynağı düşüncesini kavramlaştırmıştır. Bu kavramlaştırmada, *fail-i muhtâr-yaratan-özne-Allah* ile *münfail-yaratılan-nesne-varlık* arasındaki ontolojik ilişkiye dikkat çekmiştir. Nursi’nin bu kavramlaştırmaya göre;

“(…) bütün enva’ın cüz’iyatında bir tasarruf var. Bu tasarruf, faideli işler ve maslahatlar içindir. Ve nebatat ve hayvanatta bir tebeddül ve tahavvül var. Bu da pek çok menfaatler içindir. Küre-i arzda gece ve gündüz cihetiyle bir tağayyürat var. Bu dahi büyük büyük gâyeler içindir. Ve kâinatta hükümferma olan nizam ve intizamla beraber, faaliyet hususunda elvan-ı seb’a gibi tebarüz eden şu hakikatler, bilbedahe bir mutasarrıf-ı hakîm-i kadîr’e ve bir fâil-i muhtara ve bütün evsaf-ı kemaliye ile muttasıf bir Hâlık’ın

³¹ Fâil-i Muhtâr: Bağımsız irâdesiyle istediğini yapan

³²Münfail: Fiilden etkilenen-nesne

*vücub-ı vücuduna*³³ yaptıkları delaleti, *kâinat* اللهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ³⁴ ile ilan ediyor” (Nursi, 2016, s.56).

Görüldüğü üzere söylemde bütün varlıkların sürekli bir oluş içinde değiştiği ve bu değişimin ise önemli amaçlar ve faydalar için olduğu vurgulanmıştır. Bir şeyde amaç ve faydanın güdülmesi ise o şeyin tesadüfe dayanmadığına ve faydalı şeylerin ancak ilim, irade ve kudret ile gerçekleşebileceğine işaret etmektedir. Böylece, her faydalı işin bir özne tarafından varlıkların fitrat ve ihtiyaçlarına göre bilgi dâhilinde yapıldığı ve varlıkların bu bilgi ve fitrata uygun bir şekilde hareket ettirildiği sonucu çıkmaktadır. Buna göre söylemde amaç ve fayda merkezli varlık değişiminin belli bir düzende hareket ettiğine işaret edilmesi ise Allah’ın âdetullah ve şeriât-ı fitriye olarak adlandırılan düzen ve dayanışmayı esas alan tabiat programı ve kanunları çerçevesinde refah sağladığına vurgu yapmaktadır.

Söylemin bu vurgusu, doğa kanunlarının insana acı vererek faydayı azalttığını, haz ve refah yoksunluğuna neden olduğunu düşünen ve bundan dolayı diyalektik olarak doğaya karşı çıkılıp saldırılması gerektiğini savunan felsefi yaklaşıma bir karşı duruştur. Çünkü modern düşüncenin *fayda* kuramında doğa, insan üzerinde belirleyici, acı kaynağı ve insan faydasının aleyhindedir. Batı düşüncesinde *faydacı* kuramı geliştiren Jeremy Bentham bu görüşü savunanlardan biridir. Bentham’a göre doğa, haz ve acı üzerinden insana tahakküm etmektedir. İnsanın mutluluğunu belirleyen, doğaya göre şekillenen acı ve haz diyalektiklidir. Doğa’yı, Tanrı’nın yerine belirleyici gören Bentham, fayda kavramının insana kalıcı hazlar sağlayacağını düşünerek, faydanın nesnel ahlak kurallarına göre belirlenmesini savunmaktadır. Bunun nedeni ise doğaya bağlı haz ve acıların düzensizliğidir. Bentham, din öğretilerine bağlı olan ve insanı hazdan yoksun bırakan tabiat kanunu adı verilen düzensizlik ve belirsizliğin insanı belirlemesi yerine, insanın dünya refahı için kendi nesnel ahlak kurallarına göre belirlediği fayda kuramını önermektedir. Dolayısıyla Bentham, toplum için faydalı olduğu düşünülen fillere karşı çıkan dinin asketik -sofu, zahit- bir tavır ile akıl dışı metafizik görüşlerinin insana fayda-refah sağlamayacağını savunmaktadır. Bu düşünce, tabiata Allah’ın yardımlaşma ve dayanışma

³³ Vacib’ül Vücüd: Varlığa dair vücut kategorilerinin en kuvvetlisi ve yokluğu imkânsız olan ve varlığı için de başka hiçbir varlığa gerek duymayan Allah’ın vücudu. Said Nursi, Vacib’ül Vücud kelimesini, Allah’ın ezeli ve sonsuz olduğunu ve en yüksek ve noksansız vasıflara sahip olduğunu vurgulamak için kullanmıştır (Körpe, 2018).

³⁴ Allah ki: ondan başka İlah yoktur

içinde bir düzenle hareket eden kanunları olarak bakmak yerine, tabiatın insanı tehdit eden ve hazzı engelleyen bir başıboş bir düzende olduğu fikrini yaymaktadır.

Bentham'dan etkilenen John Stuart Mill ise insanın mutluluğuna aracı olan şeyleri yaradılışı gereği istediğini ve buna yönelik hareket ettiğini belirtirken, haz-fayda veren ve acıyı yok eden şeylerin en yüksek iyi olduğuna ve -dünya refahı adına- haz ile gelen mutluluk acıyı yok ettiği için de *en yüksek iyinin* haz veren şeyler olduğuna işaret etmiştir. Ancak insanın sadece dünya refahı ve hazlarını tatmin etmeyi hedefleyen ve nesnel ahlak tarafından belirlenen bu fayda-haz anlayışı sorunlu görünmektedir. Çünkü tahakküme, iktidar ve güç istencine dayanan ve başkasının refahı aleyhine olan -modern- refah ve fayda anlayışı, dünyada felsefi olarak *en yüksek iyiyi* arayan insan beklentisini karşılamamaktadır.

İşte Nursi'nin insan fitratına uygun refah ve fayda anlayışı, âdetullah ve şeriât-ı fitriye kanunlarına uygun harekete dayalı refah anlayışıdır. Bu refah anlayışı, modern düşüncenin refah ve fayda anlayışına bir karşı duruştur. Çünkü Nursi, varlıkların amaç ve fayda merkezindeki düzenli hareketinin, Allah'ın refaha ve faydaya dair bilginin sahibi olduğunu gösterdiğini ve refah anlamına gelen faydanın, Allah'ın fitrat kanunlarına uygun şekilde insana sağlanması gerektiğini savunmaktadır. Dolayısıyla Nursi'ye göre, âdetullah ve şeriât-ı fitriye olarak adlandırılan kurallara uygun olan dayanışma ve yardımlaşma kanunlarının insan ve toplum ahlakı haline getirilmesi, refahı ve zararsız hazzı sağlayacaktır.

Bu değerlendirmelere göre Allah'ın yaratma programı olan tabiat kanunlarının temel prensipleri olan yardımlaşma ve dayanışmanın toplum düzeni ve ahlak kuralları haline gelmesinin sürekli ve kalıcı lezzet sağlayacağı ve refahın en iyi bir şekilde yaşanması anlamına geleceği söylenebilir. Diğer bir anlatımla varlıkların faydasına neden olan ve tabiat kanunları şeklinde görünen yardımlaşma ve dayanışma içindeki düzenli değişimin, refah ve toplum düzeni olarak modellenmesinin insan kaygılarını gidereceği, güven ve sürekliliği sağlayacağı iddia edilebilir. Dolayısıyla *âdetullah* ve *şeriât-ı fitriye* kanunlarının insanın ihtiyaç duyduğu ontolojik refaha neden olacağı düşünüldüğünde, modern düşünceye göre şekillenen ve sadece insanın dünya refahını ve faydasını maksimize etmeye odaklanan çatışmacı modern toplum kuramlarının sorgulanması gerektiği söylenebilir. Buna göre söylem, modern Avrupamerkezci toplum ve refah düzeninin ontolojik refahın sağlanması lehinde değişmesi gerektiğine işaret etmektedir. Dolayısıyla söyleme göre refah düzeni, Allah'ın doğayı ve insanı tâbi kıldığı ontolojik refah odaklı, dayanışma ve yardımlaşma eksenli fitrî kanunlara göre değişmelidir.

Diğer yandan söylemde varlıkların belli bir amaç ve fayda lehindeki hareketinin *nizam* ve *intizam ile* yani belli bir düzende gerçekleştiğine işaret edilirken, retoriksel bir anlatım yapılmıştır. Buna göre bu düzenli fiillerin ahengine işaret edilirken *elvan-ı seb'a* ibaresi kullanılmıştır. Böylece, Allah'ın doğadaki fiilleri gökkuşağına benzetilmiş ve retoriksel bir anlatım ile analogi yapılmıştır. Diğer bir retoriksel analogik anlatımda ise kâinattaki gökkuşağı ahengindeki düzenli fiiller, konuşan bir insana benzetilmiştir. Bu benzetmeye göre insana benzetilen kâinat, lisana benzer şekilde düzenli fiiller ile dile gelerek ve '*Allah ki: ondan başka İlah yoktur*' diyerek, Allah'ın varlığına işaret etmektedir.

Nursi, *Tabiat Risalesi* adlı eserinde ise varlığın ve eşyanın inkâr edilemez bir gerçeklik olduğunu ve bunların da sanat ve hikmetle meydana geldiğini belirtirken, varoluş hakkında ontolojik olarak dört varsayımdan söz edilebileceğini vurgulamıştır. Nursi, bu varsayımlara işaret ederken varlığın ve insanın varoluş nedeninin Allah olduğunu ispat etmeye yönelik olarak kullanılan *tümdengelim* yöntemi ile mantık önermelerinin yanı sıra, *sebr ve taksim* yöntemi ile *olmayana ergi-redictio ad absurdum-aves'e irc'a* yöntemini de kullanmıştır. Nursi, bu yöntemleri kullanarak, Allah'ın varlığını ve tek ve bir olduğunu, Allah'ın varlığa ve insana tek bir yaratıcı özne olarak hükmettiğini iddia etmiştir. Nursi, bu varsayımlarını şu şekilde sıralamıştır;

"Bu mevcûdu, meselâ bu hayvanı, ya diyeceksin ki: Esbâb-ı âlem onu îcâd ediyor. Yani esbâbın ictimâında o mevcûd vücûd buluyor. Veyahud O kendi kendine teşekkül ediyor. Veyahud 'Tabiat muktezâsı olarak, tabiatın te'sîriyle vücûda geliyor. Veyahud Bir Kadîr-i Zülcelâl'in kudretiyle îcâd edilir. Madem aklen bu dört yoldan başka yol yoktur, evvelki üç yol; muhâl; battâl, mümteni', gayr-ı kâbil oldukları kat'î isbat edilse; bizzarûre ve bilbedâhe dördüncü yol olan tarîk-i vahdâniyet, şeksiz şübhesiz sâbit olur" (Nursi, 2007, s.186).

Görüldüğü üzere Nursi'ye göre varlıkların meydana gelmesi için ontolojik olarak dört ihtimal vardır. Bu ihtimaller; 1. Varlıkların maddi sebepler çerçevesinde oluşması. 2. Varlıkların kendi kendine oluşması. 3. Varlıkların doğa olayları sayesinde oluşması. 4. Varlıkların mutlak kudret sahibi tek bir İlah'ın yaratması ile oluşmasıdır. Dolayısıyla bu söylem ve yönteme göre varoluşun izahında ilk üç ihtimalin imkânsız olduğu, *olmayana ergi* yöntemi ile akla uygun bir şekilde gösterildiğinde, dördüncü ihtimal olan tek bir Allah'ın varlığı ve varlıkları onun yarattığı iddiası ispat edilmiş olmaktadır. Nursi'nin bu söylemdeki amacı, kâinat ve varlıklardaki *oluş ve hareketin* bizatihi kendisinin kudret sahibi sanatkâr olan Allah'ın

varlığına işaret ettiğini ve varlığın Allah'a iman duygu ve düşüncesi çerçevesinde anlam kazandığını göstermektedir.

Nursi, Allah'ın varlığı söyleminde mantık biliminin *temsil/analoji* akıl yürütme yöntemini sıklıkla kullanmıştır. Analoji yöntemi, kökeni Aristoteles'e dayanan ve İslam âlimi İmam Gazâli'nin sağlam bilgiye ulaşmak için iki olay arasındaki benzerlikten yola çıkarak sonuca gitme yöntemi olarak tanımladığı akıl yürütme yöntemidir (Çaldak, 2006). Analoji yöntemi, bir yargı hakkındaki hükmün, diğer olay için de benzer ya da aynı olduğunu ispat etmeyi amaçlamaktadır. Bu yöntemin hedefi, ikinci dereceden benzer olanın nisbî özelliklerini nazara vererek, birinci derecedeki benzerin gerçek neden olduğunu göstermektir. Dolayısıyla ikinci derecede benzerin kullanılmasının nedeni, üzerinde kastedilen anlamı taşıyan asıl nedenin ortaya çıkarılmasıdır (Harbi, 2010).

Nursi'nin *Tabiat Risalesi* adlı eserinde Allah'ın varlığını ispat ederken kullandığı yöntem, *analoji* yöntemi için bir örnektir. Buna göre Nursi, *sebr ve taksim, olmayana ergi-redictio ad absurdum-aves'e irc'a* ve *temsil-analoji* yöntemini kullanarak, varlıkların ontolojik nedeninin Allah olduğunu izah etmiştir. Nursi'nin amacı, varoluşun ontolojik nedeninin kâinat ve doğadaki hareket içinde görünen *maddi sebepler* olduğuna dair yerleşen *materyalist* düşüncenin imkânsızlığını göstermektir. Nursi'nin bu yöntemler çerçevesindeki ontolojik izahı şöyledir;

“Bir eczâhânedede gâyet muhtelif maddelerle dolu, yüzer kavanoz şişeler bulunuyor. O edviyelerden, zîhayat bir ma‘cun istenildi. Hem hayatdâr hârika bir tiryâk, onlardan yapılmak icâb etti. Geldik, o eczâhânedede, o zîhayat ma‘cunun ve o hayatdâr tiryâkın çoklukla efrâdını gördük. O ma‘cunlardan herbirisini tedkîk ettik. Görüyoruz ki, o kavanoz şişelerden herbirisinden, bir mîzân-ı mahsûsla, bir iki dirhem bundan, üç dört dirhem ötekinden, altı yedi dirhem başkasından ve hâkezâ... muhtelif mikdarlarda eczâlar alınmış. Eğer birinden, bir dirhem ya noksân veya fazla alınsa, o ma‘cun zîhayat olmaz, hâssiyetini gösteremez. Hem o hayatdâr tiryâkı da tedkîk ettik. Herbir kavanozdan bir mîzân-ı mahsûsla bir madde alınmış ki, zerre mikdar noksân veya ziyâde olsa, tiryâk hâssasını kaybeder. O kavanozlar elliden ziyâde iken, herbirisinden ayrı ayrı bir mîzânla alınmış gibi ayrı ayrı mikdarlarda eczâlar alınmış. Acaba hiçbir cihette imkân ve ihtimâl var mı ki, o şişelerden alınan muhtelif mikdarlar, şişelerin garib bir tesâdüf veya fırtınalı bir havanın çarpmasıyla devrilmesinden, herbirisinden alınan mikdar kadar, yalnız o mikdar aksın, beraber gitsinler, toplanıp o ma‘cunu teşkîl etsinler. Acaba bundan daha hurâfe, muhâl, bâtil bir şey var mı? (...) İşte bu misâl gibi; herbir

zîhayat, elbette zîhayat bir ma‘cundur. Herbir nebât, hayatdâr bir tiryâk gibidir. Çok müteaddid eczâlardan, çok muhtelif maddelerden ve gâyet hassâs bir ölçü ile alınan maddelerden terkîb edilmiştir. Eğer esbâba, anâsıra isnâd edilse ve “Esbâb îcâd etti” denilse; aynen o eczâhânedeki ma‘cunun, şişelerin devrilmesiyle vücûd bulması gibi, yüz derece akıldan uzak, muhâl ve bâtıldır. Elhâsıl: Şu eczâhâne-i kübrâ-yı âlemde, Hakîm-i Ezelî’nin mî-zân-ı kazâ ve kaderiyle alınan mevâdd-ı hayatiye, hadsiz bir hikmet ve nihâyetsiz bir ilim ve her şeye şâmil bir irâde ile vücûd bulabilir” (Nursi, 2007, s.187).

Nursi, verdiği bu örnekte hayat sahibi varlıkların nasıl meydana geldiğini izah ederken, Allah’ın varlığına dayanan yaratılış düşüncesini retoriksel bir anlatımla kavramlaştırmıştır. Bu örnekte Nursi, içinde ilaç yapımında kullanılan maddeleri barındıran bir eczane ile içinde canlı ve cansız varlıkları barındıran kâinatı kıyas etmiş ve eczaneyi kâinata benzetmiştir. Nursi, bu örnekteki diğer bir kıyasta ise eczanede bulunan ve ilaç yapımında kullanılan maddeleri, varlıkların vücudunda bulunan maddelere benzetmiştir. Ayrıca bu kıyasta, eczanedeki ilaçlar ile kâinattaki varlıklar birbirine benzetilmiştir. Diğer bir kıyasta ise akıl ve irade sahibi olmayan, başıboş hareket eden ve birbirini duymayan doğadaki sebepler, kâinattaki varlıkları hassas bir ölçü ile meydana getiren, sonsuz bir ilim ile her şeyi kuşatan bir iradenin sahibi olan Allah ile kıyaslanmıştır. Bu kıyaslama ile kör, sağır, ölçüsüz tesadüflerin oyuncağı olan başıboş sebepler ve doğa olayları, her şeyin esasını bilen, onları kader adlı bir program dâhilinde hareket ettiren mutlak hikmet, ilim, irade ve kudret sahibi Allah’a benzetilmiştir.

Nursi’nin bu benzetmesinde, benzetilen birinci derecedeki asıl unsurlar; kâinat, kâinattaki varlıklar, varlıkların vücudundaki maddeler ve kâinattaki varlıkları yaratan Allah’tır. Bu benzetmede ikinci derecede benzetilenler ise eczane, ilaç, ilaç yapımında kullanılan maddeler ve bu maddeleri bir araya getirdiği iddia edilen, ancak akıl ve irade sahibi olmayan, başıboş hareket eden ve birbirini duymayan doğa olayları ve sebeplerdir.

Nursi, eczanedeki bir ilacın meydana gelmesinin, ilacı meydana getiren maddelerin başıboş bir şekilde garip bir tesadüf sonucu toplanması ile mümkün olamayacağını bu analogi üzerinden vurgulamıştır. Nursi, bu vurgu üzerinden, ilacın irade sahibi bir eczacı tarafından hassas ölçüleri belirlenerek kasten yapılabileceğine işaret etmiştir. Nursi’nin bu analogideki amacı, bir eczaneye benzeyen kâinattaki varlıkların varoluşlarının doğa olayları içindeki tesadüfler ile değil, ancak mutlak ilim, irade ve kudret sahibi bir Allah’ın yaratması ile meydana gelebileceğine işaret etmektir. Dolayısıyla Nursi’nin bu analogisine *sebr ve taksim* ve *olmayana ergi-redictio ad absurdum-abes’e irc’a* yöntemi ile bakıldığında, nasıl eczanedeki bir ilacın

irade, kuvvet ve ilim sahibi bir eczacı tarafından yapılmadığını düşünmek mümkün değil ise kâinattaki varlıkların mutlak ilim, kudret ve irade sahibi olan bir İlah tarafından yapılmadığını düşünmek de o derece mümkün değildir. Dolayısıyla bu söyleme göre kâinatın, varlığın ve insanın varoluş nedeni kör, sağır ve şuursuz tabiat ve sebepler değil; mutlak ilim, kudret ve irade sahibi özne olan Allah'tır.

Nursi'nin bilimsel ispat yöntemi olan mantık ilmine dayalı bu söyleminin amacı; kâinata, varlığa ve insan hükmeden ve insanlığın refahında söz sahibi olan ontolojik özne kimliğinin mutlak ilim, kudret ve irade sahibi olan Allah olduğunu göstermektir. Söylemde, *Hakîm-i Ezelî* ibaresi ile varlığının başı ve sonu olmayan ve mutlak hikmet sahibi olan Allah'a işaret edilerek, söylemin ideolojisine vurgu yapılmıştır. Ayrıca kâinattaki her şeyin bilerek ve görerek hassas bir ölçü ile meydana gelmesine *mî'zân-ı kazâ ve kader* ibaresi ile vurgu yapılırken, varlığın ve insanın varoluşunda Allah'ın kader programının geçerli olduğuna işaret edilmiştir. Böylece, söylemin ideolojisi Allah'a iman ve kadere iman duygu ve düşüncesi yönünde yeniden üretilirken, Allah'a ve kadere bağlı varoluşu reddeden modern pozitivist felsefe ile varoluşçu felsefi düşünceye de meydan okunmuştur. Aynı zamanda bu meydan okuma, maddeci pozitivist felsefeye göre kavramlaşan ontolojik düşünceyi, Allah'ın varlığına ve birliğine dayalı *tevhidî düşünce*³⁵ yönünde yeniden yapılandırmaktadır. Çünkü semavî dinler eksenindeki ontolojik tartışmalarda kâinatın ve insanın varoluşu ve hayatın düzenlenmesi Tanrı'ya-Allah'a ve emirlerine dayandırıldığından, bu düşünceye göre mutlak özne olan sadece Tanrı-Allah'tır. Modern felsefi tartışmalarda ise doğaya hükmeden ve insan hayatı üzerinde belirleyici olan özne, *ben* bilincine ve rasyonel akla sahip olan ve kendinin farkında ve kendini zamana göre istediği gibi tanımlayan insandır. Modern ve egzistansiyalist düşünceye dayalı *özne-nesne* kurgusunda insan hayatında etken bir özne olarak Allah'a, kadere ve Allah'ın emirlerine gerek görülmemektedir. Modern düşünceyi yapılandıran felsefi görüş, odağını doğaya ve onun üzerinde hükmeden özne olduğunu iddia ettiği insana çevirmiştir. Bu hümanist odaklanma, insanı -neredeyse- bir İlah gibi belirleyici *özne* haline getirirken, ötekileştirilmiş insanlar dâhil -güçsüz- her şeyi rasyonel akıl ile hükmedilen *nesne* konumuna getirmiştir. Dolayısıyla Nursi'nin Allah'ın varlığı ve birliğine dayanan *tevhidî düşüncesi*, refahı sağlayan, refaha dair bilginin ve bilgi kaynaklarının sahibi olan öznenin yaratıcı Allah olduğuna da işaret etmektedir.

³⁵ Tevhîd: Allah'ın tek ve bir olması

Dolayısıyla Nursi'nin bu söylemi, doğa ve insan üzerinde Allah'ın değil, insanın özne ve belirleyici olduğunu savunan modern felsefi düşünceye karşı duruştur.

Nursi'nin Allah'ı ve Allah'a iman duygu ve düşüncesini merkeze alan bu ontolojik yaklaşımı, geliştirdiği *ontolojik refah* söylemi açısından önemlidir. Çünkü Nursi'ye göre Allah'a iman duygu ve düşüncesi insanı *ontolojik kaygılardan* kurtararak, *huzur* ve *ontolojik güven* vermektedir. Bu duygu ve düşünceye göre insan kendini Allah'a -kadere- emanet ederek ve onun emir ve kurallarına uyarak *dünya refahına* kavuştuğu gibi öldükten sonraki hayatında da *sonsuz refaha* kavuşmaktadır. Nursi, Allah'a iman duygu ve düşüncesinin ontolojik refaha neden olduğuna şöyle işaret etmiştir:

“İmân hem nûrdur, hem kuvvettir. Evet, hakîkî îmânı elde eden adam, kâinâta meydan okuyabilir. Ve îmânın kuvvetine göre, hâdisâtın tazyîkâtından kurtulabilir. تَوَكَّلْتُ عَلَى اللَّهِ³⁶ der, sefîne-i hayatta kemâl-i emniyetle, hâdisâtın dağlarvârî dalgaları içinde seyerân eder. Bütün ağırlıklarını Kadîr-i Mutlak'ın yed-i kudretine emânet eder, rahatla dünyadan geçer. Berzahta³⁷ istirahat eder. Sonra saadet-i ebediyeye girmek için cennete uçabilir” (Nursi, 2009a, s.106).

Görüldüğü üzere bu söylemdeki önemli vurgulardan biri, karşısında meydan okunan bir kâinatın varlığı vurgusudur. Meydan okumanın gerekliliği ise korku, tehdit, kaygı ve güvensizliğe işaret etmektedir. Korku, tehdit, kaygı ve güvensizliğin varlığı ise refah yoksunluğuna işaret etmektedir. Söylemin işaret ettiği anlama göre insanı aciz bırakan kâinattaki olaylar, insana tahakküm ederek, refahı olumsuz olarak etkilemektedir. Allah'a iman duygu ve düşüncesi ise insana tahakküm eden ve aciz bırakan kâinata ve olaylara karşı bir meydan okuma gücü vermektedir. Dolayısıyla Allah'a iman duygu ve düşüncesi ontolojik kaygıyı giderirken, ontolojik güven vererek, ontolojik refahı sağlamaktadır. Nursi'ni bu söylemine göre Allah'a iman duygu ve düşüncesi, insana kâinata meydan okuma gücü vermektedir. Buna göre insan, varlığının ontolojik gereği hissettiği ve hayatı boyunca karşılaşılabileceği kaygı ve korku veren tüm olaylara karşı Allah'a iman duygusu, düşüncesi ve gücü sayesinde karşı koyabilir ve kendisini güven ve refah içinde hissedebilir. Çünkü insan,

³⁶ Ben Allah'a güveniyorum

³⁷ Kabir hayatı

Allah'a iman duygu ve düşüncesi sayesinde kâinattaki olayların ve başına gelen her olayın sahibinin Allah olduğunu hissetmekte ve kendini onun kudretine emanet etmektedir.

Nursi, insan refahını Allah'a iman duygu ve düşüncesi merkezinde değerlendirdiği bu söyleminde Allah'ın varlığına işaret ederken, insan hayatını bir gemiye, kâinatta meydana gelen ve insanı kaygılandıran olayları ise deniz dalgalarına benzetmiştir. Dolayısıyla insan, kâinattaki olaylar içinde hayat gemisi ile sonsuzluğa doğru seyahat ederken, güven ve refah duymak istemektedir. Ontolojik kaygı veren bu kadar olayın içinde insana ontolojik güven veren ve ontolojik refah sağlayan ise Allah'a iman duygu ve düşüncesidir.

Diğer yandan Nursi, Allah'a iman duygu ve düşüncesinin insanın yaratılış amacı olduğunu belirtirken, bu duygu ve düşüncenin insana Allah'ı tanıma, ona muhabbet etme ve ruhanî bir lezzete erişme fırsatı verdiğini belirtmiştir. Nursi'ye göre;

“hilkatin en yüksek gayesi ve fitratın en yüce neticesi, îmân-ı billâhtır. Ve insanîyetin en âli mertebesi ve beşerîyetin en büyük makamı, îmân-ı billâh içindeki ma‘rifetullâhtır. Cin ve insanın en parlak saadeti ve en tatlı ni‘meti, o ma‘rifetullâh içindeki muhabbetullâhtır. Ve rûh-u beşer için en hâlis sürûr ve kalb-i insan için en sâfi sevinç, o muhabbetullâh içindeki lezzet-i rûhâniyedir” (Nursi, 2015a, s.200).

Görüldüğü üzere Allah'a iman duygu ve düşüncesi Allah'ı tanıma fırsatı ile birlikte, insanı varlıklar içinde en yüce makama çıkarmaktadır. Söyleme göre iman sayesinde Allah'a duyulan sevgi ise insan için en yüce refah ve en yüksek ruhanî lezzettir. Böylece, ontolojik refahı, Allah'a iman duygu ve düşüncesi sağlamaktadır.

Nursi, Allah'a iman duygu ve düşüncesinin güvene ve refaha neden olduğunu nazara verirken, Avrupamerkezci düşüncenin felsefi görüşü çerçevesinde şekillenen seküler güven ve seküler refah düşüncesine karşı, ontolojik refaha işaret eden ve ahiret hayatı merkezinde şekillenen dünya refahı ve sonsuz refah kavramlarını çıkarmıştır. Allah'a iman duygu ve düşüncesini merkeze alan bu görüş, refah düşüncesini özne olan Allah'a iman etmek gerekliliği çerçevesinde yeniden yapılandırmaktadır. Bu söylem, aynı zamanda Nursi'nin refah söyleminin ideolojik olarak Allah'ın varlığına ve Allah'a iman duygu ve düşüncesine dayandığına işaret etmektedir.

Görüldüğü üzere *Allah*, ontolojik refah düşüncesinin merkez kimliklerinden biriyken, Allah'a iman duygu ve düşüncesi ise ontolojik refah düşüncesinin diğer bir merkez kimliği

olan *İnsanın* iradî bir tutumudur. Böylece, Allah'a iman duygu ve düşüncesi, ontolojik refah düşüncesinin diğer merkez kimliği olan *İnsanı* nazara vermektedir. Buna göre *niçin* insan her zaman refah tartışmasının merkezinde yer alır? ve *niçin* insan ihtiyaçlarının giderilmesi noktasında refahın nesnesidir? soruları, insanın ontolojik refah ile ilişkisini ve varlıklar içindeki konumunu vurgulamaktadır. Nursi'nin insan ve ontolojik refah ilişkisini irdeleyen söylemi, bu sorulara cevap aramaktadır. Buna göre Nursi'nin söylemi, insanın *kim* tarafından ve *nasıl* meydana getirildiği, insanın olgusal olarak *ne* ve *kim* olduğu, insanın *niçin* var olduğu, insan kabiliyet ve özelliklerinin *neler* olduğu, insan hayatının ve refahının *ne* anlama geldiği ve insanın refaha *ne zaman* ve *nasıl* erişeceği hakkındaki ontolojik sorulara cevap vermektedir.

İnsanın *kim* tarafından ve *nasıl* meydana getirildiğine dair Nursi'nin söylemindeki ana vurgu, insanın mutlak ilim, kudret ve irade sahibi *özne* olan Allah tarafından yaratılan bir varlık olduğu üzerinedir. Nursi'nin refah söyleminde mutlak ilim, kudret ve irade sahibi olan Allah *özne*, belli bir hikmet, amaç, kabiliyet ve ihtiyaçlar ile yaratılan insan ise *nesnedir*. Nursi'ye göre (2007) *İnsan*; Allah'ın varlığına, mutlak ilmine, kudretine ve iradesine dair en büyük delillerden biridir. İnsanın yaratılışında ve vücuda gelişindeki özellikler, onu vücuda getiren gücün ortağı ve benzeri olmayan tek bir Allah olduğuna işaret etmektedir. Nursi'ye göre bunun delili ise anne rahminde yaratılan insanın vücut azalarındaki göz ile görünen özellikleri ve sîmâsının derinliğindeki göz ile görünmeyen ancak manevi olarak hissedilen ayırt edici özellikleridir. Çünkü çocuğun vücuduna ve yüzüne bakıldığında, her bir insandaki -göz, kaş, burun, ağız gibi- uzuvların her çocukta aynı sayı ve miktarda olduğu görülmektedir. Uzuvların *nicelik* olarak genel bir kurala göre aynı sayı ve konumda olması ise bunları bu şekilde sanat ile yaratan Allah'ın tek ve bir *-Vâhid-* olduğunu göstermektedir. Diğer yandan çocuktaki uzuvlar, diğer çocuklar ile aynı sayı ve konumda olmakla birlikte, çocuğu diğerlerinden ayıran en önemli niteliği ise özel bir kurala göre farklı bir *niteliğe* ve sîmâyâ sahip olmasıdır. Çocuktaki bu nitelik ve sîmâ, onu biricik ve farklı kılmakta, onun kimliği haline gelmekte ve ona bir şahsiyet kazandırmaktadır. İşte çocuğun özel bir kurala göre biricik bir nitelik ve sîmâyâ sahip olması, bu sîmâyı yaratan sanatkâr Allah'ın özel kuralları koyan tek ve bir *-Ehad-* olduğuna işaret etmektedir. Dolayısıyla anne karnındaki çocuk, nicelik olarak aynı azalara sahip olma yönü ile *genel birlik* kuralına ve nitelik ve sîmâsındaki benzersizlik ile de *özel biriciklik* kuralına uymaktadır. Dolayısıyla yaratılışa dair bu kurallar, Allah'ın birliği söylemine atıf yapan *tevhidî düşünceye* işaret etmektedir. Yani insan, tüm özellikleri ile

Allah'ın varlığı ve birliğine işaret etmektedir. Allah'ın varlığı ve birliğine delil olan bu iki kural ise *Ehadiyet* ve *Vahidiyet*³⁸ kanunlarıdır.

Nursi, *Ehadiyet* ve *Vahidiyet* kurallarını şöyle dile getirmiştir;

“o cenin, bu lisâniyle bağıyor ki: ‘bana bu sîmâ ve a‘zâyı veren kim ise, bütün esâsât-ı a‘zâda bana benzeyen bütün insanların sâni dahi odur’ (...) Sîmâ-yı isti‘dâdî-i husûsîsi ve o sîmâ-yı vechî-i şahsîsi lisâniyle, Sâniinin³⁹ ihtiyârını⁴⁰ ve irâdesini ve meşîetini⁴¹ ve rahmet-i hâssasını ve hiçbir kayıd altında olmadığını, bağırup gösteriyor (...) Elhâsıl: Ceninin sîmâ-yı isti‘dâdîsinde ve sîmâ-yı vechîsinde hem delîl-i vahdâniyet var, hem ihtiyâr ve irâde-i İlâhiyenin huceti vardır” (Nursi, 2007, s.114).

Bu söyleme göre Allah, bütün insanları genel bir kanunla, benzer şekilde, nicelik olarak aynı uzuv sayısı ve vücut konumlandırması ile yaratarak, *birliğini-Vâhidiyetini* göstermektedir. Diğer yandan Allah, bütün insanlara özel bir kanunla, nitelik olarak ayrı ayrı, biricik sîmâlar vererek yaratmasıyla da *birliğini-Ehadiyetini* göstermektedir. Dolayısıyla Allah, iki kanun ile tecelli ederek, varlığının en büyük delillerinden biri olan insanı sanat, ilim, irade ve kudreti ile yaratmıştır. Diğer bir anlatımla tümel önerme yöntemine göre bakıldığında, her insanın uzuvlarının nicelik olarak aynı sayıda ve konumda olması, insana hükmeden ve aynı zamanda insanın sîmâsına farklı bir nitelik veren kudret sahibi bir sanatkâra işaret etmektedir. Tümel önerme yöntemine göre bu sanatkâr Allah'tır ya da Allah insanı yaratan değildir.

Söylemde anne rahmindeki çocuğun sîmâsı Allah'ın varlığını, birliğini ve Allah'ın yaratılışa dair vasıflarını dile getiren ve ispat eden bir insana benzetilerek, retoriksel bir anlatımla analogi yapılmıştır. Ayrıca *Sâni*, yani sanatkâr kelimesi ile Allah'a işaret edilerek, söylemin ideolojisi yeniden üretilmiştir. Diğer yandan söylem, ideolojik olarak Allah'ın varlığı ve insanın yaratılmış bir varlık olduğu düşüncesine dayanırken, bu söylem, Allah'ın varlığı ve insanın Allah tarafından yaratılan bir varlık olduğu fikrine karşı duran modern Avrupamerkezci felsefî düşünceye meydan okumadır. Bu meydan okuma, dile getirdiği konular

³⁸ Ehadiyet: “İlahî sıfatların, perdesiz, doğrudan doğruya, hususî bir teveccühle tasarrufudur. Vâhidiyet: İlahî sıfatların, vasıtaların ve sebeplerin perdesi altında ve umumî bir kanun süratinde tasarrufatıdır” (Körpe, 2018, s.45).

³⁹ Sâni: Sanatçı

⁴⁰ İhtiyâr: Bir eserin Allah'ın ilim ve iradesin gereği kudretle yaratılmasıdır (Körpe, 2018).

⁴¹ Meşîet: Allah'ın yaratma iradesidir (Körpe, 2018).

ve söylemin geliştiği dönem açısından önemlidir. Nursi'nin meydan okuyan söylemi, modern düşüncenin İslam toplumunu derinden etkilediği bir dönemde gelişmiştir. Bu dönem, Batı felsefesinin etkisi ile insanın Allah tarafından yaratılmış bir varlık olduğuna itiraz edilen dönemdir. Nursi'nin söylemi, insanın varoluşunun doğa olayları içindeki tesadüflere göre başıboş hareket ettiğine inanıldığı, varoluşun tabiat kanunlarına ve biyolojik evrim teorisine dayandırıldığı ve modern Batı felsefesi ve bilim anlayışının baskın olduğu dönemde gelişmiştir.

Nursi'nin meydan okuyan söyleminin geliştiği modern döneme yön veren düşüncelerin en önemlilerinden biri, *biyolojik evrim* düşüncesidir. Bu modern düşünce; insan, toplum, iktidar ve güç söylemine etki etmiştir. Biyolojik evrim düşüncesi, insanın ontolojik varoluş gerekçesini tabiattaki güç ilişkilerine, maddi tabiat olaylarının sonucuna ve türlerin evrimine bağlamıştır. Bu düşünce, insanı ve refahı tartışan birçok alana yayılmıştır. Çalışmanın kavramsal çerçevesinde belirtildiği üzere evrim teorisinin hâkim paradigması, *sosyal Darwinizm* düşüncesinin gelişmesine neden olmuş ve beşerî, siyasal ve sosyal bilimleri ve uygulama alanlarını etkilemiştir. Bu düşünce, yüksek kültür hümanizmi, dilbilimi, tarih ve antropoloji bilimleri ile işbirliği halinde insan ve toplumları sınıflamıştır. Bu sınıflandırma ise insan, refah ve sosyal düzendeki iktidar ve güç ilişkilerini şekillendirmiştir. Bu sınıflandırmaya göre insanlık üstünde güç ve iktidar söylemi geliştirme Avrupalı beyaz ırkın hakkı olarak görülmüştür. Çünkü *Sosyal Darwinizm'e* göre refahın kaynağı olan, hayatta kalan, düşünce geliştiren, ahlâka, tarihe ve toplumlara yön veren ırk, Avrupalı beyaz ırktır. Bu düşünceye göre beyaz ırk, biyolojik olarak ve bilgiye hükmetme yönü ile diğer ırlardan üstündür. Evrim düşüncesi, *sosyal Darwinizm* şeklinde yapılanarak, beyaz ırkın üstün olduğunu iddia etmiştir. Bu düşünceye göre beyaz ırk, biyolojik olarak geri, öteki ve köle gördüğü diğer ırlar üzerinde efendi olma ve üzerlerinde otorite ve tahakküm kurma hakkına sahiptir. Buna göre evrim düşüncesinin tahakküme neden olan doğası ile Avrupamerkezci düşüncenin doğasının benzer olduğu görülmektedir. Çünkü Avrupamerkezci düşüncenin refah-iyioluş üzerindeki olumsuz etkilerinin göstergelerinden olan kaygı, tahakküm ve ötekileştirmeye dayalı güç ve iktidar söylemi ile evrime dayalı ırk kuramının neden olduğu kaygı, tahakküm ve ötekileştirme aynı paradigmadan beslenmektedir. Bu benzerlik, literatürde rahatlık, sosyal tercihlerin genişliği, yaşam kalitesi, zenginlik, fayda, iyioluş, kaygısızlık, güven, mutluluk, iyimserlik, yaşamın anlamlı olması, memnuniyet, dengeli duygu durumu, hürriyet, adâlet, eşitlik, erdem ve süreklilik ve sonsuzluk gibi olgu ve kavramlar çerçevesinde tartışılan refah kavramı ile bağdaşmamaktadır. Bu bağdaşmazlık, Avrupamerkezci düşünce ile sosyal Darwinizm'i besleyen düşünce yapısının felsefi arka planından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla

Avrupamerkezci düşüncenin refah kavramı ile bağdaşmayan yapısı, bu çalışmanın; *Avrupamerkezci düşüncenin doğası sosyal refahı nasıl etkiler?* sorusuna cevap verirken, Avrupamerkezci düşüncenin sosyal refahı olumsuz etkilediğine işaret etmektedir.

Dolayısıyla insanın Allah tarafından yaratılan bir varlık olduğuna işaret eden İslamî söylem, modern evrimci görüşe ve bu görüşün iktidar ve güç söylemine bir meydan okumadır. Çünkü insanın Allah tarafından yaratılmış bir varlık olduğunu savunan İslami söyleme göre insanlara -adâlet ile- hükmeden mutlak otorite ve güç Allah, onun dinleri ve şeriatları ile koyduğu kurallardır. Otorite ve kural koyucu meşruiyetin kaynağı olan Allah, insanları ve ırkları farklı farklı yaratmasının ve kavimlere ayırmasının gerekçesinin birbirlerine üstünlük kurup tahakküm etmeleri olmadığını, bilakis birbirleri ile tanışmaları olduğunu Kur'an'da⁴² belirtmiştir. Kur'an'a göre insanlar ve kavimler, kendi refahları için ırk üstünlüğüne dayalı bir şekilde birbirlerine tahakküm etmek ve kavga etmek için değil, birbirleri ile tanışmaları ve birbirlerinin refahına yardım etmek için yaratılmışlardır. Ayrıca bu ayet-i kerime, insanlar arasındaki gerçek üstünlüğün takvâli olmak, yani Allah'ın emir ve yasaklarına uygun hareket etmek olduğuna işaret etmektedir. Dolayısıyla refahı sağlayan Allah'a ve onun refaha dair bilgi kaynağı olan Kur'an'a göre refah, ırk olarak üstün olduğunu iddia eden belli insan toplulukları için bir hak ve ayrıcalık değildir. Yani refah, ırk üstünlüğüne, kavgacı, çatışmacı güç söylemine ve tahakküme değil, kim olursa olsun takvâli bir şekilde Allah'ın emir ve yasaklarına uyulmasına bağlıdır. Buna göre Nursi, söylemini Kur'an ayeti ile güçlendirirken, söyleminin ideolojik kaynağına da işaret etmiştir.

Söylemde Allah'ın yaratıcı ve mutlak otorite olduğuna dair yapılan vurgu, insan ve refah üzerindeki güç ve iktidar ilişkilerinin kaynağına işaret etmektedir. Diğer bir deyişle Nursi'nin söylemindeki meydan okuma, modern düşüncenin *sosyal Darwinizm*'e dayalı insan tasavvuru ve ideolojisini sorgulayarak, tevhide dayalı tek ve bir olan Allah inancını nazara vermektedir. Böylece, yaradılışa dayalı insan düşüncesi, biyolojik evrime dayalı çatışmacı, kaygı verici, tahakkümcü ve refahtan uzak insan tasavvurunu İslam düşüncesi lehinde yapılandırmaktadır. Allah inancı çerçevesindeki bu yapılandırma, modern düşüncenin vicdanlara indirgeyerek *lokal-mikro-kültür* seviyesine indirdiği Allah, din ve yaratılış düşüncesini, tüm insanlığı

⁴² “Ey insanlar! Şübhesisiz ki biz, sizi bir erkek ve bir dişiden (Âdem ile Havvâ'dan) yarattık. Birbirinizi tanımanız için de sizi, milletler ve kabîleler kıldık. Doğrusu Allah katında sizin en üstün olanınız, en takvâli olanınızdır” Kur'an-ı Kerim, Hücürat Suresi 13. Ayet-i Kerimenin meali. <https://kuran.risale.online/meal/sayfa?sayfaNo=516> (Erişim: 15.06.2021).

ilgilendiren *makro* seviyeye çektiği gibi refah üzerindeki güç ve iktidar ilişkilerinin kaynağının Allah'ın birliğine atıf yapan *tevhidî düşünce* olduğuna işaret etmektedir.

Diğer yandan Nursi'nin söylemindeki insanın Allah tarafından yaratılmış bir varlık olduğu vurgusu, ontolojik ve olgusal olarak *insan nedir* sorusuna cevap verirken, aynı zamanda insanın *kim* tarafından meydana getirildiği sorusuna da cevap vermektedir. Söylemde insanın mutlak ilim, kudret, irade, sanat ve rahmet sahibi Allah tarafından yaratıldığına yapılan vurgu ise insan *nasıl* meydana geldi sorusuna cevap vermektedir. Görüldüğü üzere Nursi'nin söylemindeki insan kimliği, *özne* olan Allah kimliği ile birlikte ontolojik refah kavramının ikinci önemli kimliğidir. Dolayısıyla söylemdeki *özne-Allah* kimliği ile birlikte, *nesne-İnsan* kimliğinin irdelenmesi önem arz etmektedir.

Nursi'nin ontolojik yaklaşımı, refahın nesnesi olan insanın *kim* tarafından *nasıl* yaratıldığını izah ettiği gibi insanın *kim* olduğu, *niçin* yaratıldığı, en önemli arzusunun *ne* olduğu, *neye* ihtiyaç duyduğu, *nereye* yönelik yaşadığı sorularına da cevap verir niteliktedir. Aynı zamanda bu tartışma, refaha ontolojik olarak ihtiyaç duyan, yaratılışının ontolojik gereği olarak refah için var edilen ve refahı arayan insana işaret etmektedir. Dolayısıyla refahın öznesi ve nesnesi olan *insan olgusal olarak kimdir ve niçin yaratılmıştır* sorusuna verilecek cevap, *insan niçin refaha ihtiyaç* duyar sorusuna verilecek cevabı da içermektedir. Buna göre Nursi'nin söyleminde refaha ihtiyaç duyan ve refah için yaratılan insan *kimdir* ve *nasıl* tanımlanmıştır?

Nursi'nin insan tasviri şöyledir; *İnsan*;

“(…) *şu kâinât ağacının en son ve en cem'iyetli meyvesi; ve hakikat-i Muhammediye (asm) cihetiyle çekirdek-i aslîsi; (...) kâinât sarayının en mükerrer misafiri; ve o saraydaki sâir sekenelerde tasarrufa me'zun en fa'âl me'muru; ve kâinât şehrinin zemin mahallesinin bahçesinde ve tarlasında, vâridât ve sarfiyâtına ve zer' ve ekilmesine nezârete me'mur ve yüzer fenlerle ve binler san'atlarla techîz edilmiş en gürültülü ve mes'ûliyetli nâzırı; ve kâinât ülkesinin arz memleketinde, Pâdişâh-ı Ezel ve Ebed'in gayet dikkati altında bir müfettişi; ve bir nevi' halîfesi; ve cüz'î ve küllî harekâtı kaydedilen bir mutasarrıfî; semâvât ve arz ve dağların kaldırmasından çekindikleri emânet-i kübrâyı omuzuna alan (...) ve çok geniş bir ubûdiyetle mükellef bir abd-i küllîsi;*

ve Kâinât Sultanının İsm-i A'zam'ına⁴³ mazhar ve bütün esmâsına en câmi' bir aynası; ve hitâbât-ı Sübhâniyesine ve konuşmalarına en anlayışlı bir muhâtab-ı hâssı” (Nursi, 2015a, ss.28-29). “(...) zîhayatın en mükemmeli ve en yükseği ve cihâzâtça en zengini, belki zîhayatların sultânı hükmünde (...)” (Nursi, 2007, s.212); “(...) ahsen-i takvîmde en güzel bir mu'cize-i kudret; ve hazâin-i rahmetinin müştemelâtını tartmak, tanımak için en ziyâde mîzân ve âletlere mâlik bir müdakkik” (Nursi, 2011c, s.47).

Görüldüğü üzere söylemde insana vurgu yapılırken, insan birden fazla kimliği ve görevi olan bir varlık şeklinde tasvir edilmiştir. İnsan, bu kimlik ve görevleri ile tasvir edilirken, söylemde analogi yöntemi kullanılmıştır. Bu analogide kâinat ağaca benzetilirken, insan ise kâinat ağacının çekirdeğine ve meyvesine benzetilmiştir. İslam Peygamberi Hz. Muhammed (asm) ise bu benzetmede en önemli noktadadır. Çünkü Hz. Muhammed (asm), kâinat ağacının ilk ve tek çekirdeği olarak tasvir edilmiştir. Bu noktadan bakıldığında, Hz. Muhammed (asm) kâinatın, insanlığın ve ontolojik refahın merkez kimliğidir. Söyleme göre insanın ihtiyaç duyduğu refahın ne anlama geldiği ve bu refahın nasıl sağlanacağı bilgisi, Hz. Muhammed'in (asm) mahiyetine yerleştirilmiştir. Ayrıca kâinatı ve insanları yaratan ve insanlığa Peygamberler gönderen Allah'a, söylemdeki Hz. Muhammed (asm) vurgusu üzerinden işaret edilmiştir. Böylece, söylemin ideolojisi vurgulanırken, Hz. Muhammed (asm), refahı olumlu etkileyen bir aktör olarak belirgin hale gelmektedir.

Diğer bir analogide ise kâinat saraya ve şehre benzetilirken, insan bu saray ve şehrin hem bir misafiri hem de saray ve şehrin diğer sakinlerine bilgi, sanat ve fenler aracılığıyla -adâletli bir şekilde- hükmetmeye izin verilmiş sorumlu ve gözetici bir memur olarak tasvir edilmiştir. Bu benzetmede *me'zun* kelimesi ile insanın izin verilmiş ve yetkili kılınmış -özne- bir varlık olduğuna vurgu yapılırken, insana izin ve yetki verenin Allah olduğuna işaret edilerek, söylemin ideolojisi yeniden üretilmiştir.

Bir diğer analogide ise kâinat ülkeye benzetilirken, *Pâdişâh-ı Ezel ve Ebed* vurgusu ile kâinat ülkesinin padişahının Allah olduğuna işaret edilmiştir. Böylece, söylemin dayandığı ideoloji yeniden üretilmiştir. Bu analogide insan, yaptığı her iş kâinat ülkesinin padişahı olan

⁴³ İsm-i A'zam: Dua edildiğinde, duaların kabul olmasına vesile olacağına inanılan Allah'ın en büyük ismi olarak tarif edilmektedir. “Ayrıca bu ismin esmâ-i hüsnâ içinde bulunduğunu söylemek veya kulun uygulandığı her ilâhî ismin ism-i a'zam olabileceğini kabul etmek de mümkündür” <https://islamansiklopedisi.org.tr/ism-i-azam> (Erişim: 17.06.2021)

Allah tarafından kaydedilen bir müfettiş, hükmetmeye izin verilen bir şahıs ve sorumlu bir halife olarak tasvir edilmiştir. İnsanın sorumlulukları olduğuna yapılan vurgu ise insanın işlediği fillerden dolayı yargılanacağına ve kendisini görevlendiren Allah'a hesap vereceğine işaret etmiştir. Bu analogi, yargılayan özne olarak Allah'a, yargılanan nesne olarak ise insana işaret etmiştir. Ayrıca bu analogide insan, kâinatın diğer varlıklarının taşımaktan çekindiği büyük bir emaneti üzerine alan bir varlık olarak tasvir edilmiştir. Bu tasvir, insanın diğer varlıklardan ne kadar farklı, donanımlı ve sorumluluk sahibi olduğuna işaret etmektedir. Bu tasvirden yola çıkarak, insanı diğer varlıklardan farklı kılan, ona sonsuz refahı arzlatan ve sonsuz refaha layık eden en önemli kabiliyetlerini bahsetmek yerinde olacaktır.

İnsanı sonsuz refah ile ilişkili kılan en önemli kabiliyetlerden biri, insana arzu ettiği sonsuz refahı sağlayan ve Allah'ı hissedip ona iman ve muhabbet eden *kalp*⁴⁴ duygusudur. İnsanın diğer bir kabiliyeti ise imanî bilgiye, yani hikmete ve marifete eriştiren *akıl*⁴⁵ duygusudur. İnsanın bir diğer kabiliyet ise Allah'ın isim ve sıfatları ile onun yaratılışa dair fiillerini idrak eden, ölçüp tartan ve insana hür olma hissi veren benlik, yani *ene*⁴⁶ duygusudur. Dolayısıyla bu duygu ve kabiliyetler bir bütün halinde beraber işlemekte ve insanı sonsuz refah ile ilişkili kılmaktadır.

Nursi'ye göre (2009c) *kalp* ve *akıl* duygusu, insan ruhundaki Allah'a iman duygu ve düşüncesini besleyen iki önemli merkezdir. Nursi, Allah tarafından insan fitratına -yaratılışına- yüklenen *kalp* ve *akıl* kabiliyetlerinin çeşit çeşit latife, duygu ve hisler ile desteklendiğini ve bu kabiliyetlerin sonsuz refahın kazanılması için verildiğini belirtmiştir.

⁴⁴ Said Nursi'ye göre, *kalb*; “insan bedenindeki organ olan kalb değildir. Ona göre kalb, bir latife-i rabbaniyedir. Kalpteki hissiyatın mazharı vicdan, fikirlerinin aksettği yer ise dimağdır (...) latife-i rabbaniye olan kalbin insan maneviyatına yaptığı hizmet, insan bedenindeki organ olan kalbin bedene verdiği hizmete benzetilmektedir. (...) Kalbin hayat düğümü ise marifetullahtır” (Körpe, 2018, s.109).

⁴⁵ Said Nursi'ye göre *akıl*; “hayattan, şuurdan ve duygulardan süzölmüş, şuurun bir özüdür. Hakkı batıldan, hakikati evhamdan ayırmaya yarayan manevi bir duygudur. Nurani bir latifedir. İnsanın en değerli cihazıdır. (...) Muhabbet kalpte, akıl dimağdadır. Akıl (...) marifetullah için verilmiş olup rahmet hazinelerini ve hikmet definelerini açan bir tılsımdır. Sahibini ebedi saadete götüren Rabbanî bir mürşiddir. Rahmanî bir hediyevidir. Veriliş amacına uygun kullanılmadığı takdirde de uğursuz, rahatsız edici bir alet olur. Geçmiş zamanın acılarını ve geleceğin endişe ve korkularını insanın başına yükleyen bir alete dönüşür” (Körpe, 2018, s.20).

⁴⁶ Said Nursi'ye göre, *ene*; “*Cenab- ı Hakkın rububiyetinin sıfat ve şüunatının hakikatlarını gösterecek, tanıttırarak, işaret ve numuneleri ihtiva eden bir santral ve bir ölçektir (...) belki termometre ve barometre gibi bir ölçü aletidir*” (Körpe, 2018, s.47).

Buna işaret eden Nursi'ye göre;

“insanın kalb cüzdanındaki letâif ve akıl defterindeki havâs ve isti'dâdındaki cihâzât, tamamen ve müttefikân saadet-i ebediyeye müteveccih ve ona göre verilmiş ve ona göre techîz edilmiş olduğuna, ehl-i tahkîk ve keşif müttefiktirler” (Nursi, 2011c, s.48).

Diğer yandan insanın *ruhu* ile bağlı olan inanca ve imana dair *kalbin* duyguları vicdanda yansırken, insanın düşünceleri ise dimağ'da-beyinde, yani *akılda* yansıtmaktadır. Bu izaha göre *kalp* ve *akıl* duygusu insan tercih ve duygularının doğru ya da yanlış olduğunu birbirinden ayırarak hüküm veren ve insan tercih ve kararlarını belirleyen iki duygudur. Söylemdeki *ehl-i tahkîk ve keşif* ibareleri ise insanın akıl ve kalp kabiliyetinin sonsuz refah ile ilişkili olduğunu inceleyen ve bunu keşfeden İslam âlimlerine işaret etmektedir. Böylece, İslam düşüncesinin önemli aktörleri olan İslam âlimleri, sonsuz refah ile ilgili olan kalp ve akıl duygularına getirdikleri izahlar ile insanın dünya refahı ve ölümden sonraki sonsuz refahı hakkında izahlarda bulunan ve refahı olumlu etkileyen kimlikler olarak belirgin hale gelmektedir. Ayrıca Nursi (2009c), akıllı insanın en değerli cihazı olarak tanımlarken, kalbin ise insan ruhundaki duyguların komutanı olduğunu belirtmiştir (2009b). Nursi'ye göre insanın kalp haricinde birçok duygusu vardır ve her bir duygu Allah'ın istediği ölçüler dâhilinde ihmal edilmeden kullanılmalıdır. Buna göre kalp duygusu, Allah sevgisinden dolayı dünyanın geçici hazları ile ilgili bazı şeyleri terk etmeye yönelirken, insanın diğer duyguları ise dünyaya ait geçici hazlar ile ilgilenmekte ve onları arzu etmektedir. Şöyle ki;

“Eğer insan yalnız bir kalbden ibâret olsa idi, bütün mâsivâ⁴⁷ yı terk etmek, hatta esmâ⁴⁸ ve sıfâtı dahi bırakmak, yalnız Cenâb-ı Hakk'ın zâtına rabt-ı kalb etmek lâzım gelirdi. Fakat insanın akıl, ruh, sır, nefis gibi pek çok vazîfedâr letâifi ve hâsseleri vardır. İnsan-ı kâmil⁴⁹ odur ki; bütün o letâifi, kendilerine mahsûs ayrı ayrı tarîk-i ubûdiyette hakîkat cânibine sevk etmek ile Sahâbe⁵⁰ gibi geniş bir dâirede, zengin bir sûrette, kalb

⁴⁷ Mâsivâ: Allah ve Allah sevgisi dışında kalan ve insan ile ilgili olan dünya hayatı adına her şey

⁴⁸ Esmâ: Allah'ın isimleri

⁴⁹ İnsan-ı kâmil: Said Nursi'ye göre İnsan-ı kâmil; “hakiki mü'min ve tam bir Müslüman olmaktır. Yalnız görünürde değil, belki iman ve İslamiyet'in hakikatini kazanmaktır. Şu kâinat içinde ve bir yönden kâinatın temsilcisi olarak doğrudan doğruya yüce Allah'a (cc) kul, muhatap, dost, halil, ayine olmak ve ahsen-i takvimde olduğunu göstermektir. Bu sayede meleklerle üstünlüğünü isbat etmek, şeriatın imanî ve ameli yönleriyle yüksek makamlara çıkmak, bu dünyada ebedi saadete bakmaktır” (Körpe, 2018, s.96).

⁵⁰ Sahâbe: Hz. Muhammed'i (asm) gören arkadaşları.

bir kumandan gibi, letâif askerleriyle kahramanâne maksada yürüsün. Yoksa kalb, yalnız kendini kurtarmak için askerlerini bırakıp tek başıyla gitse, medâr-ı iftihâr değil, belki netice-i ızdırârdır” (Nursi, 2009b, s.101).

Görüldüğü üzere Nursi, insandaki duygu çeşitliliğini işletilmesi gereken bir zenginlik olarak değerlendirmektedir. Dolayısıyla kalp duygusu, diğer duyguların dünya hazları ile ilgili kabiliyet ve arzularını ihmal etmeyen ve ahiret hesabına çeviren bir komutan gibidir. Nursi’ye göre kalp duygusu, diğer duyguları Allah’ın istediği şekilde ve meşru ölçülerde kullanmaya yönelmelidir. Yani, ahiretin kazanılması için kalbin tatmini gözetilirken, diğer duyguların dünya hazları ile ilgili -Allah’ın meşru kıldığı çerçevedeki- arzuları da ihmal edilmemelidir. Nursi’ye göre eğer kalp duygusu, insan ruhunda bulunan diğer duyguların kabiliyetlerine göre çalışmasına imkân vermeden sadece kendini koruyup diğer duyguları ihmal eder ise bu tavır Allah’a kulluk hedefinde ilerleyen ruhu zorlamaktadır.

Diğer yandan söylemde refahın özne kimliği olan Allah’a *Cenâb-ı Hakk* ibaresi ile işaret edilerek ideoloji yeniden üretilmiştir. Ayrıca söylemde refahın bir aktörü olarak *İnsan-ı Kâmil*, yani *olgunlaşmış insan* kimliği belirgin hale gelmiştir. Buna göre *insan-ı kâmil*, duygularını sonsuz refaha yönelik olarak kalp duygusu komutasına verebilen ve bu yolla Allah’a ubudiyetin-kulluğun çeşitlerini gösterebilen insandır. Nursi’nin *insan-ı kâmil* tanımlaması ise bilgeliği sadece rasyonel akıl ile arayan ve sadece dünya refahına odaklı yaşayan modern ve varoluşçu düşüncenin insan anlayışına bir karşı duruştur. Modernitenin mimarlarından Descartes’in tanımladığı *cogito-bilgeliği arayan insan*, rasyonel akla göre hareket eden insana örnektir. Descartes’e göre *cogito*, evrensel bilgelik ile -Allah’a ihtiyaç duymadan- kendi hayatını kontrol eden ve yön veren bilgelik arayışında olan insandır. Descartes, bilgeliği arayan bu insanı *cogito* kavramı ile tanımlarken, insanın özünün düşünmek olduğunu belirtmiştir. Descartes’e göre gerçek *İnsan*; düşünen, bilgiyi kullanan ve hükmetmeye layık olan -özne-varlıktır. Düşünemeyen ve hükmedemeyen doğa ile doğa benzeri edilgen ve güçsüz -nesnel- diğer insanlar ise hükmedilmeye layık varlıklardır. Ancak insanı bu şekilde tanımlayan modern düşünce, gücü Tanrı ve insan arasında paylaştırırken, rasyonel akıl ile insanlara, toplumlara ve diğer varlıklara tahakküm etme güdüsünü besleyen üstün ırkçı benliği körüklemiş ve toplumların ve ulusların *düalist* bir şekilde ayrılmasına neden olmuştur (Atış, 2012).

Dolayısıyla *cogito*, yani bilge ve rasyonel düşünen insan, aklı kendi refahı ve çıkarı için tahakküm odaklı bir şekilde kullan *hür* insandır.

Avrupa düşüncesinin Descartes felsefesini ve Moderniteyi eleştiren diğer ucunda duran egzistansiyalist yaklaşımı savunan Heidegger ise modern düşünce ile doğadan koparılan ve doğaya ve insanlara hükmedici özne rolü verilen insan anlayışını eleştirmiştir. Heidegger, gerçek insanı doğa ile barışık ve ona tahakküm etmeyen, kendi varlığını sorgulayan *dasein* olarak tanımlamıştır. Heidegger'e göre varlığını sorgulamayan, kavrayışsız, taş ve toprak ayarında, sıradan ve gündelik yaşayan insan ise *das seiende*'dir. Heidegger, *gerçek insanın-dasein'in* zaman tarafından belirlendiğini ve hayatını ve kendini zamana göre tanımladığını belirtmiştir.

Görüldüğü üzere modern düşüncenin iki ucunda bulunan felsefi düşüncede akıl duygusu, dünya refahı için kendine ya da diğer insanlara hükmetme ve kendini dünya hayatına göre belirlemede temel unsurdur. Ayrıca modern düşünce ekseninde hareket eden bu iki yaklaşıma göre insanların bazıları aklı kullanabilen, kendini, doğayı ve diğer insanları tanımlayabilen nitelikte iken, bazı insanlar ise taş, toprak ve doğa ayarında edilgen, gündelik yaşayan ve tahakküm edilebilen niteliktedir.

Modernliğin iki ucunda bulunan felsefi yaklaşımların insana ve refaha akıl duygusu eksenli bakış açısı temelde benzerdir. Descartes'cı modern düşünceye göre bazı insanlar rasyonel aklı tahakkümcü bir şekilde kullandıkları için doğa ve insan üzerinde *efendi* gibi *özne* ve seçkin iken, bazıları ise mahkûm, edilgen ve *nesnedir*. Egzistansiyalist düşünceye göre ise gerçek insan doğa ile bir bütün, ancak aklı kullanmayan, düşünmeyen ve günlük yaşayan insandan farklıdır. Batı çıkışlı bu iki felsefi düşüncede İnsan; *cogito* ve *dasein* adları ile *seküler* ve *hümanist* bir tarzda sadece dünya hayatı için tanımlanmakta, bu insanların akıl ve diğer duyguları dünya refahına odaklanmaktadır. Nursi'nin söylemindeki *insan-ı kâmil-olgunlaşmış insan* ise yaratılışın en güzel örneği olduğunu akıl ve kalp duyguları ve Allah'a kulluğu vasıtasıyla gösteren, dünya hayatını sonsuz refahın kazanılacağı yer olarak gören, akıl, kalp ve diğer duyguları birbirini ihmal etmeden kullanan, dünya ve ahiret hayatının ihtiyaçlarını bütün duyguların ahengi ile gideren insandır. Dolayısıyla Nursi'nin *insan-ı kâmil* tanımı ve bu tanım etrafındaki söylemi, Batı düşüncesinin seküler ve hümanist eksenli insan ve refah kavramının doğasına bir karşı duruş ve meydan okumadır. Ayrıca Batı düşüncesinin modern ve egzistansiyalist iki ucunda yapılan insan tanımı ile İslam düşüncesi içinde Nursi'nin söyleminde yapılan insan tanımı; bu çalışmanın; *refahın öznesi olan insan kimdir?* ve

Avrupamerkezci düşüncenin refah paradigması ile İslam düşüncesinin refah paradigması bu insanı nasıl tanımlar? sorularına cevap vermiştir.

Diğer yandan insanı diğer varlıklardan farklı kılan, ona sonsuz refahı arzlatan ve sonsuz refah layık hale getiren en önemli diğer bir duygu ve kabiliyeti *ene*, yani *benlik* duygusudur. Nursi'ye göre bu duygu, insanın *hür* olma arzusu ve özelliğinin kaynağı olmakla birlikte, insan dışındaki tüm varlıkların yüklenip taşımaktan çekindikleri bir emanettir. Diğer bir anlatımla Nursi'ye göre *ene-benlik* duygusu, insanın yaratılış kabiliyetlerinden dolayı doğal olarak yüklendiği ...*semâvât ve arz ve dağların kaldırmamasından çekindikleri emânet-i kübrâ*... yani büyük bir emanettir. Bu duygu, akıl ve kalp duyguları ile eşgüdümlü bir şekilde işleyerek, insanı Allah'ın isim ve sıfatlarını yansıtan bir *ayna* haline getirmekte ve Allah'ın hitabına *muhatap* yapmaktadır.

Allah kategorisinde belirtildiği üzere, Allah'ın insana hitap ederek konuşmasının iki yönü vardır. Bunlardan biri Kur'an, diğeri ise insan aklına, bilincine ve benliğine hitap eden Allah'ın koyduğu tabiat kanunlarıdır. Buna göre insan, akıl ve kalp duygularının eşgüdümü ve yüklendiği duygusal emanet-yük olan *ene-benlik* ile vahye, yani Allah'ın hitabına muhatap olmaktadır. İnsanın Allah'a bu şekilde muhatap olması ise insanı Allah'a iman duygu ve düşüncesi ile elde edilen hikmete, yani imanî bilgiye ve marifete-Allah'ı bilmeğe erdirmektir. Buna işaret eden Nursi, insanı; "*semâvât ve arz ve dağların kaldırmamasından çekindikleri emânet-i kübrâyı omuzuna alan (...)*" (Nursi, 2015a, ss.28-29) varlık olarak tanımlayarak, insanın cesaret ve kabiliyetleri ile taşıdığı ve temsil ettiği bu yüksek duygusal donanımına işaret etmiştir. Bu ifadede geçen *emânet-i kübrâ-büyük emanet* kelimesi ile insandan başka herhangi bir varlığın -cesaret edip- taşıyamadığı duygusal ve ağır bir yüke işaret edilmiştir. İşte bu ağır yük; *ene-enaniyet* olarak adlandırılan *benlik* bilinci ve duygusudur.

Nursi'ye göre *ene-benlik* duygusu, insanı akıl ve bilinç ile Allah'a muhatap ederek, insana kâinatın kapılarını açmaktadır. Nursi, kâinatın kapılarının -gözlem ve deneysel olarak- görünüşte açık olduğunu, ancak kâinatın -manevi- derin ve örtük anlamlarının ise insana kapalı olduğunu belirtmiştir. Dolayısıyla insana kâinatı keşfettiren ve kâinatın kapalı, derin ve örtük anlam yüklü kapılarını açan, *ene-benlik* duygusu ve bilincidir. Bu bilinç, sırları açan bir anahtardır. Nursi'ye göre kâinatın sırlarını açan bu anahtar;

“(…) insanın elindedir. Âlemin kapıları açık olduğu halde manen kapalıdır. Cenab-ı Hak bütün o kapıları ve gizli hazineleri açan ‘Ene’ namında bir miftahı⁵¹ insanın eline vermiştir. Fakat, ene de kapısı kapalı bir bilmecedir. Bunun kapısı açılırsa kâinatın da kapıları açılır. Evet Cenab-ı Hak insana bir benlik ve bir nevi hürriyet vermiştir ki, bu benlik ve hürriyet Cenab-ı Hakk’ın rububiyetine aid evsafını bilmek için mevhum, farazî bir vâhid-i kıyasî olsun” (Nursi, 2016, s.191).

Görüldüğü üzere ene-benlik duygusu, insana Allah tarafından emanet olarak verilmiş bir bilinç ve kabiliyettir. İnsan, bu bilinç ve kabiliyetini referans alarak kâinatta gerçekleşen olayları ve bilgileri ölçüp kıyaslamaktadır. İnsan, kendisine verilen ve bir kıyas ölçüsü olan ene-benlik adındaki bu *itibari* -var olduğu kabul edilen- duygu sayesinde Allah’a muhatap olmaktadır. Ene-benlik duygusu ile insan, Allah’ın varlıkları terbiye edici ve düzenleyici olan vasfını, kudretini ve Allah’ın en büyük ismi dâhil tüm isimlerini keşfetmektedir. Ayrıca insan, bu duygusu sayesinde -refah ve medeniyet adına- kâinata ve doğaya -bir özne olarak-hükmedip şekil vermektedir. Ayrıca Nursi’ye göre ene-benlik duygusu da çözülmeyi bekleyen bir bilmeceye benzemektedir. Bu bilmece çözüldüğünde, gizli bir hazine olan kâinatın -maddi ve manevi- kapıları insana tamamen açılmaktadır. Nursi’ye göre ene-benlik duygusunun iki yönü vardır. Bu yönlerden biri *hayra-iyiliğe*, diğeri ise *şerre-kötülüğe* bakmaktadır. Nursi’ye göre ene’nin-benliğinin;

“*hayra bakan vechi yalnız kabil-i feyizdir, fâil değildir. Şerre bakan vechiyle ene kendisini fâil bilir. Ene’nin mahiyeti mevhumedir, rububiyeti hayalîdir. Vücudu bir şeyi hâmil olamaz. Ancak mizan-ül harare*⁵² *gibi, Vâcib-ül Vücut’un rububiyetine aid sıfât-ı mutlaka-i muhitayı bilmek için bir mizan vazifesini görür. Eğer insan benliğine mizan nazarıyla bakarsa, kâinattan zihnine akıp gelen âfâkî malûmatı kendi malûmatıyla, tasarruf eder ve sıfât-ı İlahiyeyi de kendi sıfâtıyla tasdik eder. Yine merciine iade eder. Ve bu sayede (...) bihakkın emaneti îfa etmiş olur. Fakat kendisine müstakil nazarıyla bakmakla kendisini mâlik itikad ederse (...) emanette hıyanet etmiş olur. Zira semavat ve arzın, hamlinden korkarak imtina’ ettikleri cihet Ene’nin bu cihetidir. Çünkü dalaleter, şerler, şirkler bu cihetten doğarlar. Eğer vaktiyle o Ene’nin şiddetli bir terbiye ile başı kırılmazsa büyür, insanın vücudunu yutar. Eğer milletin de enaniyeti inzımmam*

⁵¹ Miftah: Anahtar

⁵² Mizan-ül harare: Termometre

ederse, Sâniin emrine karşı mübarezeeye çıkar. Tam manasıyla bir şeytan olur” (Nursi, 2016, s.191).

Bu söyleme göre ene-benlik duygusu, insanda bizatihi, nedensiz ve kendi kendine var olan bir duygu değildir. Bu duygu, Allah’ı tanınması ve vasıflarını anlaması için -Allah’ın- insana verdiği bir emanettir. İnsana emanet olarak verilen bu duygu ve kabiliyet, emanet olmaktan çıkıp, insanın nedensiz bir şekilde kendi kendine sahip olduğu bir his olarak kabul edildiğinde, kötü sonuçlara neden olmaktadır. Bu durum da insana emanet olarak verilen ene-benlik duygusunun amacı dışında, yani *şer-kötülük* yolunda kullanılması anlamına gelmektedir. Bu duygunun verilmiş amacı dışında kullanılması ise Allah’ın verdiği emanete hıyanet etmek anlamına gelmektedir. İşte söylemde geçen *emanet* kelimesi ile işaret edilen ve insana sorumluluk gerektiren ağır yük, ene-benlik adındaki bu duygudur. Sadece insanın taşıyabildiği bu ağır yük-emanet, *emanet-i kübra-büyük emanettir*. Bu yükün -emanetin- ağırlığı ise neden olduğu şeyler ile orantılıdır. İnsana emanet olarak verilen ene-benlik duygusu, Allah’ın terbiye edici ve düzenleyici vasfının ne anlama geldiğine bir referans ve kıyas ölçüsü olduğunda ve sadece hayra-iyiliğe kullanıldığında, yerinde kullanılmış olmaktadır. Bu davranış, emaneti sorumlulukla ve sadakat ile kullanmak ve emaneti vereni kabul ederek -Allah’a- iade etmek anlamına gelmektedir. Eğer insan, refahı ve hayatının sürekliliği için -emanet olarak- verilen ene’nin-benliğin kendi kendine var olduğunu ya da özne olarak bizzat insanın kendinden kaynaklandığını düşünerek sahiplenir ise ve Allah’ın insanda yansıyan sıfatlarını kendine mal eder ise bu tavır, emaneti veren Allah’ı unutmak ve *şer-kötülük* anlamına gelmektedir. İşte diğer varlıklara emanet olarak verilmeyen, insan haricindeki varlıkların -cesaret edip- yüklenip taşıyamadığı ve temsil edemediği sorumluluk gerektiren bu duygusal ağır yük, ene’nin-benliğin *şerre-kötülüğe* bakan yönüdür. Ene’nin-benliğin *şerre-kötülüğe* bakan yönü ise insanın haddini aşmasından ibarettir. Görevi sadece Allah’a muhatap olmak ve kulluk etmek olan insan, Allah tarafından emanet olarak verilen ene’yi-benliği gerektiği ölçüde kullanmayıp, aksine bu duyguyu kendini özne-müstakil-bağımsız bir *İlah* zannederek kullanıldığında, haddini aşmaktadır. Haddin aşılması ise dünyada çatışma, kaos ve refah yoksunluğuna neden olmaktadır. Nursi’nin söylemine göre insanın haddini aşmasının önüne geçilmesi ise insanın ene’ye-benliğe bizzat kendinden dolayı sahip olmadığını anlamasına, hayattaki görevinin ne olduğunu bilmesine ve bu yönde -İslamiyet aracılığıyla- terbiye edilmesine bağlıdır. Eğer insana emanet olarak verilen ene-benlik bilinci İslamiyet ile terbiye edilmez ise çok vahim sonuçları olmaktadır. Çünkü ene-benlik bilinci terbiye edilmediğinde, bazı insan ve toplumlar insanlığa tahakküm etmektedir. Bu insan ve

toplumlar akli ve benliği kullanma iradesine sadece kendilerinin sahip olduğunu iddia ederek, üstün ırk düşüncesi geliştirmektedir. Bunun sonucunda da *millilik* adı altında ene-benlik duygusuna dayalı *ırkçı* refah ve toplum düzeni ile siyaset anlayışı birleşmektedir. Bu birleşme ise refah yoksunluğuna ve büyük yıkımlara ve çatışmalara neden olmaktadır. Avrupamerkezci düşüncenin olumsuzluklarını tartışanlar da buna işaret etmiştir. Kavramsal çerçevede belirtildiği üzere Batı Modernitesi üzerine düşünenler, Aydınlanma diyalektiğinin insana ve doğaya bir saldırı olduğunu iddia ederek, Aydınlanma düşüncesini ve rasyonel akli eleştirmiştir. Bu eleştiriler, Kartezyen felsefe ve evrim teorisi gibi pozitivist bilimsel ve felsefi düşüncelerden beslenen, tahakküme neden olan, tahrik edilmiş milli ene'leri-benlikleri temsil eden ve özne olma iddiasında bulunan Avrupamerkezci modern anlayışa yöneliktir. Bu tartışmalarda kan ve soya dayalı üstün -beyaz- ırkçı düşüncenin kültürcü bir süreklilik içinde diğer ırkları ötekileştirdiği ve bu ırklar ile sürekli çatışma ve mücadele içinde olduğu belirtilmiştir. Bazı -Batılı- düşünürlere göre bu öyle bir mücadeledir ki, ene'ye-benliğe dayalı olarak üstünlük iddiasına sahip Avrupa düşüncesini çılına çevirmiştir. Avrupa bu dürtü ile vandallaşarak diğer insanlara hükmedip saldırmış ve onları öldürmüştür. Avrupa düşüncesi, millileşen ene'si-benliği uğruna ve kendi refahı için insanlığa efendi olma güdüsü ile hareket etmiştir. Böylece, Allah'ın insana verdiği büyük emanet olan ene'ye-benliğe hıyanet eden rasyonel akıl, eşgüdüm içinde olduğu ene-benlik duygusu tarafından tahrik edilmiştir. Bu tahrik sonucunda da Batılı toplumlar Tanrı'ya ihtiyaç duymadan yaşayacakları bir dünya -refah düzeni- inşa etmişlerdir. Dolayısıyla bu söyleme göre Avrupa düşüncesi, ene'si-benliği tarafından kuşatılarak *İlahlık* hevesine kapılmış ve Tanrılaşmıştır. İşte Nursi'nin; ...*Eğer milletin de enaniyeti inzıam ederse, Sâniin emrine karşı mübarezeeye çıkar. Tam manasıyla bir şeytan olur...* ifadesi buna işaret etmektedir.

Moderniteye dayalı üstün ırkçı milli ene'yi-benliği tahrik eden Avrupamerkezci refah anlayışını ve dünyayı ve toplumları savaşlara iten tedirgin edici durumu eleştiren bazı -Batılı- düşünürlerin söylemleri, Nursi'nin *emanet-i kübra-büyük emanet-ene-benlik* benzetmesi üzerinden gelişen söylemine benzemektedir. Ayrıca Nursi'nin ene-benlik duygusu hakkındaki söylemi, Avrupamerkezci düşünceye ve modern refah anlayışına karşı bir meydan okumadır. Çünkü söylem, Avrupamerkezci düşünce tarafından kutsanan ve refahın kaynağı olarak görülen -Tanrılaşmış- *rasyonel akla* ve *ene'ye-benliğe* karşı durmaktadır. Nursi'nin söylemi, İslam dininin tezgâhında, Allah'ın terbiye ediciliği, himayesi ve Allah'a iman duygu ve düşüncesi ile işlenen *nurlanmış aklın* ve *ene'nin-benliğin* hayra ve iyiliğe bakan yönünü öne

çıkarmaktadır. Ayrıca, İslami söylem, refah iddiasında bulunurken, ene-benlik duygusunun insana Allah tarafından emanet olarak verilmiş olduğunu unutmamıştır.

Bununla birlikte Nursi'nin ene-benlik duygusu hakkındaki eleştirel söylemi, bir *yapı sökümlü* niteliğindedir. Bu yapı sökümlü, benlik duygusunun ne anlama geldiğini izah ederek, akıl ile ene'nin-benliğin insanın kendisinde bizatihi ve nedensiz bir şekilde var olan kadim bir his ve kabiliyet olduğunu savunan düşünceyi yerinden çıkartmıştır. Böylece, söylem, akıl ve ene-benlik bilincine insanın bizatihi kendisinin sahip olduğunu iddia eden Avrupamerkezci modern felsefî düşünceyi sorgulamıştır. Nursi, akıl ile ene'nin-benliğin insanın bizatihi nedensiz bir şekilde kendisinden kaynaklanmadığını, aksine insanın tüm varlıklar içinde Allah tarafından seçilerek, ene-benlik duygusu ile donanımlı hale getirildiğini belirtmiştir. Böylece, benlik duygusunun akıl ile birlikte Allah tarafından insan emanet olarak verildiğini vurgulamıştır. Söylemdeki bu vurgular, Avrupamerkezci düşüncenin refah ve dünya görüşünün temeli olan beyaz ırkın üstünlüğüne dayalı rasyonel akıl ile kendinin farkında olan ve kendini tanımlayan akıl-ene-benlik görüşünü yerinden çıkararak, yerine İslam düşüncesinin -Allah'a iman duygu ve düşüncesi merkezindeki- nurlanmış akıl-ene-benlik görüşünü yerleştirmiştir. Böylece, bu yapı sökümlü, Allah'ın varlığına işaret ederek, söylemin ideolojisini yeniden üretmiştir. Ayrıca bu söylem, akıl-ene-benliğin ontolojik refaha vesile olacak şekilde İslam dini ile terbiye edilerek insanlığın hizmetine sunulması gerektiği düşüncesini geliştirmiştir. Görüldüğü üzere söylemdeki bu vurgular, *nurlanmış akıl* duygusu ile hayra ve iyiliğe vesile olan ene-benlik duygusunu ontolojik refah ile özdeşleştirmiştir.

Diğer yandan söylemde *Vâcib-ül Vücut*⁵³, *Cenab-ı Hak* ve *Sâni*⁵⁴ ibareleri ile Allah'a işaret edilerek, söylemin ideolojisine ve dayandığı otoriteye işaret edilmiştir. Ayrıca söylemde retoriksel yönden analogi yapılarak, ene-benlik duygusu, *mizan-ül harare* ibaresi ile *termometreye* benzetilmiştir. Bu benzetme üzerinden termometrede görünen ısı yükselişinin gerçek nedeninin termometrenin kendisi olmadığı, termometrenin görevinin sadece ısıyı göstermek olduğu ve termometrenin üzerinden gösterdiği ısıyı sahiplenemeyeceğine işaret edilmiştir. Nursi, bu analogide ene'ye-benliğe termometre rolü vermiştir. Bu benzetmeye göre

⁵³ Vâcib-ül Vücut: Varlığa dair vücut kategorilerinin en kuvvetlisi ve yokluğu imkânsız olan ve varlığı için de başka hiçbir varlığa gerek duymayan Allah'ın vücudu. Said Nursi, Vâcib-ül Vücut kelimesini, Allah'ın ezeli ve sonsuz olduğunu ve en yüksek ve noksansız vasıflara sahip olduğunu vurgulamak için kullanmıştır (Körpe, 2018).

⁵⁴ Sâni: Sanatkâr

ene-benlik duygusu, sadece Allah'ın varlığını gösteren bir ölçü aletidir. Ene'de-benlik'te görünen sahip olma ve hükmetme özelliği ise ene'nin-benliğin bizatihi kendisinden değil, mülkün ve kudretin mutlak sahibi olan Allah'tan kaynaklanmaktadır. Bu noktada, ene-benlik sadece bir göstergedir. Mülkün, kudretin ve benliğin gerçek sahibi değildir. Dolayısıyla söyleme göre ene-benlik duygusu, insanın Allah'ın mutlak kudret ve mülk sahibi olduğunu hissetmesi için verilmiştir.

Diğer bir analogide ise en-benlik, şeytana benzetilmiştir. Bu benzetmenin nedeni ise İslam düşüncesi çerçevesinde terbiye edilmeyen ene'nin-benliğin büyüyerek insanın diğer duygularını yutmasından ve etkisi altına almasından dolayıdır. Bu durum, insanın diğer duygularını etkisiz hale getirmekte ve insanda bulunan ene-benlik duygusu, ulusların ırkçılığa varan milli ene'si-benliği ile birleşerek, diğer insanlara tahakküm etmesine neden olmaktadır. İşte Nursi'ye göre bu durum, Allah'ın emirlerine karşı çıkan bir şeytanlaşma halidir.

Diğer yandan Nursi, insanın *kim* olduğu hakkındaki söyleminde insanı tanımlamak için *tüm unsurları ile kul* anlamına gelen *abd-i küll* ibaresini kullanmıştır. Bu tanımlamada insanın *kulluk-ubudiyet* sorumluluğunun, diğer bütün varlıkların kulluğunu temsil edecek bir mahiyette olduğuna işaret edilmiştir. Böylece, insanın diğer varlıklardan farkı ve tüm varlıkları temsil etme yönü vurgulanmıştır. İnsanı diğer varlıklardan farklı kılan kulluk sorumluluğu ise insanın sadece dünya refahı için ve rahat bir yaşam için var olmadığına, aksine insanın bu dünya hayatından sonraki sonsuz refahı kazanmak için çalışma sorumluluğu olduğuna işaret etmektedir. Çünkü Nursi'ye göre (2007, 2008a) insanın yaratılışının ana gayesi, Allah'a iman etmek ve geçici dünya hayatından sonraki sonsuz hayatın refahını kazanmak için çalışmaktadır. Şöyle ki;

“insan, bu dünyaya yalnız güzel yaşamak için ve rahat ve safâlarla ömür geçirmek için gelmemiştir. Belki azîm bir sermaye elinde bulunan insan, burada ticaret ile ebedî ve dâimî bir hayatın saadetine çalışmak için gelmiştir” (Nursi, 2007, s.212). *“(...) insanın bu dünyaya gönderilmesinin hikmeti ve gayesi, Hâlik-ı Kâinât'ı tanımak ve ona îmân edip ibâdet etmektir. Ve insanın vazîfe-i fitratı ve farîza-i zimmeti, ma'rifetullâh ve îmân-*

ı billâhtır. Ve iz ‘ân⁵⁵ ve yakîn⁵⁶ ile vücûdunu ve vahdetini tasdîk etmektir” (Nursi, 2008a, s.95).

Görüldüğü üzere söyleme göre Allah’a iman etmek, onu tanımak, onu bilmek ve ona ibadet etmek, insan fitratının-yaratılışının ve sorumluluğunun gereğidir. Söylemde, insanın hür olmak, tek başına kendini fark etmek ve kendini gerçekleştirmek gibi bir hedef ve sorumluluğundan bahsedilmemiştir. Dolayısıyla bu söylem, modern Avrupa düşüncesinin insanı hümanizm çerçevesinde tanımlayan felsefi yaklaşımı ile aksi yöndedir. Çünkü modern felsefe ontolojik olarak insanı kendine, aklına ve benliğine yönelterek tartışırken, Nursi ise insanın ontolojik varlığının Allah’a dayandığını ve yaratılış gerekçesinin de Allah’a iman ve sonsuz refahı elde etmek için çalışmak olduğunu vurgulamıştır. Yani insan, akıl ve ene-benlik duyguları ile Allah’a muhatap olarak ve ona iman ederek kendini gerçekleştirmektedir. Bu düşünceye göre insanın benliği, Allah’a iman etmek ile anlam kazanmaktadır. İnsanın var olma gayesinin Allah’a iman etmek olduğu yönündeki bu vurgu ise modern Avrupa felsefe geleneklerinin iki ucu olan *modern* ve *postmodern* düşüncelerden etkilenen insan algı ve olgusunu ontolojik, epistemolojik ve fenomenolojik olarak yeniden yapılandırmaktadır. Ayrıca söylemde yer alan *Hâlik-ı Kâinât*, yani kâinatın yaratıcısı ibaresi ile Allah’a işaret edilerek söylemin ideolojisi vurgulanmıştır.

Diğer yandan söylemdeki diğer bir önemli vurgu, dünya hayatına *ne* anlam verileceği üzerinedir. Söylemdeki; *...belki azîm bir sermaye elinde bulunan insan..., daima hakkı satın almak istiyor..., burada ticaret ile çalışmak için gelmiştir...* ibarelerinde geçen; *sermaye, satın almak* ve *ticaret* kelimeleri, retoriksel olarak dünya hayatının anlamına işaret etmektedir. Ayrıca bu ibareler, Avrupamerkezci düşüncenin refah söylemini *kinayeli* bir şekilde eleştirmiştir. Böylece, Avrupamerkezci düşüncenin seküler refah anlayışına karşı çıkılarak, refah düşüncesi, İslam düşüncesinin refah anlayışı olan *dünya refahı* ve *sonsuz refah* düşüncesi lehinde dönüştürülmek istenmiştir. Bu retorikte, kinayeli bir anlatım ve analitik düşünme yöntemi kullanılmıştır. Buna göre söylemde betimleme yapılırken, sosyal hayat adeta bir ticari *pazaryerine* benzetilmiş ve insan ise kârı, menfaati ve rahatlığı için alışveriş yapan, *sermaye sahibi* biri olarak tasvir edilmiştir. Söylemdeki bu tasvir, metinler üzerinden gelişen analitik iletişim yöntemine de işaret etmektedir. Söyleme bu yöntem ile bakıldığında, ifadede *kim*,

⁵⁵ İz’an: Anlayış, idrak etme

⁵⁶ Yakîn: Kesin ve şüphe edilmeyen bilgi

nerede, ne, nasıl, ne zaman ve niçin sorularının analitik olarak cevaplandırıldığı ve sonsuz refaha ve refahın insan için ontolojik değerde olduğuna işaret edildiği görülmüştür. Şöyle ki; sonsuz refahı elde etmek için *kim* çalışır? *insan*. Sonsuz refahı elde etmek için *ne* yapılır? *ticaret, yani ibadet*. Ticaret-ibadet *nerede* yapılır? *dünyada*. Ticaret *neden* yapılır? *sonsuz refahı kazanmak için*. Sonsuz refah *nasıl* kazanılır? *iz'ân ve yakîn* ile yani derin anlayış ve kavrayışı sağlayan akıl ve ene-benlik gibi sermaye hükmündeki insan duygu ve kabiliyetlerini kullanarak kazanılır. Sonsuz refahı kazanmak için *ne* yapmak gerekir? *Allah'ın razı olacağı işleri yapmak gerekir*. Ontolojik refah, yani sonsuz refah *ne zaman* ve *nerede* yaşanır? *ebedi hayatta, yani öldükten sonra ahirette ve cennette* yaşanır.

Görüldüğü üzere söylemde yapılan benzetme ve tasvirler ile gösterilen analitik yaklaşım söyleme güç katarken, yapılan kinayeler ile de karşıt olunan seküler Avrupamerkezci düşünce ve refah söylemine meydan okunmakta ve bu düşünce eleştirilmektedir. Çünkü söylemdeki *sermaye, satın almak ve ticaret* kelimeleri Avrupamerkezci -seküler- refah söylemi ve toplum düzeni olan kapitalist iktisadi söylemde hâkim olan teknik kelimelerdir. Eleştirel söylemde bu kelimelerin kullanılması, seküler düşünceyi temsil eden ve refahı sadece dünya hayatında yaşanacak bir olgu olarak gören ve gösteren kapitalist toplum düzenine karşı yapılmış *kinayeli* bir eleştiridir. Ayrıca bu retoriksel kinaye, söylemin ve söylem sahibinin karşıt olduğu söylem ve düşünce ile kurduğu bir bağıdır. Karşıt söylem ile kurulan bu kinayeli bağ, eleştirel bir söylemi geliştirmiştir. Ayrıca bu kinayede karşıt söylemin refah ve toplum düzenine işaret eden teknik kelimelerinin kullanılması, söylem sahibinin eleştirdiği refah söyleminden etkilendiğini ve kendi eleştirel söylemini, karşıt söylemin dili ile şekillendirdiğini göstermektedir. Bu kinayeli dil sayesinde, refahın sadece sosyal hayatta rahat bir yaşam sürmek anlamına gelmediğine ve dünya refahının da sadece sermaye sahibi kapitalist iktidarın güç ve refah söyleminin hâkim söylemi olmadığına işaret edilmiştir. Bu sayede refahın en iyi şeklinin seküler toplum düzeni olmadığı, bu toplum düzeninin terminolojisi kullanılarak vurgulanmıştır. Ayrıca refah söylemi, kapitalist toplum düzeninin değer zincirinde bulunan *sermaye, ticaret ve pazaryeri* olguları üzerinden geliştirilerek, refah düşüncesi İslamiyet'in *dünya refahı ve sonsuz refah* söylemi lehinde yeniden yapılandırılmıştır. Böylece, İslam'ın hem dünya, hem de ahirette sonsuz refah vadettiğine işaret edilmiştir.

İnsan hakkındaki diğer bir analogide ise insan; *ayna*, özel seçilmiş bir *muhatap, sultan ve dikkatle inceleyen biri* olarak tasvir edilmiştir. Buna göre *...Kâinât Sultanının İsm-i A'zam'ına mazhar ve bütün esmâsına en câmi' bir aynası; ve hitâbât-ı Sübhâniyesine ve konuşmalarına*

en anlayışlı bir muhâtab-ı hâssı... ibaresinde *ayna* benzetmesi ile insan, Allah'ın en büyük ismine mazhar ve Allah'ın bütün isimlerini üzerinde toplayan ve yansıtan bir *ayna* olarak tasvir edilmiştir. Bu tasvir, Nursi'nin insan refahını ilgilendiren en önemli söyleminden bir olan *ene-benlik* olgusuna işaret etmektedir. Çünkü insan -Nursi'nin tabiri ile- *termometreye* benzeyen ve en büyük emanet olan *ene-benlik* duygusu ile Allah'ın isim ve sıfatlarını kavramakla birlikte, bu isim ve sıfatları bir *ayna* gibi yansıtarak temsil etmektedir. İnsan için yapılan *ayna* benzetmesine göre insanın *akıl* ve *ene-benlik* duyguları ile çıktığı en yüksek nokta, Allah'ın en büyük ismine mazhar olmaktır. Böylece, insanın yaratılış gerekçelerinden biri olan Allah'a muhatap olma konumuna da yeniden vurgu yapılmıştır.

Diğer yandan insanın bir *aynaya* benzetilmesi, insan hayatının sırrı *nedir?* sorusuna da cevap vermektedir. Nursi'ye göre insan hayatının sırrı; "*tecellî-i ehadiyete ve cilve-i samediyete aynalıktır. Yani bütün âleme tecellî eden esmânın nokta-i mihrâkiyesi hükmünde bir câmiyyetle Zât-ı Ehad-i Samed'e aynalıktır*" (Nursi, 2009b, s.22). Söylemdeki *Zât-ı Ehad-i Samed* ibaresi ile Allah'a işaret edilerek söylemin ideolojisi yeniden üretilmiştir. Söyleme göre insan hayatının gerekçesi ve sırrı, bir ayna gibi Allah'ın isimlerini yansıtmak ve onun varlığını ve birliğini göstermektir. İnsanın Allah'ın birliğini, yani *Ehadiyeti* göstermesi ise Allah'ın varlıklarda yansıyan isimlerinin, yani *esmânın* insan üzerinde toplanmasına, insanın bu isimleri temsil etmesine ve bu isimleri gösteren hikmete -bilgiye- sahip olmasına bağlıdır. Ayrıca insanın *câmiyyetle*, yani bir ayna odağı gibi Allah'ın isimlerini üzerinde toplayıp yansıtması ise insan hayatının sırrını gösterirken, bu yansıma ontolojik refaha ve insanın olgunluk noktasına işaret etmektedir. Çünkü Nursi'ye göre insanın;

"(...) hayatının saadet içindeki kemâli ise (...) hayatının aynasında temessül eden Şems-i Ezelî'nin envârını hissedip sevmektir. Zîşuûr olarak ona şevk göstermektir. Onun muhabbetiyle kendinden geçmektir. Kalbinin göz bebeğinde aks-i nûrunu yerleştirmektir" (Nursi, 2009b, s.22).

Görüldüğü üzere söylemde Allah, ezeli bir şems'e, yani sonsuz bir güneşe benzetilerek analogi yapılmıştır. Ayrıca *Şems-i Ezelî* ibaresi ile Allah'a işaret edilmiş ve söylemin ideolojisi vurgulanmıştır. Söylem göre insanın ontolojik refahı içindeki olgunluğu ise Allah'ı tanımak, şevk ile ona yönelmek, onun varlığını hissetmek ve onu sevmeye bağlıdır. Söylemdeki diğer bir analogide ise duyguların merkezi olan insan kalbi, göz'e benzetilmiştir. Allah'a iman duygu ve düşüncesinin merkezlerinden bir olan kalp duygusunun bir göz olarak duygu merkezine yerleştirilmesi ise yaratılışı, yaratan gücü, bütün varlık ve olayların ne anlama geldiğinin

anlaşılmasını sağlamakta, insana *ontolojik güven* hissi verilmekte ve *ontolojik refah* vurgulamaktadır. Nursi'ye göre insan öyle bir *aynadır* ki, kâinatın sultanı olan Allah'ın en büyük ismini taşıyıp temsil ederek yansıtmaktadır. Bu söylemde de insan Allah'ın isimlerini yansıtan bir aynaya benzetilerek, insanın Allah'a muhatap olma özelliğine işaret edilmiştir.

Dolayısıyla söylemde insanın parlak bir aynaya benzetilmesi, yine hümanizme göre şekillenen Batı merkezli insan tasavvuruna karşı bir meydan okumadır. Çünkü Batı düşüncesinde insan; ruh'u bedenine tahakküm eden, başıboş bir şekilde dünyaya fırlatılmış, kaygı, belirsizlik, şüphe ve karamsarlıklar içinde olan bir varlıktır. Mesela modern düşüncenin temellerini atan Descartes felsefesinde insan, ruh ve beden bütünlüğü olmayan, eşyadan ve doğadan kopuk ve sadece doğaya hükmeden bir varlık olarak tanımlanmıştır. Bu düşünceye göre dünya hayatının mutluluğu, öldükten sonraki bir hayata bağlı olmaksızın yaşanması gereken bir idealdir ve insan kendi için vardır. Avrupa merkezli *egzistansiyalist ontolojinin* hümanist yaklaşımında ise insan dünyaya fırlatılmış ve kendi varoluşunu fark etmesi gereken bir varlıktır. İnsanı kendine odaklayan bu anlayışta insan, kendinin aynasıdır ve kendini yansıttığı kadar vardır. Modern düşüncenin evrimci görüşüne göre ise insan, biyolojik tesadüfler sonucu evrimleşerek var olmuştur. Hristiyan öğretilerine dayalı diğer bir -Avrupamerkezci- görüşe göre ise insan, Allah tarafından yaratılmış bir varlık olmakla birlikte, Allah tarafından lanetlenmiş, sıkıntı ve karanlıklar içinde olan bir varlıktır. Avrupamerkezci düşüncenin karşısında yer alan İslam düşüncesini temsil eden Nursi'nin söyleminde ise insan, parlak ve renkli bir *aynaya* gibidir. Bu söyleme göre insan, Allah tarafından kasten seçilmiş ve Allah'ın isim ve unvanlarını temsil etmek için akıl, kalp ve ene-benlik duyguları ile donanımlı hale getirilmiştir. Allah'a ayna olan bu insan, doğa ve kâinat ile irtibatlı, ruhu, bendeni ve duyguları ile bir bütün halinde güzellikleri yansıtan, tesadüfen ve acımasızca dünyaya fırlatılmayan şerefli bir varlıktır. Bu söylem, insana mükemmelliği yansıtmaya, yani Allah'ın isimlerini gösterme kabiliyetine sahip parlak bir varlık olma imajı çizmektedir.

Söylemdeki *Kâinat Sultanı* ve *Zât-ı Ehad-i Samed* vurgusu ile de yine Allah'a işaret edilerek, söylemin dayandığı otorite belirgin hale getirilmiş ve söylemin ideolojisi yeniden üretilmiştir. Ayrıca insanı yücelten bu söylem, insanı üretim girdisi ve bir sermaye olarak değerlendiren ve insan üzerinden güç ve iktidar ilişkisi kuran Avrupamerkezci düşünceye bir meydan okumadır. Diğer bir deyişle bu söylem, Batı düşüncesinde maddeye indirgenen ve seküler refah için yeniden üretilen bir emek konumuna getirilen insana yönelik düşünceyi

değiştirmeyi hedeflemiştir. Dolayısıyla söylemin hedefi, insan varlığının ontolojik gerekçesini göstermek ve insanı *aynaya* benzeterek, insanın Allah'ın isimlerini yansıttığına işaret etmektir.

Diğer yandan söylemde insanın özel bir muhatap olduğu vurgulanırken, insanın Allah'ın sözlerine, yani *vahye* muhatap olacak anlayışa, yani akıl, ene-benlik ve bilinç gibi kabiliyetlere sahip olduğuna işaret edilmiştir. Söylemde insan, *sultan* ve *dikkatle inceleyen biri* olarak tasvir edilirken, insanın hayat sahibi varlıkların en mükemmeli, Allah'ın rahmet hazinelerini anlayıp fark edecek kabiliyetlerinden dolayı da varlıkların en zengini olduğu vurgulanmıştır. Söylemde hem Allah, hem de insan için *sultan* benzetmesi yapılmıştır. Buna göre insanın yeryüzünün *sultanı* olarak tasvir edilmesinin nedeninin, diğer varlıklar içinde Allah'ın isimlerini temsil etme ve ona muhatap olma yönü olduğu düşünülebilir.

Görüldüğü üzere söylemde insanı tanımlayan vurguların tamamı, insanı birçok yönden diğer varlıklardan ayıran ve kimliğini oluşturan özelliklere işaret etmektedir. Böylece, insanın kâinatın yaratılış nedeni ve çekirdeği olduğu, ayrıca kabiliyetlerinin, niteliklerinin ve üstünlüğünün Allah'a ayna ve muhatap olabilecek derecede yüksek olduğu vurgulanmaktadır. İnsanın bu mahiyeti onu varlıkların en özeli ve en şerefli haline getirirken, Allah adına varlıklara hükmetme vasfı da kazandırmıştır. Nursi, insanın *neden* varlıkların en şerefli ve yeryüzünün halifesi olduğu sorusuna cevap verirken, insanın akıl sahibi olma ve düşünme yönünün insanı bu konuma çıkardığına işaret etmiştir. Nursi'ye göre; “(...) *insan, saltanat-ı rububiyetinin mehasinine nâzır ve esma-i kudsiyenin cilvelerine dellâl ve kalem-i kudretle yazılan mektubat-ı İlahiyeyi mütalaa ile mütefekkir olduğu cihetle, eşref-i mahlûkat ve halife-i arz olmuştur*” (Nursi, 2016, s.212). Ayrıca insana yeryüzünde bir *halife* olarak verilen rol ve hükmetme müsaadesi ise Allah adına yürütülecek bir görevdir. Nursi'ye göre; “*Cenâb-ı Hakk'ın arzında beşerin halife olması, Allah'ın hükümlerini icrâ ve kanunlarını tatbik etmesi içindir. Bu ise, tam bir ilme mütevakkıftır*” (Nursi, 2014, s.58).

Söylemdeki *saltanat-ı rububiyet, mektubat-ı İlahiye* ve *Cenâb-ı Hakk* ibareleri ile Allah'a işaret edilirken, ideolojik vurgu yapılmıştır. Söylemin retoriksel yönünde ise insan, Allah tarafından yazılmış İlahî bir mektuba benzetilirken, Allah adına hükmetmek ile görevli bir *halife* olarak tasvir edilmiştir. Diğer yandan söylemde insanın akıl ve düşünce kabiliyetinin onu diğer varlıklardan öne çıkardığı belirtilirken, insanın en seçkin varlık olduğu vurgulanmıştır. Ayrıca, insanın akıl, düşünce ve bilgi gücü ile donanımlı olma yönleri vurgulanırken, insanın Allah'ın terbiye edici vasfının güzelliklerini görme ve Allah'ın

isimlerini ve eserlerini bir *dellâl* olarak ilan etme kabiliyeti olduğuna da işaret edilmiştir. Bu vurgular, insanın diğer varlıklardan farklı ve en şerefli konumda olduğunu göstermektedir.

İnsanın bu vasıfları, insanı diğer varlıklardan farklı ve şerefli kıldığı gibi Allah’a iman bilgisi anlamına gelen *hikmet-i îmâniye* ise insanı diğer varlıklardan daha özel bir konuma getirmiştir. İnsana verilen Allah’a iman bilgisi akıl duygusunu gerektirdiği gibi imanın merkezi olan kalp duygusu da insanın düşünme kabiliyeti anlamına gelen aklın yanında önemli bir duygudur. İşte insanın akıl ve kalp gibi iki önemli duygusu, onu diğer varlıklardan farklı bir konuma getirmiştir. Bu konum insana, Allah’ın birliğini ve Allah’ın hiçbir şeye muhtaç olmadığını anlama, Allah’ın geniş terbiye ediciliğini bir ayna gibi yansıtma ve Allah’a kulluk ile karşılık verme kabiliyeti kazandırmıştır. Buna işaret eden Nursi’ye göre Allah, insana;

“(…) *hikmet-i îmâniye verdi. Ve o ihsânı ile çok mahlûkât üstünde bir tefevvuk verdi. Ve sâbık noktalar gibi çok cihetlerle öyle bir câmiyet vermiş ki, ehadiyetine ve samediyetine tam bir ayna; ve küllî ve kudsî rubûbiyetine, geniş ve küllî bir ubûdiyet ile mukâbele edebilen bir isti’dâd vermiş*” (Nursi, 2009c, s.98).

İnsan *kimliği* hakkındaki buraya kadarki tartışma, insanın bir sanatkâr olan Allah’ın varlığını gösteren bir sanat olduğuna, insanın sorumluluk ve kabiliyetlerine ve bu kabiliyetler nedeni ile diğer varlıklara karşı *neden* üstün olduğuna işaret etmiştir. Ayrıca, insan hakkındaki bu tartışma, insanın *ontolojik refah* ile *neden* ilişkili ve ona layık olduğunu da vurgulamıştır.

İnsanın üstün vasıf ve kabiliyetleri, onun *ontolojik refaha* olan liyakatini göstermektedir. Ancak insanın acizliğine, acılarına ve ihtiyaçlarına işaret eden vasıfları ile sonsuzluk ve ebedilik beklentisi de insanın *ontolojik refaha* duyduğu kuvvetli arzuyu göstermektedir.

Nursi’ye göre insan;

“*kâinâtın zihayatları içinde en ziyâde ihtiyaçlısı; ve hadsiz fakırla ve acziyle beraber, hadsiz maksadları ve arzuları ve nihâyetsiz düşmanları ve onu inciten zararlı şeyleri bulunan bâcâre zihayati (...) ve lezzet-i hayat cihetinde en müteellimi; ve lezzetleri dehşetli elemelerle âlûde; ve bekâya en ziyâde müştâkı ve muhtacı; ve en çok lâyıkı ve müstehakkı; ve devamı ve saadet-i ebediyeyi hadsiz duâlarla isteyen ve yalvaran; ve bütün dünya lezzetleri ona verilse, onun bekâya karşı arzusunu tatmîn etmeyen (...) ve kâinâtı içine alan ve ebede gitmek üzere yaratıldığına, bütün cihâzât-ı insaniyesi şehâdet*

eden (...)” (Nursi, 2015a, ss.28-29). “(...) *fenâdan*⁵⁷ *en ziyâde müteellim (...)*” (Nursi, 2011c, s.47),

olan bir varlıktır.

Görüldüğü üzere ihtiyaçlar, acizlik, tehditler, kaygı, acılar, tatminsizlik duygusu, sonsuzluk ve sonsuz refah isteği, insanın *ontolojik refah* ile kuvvetli ilişkisini ve refaha ontolojik olarak neden muhtaç olduğunu göstermektedir. İnsanı aciz kılan ve acılar içinde bırakan hususlar ise arzu ettiği şeylerin *sürekliliğinin* olmaması ve bunların *fânî*⁵⁸, yani sonlu olmasıdır. Ayrıca söyleme göre insan, incinen bir varlıktır. İncinmesinin nedeni ise her maksat, arzu ve talebini yerine getirememesi, sahip olduklarını elinde tutamaması ve başta hayatı olmak üzere hiçbir şeyin *rutinliğini* ve *sürekliliğini* tam olarak sağlayamamasıdır. Bu durum, insanın aczini, acılarını ve ihtiyaçlarını vurguladığı gibi sonsuz refah ile ontolojik ilişkisini de göstermektedir.

Söyleme göre *fenâ-sonluluk* ve *süreksizlik* yüzünden insan *rutinlerinin* kaygı verecek şekilde kırılması ise insanın hayattan aldığı zevki azaltmakta ve tatminsizliğe neden olmaktadır. Bundan dolayı insan, ihtiyaç duyduğu *sonsuz refah* ve *sürekliliğin* sağlanması için iman ettiği Allah’a *dua* edip yalvarmaktadır. Bu söylem, *Allah’a* iman etme fiili, duygusu ve düşüncesi ile *duanın* insan refahı için önemine işaret etmektedir. Çünkü hayatın ve hazların devamı ile arzuların, düşmanların ve acıların varlığı, korunma ve himaye beklentisine, *ihtiyaçlara* ve *refah* arzusuna işaret etmektedir. Buna göre *Allah’a* iman ve *dua* kavramları, ontolojik refah kavramı ile ilgili ve özdeş kavramlardır.

Nursi’nin Allah’ı ve Allah’a iman duygu ve düşüncesini merkeze alan bu ontolojik yaklaşımı, geliştirdiği *ontolojik refah* söylemi açısından önemlidir. Çünkü Nursi’ye göre Allah’a iman duygu ve düşüncesi, insanın *ontolojik kaygılarını* gidererek, *süreklilik* ve *ontolojik güven* hissi vermektedir. Böylece insan, kendini Allah’a emanet ederek ve onun emir ve kurallarına uyarak *dünya refahına* kavuştuğu gibi öldükten sonraki hayatında da *sonsuz refaha* kavuşmaktadır. Nursi, Allah’a iman duygu, düşünce ve fiilinin insanın *ontolojik refahına* neden olduğuna şöyle işaret etmiştir;

⁵⁷ Fenâ: Geçicilik, sonlu olma

⁵⁸ Fanî: Geçici, sonlu olan

“*Îmân hem nûrdur, hem kuvvettir. Evet, hakikî îmânı elde eden adam, kâinâta meydan okuyabilir. Ve îmânın kuvvetine göre, hâdisâtın tazyikâtından kurtulabilir (...) sefîne-i hayatta*⁵⁹ *kemâl-i emniyetle, hâdisâtın dağlarvârî dalgaları içinde seyerân eder. Bütün ağırlıklarını Kadîr-i Mutlak’ın yed-i kudretine emânet eder, rahatla dünyadan geçer. Berzahta*⁶⁰ *istirahat eder. Sonra saadet-i ebediyeye girmek için cennete uçabilir*” (Nursi, 2009a, s.106).

Görüldüğü üzere söylemde neden-sonuç ilişkili bir mantık yürütme hâkimdir. Bu mantık akışına göre insanın sonsuz refaha ve cennete ulaşması; kendisini sonsuz refah ulaştırarak olan Allah’ın sağladığı hayat gemisine binmesine, hayat gemisinin karşılaştığı dağ gibi dalgalar hükmünde olan hayat zorluklarına karşı Allah’a iman duygu ve düşüncesi çerçevesinde güvenle mücadele etmesine ve hayattan sonra ölüm ile kabir hayatına geçmesine bağlıdır.

Söylemde *Kadîr-i Mutlak*⁶¹ ibaresi ile mutlak kudret sahibi Allah’a işaret edilerek, söylemin dayandığı otorite ve ideoloji vurgulanmıştır. Söylemdeki retoriksel anlatımda Allah’a iman duygu ve düşüncesi kuvvete, hayat gemiye ve insanı tehdit eden kâinat olayları ise dağa ve deniz dalgasına benzetilmiştir. Söylemde hayat bir yolculuk gibi tasvir edilirken; dünya, kabir ve cennetin, insanın konaklayacağı yerler olduğuna işaret edilmiştir. Söylemdeki diğer bir işaret ise sonsuz refahın gerçekleşeceği cennette yaşamak için haşrolmaya, yani öldükten sonra diriltirme gerçeği ve gerekliliğine yöneliktir.

Ayrıca söylemdeki önemli vurgulardan biri, karşısında meydan okunan bir kâinatın varlığıdır. Meydan okumanın gerekliliği ise korku, tehdit, kaygı ve güvensizliğe işaret etmektedir. Korku, tehdit, kaygı ve güvensizliğin varlığı ise refah-iyioluş ile bağdaşmamaktadır. Söyleme göre insanı aciz bırakan kâinattaki olaylar, insana tahakküm ederek *refah-iyioluşu* olumsuz olarak etkilemektedir. Allah’a iman duygu ve düşüncesi ise insanı aciz bırakan kâinata ve olaylara karşı bir meydan okuma gücü vermektedir. Dolayısıyla Allah’a iman duygu ve düşüncesi *ontolojik kaygıyı* giderirken, *ontolojik güven* vermekte bu da *süreklilik* ve *ontolojik refah* sağlamaktadır. Diğer bir anlatımla insan, varoluşunun ontolojik gereği hissettiği ve hayatı boyunca karşılaşılabileceği kaygı ve korku veren tüm olaylara karşı,

⁵⁹ Sefîne: Gemi

⁶⁰ Kabir hayatı

⁶¹ Kadîr-i Mutlak: Mutlak kudret sahibi olan Allah

bir güç olan Allah'a iman duygu ve düşüncesi sayesinde karşı koyabilmekte ve kendisini güven ve refah içinde hissetmektedir. Böylece, insan, Allah'ın varlığı ve birliği duygu ve düşüncesi sayesinde kâinattaki değişimin ve başına gelen her olayın bir hikmet ve amaç dâhilinde Allah tarafından programlandığını anlamakta ve kendini Allah'ın kudretine emanet etmektedir.

Söylem, Allah'a iman duygu ve düşüncesi üzerinden Allah'a iman eden insanı tasvir etmektedir. Söyleme göre Allah'a iman eden insan, kâinattaki olaylar karşısında kaygı duymayan ve bu olaylara karşı meydan okuyan insandır. Dolayısıyla Allah'a iman etmeyen insan ise kâinattaki olaylar karşısında çaresiz bir şekilde kaygı duyan insandır.

Nursi'ye göre Allah'a iman etmeyen insanın kâinata ve olaylara bakış açısı, her şeyi dehşet veren bir tehdit, düşman ve kaygı unsuru görmek yönündedir. Şöyle ki;

“Küfür⁶² ve dalâlet⁶³, bütün kâinâtı ehl-i dalâlete binler müdhiş düşmanlar tâifelerini ve silsilelerini gösteriyor. Kör kuvvet, serseri tesâdüf, sağır tabiat elleriyle manzûme-i şemsiyeden tut, tâ kalbdeki verem mikroplarına kadar binler tâife düşmanlar, bâcâre beşere hücum ettiklerini; ve insanın câmi' mâhiyeti ve küllî isti'dâdâtı ve hadsiz ihtiyâcâtı ve nihâyetsiz arzularına karşı, mütemâdiyen korku, elem, dehşet ve telâş vermesiyle, küfür ve dalâlet bir cehennem zakkûmu olduğunu; ve bu dünyada da sâhibini bir cehennem içine koyduğunu; ve din ve îmandan hâriç binler fen ve terakkiyât-ı beşeriye (...) beş para fâide vermediğini; yalnız ibtâl-i his nev'inden muvakkaten o elîm korkuları hissetmemek için sefâhet ve sarhoşlukla şırınga ediyor (...) “(...) kâinât içinde maddî ve ma'nevî bütün bu silsileler, îmansız ehl-i dalâlete hücum ediyor, tehdîd ediyor, korku veriyor. Kuvve-i ma'neviyesini zîr u zeber ediyor. Ehl-i îmana, değil tehdîd ve korkutmak, belki sevinç ve saadet, ünsiyet ve ümid ve kuvvet veriyor. Çünkü ehl-i îmân, îmân ile görüyor ki, o hadsiz silsileleri ve maddî ve ma'nevî şimendiferleri, seyyâr kâinâtları, mükemmel intizâm ve hikmet dâiresinde birer vazîfeye sevk eden bir Sâni'-i Hakîm onları çalıştırıyor. Zerre miktar vazîfelerinde şaşırıyorlar. Birbirine tecâvüz edemiyorlar. Ve kâinattaki kemâlât-ı san'ata ve tecelliyât-ı cemâliyeye mazhar olduklarını görüp, kuvve-i ma'neviyeyi tamamıyla eline verip, saadet-i ebediyenin bir numûnesini îmân gösteriyor” (Nursi, 2011b, ss.465-466).

⁶² Küfür: İmansızlık

⁶³ Dalâlet: Hak ve doğru yol olan İslamiyet'ten ayrılmak

Görüldüğü üzere söylemde, *ehl-i dalâlet* ve *ehl-i îmân* olmak üzere iki kimliğe işaret edilmiştir. Bunlardan *ehl-i dalâlet* tanımlaması ile Allah'ı inkâr düşüncesini taşıyan ve Allah'a iman etmeyen insan kimliğine işaret edilmiştir. Bu kimlik, hak ve doğru yol olan İslamiyet'i kabul etmeyen bir kimliktir. Ayrıca bu kimlik, kâinattaki olayları Allah'ın yarattığını anlayamamanın verdiği anlamsızlık içinde kaygılı bir ruh hali içinde hak ve doğru yolu bulamamaktadır. Söyleme göre Allah'a iman etmeyen insanın korku ve kaygılarının nedeni ise kendisini tehdit eden kâinattaki tabiat olayları ile insandaki hastalıkların amaçsız ve başıboş bir şekilde gerçekleştiğini düşünmesidir. Bu düşünce, dünya hayatını cehenneme çevirmektedir. Söylemin tanımladığı diğer kimlik olan *ehl-i îmân* ise kâinattaki olayların belli bir düzen, amaç ve hikmet içinde Allah tarafında gerçekleştirildiğini İslamiyet'in inanç sistemi içinde anlayan, bundan dolayı kaygılanmayan, bilakis güven duyan ve böylece hak ve doğru yolu bulan insan tipidir. Söylemdeki *ehl-i îmân* ve *ehl-i dalâlet* tanımlaması, bu çalışmanın; refahı olumlu ya da olumsuz etkileyen kimlikler kimlerdir? sorusuna cevap vermektedir.

Görüldüğü üzere kâinata ve olaylara Allah'a iman duygu ve düşüncesi açısından bakıldığında, bu duygu, düşünce ve yaklaşım, insanın *ontolojik kaygılarını* giderdiği gibi muhtaç olduğu *ontolojik güveni* de sağlamaktadır. Hayata bakış açısı, Allah'ı inkâr yönünde olduğunda ise kâinat ve olaylar korku ve kaygı vermektedir. Bu düşünceye göre *nazar-bakış açısı* ile *niyet* kavramları, Nursi'nin ontolojik yaklaşımında önem arz etmektedir. Nursi'ye göre; “*nimete bakıldığı zaman Mün'im, san'ata bakıldığı zaman Sâni', esbaba nazar edildiği vakit Müessir-i Hakikî zihne ve fikre gelmelidir. Ve keza nazar ile niyet, mahiyet-i eşyayı tağyir eder*” (Nursi 2016, s.48). Görüldüğü üzere Nursi, *nazar-niyet* kavramlaştırması ile varlığın ontolojik nedenine ve bilginin epistemolojik kaynağına işaret etmektedir. Buna göre bir *nimete* bakıldığında *nimetin faili*, yani nimeti veren *Mün'im* akla gelmektedir. Bir sanata bakıldığında ise bu sanatı icra ettiği fiil ile gerçekleştiren *Sâni*, yani *sanatkâr* akla gelmektedir. Kâinata bir şeyin meydana gelmesinde görünen sebeplere bakıldığında ise bu sebepleri ve fiilleri gerçekleştiren ve olaylara gerçek anlamda tesir eden *Müessir-i Hakikî*, yani *Allah* akla gelmektedir. Bu yaklaşıma göre nimeti veren, yani *nimet verici fail*, nimetin cinsinden, sanatı yapan *fail sanatkâr* sanatının cinsinden, varoluşa tesir eden *sebeplere fail* ise sebep cinsinden değildir. Nimetin, sanatın ve varoluşun kendi cinsinden olmayan failinin göz ile görülmemesi de bir failin olmadığı anlamına gelmemektedir. Bu *bakış açısı*, yani olay ve olguları gerçek sebebi ve faili ile üzerinden görme *niyeti* ise varlığın ve insanın ontolojik nedeninin maddi tabiat ve sebepler olmadığına, varlığın nedeninin *aşkın özne* Allah olduğuna işaret etmektedir. Görüldüğü üzere varlığın ontolojik nedeni Allah'a dayandırıldığında, varoluşa dair

epistemolojik bilginin sahibinin ve kaynağının kâinatı ve insanı yaratan sebep ve fail olan Allah olduğuna işaret etmektedir. Böylece Allah'a iman duygu ve düşüncesine dayanan bu bakış açısı, yani *nazar* ve *niyet*, eşyanın anlamını değiştirmekte ve onu *hiçlikten* kurtarmaktadır.

Dolayısıyla insanın kanattaki olaylara bakış açısı, yani nazar ve niyeti Allah'ın varlığını anlama ve Allah'a iman etme düşüncesi olduğunda, mükemmel bir düzen içinde ve şaşırmadan görev yapan bir kâinat dikkat çekmektedir. Bu bakış açısı ve niyet ise insana *ontolojik güven* vermekte ve *ontolojik kaygıları* gidermektedir. Kâinattaki olaylara Allah'ı inkâr niyet ve nazarı ile bakıldığında ise tehdit ve hücum eden ve korkutup kaygılandıran olaylar silsilesi dikkat çekmektedir. Dolayısıyla Allah'ın inkâr düşüncesi ile yaşayan insan, ontolojik kaygı içindeyken, Allah'a iman duygu ve düşüncesi ile yaşayan insan ise süreklilik, ontolojik güven ve ontolojik refah içindedir. Böylece Allah'a iman duygu ve düşüncesi, *ontolojik refah düşüncesi* ile özdeşleşmektedir.

Diğer yandan Nursi, *...binler fen ve terakkıyât-ı beşeriye...* ifadesi ile örtük olarak Avrupamerkezci düşünceye işaret ederken, bu düşüncenin ontolojik refah için çözüm üretmediğini vurgulamıştır. Nursi'ye göre Avrupa medeniyeti, kâinattaki olayları insanlığa Allah'ı inkâr düşüncesi ile yansıtmakta, modern medeniyetin refah anlayışı ile ulaşılmış olduğu teknik ve bilim -neden olduğu çatışmalar yüzünden- insana dehşet duygusu vermekte ve ontolojik kaygıları giderememektedir. Allah'a iman etmeyen insanların yaşadığı ontolojik kaygıları gidermek için Avrupamerkezci düşüncenin bulduğu geçici yöntemler ise kaygıları, zihni ve düşünceyi geçici olarak baskılayan ve uyuşturan ve birçoğu Allah'ın razı olmadığı -sanat adı altındaki- haz odaklı dünyevî eğlencelerdir. Nursi'ye göre ontolojik kaygılar içindeki insana teselli verecek tek ve yegâne duygu ve düşünce, Allah'a iman düşüncesi ile bunu aşılacak gerçek din duygusudur.

Nursi, Allah'a iman duygu ve düşüncesi ile imanlı insanı ve Allah'ı inkâr duygu ve düşüncesi ile de Allah'a iman etmeyen insanı tasvir ederken; kaygı, güven ve refah olgularına işaret etmiştir. Bu söyleminde Nursi, Avrupamerkezci felsefî görüş çerçevesinde şekillenen seküler güven ve seküler refah düşüncesine karşı, ontolojik refaha işaret eden ve Allah'a iman duygu ve düşüncesi merkezinde şekillenen dünya refahı ve sonsuz refah kavramlarını nazara vermiştir. Bu kavramlar sayesinde Nursi, Batı felsefesinin seküler bir şekilde tanımladığı ontolojik refah düşüncesini, Allah'a iman duygu ve düşüncesi çerçevesinde yeniden

yapılandırmıştır. Aynı zamanda bu söylemdeki *Sâni‘-i Hakîm*⁶⁴ ibaresi ile belirtilen vasıflar üzerinden Allah’a işaret edilerek, refah söyleminin ideolojik olarak Allah’ın varlığı ve Allah’a iman duygu ve düşüncesine dayandığı vurgulanmıştır.

Diğer yandan Nursi’nin insanı ihtiyaçları üzerinden tanımlayan söyleminde insan için yapılan; ...*saadet-i ebediyeyi hadsiz duâlarla isteyen ve yalvaran...* vurgusu ise *dua* olgusunun *ontolojik refah-sonsuz refah* açısından önemine işaret etmektedir. Çünkü *dua*, ihtiyaçların ve refah talebinin dile getirilmesi ve bu talebi yerine getirecek makama isteklerin arz edilmesidir. Şöyle ki;

“*Hem rubûbiyetin nihâyetsiz hazîne-i rahmeti de ister ki, abd*⁶⁵, *kendi ihtiyacını ve bütün mahlûkâtın fakr ve ihtiyâcâtını suâl ve duâ lisânıyla izhâr (...) etsin*” (Nursi, 2009a, s.25), “(...) *Cenâb-ı Hakk*⁶⁶, *Hakîm-i Mutlak*⁶⁷, *hazır, nâzır olduğu için abdin duâsına cevab verir. Vahşet ve kimsesizlik dehşetini, huzuruyla ve cevabıyla ünsiyete çevirir (...)* Demek *duâ*, bir *sırr-ı ubûdiyettir. Ubûdiyet ise, hâlisân livechillâh olmalı. Yalnız aczini izhâr edip, duâ ile ona ilticâ etmeli (...)* *duâ eden adam anlar ki, birisi var, onun hâtîrât-ı kalbini işitir. Her şeye eli yetişir. Her bir arzusunu yerine getirebilir. Aczine merhamet eder. Fakrına meded eder* (Nursi, 2009a, ss.9-10).

Söylemdeki *Cenâb-ı Hakk* ve *Hakîm-i Mutlak* ibareleri ile her zaman var olan, gücü sonsuz olan, kullarını işiten ve isteklere cevap veren merhamet sahibi Allah’a işaret edilerek, söylemin ideolojisi vurgulanmıştır. İnsanın isteklerine ve duasına cevap verilmesi ve ihtiyaçlarını giderecek bir makamın olduğu düşüncesi ise insanı yalnızlık ve kimsesizlik dehşetinden kurtardığı gibi Allah’ın her an hazır olduğunun hissedilmesi de Allah’ın insana dost olduğunu göstermektedir. Ayrıca söyleme göre *dua*, Allah’a iman eden insan tipolojisinin bir kulluk fiili ve göstergesidir. İnsan, *dua* ile kulluğun sırrını öğrenmektedir. Bu sırrın öğrenilmesi ise kendini kaygı, acz ve dehşet içinde çaresiz hissedenden insana güven duygusu

⁶⁴ Sâni‘-i Hakîm: Hikmetli sanatkâr olan Allah

⁶⁵ Abd: Kul

⁶⁶ Cenâb-ı Hakk: Hakkın kendisi olan Allah

⁶⁷ Hakîm-i Mutlak: Mutlak hikmet sahibi olan Allah

vermektedir. Çünkü insan, dua sayesinde taleplerini dile getirdiği gibi bu talepleri karşılayacak mutlak kudret sahibi Allah'ın varlığını hissetmektedir.

Nursi'nin söylemi, *dua*'nın ontolojik kaygıları gideren ve ontolojik güven hissi veren bir duygu ve davranış olduğun işaret etmektedir. Dua eden insan, ihtiyaçlarını dile getirerek, aciz kaldığı ve sürekliliğini sağlayamadığı *rutinlerin* sürekliliğini isterken, dünyaya kimsesiz bir şekilde *fırlatılmış* olma duygusundan da sıyrılmaktadır. *Dua* söylemi, Batı felsefesinin egzistansiyalist anlayışının, insanın dünyaya başıboş şekilde fırlatılmış bir varlık olduğu yönündeki düşüncesini, insanın himaye edilen, sevilen ve merhamet edilen bir varlık olduğu düşüncesi yönünde yapılandırmaktadır.

Diğer yandan Nursi'nin ihtiyaçlar üzerinden yaptığı insan tanımında ise İnsan; *...bütün dünya lezzetleri ona verilse, bekâya karşı arzusunun tatmîn etmeyen...* varlık olarak tanımlanmıştır. Böylece, insandaki süreklilik, ebedilik ve sonsuzluk isteği ile tatminsizlik duygusuna işaret edilmiştir. Bu işaret, *Bekâ*⁶⁸ kavramına vurgu yaparken, bekâ kavramını *ontolojik refah* kavramı ile özdeş bir kavram haline getirmiştir. Çünkü Nursi'ye göre insan; *Bâki*⁶⁹, yani *sonsuz-ebedi* olan Allah'a *ayna* olabilecek bir mahiyette ve diğer varlıklardan daha üstün kabiliyetlerde yaratıldığından, bekâ'ya layık bir varlıktır. Nursi (2014), "*yerde ne varsa hepsini sizin için yaratan, sonra göğü (yaratmayı) kastedip onları yedi (kat) semâ olarak tanzîm eden O'dur. Ve O, her şeyi hakkıyla bilendir*⁷⁰" ayet-i kerimesinin anlamını izah ederken, insanın bekâ'ya layık ve sonsuzluk ile ilişkili bir varlık olduğuna işaret etmiştir. Nursi, bu ayet-i kerimenin insanın bekâ'ya, yani ontolojik refaha *niçin* layık olduğu, bekâ'nın insana *niçin* bir nimet olarak verildiği ve Allah'ın *neden* insana bu kadar değer verdiği sorularını cevapladığını belirtmiştir. Şöyle ki, Nursi'ye göre;

"insanın pek yüksek bir kıymeti olmasa idi, semâvât ve arz onun istifâdesine mutî' ve musahhar olmazdı. Ve kezâ insan ehemmiyetsiz olsa idi, mahlûkât onun için halk edilmezdi. Eğer insan ehemmiyetsiz ve kıymetsiz olsa idi, o vakit insan, mahlûkât için halk olunacaktı. Ve kezâ insanın Hâlik'i⁷¹ yanında mevkii pek büyük olduğu içindir ki,

⁶⁸ Bekâ: Sonsuzluk, ebedilik, sonsuzluk

⁶⁹ Bâki: Ebedi, sonsuz, ölümsüz anlamına gelen Allah'ın isimlerinden biridir

⁷⁰Kur'an-ı Kerim, Bakara Suresi 29. Ayet-i Kerimenin meal. <https://kuran.risale.online/Meal/Ayet?ayetNo=29&sureNo=2> (Erişim: 22.06.2021).

⁷¹ Hâlik: Yaratıcı, Allah

âlem-i dünyâyı kendisi için değil, beşer⁷² için halk etmiş. Beşeri de kendisine ibâdet için halk etmiştir. Hulâsa: İnsan, mümtâz⁷³ ve müstesnâdır. Hayvanlar gibi değildir (...) Bu âyet de, saadet-i ebediyenin insana verilmesini iktizâ eden ve sebep olan ve Cenâb-ı Hakk'dan sebkât etmiş olan fazl ve in 'âma işaret eder ki, kendisine arzın müştemelâtı ihsân edilen insanın, elbette saadet-i ebediyeye liyâkati vardır” (Nursi, 2014, ss.235, 242).

Söylemin Kur'an ayetine dayanması, söylemin ideolojisinin kaynağını gösterdiği gibi söylemdeki *Hâlik* ve *Cenâb-ı Hakk* ibareleri ile de varlıkları insan için yaratan ve itaatkâr kılan Allah'a işaret edilerek, söylemin ideolojisi yeniden üretilmiştir. Söyleme göre insanın Allah katındaki kıymeti o kadar yüksektir ki, kâinat insan için yaratılmıştır. Yani insan, kâinatın yaratılış nedenidir. Ayrıca insanın diğer varlıklar için değil de diğer varlıkların insan için yaratılması da insanın değerine işaret etmektedir. Diğer varlıkların insan için yaratılmış olmasının nedeni ise insanın diğer varlıkları temsil edecek şekilde Allah'a tam ve geniş bir kulluk gösterme kabiliyetine sahip olmasıdır. Sonsuz refahın insana verilme nedeni ise Allah'ın insana olan cömertliği ve ikramıdır. Diğer bir neden ise insanın Allah'a kulluğudur. Bâki olan Allah'a kulluk göstermek, ona ibadet etmek ve Allah'ın isimlerine ayna olmak liyakati insana *bekâ* nimetinin verilmesine neden olduğu gibi aynı zamanda insanın bekâ'yı aşk derecesinde istemesine de neden olmuştur. Çünkü insanın başta kendi varlığı ve hayatı olmak üzere sevdiği ve haz duyduğu şeylerin ve *rutinlerin* sürekliliği, bekâ'nın-sonsuzluğun-ebediliğinin olmasına bağlıdır. Dolayısıyla insan, bekâyı-sonsuzluğu sınırsız bir şekilde arzu ettiğinden, bekâ-sonsuzluk için sürekli *dua* etmektedir. Ayrıca bütün dünya hazları adına insana ne verilirse verilsin, insanın bekâ'yı-sonsuzluğu elde ederek kazanacağı hazzın yerini hiçbir şey tutmamaktadır.

Nursi'nin bekâ söylemi, insanı yaratan, ona cömert ikramlarda bulunan ve kâinatı onun için yaratan Allah'a işaret ederken, insanın Allah tarafından çok sevildiğini, onun tarafından himaye edildiğini ve sonsuzluk ile ilgili beklentisinin karşılandığını vurgulamıştır. Bu vurgular, insanın himayesiz, merhametsiz ve başıboş olarak dünyaya fırlatıldığını düşünen felsefi düşünceye bir karşı duruştur. Söylemde, insanın sonsuz refaha liyakati olduğu vurgusu ise insanın sonsuz bir himaye altında olduğuna ve bu himayeye liyakati olduğuna işaret etmektedir. Böylece, insanın *hiçlik* ve *anlamsızlık* ile özdeşleştirilmesine neden olan ve

⁷² Beşer: İnsan

⁷³ Mümtâz: Seçkin, Seçilmiş

ontolojik refah duygusunu zedeleyen *modern* ve *postmodern* düşünce yeniden yapılandırmaktadır.

Diğer yandan Nursi, bu kadar kabiliyetli hale getirilen, bu kabiliyetleri ile kulluğun en üst seviyesine çıkan, hayatı ve şahsı ile ilgili her şeyin *rutin* bir şekilde sürekliliğini isteyen ve sonsuzluğa layık olan insanın *bekâ*'ya erişmemesinin ise imkânsız olduğunu belirtmiştir. Bunun nedeni ise Allah'ın en şerefli varlık olarak yarattığı insana karşı olan rahmeti, adâleti, hikmeti ve Allah'ın anlamsız bir iş yapmasının mümkün olmamasıdır. Nursi, insanın bekâ'ya, yani sonsuzluğa erişeceğini şöyle vurgulamıştır;

“Hem hiç akıl kabul eder mi ki, insanın başına ve içindeki havâssına saçları adedince vazîfeler yükletsin de, yalnız bir saç hükmünde ona bir ücret-i dünyeviye versin? Adâlet-i hakîkiyesine zıd olarak ve hikmet-i hakîkiyesine münâfi, ma'nâsız iş yapsın? (...) Sonra bütün hikmetlerin en büyüğü ve bütün maslahatların en mühimmi ve bütün neticelerin en elzemi ve hikmeti hikmet, ni'meti ni'met, rahmeti rahmet eden ve bütün hikmetlerin, ni'metlerin, rahmetlerin, maslahatların menbaı ve gayesi olan bekâ ve likâyı ve saadet-i ebediyeyi vermeyip terk ederek, bütün işlerini abesiyet-i mutlaka derekesine düşürsün (...) ? Hâşâ ve kellâ! Hayr-ı mutlakdan hayır gelir. Cemîl-i Mutlak⁷⁴'dan güzellik gelir. Hakîm-i Mutlak⁷⁵'dan abes bir şey gelmez” (Nursi, 2011c, 43-44).

Söylemdeki *Cemîl-i Mutlak* ve *Hakîm-i Mutlak* ibareleri ile mutlak hikmet ve güzellik sahibi Allah'a işaret edilerek, söylemin ideolojisi vurgulanmıştır. Nursi, bu vasıflara sahip Allah'ın, insanın layık olduğu bekâ'yı-sonsuzluğu vermemesinin mümkün olmadığına işaret etmiştir. Bunun nedeni ise bütün hikmet ve güzellikleri anlamlı hale getiren sonsuzluğun verilememesinin, tüm güzelliklerin sahibi Allah'ın hikmetine, rahmetine ve adâletine yakışmayacağıdır. Diğer bir anlatımla söyleme göre insan, Allah'a iman duygu ve düşüncesinin merkezi olan akli ve kalbi ile Allah'ı tanıyıp ona iman edecek şekilde donatılmıştır. Ancak insan, kendisine verilmiş çok sayıdaki kabiliyetinin az bir kısmını geçici dünya hayatında kullanarak haz almaktadır. İnsanın gerçek hazları ise kendisine verilen kabiliyetleri anlamlı ve hikmetli hale getirecek *bekâ*'ya-sonsuzluğa bağlıdır. Dolayısıyla kabiliyetleri ve duyguları ile Allah'a kulluk gösteren insanın sonsuz refaha, yani

⁷⁴ Cemîl-i Mutlak: Mutlak güzellik sahibi olan Allah

⁷⁵ Hakîm-i Mutlak: Mutlak hikmet sahibi olan Allah

bekâ'ya-sonsuzluğa eriştirilmemesi, mutlak iyiliklerin, hikmetlerin ve güzelliklerin sahibi olan Allah'ın anlamsız bir iş yapması anlamına gelir ki, bu da İslam düşüncesine göre mümkün değildir.

Görüldüğü üzere *bekâ* kavramı, sonsuz refaha işaret ederek, ontolojik refah kavramı ile özdeşleşmektedir. Yani insanın ontolojik refahı, bekâ'ya-sonsuzluğa kavuşmasına bağlıdır. Bu noktada *bekâ-ontolojik refah*, insanın aradığı *gerçek*, yani felsefenin tabiriyle *en yüksek iyi* ve refahı en iyi şekli anlamına gelmektedir. Nursi, bekâ'nın-ontolojik refahın insanın özünde var olduğunu ve insanın hedef, maksat ve amacının refaha erişmek olduğunu belirtmiştir. Diğer bir anlatımla refah, Allah'ın en çok değer verdiği insanın en önemli amacı ve hedefidir. Ayrıca refah, insanın özünün gereğidir. Bundan dolayı insan, sürekli bir şekilde kendisi için gerçeğin-en yüksek iyinin ve refahın ne olduğunu aramaktadır. Söylemin işaretine göre insanın aradığı hak-doğru-gerçek-en yüksek iyi ise *bekâ-sonsuzluk*, yani ontolojik refahıdır. Buna işaret eden Nursi'ye göre; “*mükerrer olan insan, insanîyetin cevheri*⁷⁶ *itibarıyla daima hakkı satın almak istiyor ve daima hakikati arıyor ve daima maksadı saadettir*” (Nursi, 2017a, ss.361-362).

Bekâ, yani ontolojik refah, gerçek, en yüksek iyi ve insanın amacı olarak kabul edildiğinde, insanın görevi en yüksek iyiye, gerçeğe ve ontolojik refaha, yani bekâ'ya kavuşacak işleri yapmaktır. Nursi'ye göre insanın ontolojik refaha, yani bekâ'ya kavuşması ise akıl ve kalp gibi duygu, düşünce ve kabiliyetlerin kullanılmasına ve *Bâki* olan Allah'ın istediği şekilde -ubudiyet/kulluk içinde- yaşanmasına bağlıdır. Dolayısıyla Nursi'ye göre *gerçeğe-ontolojik refaha-en yüksek iyiye* erişme ihtiyacı olan insanın; “*(...) hakîkî vazîfesi ve saadeti, bütün cihâzâtıyla ve bütün isti'dâdâtıyla, o Bâkî-i Sermedi'nin dâire-i marziyâtında esmâsına yapışıp, ebed yolunda o Bâkî'ye müteveccih olup gitmektir*” (Nursi, 2007, ss.14-15). Bu söylem, insanı doğaya hükmetmesi ve sadece kendini gerçekleştirmesi için dünya hayatına göre tanımlayan hümanist-modern Batı felsefesine bir karşı duruştur. Bu karşı duruş, insanın yaratılış kabiliyetleri ile Allah'a yönelmesine vurgu yaparken, insanın kendini hem dünya hem de ölümden sonraki sonsuz refah için yani, ontolojik refah-bekâ için tanımlaması gerektiğine işaret ederek, refah anlayışını yeniden yapılandırmaktadır.

⁷⁶ Cevher: Öz, ruh

Görüldüğü üzere insanın ontolojik refahı, insana Allah tarafından verilen kabiliyet ve hislerin *bekâ*'ya-sonsuzluğa ve *bâki-sonsuz* olan Allah'ın razı olacağı işlere yönelmesine bağlıdır. Allah'a yönelmek ise insanın en önemli görevlerinde biri olan *ubudiyet-kulluk* ile ilgilidir. Çünkü Nursi'ye göre insan; Allah'ı tanımak, ona iman ve ibadet etmek ve sonsuz refahı elde etmek için yaratılmıştır. Nursi (2008a); “(Ben) cinleri ve insanları, ancak bana *ibâdet etsinler diye yarattım!*”⁷⁷” ayet-i kerimesinin anlamını izah ederken, tüm varlıkların ve en önemli varlık olan insanın yaratılmasının amacının, Allah'ın varlığını bilmek, Allah'a iman ve ibadet etmek olduğunu vurgulamıştır. Nursi, Hz. Muhammed'in (asm) Allah'a atfen naklettiği; “*Mahlûkâtı yarattım ki, bana bir ayna olsun. Ve o aynada cemâlimi*”⁷⁸ göreyim” (Nursi, 2014, s.14) hadis-i kudsisinden⁷⁹ bahsederken, ölümlü olan insanın sonsuzluk için yaratıldığını ve insanın Allah'ın isim ve sıfatlarını -bir ayna gibi- üzerinde yansıttığını vurgulamıştır. Nursi, bu vurguda da yine insanın kabiliyetleri çerçevesinde Allah'ın isim ve sıfatlarını yansıtan bir *ayna* olduğuna işaret etmiştir.

Söylemin Kur'an ayeti ve vahiy temelli kudsi hadis ile izah edilmesi, söylemin ideolojisinin Allah'ın varlığına ve ideolojinin kaynağının da *vahye* dayandığını göstermiştir. Bununla birlikte söylemdeki *bekâ* kavramı ve *ayna* benzetmesi ise bu dünyada geçici yaşayan, ancak sonsuzluğu isteyen insanın ontolojik mahiyetine ve sonsuz refahı arzu etme yönüne işaret etmektedir. Şöyle ki; “*İnsan çendân fânîdir. Fakat bekâ için halk edilmiştir. Ve Bâkî bir zâtın aynası olarak yaratılmıştır ve (...) Bâkî bir zâtın, bâkî esmâsının cilvelerine ve nakışlarına medâr olacak bir sûret kendisine verilmiştir*” (Nursi, 2007, s.14).

Görüldüğü üzere söylemde, insanı hiçliğe ve anlamsızlığa mahkûm eden Avrupamerkezci düşünceye karşı çıkılırken, insanın *bekâ-sonsuzluk* için yaratıldığı ve *bâki*, yani sonsuz bir hayatın refahı için çalıştığı vurgulanmıştır. Bekâ kavramı üzerinden yapılan ontolojik vurgular, insanın mevcudiyetini nazara verirken, Nursi'nin *vücut* kavramlaştırması da refahın ontolojik yönüne işaret etmektedir. Çünkü ölüm, *rutinlerin* kırılması, süresizlik ve hiçlik acısı insanın refahını-iyi oluşunu olumsuz olarak etkileyen en temel ontolojik kaygıyken,

⁷⁷ Kur'an-ı Kerim, Zariyât Suresi 56.Ayet-i Kerime Meali. <https://kuran.risale.online/Meal/Ayet?ayetNo=56&sureNo=51> (Erişim: 15.06.2021)

⁷⁸ Cemâl: Allah'ın Güzelliği

⁷⁹ Hadis-i Kudsi: Anlamı Allah'a ait olan ancak Hz. Muhammed'in (asm) kendi kelimeleri ile naklettiği, ayet-i kerime olmayan sözlerdir (Körpe, 2018).

insanın bekâ'ya-vücuda, yani sürekliliğe ve sonsuzluğa kavuşması ise refahı-iyioluşu olumlu yönde etkileyen temel ontolojik güven duygusudur.

Dolayısıyla insana sonsuzluğun verileceğine işaret eden *bekâ* ve *vücut* kavramı ile ontolojik refah kavramının özdeş olduğu söylenebilir. Diğer bir anlatımla söylemde, insanın ölümlülüğü, fâniliği, geçiciliği, ademe⁸⁰ gitme, yani yokluğa gitme, hiç olma korku ve acısı üzerinden *ontolojik kaygı* vurgulanmıştır. Sonsuzluk talebi olan insanın *Bâki* olan Allah'ın aynası olduğu ve *bekâ-vücut*, yani sonsuzluk için yaratıldığı vurgusu ise *ontolojik güvene* işaret etmektedir. Buna göre kaygı gideren ve güven veren *vücut* kavramının da *bekâ-ontolojik refah* kavramı ile özdeş bir kavram olduğu ve Bâki-sonsuz olan Allah'ın, ontolojik refahı sağlayan *özne* olduğu söylenebilir. Aynı zamanda insanın *bekâ-vücut* için yaratılmış olduğu gerçeğinin de insanın *niçin* refaha ihtiyaç duyduğu sorusunun cevabı olduğu düşünülebilir. Nursi; “*Bekâ, tekerrür-ü vücûddan ibârettir*” (Nursi, 2014, s.12) derken, varlığın ve insanın sürekliliğinin, dolayısıyla ontolojik refahın, insan vücudunun *rutin* olarak bekâsına, devamına ve sürekliliğe bağlı olduğuna işaret etmiştir.

Ontolojik güven veren *bekâ-vücut-sonsuzluk* düşüncesinin ontolojik refah kavramı ile özdeşleştirilmesinin nedeni ise ölüm, hiçlik, adem, yok olma ve süreksizlik düşüncesinin insana acı ve ontolojik kaygı vermesinden dolayıdır. Bekâ-vücut kavramının ontolojik refah kavramı ile özdeş tutulması, Nursi'nin *bekâ-fenâ*⁸¹ ve *vücut-adem* diyalektiğinde anlamlı hale gelmektedir. Bu diyalektiğe göre ontolojik refah kavramı, *bekâ-vücut-sonsuzluk* düşüncesi ve bu düşüncenin zıddı olan *fenâ-adem-sonluluk* düşüncesi ile sentezlenerek anlam kazanmaktadır.

Nursi; “*Eğer şu fânî dünyada bekâ istiyorsan, bekâ fenâdan çıkıyor. (...) Mevcûdâtın adennümâ âkıbetlerini gör. Çünkü şu dünyadan bekâyâ giden yol, fenâdan gidiyor*” (Nursi, 2009b, s.146) derken, insanın nazarını, yani bakış açısını *mevcuda*, yani var olan varlıklara yönlendirmiştir. Böylece, *mevcut* varlıkların *hiçliği* hatırlatır bir şekilde sonlu olduğuna işaret ederken, yokluk ve hiçlik üzerinden bekâ-sonsuzluk düşüncesini vurgulamıştır. Dolayısıyla insanın ve kâinattaki varlıkların *vücut* sahibi olduğu, *fânî* olup öldüklerinin görülmesi ile anlaşılmaktadır. Ayrıca bu söylem, insanın *rutinlerini*, *sürekliliğini* ve *vücudunu* ölüme karşı

⁸⁰ Adem: Hiçlik, yokluk

⁸¹ Fenâ: Ölümlü, gelip geçici olma, sonlu olma

koruyamadığını ve varlığını sürdürecektir şekilde kendine sahip ve malik olmadığını vurgulayarak, hayatı ve vücudu bitiren ölümü var eden bir güce, yani Allah'ın varlığına işaret etmektedir. Dolayısıyla Allah'a yapılan bu işaret, söylemin ideolojisini yeniden üretmektedir. Ayrıca söylemde, sadece *fenâ*'nın, yani yok ve hiç olmanın vurgulanmaması, *fenâ* kavramı yanında sonsuzluğa, yani *bekâ* kavramına da vurgu yapılması, Nursi'nin düşüncesini Batı felsefesinden ayırmaktadır. Çünkü modern Batı felsefesinde *hiçlik*, sadece dünyada varoluşun bir göstergesi olarak kabul edilirken, ölümden sonra sonsuz bir varoluş ve sonsuz refah düşüncesine atıf yapılmamaktadır. Dolayısıyla modern Batı felsefesinde *hiçlik*, anlamsızlık ve sonluluk, mutlak olarak *yokluk* anlamına gelirken, İslam düşüncesinde ise *ölüm-fenâ-sonluluk*, *bekâ*'ya, yani sonsuzluğa geçiş kapısıdır.

Diğer bir anlatımla vücudun *fâni* olup ölmesi ve *hiçliğe* gitmesi, bekâyı-vücudu-sonsuzluğu isteyen insanı kaygılandırmaktadır. Nursi ise insana kaygı veren, hayat *rutinlerini* ve *sürekliliğini* kıran ve *fenâ*'nın-süreksizliğin göstergesi olan *adem*'in-yokluğun mutlak ve kesin bir şekilde var olmadığına, bilakis ölümün geçici bir durum olduğuna işaret etmiştir. Nursi, insanın ontolojik refah hissini tatmin eden, *fenâ* ve *adem*'in mutlak-kesin olmadığına dair görüşünü ise Allah'ın varlığına, onun ilmüne ve kudretine dayandırmıştır. Nursi'ye göre *adem* ve *vücuda* hükmeden, dolayısıyla diyalektik olarak zıtlıklara hükmederek iktidarını gösteren, mutlak *ilim* ve *kudret* sahibi Allah'tır. Mutlak ilim ve kudret sahibi Allah, varlıkları istediği zaman *vücuda*-varlığa, istediği zaman ise *adem*'e-yokluğa göndermektedir. Dolayısıyla Nursi'ye göre varlığın *vücuda* gelmesi ve *adem*'e gitmesi, Allah'ın hükmünün ve iktidarının göstergesidir. Şöyle ki;

“Cenâb-ı Hakk öyle bir Kadîr-i Mutlak'dır ki, adem ve vücûd, kudretine ve irâdesine nisbeten iki menzil gibi, gayet kolay bir sûrette oraya gönderir ve getirir. İsterse bir günde, isterse bir anda oradan çevirir. Hem adem-i mutlak⁸²zaten yoktur. Çünkü bir ilm-i muhît var. Hem dâire-i ilm-i İlâhînin hârici yok ki bir şey ona atılsın. Dâire-i ilim içinde bulunan adem ise, adem-i hâricîdir.⁸³ Ve vücûd-u ilmîye⁸⁴ perde olmuş bir ünvandır.

⁸² Adem-i mutlak: Mutlak yokluk

⁸³ Adem-i hâricî: Görünen maddi hayatın bitmesi ve yok olması

⁸⁴ Vücud-u İlmî-vücûd-u ma'nevî; “varlıkların harici vücutlarını bırakıp mahiyetlerinin manevi veya ilmi vücut giymesine denir. Diğer bir tabirle varlıkların kudret sahasından çıkıp ilim dairesinde olmasına denir” (Körpe, 2018, s.201).

*Hatta bu mevcûdât-ı ilmiyeye bazı ehl-i tahkîk ‘a ‘yân-ı sâbite*⁸⁵ *ta ‘bîr etmişler. Öyle ise, fenâya gitmek, muvakkaten hâricî libâsını çıkarıp, vücûd-u ma‘nevîye ve ilmîye girmektir. Yani hâlik ve fânî olanlar, vücûd-u hâricîyi bırakıp, mâhiyetleri bir vücûd-u ma‘nevî giyer. Dâire-i kudretten çıkıp, dâire-i ilme girer”* (Nursi, 2011a, s.49).

Söylemde, *Cenâb-ı Hakk* ve *Kadîr-i Mutlak* ibareleri ile mutlak ilim ve kudret sahibi Allah’a işaret edilerek, söylemin dayandığı otorite ve ideoloji vurgulanmıştır. Ayrıca Allah’ın ilminin ne anlama geldiği belirtilirken, *adem-yokluk* ve *a ‘yân-ı sâbite-vücut* tartışması ile de varlık ve yokluk kavramlarının tanımları yapılmıştır. Bu tanımlar, söylemin felsefi düşüncüyü geliştirme yönüne işaret etmektedir. Nursi’ye göre *adem-i mutlak*’ın, yani mutlak ve kesin yokluğun olması imkânsızdır. Bunun nedeni ise Allah ve onun her şeyi kuşatan ilmidir. Çünkü İslam düşüncesine göre Allah, mutlak-kesin bir şekilde vardır ve insan da mutlak olarak var olan Allah’ın en parlak ve şerefli aynasıdır. Dolayısıyla Allah mutlak olarak var olduğundan, insan da mutlak olanı yansıttığında, mutlak varlık olan Allah’ı yansıtan ayna olan insanın, mutlak-kesin anlamada yok olması mümkün değildir. *Aydınlık-karanlık* diyalektiği buna işaret etmektedir. Bu diyalektiğe göre aydınlık ve karanlığın aynı anda, bir arada bulunması mümkün olmadığı gibi mutlak varlık ile mutlak yokluğunda da aynı anda bir arada olması mümkün değildir. Dolayısıyla Allah ve ilmi, mutlak olarak var olduğu için, yokluğun da mutlak olarak var olması mümkün değildir. İnsanı yaratan Allah, ilmi ile hayatı ve her şeyi kuşattığı gibi kudreti ile de hayata ve her şeye -ilmi kapsamında geçici olarak- son vermektedir. Ancak hayata son verilmesi eşyanın ve insanın hiçliğe-yokluğa atılması ve yok edilmesi değil, insanın maddi olarak göremediği Allah’ın ilimi içindeki yerine, yani *adem-i hâricî*’ye, vücut âleminin dışına gönderilmesidir.

Görüldüğü üzere *adem-i hâricî* kavramı, söylemin anahtar kavramlarından biridir. Bu kavrama göre eşyanın ya da insanın -geçici olarak- sona ererek maddi dünyadan ve görünür olmaktan çıkması, mutlak olarak yok olduğu anlamına gelmemektedir. Dolayısıyla görünür ve maddi vücut âlemindeki eşya ya da insanın *fenâ* ile son bulup, ölerek *ademe-yokluğa* gitmesi,

⁸⁵ A ‘yân-ı sâbite: “hakikat, mahiyet ve zat mânasına gelir ve varlık (vücûd) kavramından farklı bir mâna ifade eder. Bir şeyin varlığı başka, mahiyeti başkadır. A ‘yân-ı sâbite, dış âlemde var olan eşyanın Allah’ın ilmindeki hakikatleri olup hariçte mevcut değildir; daha doğrusu bunlar Allah’ın ilminde sâbit olan “yoklar”dır (ma‘dûmât). A ‘yân-ı sâbitenin dış âleme nazaran varlığı yoktur. Onun için “yok” olarak kabul edilir. Bu mânada ona ‘mümkün’ de denir” <https://islamansiklopedisi.org.tr/ayan-i-sabite> (Erişim: 23.06.2021).

mutlak olarak hiçliğe atılması anlamına gelmemektedir. İnsanın maddi ölümü, Allah'ın mutlak olarak var olan ilmi içindeki yerine geçici olarak gönderilmesidir. Bu düşünceye göre kendi varoluşunu bizatihi var edemeyen, *rutinlerini* sürdüremeyen aciz ve fâni olan insan, belli bir amaç ve hikmet için Allah'ın kudreti ile maddi vücut âlemine geldiği gibi aynı kudret vasıtasıyla da geçici olarak Allah'ın ilmi içindeki vücuduna gönderilmektedir. Söylemdeki; *...muvakkaten*⁸⁶ *hâricî libâsını çıkarıp...* ibaresi, vücut ve varlığa erişen insan için ölümünün bir son olmadığına ve insanın haşredilerek⁸⁷ ebedi ahiret hayatı için yeniden yaratılacağına işaret etmektedir. Böylece, ruhun, libas-elbise olarak tasvir edilen vücuttan ölüm ile ayrılacağı, ruhun ölüm sonrası dirilmeye kadar Allah'ın ilmindeki manevi vücudunu giyeceği ve yeniden diriltirme sonrasında ise ruhun yaratılan yeni vücuda ebedi bir şekilde kavuşacağı vurgulanmıştır.

Bu söylem, Allah'ın bâki-sonsuz olduğu, insanın da bâki- sonsuz olan Allah'ın mutlak-kesin ilmi içinde yer aldığı ve yok olmayacağı düşüncesini nazara vermiştir. Böylece, modern Batı felsefesinin neden olduğu insana kaygı ve dehşet veren ölüm ve sonrası hakkındaki düşünceye karşı durulmuş ve ölüm ve sonrası izah edilerek, bu düşünce yapısöküme uğratılmıştır. Diğer bir anlatımla Nursi'nin bu karşı duruşu, insanın yeniden diriltilmesi gerekliliğini nazara vererek, ölüm ile geçici dünya hayatı sona eren insanın yeniden yaratılacağı ve mutlak olan sonsuz refaha kavuşacağı düşünce ve inancını yerleştirmektedir.

Nursi'ye göre *haşir*, yani ölümden sonra diriltirme, ontolojik olarak insanın *bâki-ebedi-sonsuz olarak var olma* duygusunun tatmin edilmesi için gerekli olduğu gibi Allah'a iman ve ibadet edenlerin mükâfat görmesi, Allah'ı inkâr eden ve insanlara tahakküm ile zulmedenlerin de adâlet ile yargılanmaları için de gereklidir. Çünkü Allah'a iman edenler ile Allah'ı inkâr edenler bu dünyada tam ceza ya da ödül görmemektedir. Bunun anlamı, dünyada mutlak-kesin refahın olmadığı ve öldükten sonra bir yargılamanın mutlak refaha neden olacak şekilde varolması gerektiğidir. Nursi, bu düşüncesini şöyle dile getirmiştir;

⁸⁶ Muvakkaten: Geçici olarak

⁸⁷ Haşir: Öldükten sonra diriltirme

“Hiç mümkün müdür ki, (...) zerrelerden güneşlere kadar cereyân eden hikmet ve intizâm adâlet ve mîzânla rubûbiyetin saltanatını gösteren Zât-ı Zülcelâl⁸⁸, rubûbiyetin cenâh-ı himâyesine ilticâ eden ve o hikmet ve adâlete îmân ve ubûdiyetle tevfîk-i hareket eden mü'minleri⁸⁹ taltîf etmesin? Ve o hikmet ve adâlete küfür ve tuğyân⁹⁰ ile isyan eden edebsizleri te'dîb⁹¹ etmesin? Halbuki bu muvakkat dünyada o hikmet, o adâlete lââyık binden biri insanda icrâ edilmiyor, te'hîr ediliyor. Ehl-i dalâletin⁹² çoğu cezâ almadan, ehl-i hidâyetin⁹³ de çoğu mükâfât görmeden buradan göçüp gidiyorlar. Demek bir mahkeme-i kübrâya⁹⁴, bir saadet-i uzmâya⁹⁵ bırakılıyor” (Nursi, 2011c, s.24).

Görüldüğü üzere kâinattaki hikmet ve düzen ile Allah'ın terbiye ediciliği ve adâleti, haşri, yani öldükten sonra diriltilmeyi gerekli kılmaktadır. Bu noktada, adâlet ve öldükten sonra dirilme, bir refah göstergesi olarak dikkat çekmektedir. Çünkü adâlet, iyilik yapanların mutlak bir şekilde mükâfât, kötülük yapanların ise mutlak bir şekilde ceza görmesini gerektirmektedir. Bu geçici dünya hayatında ise mutlak anlamda adâlet görülmemektedir. Dolayısıyla mutlak anlamda adâletin görüleceği yer olan büyük mahkemeye geçiş, öldükten sonra dirilme ile olacağından, adâlet ve öldükten sonra dirilme haşri- kavramları, ontolojik refah ile özdeşleşmektedir.

Bu geçici dünya hayatında refah anlamına gelecek mutlak adâlet, mutlak mükâfât ya da mutlak ceza *neden* görülmez? sorusu anlamlıdır. Nursi'ye göre bunun nedeni, insanın yaratılış özellikleri ile dünya hayatının bir sınav ve yarışma alanı olarak kurulmuş olmasıdır. Nursi; “mutlak beşer her dem refahı nazar-ı şer'îde yoktur” (2009a, s.353) diyerek, İslam sosyal teorisi açısından bu dünya hayatında insan için mutlak-kesin anlamda bir refahtan, eşitlikten

⁸⁸ Zât-ı Zülcelâl: Sonsuz haşmet, büyüklük ve yücelik sahibi olan Allah

⁸⁹ Mü'min: Allaha iman eden

⁹⁰ Tuğyân: Allah'ı inkâr ve isyanda ileri gitmek

⁹¹ Te'dîb: Terbiye etme, edeplendirme

⁹² Ehl-i dalâlet: Hak ve doğru yol olan İslamiyet'ten ayrılan

⁹³ Ehl-i hidayet: Allah'a iman yolunda olan, iman sahibi insanlar, ehl-i iman

⁹⁴ Mahkeme-i kübrâ: Öldükten sonra diriltirme sonrası kurulacak büyük mahkeme

⁹⁵ Saadet-i uzmâ: En yüce refah

ve adâletten söz edilemeyeceğini vurgulamıştır. Nursi'nin eşitlik ve adâlet kavrayışına göre bu geçici dünyada mutlak eşitlik ve adâlet tesis edilemez. Ancak sınıfsal farklılıklar içinde olan insanlar, buldukları sosyal sınıf ne olursa olsun, hukuk ve adâlet önünde eşittirler. Nursi'ye göre tahakküm ve baskı ile hukuk ve adâlet önündeki eşitliğin sosyal hayattan kalkması refahı zedelemektedir.

Nursi'nin eşitlik tartışmasında inanların mutlak anlamda eşit olmamasının nedeni ise Allah'ın hikmetidir. Dolayısıyla insanların mutlak anlamda eşit kılmayan Allah'tır. Çünkü Allah, bir buğday tanesinden bir buğday başağı, bir buğday başağından ise birden çok buğday tanesi yarattığı gibi miktarda az olan şeyden, birçok şey yaratmaktadır. Diğer bir anlatımla yaratılış kanununa göre bir buğday tohumunun bir buğday tanesi vermesi yerine, bir buğday tohumunun birden çok buğday vermesi, eşitliğin olmadığını göstermektedir. Mutlak anlamda eşitliğin olmamasının diğer bir nedeni de insanların dünya hayatında ırk ve sosyal sınıf olarak tabakalar halinde ayrılması ve -adâlet ve erdem ile iyilikte yarışılması için- dünya hayatının Allah tarafından bir müsâbaka-yarışma alanı olarak açılmasıdır. Şöyle ki;

“(...) nev’-i beşerin fitratı ve sırr-ı hikmeti, müsâvât⁹⁶-ı mutlaka kanununa zıddır. Çünkü Fâtır-ı Hakîm⁹⁷, kemâl-i kudret ve hikmetini göstermek için, az bir şeyden çok mahsûlât aldırır ve bir sahîfeden çok kitapları yazdırır. Bir şey ile çok vazîfeleri yaptırdığı gibi, beşer nev’iyle de binler nev’lerin vazîfelerini gördürüyor. İşte bu sırr-ı azîmdendir ki: Cenâb-ı Hak, insan nev’ini binler nev’leri sünbül verecek ve hayvanâtın sâir binler nev’leri kadar tabakât gösterecek bir fitratta yaratmıştır. Sâir hayvanât gibi insan nev’inin kuvâlarına⁹⁸, latîfelerine ve duygularına had konulmamış, serbest bırakılmış ve hadsiz makamâtta gezecek isti’dâd verdiğiinden, bir nev’ iken, binler nev’ hükmüne geçtiği içindir ki; insan nev’i, arzın halîfesi ve kâinâtın neticesi ve zîhayatın sultanı hükmüne geçmiştir. İşte nev’-i insanın tenevvüünün en mühim mayası ve zenbereği; müsâbaka ile, hakîkî îmânlı fazîlettir⁹⁹. Fazîleti kaldırmak; mâhiyet-i beşeriyenin tebdîli ile, aklın söndürülmesiyle, kalbin öldürülmesiyle, ruhun mahvolmasıyla olabilir” (Nursi, 2007, ss.178-179).

⁹⁶ Müsâvât: Eşitlik

⁹⁷ Fâtır-ı Hakîm: Hikmetle yaratan Allah

⁹⁸ Kuvâ: Duygular, hisler

⁹⁹ Fazîlet: Erdem

Söylemde, *Fâtır-ı Hakîm* ve *Cenâb-ı Hak* ibareleri ile Allah'a işaret edilerek, söylemin ideolojisi vurgulanmıştır. Ayrıca sosyal refahın önemli kavramlarından biri olan *müsâvât-eşitlik* kavramı tartışılmıştır. Buna göre Allah'ın dünya hayatında mutlak *eşitliği* değil, *îmânlı fazîlet* ile yani *erdemli iman* ile *farklılaşmayı* esas kıldığına işaret edilmiştir.

Erdemli iman, insanların birbirinden -üstünlük olarak- nasıl farklılaştığına ve refah açısından önemli olan bu üstünlük yönlü farklılaşmanın ontolojisini nazara vermektedir. Buna göre insanları tahakkümsüz bir şekilde üstün hale getiren, *erdemli imana* bağlı farklılaşma, yani *takvadır*.¹⁰⁰ Takva'nın Allah'ın emirlerine uymak ve yasaklarından kaçınma anlamına geldiği göz önünde bulundurulduğunda, insanları birbirine üstün kılan unsurun tahakküme neden olan soy, ırk ve sosyal statü gibi olgular değil, Allah'a iman duygu ve düşüncesine dayanan erdemleri ile Allah'ın emir ve yasaklarını uygulama noktasında gösterdikleri hassasiyet olduğu söylenebilir. Nitekim Kur'an-ı Kerimin Hücürat suresinin 13. ayet-i kerimesi¹⁰¹, insanların cins, ırk ve kabileler şeklinde farklı farklı yaratıldığını, ancak bunun bir üstünlük olmadığını, üstünlüğün ise ancak takvada olduğunu vurgulamıştır. Böylece, Kur'an'dan gelen bilgi, insanlar arasındaki asıl farklılaşma ve üstünlüğün, *takva* ile şekillenen *erdemli iman* olduğuna işaret etmiştir.

Dolayısıyla Nursi'ye göre insanlar için mutlak anlamda bir *eşitlik* esas değildir. İnsanlıkta geçerli olan, insanın sınır konulmamış kabiliyetlerini dünya hayatında kullanmasıdır. Böylece, insan, takva veya takvasız davranışlar ile iyilik ya da kötülüğün zirvesine çıkıp, Allah'ın hazırladığı imtihan çerçevesinde ve *erdemli iman* ile *farklılaşmaktadır*. Bunun nedeni ise insanın Allah tarafından yaratılışına yerleştirilen hikmet ve sırdır. Bu yaratılış sırrı, insanı diğer varlıklardan ayırdığı gibi insanı yeryüzünde -adâlet ile hükmeden bir *halîfe*, kâinât ağacının en önemli *meyvesi-neticesi* ve hayat sahibi varlıkların *sultanı* hükmüne geçirmiştir. Bu yaratılış sırrı ise *imanlı erdemdir*. Bu söyleme göre refah, insanların -tahakkümsüz ve adâletli bir şekilde- imanlı erdem duygularını kullanarak yarışması

¹⁰⁰ Takva: Allah'ın emirlerine uymak ve yasaklarından kaçınmak. <https://islamansiklopedisi.org.tr/takva> (Erişim:20.12.2021).

¹⁰¹ “Ey insanlar! Şübhesiz ki biz, sizi bir erkek ve bir dişiden (Âdem ile Havvâ'dan) yarattık. Birbirinizi tanımanız için de sizi, milletler ve kabileler kıldık. Doğrusu Allah katında sizin en üstün olanınız, en takvâlı olanınızdır” Kur'an-ı Kerim, Hücürat Suresi 13. Ayet-i Kerimenin mealı. <https://kuran.risale.online/meal/sayfa?sayfaNo=516> (Erişim: 15.06.2021).

ile dünyada ve ahirette sonuçları görünen bir kavramdır. Dolayısıyla Nursi'nin söylemine göre insanı farklılaştıran Allah'a iman duygu ve düşüncesine bağlı erdemli iman, yani *takva* duygusu, sosyal ve sınıfsal eşitliği sağlama adına ortadan kalkar ise sosyal refah olumsuz olarak etkilenmektedir. Nursi'ye göre bu durum, insanın yaratılış sırrının, mahiyetinin, aklının, kalbinin ve ruhunun mahvolması ve tahakkümcü bir adâletsizlik ile hukuk önünde eşitliğin kalkması anlamına gelir ki; bu da eşitlik ve refah değildir.

Diğer bir deyişle insanların tahakkümüz bir şekilde, adâlet ve erdemli iman-takva ile *farklılaşması*, geçici dünyada hayatında sürdürülebilir bir refah anlamına geldiği gibi ölümden sonra yeniden dirilme ile gidilecek büyük mahkemede de sonsuz refah anlamı gelmektedir.

Ayrıca, söylemdeki diğer tartışma ise adâlet kavramı üzerinedir. Nursi;

“ben de neseben ve hayatça avâm¹⁰² tabakasındanım. Ve meşreben ve fikren müsâvât-ı hukuk mesleğini kabûl edenlerdenim. Ve şefkaten ve İslâmiyet'ten gelen sırr-ı adâlet ile, burjuva denilen tabaka-i havâssın¹⁰³ istibdâd ve tahakkümlerine karşı, eskiden beri muhâlefetle çalışanlardanım. Onun için bütün kuvvetimle adâlet-i tâmmе lehindeyim; ve zulüm ve tagallüb ve tahakküm ve istibdâdın aleyhindeyim” (Nursi, 2007, s.178),

diyerek, sosyal sınıf farklılıklarının varlığını vurgulamış ve *müsâvât-ı hukuk*, yani hukuk önünde eşitlik kavramı ile hukuk ve adâlet önünde eşitliğin refah anlamına geldiğine işaret etmiştir. Böylece, Nursi, sınıfsal farklılıklar gerçeğini göz ardı etmemiş ve İslamiyet'in hukuk önünde eşit olmayı ve adâleti savunan değerlerinin, üst sosyal tabakanın tahakküm ve baskılarına bir karşı duruş olduğunu vurgulamıştır.

Söylemde, insanın yaratılış mahiyeti-özü ve diğer varlıklardan farkı eşitlik, imanlı erdem ve adâlet kavramları ile tartışılırken, insanın dünya hayatı, ölüm sonrası hayatı ve sonsuz refahı vurgulanmıştır. Böylece, sadece dünya refahı ile ilgilenen seküler refah görüşünün sosyal eşitlik iddiası ve söylemi altında eşitlik kavramına ve imanlı erdem anlayışına verdiği zarara örtük bir şekilde işaret edilmiştir. Nursi, mutlak sınıfsal eşitlik söylemi yerine, hukuk ve adâlet önünde eşitlik düşüncesini savunarak, farklılaşmanın esasını oluşturan imanlı erdem-takva ile tahakkümsüz sosyal düzeni, sürdürülebilir dünya refahının şartı olarak görmüştür. Dolayısıyla

¹⁰² Avâm: Alt sosyal tabaka

¹⁰³ Havâs: Üst sosyal tabaka

söylemde, dünya refahı adına insanlar arasında mutlak eşitliğin olmadığına işaret edilirken, sosyal hayatta, hukuk ve adâlet önünde eşitliğin sağlanması durumunda dünya hayatı şartlarında -görece- refahın sağlanabileceği vurgulanmıştır.

Söylemde, kâinattaki hikmet ve takvada yarışmaya bağlı farklılaşmaya yapılan vurgu, öncelikli olarak sosyal eşitliğin değil, sosyal düzenini temelinde yer alan hukuk ve adâlet önünde eşitliğin önemli olduğuna işaret etmiştir. Adâlet ise mutlak anlamda bu dünya hayatında sağlanamamaktadır. Söyleme göre adâlet bu dünya hayatında görece ve sınırlı olarak sağlanabildiğinden, Allah'ın mutlak adâleti ve sonsuz refahı sağlayacağı sonsuz olan ahiret âleminin açılması için haşrin, yani öldükten sonra dirilmenin gerekliliği anlamlı hale gelmektedir. Böylece, Nursi'ye göre mutlak adâletin ve refahın ne anlama geldiğinin görüleceği yer, öldükten sonra dirilme ile açılacak mahkeme-i kübrâ¹⁰⁴ olan ahirettir. Dolayısıyla öldükten sonra dirilme, mutlak adâletin ve ontolojik refahın tecellisi için gereklidir. Nursi'ye göre mutlak adâletin tecelli edeceği ve öldükten sonra dirilme ile açılacak *mahkeme-i kübrâ*, saadet-i uzmâ, yani yüce-sonsuz refah anlamına gelmektedir. Bu söylem ise ontolojik refah kavramı ile özdeş olan adâlet kavramının dünya refahından öte bir anlam taşıdığını idrak edemeyen ve öldükten sonra dirilmenin sonsuz refah için gerekli olduğuna inanmayan düşünceye karşı bir meydan okumadır.

Diğer yandan öldükten sonra bir yargılamanın olması gerekliliğine dair söylemdeki *ehl-i hidâyet* ve *mü'min* ibareleri söylemin taraftar olduğu aktörlere, *ehl-i dalâlet* ibaresi ise söylemin karşıt olduğu aktörlere işaret etmiştir. Buna göre Allah'a iman duygu ve düşüncesi çerçevesinde Allah'ın himayesini kabul eden ehl-i hidâyet, yani Allah'a iman eden mü'minler ödül alacak insanlar, Allah'ı inkâr eden ve onun himayesini reddederek zulmeden ehl-i dalâlet ise işledikleri kötü fillerden dolayı yargılanarak ceza görecek insanlardır. Bu söylem, sonsuz ve yüce olan, yani *Zât-ı Zülcelâl* olan Allah'a yargılayan özne olarak işaret ederken, söylemin ideolojisine vurgu yapmaktadır.

Diğer yandan Nursi, egzistansiyalist düşünce ve pozitif psikoloji tarafından korku ve kaygıların en dehşetlisi olarak görülen ve insanı hiçliğe attığı düşünülen ölümden bahsederek, çok korkulan ve sonrası için kaygı duyulan ölümün hiçliğe ve yokluğa gitmek olmadığını belirtmiştir. Nursi'ye göre refaha dair bilgi kaynağı olan Kur'an'ın ölüm ve sonrası hakkında verdiği bilgiler, ölüm korkusu ve sonrası hakkındaki kaygıları gidermektedir. Şöyle ki;

¹⁰⁴ Mahkeme-i kübrâ: Büyük mahkeme, ahiret alemi

“(…) Kur’ân’ın cadde-i nûrâniyesi ise, bütün ehl-i dalâletin çektiği yaraları hakâik-i îmâniye ile tedâvi eder (...) Bütün dalâlet ve helâket kapılarını kapatır. Şöyle ki: İnsanın zaaf ve aczini, fakr ve ihtiyacını bir Kadîr-i Rahîm’e tevekkül ile tedâvi eder. Hayat ve vücûdun yükünü onun kudretine, rahmetine teslim edip, kendine yüklemeyip, belki kendisi o hayatına ve nefesine biner hükmünde bir rahat makam bulur. Kendisinin nâtık bir hayvan değil, belki hakîkî bir insan ve makbûl bir misâfir-i Rahmân olduğunu bildirir. Dünyayı bir misâfirhâne-i Rahmân olduğunu göstermekle ve dünyadaki mevcûdât ise, esmâ-yı İlâhiyenin aynaları olduklarını ve masnûâtı ise, her vakit tazelenen mektûbât-ı samedâniye olduklarını bildirmekle, insanın fenâ-yı dünyâdan ve zevâl-i eşyâdan ve hubb-u fâniyâtta gelen yaralarını güzelce tedâvi eder. Ve evhâmın zulümâtından kurtarır. Hem mevt¹⁰⁵ ve eceli¹⁰⁶, âlem-i berzaha¹⁰⁷ giden ve âlem-i bekâda olan ahabâblara visâl ve mülâkât mukaddemesi olarak gösterir. Ehl-i dalâletin nazarında bütün ahabâbından bir firâk-ı ebedî telakkî ettiği ölüm yaralarını böylece tedâvi eder ve o firâk¹⁰⁸, ayn-ı likâ olduğunu isbat eder. Hem kabrin âlem-i rahmete ve dâr-ı saadete ve bâğistân-ı cinâna ve nûristân-ı Rahmâna açılan bir kapı olduğunu isbat etmekle, beşerin en müdhiş korkusunu izâle edip, en elîm ve kasâvetli ve sıkıntılı olan berzah seyahatini, en lezîz¹⁰⁹ ve ünsiyetli ve ferahlı bir seyahat olduğunu gösterir” (Nursi, 2009a, s.304).

Görüldüğü üzere Allah’ın Kur’an ile verdiği bilgiye göre insana korku ve dehşet veren, hayat ve dostlardan ayıran ölüm, insanın ebedi olarak son bulması ve hiçliğe gitmesi değil, Allah’a tevekkül edenlerin Allah’ın rahmetine erişmesi, insanın ölmüş olan dostlarına kavuşması ve sonsuz refah âlemine geçiş kapısı anlamına gelmektedir. Bu söylem, insanın en büyük korkusu olan ölümü dehşet duyulan bir düşünce olmaktan çıkarmakta ve ölüm anlayışını, beklenen sonsuz refaha eriştiren bir vasıta olarak tanımlayarak yeniden yapılandırmaktadır. Yine bu söylemdeki anahtar kavramlar, *nazar-bakış açısı* ve *niyet* kavramlarıdır. Bu kavramlar, Allah’a tevekkül, yani ona güvenme ve hükmüne teslim olma

¹⁰⁵ Mevt: Ölüm

¹⁰⁶ Ecel: Hayatın sona erdiği vakit

¹⁰⁷ Âlem-i berzah: Kabir hayatı

¹⁰⁸ Firâk: Ayrılık

¹⁰⁹ Lezîz: Haz veren, lezzetli

düşüncesinin önemine vurgu yapmaktadır. Allah'a iman ve tevekkülü içeren bakış açısı, niyeti ve ölüm kavrayışı, sonsuz refaha kavuşmak anlamına geldiğinden; ölüm, korku ve kaygı vermemektedir. Ölüme bakış açısı, niyeti ölüm ve ölüm kavrayışı ebedi bir yok oluş ve hiçlik olarak kabul edildiğinde ise sıkıntıya, kaygıya ve gelecek endişesine neden olmaktadır. Dolayısıyla Allah'a iman duygu ve düşüncesi çerçevesinde bir ölüm kavrayışı, neden olduğu ümit ve iyimserlik sayesinde refahı-iyi oluşu olumlu yönde etkileyerek, ontolojik refah sağlamaktadır.

Söylemdeki *Kadîr-i Rahîm, nûristân-ı Rahmân, esmâ-yı İlâhiye* ve *Kur'an* ibareleri ise Allah'a işaret ederek, söylemin ideolojisini ve bilgi kaynaklarını vurgulamaktadır. Söylemde insan, yine Allah'a iman ekseninde tanımlanırken, insan, Allah'ın bu dünyadaki *makbûl bir misâfiri, aynası* ve *san'atı* olarak tasvir edilmiştir. İnsanın bu şekilde tasvir edilmesi, Batı felsefesinin *insan nâtık bir hayvandır*, yani insan konuşan bir hayvandır yaklaşımını eleştirmektedir.

Diğer yandan Nursi, insanın maddi hayatına son veren ölümün mutlak-kesin yokluk, fenâ-sona erme, adem ve hiçlik olmadığına delil olarak, çiçeklerin tohumlarını ve insan hafızasını örnek göstermiştir. Nursi, dikkatleri çiçek ve insana çekerek der ki;

“(…) kudret kelimelerinden olan şu çiçeğe bak ki, kısa bir zamanda o çiçek tebessüm edip bize bakar. Der ‘akab fenâ perdesinde saklanır. Fakat senin ağzından çıkan kelime gibi o gider, fakat binler misâllerini kulaklara tevdi‘ eder. Dinleyen akıllar adedince ma‘nâlarını akıllarda *ibkâ*¹¹⁰ eder. Çünkü vazîfesi olan ifâde-i ma‘nâ bittikten sonra kendisi gider. Fakat onu gören her şeyin hâfızasında zâhirî sûretini ve her bir tohumunda ma‘nevî mâhiyetini bırakıp öyle gidiyor. Güya her hâfıza ile her tohum, hıfz-ı ziyneti için birer fotoğraf ve devâm-ı bekâsı için birer menzildirler. En basit mertebe-i hayatta olan *masnû*‘ böyle ise, en yüksek tabaka-i hayatta ve *ervâh-ı bâkiye sâhibi* olan insan, ne kadar bekâ ile *alâkadâr* olduğu anlaşılır. Çiçekli ve meyveli koca *nebâtâtın* bir parça ruha benzeyen her birinin *kânûn-u teşekkülâtı, timsâl-i sûreti*, zerrecikler gibi tohumlarda *kemâl-i intizâmla*, dağdağalı *inkılâblar* içinde *ibkâ* ve *muhâfaza* edilmesiyle; *gayet cem‘iyetli* ve *yüksek bir mâhiyete mâlik*, *hâricî bir vücûd* giydirilmiş, *zîşuûr, nûrânî kânûn-u emrî* olan *rûh-u beşer*, ne derece bekâ ile *merbût* ve *alâkadâr* olduğu anlaşılır” (Nursi, 2011c, s.35).

¹¹⁰ İbkâ: Sonsuz kılma

Nursi'ye göre çiçekler, kısa bir süre yaşayıp öldükten sonra bir perde görevi gören *fenâ-yokluk* arkasına saklanmaktadır. Ancak çiçekler, çiçek olma anlamlarını gözlere gösterip hafızalara kaydolduktan sonra süreklilikleri için geriye kalan tohumlarında nesillerini bırakmaktadır. Buna benzer olarak, en yüksek kabiliyetli varlık olan insan da varoluşunun anlamını akıllara ve hafızalara bırakmaktadır. İnsanın varoluşunun anlamını geriye bırakması da bir konuşmanın ya da yazılan bir kitabın kelimelerinin ve anlamlarının hafızalara kaydolması gibidir. Böylece insan; söz ya da yazı ile tohuma benzer şekilde onu gören ve muhatap olan akıllara ve hafızalarda kalmaktadır. Bu örnekteki gibi insan, tekrar diriltilmek üzere ölümü ile *fenâ*, yani sonlu olma perdesi arkasına saklanmaktadır. Dolayısıyla çiçekleri hatırlatan tohumlar ile insanları hatırlatan akıl ve hafıza, güzellikleri saklayan ve sonsuzluğa vesile olan mahallerdir. Nursi'ye göre çiçek gibi sanatlî bir varlığa, onu görenlerin ya da tohumunun hafızasında bekâ-sonsuzluk verilmesi, varlıkların en kabiliyetlisi olan, sonsuzluğa sahip ve layık olan insan ruhuna da bedeni ile birlikte bekâ, yani sonsuzluk verileceğine işaret etmektedir. Diğer bir anlatımla çiçekler ruha benzeyen tohum-varoluş-fıtrat kanunları dâhilinde bekâ-sonsuzluk ile irtibatlı olduğu gibi dünya hayatında -Allah tarafından- vücut giymiş, haz almış, ene-benlik, şuur-bilinç sahibi olmuş insan da ruhu sayesinde bekâ-sonsuzluk ile irtibatlıdır. Söylemde retoriksel yöntem ile insan çiçeğe, tohum hafızaya benzetilerek analogi yapılmış ve anlatım güçlendirilmiştir.

Ayrıca söylemde insan çiçeğe, tohum hafızaya benzetilerek, insan sürekliliği de vurgulanmıştır. Çiçek-tohum ilişkili bu vurgu, bahar ve kışın dairesel ve döngüsel tekrarı üzerinden sürekliliği gösterirken, aynı zamanda Allah'ın kudretine ve haşre, yani öldükten sonra dirilmeye de işaret etmektedir. Çünkü çiçeklerin Allah tarafından tohumlarına yerleştirilmiş süreklilik programları sayesinde her baharda çok kolay bir şekilde yeniden vücut kazanması, haşrin, yani öldükten sonra dirilmenin de Allah'ın kudreti için bir bahar kadar kolay olduğuna işaret etmektedir. Şöyle ki;

“Hem hiçbir cihetle mümkün müdür ki, dal ve budak gibi en cüz’î bir şeye, yüzer hikmetleri ve meyveleri takan; ve kendi rubûbiyetini fevkalâde hikmetleriyle ve umûmî rahmâniyetiyle tanıtıtırıp sevdiren bir Hâlik-ı Hakîm¹¹¹ ve Rahîm, kudretine nisbeten bir baharın icâdı kadar kolay olan haşri getirmeyerek ve bir dâr-ı saadet ve bir menzil-i bekâ açmayarak, bütün hikmetlerini ve rahmetlerini, hatta rubûbiyetini ve kemâlâtını

¹¹¹ Hâlik-ı Hakîm- i Rahîm: Hikmet ve rahmet ile yaratan Allah

inkâr etsin ve ettirsin ve çok sevdiği bütün mahbub mahlûklarını, ebedî bir sûrette i‘dâm etsin. Hâşâ yüz bin def‘a hâşâ! O Cemal-i Mutlak, böyle bir kubh-u mutlaktan¹¹² yüz bin derece münezzeh ve mukaddestir” (Nursi, 2008a, ss.30-31).

Görüldüğü üzere Nursi’ye göre haşır-öldükten sonra dirilme, Allah’ın kudreti için bir baharın ve baharın içindeki bitki ve hayvanların vücuda getirilmesi kadar kolay bir fiildir. Sonsuz refahın yaşanacağı bekâ yurdu olan ahiretin açılmaması ve öldükten sonra dirilmenin gerçekleşmemesi ise Allah’ın terbiye ediciliğini, kendi hikmetini ve rahmetini inkâr etmesi ve insan başta olmak üzere sevdiği varlıkları yok etmesi anlamına gelecektir ki; -İslam düşüncesine göre- bu mümkün değildir. Çünkü yaratılışı hikmet, rahmet ve sevgi içinde gerçekleştiren Allah, cemal-i mutlak, yani mutlak güzellik sahibidir. Mutlak güzellik sahibinin ölümden sonra dirilmeyi gerçekleştirmemesi ise mümkün değildir. Çünkü bu durum *kubh-u mutlak*, yani mutlak çirkinliktir. Mutlak güzellik sahibinin mutlak çirkinlik yapması ise mümkün değildir. Söylemdeki *Hâlik-ı Hakîm ve Rahîm* ile *Cemal-i Mutlak* ibareleri Allah’a işaret ederek söylemin ideolojisine vurgu yapmaktadır. Ayrıca söylem, geçiciliği yüzünden dünya hayatında insan için tam bir refahın olmadığına ve gerçek refahın ahiret hayatında yaşanacak sonsuz refah olduğuna işaret etmektedir.

Diğer yandan *ilm-i İlahî*, yani *Allah’ın ilmi* kavramı da insanın bekâ ile yani ontolojik refah kavramı ile ilişkisini gösteren bir kavramdır. Çünkü insanın Allah’ın sonsuz ilimi içindeki yeri, bekâ-sonsuzluk ile ilişkisini belirlemektedir. Bu düşünceye göre insan dünyaya gelmeden önce Allah’ın ilmi içinde bir vücuda sahiptir ve Allah’ın kudreti ve verdiği hayat ile maddi dünya hayatına, yani harici vücut âlemine gelmiştir. Dünyada belli bir süre yaşayan insan, daha sonra aynı kudret ile öldürülerek yeniden dirilene kadar Allah’ın ilmi içindeki vücuduna tekrar gönderilmektedir. Bu düşünceye göre insan, ölümden sonra yeniden diriltilecektir. Bütün bu süreç, insanın Allah’ın ilmi ve kudreti ile bekâ ve ontolojik refah ile ilişkisini göstermektedir. Dolayısıyla söylemin işaretine göre insanın ontolojik refahı anlamına gelen *bekâ-vücut-sonsuzluk* ile bunun kapısını açan haşır-yeniden dirilme, Allah’ın mutlak *ilmi* ve *kudretinin* bir gereğidir. Çünkü söyleme göre insanın ontolojik refahı; sonsuzluk, bekâ, vücut, Allah’ın *ilmi* ve *kudreti* ile mümkündür. Diğer bir anlatımla insanın bekâsı ve devamı anlamına gelen *vücut*, eksiksiz mükemmel bir *ilim* ve *kudret* tarafından meydana gelmekte ve sürdürülmektedir.

¹¹² Kubh-u mutlak: Mutlak-kesin çirkinlik

Nursi'nin Allah'ın *ilim* ve *kudreti* söyleminin anahtar kavramlardan biri haline gelmesinin nedeninin, modern Batı felsefesindeki *egzistansiyalist* ve *nihilist-hiçlikçi* görüşün *zaman* anlayışı olduğu düşünülmektedir. Bu felsefi düşünceye göre *zaman*, insanın dünyaya başıboş ve düzensiz bir şekilde *fırlatılması* ile ilişkili bir kavramdır. Ayrıca bu düşüncüye göre *zaman*, insana hiçlik, yokluk ve anlamsızlık hissi veren ontolojik kaygıların kaynağıdır. Hiçlik ve yokluk hissini ontolojik kaygı verdiği düşünüldüğünde, varlığı yokluğa gönderen bir unsur olarak *zaman* anlayışının tartışılması, ontolojik refah kavramı açısından önemlidir.

Nursi'nin düşüncesinde *zaman*, bir kasıt ve düzen çerçevesinde *Allah'ın ilim ve kudreti* ile hareket eden ve ontolojik refah anlamına gelen vücut-bekâ-süreklilik hissini veren bir olgudur. Nursi'nin insana ontolojik refah-bekâ-vücut-sonsuzluk hissi veren *zaman* hakkındaki söylemi, *kader* ve *tahavvülâtı-zerrat*, yani *zerrelerin hareketi* düşüncesine odaklanmıştır. Nursi'nin *zaman* olgusu hakkındaki görüşü, *zamanın* insanı yok eden bir gerçeklik olduğunu düşünen modern Batı düşüncesine bir karşı duruş ve meydan okumadır. Çünkü Nursi, *zamanın* hiçlik ve yokluğa neden olmadığını, bilakis ontolojik olarak insan vücudu, varlığı, sürekliliği, sonsuzluğu ve ontolojik refahı ile ilgili olduğuna işaret etmektedir.

Nursi, *zaman* ve *zerrelerin* düzenli, kastî ve hikmetli bir şekilde hareket ettiğini vurgulayarak, *zaman* ve *zerrelerin* hareketini Allah'ın eksiksiz, mükemmel, mutlak *ilim* ve *kudret* tecellisini ve insanın ontolojik refahı anlamına gelen bekâsını-vücudunu-sürekliliğini doğrudan ilişkili görmüştür. Bu görüş, insanın *zamana* bağlı olarak başıboş ve düzensiz bir şekilde hayata *fırlatıldığı* görüşüne bir karşı duruştur. Nursi, Allah'ın *ilim* ve *kudretinin* *nasıl* tecelli ettiğini, insanı var eden ve zamana hükmeden Allah'ın mutlak ilminin bir çeşidi olan *kader*¹¹³ kavramı ile açıklamıştır.

Nursi'ye göre ontolojik refah-bekâ-vücut, Allah'ın *kader* ilminin bir gereği ve sonucudur. Şöyle ki; insanın anlamını ve bütünlüğünü taşıyan ve temsil eden *vücut*, insanın biricik benliğinin, varoluş nedeni olan anlamının ve mahiyetinin yazılı olduğu göz ile görünmeyen bir *programda* ve *defterde* kaydedilmektedir. Ayrıca insanın bu biricik benliğinin, anlamının ve mahiyetinin görünür hali ise ayrı bir *defterde* yazılmaktadır. Nursi'ye göre insanın ontolojik refahı-bekâsı-vücudu ile ilgili ve göz ile görünmeyen bu program-defter; *ilim*

¹¹³ Kader: “Yüce Allah'ın (cc) ezelden ebede kadar olmuş ve olacak şeylerin her türlü özelliklerini bilip bir ölçü ve sınırla tahdid etmesine denir (...) kader, İlahî ilmin bir nev'idir” (Körpe, 2018, s.108).

*defteri-İmâm-ı Mübîn*¹¹⁴, yani İlahî ilmin bir çeşidi olan *kader* programıdır. Bu defter-program ise görünür maddi âlemden daha çok, gaybî-görünmeyen âlem ile ilgilidir. Bu defter-program-kader, maddi olarak varlıkların vücuda gelmeden önceki ve maddi olarak vücutlarını kaybettikten sonraki bütün anlam ve mahiyetinin yazıldığı yerdir.

Nursi'ye göre insanın ve varlıkların biricik benliği, anlamı ve mahiyetinin yazılarak maddi ve görünür hale geldiği diğer defter ise *Kitab-ı Mübîn*¹¹⁵, yani *kudret* defteridir. Bu defter ise varlıkların gaybî-görünmeyen âlem ile ilişkili *İmâm-ı Mübîn*'de kayıtlı anlam ve mahiyetlerinin, Allah'ın kudreti ile maddi dünyada görünür hale geldiği yerdir. Nursi, ontolojik refah-bekâ-vücut ile ilgili olan *İmâm-ı Mübîn*, *Kitab-ı Mübîn* ve *Zaman* 'ın ne anlama geldiğine şöyle işaret etmiştir;

“İmâm-ı Mübîn, ilim ve emr-i İlâhînin bir nev'ine bir ünvanıdır ki, âlem-i şehâdetten ziyâde âlem-i gayba bakıyor. Yani, zaman-ı hâlden ziyâde mâzî ve müstakbele nazar eder. Yani, her şeyin vücûd-u zâhirîsinden ziyâde aslına, nesline, köklerine, tohumlarına bakar. Kader-i İlâhînin bir defteridir. (...) İmâm-ı Mübîn, mâzî ve müstakbelin ve âlem-i gaybın etrafına dal-budak salan şecere-i hilkatın bir programı, bir fihristesi hükmündedir. Şu ma'nâdaki İmâm-ı Mübîn, kader-i İlâhînin bir defteri, bir mecmûa-i desâtîridir. O desâtîrin imlâsı ile ve hükmü ile zerrât, vücûd-u eşyâdaki hıdemâtına ve harekâtına sevk edilir. (...) Kitâb-ı Mübîn ise, âlem-i gaybdan ziyâde, âlem-i şehâdete bakar. Yani mâzî ve müstakbelden ziyâde, zaman-ı hâzıra nazar eder; ve ilim ve emirden ziyâde, kudret ve irâde-i İlâhiyenin bir ünvanı, bir defteri, bir kitabıdır. İmâm-ı Mübîn kader defteri ise, Kitâb-ı Mübîn kudret defteridir. Yani her şeyin vücûdunda, mâhiyetinde ve sıfât ve şuûnâtındaki kemâl-i san'at ve intizâmları gösteriyor ki; bir kudret-i kâmilenin desâtîri ile ve bir irâde-i nâfizenin kavânîni ile onlara vücûd giydiriliyor. Ve sûretleri ta'yîn ve teşhîs edilip, birer mikdâr-ı muayyen, birer şekl-i mahsûs veriliyor. (...) Ehl-i gaflet ve dalâlet ve felsefenin ahmaklığına bak ki, kudret-i fâtıranın o Levh-i Mahfûz'unu ve hikmet ve irâde-i Rabbânî-ye'nin o basîrâne kitabının eşyâdaki cilvesini, aksini, misâlini hissetmişler. Hâşâ, 'tabiat' nâmıyla tesmiye etmişler, körletmişler. (...) İşte

¹¹⁴ İmâm- Mübîn: “(...) her şeyin meydana gelmeden evvel yüce Allah'ın (cc) ilminde malum olması, leh-i mahfuzda her yönü ile kaydedilmesi ve meydana geldikten sonra da bütün izleri ve gölgeleriyle yazılı olmasına denir (...) imâm- mübîn, İlahî ilim ve İlahî emrin bir ne'vine verilen isimdir” (Körpe, 2018, s.90).

¹¹⁵ Kitâb-ı Mübîn: “İlahî emir ve ilimden çok İlahî kudret ve iradenin bir ünvanı, defteri ve kitabıdır” (Körpe, 2018, s.120).

İmâm-ı Mübîn'in imlâsı ile, yani kaderin hükmüyle ve düstûru ile kudret-i İlâhiye, îcâd-ı eşyâda, her biri birer âyet olan silsile-i mevcûdâtı, levh-i mahv ü isbat denilen zamanın sahîfe-i misâliyesinde yazıyor, îcâd ediyor. Zerrâtı tahrîk ediyor. Demek harekât-ı zerrât, o kitabetten, o istinâsâhtan; mevcûdât, âlem-i gaybdan âlem-i şehâdete ve ilimden kudrete geçmelerinde bir ihtizâzdır, bir harekâttır. Ama levh-i mahv ü isbat ise, sâbit ve dâim olan Levh-i Mahfuz-u A`zam'ın dâire-i mümkinâtta, yani mevt ve hayata, vücûd ve fenâya dâimâ mazhar olan eşyâda mütebeddil bir defteri ve yazar bozar bir tahtasıdır ki, hakîkat-i zaman odur. Evet, her şeyin bir hakîkati olduğu gibi, zaman dediğimiz kâinâta cereyân eden bir nehr-i azîmin hakîkati dahi levh-i mahv ü isbattaki kitâb-ı kudretin sahîfesi ve mürekkebi hükmündedir” (Nursi, 2009b, ss.125-126).

Söylemdeki *emr-i İlâhî, kader-i İlâhî, irâde-i Rabbânî, kudret-i fâtıra ve kudret-i İlâhî* ibareleri, Allah'ın ontolojik-mutlak özne olduğuna işaret ederek, söylemin ideolojisini yeniden üretmiştir. Yeniden üretilen bu ideoloji, Nursi'nin varoluşa ilişkin ontolojik söyleminin taşıyıcısıdır. Söyleme göre varlığı meydana getiren özne; mutlak ilim, kudret ve irade sahibi olan Allah'tır. İdeolojik olarak Allah'a yapılan bu işaret ise varoluşu ontolojik olarak *tabiat*, yani doğa kanunları ile ilişkili gören materyalist ve pozitivist felsefe görüşüne bir meydan okumadır. Bu meydan okuma ile Nursi, Allah'ın yaratılışa dair kuralları koyan özne olduğunu kabul etmeyen ve *tabiat kanunlarının* bizatihi kendisini varoluşun nedeni olarak gören düşünceyi eleştirmiştir. Nursi'ye göre tabiat kanunlarını bizatihi varoluşun nedeni olarak kabul eden düşünce tarzı ise *ontolojik körleşmedir*.

Diğer bir anlatımla Nursi'ye göre varlık ve insanın geçmişte ne olduğu ve gelecekte ne olacağına dair bilgiye sahip Allah, ilmi ile varlığın tüm hallerini bilirken, her bir varlığı biricik anlam ve mahiyetine göre kudret ve iradesinin kanunları ile şimdiki zamanda yaratmaktadır. Allah'a dayanmayan materyalist ve pozitivist felsefe ise Allah'ın yaratılışa dair bu kanunlarını, ideolojik olarak *tabiat* kanunları olarak adlandırılmaktadır. İşte Nursi'ye göre bu adlandırma ontolojik bir hata ve körleşmedir.

Nursi, ontolojik refah düşüncesini bekâ ve vücut kavramları ile özdeşleştirerek çözümlerken, ideolojik olarak Allah'ın varlığı düşüncesine dayanmakta ve varlığın ontolojik anlamını da Allah'ın ilmi, idaresi ve kudreti kavramları çerçevesinde izah etmektedir. Nursi'ye göre bu kavramlaştırma, insanın ontolojik refah problemini çözdüğü gibi varlığın ontolojik olarak neye dayandığını da göstermektedir. Nursi'ye göre varlık, insan ve zaman, varlığı hiçbir şeye muhtaç olmayan ve tüm varlığın varoluşu için muhtaç olduğu Allah tarafından

belirlenmektedir. Böylece, Nursi'nin deterministik düşüncesinde ontolojik refah, bekâ, vücut, varlık, insan ve zaman; Allah'ın ilim, irade ve kudreti tarafından belirlenmektedir. Dolayısıyla varlık, insan ve zamanın başlangıcı, materyalist ve pozitivist düşüncenin dayandığı *tabiatın* keyfiliği tarafından değil, *tabiat kanunları* adı verilen kudret defterini yazan Allah ve onun ilmi tarafından belirlenmektedir. Böylece, Nursi'nin ontolojisinde varlık, insan ve zaman probleminin çözümü, ideolojik ve ontolojik olarak Allah'a iman duygu ve düşüncesine, yani *tevhîdi düşünceye* dayanmaktadır. Dolayısıyla varlık, insan ve zaman problemi böylece anlamını bulmakta, materyalist ve pozitivist *ontolojik tabiat körleşmesine* meydan okunmakta ve ontolojik durulaşma sağlanmaktadır. İşte Nursi'nin bu ontolojik yaklaşımı, düşünce olarak varlığı hiçliğe *fırlatan* nihilist ontolojiye de bir meydan okumadır.

Heidegger'in düşünceleri etrafında şekillenen nihilist ontolojide insanın varoluşu, *hiçlik* ve *zaman* olgularına dayandırılırken, insan benliği ve kendini tanımlaması ise varoluşun nedeni olarak görülmüştür. Dolayısıyla nihilist düşüncede refaha dair kavramlaştırmalar hiçlik, insan ve zaman olguları etrafına yapılmıştır.

Heidegger;

“Varlığın anlamı hangi varolan-şeylerden saptanacaktır ve varlığın açığa serilişi başlangıcını hangi varolan-şeylerden alacaktır? Başlangıç keyfi midir, ya da belirli bir varolan-şey varlık-sorusunun gelişiminde herhangi bir öncelik taşır mı? Bu örnek varolan-şey nedir ve hangi anlamda bir öncelik taşır?” (Heidegger, 2004, s.26),

diye sorarken, varlığa ve insana bir başlangıç noktası aramanın, ontolojik bir problem olduğuna işaret etmiştir.

Diğer yandan Heidegger, ontolojik yaklaşımın varlığın-insanın anlamını anlaşılır hale getirememesini ise diğer bir problem olarak görmüştür. Ayrıca Heidegger, bu problemi *körleşme* olarak nitelendirmiştir. Heidegger'e göre;

“Tüm varlıkbilim, elinin altında ne denli bir varsıl ve sıkı sıkıya bağlanmış bir kategoriler dizgesi olursa olsun, eğer herşeyden önce varlığın anlamını yeterince durulaştıramamışsa ve bu durulaştırmaya temel görevi olarak sarılmamışsa, temelde kör kalır ve en öz amacından sapar” (Heidegger, 2004, s.32).

Görüldüğü üzere Nursi, Allah'ın varlığını inkâr eden düşünceye dayanan materyalist saplantının varoluşu *tabiat kanunlarına* bağlanmasını *ontolojik körleşme* olarak görürken, Heidegger ise ontolojik yaklaşımın açmazlar içinde kalmasını ve varlığın-insanın anlamının açıklığa kavuşturulmamasını *ontolojik körleşme* olarak nitelendirmiştir. Daha önce bahsedildiği üzere Heidegger ontolojisinde varlık problemi, korku ve kaygıların kaynağı olan ölüm, hiçlik ve hiçliğe götüren zaman kavramları ile tartışılmıştı. Dolayısıyla Heidegger'in egzistansiyalist düşüncesinde insanın varoluşu ve anlamı hakkındaki *ontolojik körleşme*, insanın *zaman* ve *ölüm* tarafından *kaygı* ve *hiçliğe* fırlatılan başıboş bir varlık olduğunun savunulması ile durulaştırılmıştır.

Nursi ise varlığın anlamının bu tarz bir ontolojik yaklaşım ile *durulaştırma* çabasına karşıdır. Çünkü Nursi'ye göre eşyanın ve insanın vücuda gelmesi ve ölmesi, zerrelere belli bir düzende ve belli bir program dâhilinde hareketinin sonucudur. Varlıklar ve insan, Allah'ın ilminde kendileri için takdir edilmiş vücutu, mahiyeti ve Allah'ın kudreti ile maddi dünyaya gelerek yaşamakta ve takdir edilen yaşam süresi bittiğinde de *zaman* içinde *fenâ* bularak ölmektedir. Nursi'ye göre insanın vücuda gelmesine ve ölümüne neden olan ise *zerrelerin* Allah'ın ilmi ve kudreti ile anlamlı ve kasti bir şekilde hareket etmesidir. Nursi'ye göre zerrelere bu hareketi, *zamanın kendisidir*.

Diğer bir anlatımla varlık ve insan, Allah'ın *kader ilmi* dâhilinde, Allah'ın *kudreti* ile hareket eden *zerrelerin düzenli hareketinden* ibaret olan *zaman* içinde vücuda gelmektedir. Yani zerrelere *kadere* göre düzenli hareketi olan *zaman*, insanı ontolojik olarak belirlemektedir. Maddi dünyada vücuda gelen varlık ve insan, yaratılış amacını, anlamını ve mahiyetini yerine getirdikten sonra, kudret ile meydana getirilen mümkün olan maddi âlemden çıkarak, bir daha diriltilemeye üzere haşere kadar, yani ölümden sonra dirilmeye kadar geçici olarak ölmektedir. Dolayısıyla *zaman*, Allah'ın varlıkları kudreti ile vücuda getirdiği zerrelere düzenli ve anlamlı bir şekilde hareket etmesi anlamına gelen bir olgudur.

Nursi, *zamanın* zerrelere düzenli bir şekilde halden hale değişmesindeki hareket olduğunu vurgularken, zamana neden olan zerre hareketinin ise Allah'ın *ilim* ve *kudret* kanunlarına göre anlamlı ve hikmetli bir şekilde gerçekleştiğine işaret etmiştir. Bunu vurgulayan Nursi'ye göre;

“(…) tahavvülât-ı zerrât¹¹⁶, âlem-i gaybdan olan her şeyin geçmiş aslında ve gelecek neslindeki intizâmâta medâr; ve ilim ve emr-i İlâhînin bir ünvanı olan İmâm-ı Mübîn’in düstûrları ve imlâsı tahtında; ve zaman-ı hâzır ve âlem-i şehâdetten ve teşkil ve icâd-ı eşyâda tasarrufa medâr ve kudret ve irâde-i İlâhiyenin bir ünvanı olan Kitâb-ı Mübîn’den istinsâh ile; ve seyyâl zamanın hakîkati ve sahîfe-i misâliyesi olan levh-i mahv ü isbatta kelimât-ı kudreti yazmak ve çizmekten gelen harekâttır ve ma’nîdâr ihtizâzâttır” (Nursi, 2009b, s.124).

Söylemdeki bu vurgular, varlık ve insanın ontolojik refahına anlam katan zamanın başıboş bir şekilde hiçliğe ve yokluğa doğru hareket etmediğini, aksine zamanın belli bir amaç dâhilinde *bekâ-fenâ* ve *vücut-adem* diyalektiğine göre Allah’ın emri ile düzenli bir şekilde hareket ettiğini göstermektedir. Ayrıca bu vurgular, insanın zamanın başıboşluğu içinde bu dünyaya anlamsız bir şekilde *fırlatılmadığına*, aksine *insan* ve *zamanın* belirlenmiş *kadere* uygun şekilde Allah’ın *ilim* ve *kudretine* göre ontolojik refah, *bekâ* ve *vücut* lehinde hareket ettiğine işaret etmektedir.

Görüldüğü üzere *bekâ* ve *vücut* kavramları etrafındaki tüm tartışma, *saadet-i ebediyenin*, yani *sonsuz refahın* insan için ontolojik bir gerçeklik ve gereklilik olduğuna ve insanın sonsuz bir şekilde var olmasının ve *sürekliliğinin sağlanmasının* da *ontolojik refah* anlamına geldiğine işaret etmektedir. *İnsan* çekirdek kategorisinde buraya kadar yapılan tartışma, çalışmanın anahtar kelimelerinden olan *saadet* kelimesi etrafında kavramlaşan *saadet-i ebediye-sonsuz refah* kavramı ile çalışmanın teorik tespiti olan *ontolojik refah* ve *bekâ* kavramlarının *özdeş kavramlar* olduğunu göstermiştir. Çünkü bu üç kavram, varlığın ve insanın ontolojik anlamının durulaşmasına, ontolojik kaygıların giderilmesine, ontolojik güven sağlanmasına ve refahın insan için ontolojik gerçeklik ve gereklilik olduğuna işaret etmektedir.

Nursi, *bekâ-sonsuzluk* için yaratılan insan için *saadet-i ebediyenin-sonsuz refahın* ontolojik gerçeklik ve gereklilik olduğunu vurgularken, *sonsuz refahın-ontolojik refahın niçin, ne zaman, nerede, nasıl ve kim için ve kim tarafından* mümkün olacağına işaret etmiştir. Nursi (2009a), *saadet-i ebediyenin*, yani *sonsuz refahın* insan için ontolojik bir gereklilik olduğuna, özetle on başlık altında şöyle işaret etmiştir. Bu başlıklar; 1. Kâinattaki mükemmel düzen. 2. Kâinattaki mükemmel hikmet. 3. Varlıkların anlamsız ve israf içinde olmaması. 4. Öldükten sonra diriltirme gerçeği. 5. İnsanın sınırsız kabiliyetlerinin ancak *sonsuzluk* ile tatmin olması.

¹¹⁶ Tahavvülât-ı zerrât: Zerrelere anlamlı bir şekilde halden hale girmesi

6-7. Allah'ın bir rahmet eseri olarak insana verdiği akıl ve kalb hisleri. 8. İnsandaki bilinç sahibi olan vicdan hissi. 9. Hz. Muhammed'in (asm) sonsuz refahın olacağı hakkında verdiği bilgi. 10. Kur'an-ı Kerim'in sonsuz refahın olacağı hakkında verdiği bilgi.

Kâinattaki Mükemmel Düzen

Nursi'ye göre sonsuz refah olmaz ise kâinatta görünen düzen sahte, asılsız ve anlamsız kalacaktır. Eşyalar arasındaki düzenli ilişkilerin anlamsız olduğunu kabul etmek ise sonsuz refahın olmayacağını düşünmek anlamına gelir ki; kâinattaki düzenin ruhu bu iddiayı reddeder. Buna işaret eden Nursi'ye göre;

“(...)eğer saadet-i ebediye olmazsa, şu esaslı nizâm bir sûret-i zaîfe-i vâhiyeden ibâret kalır. Yalancı, esassız bir nizâm olur. Nizâm ve intizâmın ruhu olan ma'neviyât ve revâbit ve niseb hebâ olup gider. Demek nizâmı nizâm eden, saadet-i ebediyedir. Öyle ise, nizâm-ı âlem saadet-i ebediyeye işaret ediyor” (Nursi, 2009a. s.197).

Dolayısıyla kâinattaki düzenin anlamını ve gerçek bir düzen olduğunu gösteren, sonsuz refah ile olan ilişkisidir. Görünen düzenin yok olması ise kâinatın amaçsız bir şekilde yaratıldığı anlamına gelecektir. Bu ise mümkün değildir. Çünkü Allah ve ilmi, mutlak-kesin olduğu için kâinattaki düzenin yok olması da mümkün değildir.

Kâinattaki Mükemmel Hikmet

Nursi'ye göre kâinatın yaratılışındaki belli amaç ve faydaya yönelik işler, Allah'ın yardımına bağlıdır. Buna göre; *“saadet-i ebediye olmazsa, şu kâinatta bilbedâhe sâbit olan hikmetleri, fâideleri mükâbere¹¹⁷ ile inkâr etmek lâzım gelir”* (Nursi, 2009a, s.197). Dolayısıyla hikmetli ve faydalı işlerin varlığı, sonsuz refahın varlığına işaret etmektedir.

Varlıkların Anlamsız ve İsrâf İçinde Olmaması

Nursi'ye göre varlıklara tümevarım-endüktif akıl yürütme yöntemi ile bakıldığında, varlıkların anlamsız ve israf içinde olmadığı görülmektedir. Varlıkların yaratılış özelliklerinin israf ve anlamsız olmadığı delili ise bir şeyin, birçok görev ve birçok şey ile belli bir düzen ve mantık içinde irtibatlı olmasıdır. Ayrıca bir şeyin yaratılışında en kısa, en güzel ve en kolay

¹¹⁷ Mükâbere: Kibirlenerek inkâr etmek

şeklin ve yolun takdir edilmiş olması da kâinattaki işlerin anlamsız ve israf içinde olmadığını göstermektedir.

Dolayısıyla;

“Akıl ve hikmet ve istikra¹¹⁸ ve tecrübenin şehâdetleriyle sâbit olan hilkat-i mevcûdâtta Adem-i abesiyet ve Adem-i israf, saadet-i ebediyeye işaret eder. Fıtratta israf ve hilkatte abesiyet olmadığına delil, Sâni‘-i Zülcelâl’in her şeyin hilkatinde en kısa yolu ve en yakın ciheti ve en hafif sûreti ve en güzel keyfiyeti ihtiyâr ve intihâb etmesidir. Ve bazen bir şeyi, yüz vazîfe ile tavzîf etmesidir. Ve bir ince şeye, bin meyve ve gayeleri takmasıdır. Madem israf yok ve abesiyet olmaz. Elbette saadet-i ebediye olacaktır” (Nursi, 2009a, s.198).

Ayrıca insanın mükemmel kabiliyetleri ve bu kabiliyetler ile geliştirdiği mükemmel düşüncelerin bir daha görünmeyecek şekilde yok edilmesi de israf anlamına gelir ki, bu da düşünülemez. Çünkü anatomi biliminin de işaret ettiği gibi insanın uzuvlarında ve duygularında israf yoktur ve insan vücudundaki her şey bir denge içinde ve bir amaç için yaratılmıştır. Dolayısıyla;

“(…) dönmek üzere Adem¹¹⁹, her şeyi abes eder. Her şey israf olur. Umum fıtratta, ezcümle; insanda, fenn-i menâfiu‘l-a‘zânın¹²⁰ şehâdetiyle sâbit olan Adem-i israf gösteriyor ki, insanda olan hadsiz isti‘dâdât-ı mânevîye ve nihâyetsiz âmâl ve efkâr ve müyûlât dahi israf edilmeyecektir. Öyle ise, insandaki o esaslı meyl-i tekemmül, bir kemâlin vücûdunu gösterir. Ve o meyl-i saadet, saadet-i ebediyeye nâmzed olduğunu kat‘î olarak îlân eder. Öyle olmazsa, insanın mâhiyet-i hakîkiyesini teşkil eden o esaslı mânevîyât, o ulvî âmâl, hikmetli mevcûdâtın hilâfına olarak israf ve abes olur, kurur. Hebâen gider” (Nursi, 2009a, s.198).

Buna göre insanın refaha, maneviyata, yüksek düşüncelere ve mükemmelleşmeye olan meyli, bu yöndeki kazanımlarının israf edilmeyeceğini, anlamlı bir şekilde daimi kalacağını ve insanın sonsuz refaha namzet olduğunu göstermektedir.

¹¹⁸ İstikra: Tümevarım akıl yürütme yöntemi

¹¹⁹ Adem: Yokluk

¹²⁰ Fenn-i menâfiu‘l-a‘zâ: Anatomi bilimi

Öldükten Sonra Diriltirme Gerçeği

Nursi'ye göre gecenin sonunda sabahın ve kıştan sonra baharın belli bir düzende birbirini takip etmesi, insanın ölüm ile dünyanın ise kıyamet ile sona ereceğine ve sonsuzluk için yeniden diriltileceğine işaret etmektedir. Şöyle ki;

“Pek çok nev’lerde, hatta gece ve gündüzde, kış ve baharda ve cevvi havada, hatta insanın şahıslarında, müddet-i hayatında değiştirdiği bedenler ve mevte benzeyen uyku ile haşir ve neşre benzer birer nevi‘ kıyâmet, bir kıyâmet-i kübrânın tahakkukunu ihsâs ediyor, remzen haber veriyorlar” (Nursi, 2009a, s.198).

Görüldüğü üzere kâinat ve insandaki dönemsel değişim, insanın ölümüne, kıyamete ve haşre-ölümünden sonra dirilmenin olacağına işaret etmektedir. Ayrıca insanın aklı, geçmişini düşünmesini ve geleceğe yönelik arzulara bulunmasını sağlamaktadır. Dolayısıyla insan, kabiliyetleri sınırlı olan diğer varlıklardan farklıdır. Bununla birlikte insan, dünyanın tüm imkânlarına sahip olsa da akıl gibi sınırsız kabiliyetinden dolayı tatmin olamaz. Çünkü insanın;

“(…) fikir nuru, insanın âmâline ve eskârına, öyle bir genişlik vermiş ki, mâzî ve müstakbeli ihâta eder. Dünyayı dahi yutsa, tok olmaz. Sâir nev’lerde ferdlerin mâhiyeti cüz’iyedir. Kıymeti şahsiyedir. Nazarı mahdûddur. Kemâli mahsûrdur. Lezzeti ve elemi ânîdir. Beşerin ise mâhiyeti ulviyedir, kıymeti gâliyedir, nazarı âmmdır. Kemâli hadsizdir. Ma‘nevî lezzeti ve elemi kısmen dâimîdir. Öyle ise, bilmüşâhede sâir nev’lerde tekerrür eden bir çeşit kıyâmetler, haşirler, şu kıyâmet-i kübrâ-yı umûmiyede her şahs-ı insanî aynıyla iâde edilerek haşredilmesine remiz eder, haber verir” (Nursi, 2009a, s.199).

Dolayısıyla insan aklı, geçmişi ve geleceği kuşatmaktadır. Ayrıca insanın dünya hayatından aldığı haz ve acı kısmen süreklidir. Bundan dolayı insanı sadece sonsuz refah tatmin etmektedir. İnsanın sonsuz refaha erişmesi için ise diğer varlıkların bahar ve kışta ölüp diriltilmesine benzer şekilde geçici olan bu dünya hayatının kapanması ve ölen insanın haşrolarak, yeniden diriltilmesi gerekmektedir.

İnsanın Sınırsız Kabiliyetlerinin Ancak Sonsuzluk ile Tatmin Olması

Nursi'ye göre insanın diğer varlıklardan farklı ve üstün olan sınırsız kabiliyetleri, arzulu birer el gibi bu dünyanın arkasındaki *sonsuz refaha* uzanmıştır. Nursi, buna şöyle vurgu yapmıştır;

“Beşerin cevher-i rûhunda derc edilmiş gayr-i mahdûd isti'dâdât; ve o isti'dâdâtda mündemic olan gayr-i mahsur kâbiliyetler; ve o kâbiliyetlerden neş'et eden hadsiz meyiller; ve o hadsiz meyillerden hâsıl olan nihâyetsiz emeller; ve o nihâyetsiz emellerden tevellüd eden gayr-i mütenâhî efkâr ve tasavvurât-ı insaniye, şu âlem-i şehâdetin arkasında bulunan saadet-i ebediyeye elini uzatmış, ona gözünü dikmiş, o tarafa müteveccih olmuş olduğunu ehl-i tahkîk görüyor. İşte hiç yalan söylemeyen fitrat ve fitrattaki şu kat'î ve şedîd ve sarsılmaz meyl-i saadet-i ebediye, saadet-i ebediyenin tahakkukuna dâir vicdana bir hads-i kat'î¹²¹ veriyor” (Nursi, 2009a, ss.199-200).

Bu söyleme göre sınırsız insan kabiliyetleri, ancak sonsuz refah ile tatmin olmaktadır. İnsan vicdanında hissedilen ve inkâr edilemeyen bu gerçek ise insanın *sonsuz refaha* olan şiddetli meylinin göstergesidir. İnsan vicdanının hareket tarzı, idrak, kavrayış ve inanç hızı ise insanın refaha dair şiddetli meylini an gibi kısa bir sürede ve karşı konulmaz bir şekilde vicdanda yansıtmaktadır. İşte bu şiddetli ve hızlı refah meyli, sonsuz refahın gerçekleşeceğine işaret etmektedir.

Allah'ın Bir Rahmet Eseri Olarak İnsana Verdiği Akıl ve Kalp Hisleri

Nursi'ye göre Allah'a iman duygu ve düşüncesinin merkezleri olan *akıl* ve *kalp* duyguları, insanı sevdiği şeylere aşk ve şefkat ile bağladığı gibi bunlardan ayrı kalmak da insan aklına ve kalbine acı vermektedir. Nursi'ye göre insanın hayatı buna örnektir. Şöyle ki;

“Bak rahmetin cilvelerinden ve latîf âsârından olan aşk ve şefkat ve akıl ni'metlerine dikkat et! Eğer firâk-ı ebedî ve hicrân-ı lâyezâlîye, hayat-ı insaniye incirâr edeceğini farz

¹²¹ Hads: “aklın, zihnin bir anda bir hamlede sebepten sonuca, ederden müessire, prensiplerden istenilen amaca intikal etmesine denir (...) Said Nursi'ye göre hads; “şimşek gibi süratli intikaldir. (...) yalnız zihnin ya da aklın gerçekleştirdiği bir süratli intikal değil, kalp ve vicdan da bu sürekli intikali gerçekleştirmektedir” (Körpe, 2018, ss.59-60).

etsen, görürsün ki, o latîf muhabbet en büyük bir musibet olur. O lezîz şefkat en büyük bir illet olur. O nûrânî akıl en büyük bir belâ olur. Demek rahmet, çünkü rahmettir. Hicrân-ı ebedîyi, muhabbet-i hakîkiyeye karşı çıkaramaz” (Nursi, 2009a, s.200).

Görüldüğü üzere insanın en çok sevdiği şey olan hayatın sonsuz ve ebedi olarak sona ermesi, Allah’ın insana bahşettiği hayat nimetini abese ve anlamsızlığa çevirmek anlamına gelmektedir. Ayrıca hayatın sonsuz olmayacağı düşüncesi, insandaki ince sevgi, şefkat, akıl ve kalp duygularını bir belaya ve hastalığa çevirmektedir. Diğer yandan ebedi ayrılık gibi bir durum, rahmet sahibi Allah’ın merhametsizliği anlamına gelmektedir. Mutlak rahmet ve muhabbet sahibi Allah’ın akıl ve kalbi ile sonsuz refahı isteyen insanı sevdiklerinden ebedi olarak ayırması ise mümkün değildir. Çünkü Allah, kâinata yerleştirdiği güzellikleri, sanatları, merhamet ve şefkat duyulacak şeyleri insanın kalbine hissettirmiş ve aklının gözüne göstermiştir. Bütün bunların yok olması, sonsuz merhamete yakışmayacağından ve Allah’ın rahmeti mutlak olduğundan, *sonsuz refahı* insana verecektir. Şöyle ki;

“Şu kâinâta görünen ve bilinen bütün letâif, bütün mehâsin, bütün kemâlât, bütün incizâbât, bütün iştiyâkât, bütün terahhumât birer ma’nâdır, birer mazmûndur, birer kelime-i ma’neviyedir ki, şu kâinâtın Sâni’-i Zülcelâl’inin lütuf ve merhametinin tecelliyâtını, ihsân ve kereminin cilvelerini bizzarûre, bilbedâhe kalbe gösterir. Aklın gözüne sokuyor. Madem şu âlemde bir hakikat vardır. Bilbedâhe hakîkî rahmet vardır. Madem hakî kî rahmet vardır. Saadet-i ebediye olacaktır” (Nursi, 2009a, s.200).

İnsandaki Bilinç Sahibi Olan Vicdan Hissi

Nursi, insanın sonsuzluğa karşı duyduğu büyük arzuyu, bilinç sahibi vicdanı ile hissettiğini belirtmiştir. Dolayısıyla sonsuzluğu hissetmek için yaratılan insan vicdanı, yalnızca var olan şeyi, yani Allah’ı ve sonsuzluğu hissetmektedir. Dolayısıyla Allah’ın acıması ve sevgisinden başka kâinattaki hiç bir şey insanın ebediyet ihtiyacını tatmin edemez. Nursi’ye göre;

“İnsanın fitrat-ı zîşuûru olan vicdanı, saadet-i ebediyeye bakar, gösterir. Evet, kim kendi uyanık vicdanını dinlerse, ‘ebed, ebed!’ sesini işitecektir. Bütün kâinât o vicdana verilse, ebede karşı olan ihtiyacının yerini dolduramaz. Demek o vicdan, o ebed için mahlûktur.

Demek, bu vicdânî olan incizâb ve cezbe, bir gaye-i hakikiyenin ve bir hakikat-i câzibedârın yalnız cezbi ile olabilir” (Nursi, 2009a, ss.200-201).

Dolayısıyla insan sonsuzluk için yaratıldığı için vicdanı da sonsuzluk isteğini seslendirmekte ve sürekli olarak *ebed* arzusunun sesini işitmektedir. Ayrıca insan Allah tarafından sonsuzluğa doğru çekilip cezbedilmektedir.

Hz. Muhammed’in (asm) Sonsuz Refahın Olacağı Hakkında Verdiği Bilgi

Nursi’ye göre insanın ölümü ile sonrasında haşredilerek yeniden diriltileceği gerçeği, sonsuz refahın gerçekleşeceğinin delilidir. Öldükten sonra diriltirme gerçeği ise insanlığa gönderilen Peygamberler (as) ile onların takipçisi olan âlimlerin en büyük iddiasıdır. Nursi tarafından kâinat ağacının çekirdeği ve en mükemmel meyvesi olarak tasvir edilen ve son Peygamber olan İslam Peygamberi Hz. Muhammed de (asm) sonsuz refahın olacağını haber vermiştir. Nursi’ye göre Hz. Muhammed (asm), kendisinden önce gelen bütün Peygamberler ile takipçileri olan bütün âlimlerin Allah’ın varlığı ve sonsuz refah hakkındaki iddialarını delilleri ile temsil etmektedir. Dolayısıyla Hz. Muhammed (asm), sonsuz refah hakkında Allah’tan aldığı bilgileri delilleri ile bildiren bir şahsiyettir. Nursi’ye göre sonsuz refah hakkında en doğru haber;

“Sâdık, masdûk, musaddak olan Muhammed-i Arabî Aleyhissalâtü Vesselâm’ın ihbârıdır. Evet, o Zât’in^(asm) sözleri, saadet-i ebediyenin kapılarını açmıştır. Ve onun kelâmları, saadet-i ebediyeye karşı birer penceredir. Zaten bütün enbiyânın^(as) icmâını ve bütün evliyânın tevâtürünü elinde tutmuş bütün kuvveti ile bütün da‘vâları tevhîd-i İlâhîden sonra şu haşir ve saadet noktasında temerkûz ediyor. Acaba şu kuvveti sarsacak bir şey var mıdır?” (Nursi, 2009a, s.201).

Görüldüğü üzere Allah’ın Hz. Muhammed’e (asm) mucizeler ile cenneti ve sonsuz refahı göstermesi, bu gerçeğin Hz. Muhammed’in (asm) sözlerine aksetmesi ve bu gerçeği insanlara nakletmesi, sonsuz refahın olacağına vicdanı ile şahitlik eden ve onu ümit eden insanlara birer kapı ve pencere görevi gören haberlerdir.

Kur'an-I Kerim'in Sonsuz Refahın Olacağı Hakkında Verdiği Bilgi

Nursi'ye göre Hz. Muhammed (asm) ile birlikte onun en büyük mucizelerinden biri olan Kur'an-ı Kerim de sonsuz refahın olacağını haber veren bir bilgi kaynağıdır. Kur'an, insan için tılsımlı bir bilinmez gibi görülen öldükten sonra diriltimenin hem ruh hem beden ile olacağına akla uygun deliller ile birçok ayet-i kerimesinde işaret etmiştir. Dolayısıyla *Kur'an*, sonsuz refahın hikmetli bir işareti olan öldükten sonra diriltirme tılsımı açan bir *anahtardır*. Nursi'ye göre sonsuz refahın geleceği ve öldükten sonra hakkında en doğru haber;

“(…) *mu‘cize olan Kur‘ân-ı Mu‘cizü‘l-Beyân‘ın ihbârât-ı kat‘iyesidir. Evet, o Kur‘ân‘ın nefis-i ihbârı haşr-i cismânînin keşşâfidir. Ve şu tılsım-ı muğlak-ı âlemin ve şu remz-i hikmet-i kâinâtın miftâhidir. Hem o Kur‘ân-ı Mu‘cizü‘l-Beyân‘ın tazammun ettiği ve mükerreren tefekküre emredip nazara vaz‘ eylediği berâhîn-i akliye-i kat‘iye binlerdir*” (Nursi, 2009a, s.201).

Nursi'nin sonsuz refahın insan için ontolojik gereklilik ve gerçeklik olduğuna dair bu iddia ve gerekçeleri, insanın ölüm, hiçlik ve yok olmak gibi ontolojik kaygılarının nasıl giderileceğine ve ontolojik güvenin nasıl sağlanacağına işaret ederken, çalışmanın teorik yönü olan *ontolojik refaha* da vurgu yapmaktadır.

Nursi'nin sonsuz refah ile ilgili bu iddia ve gerekçeleri, ontolojik refahı sağlayan özne kimlik olan *Allah* ile ontolojik refaha muhtaç varlık olan *İnsan* ile ilgilidir. Allah ile ilgili gerekçeler, Allah'ın insana olan sevgisi, merhameti, rahmeti, Allah'ın her şeyi israfsız yaratması, sonsuz refahı insana vadetmesi ve bunu *Peygamberleri* (as) ve *Kutsal Kitapları* ile haber vermesidir. Ayrıca belli bir amaç ve hikmetle yarattığı kâinata yerleştirdiği düzeni sonsuz refahı vermeyerek anlamsız bırakmasının mümkün olmaması da Allah ile ilgili bir gerekçedir. Söylemdeki bu vurgular, sonsuz refahın *niçin*, *nasıl* ve *kim tarafından* gerçekleşeceğine işaret etmektedir.

Sonsuz refahın-ontolojik refahın, refaha muhtaç olan nesne kimlik insan ile ilgili iddia ve gerekçeleri ise insanın aklı, vicdanı, yüksek arzuları, maneviyatı, mükemmelleşmeye ve refaha olan meyli ile insanın sonsuzluktan başka bir şey ile tatmin olmaması ile ilgilidir. Söylemdeki bu vurgular, sonsuz refahın *niçin* ve *kim için* gerçekleşeceğine işaret etmektedir.

Diğer yandan Allah'ın Peygamberleri (as) ve Kutsal Kitapları vasıtası ile sonsuz refahın ölüm sonrası hayatta gerçekleşeceğini haber vermesi ise *Peygamberler* (as) ile *Vahyin*

ontolojik refaha dair bilgi kaynakları olduğuna ve sonsuz refahın *ne zaman* ve *nerede* yaşanacağına işaret etmektedir. Sonsuz refahın *ne zaman* ve *nerede* gerçekleşeceğini haber veren Peygamberlere (as) ve Vahye göre sonsuz refah, ölümden sonra diriltirme sayesinde ve cennette yaşanacaktır.

Nursi, sonsuz refah söyleminde felsefe ve mantık bilimini tümevarım yöntemine dayalı sebep sonuç ilişkileri ile tıp biliminin anatomi yaklaşımlarına da atıf yapmıştır. Bu sayede, kâinattaki ve insandaki hikmetli düzen, bahardan sonra kışın gelmesindeki sebep sonuç ilişkisi ve insan uzuvlarının israfsız yaratılışı üzerinden söylemin retoriksel anlatımı güçlendirilmiştir.

Ayrıca söylemde ideolojik vurgular göze çarpmaktadır. Buna göre Allah'a *Sâni'-i Zülcelâl* ibaresi ile işaret edilerek, kâinattaki düzeni hikmet ile tesis eden, varlıkları israfsız bir şekilde yaratan, insanı seven, ona rahmet ve merhamet eden ontolojik refahı sağlayan özne vurgusu üzerinden ideoloji yeniden üretilmiştir. İdeolojisi Allah'ın varlığına dayanan bu söylem ise aynı zamanda Allah inancını taşımayan ve kâinatı yaratan ve her an ona müdahale eden bir güç olduğuna inanmayan felsefi düşünceye bir karşı duruştur. Buna göre söylemin ideolojik vurguları, refahı sağlayan ve refaha dair bilgiye sahip olan özneye-Allah'a işaret ederek, aklın rasyonel kullanımı ile insanı özne kabul eden ve doğa ve insan üzerinde iktidar ve güç söylemi geliştiren karşıt modern düşünceye meydan okumaktadır. Bu söylem, insan ve refahı üzerinde gerçek söz sahibi olan -Allah'a iman duygu ve düşüncesine dayanan- iktidar ve güç söylemine işaret ederek, insan üzerindeki iktidar ve güç söylemi düşüncesini yeniden yapılandırmaktadır. Buna göre insan üzerinde söz sahibi olması gereken iktidar ve güç söylemi, Allah'ın vahye dayalı bilgi kaynakları ile bu kaynakları Allah'a iman duygu ve düşüncesi lehinde kullanan nurlanmış akla dayanmaktadır.

Netice olarak, *Allah* ve *İnsan* çekirdek kategorisi altındaki tartışmalarda dua, adâlet, Allah'a iman, öldükten sonra dirilmeye iman duygu ve düşüncesine yapılan vurgular ile bekâ-sonsuzluk duygu ve düşüncesine yapılan vurgular, İslam düşüncesinin literatürde iyioluş, kaygısızlık, güven, mutluluk, iyimserlik, yaşamın anlamlı olması, memnuniyet, dengeli duygu durumu, süreklilik ve sonsuzluk gibi olgu ve kavramlar çerçevesinde tartışılan refah kavramı ile bağdaştığını göstermiştir. Ayrıca bu vurgular, bu çalışmanın; *İslam düşüncesinin doğası refah için nasıl bir alternatif sunar?* sorusuna cevap verirken, İslam düşüncesinin refahı olumlu etkilediğine ve bu düşüncenin refahın sağlanması için dua, adâlet, Allah'a iman, öldükten sonra dirilmeye iman duygu ve düşüncesi ile bekâ-sonsuzluk duygu ve düşüncesini alternatif olarak sunduğuna işaret etmiştir.

Diğer yandan *Allah* ve *İnsan* çekirdek kategorisi altında İslam düşüncesi lehinde yapılan tartışmalar, refah kavramının Avrupamerkezci doğasına meydan okumaktadır. Bu meydan okuma ise ölmek, hiçliğe gitmek ve yok olmak gibi ontolojik kaygıları taşıyan insan üzerinde dünya refahı adına rasyonel akıl ile tahakküm eden düşünce yapısına karşıdır. Ayrıca bu meydan okuma, insanı sadece bu dünya hayatında varlığını göstermesi için hümanist ve seküler bir şekilde benliğine ve varlığına odaklayan ve refahı geçici ve tatminkâr olmayan dünya hayatı ile sınırlayan Batı felsefi düşüncesine bir karşı duruştur.

5.2. Ontolojik Refah Teorisinin Kimlikleri Olarak İslam Düşüncesi ve Avrupamerkezci Düşünce

Bulgu aşamasındaki kodlamalarda *Allah*, ontolojik refaha dair bilginin sahibi özne olarak, *Kur'an*, *şariat*, *din*, *İslamiyet*, *Hz. Muhammed (asm)*, *sünnet-i seniye*, *asr-ı saadet*, *zekât*, *adalet* ve *İslam toplumu* kategorileri ise bu bilginin kaynakları olarak kodlanmıştır. Ayrıca kodlama aşamasında bu kategoriler arasındaki kavramsal ilişki de incelenmiştir. Yapılan ilişkiyel kodlamada ise bu kategorilerin ontolojik refaha dair vahye dayalı bilgiyi topladığı ve bilgiyi taşıdığı görülmüştür. Bu kodlama sonucunda, ontolojik refaha dair bilgi kaynağı olarak kodlanan kategorileri temsil eden üst kategori olarak, *vahiy* kavramı kodlanmıştır. Buna göre İslam düşüncesinin refah anlayışı ile ontolojik refahı ilgilendiren kimlik, olgu ve düşünce yapısının, *vahiy* kavramı ekseninde hareket ettiği ve ontolojik refaha dair vahye dayalı bilgiyi içerdiği düşünülmüştür. Sonrasında, bu ilişkiyel kodlama sürdürülerek, çalışmanın ana kavramlarından olan *İslam düşüncesine* odaklanılmıştır. Buna göre *vahiy* kavramı ile belirgin hale gelen ontolojik refaha dair bilgi kaynakları kavramlaştırmasının düşünce bazında *İslam düşüncesi* ile özdeş olduğu kabul edilmiştir. Böylece, *İslam düşüncesi*, ontolojik refaha dair vahye dayalı bilgiyi temsil eden *çekirdek kategori* olarak kodlanmıştır.

Avrupamerkezci düşünce ise refahı olumsuz etkileyen felsefe, insan ve medeniyet yaklaşımına sahip olan ve *modernliği* temsil eden kavram olarak kodlanmıştır. Dolayısıyla çalışmanın bu bölümünde, *İslam düşüncesi*, ontolojik refaha dair vahye dayalı bilgiye kaynaklık eden, bu bilgiyi temsil eden ve ontolojik refahı olumlu etkileyen bir kimlik olarak tartışılırken, *Avrupamerkezci düşünce* ise ontolojik refaha dair seküler bilgiyi temsil eden ve ontolojik refahı olumsuz etkileyen bir kimlik ve düşünce olarak tartışılacaktır.

Çalışmanın merkez kavramı ve mikro teorisi haline gelen *ontolojik refah teorisi*, *ontolojik kaygı-ontolojik güven* diyalektiğinin bir sentezi olarak kavramlaşmıştır. Teori, ontolojik refah söylemine yön veren *kimlikler*, teorinin *ideolojik ve felsefi arka planı* ve *teorik söylemin retoriksel anlatımı* ile şekillenmiştir. Teori, bu bileşenler ile şekillenirken, insanın ontolojik varlığına, varlığının gereği olan ontolojik kabiliyetlerine ve ontolojik ihtiyaçlarına odaklanmıştır.

Bir önceki bölümde, ontolojik refahın merkez kimlikleri olan *Allah* ve *İnsan* kimlikleri tartışılırken, Allah tarafından yaratılmış bir varlık olan insanı diğer varlıklardan ayıran *kabiliyetleri* ve *ihtiyaçları* üzerinden ontolojik refah kavramına işaret edilmiştir. Buna göre insanın *ontolojik kabiliyetleri* akıl, kalp, ene-benlik gibi duygulara sahip olmak, bu duygular vasıtasıyla Allah'ın isim ve sıfatlarına *ayna* olmak ve Allah'ın sözlerine *muhatap* olmaktır. İnsanın *ontolojik ihtiyaçları* ise insana kaygı veren ölüm ve sonrası hakkındaki belirsizliğin, hiçlik ve yokluk duygusunun ve *ontolojik kaygıların* giderilmesi ile ebedi, bâkî ve sonsuz olmak gibi *süreklilik* duygusu veren *ontolojik güvenin* sağlanmasıdır.

Söylemin işaret ettiği *ontolojik kaygı-ontolojik güven* diyalektiğinin sentezi ve ortak değeri olan *ontolojik refah* kavramı ise Allah'a iman duygu ve düşüncesi, bekâ-sonsuzluk, dua, saadet-i ebediye-sonsuz refah, öldükten sonra dirilme, adâlet, kader, Allah'ın ilmi ve kudreti gibi kavramlar ile özdeşleşerek belirgin hale gelmiştir. Bu kavramlar ölmek, yok olmak ve hiçliğe gitmek gibi insana *ontolojik kaygı*, korku ve endişe veren olgular ile *ebedilik*, *süreklilik* ve *sonsuzluk* gibi insana *ontolojik güven* sağlayan olgu ve kavramlara işaret etmektedir.

Söylemde *Allah*, bu olgu ve kavramlar ile ilişkili olarak insanın ontolojik kaygılarını gideren, ontolojik güven veren, ontolojik refahı sağlayan ve ontolojik refaha dair vahye dayalı bilgi sahibi olan *özne kimlik* olarak irdelenmiştir. *İnsan* ise yaratılış özellikleri ve acizliğinden dolayı ontolojik refaha ihtiyacı olan ve kendisine ontolojik refah sağlanan *nesne kimlik* olarak irdelenmiştir. Ayrıca *insan*; ontolojik refaha dair bilginin sahibi olan Allah'a akıl, vicdan, benlik ve bilinç gibi kabiliyetleri ile muhatap olma ve ontolojik refaha dair vahye dayalı bilgiyi kullanma ya da kullanmama yönleri üzerinden *özne kimlik* olarak irdelenmiştir. *Ontolojik refah söylemi*, ontolojik refaha dair vahye dayalı bilgi sahibi olan *özne kimlik Allah* ve bu bilgiye muhatap olan *nesne kimlik İnsan* ile şekillenirken, ontolojik refaha dair bilgi kaynaklarına da işaret etmiştir.

Nursi'nin ontolojik refaha dair bilgi kaynağı söylemi ise hem dünya refahı hem de ölümden sonraki hayat olan ahiret hayatında yaşanacağı düşünülen sonsuz refah açısından önemlidir. *Allah* ve *İnsan* çekirdek kategorisindeki bir önceki tartışmada görüldüğü üzere Kur'an, insanın Allah'a *vahiy* ile muhatap olması noktasında, Hz. Muhammed (asm) ise kâinat ağacının çekirdeği, varoluşun nedeni ve insanlığın Allah'a muhatap olması noktasında refah söyleminin ideolojisine dair bilgi kaynağı olarak belirgin hale gelmiştir. Dolayısıyla *İslam düşüncesi* dendiğinde, bu düşünceye ait ontolojik ve epistemolojik bilginin sahibi olarak *Allah*, ontolojik refaha dair bilginin kaynağı olarak *vahiy*, vahye dayalı teorik ve pratik ontolojik bilginin kaynağı olarak ise Kur'an'a ve Hz. Muhammed (asm) belirgin hale gelmektedir. Eksen kodlama aşamasında tespit edilen *şeriat*, *din*, *İslamiyet*, *sünnet-i seniye*, *asr-ı saadet*, *İslam toplumu*, *adâlet* ve *zekât* kategorileri ise ontolojik refaha dair teorik ve pratik bilgi kaynakları olarak Kur'an ve Hz. Muhammed (asm) ile anlam kazanmaktadır. Bu bilgi kaynaklarının teorik ve pratik olma yönü ise dünya refahı ve sonsuz refaha işaret etmektedir.

Bu tartışmanın ilk bölümü, Kur'an ile Hz. Muhammed'in (asm) kavramsal olarak refaha dair vahye dayalı bilgi kaynağı olma yönlerine odaklanmıştır. Tartışmanı ikinci bölümü ise *İslamiyet*, Hz. Muhammed (asm), *İslamiyet*'in çıktığı ve refahın en iyi şekilde yaşandığı dönem olarak adlandırılan *asr-ı saadet* ve asr-ı saadet dönemini refahın en iyi şekilde yaşandığı dönem haline getiren Hz. Muhammed'in (asm) hayat tarzı olan *sünnet-i seniye* olguları etrafında yürütülecektir. Aynı zamanda bu tartışma, refaha dair vahye dayalı bilgi kaynaklarının temsil edildiği *İslam düşüncesini* nazara verirken, İslamî söylemin karşısında olan *Avrupamerkezci düşünceyi* de irdeleyecektir.

Allah'ın sağladığı ontolojik refah, ontolojik refaha dair vahye dayalı bilgi ve ontolojik refaha dair vahye dayalı bilgi kaynakları tartışılırken, yine bütün bu tartışmanın muhatabı olan merkez kimlik olarak *İnsan* kimliği dikkat çekmektedir. Çünkü Nursi'ye göre *İnsan*; Allah tarafından verilen akıl, kalp, ene-benlik ve vicdan gibi duyguları ile Allah'a ve Allah'ın sahip olduğu bilginin kaynağı olan *vahye* muhataptır. Ayrıca insan, bu duygu ve kabiliyetleri üzerinden Allah'ın bütün isim ve sıfatlarını yansıtsan bir aynadır.

Nursi, Kur'an'da yer alan insana dair bilgiye bağlı kalarak, insanın tüm varlıklardan üstün vasıfta yaratılan bir varlık olduğuna işaret etmiştir. Çünkü Kur'an'da insana Allah'ın İlahî ve hikmetli bilgiyi öğrettiği ve yeryüzünde halife olma görevi verdiği varlık olarak işaret

edilmektedir. Kur'an'ın Bakara suresinin 31. ayet-i kerimesi¹²² bunu göstermektedir. Nursi, bu ayeti izah ederken, insanlığın sahip olduğu ve olacağı tüm bilginin, Allah'ın isim ve sıfatlarının tecellisi olan eşyanın mahiyetinin ve eşyanın ne anlama geldiğinin, yaratılan ilk insan ve görevlendirilen ilk Peygamber olan Hz. Âdem'e (as) Allah tarafından ilhâm edildiğini ve öğretildiğini belirtmiştir. Nursi'ye göre insana öğretilen bilgi; “*Şahs-ı Âdem'e ta'lîm-i esmâ ünvânıyla nev'-i benî Âdem'e ilhâm olunan bütün ulûm ve fûnûnun ta'lîmini ifâde eder*” (Nursi, 2011c, s. 111). Dolayısıyla insan, Allah'ın verdiği akıl, kalp, ene-benlik ve vicdan duyguları sayesinde Allah'ın vahiy ve ilham ile haber verdiği bilgiyi öğrenebilecek ve bilgiye muhatap olacak kabiliyette bir varlıktır. Bu söylem, epistemolojik olarak bilginin sahibinin Allah ve bilginin kaynağının insana verilen *vahiy* ve *ilham* olduğuna işaret etmektedir. Dolayısıyla bu söylem, bilginin epistemolojik kaynağının insan aklı ve bilinci olduğunu savunan hümanist modern Batı felsefesine karşı durarak, bilginin kaynağı düşüncesini yeniden yapılandırmaktadır.

Nursi, Kur'an'a dayalı bu söylemi geliştirirken, insan aklını, ene'sini-benliğini ve vicdanını da ihmal etmemiştir. Çünkü Nursi'ye göre insan, Allah'ın verdiği akıl ve ene-benlik kabiliyetleri olmadan Allah'a ve Allah'ın sahip olduğu bilginin kaynakları olan vahye ve Kur'an'a muhatap olamaz. Dolayısıyla Nursi, insan aklı ve benliği üzerinden ontolojik refaha dair bilginin sahibinin Allah, epistemolojik bilgi kaynağının ise *vahiy* ve *ilham* olduğunu belirtmiştir.

Nursi, Hz. Âdem'in (as) şahsında insanı irdelerken, insanın vicdan, akıl ve kalp gibi kapsamlı duyguları ile bütün mükemmelliklerin ve yüksek fikir ve şerefın çekirdeğini taşıyacak şekilde yaratıldığını vurgulamıştır. Diğer bir anlatımla Nursi'ye göre insan, bu kabiliyetleri ile eşyanın ne anlama geldiğini öğrenecek şekilde donanımlı hale getirilmiş ve sonra da eşyanın iç yüzü Allah tarafından insana öğretilmiştir. Nursi, Kur'an-ı Kerimin Bakara suresi 31. ayet-i kerimesinde bahsedilen; “*Ve Âdem'e isimlerin hepsini öğretti*” cümlesinin insanın vahye dayalı bilgiye muhatap olacak fitratta¹²³ olduğuna işaret ettiğini belirtmiştir. Nursi'ye göre;

¹²²Kur'an-ı kerim, Bakara suresi 31. ayet-i kerimesinin meali: “Ve Âdem'e isimlerin hepsini öğretti, sonra onları meleklerle arz ederek: ‘Eğer (*iddiânızda*) doğru kimseler iseniz, haydi şunların isimlerini bana bildirin!’ buyurdu” <https://kuran.risale.online/Meal/Ayet?ayetNo=30&sureNo=2> (Erişim: 12.07.2021).

¹²³ Fitrat: Yaratılış özelliği

“(…) *Cenâb-ı Hakk, Âdem’i bütün kemâlâtın mebâdisini*¹²⁴ *tazammun eden âlî bir fitratla tasvîr etmiştir. Ve bütün maâlînin tohumlarına mezraa olarak yüksek bir isti’dâd ile halk etmiştir. Ve mevcûdâtı ihâta eden ulvî bir vicdan ve ihâtalı on duygu ile techîz etmiştir. Ve bu üç meziyet sâyesinde, bütün hakâik-i eşyâyı öğrenmeye hazırlamıştır. Sonra bütün esmâyı kendisine öğretmiştir*” (Nursi, 2014, s. 259).

Diğer yandan Allah, Kur’an-ı Kerimin *Rahman* suresinde¹²⁵ ise insanın bilgiyi öğrenecek özellikte olduğunu, ona öğrenecek niteliği verenin ve Allah’a muhatap edenin de Allah’ın kendisi olduğunu belirtmiştir. Bütün bu izahlar, bir kez daha insanın kâinat ve varlıklar içindeki merkezi konumuna işaret ederken, insanın ontolojik refaha dair vahye dayalı bilginin muhatabı olduğunu vurgulamaktadır.

Nursi’nin söylemine göre insan, Allah’ın isim ve sıfatlarına muhatap olan ayna varlık ve kimlik iken, insanı ve kâinatı en yüksek mahiyette temsil eden kimlik ise Hz. Muhammed’dir (asm). Önceki kategori olan *Allah* ve *İnsan* çekirdek kategorisinde belirtildiği üzere Hz. Muhammed (asm), kâinat ağacının ilk ve tek çekirdeği, ontolojik refah kavramının merkez kimliği ve ontolojik refahın vahye dayalı bilginin en önemli muhatabı ve kaynağıdır. Nursi’nin Hz. Muhammed’i (asm) ağaca benzettiği ve kâinatın çekirdeği olarak tasvir ettiği söyleminin dayanaklarından biri, “*Sen olmasaydın felekleri*¹²⁶ *yaratmazdım*¹²⁷” kudsî hadisidir.¹²⁸ Allah’tan naklen gelen bu söze göre Hz. Muhammed (asm), kâinatın yaratılış sebebidir. Hz. Muhammed’in (asm) kâinatın yaratılış sebebi olması ise Allah’ın isim, sıfat ve san’atlarını en yüksek şekilde yansıtması, kâinatın gizli anlamlarını keşfetmesi ve hazine gibi olan bu anlamları açan bir anahtar olmasından dolayıdır. Ayrıca Hz. Muhammed’i (asm) kâinatın merkez kimliği haline getiren diğer bir husus da kâinatın mükemmelliklerini bir araya getirip izah etme ve İlahî emirleri en yüksek derecede insanlara bildirme özelliğidir. Şöyle ki;

¹²⁴ *Bebâdî*: Başlangıç, temel

¹²⁵ Kur’an- kerim, *Rahman* suresi, (1-4) ayet-i kerimenin meali: “(1, 2)- O *Rahmân (olan Allah)* Kur’an’ı öğretti. (3)- *İnsanı* yarattı. (4)- *Ona* beyânı (*açıkça anlatmayı*) öğretti. <https://kuran.risale.online/meal/sure/55.%20RAHM%C3%82N> (Erişim: 12.07.2021).

¹²⁶ *Felek*: Kâinat, âlem

¹²⁷ *Sen olmasaydın felekleri yaratmazdım*-Levlâke levlâk lemâ halaktü’l-eflâk: Özellikle İslam’ın tasavvuf ekolü tarafından dillendirilen kudsî bir hadis. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kudsi-hadis> (Erişim: 12.07.2021).

¹²⁸ *Hadis-i Kudsî*: Anlamı Allah’a ait olan ancak Hz. Muhammed’in (asm) kendi kelimeleri ile naklettiği, ayet-i kerime olmayan sözlerdir (Körpe, 2018).

“Hem o melek ve cin ve beşerin seyyidi olan zât, şu kâinât ağacının en münevver ve mükemmel meyvesi ve rahmet-i İlâhiyenin timsâli ve muhabbet-i Rabbâniyenin misâli ve hakkın en münevver burhânı ve hakîkatin en parlak sirâcı ve tılsım-ı kâinâtın miiftâhı ve muammâ-yı hilkatin keşşâfı ve hikmet-i âlemin şârihi ve saltanat-ı İlâhiyenin dellâhı ve mehâsin-i san‘at-ı Rabbâniyenin vassâfı ve câmiyet-i isti‘dâd cihetiyle o zât, mevcûdâtta ki kemâlâtın en mükemmel enmûzecidir. Öyle ise, o zâtın şu evsâfı ve şahsiyet-i ma‘neviyesi işaret eder, belki gösterir ki, o zât, kâinâtın illet-i gâiyesidir. Yani o zâta şu kâinâtın Hâlik’ı bakmış, kâinâtı halletmiştir. ‘Eğer onu icâd etmese idi, kâinâtı dahi icâd etmezdi’ denilebilir. Evet, cin ve inse getirdiği hakâik-i Kur’âniye ve envâr-ı îmâniye ve zâtında görüldüğü ahlâk-ı âliye ve kemâlât-ı sâmiye, şu hakîkate şâhid-i kâti‘dir” (Nursi, 2011c, s.317).

Bu söyleme göre Hz. Muhammed’i (asm) kâinâtın yaratılış sebebi yapan hususlar; Allah’a iman duygu ve düşüncesini, Kur’an hakikatlerini ve yüksek ahlâkı temsil etmesidir. Dolayısıyla söyleme göre Allah’a iman duygu ve düşüncesi, Kur’an ve yüksek ahlâkın ontolojik refah ile ilgili olduğu düşünüldüğünde, Hz. Muhammed (asm), ontolojik refah ile ilgili bu unsurları temsil eden en önemli ve seçkin varlıktır.

Diğer yandan Nursi’ye göre Hz. Muhammed (asm), ontolojik refah ile ilgili bu unsurları temsil eden en önemli ve seçkin varlık olmakla birlikte, onu (asm) ontolojik refah ile ilgili yapan diğer bir özelliği ise *duasıdır*. Söylemde, Hz. Muhammed’in (asm) Allah’a iman duygu ve düşüncesini temsil etmesi yanında, sonsuz refaha muhtaç olan ve onu talep eden insanlık adına *dua* ettiği de nazara verilmiştir. Buna göre *dua*, yine *ontolojik refah* ile özdeş bir olgu olarak vurgulanmıştır. *Dua* vurgusu, Hz. Muhammed’in (asm) refah adına ne kadar önemli bir konumda olduğunu göstermektedir. Buna göre *dua*, Hz. Muhammed’in (asm) en önemli fiil ve kimliklerinden biridir. Söyleme göre Hz. Muhammed (asm), ontolojik refahı sağlayan Allah’a iman duygu ve düşüncesinin rehberi olduğu gibi ontolojik refah talebini en üst seviyede *dua* ile dile getiren bir hatiptir. Hz. Muhammed’in (asm) bütün varlıklar adına yaptığı bu *dua*, aynı zamanda insanın kulluk fiilinin zirvesidir. Şöyle ki;

“Bilhassa o reis-i muhteremin umumî duasına, bütün zevilhayat ve bütün mahlukat ‘Âmîn! Âmîn!’ diyorlar. Bak, o zât (asm.) öyle bir maksad ve öyle bir gâye için saadet istiyor. *Dua* ediyor ki, insanı ve bütün mahlukatı, esfel-i safilîn¹²⁹ olan fena-yı mutlaka

¹²⁹ Esfel-i safilîn: Cehennem’in en aşağı tabakası, insanın düşebileceği en düşük seviye, aşağıların aşağısı

sukuttan, kıymetsizlikten, faidesizlikten, abesiyetten kurtarıp a'lâ-yı illiyyîn¹³⁰ olan kıymete, bekaya, ulvî vazifeye, mektubat-ı samedaniye olması derecesine çıkarıyor (...) Acaba bütün benî Âdem'i arkasına alan ve şu arz üstünde durup, arş-ı a'zama müteveccihen el kaldırıp, nev'-i beşerin hüülâsa-i ubudiyetini câmi' hakikat-ı ubudiyet-i Ahmediye (asm) içinde dua eden şu şeref-i nev'-i insan ve ferîd-i kevn ü zaman olan Fahr-i Kâinat (asm) ne istiyor, dinleyelim. Bak, kendine ve ümmetine saadet-i ebediye istiyor, beka istiyor (...) Eğer, âhiretin hesabsız esbab-ı mûcibesi ve delail-i vücudu olmasa bile, yalnız bu zâtın (asm) tek duası, baharımızın icadı kadar Hâlık-ı Rahîm'in kudretine kolay gelen şu Cennet'in binasına sebebiyet verecekti. Demek nasilki o zâtın risaleti, şu dâr-ı imtihanın açılmasına sebebiyet verdi, [لَوْلَاكَ لَوْلَاكَ لَوْلَاكَ لَمَّا خَلَقْتَ الْأَفْلَاقَ] ¹³¹ sırrına mazhar oldu; o zatın, (asm) ubudiyeti dahi öteki dâr-ı saadetin açılmasına sebebiyet vermiştir" (Nursi, 2016, s.39).

Önceki bölüm olan *Allah ve İnsan* çekirdek kategorisinde tartışıldığı gibi *dua*, *ontolojik refah* ile özdeş olan ve sonsuz refah açısından önemli bir kavramdır. Çünkü *dua*, refah talebi ve ihtiyaçların, refahı sağlayacak ve ihtiyaçları giderecek güç ve makama arz edilmesidir. *Dua*, insanın isteklerine cevap verecek ve ihtiyaçlarını giderecek bir makamın olduğu düşüncesini vererek, insanı yalnızlıktan, anlamsızlıktan, dünyaya başıboş bir şekilde *fırlatılmışlıktan* ve kimsesizlik dehşetinden kurtarmaktadır. Ayrıca *dua*, Allah'a iman eden insanın kulluk göstergesidir. Buna göre insan, *dua* ile kulluğun sırrını da öğrenmektedir. Bu sırrın öğrenilmesi ise kendini kaygı, acz ve dehşet içinde çaresiz hisseden insana güven duygusu vermektedir. Çünkü insan, *dua* sayesinde taleplerini dile getirdiği gibi bu talepleri karşılayacak mutlak kudret sahibi Allah'ın varlığı da hissetmektedir.

Nursi'ye göre Hz. Muhammed (asm), sonsuz refaha namzet olan ve onu tüm duyguları ile talep eden insanı temsil etmek adına *dua* etmektedir. Hz. Muhammed'in (asm) bu duası, kâinatın merkezi ve en önemli varlığı olma sıfatı ile Allah ile bir konuşma ve *bekâ-sonsuzluk* için yani *ontolojik refahı* kazanmak ve sonsuz refaha ulaşmak için tüm varlıkların talebini dile getirmektir.

¹³⁰ A'lâ-yı illiyyîn: Cennetin en üst tabakası, insanın çıkabileceği en yüksek seviye, yükseklerin yükseği

¹³¹Sen olmasaydın felekleri yaratmazdım-Levlâke levlâk lemâ halaktü'l-eflâk: Özellikle İslam'ın tasavvuf ekolü tarafından dillendirilen kudsi bir hadis. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kudsi-hadis> (Erişim: 12.07.2021).

Diğer yandan Nursi, ontolojik refaha dair en önemli bilgi kaynaklarından biri olan Kur'an'a dayanmış ve insanın bekâ'ya, yani ontolojik refaha *niçin* layık olduğunu, bekâ'nın insana *niçin* bir nimet olarak veriliğini ve Allah'ın *neden* insana bu kadar değer verdiğini izah etmiştir. Allah ve İnsan çekirdek kategorisinde görüldüğü üzere Nursi'ye göre sonsuz refahın insana verilme nedeni, Allah'ın insana olan cömertliği ve ikramıdır. Diğer bir neden ise insanın Allah'a kulluğudur. Bâki olan Allah'a kulluk göstermek, ona ibadet etmek ve Allah'ın isim ve sıfatlarına ayna olmak liyakati, insana *bekâ* nimetinin verilmesine neden olduğu gibi aynı zamanda insanın *bekâyı-sonsuzluğu* aşk derecesinde istemesinin de nedenidir. Çünkü insanın başta kendi varlığı ve hayatı olmak üzere sevdiği ve haz duyduğu şeylerin ve *rutinlerin* sürekliliği, *bekâ'nın-sonsuzluğun-ebediliğin* olmasına bağlıdır. Dolayısıyla insan, bekâyı-sonsuzluğu sınırsız bir şekilde arzu ettiğinden, bütün dünya hazları insana verilse de insanın bekâyı-sonsuzluğu elde ederek kazanacağı hazzın yerini hiçbir şey tutmamaktadır. Bunun için insan, bekâ için yani sonsuzluk için sürekli *dua* etmektedir. İşte insanın *bekâ* isteğine dair duasını en yüksek seviyede dile getiren Hz. Muhammed'dir (asm).

Hz. Muhammed'in (asm) *duası* söylemi, modern Batı felsefesinin insanın dünyaya anlamsız, başboş ve merhametsizce *fırlatılmış* bir varlık olduğu yönündeki düşüncesine bir karşı duruştur. Nursi'nin *dua* söylemi üzerinden yaptığı bu karşı duruş, Batı felsefesinin başı boşluk içinde yaşayan insan anlayışını, insanın himaye edilen, sevilen ve merhamet edilen bir varlık olduğu yönünde yeniden yapılandırmaktadır. Buna göre Hz. Muhammed'in (asm) *duası* söylemi, modern Batı felsefesine dayalı *egzistansiyalist-nihilist* düşüncenin insanı anlamsızlığa ve hiçliğe mahkûm eden yaklaşımına bir karşı duruştur. Nursi'nin söylemi, insanın varlığına sonsuzluğa layık olmak değeri katarak, *egzistansiyalist-nihilist* ontolojik düşünceyi, insanın değerli bir varlık olduğu düşüncesi lehinde yeniden yapılandırmaktadır.

Nursi'ye göre Hz. Muhammed (asm), *ubudiyetin*, yani kulluğun en yüksek seviyesinde yaptığı *dua* ile insanı *esfel-i safilinden*, yani aşağıların en aşağısına düşmek derecesinden kurtarıp, *a'lâ-yı illiyîn*, yani yükseklerin en yükseği derecesine çıkarmaktadır. Allah'a iman duygu ve düşüncesine dayanan bakış açısına işaret eden bu söyleme göre insan, hiçliğe ve anlamsızlığa değil, sonsuz bir şekilde yaşamaya ve yaratılmış varlıkların en yükseği olmaya layık bir varlıktır. Dolayısıyla Hz. Muhammed'in (asm) *duası* söylemi, ontolojik kaygıları giderirken, ontolojik güven vermekte ve ontolojik refahı sağlamaktadır.

Ayrıca söylemde, cennetin yaratılmasının baharın yaratılması kadar kolay olduğu vurgulanırken, retoriksel bir anlatım ile cennet-bahar analogisi yapılmıştır. Bu analogide

Hâlık-ı Rahîm ibaresi ile Allah'a işaret edilerek, söylemin ideolojisi vurgulanmıştır. Söylemdeki *reis-i muhterem, şeref-i nev'-i insan, ferîd-i kevn ü zaman* ve *fahr-i kâinat* ibareleri ile de Hz. Muhammed'e (asm) işaret edilerek, onun (asm) Allah katındaki değeri ve varlıklar içindeki konumu vurgulanmıştır. Bu vurgulara göre Hz. Muhammed (asm), insanların en şerefli, bütün zamanlar içinde varlıkların biricigi ve kâinatın gururudur. Bu vurgular, Hz. Muhammed'in (asm) insanlık ve İslam düşüncesi için önemine ve *duası* ile de Allah katındaki kıymetine işaret etmektedir. Çünkü Nursi'ye göre ölümden sonra yaratılmanın gerçekleşmesi için herhangi bir neden olmasaydı dahi Allah, Hz. Muhammed'e (asm) olan sevgisinden ve refaha ontolojik olarak ihtiyaç duyan insanlığı temsil etmesinden dolayı onun (asm) yaptığı *sonsuz refah duasını* kabul edecekti. Söyleme göre Hz. Muhammed'in (asm) Allah'ın yanındaki bu değeri, Allah'ın Hz. Muhammed'e (asm) yönelik olan "*sen olmasaydın felekleri yaratmazdım*" hitabının ne anlama geldiğine işaret etmektedir. Ayrıca bu söylem, kâinatın yaratılması ve dünya hayatının açılmasının nedeninin, Hz. Muhammed (asm) olduğunu vurgulamaktadır.

Dolayısıyla insanın, Hz. Muhammed'in (asm) şahsı ve duası ile temsil edilen bir kimlik haline gelmesi, insanın Allah'ın en önemli muhatabı olduğuna ve Allah'ın insan ile konuştuğuna işaret etmektedir. Nursi (2011c), Allah'ın kâinattaki fiilleri hikmetli ve maksatlı bir şekilde yaptığını belirtirken, Allah'ın, yarattığı şeyleri hikmetle gören ve olayları anlama bilincine sahip olan insan ile konuştuğuna işaret etmiştir. Bununla birlikte Nursi, Allah'ın konuştuğu bu muhatapları içinde, özellikle yüksek ahlakı ile insanlara liderlik yapan akıl sahipleri ile konuştuğunu vurgulamıştır. Nursi'ye göre Allah'ın konuştuğu bu lider insanların içinde en yüksek muhatap ise akıl ve yüksek ahlak yönüyle insanlığın zirvesi, kâinatın merkezi ve en seçkin varlığı olan Hz. Muhammed'dir (asm). Nursi'ye göre Allah;

"Elbette dost ve düşmanın ittifâkıyla en yüksek isti'dâdda ve en âlî ahlâkta ve nev'-i beşerin humsu ona iktidâ etmiş; ve nısf-ı arz onun hüküm-ü ma'nevîsi altına girmiş; ve istikbâl onun getirdiği nûrun ziyâsıyla bin üç yüz sene ışıklanmış (...) Muhammed Aleyhissalâtü Vesselâm ile konuşacak ve konuşmuş. Ve resûl yapacak ve yapmış. Ve sâir nev'-i beşere rehber yapacak ve yapmıştır (...)" "Sultân-ı Levlâke Levlâk, öyle bir reistir ki, bin üç yüz elli senedir saltanatı devam ediyor. Birinci asırdan sonra, her bir asırda lâakal üç yüz elli milyon teb'ası ve raiyeti vardır. Küre-i arzın yarısını bayrağı altına almış ve teb'ası kemâl-i teslîmiyetle ona hergün salât ve selâm ile tecdîd-i biât ederek emirlerine itâat ederler" (Nursi, 2011c. ss.226-227, 304).

Bu söyleme göre Hz. Muhammed (asm), Allah'ın *Levlâke Levlâk*, yani *sen olmsaydın kâinatı yaratmazdım* hitabına mazhar olmuş ve Allah'ın muhatap aldığı insanlar içinde ahlakça en yükseğe çıkmış bir varlıktır. Hz. Muhammed (asm), tüm insan duygularını yüksek ahlak ile temsil eden vahye mazhar bir Peygamber iken, bu özellikleri ve getirdiği din ile de dost ve düşmanları tarafından fark edilen ve dünyanın önemli bir bölümünün asırlardır takip ettiği bir rehberdir.

Söylemde, Hz. Muhammed'in (asm) kâinatın merkezi ve Allah'ın en seçkin muhatabı olan bir kimlik olduğu vurgulanırken, Hz. Muhammed'in (asm) ile temsil ettiği İslamiyet'in, iktidar ve güç bağlamında insan ve refah üzerindeki etkisine işaret edilmiştir. Çünkü Hz. Muhammed (asm) ve İslamiyet, insan ve refah üzerinde o kadar etkili olmuştur ki, kendisinden önce iktidarı, toplum düzenini ve sosyal teoriyi şekillendiren din olan Hristiyanlığı takip edenler tarafından irdelenmiştir. İslamiyet'i ve bu dinin Peygamber'i Hz. Muhammed'i (asm) irdeleyen Hristiyan Batı düşüncesi, İslam ve Peygamber'i hakkında korku ve hayranlık arasında kalarak, zaman zaman düşmanca, zaman zaman ise dostça değerlendirmeler yapmıştır. Hristiyan dünyasının bu irdelemesi, İslam Peygamber'i Hz. Muhammed (asm) ile dininin iktidar ve güç ilişkileri üzerinde meydana getirdiği etkiyi göstermektedir.

İslamiyet ve Hz. Muhammed'in (asm) Hristiyanlar tarafından ilgi görmesinin en önemli nedenlerinden biri, insan ve refahı üzerinde söz sahibi olan Kilisenin dindaşlarına karşı olan olumsuz yaklaşımıdır. Çünkü Kilise, refah üzerindeki iktidar ve güç ilişkisi ile toplumu denetim altında tutarken, Kilisenin kontrolünden çıkmanın dinde sapkınlığa neden olacağından endişe etmiştir. Kilise bu endişe ile din adına bazı halk tabakasına azap verilmesini dahi uygun görmüş ve toplumlar üzerinde sıkı bir denetim sağlamıştır. Bu denetim, bazen o dereceye çıkmıştır ki, topluluklar üzerine ordular gönderilmiştir. Mesela Papa III. Innocentius'un emri ile sapkınları dize getirmek için Katolik krallar kullanılmış ve -Hristiyanlıktan çıkanlar üzerine- haçlı seferi düzenlenmiştir (Roberts, 2015). Hristiyanlığın sosyal hayat üzerindeki buna benzer olumsuz etkileri ile birey ve toplum refahını ilgilendiren alanlardaki yetersizliği ise İslam'a olan ilgiyi artırmıştır. Medeniyetler üzerine çalışan düşünürlerden Cemil Meriç'in belirttiği gibi Hristiyanlık ilk çıktığında Kilise, ezilen köleler adına konuşarak adâlet beklentisine karşılık verirken, zamanla iktidarın emrine girmiştir. Hristiyanlık, Roma'da iktidarı Tanrı, Sezar ve Kilise üçlüsü arasında pay etmiştir. Daha sonra Kilise, Avrupa derebeylerinin emrine girmiş ve ayaklanmaları bastırmak ve imtiyazlar oluşturmak için fetvalar vermiştir. Birey ve toplum değerleri dogmalar içinde sabitlemiş ve Hristiyanlık evrenselliğini kaybetmiştir (Meriç 2015).

Kilisenin bu yaklaşımı, baskı gören Hristiyanları yayılan İslam dinine yaklaştırırken, Kiliseye dayanan iktidar ve güç sahiplerinde ise endişeye neden olmuştur. İşte bu endişe, Hristiyan hegemonların İslam'a karşı tepki gösterme nedenlerinin başında gelmektedir. Tepkiler ile hareket eden Kilise güdümlü Avrupa düşüncesi, Avrupa'nın yaşam tarzını etkileyen İslam'a karşı savunmaya geçerek, yeni olana gösterilen tepkiye benzer şekilde İslam'a da karşı koymuştur (Said, 2017). Hristiyanlığın İslam dinine karşı duruşunun nedenlerinden bir diğeri ise İslami söylemin inanç sistemi ve sosyopolitik gerçekliğinin, temasa geçtiği coğrafyalar üzerindeki etkisidir. Çünkü Hristiyanlık, sadece Tanrı inancını getiren bir din olarak görülürken, İslam kadar sosyal etki sağlayamamıştır (Turner, 1997).

Kilise ve krallık arasında ezilen halkın Hristiyanlık öğretisine gösterdiği tepki, bir ihtiyacın alâmeti olmuştur. Aslında halkın tepkisi, Kilisenin görünüşteki toplumsal başarısının arkasındaki sahteliğe karşıdır (Roberts, 2015). Bütün bunlar, Hristiyanlık söylemini tatminkâr bir toplum düzeni olmaktan çıkarmıştır. Kilisenin aldığı bu şekil, Hristiyanlıktan umduğunu bulamayan toplumların İslami söyleme ilgi göstermesine ve İslam'ın etkilediği alanın genişlemesine neden olmuştur. İşte Hristiyanlığı endişelendiren, İslam'ın bu etkisidir. Dolayısıyla İslamiyet'in Hristiyanlık tarafından bir tehdit olarak algılanması, Batı'nın İslam'ı Doğu sınırları içinde kabul etmesinin ve oryantalist tavırlar sergilemesinin asıl nedenidir (Turner, 1997). Diğer bir anlatımla İslam her ne kadar semavi bir din olsa da Hristiyanlıktan mesafeli bir öteki tavrı görmüştür. Çünkü İslam'ın inanç sistemi, vaat ettiği refah ve sosyal düzen, Hristiyan iktidara meydan okumuştur. Bu meydan okuma iki dinin kimliğini karşı karşıya getirdiğinde, Hristiyan Batı, İslam'ı bir öteki kimlik şeklinde icat ederek tepki göstermiştir. Hristiyan dünyasının İslam'a karşı hissettiği, İslam'ın büyüleyici etkisi karşısında endişe ve hayranlık arasındaki bir ikilemdir (Delanty, 2013).

İslamiyet'in büyüleyici etkisi karşısında endişe ve hayranlık arasında kalan Batı düşüncesine, Hristiyan öğretisini şekillendiren ve iktidar ve güç ilişkisini belirleyen bazı kişilerin görüşleri örnek verilebilir. Mesela Hristiyanlar tarafından kutsal olarak kabul edilen *Eski Ahit* ve bundan ilham alan din adamı, düşünür ve yazarlar, İslam ve Peygamberi Hz. Muhammed (asm) hakkında nefret dolu bir söylem geliştirmiştir. Eski Ahit'e göre İslam, Allah'ın kıyamet alametlerinden biri ve Hristiyanlara verilen bir ceza olarak görülmüştür. Düşüncesi bu söylem ile beslenen Batı, İslam dini ve Peygamberini düşman olarak görmüştür. Mesela İspanyalı Alvarus ve Eulogius gibi din adamları, Hz. Muhammed'i (asm) *deccal* ve Hz. İsa'nın (as) krallığına karşı bir silah olduğunu söylemiştir. Hristiyanlığı dönüştüren Martin

Luther de İslam hakkında olumlu düşünmemiştir. Luther, *Türklere Karşı Ordu Vaazı* adlı eserinde, Eski Ahit’de bahsedilen deccal’in Hz. Muhammed (asm) ve Türkler olduğunu iddia etmiştir (Demircan, 2017). Ortaçağ İtalya’sında ise Papa III. Innocent İslam Peygamberi Hz. Muhammed’i (asm) vahyi kötöleyen olarak tanımlarken, Rönesans dönemi yazarlarından Dante ise İslam ve Peygamberi hakkında nefret dolu duygularını dile getirmiştir. Dante, Hz. Muhammed’i (asm) Hz. İsa’nın (as) karşısında konumlandırarak, İslam Peygamberinin cehenneme layık olduğunu savunmuştur (Delanty, 2013). Ayrıca Dante, İslam Peygamberi Hz. Muhammed’i (asm) Hristiyanlık ve İslam arasındaki olumsuz bir bağ olarak görmüştür (Turner, 2003). Fransız oryantalisti Louis Massignon da farklı düşünmemiştir. Massignon, Hz. İsa’nın Tanrının oğlu olmadığı hakkındaki İslam görüşünün günahkâr bir isyankârlık olduğunu söylemiştir (Said, 2017). Filozof Pierre Bayle ise İslam’ın etki alanının genişlemesinden yakınırken, buna neden olduğunu düşündüğü Hz. Muhammed’e (asm) kin duymuştur. Bayle’ye göre Hz. Muhammed (asm), İncil ahlâkının karşıtı yalancı bir peygamberdir ve İslam birçok ülkeyi kirletmiştir (Hentsch, 2016).

Bununla birlikte İslam’ın semavi bir din olduğunu düşünen ve Hz. Muhammed’in (asm) Peygamberliğinin kabul edilebileceği görüşünü savunan Hristiyan düşünürler de olmuştur. Ancak bunların amacı, Hz. Muhammed’i (asm) Hristiyan öğreti içine yerleştirmektir (Demircan, 2017). Mesela Richard Simon ve Duncan Black Macdonald, Müslümanlığı Yahudiliğin ve Hristiyanlığın benzeri ve devamı olarak görmüştür. Diğer yandan Rahip Simon, İslam’daki güzelliklerin Hristiyanlıktan kaynaklandığını ve Müslümanların bunu kabul etmeleri halinde Hz. Muhammed’in (asm) bir sahtekâr olarak suçlanamayacağını söylemiştir (Hentsch, 2016). Oryantalist Macdonald da Hristiyanlığın İslam içinde örtük bir şekilde var olduğunu söyleyerek, İslam içinde sapkın bir Hristiyanlığın olduğunu iddia etmiştir (Said, 2017). Ancak Hristiyanlık ve İslam her ne kadar semavi dinler olsa da İslam’a ve Peygamberine gösterilen tepki, iki din arasındaki ontolojik ayrıma dayanmaktadır. Bu temel ayrım, iki dinin inanç sistemindeki *İlah* anlayışıdır. Çünkü Hristiyanların Tanrı inancı ile Müslümanların Allah inancı arasında kapanmaz bir mesafe vardır (Delanty, 2013).

Hristiyan Batı’da İslamiyet’e ve Peygamber’i Hz. Muhammed’e (asm) yönelik olumsuz eleştiriler olmakla birlikte, diğer yandan İslamiyet’e, Kutsal kitabı Kur’an’a ve Peygamberine karşı sevgi dolu dostane tutum sergileyen Batılı düşünürler de olmuştur. Kıta Avrupa’sında modern anlamda refah devleti söyleminin gelişimini sağlayan ve belki de ilk sosyal politika

uygulamaların imza atan *Otto von Bismarc*, bu düşünürlere örnektir. Nursi, Bismarc'ın Kur'an ve Hz. Muhammed (asm) hakkındaki düşüncelerinden şöyle bahsetmiştir;

“Avrupa'nun asr-ı âhirdede en meşhur bir feylesofu Prens Bismark diyor ki: 'Ben bütün kütüb-ü semâviyeyi tedkik ettim. Tahrif olmalarına binâen, beşerin saadeti için aradığım hakîkî hikmeti bulamadım. Fakat Muhammed'in (asm) Kur'an'ını umum kütüblerin fevkinde gördüm. Her kelimesinde bir hikmet buldum. Bunun gibi beşerin saadetine hizmet edecek bir eser yoktur. Böyle bir eser, beşerin sözü olamaz. Bunu Muhammed'in (asm) sözüdür diyenler, ilmin zarûriyâtını inkâr etmiş olurlar. Yani Kur'an Allah kelâmı olduğu bedihîdir” (Nursi, 2011b, s.445). *“(…) meşhur âlim ve akılca on dokuzuncu asrın en büyüğü ve ictimâî feylesofların en ilerisi (...) o yüksek Bismark eserinde diyor ki: 'Kur'an'ı her cihetle tedkik ettim. Her kelimesinde büyük bir hikmet gördüm. Bunun misli ve beşeriyeti idare edecek hiçbir eser yoktur. Ve gelemes.' Ve Peygamber'e hitâben der: 'Yâ Muhammed (asm) Sana muâsır olamadığımdan çok müteessirim. Beşeriyet senin gibi mümtâz bir kudreti bir def'a görmüş, ba'demâ göremeyecektir. Binâenaleyh, senin huzurunda kemâl-i hürmetle eğilirim”* (Nursi, 2008c, s.79).

Nursi'ye göre yayınları ile Hristiyan dünyasına seslenen ve İslam dini ile Peygamberine kulak verilmesini tavsiye eden diğer bir Batılı düşünür, Thomas Carlyle'dır. Carlyle;

“(…) en yüksek sadâsıyla, çekinmeyerek, feylesoflara ve Hristiyan âlimlerine neşriyâtıyla bağırarak böyle diyor, eserlerinde şöyle yazmış: 'İslâmiyet gayet parlak bir ateş gibi doğdu. Sâir dinleri kuru ağacın dalları gibi yuttu. Hem bu yutmak, İslâmiyet'in hakkı imiş. Çünkü sâir dinler -fakat Kur'an'ın tasdikine mazhar olmayan kısmı- hiç hükmündedir.' Hem Mister Karlayl yine diyor: 'En evvel kulak verilecek sözlerin en lâyıku Muhammed'in (asm) sözüdür. Çünkü hakîkî söz, onun sözleridir'. Hem yine diyor ki: 'Eğer hakikat-i İslâmiyede şübhe etsen, bedihiyât ve zarûriyât-ı kat'iyede iştibâh edersin. Çünkü en bedihî ve zarûrî bir hakikat ise İslâmiyet'dir” (Nursi, 2011b, ss.444-445). *“(…) Mister Karlayl dahi, aynen Bismark gibi demiş: 'Başka kitaplar, hiçbir cihette Kur'an'a yetişemez. Hakîkî söz odur. Onu dinlemeliyiz”* (Nursi, 2008c, s.80).

Görüldüğü üzere Hristiyan Batı düşüncesinin iki ucunda yer alan bu düşünürlerden bazıları İslam'ın yayılması ile iktidar ve güç söylemi haline gelmesinden rahatsızlık duyarken, bazı Batılı düşünürler ise tam tersini düşünmektedir. Buna göre insanlığa refah ve toplum modeli

arayışında olan bazı Batılı düşünürler, Kur'an ile sosyal hayata yön veren ve refaha vesile olan İslamiyet ve Peygamberinin takip edilmesi gereken bir rehber olduğuna işaret etmektedir.

Batılı düşünürlerin İslam, Hz. Muhammed (asm) ve Kur'an ile ilgili bu olumlu düşüncelerini modernleşme ve sanayileşme gibi Batı tarzı kapitalist toplum ve refah düzenin hüküm sürdüğü bir dönemde dile getirilmesi anlamlıdır. Çünkü İslamiyet'ten övgü ile bahseden bu Batılı söylem, Modernitenin din duygusunu örseleyen ve İslamiyet dâhil tüm dinlerin topluma ve refaha yön vermesini istemeyen seküler anlayışına yönelik örtük bir eleştiridir. Çünkü bu düşünürler, içinde yetiştikleri modern Hristiyan Avrupa içinde sanayileşmenin ve modernliğin neden olduğu yıkım nedeni ile refaha dair bir sistem ve model arayışına girmiştir. Aradıkları sistem ve modelin ise İslamiyet, Kur'an ve Hz. Muhammed'de (asm) olduğunu belirtmişlerdir. Dolayısıyla bu yaklaşım, seküler bir toplum düzeni olan kapitalizmin ruhuna uygun hareket eden modern Hristiyan Avrupa'ya karşı, kendi içinden yöneltilen bir eleştiridir.

Batı düşüncesinin Hz. Muhammed'i (asm) öven söylemi ile Nursi'nin Hz. Muhammed'i (asm) öven söylemi, Kur'an ve Hz. Muhammed'in (asm) *İslam düşüncesinin* merkezinde yer aldığına ve refaha dair vahye dayalı en önemli bilgi kaynağı olduğuna işaret etmektedir. Hz. Muhammed'in (asm) vahiy ile olan bağı ve Allah'a muhatap olma yönü ise Kur'an'a göre Hz. Muhammed'in (asm) ontolojik refaha dair kaynaklık ettiği bilginin sarsılmaz ve güvenilir olduğuna işaret etmektedir. Kur'an'ın *Necm* suresi bunu vurgulamaktadır. Allah, bu surede¹³² Hz. Muhammed'in (asm) kendi arzuları yönünde konuşmadığını ve her sözünün vahye, yani Allah'ın sahip olduğu bilgiye dayandığını bildirmektedir. Buna göre refaha dair bilginin güvenilirliği söylemi, refaha dair bilginin sahibi ile bu bilginin kaynağının ontolojik refah hakkında otorite olduklarına işaret etmektedir. Dolayısıyla İslam düşüncesinin temsil ettiği refah düşüncesi hakkındaki bilgi güvenilir olmakla birlikte, ontolojik kaygıları da gidermektedir. Söylemin Kur'an, Hz. Muhammed (asm) ve İslamiyet hakkındaki vurguları, İslam düşüncesinin temsil ettiği ontolojik refaha dair güvenilir bilginin, dünya refahı ve sonsuz refah hakkındaki teorik bilgiye ve pratik politika uygulamalara referans olduğuna işaret etmektedir.

¹³² Kur'an-ı Kerim, Necm Suresi, (3-4) ayet-i kerimelerin meali: "(3)- Ve (o, nefsinin) arzu(sun)dan konuşmuyor! (4)- O (söyledikleri) bildirilen vahiyden başka bir şey değildir" <https://kuran.risale.online/meal/sure/53.%20NECM> (Erişim, 12.07.2021).

Dolayısıyla söylemin kâinatın merkezi, çekirdeği, refaha dair vahye dayalı bilginin en önemli kaynağı ve en yüksek ahlaka sahip varlık olduğuna yönelik Hz. Muhammed (asm) hakkındaki iddiası, Hz. Muhammed (asm) kimliğini ön plana çıkarmaktadır. Nursi, Hz. Muhammed (asm) *kimdir* sorusuna şöyle cevap vermiştir;

“Hâlıkımızı tarif eden, pek büyük bir şahsiyet-i maneviyeye mâlik ve bir bürhan-ı nâtik dediğimiz ‘Hazret-i Muhammed Aleyhissalâtü Vesselâm kimdir?’ diye sorulan suale cevaben deriz ki: O Hazret-i Muhammed Aleyhissalâtü Vesselâm öyle bir zâttır ki (...) Cemaat-ı mü’minînin en son ve en âlî imamı ve nev’-i beşerin hatib-i şehîridir. Saadet düsturlarını beyan ediyor. Ve bütün enbiyanın reisidir. Onları tezkiye ve tasdik ediyor. Çünkü dini bütün dinlerin esasatını câmi’dir” (Nursi, 2016, s.17).

Söylemde, *Hâlıkımızı*¹³³ *tarif eden* ibaresi ve *cemaat-ı mü’minînin* ibaresi ile yaratıcı olan ve kendisine iman edilen Allah’a işaret edilirken, söylemin ideolojisi vurgulanmıştır. Ayrıca söylemde Hz. Muhammed’in (asm) son Peygamber olarak bütün Peygamberlerin dinlerini İslamiyet’te topladığına ve Allah’a inanların tümüne liderlik ettiğine işaret edilmiştir. Bununla birlikte söylem göre Hz. Muhammed (asm), insanlığa Allah’ın varlığını ispat eden ve konuşan bir delil ve refah prensiplerini izah eden meşhur bir hatiptir. Dolayısıyla söylem, toplumlara yön verecek iktidar ve güç söyleminin kaynağı ile refah dair bilgi ve prensiplerin dayanak noktasının Allah ve Peygamberlik kurumu olduğuna işaret etmektedir. Bu söylem, Aydınlanma diyalektiğine dayalı seküler toplum ve refah düzenine bir karşı duruştur. Ayrıca söylem, refaha dair bilgi kaynağının vahiy ve Peygamberlik kurumu olduğuna işaret ederek, modern seküler refah anlayışını, İlahi ve uhrevi yönde yeniden yapılandırmaktadır. Diğer bir anlatımla Hz. Muhammed (asm), kuvvetli imanı ile Allah’a iman duygu ve düşüncesini insanlara gösteren ve Allah’a imanın inceliklerini tebliğ ederek ders veren bir rehberdir. Bu yönü ile Hz. Muhammed (asm), İslam düşüncesinin temel kimliği ve ontolojik refaha dair bilginin en önemli kaynağıdır. Ayrıca bu yönü ile Hz. Muhammed (asm), Allah’a iman duygu ve düşüncesinin en son lideri olduğu gibi Allah’a iman esasları ile refah prensiplerini insanlığa tebliğ eden en meşhur hatiptir. Bununla birlikte Hz. Muhammed’in (asm) dini, kendinden önce gelen tüm Peygamberlerin dinlerine ait hükümleri içerdiği gibi en son Peygamber olma sıfatı ile de tüm Peygamberleri temsil ederek, onların dinlerini de tamamlamaktadır. Bu söyleme

¹³³ Hâlık: Yaratıcı, Allah

göre eğer refah karması içinde yer alan din kurumu refah, toplum düzeni ve iktidar söylemi haline gelecek ise bu din İslamiyet olacaktır.

Diğer yandan söylemde, Hz. Muhammed'in (asm) refah prensiplerini insanlara bildiren en son Peygamber olduğu vurgulanırken, bu vurgu, insanlığın başlangıcından bu yana medeniyete ve refaha yön veren rehberlerin Peygamberler olduğuna işaret etmektedir. Çünkü Nursi'ye göre Peygamberlik, insanlığın iyilik ve olgunluğunun özü ve temelidir. Buna işaret eden Nursi'ye göre;

“(...) nev'-i beşerde nübüvvet, beşerdeki hayır ve kemâlâtın fezlekesi ve esasıdır. Dîn-i hak, saadetin fihristidir (...) Madem şu âlemde parlak bir hüsun ve geniş ve yüksek bir hayır ve zâhir bir hak ve fâik bir kemâl görünüyor. Bilbedâhe hak ve hakikat, nübüvvet içindedir ve nebîler elindedir” (Nursi, 2007, s.58). *“Ve öyle bir Muhammed Aleyhissalâtu Vesselâm ki, şahsiyet-i maneviyesiyle kâinatın kemaline bir fihrist olmakla, bütün saadetlerin ve medeniyetlerin düsturlarını havi bir şeriata sahibdir”* (Nursi, 2016, s.49).

Görüldüğü üzere söyleme göre istikamet ve doğruluk üzere olan İslam dini ile Peygamber'i Hz. Muhammed (asm), kâinatın ve refahın mükemmelliğini gösteren listelerdir. Olgunluk, erdem ve iyilik, Peygamberlik kurumu tarafından temsil edilmektedir. Hz. Muhammed (asm) ise refah kavramı ve medeniyet anlayışının teorik ve pratik prensiplerini Kur'an'a dayalı şeriât ile temsil etmektedir.

Bu söylem, *Avrupamerkezci düşüncenin* tarih, medeniyet ve refah söylemine bir karşı duruştur. Çünkü bu söylem, refah ve medeniyetin gerçek mimarının maddeci rasyonel akıl değil, Allah'ın hitabına en yüksek seviyede muhatap olan ve Allah'ı kabul eden akıl ve ahlak yönüyle zirveye çıkan Peygamberler olduğunu vurgulamıştır. Söylemin bu vurgusu, refahın bilgi kaynakları, iktidar ve güç ilişkisi düşüncesini nazara verirken, rasyonel aklı savunan modern Avrupa felsefesine dayalı refah, tarih, medeniyet, iktidar ve güç ilişkisi algısını, din söylemi yönünde yeniden yapılandırmaktadır. Ayrıca bu söylem, Hz. Muhammed'i (asm) nazara vererek, insanlık, medeniyet, refah, bilgi ve iktidar konusunda Hz. Muhammed'in (asm) söyleminin otorite olduğuna işaret etmektedir. Dolayısıyla insanın dünya refahı ve sonsuz refahı ile ilgili olan Peygamberlik kurumuna dayalı ontolojik refah söylemi, insanın ölümünden sonraki refahı için belirleyici olan dünya refahının prensiplerinin teorik ve pratik kaynağının Peygamberlik kurumu olduğuna işaret etmektedir. Diğer bir anlatımla bu söylem, Hz.

Muhammed'i (asm) Peygamberlik zincirinin en son, birleştirici ve en büyük halkası olarak görürken, aynı zamanda onun (asm) ve söyleminin refah için takip edilmesi gereken bir rehber olduğuna işaret etmektedir.

Diğer yandan Nursi, Hz. Muhammed (asm) ile Kur'an'ı ontolojik refaha dair vahye dayalı bilgi kaynağı olarak görürken, felsefenin ontolojik refaha dair sorularına bu iki bilgi kaynağının cevap verdiğiğine işaret etmiştir. Nursi, kâinatı insanın varlık nedenini merak ederek sorgulayan bir şahıs şeklinde tasvir ederken, retoriksel bir anlatım yapmış ve kâinatı insan ile konuşan bir varlığa benzetmiştir. Bu benzetmede Nursi, kâinatı felsefi düşünceye seslendirterek, kâinatı felsefe söylemi vasıtasıyla insan ile konuşturmuştur. Nursi'nin bu retoriksel anlatımı, felsefenin ontolojik olarak insan ve refahın ne anlama geldiğini anlama çabası içinde olduğuna işaret etmiştir. Bu anlatım tarzı, felsefenin insanın ne anlama geldiğine dair sorularını Kur'an ve Hz. Muhammed'in (asm) cevapladığını vurgulamıştır. Şöyle ki;

“(…) benî âdem, büyük bir kervan ve azîm bir kafile gibi mâzînin derelerinden vücûd ve hayat sahrâsında misafir olup, istikbâlin yüksek dağlarına ve müzeyyen bağlarına müteveccihen kafile kafile olarak müteselsilen yürümekte iken, kâinâtın nazar-ı dikkatini celb etti. ‘Şu gârib ve acîb mahlûklar kimlerdir? Nereden geliyorlar? Nereye gidiyorlar?’ diye ahvâllerini anlamak üzere hükûmet-i hilkat¹³⁴fenn-i hikmeti¹³⁵karşılıklarına çıkardı: Ve aralarında şöyle bir muhâvere başladı. Hikmet: ‘Nereden geliyorsunuz? Nereye gidiyorsunuz? Bu dünyada işiniz nedir? Reisiniz kimdir?’ Bu suâle, benî âdem nâmına, emsâli büyük peygamberler gibi, Muhammed-i Arabî Aleyhissalâtü Vesselâm nev’-i beşere vekâleten karşısına çıkarak, şöyle cevabda bulundu: Ey hikmet! Bu gördüğün insanlar, Sultân-ı Ezelî'nin kudretiyle, yokluk karanlıklarından varlık ve ziyâ âlemine çıkarılan mahlûklardır. Sultân-ı Ezelî, bütün mevcûdâtı içinde biz insanları seçmiş ve emânet-i kübrâyı bize vermiştir. Biz, haşir yoluyla saadet-i ebediyeye müteveccihen hareket etmekteyiz. Dünyadaki işimiz de, o saadet-i ebediye yollarını te'mîn etmekle, re'sülmâlümüz¹³⁶ olan isti'dâdlarımızı nemalandırmaktır.¹³⁷Bundan sonra şu azîm insan kervanına Sultân-ı Ezelî'den risâlet vazîfesiyle gelip riyâset eden benim. İşte o Sultân-ı

¹³⁴ Hükûmet-i hilkat: Yaratılışı sağlayan Allah'ın otoritesi

¹³⁵ Fenn-i hikmet: Varlığın nedenini araştıran felsefe

¹³⁶ Re'sülmâl: Sermaye

¹³⁷ Nemâ: Artırmak, çoğaltmak

Ezelî'nin risâlet beratı olarak bana verdiği Kur'ân-ı Azîmüşşân elimdedir. Şübhen varsa al, oku! Muhammed-i Arabî Aleyhissalâtü Vesselâm'ın verdiği şu cevablar, Kur'ân'dan muktebes ve Kur'ân lisânıyla söylendiğinden, Kur'ân'ın anâsır-ı esâsiyesinin şu dört maksadda temerküz ettiği anlaşılıyor” (Nursi, 2014, ss.9-10).

Söylemde, varlık ve insan adına felsefenin en temel ontolojik soruları olan '*nereden geliyorsunuz? nereye gidiyorsunuz? bu dünyada işiniz nedir? reisiniz kimdir?*' soruları sorulmuş ve bu sorular kâinat adına felsefe dili ile insana yöneltmiştir. Söylemdeki retoriğe göre kâinatın felsefe dili ile yönelttiği bu sorulara insanı temsil eden Hz. Muhammed (asm) cevap vermiştir. Hz. Muhammed'in (asm), Kur'an vasıtası ile felsefeye verdiği cevaplarda, insanın Allah tarafından seçilmiş bir varlık olduğuna, Allah'ı tanımak ve anlamak adına verilen *emânet-i kübrâ* adındaki ene-benlik duygusunun taşıyıcısı olduğuna ve bu duygu ve kabiliyetler ile ölümden sonraki sonsuz refahı kazanma görevi olduğuna işaret edilmiştir. Böylece, insanın neden bu dünyada var olduğu vurgulanmıştır. Ayrıca bu vurgular üzerinden insanın sonsuz refaha erişmeye yönelik hareket ettiği, sonsuz refahı kazanmak için de Allah tarafından kendisine verilen kabiliyetleri kullandığına işaret edilmiştir. Söylemde, insan bir yolcu olarak tasvir edilirken, *geçmiş zaman* dereye, hayat ve varlığın sürdüğü *an* dünyaya ve sahraya, hayattan sonraki ölüm ile geçilecek *gelecek zaman* ise süslü bağlara benzetilmiştir. İnsanın bu yolculukta geçirdiği evrelerden dünya hayatına gelmeden evvelki safha *yokluk karanlığı*, hayat sürdüğü dönem *aydınlık*, ölüm ve ölümden sonra dirilme ile geçilecek safha ise *sonsuz refah* olarak tasvir edilmiştir. Diğer yandan sonsuzluk yolculuğunda insana liderlik edenin *kim* olduğuna dair felsefenin sorusuna karşı verilen cevap ise insanlığın liderinin Hz. Muhammed (asm) olduğu yönündedir. Söylemde, sonsuz refah erişmek isteyen insan için takip edilmesi gereken rehberin Hz. Muhammed (asm) oluşu vurgulanırken, Hz. Muhammed (asm) ve Kur'an'ın ontolojik refaha dair vahye dayalı bilgi kaynakları olduğuna işaret edilmiştir.

Diğer yandan söylemde, insanlık için bir rehber olarak tasvir edilen Hz. Muhammed'in (asm) Kur'an'a işaret etmesi, Kur'an'ın ontolojik refah ile ilişkisine vurgu yapmaktadır. Dolayısıyla söyleme göre Hz. Muhammed'in (asm) insanlara ontolojik refah dair verdiği bilginin dayandığı otorite Allah, vahiy ve Kur'an'dır.

Nursi'ye göre Kur'an;

“(…) *îmân ve amel-i sâlih ile o esfel-i sâfilîne*¹³⁸ *sukûttan insanı a ‘lâ-yı illiyyîne*¹³⁹ *çıkartır (…)* *Hem beşerin uzun ve fırtınalı ve dağdağalı olan ebed tarafındaki yolculuğunu gayet derecede teshîl*¹⁴⁰ *eder ve kolaylaştırır (…)* *hem Sultân-ı Ezel ve Ebed olan Zât-ı Zülcelâl'i tanıttirmekle insanı ona bir me'mur abd ve bir vazîfedâr misafir vaz'iyetini verir*” (Nursi, 2009a, ss.304-305).

Söylemdeki *Sultân-ı Ezel ve Ebed* ve *Zât-ı Zülcelâl* ibareleri ile Allah'a işaret edilerek, söylemin dayandığı otorite ve ideoloji vurgulanmıştır. Söylemde, Allah'a iman duygu ve düşüncesinin insanı bir varlığın çıkabileceği en yüksek noktaya çıkaran ve ontolojik refaha eriştiren olgu olduğu vurgulanırken, Kur'an'ın ise insanın bu yükselişine vesile olan vahye dayalı bilgi kaynağı olduğuna işaret edilmiştir. Ayrıca Kur'an, dünya hayatının zorluk ve sıkıntıları içinde sonsuz refah ulaşmaya çalışan insana bu zorlukları aşacak bir kolaylaştırıcı ve bir rehber olarak tasvir edilmiştir. Kur'an'ın bir görevi de Allah'ı insana tanıttirmek ve insanın Allah'ın kulu olduğunu ve bu dünyada onun bir misafiri olduğunu hatırlatmaktır.

Diğer yandan Nursi'ye göre Kur'an, taşıdığı hükümleri ile insanlığın ve toplumların adil bir şekilde sarsılmadan dengede kalmasını sağlayan, sosyal adâletsizliklere izin vermeyen ve insanlığın maddi olarak gelişmesini sağlayan bir üstat ve bir otoritedir. Kur'an'ın sosyal hayata ve refah rehber olmasının nedeni ise Allah'ın kader programı ile tayin ettiği varoluşa dair ince sır ve kanunları sosyal hayat ve toplum düzeninin kuralları olarak yerleştirmesidir. Önceki bölüm olan *Allah ve İnsan* çekirdek kategorisinde belirtildiği üzere Allah; diyalektik zıtlıklar içinde görünen varlıkları bir *düzen ve dayanışma* içinde hareket ettirmektedir. Bu düzen ve dayanışma ise varlıkların parçalanamaz bir bütünlük içinde hareket ettiğine işaret etmektedir. Dolayısıyla Kur'an, Allah'ın kâinata yerleştirdiği kural ve nizamın, sosyal hayatta da uygulanmasını sağlamaktadır. Kur'an;

“*öyle kitap ki, kaideleriyle hilkat-i âlemin kitabından dest-i kader ve kalem-i hikmetle mektûb ve cârî olan kavanîn-i amîka-i dakika-i İlâhiyeyi izhar ettiğinden, ahkâm-ı adlilânesiyle nev-i beşerin nizam ve muvazenet ve terakkisine kefil-i mutlak ve*

¹³⁸ Esfel-i sâfilîn: Aşağıların en aşağısı olma durumu, cehennem

¹³⁹ A 'lâ-yı illiyyîn: Yükseklerin en yükseği olma durumu, cennet

¹⁴⁰ Teshîl: Kolaylaştırmak

üstad-ı küll olmuştur” (Nursi,2017a, s.237). “Kur’ân, bu dünyada öyle nûrânî ve saadetli ve hakikatli bir sûrette bir tebdil-i hayat-ı ictimâîye ile beraber insanların hem nefislerinde, hem kalblerinde, hem ruhlarında, hem akıllarında, hem hayat-ı şahsiyelerinde, hem hayat-ı ictimâîyelerinde, hem hayat-ı siyâsiyelerinde öyle bir inkılâb yapmış ve idâme etmiş ve idare etmiş ki (...) insanları terbiye ve nefislerini tezkiye ve kalblerini tasfiye ediyor. Ruhlara inkişâf ve terakkî ve akıllara istikamet ve nûr ve hayata hayat ve saadet veriyor. Elbette böyle bir kitabın misli yoktur, hârikadır. Fevkalâdedir, mu‘cizedir” (Nursi, 2011c, ss.147-148).

Söyleme göre Kur’an’ın kural koyucu rolü, insan tutum ve davranışları ile sosyal hayat üzerindeki etkisinden anlaşılmaktadır. Kur’an’ın refah adına insan üzerinde gösterdiği bu olumlu etki ise Hz. Muhammed (asm) ile başlamış ve yüzyıllara yayılmıştır. Söylem göre Kur’an’ın sosyal hayatı refah yönünde değiştirmesi, Hz. Muhammed’in (asm) refah adına vahiyden gelen emirleri ve kuralları bizzat içselleştirerek göstermesi ve insanların ruh, akıl ve kalplerine yaptığı rehberlik ile olmuştur. Nursi, bu rehberliğe işaret ederken, İslam’dan önceki dönemde kız çocuklarının diri diri toprağa gömülecek kadar merhametsizliğin en yüksek seviyesine çıkılmasını örnek olarak göstermiştir. Çünkü Kur’an ve Hz. Muhammed (asm), insanlara zulmedilmesini önüne geçerek, insanları merhamet ve adâlete sevk etmiştir.

Nursi, Hz. Muhammed’in (asm) Kur’an’ı refaha dair vahye dayalı bir bilgi kaynağı olarak kullandığına işaret ederken, Hz. Muhammed’in (asm) çocukların diri diri toprağa gömüldüğü bir toplumu elindeki Kur’an prensipleri ile çok radikal ve keskin bir şekilde olumlu yönde değiştirdiğini vurgulamıştır. Buna göre akıl, ruh ve kalpleri İslam ahlakı ile terbiye edilen zalim insanlar dünya refahına eriştikleri gibi dönemin medeni toplumlarına refah adına rehberlik etmiştir. Bu rehberliğin kaynağı, Hz. Muhammed’in Kur’an ahlakına dayanan tavırları olan sünnet-i seniyesidir. Hz. Muhammed (asm), Kur’an’dan gelen bilgi sayesinde refah adına kötü ahlakı kaldıran ve *sünnet-i seniye* adı verilen söz, hal ve hareketleri ile güzel ahlakı yerleştiren bir kimlik olmuştur. Şöyle ki;

“Evet bilhassa Ceziret-ül Arab’da yaptığı inkılab ve icraata bak!.. O sahralarda, o çöllerde, oturan kavimlere âdetlerini muhafazada pek mutaassıb fevkalâde inadçı kasavet-i kalb ve merhametsizlikte emsalsiz hattâ diri diri kızlarını toprağa gömerek öldürürlerken bile müteessir olmayan pek çok vahşi insanlar idiler. O zât-ı nurânî (asm) kısa bir zamanda o kavimlerden bütün ahlâk-ı seyyielerini kaldırarak yerlerini ahlâk-ı hasene ile tebdil ettirdi. Hattâ o zât-ı mürşidin (asm) telkin ettiği iman nuru

sayesinde, o vahşi insanlar, insan âleminde insanlara muallim oldular. Ve medeniyet dünyasında, medenîlere üstad oldular” (Nursi, 2016, s.21).

Söylemin Hz. Muhammed’e (asm) bakan bu yönleri, onun (asm) Kur’an ile birlikte ontolojik refaha dair vahye dayalı en önemli bilgi kaynağı ve *İslam düşüncesinin* esası olduğuna işaret etmektedir. Söylemde, Hz. Muhammed (asm) ve Kur’an’ın nazara verilmesi ise seküler refah düşüncesini din kurumu, Kur’an ve İslamiyet yönünde yeniden yapılandırmaktadır. Aynı zamanda bu yapılandırma, Kur’an ve Hz. Muhammed’in (asm) temsil ettiği refaha dair vahye dayalı bilginin -tahakkümsüz bir şekilde- iktidar ve güç ilişkisini belirlediğine işaret etmektedir.

Dolayısıyla bu söylem, Hz. Muhammed’in (asm) dünya refahı ve sonsuz refah ile ontolojik olarak ilişkisine işaret ederken, onun (asm) kulluğunun, yani *sünnet-i seniye* olarak adlandırılan dünya hayatındaki tarz ve tavırlarının, teorik ve pratik olarak refaha dair vahye dayalı önemli bir bilgi kaynağı olduğunu ve İslam düşüncesini temsil ve teşkil ettiğini vurgulamıştır.

Hz. Muhammed’in (asm) Kur’an’a dayanan hayat tarzı olan ve refaha dair bilgi ile doğrudan ilişkili olan *sünnet-i seniye*¹⁴¹ kavramı, ontolojik refaha dair vahye dayalı bilgi kaynağı olarak önem kazanmaktadır. Buna göre Nursi’nin söyleminde *sünnet-i seniye*, Hz. Muhammed’in (asm) Kur’an’da yer alan ve *şerîat* olarak adlandırılan kurallar çerçevesindeki söz ve tavırlardır. Söyleme göre *sünnet-i seniye*nin her bir konusu, bir rehber olarak insan aklı ve ruhu ile sosyal hayat için birçok hikmet taşımaktadır. *Sünnet-i seniye*, sosyal hayatta refaha dair yaşanan sıkıntıları giderdiği gibi ölüm ve sonrası hakkındaki kaygıları gideren bir çaredir. Böylece *sünnet-i seniye*, dünya refahı için olduğu kadar, ölümden sonraki sonsuz refah açısından da ontolojik ve epistemolojik olarak önemli bir bilgi kaynağıdır. Şöyle ki;

“Evet şerîat-ı Muhammediye’de (asm) ve sünnet-i Ahmediye’de (asm) hiçbir mes’ele yoktur ki, müteaddid hikmetleri bulunmasın. (...) mesâil-i şerîatla sünnet-i seniye düstûrları, emrâz-ı rûhâniyede ve akliyede ve kalbiyede, hususan emrâz-ı ictimâiyede, gâyet nâfi’ birer devâdır (...) ve onların yerlerini başka felsefî ve hikmetî mes’eleler

¹⁴¹Sünnet: “Sözlükte “izlenen yol, yöntem, örnek alınan uygulama, örf ve gelenek” mânalarındaki **sünnet** kelimesinin terim anlamı; fıkıh, fıkıh usulü, hadis ve kelâm ilimlerinde farklılıklar göstermekle birlikte bunların hepsi Resûl-i Ekrem’le ilişkili olma veya onun yolunu izleme noktasında birleşir. Fıkıh usulü terminolojisinde sünnet öncelikle şer’î hükümlerin meşruiyet delillerinden ikincisini ifade eder ve “Resûlullah’ın söz, fiil veya tasvipleri” (takrirleri) şeklinde tanımlanır.” (Kaynak: İslam Ansiklopedisi. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sunnet--peygamber#1> (Erişim: 19.08.2021).

tutamadığını (...) i'lân ediyorum (...) anladım ki; sünnet-i seniye'nin şûâi, bir iksîrdir. Hem o sünnet, nûr isteyenlere kâfîdir, hâricinde nûr aramaya ihtiyaç yoktur! İşte böyle hakikat ve şerîatın bir kahramanı olan bir zâtın bu hükmü gösteriyor ki; sünnet-i seniye, saadet-i dâreynin temel taşıdır ve kemâlâtın ma'deni ve membaıdır” (Nursi, 2007, ss.57-58).

Görüldüğü üzere Nursi'ye göre felsefi düşüncenin insanın varoluşu ve refahı hakkında sunduğu çözümler ve sahip olduğu bilgi, sünnet-i seniye'nin sunduğu çözümler ve sahip olduğu bilginin yerini tutamaz. Sünnet-i seniye öyle bir mahiyettedir ki, dünya refahı ve sonsuz refaha erişmek isteyen insan için yegâne rehberdir. Diğer bir anlatımla bu söyleme göre, Peygamberlik zincirinin en son ve birleştirici halkası olan Hz. Muhammed'in (asm) sünnet-i seniyesi, yani ontolojik refah ile ilgili olan ve dünya refahı ile sonsuz refahı sağlayan teorik ve pratik söylem, insanlığın refahı için takip etmesi gereken en önemli rehberdir. Hz. Muhammed'in (asm) sünnet-i seniyesinin insanın şahsi ve sosyal hayatı açısından rehber olarak takip edilmesinin gerekçesi ise onun (asm) her halinin denge içinde olmasıdır. Nursi'ye göre Hz. Muhammed (asm);

“hilkaten en mu'tedil bir vaz'iyette ve en mükemmel bir sûrette halk edildiğinden, harekât ve sekenâtı, i'tidâl ve istikamet üzerine gitmiştir. Her hareketinde istikamet ve i'tidâl üzere gitmiş, ifrât ve tefrîttan ictinâb etmiştir” (Nursi, 2007, ss.61-62).

Söyleme göre Hz. Muhammed'in (asm) aşırı ve abartı hareketlere mahal vermeyen yaratılış özellikleri onu (asm) dengeli kılarken, bu dengeli hali ise kendisini takip edenlere rehberlik etmektedir. Dolayısıyla söyleme göre Hz. Muhammed'in (asm) söz hal ve hareketleri, refaha dair tüm uygulamalar için bir model niteliğindedir. Hz. Muhammed (asm) ve hayat tarzı olan sünnet-i seniye'ye yapılan bu vurgu, durum ve şartlara göre nesnel hale gelen ahlak anlayışını rehber alan Batı düşüncesine bir karşı duruştur. Bu karşı duruş, İslam düşüncesine göre kâinatın yaratılış nedeni olarak kabul edilen Hz. Muhammed'i (asm) nazara verirken, sünnet-i seniye'nin dünya refahı ve sonsuz refaha vesile olduğunu vurgu yapmaktadır.

Hz. Muhammed (asm) ile ilgili buraya kadar ki söylem, onun (asm) varoluş ve insanlık adına taşıdığı değer ile insanın dünya refahı ve sonsuz refah adına önemine işaret etmiştir. Hz. Muhammed'i (asm) dünya refahı ile sonsuz refahın ölçüsü haline getiren ve refaha dair vahye dayalı bilgi kaynağı olan sünnet-i seniye'nin hangi şartlarda ve dönemde ortaya çıktığının bilinmesi önemlidir. Çünkü Hz. Muhammed'in (asm) ve hayat tarzının belirgin hale geldiği

dönemin bilinmesi, bu dönemin ontolojik refaha dair vahye dayalı nasıl bir bilgi kaynağı olduğunu belirgin hale getirecektir.

Hız. Muhammed'i (asm) ve refaha dair hayat tarzı olan sünnet-i seniyesini görünür hale getiren dönem, bu çalışmada ontolojik refaha dair vahye dayalı bilgi kaynağı olarak kodlanan *asr-ı saadet* dönemidir. Bu dönem, neden olduğu değişimden dolayı bir *devir* olarak kabul edilmektedir. İslam süşüncesine göre refahın en iyi şekilde yaşandığı devir olarak adlandırılan *asr-ı saadet*'in tam olarak anlaşılabilmesi için İslam literatüründe asr-ı saadet devrinin zıddı olarak kabul edilen *cahiliye devri*¹⁴² kavramının tartışılması yerinde olacaktır. Çünkü *cahiliye devri*, refah devri olarak bilinen *asr-ı daadeti* döneminin ne anlama geldiğine işaret etmektedir.

Cahiliye kelimesi, *bilgisizlik* anlamına gelmektedir. Bu çalışmada ise *cahiliye* kelimesi kavramsal bir boyut kazanarak, Hız. Muhammed'in (asm) vesile olduğu *asr-ı saadeti*, yani refahın en iyi şekilde yaşandığı devri tanımlamak ve bu devrin ne anlama geldiğini izah etmek için kullanılmıştır. Hız. Muhammed'in (asm) insanları dünya refahı ve sonsuz refah ile ilgili olarak *vahiy* ile bilgilendirdiği düşünüldüğünde, kavramsal olarak refahı olumsuz etkileyen *cahiliye devri*, vahyin gerektirdiği şekilde yaşamının dışında kalan hareketler bütünü ve vahye dair bilginin dışında kalan *mutlak bilgisizlik* olarak tanımlanmaktadır. Mesela bu tanıma katkı sağlayan İslam düşünürü Farâbî'ye göre *cahiliye* kavramı, varlık ve hayatın, *vahiy* ve *Allah* haricinde algılanmasıdır (Çavuş, 2016).

¹⁴² "Cahiliye" tabiri, Arapça'da İslam'ın yayılmasından evvel veya Hız. İsa'dan (as) Hız. Peygambere (s) kadar geçen döneme sonradan verilen isimdir. Genellikle eski Arapça sözlüklerde bu devir, 'İslam'dan önceki fetret zamanı' olarak tarif edilmektedir. Nitekim Hız. İsa'dan (as) önceki döneme de bu ad verilmiştir" (Çavuş, 2016, s.56). Ayrıca, Câhiliye: "İslâmî dönemde ortaya çıkmış bir terim olan câhiliye, gerek Kur'ân-ı Kerîm'de gerekse hadislerde Araplar'ın İslâm'dan önceki inanç, tutum ve davranışlarını İslâmî devirdekinden ayırt etmek için kullanılmıştır. Hız. Peygamber'in ashâbı câhiliye kelimesiyle İslâm öncesini, yani milâdî 610 yılında vahyin inmeye başlamasından önce yaşadıkları devri kastediyorlardı. Onlar Müslüman olduktan sonra bu devirle ilgili hâtıralarını, inançlarını, tutum ve davranışlarını anlatırken veya Hız. Peygamber'e o dönemde yaptıkları işlerin İslâm'daki hükmünün ne olduğunu sorarken çoğunlukla bu kelimeyi kullanmışlardır. (...) Câhiliye, barbarlık ve vahşetin hüküm sürdüğü dönemdir. Câhiliye devri Arapları Allah'ı hakkıyla bilmedikleri, O'na şeksiz ve şirksiz iman etmedikleri, gerek ferdî gerekse içtimâî hayat itibarıyla bilgiden, nizamdan, sulh ve sükûndan uzak oldukları, güçlü ve asil sayılanları daima haklı kabul ettikleri ve adaletten yoksun bir hayat yaşadıkları için bu döneme Câhiliye denilmiştir. (...) İslâmî devirde cehl kökünün "zorbalık" mânasında kullanılmasına ihtiyaç kalmadığı için bu kökten gelen kelimelerin yalnızca "bilmezlik ve tanımazlık" anlamında kullanılageldiğine işaret eden Nafiz Danışman, **cehile** fiilinin "zorbalıktı" mânasının âdeta unutulmuş olduğuna ve bu durumun günümüze kadar devam ettiğine, bu tabirin yerine zulüm, fisk, gurur, ceberut, tuğyan ve fücür gibi kelimelerin kullanıldığına dikkati çeker. (...) Hukukî ve ahlâkî cephesiyle de Câhiliye ruhu ile sonuna kadar mücadele etmiş, sefih, gayr-i ahlâkî ve zalimane davranışlara son vermiş, Câhiliye zihniyetinin bütün tezahürlerini ortadan kaldırarak yerine hilimden kaynaklanan davranışların hâkim olduğu yeni bir hayat düzeni kurmuştur. Vedâ haccındaki meşhur hutbesinde Hız. Peygamber Câhiliye devrinin ribâsını, kan davasını, hac hizmetlerinden olan sikâye (su sağlama) ve sidâne (Kâbe'nin bakımı) dışındaki dinî gelenek ve uygulamalarını yasaklamıştır" <https://islamansiklopedisi.org.tr/cahiliye> (Erişim: 27.07.2021).

Nursi ise *cahiliye devrini* tanımlarken, o devrin ontolojik kaygıları yükselten özellikler taşıdığına işaret etmiştir. *Cahiliye devri*; merhametsizliğin, ırk üstünlüğünün, âdetlerde taassubun, zulmün, yalanın, ayrımcılık ve ötekileştirmenin had safhada hüküm sürdüğü bir devirdir. Nursi'ye göre *Cahiliye devri*; *asr-ı saadeti*, yani refahın en iyi şekilde yaşandığı devri gösteren bir ayna gibidir. Şöyle ki;

“Evet, zaman-ı câhiliyete bak. O zamanda bütün nev'ler millî râbitalar üzerine teşekkül ettiği gibi, ictimâî hakikatler de taassub-u kavmî üzerine bina edilmişti” (Nursi, 2014, s.59). “Asabiyet-i cahiliye, birbirine tesanüd edip yardım eden gaflet, dalalet, riya ve zulmetten mürekkebe bir macundur. Bunun için milliyetçiler, milliyeti mabud ittihaz ediyorlar” (Nursi, 2016, s.108). “Evet, asr-ı saadetten evvelki zamanlarda kalblerdeki katılık, merhametsizlik öyle bir hadde bâliğ olmuştu ki, kocaya vermekten âr ederek kızlarını diri diri gömerlerdi” (Nursi, 2014, s.160).

Görüldüğü üzere refah yoksunluğu anlamına gelen *kaygı*, cahiliye devrinin genel karakteridir. O devirde kaygıya neden olan şeylerin başında ise ölüm ve tahakküm altında kalma korkusu gelmektedir. Cahiliye devrinde hâkim paradigma, ırka ve cinsiyete dayalı güç ve iktidar ilişkileri ile farklı ırk, kavim, kabile ve cinsiyetten olanı öldürmek ve tahakküm etmek üzerine kurguludur. Cahiliye devrinin bu paradigması, kaygıyı artırırken, güven ve refah ise ancak ırk ve cinsiyet gücünü ve üstünlüğünü elinde tutanların yaşadığı bir duygudur. Söylem, *asabiyet-i cahiliye* ibaresi ile Kur'an'ın yasakladığı ırkçılığa ve ırkçılığa varan milliyetçiliğe vurgu yaparken, bu vurgu, Aydınlanma diyalektiğinin insana saldıran ve ona tahakküm eden anlayışına işaret etmektedir. Çünkü ırkçılığa varan milliyetçiliği kutsallaştırarak bir din ve inanış haline getiren düşünce, modern Aydınlanma düşüncesidir (Hayes, 2011).

Nursi'nin söylemi, ırk üstünlüğünün *ilahlaşmasına* ve kutsallık kazanmasına neden olan tahakküme dayalı aydınlanmacı Moderniteye işaret ederek, güçsüz olanı yok eden ırkçı ve ırkçılığa varan milliyetçi anlayışı örtük olarak eleştirmiştir. Bu eleştiriden yola çıkarak, cahiliye devri toplum düzeni ile modern aydınlanmaya dayalı kapitalist toplum düzeninin benzer olduğu söylenebilir. Çünkü literatüre göre *cahiliye devri*, vahye dayalı toplum ve refah düzeninin ve Allah'ın mutlak iktidar sahibi olduğu düşüncesinin reddedildiği devirdir. Dolayısıyla *cahiliye* kavramına İslam düşünürü Farâbî'nin yaklaşımı çerçevesinde bakıldığında, varlık ve hayatı ontolojik olarak vahiy ve Allah haricinde algılayan *kapitalist toplum düzeninin*, *cahiliye devri* ile özdeş olduğu söylenebilir. Bu söyleme göre vahye dayalı refah düzeninin uygulanmadığı her toplum düzeni, *cahiliye* kavramı ile nitelendirilebilir. Dolayısıyla Moderniteyi eleştiren

düşünürlerden yola çıkarak, aydınlanmacı modernliğin; tahakküme, ırk üstünlüğüne ve *üstünlerin hukukuna* dayandığı kabul edildiğinde, kendini *İlah* gibi gören ve vahye dayalı toplum düzenini reddeden modern dönemin, cahiliye devri karakteristiğini taşıdığı söylenebilir. Nursi, *cahiliye* düşüncesini ırkçı ve ırkçılığa varan milliyetçi düşünceyi temsil eden modern *Avrupamerkezci düşünce* ile özdeşleştirirken, insanların şahsi hukukun, ırk üstünlüğüne dayalı milli hukuklara Avrupamerkezci düşünce tarafından feda edildiğini belirtmiştir. Nursi'nin modern Avrupamerkezci düşünce ile cahiliye devrinin düşünce yapısını birbirine benzetmesinin nedeni ise modern medeniyetin sadece dünya hayatını öne çıkaran şan ve şerefe dayalı ahlak yapısı ile cahiliye devrinin toplum ve ahlak yapının benzer karakterde olmasıdır. Nursi'ye göre he iki toplum düzeni ahlak yönüyle bir birine benzemekte ve şan, şeref ve ırk üstünlüğüne dayanmaktadır. Şöyle ki;

“Fısk çamuruyla mülevves olan medeniyet, insanları da o çamurla telvis ediyor. Ezcümle: Riya-yı şan ü şeref ile telvis etmiş. İnsanları da o pis ahlâka sevk ediyor. Hakikaten insanlar o riyaya öyle alışmışlar ki, şahıslara yaptıkları gibi milletlere de alkışçı yapmışlardır. Bu yüzden şahsî hayatlar ‘hamiyet-i cahiliye’ ünvanı altında unsurî hayatlara feda edilmektedir” (Nursi, 2016, s.179).

Söylemdeki *medeniyet* ibaresi, modern Avrupa medeniyetine işaret etmektedir. Söylemde, günahlar ile dolu dünya hayatı sevgisi, *fısk* kelimesi ile tasvir edilirken, bu kelime üzerinden Avrupamerkezci düşüncenin medeniyet anlayışını besleyen ahlak yapısındaki bozulmaya işaret edilmiştir. Bozulan bu ahlak yapısı ise insanların şahsi hukukunu, ırka ve sosyal statüye dayalı şan ve şerefe feda etmektedir. Çünkü söyleme göre Avrupamerkezci modern medeniyetin *kirli* işleyişi, yalan ile şan ve şeref düşkünlüğü üzerinden ilerlemektedir. Ancak bu üstünlükçü yaklaşım öylesine kanıksanmıştır ki, şahısların hukuku arka planda kaldığı gibi üstün ırk söylemi, diğer ırkların varlığını tahakküm ile yok saymaktadır. Söylemdeki *hamiyet-i cahiliye* ibaresi ise insanların şahsi hukukunun hiçe sayıldığı toplum düzeni olan cahiliye devrine işaret etmektedir. Dolayısıyla bu söylem, modern Avrupamerkezci kapitalist toplum düzenini, *cahiliye devri* ile bir tutarak eleştirmektedir. Refahın en iyi şekilde yaşandığı devir olarak adlandırılan *asr-ı saadet* üzerinden gelişen bu söylem, Avrupamerkezci modern refah ve toplum düzeninin doğasını *cahiliye* kavramı üzerinden eleştirirken, refah düşüncesini *asr-ı saadet* kavramı üzerinden İslamî söylem lehinde yeniden yapılandırmaktadır. Bu yeniden yapılandırma, bu çalışmada ontolojik refaha dair vahye dayalı bilgi kaynağı olarak

tanımlanan *asr-ı saadet* kavramını nazara veren İslam düşüncesine göre şekillenen bir bakış açısıdır.

Diğer yandan Nursi'nin söyleminde cahiliye devri hakkında dikkat çeken diğer bir husus ise ırkçılık derecesine varan ve kavim üstünlüğüne dayalı sosyal uygulamalardır. Buna göre soydan gelen bir üstünlüğü güç olarak gören düşünce, bu gücü, sosyal hayatı kavim ve kabile uygulamalarına göre yönlendirme aracı olarak kullanmaktadır. Bununla birlikte cahiliye devrinde cinsiyet üstünlüğü o dereceye çıkmıştır ki, bu üstünlük kız çocuklarını diri diri toprağa gömmek gibi bir vahşete ve tahakküme neden olmuştur. Bu vahşet ve tahakküm ise kaygı ve korku hislerini doruğa çıkarmıştır. Cahiliye devrinde kız çocuğu olmak, taassuba dayalı sosyal yapı içinde bir baskı oluşturmuş ve ataerkil düşüncenin soya dayalı itibarı, kız çocuklarını feda etmiştir. Cahiliye devrinin bu karanlığı ile diyalektik olarak görünür hale gelen *asr-ı saadet* devri ise insan ruhu, kalbi ve vicdanında devletlerin kanun koyarak gerçekleştiremeyeceği olumlu değişimin adı olmuştur. Nursi'ye göre ontolojik refah yönünde meydana gelen bu değişimin nedeni, Kur'an ve Hz. Muhammed'dir (asm). Şöyle ki;

“Asr-ı saadette İslâmiyet'in doğurduğu merhamet, şefkat, insaniyet sâyesinde, evvelce kızlarını diri diri gömerlerken müteessir olmayan o bedevîler, İslâmiyet dâiresine girdikten sonra karıncaya bile ayak basmaz olmuşlardı. Acaba böyle rûhî, kalbî, vicdânî bir inkulâb dünyevî kanunlardan hiçbir kanun ile tatbîk edilebilir mi?” (Nursi, 2014, s.160). *“İşte şu Asr-ı Saadet'i görmeyenlere Ceziret-ül Arab'ı gözlerine sokuyoruz. Haydi yüzer feylesofu alsınlar, oraya gitsinler, yüz sene çalışsınlar. O zâtın, o zamana nisbeten bir senede yaptığının yüzden birisini acaba yapabilirler mi?”* (Nursi, 2011c, s.324). *“Kur'ân'ın tecellîsiyle çok nev'ler silindi, hakikatler yıkıldı. Onlara bedel, yeni yeni nev'ler, hakikatler teşekkül etti. (...) Kur'ân'ın tecellîsiyle o râbitalar kesildi. O hakikatler tahrîb edildi. Onlara bedel, dînî râbitalar üzerine yeni nev'ler ve hakikatler ihdâs edildi. Evet, Şems-i Kur'ân'ın tulûu ile, bazı kalbler onun ziyâsıyla tenevvür etti. Ve mü'minlerin nev'ini temyîz ve ta'yîn eden bir hakikat-i nûrâniye meydana geldi”* (Nursi, 2014, ss.59-60). *“o asır hakîkaten o Zât (asm) ile, bir saadet-i beşeriye asrı olmuş. Çünkü en bedevî ve en ümmî bir kavmi, getirdiği nûr vâsıtasıyla kısa bir zamanda dünyaya üstâd ve hâkim eylemiş”* (Nursi, 2008a, s.118). *“(…) âlem-i insaniyet zaman-ı saadetin şems-i saadetiyle uyandı. Ve müdâvele-i efkâr¹⁴³ ile ve an'anelerinin terkiyle ve*

¹⁴³ Müdâvele-i efkâr: Fikir alışverişi

tebdîliyle ve kavimlerin birbirine ihtilâtlarıyla ittihâda meyil gösterdi. Ve aralarında münâkale ve muhâbere başladı. Hatta küre-i arz bir memleket, belki bir vilâyet, belki bir köy gibi oldu. Bir da‘vet ve bir nübüvvet, umum insanlara kâfi görüldü” (Nursi, 2014, s.46). “(...) *Asr-ı Saadet lisân-ı hâliyle; tabiat-ı Araptaki inkılâb-ı azîmin ve bedeviyet-i sırfdan medeniyet-i mahzanın defaten tevellüdünü şahid göstererek nübüvvetini isbat ediyor. Ve zaman-ı müstakbel, kendi vukuat ve fûnunun etvar-ı müdakkikane ile onun mevkib-i ikbâlini istikbâl, ve lisân-ı hakîmâne ile irşadatına teşekkür ediyor. Nev-i beşer, kendi muhakkikleriyle bahusus hatib-i belîği ki; şems gibi kendi kendine burhan olan Muhammed’in (asm) lisân-ı fasihânesiyle hakdan geldiğini ilân ediyor”* (Nursi, 2017b, s.92).

Görüldüğü üzere asr-ı saadette Kur’an ve Hz. Muhammed (asm) sayesinde meydana gelen bireysel ve sosyal değişim, âdetlerine koyu bir şekilde bağlı olan bir toplumu kısa bir sürede zamanın medeni milletlerine üstad haline getirmiş ve İslam medeniyeti diğer toplumlara aktarılmıştır. İslamiyet’e dayalı şefkat ve merhamet çerçevesindeki bu büyük değişim, zaman geçtikçe daha iyi anlaşılmış -ve Bismarck ve Carlyle gibi- geleceğin düşünürleri, Hz. Muhammed’in (asm) ontolojik refah adına Kur’an’dan istifade ederek aktardığı bilgiye minnettar olduklarını beyan etmiştir.

Söyleme göre refah devrinin ortaya çıkmasında en önemli rolü Hz. Muhammed (asm) oynamıştır. Onun (asm) tarzı, kız çocuklarını diri diri toprağa gömecek kadar âdetlerine çok sıkı bir şekilde bağlı ve inatçı bir topluluğu çok kısa bir sürede değiştirmiş ve bu inatçı topluluğu devrin medeni devletlerine rehber yapmıştır. Nursi’ye göre Hz. Muhammed’in (asm) bu başarısı öyle büyük bir başarıdır ki, felsefecilerin yüz senede çözemeyeceği sorunları çok kısa bir sürede çözmüştür. Nursi’ye göre bu başarının kaynağı Kur’an’dır. Kur’an’ın ontolojik refaha dair sağladığı bilginin özelliği, daha sonra bazı Batılı düşünürler tarafından da takdir edilmiş ve insan ve toplumdaki göz kamaştırıcı olumlu değişime neden olan bu bilginin toplumlar tarafından rehber alınması tavsiye edilmiştir.

Söylemde *şems-i Kur’ân* ibaresi ile analogi yapılarak retoriksel bir anlatım ile Kur’an güneşe benzetilmiştir. Ontolojik refaha dair vahye dayalı bilgi kaynağı olan Kur’an’a yapılan bu vurgu ile Allah’a işaret edilerek, söylemin ideolojisi vurgulanmıştır. Söylemdeki; *...haydi yüzer feylesofu alsınlar, oraya gitsinler, yüz sene çalışsınlar. O zâtın, o zamana nisbeten bir senede yaptığının yüzden birisini acaba yapabilirler mi?...* ifadesi ise bir meydan okumadır. Bu meydan okuma, toplumları modern aydınlanmacı Avrupamerkezci düşünce ile refah eriştirecek

bilgiyi ürettiklerini iddia eden felsefecilere ve bu felsefi bilgiye itibar eden politika yapıcılara karşıdır. Bu meydan okuma, refah söyleminin modern Avrupamerkezci doğasına karşı, *tevhidî düşünce* eksenli *asr-ı saadet* söylemi çıkarılarak yapılmıştır. Böylece, İslam düşüncesi, *asr-ı saadet* söylemi üzerinden alternatif refah, bilgi, iktidar ve güç söylemi olarak belirgin hale gelmiştir.

Diğer yandan söylemdeki; *...âlem-i insaniyet zaman-ı saadetin şems-i saadetiyle uyandı...* ibaresi ile *asr-ı saadet*, insanlık ve refah için en iyi zaman dilimine, refah ise bu zaman diliminde insanlığı uyandıran bir güneşe benzetilerek analogi yapılmıştır. Bu analogi, *asr-ı saadet*'in toplum düzeni ölçüsüne dikkat çekerken, *asr-ı saadet*in tüm toplumları ve insanlığı aydınlatacak güneş gibi bir refah düzeni olduğuna işaret etmektedir.

Bununla birlikte söylem, refahın bir güneş gibi parladığı devir olarak belirtilen *asr-ı saadet*in, topluma zarar veren ve ırkçı bir taassupla bağlı olunan geleneklerin terk edildiği dönem olduğunu vurgulanmıştır. Söyleme göre refahın en iyi yaşandığı devirde, yani *asr-ı saadette*, fikir alış verişi kültürü gelişmiştir. Bu kültür, İslam düşüncesini yayarken, dünyayı bir şehir, hatta ulaşılabilir bir köy haline getirmiştir. Nursi'nin *asr-ı saadet* tasvirindeki; *... hatta küre-i arz bir memleket, belki bir vilâyet, belki bir köy gibi oldu...* vurgusunun, İslam düşüncesi merkezinde bir *küreselleşmeye* işaret ettiği söylenebilir. Söyleme göre İslam düşüncesini *küreselleşmenin* merkezi haline getiren neden ise Hz. Muhammed'in (asm) son Peygamber olarak kendinden önceki bütün semavi dinlerin şariatlarını birleştirmesi ve insanlığın din ve Peygamberlik eksenli toplum düzeninde ittifak etme konumuna gelmesidir. Dolayısıyla bu söylem, sınıflayan ve ayrıştıran Avrupamerkezci *küreselleşme* düşüncesini, insanlığın fitratını, insan olmak paydasında ontolojik bir şekilde bütün halinde gören *asr-ı saadet* düşüncesi söylemi yönünde yeniden yapılandırmaktadır.

Nursi'nin söylemi, insanlığın, tek bir refah ve toplum düzeni etrafında bir araya gelebileceğini vurgularken, bu toplum düzeninin, İslam düşüncesinin bilgi, iktidar ve güç söylemini temsil eden İslam Peygamberi Hz. Muhammed'in (asm) vesile olduğu *asr-ı saadet*, yani refahın en iyi şekilde yaşandığı devir olduğuna işaret etmiştir. Bu söylem, *küreselleşme* olgusu bağlamında birkaç yönden anlamlıdır. Bunlardan ilki, insanlığın çıkarının çatışmasız, tahakkümsüz ve kaygısız bir şekilde bir arada hareket etmesine bağlı olmasıdır. Diğeri, toplumları kaygılandırmadan, çatıştırmadan ve birbirine tahakküm etmeden bir arada tutacak ve refaha dair ihtiyaçlarını giderecek *bilgi altyapısına* ihtiyaç duyulmasıdır. Buna göre Nursi, İslamiyet'i ve Hz. Muhammed'i (asm), insanlığı ve medeniyetleri kaygılandırmadan,

çatıştırmadan ve birbirine tahakküm etmeden bir arada tutacak ontolojik refaha dair vahye dayalı bir bilgi kaynağı olarak görmektedir. Söylemi *küreselleşme* olgusu adına anlamlı kılan diğer bir neden ise söylemin geliştiği dönemdir. Nursi'nin söyleminin geliştiği dönem, 1. Dünya Savaşı süreci olan 1914-1918 yılları arasındadır. Nursi'nin bu söylemi, Osmanlı İmparatorluğunun doğu cephesinde gönüllü milis alay komutanı olarak görev yaptığı sırada *İşârât'ül- İ'câz* adlı Kur'an tefsirini cephede yazarken gelişmiştir. Söylem, 20. yüzyılın nereye doğru ilerlediğini analiz ederken, Hz. Muhammed'in (asm) dini olan İslamiyet'in refah adına kurumsallaştığı asr-ı saadet devrinin refahın en iyi yaşandığı dönem olduğunu vurgulamıştır.

Nursi, asrı- saadet döneminin *İslam düşüncesi* etrafında meydana gelen/gelecek bir *küreselleşmeye* işaret ettiğini şöyle dile getirmiştir;

“Zaman-ı saadette Kur'an'dan neş'et eden İslâmiyet, sanki bir şeceredir. Kökü zaman-ı saadette sâbit olmakla, damarları o zamanın âb-ı hayat menba'larından kuvvet ve hayat olarak her tarafa intişâr ettikleri gibi, dal ve budakları da istikbâl semâsına kadar uzanarak âlem-i beşere maddî ve ma'nevî semereleri yetiştiriyor. Evet, İslâmiyet, mâzî ile istikbâli kanatları altına almış, gölgelendirerekistirâhat-i umûmiyeyi te'mîn ediyor” (Nursi, 2014. s.44).

Görüldüğü üzere Nursi'nin söylemine göre İslamiyet, kökü Kur'an'a dayanan, damarları her yere yayılan ve dalları geleceğe uzanan bir ağaç gibidir. İslamiyet'i ağaca benzeten bu analogi, İslamiyet'in etki alanının *küresel* boyutta olduğuna işaret ederken, *...istirâhat-i umûmiyeyi te'mîn... ediyor* ibaresi ile de İslamiyet'in dünya barışını ve refahını sağladığını/sağlayabileceğini vurgulamıştır. Bu söylemin, *küreselleşme* olgusunu İslam düşüncesi lehinde yapılandığı söylenebilir.

İslamiyet'in insanlığa ve toplumlara kaygısız, çatışmasız ve tahakkümsüz bir refah vadettiğine dair Nursi'nin iddiası ise insanlığın ontolojik ve epistemolojik ihtiyaçlarının dünya toplumları tarafından hissedilmesine dayanmaktadır. Nursi'ye göre insanlık;

(...) bu asırda harblerin ve fenlerin ve dehşetli hâdiselerin ikâzâtıyla uyanmış. Ve insaniyetin cevherini ve câmi' isti'dâdını hissetmiş. Ve insan, acîb, cem'iyetli isti'dâdıyla yalnız bu kısacık, dağdağalı dünya hayatı için yaratılmamış. Belki ebede meb'üstur ki, ebede uzanan arzular mâhiyetinde var. Ve bu dar, fânî dünya, insanın nihâyetsiz emel ve arzularına kâfi gelmediğini herkes bir derece hissetmeye başlamış. (...) İşte bu nükte

içindir ki, herkesin kalbinde derinden derine bir dîn-i hakkı aramak meylî çıkmış. Her şeyden evvel ölüm i 'dâmına karşı, dîn-i haktaki bir hakîkati arıyor ki, kendini kurtarsın. Şimdiki hâl-i âlem bu hakîkate şehâdet eder. (...) beşerin bu ihtiyâc-ı şedîdini, dinsizliğin zuhûruyla küre-i arzın kıt'aları ve devletleri birer insan gibi hissetmeye başlamışlar” (Nursi, 2011b, ss.441-442).

Söylemde, insanın yaratıldığına ve sonsuzluk için seçildiğine yapılan vurgu, *yaratan* ve *seçen* özne olan Allah'a ve dolayısıyla söylemin ideolojisine yapılan bir vurgudur. Söylemde, *fânî* ve *i 'dâm* kelimeleri ile insana ontolojik kaygı veren ölüm, geçicilik, kaygı, süreksizlik ve yok olmak duyguları vurgulanırken, *ebed* kelimesi ile de insana ontolojik güven veren süreklilik ve sonsuzluk duyguları vurgulanmıştır. Ayrıca söylemde, ölüm ve sonrasında yokluk kaygısı gibi insana dehşet veren duyguların kaynağına işaret edilmiştir. Söylem göre bu duyguların kaynağı ise inançsızlıktır. Söylem göre sonsuzluk ihtiyacının tatminini, Allah'a iman ile din duygu ve düşüncesi sağlamaktadır.

Ayrıca söylemde *bu asırda* ibaresi ile modernliğin yaşandığı döneme işaret edilmiş ve insanlığın rasyonel akıl ve bilgi ile geldiği seviye ve neden olduğu savaşlar vurgulanmıştır. Böylece, rasyonel aklın insanlığın dünya refahı lehinde kullanıldığı vurgulanmakla birlikte, rasyonel aklın ölüm korkusu ve dehşet algısına neden olan savaş gibi sonuçlara da neden olduğu belirtilmiştir. Söylemde rasyonel akla yapılan bu işaretler ile modernliğin sonuçlarını eleştiren Batılı düşünürlerin rasyonel akıl hakkındaki tespitleri benzerdir.

Diğer yandan söylemde, insanın yüksek kabiliyetlerine rağmen bu dünyada her istediğini elde edemediği, sonsuzluk ve süreklilik beklentisinin savaş gibi korku ve kaygı veren olaylar nedeniyle duraksadığı vurgulanmıştır. Yapılan vurgu, söylemin din duygusuna duyulan ihtiyaca yaptığı bir işarettir. Bununla birlikte, Avrupamerkezci hâkim paradigmanın iktidar ve güç söyleminin neden olduğu savaşlara ve aydınlanmacı felsefenin insanı anlamsız hale getiren düşünce yapısına ise *...dinsizliğin zuhuruyla...* ibaresi ile işaret edilmiştir. Dolayısıyla bu ibareler ile yapılan vurgular, insanlığın ontolojik refahının, doğruluk ve istikamet üzere olan, ontolojik kaygıları gideren ve ontolojik güven veren hak bir *din* ile sağlanabileceğine, bu dinin de İslamiyet olduğuna işaret etmiştir. Söylemdeki, *...küre-i arzın kıt'aları ve devletleri birer insan gibi hissetmeye başlamışlar...* cümlesi ile de dünya toplumlarının sürdürülebilir refaha vesile olacak toplum düzeni, bilgi birikimi ve iktidar söylemi olarak İslamiyet'e ihtiyaç duyduğu vurgulanmıştır.

Nursi, Avrupamerkezci düşüncenin neden olduğu yıkıma işaret ederken, İslamiyet'in insanlığın refah söylemi haline geleceğini vurgulamıştır. Şöyle ki;

“Elbette beşerin zulüm ve hatasıyla başına çabuk bir kıyâmet kopmazsa, istikbâlde hak ve hakikat, âlem-i İslâmda nev’-i beşerin eski hatîâtına kefâret olacak bir saadet-i dünyeviyeyi de gösterecek, inşâallâh. Evet, bakınız, zaman hatt-ı müstakîm üzerine hareket etmiyor ki, mebde’ ve müntehâsı birbirinden uzaklaşsın. Belki küre-i arzın hareketi gibi, bir dâire içinde dönüyor. Bazen terakkî içinde yaz ve bahar mevsimi gösterir. Bazen tedennî içinde kış ve fırtına mevsimi gösterir. Her kıştan sonra bir bahar, her geceden sonra bir sabah olduğu gibi; nev’-i beşerin dahi bir sabahı, bir baharı olacak inşâallâh. Hakikat-i İslâmiyenin güneşi ile, sulh-u umûmî dâiresinde hakikî medeniyeti görmekliğı rahmet-i İlâhiyeden bekleyebilirsiniz” (Nursi, 2011b, ss.447-448).

Nursi'nin dünya toplumlarının İslamiyet vesilesi ile barış içinde bir refah yaşayacağına dair bu beklentisi, İslamiyet'in tarih anlayışına ve Allah'ın rahmetine dayanmaktadır. Dolayısıyla bu söylem, *İlahi kader* üzerinden Allah'a işaret ederek, söylemin ideolojisini yeniden üretirken, Avrupamerkezci tarih ve refah anlayışını yeniden yapılandırmaktadır. Buna göre söylem; doğrusal, yani *lineer* ilerlediği iddia edilen Avrupamerkezci tarih düşüncesine karşı dururken, Batı dünyasının eriştiği refah ve medeniyeti, insanlık için son nokta olarak görmemektedir. Nursi'nin tarih anlayışı, modern tarih anlayışı gibi *doğrusal* değildir. Nursi'ye göre tarih, dünyanın hareketi gibi *dairesel* olarak hareket etmektedir. Bu harekete göre insanlık kış mevsimi ve gece gibi düşüşler yaşadığı gibi bahar mevsimi ve gündüz gibi yükselişler de yaşamaktadır. Nursi'ye göre tarihin bu dairesel hareketi, insanlığın karanlık dönemini kaldıracak ve tüm dünyada İslamiyet'in güneş gibi hüküm süreceği gerçek medeniyet dönemini getirecektir. Bu söyleme göre dairesel bir şekilde hareket eden tarih, eğer kıyamet kopmaz ise bir bahar ve gündüz gibi İslamiyet'i yeniden insanlığın gündemine getirecektir. Söyleme göre bir bahar ve gündüz gibi gelecek İslamiyet, insanlığın geçmiş hataları ile neden olduğu karanlık dönemleri Allah'ın rahmet eseri olarak kaldıracak, yıkımları tamir edecek ve toplumların barışını ve dünya refahını sağlayacaktır.

Nursi, bu söylemi ile Avrupamerkezci tarih, medeniyet ve refah anlayışına karşı, gerçek medeniyet olduğunu düşündüğü İslam medeniyetini çıkarmaktadır. Buna göre söylem, insanlık tarih ve medeniyetinin *dairesel* hareket ettiğine işaret ederek, genel ve yaygın çatışmalara neden olan Avrupamerkezci refah anlayışının değişeceğine işaret etmektedir. Söylem, insanlık için gerekli olan medeniyet ve refahın tekrar ve mükemmel bir şekilde Kur'an'a ve Hz.

Muhammed'in (asm) sünneti-i seniyesine göre şekilleneceğine ve bu refahın asr-ı saadet ölçüsünde yaşanacağına dair bir ümit beslemektedir. Dolayısıyla bu söylem, Avrupamerkezci refah, güç ve iktidar söyleminin karşısına, İslam düşüncesini çıkararak, refah düşüncesini yeniden yapılandırmaktadır.

Diğer yandan Nursi'nin insanlığın rasyonel akıl ve teknik ile geldiği noktaya işaret eden bu söylemi, Bismarck ve Carlyle gibi Batılı düşünürlerin insanlığın İslam düşüncesine duyduğu ihtiyaca yaptığı vurgular ile benzerdir. Ayrıca Nursi'nin bu söylemi, Batı düşüncesinden Spengler ve Joad'un Avrupamerkezci düşüncenin insanlığı götürdüğü yıkıma dair işaretleri ile örtüşmektedir. Bununla birlikte Avrupa'nın modern refah düşüncesine karşı eleştirel yaklaşan Oswald Spengler'in söylemi de Nursi'nin söylemini desteklemektedir.

Spengler, Fransız ihtilali sonrasında Avrupa'da meydana gelen savaşlar, sanayi devrimi ve sosyal hareketlenmelerin neden olduğu karışıklıklar üzerinden Avrupamerkezci modernliği sorgulamıştır. Spengler, 19.yüzyılın sonuna gelindiğinde Modernitenin insanı, toplumu ve dünyayı hangi noktaya getirdiğini *Batı'nın Çöküşü* adlı eserinde çarpıcı bir şekilde dile getirmiştir. Spengler'e göre toprağı işleyen insan gitmiş, onun yerine hareketli, sürekli akan, düzensiz bir şekilde birbirine bağlı, geleneksiz, zeki ve dinsiz yeni göçebeler gelmiştir. Modern Avrupa düşüncesinin geldiği bu nokta ise diyalektik bir tapınma ve aklın zulmüdür (Spengler, 1997). Spengler, *İnsan ve Teknik* adlı eserinde ise modern insanın teknik ile birleşiminin sonuçlarına işaret etmiştir. Spengler'e göre Avrupa insanı var olduğu günden beri göçen, hükmeden ve saldırıp öldüren vandal bir ruha sahip olmuştur. Bu insanın iddiası, dünyanın efendisi olmaktır. Ancak modern Avrupa insanı tekniğin kölesi olmuştur. Teknik, *Tanrı* yerine geçmiş ve ölümsüz hale gelmiştir. İnsan, bu teknik ve birbirini üreten makineler sayesinde kendine bir dünya inşa etmiştir. Modern ve rasyonel aklı rehber kabul eden insan, bu dünyada Tanrı'ya ihtiyaç duymadan yaşamak arzusu ve *İlahlık* hevesine kapılmıştır (Spengler, 1973). Spengler Avrupa düşüncesi hakkında bunları söylerken, Avrupa düşüncesine olum bakan Hegel'den ayrılmaktadır. Çünkü rasyonalite, Hegel akılcılığı ve Avrupa'yı öne çıkaran evrensel tarih anlayışı sanayi devriminde takdir edilip kutsanırken, dünya tarihi ise kendi bilincinde olan *akıl-tin'in* tarihi olarak tanımlanmıştır (Hentsch 2016). Ancak Spengler, yüzyılın sonunda bu rasyonel aklın büyüünün bozulduğunu gösterircesine, kutsanan rasyonel aklın geldiği durumu çok trajik bir şekilde tasvir etmiştir. Bu tasvire göre gelinen nokta, zulmeden modern bir aklın hüküm sürmesidir. Bunun nedeni ise modern bilim anlayışının sonucu olan -tahakkümcü

pozitivist- bilim ve teknik yüzünden insanın mütevazılıktan uzaklaşması ve *İlah* gibi anılmayı istemesidir.

Diğer yandan Avrupalıların içinde olduğu iki büyük savaşa şahitlik eden Cyril Edwin Mitchinson Joad da modern rasyonel aklın sonuçlarını eleştirmiştir. Joad'a göre (1944) eldeki imkânlar, modern insan tarafından amacı dışında kullanılmıştır. Modern insan, sahip olduğu teknik ve bilgi sayesinde elektriğe, yerin altına ve üstüne, uçaklar ile havaya hükmetmiştir. Bu imkânlar, insanları ve toplumları birbirine yaklaştırmıştır. Ancak eldeki bilimsel bilgi, savaşlara, ülkelerin güç kullanarak birbirlerine üstünlük kurmalarına ve uçaklar ile bomba yağdırarak insanların yok olmasına neden olmuştur. Netice olarak, insana *İlahi* bir kudret gibi bahşedilmiş pozitif ilimler, vahşice ve çocuksu bir akılla kullanılmıştır. Bu durum, modern bilimin fetihleri ile sosyal alan arasındaki utanç verici zıtlığı ortaya çıkarmıştır.

Görüldüğü üzere Nursi'nin eleştirel söylemindeki *bu asırda* ibaresi ile yıkıma neden olan modernliğe ve modern Avrupa düşüncesine yaptığı vurgu ile Batı kültürü içinde yetişen ve düşünürlerin modernliğe ve sonuçlarına yaptığı vurgu benzerdir. Diğer yandan Nursi, eğer bir kıyamet kopmaz ise İslamiyet'in insanlığa refah sağlayacağını belirtirken, bir toplum düzeni önerisinde bulunmaktadır. İslamî söylemin insanlık için önerilebilecek en iyi refah düşüncesi ve toplum düzeni olduğunu söyleyen Nursi gibi düşünürler olduğu gibi toplumların Batı düşüncesinin refah anlayışı yüzünden çıkmaza girdiğine işaret eden, bu durumu eleştiren ve radikal bir değişiklik ile modernlik dışında yeni bir refah anlayışının yerleşmesi gerektiğini savunan Batılı düşünürler de olmuştur. Sosyolog Anthony Giddens bunlardan biridir.

Giddens (2016), *Modernliğin Sonuçları* adlı eserinde, *postmodern* düşünce ekseninde kurulacak bir refah ve toplum düzenini önerirken, modernliğin refah anlayışını eleştirmektedir. Giddens'e göre modernliğin ötesinde *postmodern* bir durum yaşandığına dair tartışmalar, bazı kurumsal eğilim ve beklentiler üzerinden sürmektedir. Bu kurumsal eğilim ve beklentilerin bazısına değinen Giddens, *kıtlık sonrası sistem, çok katmanlı demokratik katılım, demilitarizasyon, teknolojinin insacillaştırılması* düşüncesi üzerinden postmodern beklentileri betimlemektedir. Giddens'e göre kapitalizmin neden olduğu eşitsizlikler ve baskıların neden olduğu toplumsal süreksizlik, pazarın ve sermayenin belirleyiciliği altında giderilemez. Dolayısıyla kapitalizmin ihtiyaç duyduğu kaynakların tükeneceği ve bu tükenişin neden olacağı bir kıtlık ve kıtlık sonrası senaryosu ve simülasyonu yapılmalıdır. Bu simülasyona göre kapitalist toplumun kendi kendini mecburen lağvedeceği, zenginliğin yeniden dağıtılacağı ve toplum sisteminin radikal bir şekilde değişeceği varsayılmalıdır. Bu radikal değişime

göre pazarın ve mübadelenin güçlü hükümetler ile ulusal sınırların dışında etkili bir şekilde hüküm süren şirketlerin siberetik denetimine dayalı merkezi kontrolü kalkmalıdır. Güce ve zorlamaya dayalı bu merkezi gözetim ve denetim yerine, tüm toplumların katılımını ve menfaatlerini esas alan ve küresel işbirliği odaklı bilgilendirmeye dayalı bir mübadele ve ekonomik örgütlenme modeli geliştirilmelidir. Modern ötesi bu -post- beklentiye göre *ulusdevletlerin* demokratik katılım adı altında halklarını yönetime dâhil ettikleri küresel ve uluslararası boyutta bir sistem uygulanmalıdır. Adı konulmamış küresel bir hükümet varmışçasına ortak sorunlara ortak çözümler getirilmeli ve toplumların ortak menfaatleri yönünde birlikte karar almalarına imkân verilmelidir. Giddens'e göre ülkelerin asker gücü, silahlanma ve savaş endüstrisi için harcadıkları çabadan dolayı savaşız bir dünya ütopya olmakla birlikte, *postmodern* eğilimde bu hayal her zaman tazeliğini korumaktadır. Bu umudu besleyen ise *ulusdevletlerin* dünya genelinde artık neredeyse kesin sınırlarına ulaşmış olmaları, toprak genişliğinin anlamsız hale gelmesi, karşılıklı ihtiyaçlar ve ortak çıkarların varlığıdır. Diğer yandan kapitalist birikim ve ülkelerin güvenlik endişeleri, teknolojinin gelişim yönünü çoğunlukla insana ve çevreye zarar verecek şekilde belirlemektedir. Yapılması gereken ise teknolojiyi insancıl hale getirecek şekilde teknolojik gücün yıkıcı etkilerinin nereye varabileceğinin anlaşılmasını sağlanması, insanlığın menfaati adına denetlenmesi ve yıkıcı teknoloji üretiminin mantığına karşı çıkılmasıdır. Giddens'e göre modernliğin olumsuz sonuçlarına karşı gelişen bu kurumsal eğilim ve beklentilerin olumlu etki göstereceği umulsa da bu kurumsal eğilimlerin içinde yer alan aktörlerin tutumları ve yaşanan gerçek durum, risklerin hala çok yüksek olduğunu göstermektedir. Ayrıca Giddens, *ontolojik kaygıyı*, *ontolojik güvenin* karşısındaki zihinsel bir durum olarak tanımlarken, savaş gibi ontolojik kaygıları artıran ve ontolojik güveni kaldıran militarist ve kapitalist modernliğin sonuçlarını ve insanlık için nasıl bir tehdit olduğunu vurgulamıştır. Görüldüğü üzere Giddens'in bu vurguları, kendisinden neredeyse yüzyıl önce yaşayan Nursi, Joad ve Spengler'in modernlik ve ihtiyaç duyulan toplum düzeni hakkındaki görüşleri ile benzerdir.

Diğer yandan Giddens (2016), *yaşam siyaseti* olarak adlandırdığı *sosyal refah* anlayışını ise *ötekileştirici* olmayan radikal bir yaklaşım olarak tanımlamaktadır. Giddens'e göre iyi bir sosyal refah politikası, insan ve toplum için tatminkâr ve kapsayıcı olmalıdır. Tatminkâr sosyal refah politikaları ise anlamı bakımından bir yaşam siyasetidir. Bu yaşam siyaseti ise kendi refahını başkalarının ötekileştirilmesine bağlamayan, çatışmacı sınıf farklılıklarına neden olmayan, insan ihtiyaçlarını ve refahını sadece gelir durumu ve ekonomik ölçülere göre

belirlemeyen, *tahakkümcü* kapitalist toplum modelini aşkın radikal bir modeldir. Giddens, bu radikal refah modelinin *postmodern* refah ve toplum düzeni ile sağlanacağını savunmaktadır.

Ancak Giddens, insanlık ve toplumlar için kaygı içindedir. Bu kaygı, Tanrı tarafından kıyametin getirilmesinden bahsedecek kadar yüksektir. Giddens'i kaygılandıran, dünyanın *biz ve ötekiler* olarak bölünmesi, ümitsizliğin artması, toplumların çökmesi ve yüksek riskler ile karşı karşıya kalınmasıdır. Bunun nedeni ise modernliktir. Giddens'e göre modernlik;

“(...) artık yeryüzündeki herkesin anlayabileceği diğer yüzünde, bir ‘böcekler ve çimenler cumhuriyetinden’ ya da yıkılmış ve yaralanmış insan topluluklarından başka hiçbir şey olmayabilir. Sonunda bizleri kurtarmak için müdahale edecek hiçbir Tanrısal güç olmayacaktır ve yine hiçbir tarihsel ereksellik postmodernliğin bu ikinci versiyonunun ilkinin yerini almayacağına dair hiçbir güvence vermemektedir. Kıyamet günü artık basmakalıp bir duruma gelmiştir; o kadar ki; gündelik yaşamın bir karşı-olgusu gibi bildik bir biçime bürünmüştür. Ancak, tüm risk göstergeleri gibi kıyamet günü de gerçekleşebilir” (Giddens, 2016, s.169)

Görüldüğü üzere Giddens'e göre insanlığın ihtiyacı olan toplum sistemi; ötekileştirmekten, güç merkezci olmaktan ve tek taraflı bir refah anlayışından uzak olmalıdır. Ayrıca bu yeni toplum düzeni, modernliğin kötü bir tekrarı olmayacağına güvence verecek kadar tatminkâr değildir. Bu güvence, insanlığın ümitsizliğini ve kıyamet kaygısını gidermeli, beklenen ve ümit edilen bir toplum düzenine işaret etmelidir.

Batılı düşünürlerden Spengler, Joad ve Giddens, militarist ve kapitalist modern refah ve toplum düzenini eleştirirken, Giddens, çok da güvenilir bulmadığı *postmoderniteyi* radikal bir toplum düzeni olarak önermektedir. Batılı düşünürlerden Bismarck ve Carlyle ise Nursi'ye benzer şekilde insanlığa refah ve refaha adına radikal değişimi sağlayacak çözüm olarak Hz. Muhammed'in (asm) Kur'an'a dayanan uygulamalarını ve İslamiyet'in bilgi birikimini önermiştir.

Nursi'nin medeniyet ve refaha dair söylemi, dünya savaşı gibi militarist yöntemler ile medeniyetlerin ayrıştığı ve çatıştığı bir ortamda gelişmiştir. Bu söylemde, insanlığın refahın en iyi şekilde uygulandığı toplum düzenine duyduğu ihtiyaç vurgulanırken, dünya refahının İslam düşüncesi etrafında *küreselleşeceği* iddia edilmiştir. Ayrıca Nursi'nin söylemi, kapitalist refah ve toplum düzenini militarist ve ayrıştırıcı yöntemler ile küresel bir paradigma haline getiren

Avrupamerkezci düşünceyi de örtük bir şekilde eleştirmektedir. Dolayısıyla Nursi'nin bu eleştirisi, Avrupamerkezci refah kavramının kaygı veren tahakkümcü doğasına meydan okuyarak, bu kavramın karşısına, İslam düşüncesine dayanan ve güven veren *ontolojik refah* kavramını çıkarmıştır.

Nursi, İslam düşüncesi lehine ve refah adına ve gelişen -ancak bazılarına göre ütopya ve romantizm olarak kabul edilen- bu ümit dolu söylemini Allah'ın hikmet, kudret ve rahmeti ile birlikte, tecrübeye dayalı bilgisine, sosyal analizlerine ve öngörülerine dayandırmıştır. Ancak Nursi, İslamiyet'in refahın en iyi şekilde yaşandığı toplum düzeni olduğunu iddia etmekle birlikte, İslamiyet'i temsil eden mevcut İslam toplumunu ise eleştirmiştir. Nursi'nin İslam toplumunu eleştirmesinin nedeni ise İslam Toplumunun -İslamiyet'in refah anlayışından uzak olan- mevcut durumudur. Diğer bir anlatımla Nursi'ye göre İslam toplumunun mevcut yapısı, İslam düşüncesinin beklenen toplum düzeni olması önünde bir engeldir.

Çalışmanın eksen kodlama aşamasında görüldüğü üzere Nursi'ye göre *İslam toplumu*, sosyal hayat düzeni ve dünya refahı *dine* bağlı olan ancak, *şeriâtı* yaşamakta eksiklikleri olan topluluktur. İşte Nursi'nin İslam toplumunu eleştirilmesinin nedeni, bu toplumun dünya refahı ve ölümden sonraki sonsuz refah adına insanlığa sağlayacağı katkıyı tam olarak sunamamasıdır.

Nursi, mevcut İslam toplumunun refah adına *neden* etkili bir model olmadığını eleştirirken, İslam toplumunun refah adına *nasıl* etkili bir model olacağına dair önerilerini de sıralamıştır. Tartışmanın bundan sonraki bölümü, Nursi'nin İslam toplumu eleştirisi ve önerilerine bağlı olarak sürdürülecektir. Bu tartışmada, eksen kodlama aşamasında tespit edilen ontolojik refaha dair vahye dayalı bilgi kaynakları olan *şeriât*, *adâlet* ve *zekât* kavramları irdelenirken, bu kavramlara bağlı diğer söylem ve kavramlar da tartışılacaktır. Yine bu tartışma, ilişkisi gereği Avrupamerkezci düşünenin eleştirisini de kapsayacaktır.

Nursi, İslam toplumunun modern Avrupa medeniyetinden *neden* geri kaldığını sıralarken, İslam toplumunu birden çok gerekçe ile eleştirmiştir. Nursi, İslam medeniyetinin geri kalma nedenlerini eleştirel söylem ile şöyle sıralamıştır;

“Şimdiye kadar noksâniyâtımız ve tedenniyâtımız ve sû’-i ahvâlimiz¹⁴⁴, dört sebebeden gelmiş: 1- Şerîat-ı garrânın¹⁴⁵ adem-i mürâat-ı ahkâmundan; 2- Bazı müdâhinlerin keyfemâyeşâ sû’-i tefsîrinden¹⁴⁶; 3- Zâhirperest âlim-i câhilin veyahud câhil-i âlimin taassubât-ı nâ-bemâhallinden; 4- Sû’-i tâli‘ cihetiyle ve sû’-i intihâb tarîkiyle müşkilü’t-tahsîl olan Avrupa mehâsinini terk ederek, çocuk gibi hevâ-yı hevese muvâfık zünûb ve mesâvî-i medeniyeti tûtî gibi takliddendir ki, bu netice-i seyyie zuhûr ediyor” (Nursi, 2011b, ss.491-492).

Görüldüğü üzere Nursi’ye göre İslam medeniyetinin geri kalma nedenlerinin başında, İslam toplumunun Kur’an hükümleri ile Hz. Muhammed’in (asm) hayat tarzı olan sünnet-i seniye’yi temsil eden şeriâta uygun hareket etmemesi gelmektedir. Ayrıca bazı çıkarıcılar ile körü körüne mutaassıp davranan insanlar da İslam toplumunun geri kalmasına neden olmuştur. Nursi’ye göre bu kişiler, İslam şeriatını kendi çıkarlarına göre yorumlamıştır. Ayrıca bazı âlim görünümlü cahiller ile cahil görünümlü âlimler, topluma dair işlerin sadece görünen yönüne önem vermiştir. Bu kişiler bazı konularda gereksiz bir şekilde tutucu davranmış ve toplumsal değişim karşısında Kur’an ve sünnete göre içtihat etmemiştir. Bununla birlikte Nursi’ye göre medeniyet adına iyiliklere vesile olan ve elde edilmesi belli bir çabaya bağlı olan Avrupa’nın geliştirdiği bilim ve tekniğin elde etmekte ihmalkâr davranılması da İslam toplumunun geri kalma nedenlerindedir. Diğer yandan Nursi, İslam toplumunun Avrupa düşüncesinin medeniyet adına geliştirdiği bilim ve tekniği elde edemediğine işaret etmiştir. Nursi, elde edilmesi gereken Avrupa bilim ve tekniği yerine, İslam ahlakına ve sosyal hayatına uygun olmayan Avrupa kültür ve hayat tarzının İslam toplumu tarafından taklit edilmesini de eleştirmiştir. Nursi’nin İslam toplumuna yönelik eleştirilerine neden olan değişim, Osmanlı İmparatorluğunun Batılılaşma serüveninin önemli bir dönemi olan *Tanzimat* döneminde¹⁴⁷ başlamıştır. İslam toplumunun *Tanzimat* döneminde Batılılaşma adına Avrupa hayat tarzını taklit etmesi, Nursi’nin İslam toplumu eleştirisinde merkezi bir önem taşımaktadır. Bu dönemde

¹⁴⁴ Sû’-i ahvâl: Kötü durum

¹⁴⁵ Şerîat: “Allah’ın (cc) kulları için koyduğu ve tayin ettiği dinî ve dünyevî hükümlerin hepsine denir. Bir başka tarif ile şerîat, bir peygamber tarafında tebliğ edilen İlahî kanunlara denir” (Körpe; 2018, s.173).

¹⁴⁶ Sû’-i tefsir: Yanlış yorumlama

¹⁴⁷ “*Tanzimât, Osmanlı İmparatorluğu’nda 1839 yılında Tanzimât Fermânu olarak bilinen Gülhane Hatt-ı Şerifi’nin okunmasıyla başlayan modernleşme ve yenileşme döneminin adıdır. Sözcük anlamı "düzenlemeler, reformlar" demektir. Batı dillerinde genellikle Osmanlı Reformu (İng: the Ottoman Reform) deyimi kullanılmaktadır*” <https://tr.wikipedia.org/wiki/Tanzimat>

Batılılaşma anlayışı, düşünce olarak Avrupalı olmayı değil, dış görünüş olarak Avrupalı gibi olmayı içermiştir. Yavuz (2002), *Tanzimat* döneminde Avrupalı gibi olmanın, kadınların piyano çalması ve erkeklerin Fransızca konuşması olarak algılandığını vurgularken, sivil toplum ve insan hakları gibi özgürlükçü uygulamaları içeren düşünce bazında Avrupalı olma olgusunun ise o dönemin İslam toplumunun algısında yer almadığına işaret etmiştir. Yavuz'a göre dış görünüş ve kültür olarak Avrupalı gibi olmayı zihniyet bazında Avrupalı olmak yerine İslam toplumuna dayatan ve algılatan düşünce ise *oryantalizmdir*.

Tanzimatçılığın *oryantalist* yönünü eleştiren Nursi, İslam toplumunun çok hayatî ve kritik değerlerinin Batılılaşma adına feda edildiğine işaret etmiştir. Nursi'ye göre rasyonel akıl ile doğa felsefesine göre hareket eden Batı düşüncesi ile nurlanmış akıl, kalp ve dine göre hareket eden İslam düşüncesi medenileşmek adına farklı değerlere sahiptir. Nursi'ye göre Batılılaşma -*Tanzimatçılar*- yanlıları;

“Asya’da uyanan akvâm, fikr-i milliyete sarılıp, aynen Avrupa’yı her cihetle taklîd ederek, hatta çok mukaddesâtları o yolda fedâ ederek hareket ediyorlar. Halbuki her milletin kâmet-i kıymeti, başka bir elbise ister. Bir cins kumaş bile olsa, tarzı ayrı ayrı olmak lâzım gelir. Bir kadına bir jandarma elbisesi giydirilmez. Bir ihtiyâr hocaya tango bir kadın libâsı giydirilmediği gibi, körü körüne taklîd dahi çok def’a maskaralık olur. Çünkü: Evvelâ: Avrupa bir dükkân, bir kışla ise, Asya bir mezraa, bir câmi’ hükmündedir. Bir dükkâncı dansa gider, bir çiftçi gidemez. Kışla vaz’iyeti ile mescid vaz’iyeti bir olmaz. Hem ekser enbiyânın Asya’da zuhûru, ağleb-i hukemânın Avrupa’da gelmesi, kader-i ezelînin bir remzi ve işaretidir ki, Asya akvâmını intibâha getirecek, terakkî ettirecek, idare ettirecek din ve kalbdır. Felsefe ve hikmet ise, din ve kalbe yardım etmeli, yerine geçmemeli” (Nursi, 2011a, s.152).

Söylemdeki *...halbuki her milletin kâmet-i kıymeti, başka bir elbise ister. Bir cins kumaş bile olsa, tarzı ayrı ayrı olmak lâzım gelir...* ibaresi ile kastedilen anlam, her toplumun kabiliyetlerinin ayrı ayrı olduğunu vurgulayan ve bundan yararlanılması gerektiğini savunan *romantik*¹⁴⁸ görüş ile benzerdir. Nursi'nin bu görüşünün Doğu ve İslamiyet hakkında

¹⁴⁸ Romantik düşünce: Rasyonel aklın aşkın hale getirilmesine şüphe ile bakar ve aydınlanmacı idealleri eleştirir. Bu düşünceye göre, duygusallık, rasyonel analizden önce gelir. Romantik düşünceye göre, insan, gelenek ve kültürden bağımsız olarak doğar, ancak hayatı boyunca yaşadığı gelenek ve kültür onu duygusal olarak şekillendirir. <https://www.felsefe.gen.tr/romantizm-nedir-ne-demektir/> (Erişim: 29.11.2021)

indirgemeci eleştiriler yapan *oryantalist* yaklaşıma verilmiş bir cevap olduğu düşünülebilir. Benzer görüş, *romantik* akımı temsil eden düşünürlerde de görülmektedir. Mesela Alman *romantiklerden* aydınlanmacı Johan Gottfried Herder bunlardan biridir. Herder, Almanlar dışında da dehaya sahip toplumların var olduğunu ve bu dehaların keşfedilmesine imkân verilmesi gerektiğini savunmuştur (Bernal, 2016). Bu görüş, Doğu ve İslamiyet hakkında indirgemeci eleştiri yapan Batılı düşünürler olduğu kadar, diğer toplumların da medeniyette yeri olduğu görüşünü savunan Batılı düşünürler olduğunu göstermektedir. Bu görüşe göre her toplum kendi kabiliyetleri çerçevesinde bir değere sahip olduğu gibi medeniyet adına bu toplumlardan faydalanılmalıdır.

Diğer yandan Nursi, bu söyleminde, Batı toplumlumu ile İslam toplumunu kıyas ederken, bu toplumların sosyal hayatlarının felsefî düşünce yapılarına ve paradigmalarına göre şekillendiğine işaret etmiştir. Nursi'ye göre Batılıların düşünüş ve kültürlerinden kaynaklanan hayat tarzı, İslam toplumu tarafından körü körüne taklit edilmemelidir. Bu taklit, İslam toplumunu tuhaf ve komik bir duruma düşürdüğü gibi alay edilerek aşağılanmasına da neden olmaktadır. Nursi, İslam toplumunu küçük düşüren bu duruma, Batılı kadınların dans ederken giydiği elbiseyi, bir İslam âliminin giydiğinde düşeceği komik ve tuhaf durumu örnek göstermiştir. Bu örneğe göre kendi kültür ve düşünce yapısına uymayan bir şeyin aynen taklit edilmesi, insanları ve toplumları tuhaf ve komik bir duruma düşürmektedir. Söyleme göre Batının kültür ve düşünce yapısından kaynaklanan hayat tarzının taklit edilmesi, Avrupalı olmak anlamına gelmediği gibi bu durum, İslam toplumunun hayat tarzına aykırıdır.

Ayrıca Nursi, Batılı hayat tarzı ile İslamî hayat tarzının uyumsuzluğunu vurgulamak için sınıflı toplum yapısını örnek göstermiştir. Bu örnekte, ticarethane sahibi şehirli bir tacir ile tarım yapan bir çiftçinin dansa gitmesi kıyaslanmıştır. Nursi'nin sınıfsal farklılıklara verdiği diğer bir örnekte ise askeri *kışla* ile Müslümanların ibadethanesi olan *câmi* kıyaslanmıştır. Bu kıyasta, asker rütbeleri ile oluşan ve keskin bir şekilde ayrılmış hiyerarşik üstlük-astlık ilişkisine işaret edilmiştir. Böylece, Avrupa düşüncesinin toplum yapısının, sınıfsal farklılıkları keskin çizgiler ile ayıran askerlik hiyerarşisine benzediği vurgulanmıştır. Bu kıyaslamaların ilkinde şehirli tüccar ile köylü çiftçi karşılaştırılırken, şehirli tüccarın dansa gidebildiği, çiftçinin ise gidemediği belirtilmiştir. Bu örnekten yola çıkarak, askerlikteki hiyerarşik düzene benzeyen toplum yapısına sahip Batı düşüncesi nazara verilerek, bu toplumda her isteyen rütbe alamadığına ve toplumda keskin sınıfsal farklılıkların olduğuna işaret edilmiştir. *Câmi* örneğinde ise Batı toplumlarında askerliğe benzer şekilde oluşan keskin sınıfsal farklılıkların

ibadethanede ve ibadethaneye benzeyen İslam toplumunda oluşmadığına işaret edilmiştir. Dolayısıyla *câmi* örnek olarak gösterilirken, her toplumda olduğu gibi İslam toplumunda da fakir ve zengin ayrımına dayanan üst ve alt tabaka olduğuna işaret edilmiştir. Ancak bu sınıfsal farklılıkların Batı toplumlarındaki gibi keskin bir şekilde ayrılmadığı vurgulanmıştır. Böylece, bu benzetme üzerinden Avrupa toplumunun kültürel gerçeklerine göre askeri kışla hiyerarşisi şeklinde oluşan sosyal tabaka ve refah anlayışı eleştirilmiştir. Bu eleştiri, sosyal tabakalaşmanın ve refah anlayışının, şefkat ve merhameti aşıl原因 bir ibadethane olan *câmi*'nin ruhuna göre belirlenebileceğine işaret etmiştir. Böylece, bu benzetme ile Avrupamerkezci düşünceye dayanan refah düşüncesi, İslam düşüncesi yönünde yeniden yapılandırılmıştır.

Ayrıca, ...*Avrupa bir dükkân, bir kışla ise, Asya bir mezraa, bir câmi' hükmündedir...* ibaresine sınıfsal ve sosyolojik olarak bakıldığında, Avrupa kıtasının mağazaların olduğu şehir olarak, mağaza sahiplerinin ise şehirlili burjuva sınıfı olarak tanımlandığı söylenebilir. Bu ibareye göre Doğuyu ve İslamiyet'i temsil eden Asya kıtasının ise taşra olarak, bu toplumların ise köylü ve işçi sınıfı olarak tanımlandığı söylenebilir. Nursi'nin bu tanımlaması, eleştirdiği oryantalist tutumun İslam ve Doğu hakkında yaptığı yargılamalara İslam düşüncesi ile cevap verir niteliktedir. Nursi'nin bu bağlamdaki sınıfsal yaklaşımı, ontolojik refaha dair vahye dayalı bilgi kaynağı olarak kodlanan *zekât* ve *adâlet* kavramları ile birlikte ileride tartışılacaktır.

Diğer yandan İslam medeniyetinin geri kalma nedenlerini eleştirel bir söylem ile dile getiren Nursi, bazı duygu, tutum ve davranışları, İslam toplumundaki *hastalıklar* olarak tanımlamıştır. Nursi'ye göre bu sosyal hastalıklar, Avrupa medeniyetinin durgunluk dönemi olan *Ortaçağ*ı yansıtmaktadır. Bu benzetme ile Nursi, bazı sosyal hastalıkların İslam toplumunu da *Ortaçağ Avrupa'sına* benzer şekilde durdurduğunu iddia etmiştir. Nursi, yaşadığı toplumun gözlemlediği ve analiz ettiği gerçekleri üzerinden İslam toplumunun geri kalma nedenlerini sıralamış ve çözüm önerileri sunmuştur. Nursi'nin bu eleştiri ve çözüm önerileri, İslam düşüncesinin dünya toplumları tarafından *-küresel-* refah modeli ve toplum düzeni olarak kabul edilebilme iddiası açısından önemlidir. Şöyle ki;

“Ben bu zaman ve zeminde, beşerin hayat-ı ictimâiye medresesinde ders aldım ve bildim ki: Ecnebler, Avrupalılar terakkîde istikbâle uçmalarıyla beraber, bizi maddî cihette

*kurûn-u vustâda*¹⁴⁹ durduran ve tevkîf¹⁵⁰ eden ‘Altı Tane Hastalık’*tır. O hastalıklar da bunlardır: Birincisi: Ye’sin, ümitsizliğin içimizde hayat bulup dirilmesi. İkincisi: Sıdkın hayat-ı ictimâiye-i siyasiyede ölmesi. Üçüncüsü: Adâvete muhabbet. Dördüncüsü: Ehl-i îmânı birbirine bağlayan nûrânî râbitaları bilmemek. Beşincisi: Çeşit çeşit sârî hastalıklar gibi intişâr eden istibdâd. Altıncısı: Menfaat-i şahsiyesine himmeti hasretmek”* (Nursi, 2011b, s.439).

Görüldüğü üzere Nursi’ye göre İslam toplumunun Batı medeniyetinin ilerlemesi karşısında hissettiği ümitsizlik, sosyal ve siyasal hayatta baskı ve düşmanlığın yayılması, doğruluk ve sadakatin ortadan kalkması, İslam toplumunu medeniyet yolculuğunda bir hastalık gibi duraksatmıştır. Diğer yandan İslam toplumunu bir arada tutan sosyal bağların neler olduğunun bilinmemesi ve şahsi çıkarların toplumun çıkarı önünde görülmesi de İslam toplumundaki gelişimi ve ilerlemeyi durduran hastalıklardır. Görüldüğü üzere söylemde, bazı tutum ve davranışlar hastalığa benzetilmiş ve bu analogi ile söylem güçlendirilmiştir. Söylemi güçlendiren bu anlatımda, İslam toplumunun sosyal sorunlarına işaret edilerek, ümit edilen refah toplumuna erişmenin önündeki engellerin neler olduğu vurgulanmıştır. Söylemde, Avrupa düşüncesinin geri olduğu dönem olan *Ortaçağ* İslamiyet ile özdeşleştirilerek, İslam toplumu eleştirilmiştir. Bu eleştirinin nedeni, İslam toplumunun, İslam prensiplerini yeterince uygulamamasıdır. Çünkü Nursi’ye göre İslam toplumu, İslam prensiplerine uygun hareket ettikçe gelişip ilerlemiş, bu prensipleri terk ettikçe gerilemiştir. Hristiyan Avrupa’da ise tam tersi olmuştur. Ortaçağ Avrupa toplumları Hristiyanlıkta tutucu davrandıkça gerilemiş, Hristiyanlığın medenî gelişmeye engel dogmalarını terk ettikçe ilerlemiştir. Buna işaret eden Nursi’ye göre; “*tarih şâhiddir ki, ehl-i İslâm ne vakit dinine tam temessük etmiş ise, o zamana nisbeten terakkî etmiş. Ne vakit salâbeti terk etmiş ise, tedennî etmiş. Hristiyanlık ise bil’akistir”* (Nursi, 2011b, s.323). Dolayısıyla Nursi’ye göre İslam toplumu İslamiyet’in prensiplerini terk ettiğinden, bir duraksama dönemi sembolü olarak kabul edilen *Ortaçağ* ile özdeşleşmiştir. Nursi’ye göre İslam toplumunu durgunluğa girmesinin nedeni, *Ortaçağ Avrupası* ile anılan hastalıklı sosyal tutum ve tavırların sergilenmesidir.

Diğer yandan Nursi, İslam toplumunun ilerlemesini durduran sosyal hastalıkları tespit edip, nedenlerini eleştirirken, bu hastalıkları giderecek çözüm önerileri de sunmuştur. Nursi, bu

¹⁴⁹ Kurûn-u vustâ: Ortaçağ

¹⁵⁰ Tevkîf: Durdurmak

önerileri sunarken, Kur'an'dan istifade ettiğini belirtmiştir. Bu önerilen başında *ümitli* olmak gelmektedir. Şöyle ki;

“(…) *rahmet-i İlâhiyeye kuvvetli ümid beslemek (…)* *Ye'sin*¹⁵¹ *burnunun rağmine olarak, ben dünyaya işittirecek derecede kanâat-i kat'iyemle derim: İstikbâl, yalnız ve yalnız İslâmiyet'in olacak. Ve hâkim, hakâik-i Kur'âniye ve îmâniye olacak (…)* *Eğer biz ahlâk-ı İslâmiyenin ve hakâik-i îmâniyenin kemâlâtını ef'âlimizle izhâr etsek, sâir dinlerin tâbi'leri, elbette cemâatlerle İslâmiyet'e girecekler. Belki küre-i arzın bazı kıt'aları ve devletleri de İslâmiyet'e dehâlet edecekler (…)* *Ve yeis ve ümitsizlikle zannediyorsunuz ki, dünya herkese ve ecnebîlere terakkî dünyasıdır. Fakat yalnız bîçâre ehl-i İslâm için tedennî dünyası oldu diye, pek yanlış bir hataya düşüyorsunuz. Madem meylü'l-istikmâl (tekemmül meyli), kâinatta fitrat-ı beşeriyede fitraten derc edilmiş. Elbette beşerin zulüm ve hatasıyla başına çabuk bir kıyâmet kopmazsa, istikbâlde hak ve hakikat, âlem-i İslâmda nev'-i beşerin eski hatiâtına kefâret olacak bir saadet-i dünyeviyeyi de gösterecek, inşâallâh”* (Nursi, 2011b, ss.439, 441, 448).

Görüldüğü üzere Nursi'nin Allah'ın rahmetinden ümit kesilmemesi gerektiğine dair vurgusunda Allah'a yapılan atıf, söylemin ideolojisine işaret etmektedir. Diğer yandan İslam ahlakı, toplumsal hastalıkların ilacı olarak sunulurken, ahlakın kaynağı olarak ise Kur'an'a işaret edilmiştir. Bu söylemi ile Nursi de klasik felsefenin *gaye güden ahlak* anlayışı ve modern felsefenin *ödev ahlakı* anlayışında olduğu gibi *ahlakı* refahın kaynağı olarak görmüştür. Ahlakı mutluluğa göre yorumlayan klasik felsefede önce iyinin tanımı yapılmakta, sonra doğrunun ne olduğu bulunmakta ve sonra da buna bir değer verilmektedir. Verilen değer ise elde edilmesi hedeflenen gayedir. Gaye belirlendikten sonra ise gayeye ulaşacak araçlar tespit edilmektedir (Bircan, 2001). Gaye güden ahlâk düşüncesinde hedef, *en yüksek iyiye*, yani *saadete-refaha-mutluluğa* ulaşmaktır. Antikçağ düşüncesinde mutluluğa, yani en iyiye ulaşmak ise insanın eğitilmesi ile mümkün görülmüştür (Çilingir, 2015). Ödev ahlakı yaklaşımı ise modern felsefenin Kant ve benzer düşünürleri tarafından savunulan ve ahlâkın ve mutluluğun metafizik düşünceden kurtarılıp, akılcı -seküler- nesnelliğe kavuşturulmasını savunan ahlak anlayışıdır. Bu ahlak anlayışında Kant, özgürlük ve ahlakiliği bir tutarak, iradi özgürlüğün olduğu yerde, ahlakiliğin de olduğunu düşünmüştür. Dolayısıyla bu düşünceye göre insan iradesi özgür olduğu için ahlâk kurallarını akli ile anlayacak ve bilinçli bir şekilde bu kurallara uyacaktır

¹⁵¹ Ye's: Ümitsizlik

(Duran, 2017). Bu da refahı-saadeti-mutluluğu getirecektir. Kant, mutluluğa neden olan bir şeyin, deneyler ile öğrenilen bir tecrübeye ya da dış kaynaklı yargılara dayanmadığını, bilakis mutluluğun insanın özgür iradesi, akli muhakemesi ve ahlâkî ödevi gereği yapılan işlerde olduğunu savunmuştur. Kant, mutluluğun vicdandaki ahlâk duygusu ve akıl ile tercih edebileceğini düşünmüştür.

Kant'ın bu yaklaşımı her ne kadar ahlak anlayışını metafizik düşünceden uzaklaştırmaya ve ahlakı Aydınlanmanın dine karşı görüşleri ile savunmaya çalışsa da din öğretisi, Kant'ın mutluluk yorumu için bir ölçü olmuştur. Mesela Kant, *Saf Aklın Eleştirisi* adlı eserinde, ahlâkî dünyayı saf aklın talep ettiğini ve bu talebin ancak saf akıl ile anlam kazanacağını söylemiştir. Kant, bunu belirtirken, din öğretisini ahlakiliği güçlendiren bir unsur olarak örnek göstermiştir. Kant'a göre ahlâk yasalarını özgürlük, Tanrı ve ölümsüzlük kavramları güçlendirmektedir. Bu kavramlar, ahlak yasalarının uygulanması için en uygun etkilidir. Din anlayışının ahlak üzerindeki bu etkileri göze alınmaz ise ahlâk yasalarının bağlayıcılığı olmaz ve yasalar sadece boş bir kuruntu olarak kalır (Çilingir, 2015).

Görüldüğü üzere klasik felsefe ile modern felsefenin hâkim paradigmasına göre ahlak, refahın kaynağıdır. Nursi de ahlakın refah için önemine vurgu yaparken, İslam ahlakının dünya refahı ve sonsuz refaha vesile olacağına işaret etmiştir. Önceki bölüm olan *Allah ve İnsan* çekiredek kategorisinde bahsedildiği gibi, Nursi'ye göre insan aklı, Allah'a iman duygu ve düşüncesi ekseninde ve İslam düşüncesi çerçevesinde aydınlandığı-nurlandığı takdirde ontolojik refaha, yani en yüksek iyiye erişecektir. Nursi'ye göre İslam düşüncesinin refah ve toplum düzeni olarak tüm insanlar ve toplumlar tarafından benimsenmesi için öncelikle Müslümanların İslam ahlakını yaşaması gerekmektedir. Dolayısıyla bu söylem, İslam toplumunu refaha erişmesi *dine* bağlı bir topluluk ve İslam *şariatını* ve *ahlakını* yaşamakta eksiklikleri olan topluluk olarak görerek, örtük bir şekilde eleştirmiştir.

Nursi'nin bu eleştirisi, dünya toplumları ile birlikte İslam toplumunun da refahı iyi bir şekilde yaşayamamasının gerçek ve tek nedeninin refah kavramının Avrupamerkezci doğası olmadığına işaret etmiştir. Nursi'ye göre refahın en iyi şekilde yaşanması için model olabilecek İslam ahlakının İslam toplumu tarafından yaşanmaması da refahı olumsuz etkilemektedir. Bu söylem, Avrupamerkezci düşüncenin refahı tek başına olumsuz olarak etkilemediğine ve İslam toplumunun da refahın olumsuz etkilenmesinden sorumlu olduğuna işaret etmektedir.

Diğer yandan söylem, maddi ilerlemenin sadece Avrupalılara, geri kalmanın da sadece Müslümanlara özgü olmadığını iddia ederken, bu iddiasını dairesel hareket eden tarih anlayışına dayandırmaktadır. Nursi'nin bu tarih anlayışına göre eğer insanlığın zulüm ve hataları yüzünden -Allah'ın emri ile- bir kıyamet kopmaz ve İslam toplumu da İslam ahlakını tam olarak yaşar ise İslam düşüncesi insanlığın geçmiş hatalarını tamir edecek ve bir refah modeli ve sosyal teori olarak tüm dünyaya yayılacaktır. Nursi, İslam ahlakını yaşamadığından dolayı İslam toplumunu eleştirirken, ümidini kaybetmemiş ve Avrupamerkezci düşünceye meydan okumuştur. Bu meydan okumanın dayanağı ise Allah'ın rahmeti, İslam ahlakı, İslam toplumunun -olması gereken- olumlu tavrı ve insanlığın refaha ve mükemmelleşmeye olan meylidir. Buna göre Nursi, İslam ahlakının Müslümanlar tarafından tam anlamı ile yaşanması durumunda diğer toplumlara da refah ve toplum düzeni olarak örnek olacağına inancını belirtirken; *...İstikbâl, yalnız ve yalnız İslâmiyet'in olacak. Ve hâkim, hakâik-i Kur'âniye ve îmâniye olacak...* diyerek, dünya toplumlarına hükmeden refah kavramının Avrupamerkezci doğasına meydan okumuştur. Bu meydan okuyan söylem, bazılarında göre *Ütopya*¹⁵² olarak görülürken, İslam düşüncesini bir refah söylemi ve sosyal teori olarak referans gösteren Bismarc ve Carlyle gibi bazı Batılı düşünürler için ise bu gerçekçi bir beklentidir. Her ne kadar bu beklenti modernliği eleştiren ve insanlığa radikal bir refah ve toplum düzeni arayışında olan Giddens gibi Batılı düşünürler için geçerli olmasa da İslam düşüncesinin bu düşünürlerin eleştirdikleri modern toplum düzenine -teorik olarak- bir alternatif olduğu söylenebilir.

Diğer yandan Nursi'ye göre *ümitsizlik*, yüksek ahlakı öldüren ve çıkarıcılığa neden olan toplumsal bir hastalıktır. Nursi, çıkarıcılık ve benzeri birçok sosyal hastalığı ortadan kaldıran İslam ahlakının İslam toplumunda ölümüş olmasını belirtmesine rağmen, ümitsiz olunmaması yönündeki Allah'ın emrine dayanarak, İslam ahlakının tekrar dirileceğine inanmıştır. Nursi'ye ümit veren, Kur'an'ın ümitli olmak hakkındaki emirleridir. Şöyle ki;

“o yeistir ki, yüksek ahlâkımızı öldürmüş, menfaat-i umûmiyeyi bırakıp menfaat-i şahsiyeye nazarımızı hasrettirmiş. (...) Madem bu derece bu hastalık bize bu zulmü etmiş, bizi öldürüyor. Biz de o kâtilimizden kısâsımızı alıp öldüreceğiz لا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ ¹⁵³

¹⁵² Ütopya: gerçekleşmesi imkânsız olan sosyal tasarısı

¹⁵³ Kur'an-ı Kerimin 39. Suresinin 53. Ayet-i Kerimesinin Meali: “Allah'ın rahmetinden ümid kesmeyin” <https://kuran.risale.online/Meal/Ayet?ayetNo=53&sureNo=39> (Erişim: 01.08.2021)

kılıcıyla, o yeisin başını parçalayacağız. ¹⁵⁴ مَا لَا يُدْرِكُ كَلْمَهُ لَا يُدْرِكُ كَلْمَهُ hadîsinin hakikatiyle, belini kıracağız inşâallâh. Yeis, ümmetlerin, milletlerin ‘seretân’¹⁵⁵ denilen en dehşetli bir hastalıktır” (Nursi, 2011b, ss.451-452).

Söylemde, *ümitsiz olmayın!* emrinin sahibi olan Allah’a işaret edilerek, söylemin ideolojisi vurgulanmıştır. Ümitsiz olunmaması emrinin taşıyıcısı olan Kur’an ile Hz. Muhammed’e de (asm) işaret edilerek de refaha dair vahye dayalı bilgi kaynakları vurgulanmıştır. Ayrıca toplumlardaki ümitsizlik, insan bedeninin bir hastalığı olan kanser’e benzetilerek analogi yapılmıştır. Ümitsizliğe bağlı olarak bir hastalık gibi yayılan sosyal sorunların çözümü ise ümitli olma tavrına bağlanmıştır. Ümit içinde olma durumunun refah anlamına gelen *iyi oluş* kavramı ile ilişkili bir durum olduğu düşünüldüğünde, Nursi’nin söyleminin, refahın kavramsal boyutu ile ne derece ilgili olduğu görülmektedir.

Diğer yandan *sıdk*¹⁵⁶ kavramı da İslam toplumunun durgunluğuna neden olan sosyal hastalıkları giderecek önemli bir kavramdır. Nursi, bütün araştırma ve tecrübesinin, *sıdk*’ın İslam toplumunun sosyal hayatı için hayatî önemde olduğunu gösterdiğini belirtmiştir. Şöyle ki;

“(…) bütün hayatımdaki tahkîkâtımla ve hayat-ı ictimâiyenin çalkamasıyla, hulâsa ve zübdesi bana kat’î bildirmiş ki: *Sıdk, İslâmiyet’in üssü’l-esasıdır. Ve ulvî seciyelerinin*¹⁵⁷ *râbitasıdır*¹⁵⁸. *Ve hissiyât-ı ulviyesinin mizâcıdır*¹⁵⁹. Öyle ise, hayat-ı ictimâiyemizin¹⁶⁰ esası olan *sıdk*, doğruluğu içimizde ihyâ edip, onunla ma’nevî hastalıklarımızı tedâvi etmeliyiz. Evet, *sıdk* ve doğruluk, İslâmiyet’in hayat-ı ictimâiyesinde ukde-i

¹⁵⁴ Hz. Muhammed’in (asm) sözü: “Tamamen erişilemeyecek şeyin, tamamı terk edilmez” (Nursi, 2011b, s32). Bu hadis-i şerif, Said Nursi’nin Mektubat 2 adlı eserinin son kısımda yer alan me’hazler ve mealler bölümünün 32. sayfasında yer almaktadır.

¹⁵⁵ Seretân: Kanser hastalığı

¹⁵⁶ Sıdk: Doğruluk, dürüstlük

¹⁵⁷ Seciye: Huy, ahlak

¹⁵⁸ Rabita: Birleştirici, Bağlayıcı

¹⁵⁹ Mizac: Karakter, özellik

¹⁶⁰ Hayat-ı ictimâiye: Sosyal hayat

*hayatiyesidir*¹⁶¹. (...) *Îmân sıdktır, doğruluktur. Bu sırra binâen kizb*¹⁶² *ve sıdkın ortasında hadsiz bir mesâfe var. Şark ve garb kadar birbirinden uzak olmak lâzım geliyor. Nâr*¹⁶³ *ve nûr gibi birbirine girmemek lâzım. Halbuki gaddar siyâset ve zâlim propaganda, birbirini karıştırmış. Beşerin kemâlâtını da karıştırmış. Bu sıdk ve kizb, küfür*¹⁶⁴ *ve îmân kadar birbirinden uzak”* (Nursi, 2011b, ss.452-454)

Söylemdeki *sıdk-doğruluk* kavramı, refaha dair vahye dayalı bilgi kaynağı olan İslamiyet’in temeli olarak görülmüştür. Bu çalışmaya göre Allah’a iman duygu ve düşüncesinin ontolojik refah ile özdeş olduğu düşünüldüğünde, *sıdk*’ın iman duygu ve düşüncesi ile aynı anlama geldiğinin vurgulanması, Allah’a iman kavramı gibi *sıdk* kavramını da *ontolojik refah* kavramı ile özdeş hale getirmektedir. Ayrıca Nursi, *sıdk* kavramının karşısına *kizb-yalan* kavramını çıkarırken, refah sağlayıcısı olan *sıdk-doğruluk* ile refah düşmanı olan *kizb’in-yalanın* bir arada bulunamayacağını vurgulamıştır. Nursi’ye göre *sıdk* ve *kizb* gibi birbirine benzemeyen iki kavramı yan yana getiren, modern felsefenin güdümündeki -yıkıcı-siyasettir. Nursi, bu söylemi ile *sıdk*’ın ontolojik güven verdiği, *kizb*’in ise ontolojik kaygıya neden olduğuna işaret ederken, modern felsefenin medenileşmek adına yönlendirdiği acımasız -yalan dolu yıkıcı- siyasetin sosyal hayatı olumsuz etkilediğini vurgulamıştır. Dolayısıyla Nursi, Batılılaşmanın körü körüne taklit edilmesine ve Batı tarzı siyasete karşı birkaç yönden tepki göstermiştir. Nursi’nin bu tepkisi, Batı tarzı siyasetin yalana dayalı olduğunu ve bu siyaset tarzını besleyen felsefi arka planın toplumun moral değerlerini zedelediğini düşünmesinden kaynaklanmaktadır. Ayrıca modern Batı felsefesinin insanları sadece dünya refahının zevk ve eğlence kısmına yönlendirmesi, insanın ölüm ve sonrası ile ilgili kaygılarını giderememesi ve süreklilik beklentilerini tatmin edememesi de Nursi’nin Batı tarzı siyasete tepki göstermesinin diğer nedenidir. Nursi’ye göre;

“(…) *en ziyâde kuvve-i ma’neviyeye ve teselliye ve metânete ihtiyacını hissetmiş bu asırdaki beşer, bu zamanda o kuvve-i ma’neviyeyi ve teselliyi ve saadeti te’min eden ve İslâmiyet ve îmândaki nokta-i istinâd olan hakâik-i îmâniyeyi bırakıp, garblılaşmak*¹⁶⁵

¹⁶¹ Ukde-i hayatiye: Düğüm ve kesişim noktası

¹⁶² Kizb: Yalancılık, doğruluğun zıddı olan bir kavram

¹⁶³ Nâr: Ateş

¹⁶⁴ Küfür: İslam terminolojisinde Allah’ı inkâr anlamına gelen bir kavram

¹⁶⁵ Garblılaşmak: Batılı olmak

ünvanı ile, İslâmiyet milliyetinden istifâde yerine, bütün bütün kuvve-i ma'neviyeyi kırıp ve teselli mahveden ve metânetini kıran dalâlet ve sefâhete ve yalancı politika ve siyâsete dayanması, ne kadar maslahat-ı beşeriyeden ve menfaat-i insaniyeden uzak bir hareket olduğunu, pek yakın bir zamanda intibâha gelmiş, başta İslâm olarak beşer hissedecek. Dünyanın ömrü kalmış ise, Kur'an'ın hakâikine yapışacak” (Nursi, 2011b, s.467).

Görüldüğü üzere Nursi, insan kaygılarını gideren, teselli ve güven veren ve ontolojik refah ile özdeş olan *sıdk* ile Allah'a iman duygu ve düşüncesini İslam toplumu ile diğer toplumlara önerirken, dünyanın sonu gelmeden tüm insanlığın ontolojik refaha dair vahye dayalı bilgi kaynaklarından olan Kur'an hakikatlerine kulak vereceğini iddia etmiştir. Refaha dair vahye dayalı bilgi kaynakları olan Kur'an ve İslamiyet'in toplum düzeni ve sosyal teori olarak önerilmesi ise aynı zamanda refah kavramının Avrupamerkezci seküler doğasına karşı bir meydan okumadır.

Diğer yandan Nursi'ye göre İslam toplumunun durgunluğunu giderecek ve İslam düşüncesini toplumlara refah ve toplum düzeni olarak sunacak diğer bir unsur, *düşmanlığın* ortadan kaldırılmasıdır. Nursi, sosyal hayat üzerine yaptığı gözlem ve analizlere dayanarak, sosyal hayatta karşı çıkılması ve nefret edilmesi gereken asıl düşüncenin, *düşmanlık* düşüncesinin kendisi olduğunu vurgulamıştır. Ayrıca Nursi, *sevginin* sevmeye layık olduğuna ve barışı ve refahı sevginin sağladığına işaret etmiştir. Dolayısıyla söyleme göre sosyal hayatta rağbet görmesi gereken şey, *sevgidir*. Nursi'ye göre *sevgi ve kardeşlik*, İslamiyet'in karakteri, huyu ve toplumu bir arada tutan bir bağıdır. Şöyle ki;

“Bütün hayatımda hayat-ı ictimâiye-i beşeriyeden kat'î bildiğim ve tahkîkâtların bana verdiği netice şudur ki: Muhabbete en lâyük şey muhabbettir. Ve husûmete en lâyük sıfat husûmettir. Yani hayat-ı ictimâiye-i beşeriyeyi te'mîn eden ve saadete sevk eden muhabbet ve sevmek sıfatı, en ziyâde sevmeye ve muhabbete lâyuktur. Ve hayat-ı ictimâiye-i beşeriyeyi zîr u zeber eden düşmanlık ve adâvet, her şeyden ziyâde nefrete ve adâvete ve ondan çekilmeye müstehak ve çirkin ve muzır bir sıfattır. (...) Husûmet ve adâvetin vakti bitti. İki harb-i umûmî, adâvetin ne kadar fenâ ve tahrîb edici ve dehşetli zulüm olduğunu gösterdi. İçinde hiçbir fâide olmadığı tezâhür etti. Öyle ise düşmanlarımızın seyyiâtı -tecâvüz olmamak şartıyla- adâvetinizi celb etmesin. Cehennem ve azâb-ı İlâhî kâfîdir onlara. (...) Elhâsıl: Muhabbet, uhuvvet, sevmek, İslâmiyet'in mizâcıdır, râbitasıdır” (Nursi, 2011b, ss.455-456).

Görüldüğü üzere Nursi, insanlığın geçirdiği iki büyük dünya savaşına işaret ederek, yaşanan yıkımın hiçbir topluma fayda vermediğini vurgulamıştır. Söylemin, dehşet kuramlarının çıkmasına neden olan savaşlar ile refah göstergelerinden biri olan barışa yönelik vurgusu, ontolojik refaha işaret etmektedir. Çünkü savaş ve savaşın en önemli tem'ası olan *ölüm*, insanda dehşet algısı ve kaygısı meydana getirirken, dostluk ve barış ise güven vererek ontolojik refah hissi sağlamaktadır. Söylemin savaş ve dehşet ile *barış* ve *sevgi* vurgusu, *refah-iyioluş* kavramını şekillendiren olgulara işaret ederken, söylemin *refah-iyioluş* kavramı ile kuvvetli ilişkisini göstermektedir.

Diğer yandan Nursi, sevgi ve barış dili kullanırken, Avrupamerkezci ötekileştirmeye maruz kalan ve sömürgeleştirilen İslam toplumlarına da sükûnet tavsiye etmiştir. Nursi, Avrupamerkezci düşüncenin -ya da başka bir düşüncenin- eylemleri maddi tecavüz boyutuna çıkmadığı müddetçe, maddi bir çatışmayı tasvip etmemektedir. Sevgi ve barış dili kullanan ve savaşların nasıl bir yıkıma neden olduğunu bilen Nursi'nin bu tavsiyesi ise İslamiyet'in *cihad* olgusu hakkındaki şahsi görüşünden kaynaklanmaktadır. Çünkü Nursi'ye göre *cihad*'ın anlamı, insanın kendi nefsinin terbiye etmesi ve terbiye olan nefsi ile İslam düşüncesini çatışmasız bir tarz ile temsil etmesidir. Nursi, refah kaynağı olarak gördüğü İslam ahlakı sayesinde insanın kendi nefsinin terbiye etmesini ise en büyük *cihad* olarak nitelendirmektedir. Nursi'ye göre bir Müslüman, ancak kendi nefsi ile yapacağı mücadele ile iyi bir ahlaka sahip olabilir ve İslam dinine ve diğer insanlara hizmet etmiş sayılabilir. Şöyle ki;

“Nefs-i emmârenin¹⁶⁶ istibdâd-ı rezîlesinden selâmetimiz, İslâmiyet'e istinâd iledir. O hablü'l-metîne temessük iledir. Ve haklı hürriyetten hakkıyla istifâde etmek, îmândan istimdâd iledir. Zîrâ Sâni'-i Âlem'e hakkıyla abd ve hizmetkâr olanın, halka ubûdiyete tenezzül etmemesi gerektir. Herkes kendi âleminde bir kumandan olduğundan, âlem-i asgarında cihâd-ı ekber¹⁶⁷ ile mükelleftir. Ve ahlâk-ı Ahmediye (asm) ile tahalluk ve sünnet-i Nebeviyeyi ihyâ ile muvazzaftır” (Nursi, 2011b, s.472).

Söylemdeki *Sâni'-i Âlem* ibaresi ile Allah'a işaret edilerek söylemin ideolojisi yeniden üretilmiştir. Allah'a iman duygu ve düşüncesi ise insanı dünya refahı ve sonsuz refah konusunda sıkıntıya sokan *nefsin* kötülükleri ve hilelerine karşı yardım istenecek bir duygu ve

¹⁶⁶ Nefs-i emmâre: İslam düşüncesine göre insanı sürekli kötülüğe yönelten nefis derecesi

¹⁶⁷ Cihâd-ı Ekber: Büyük Cihad

düşüncedir. Bu söylem, Allah'a iman duygu ve düşüncesinin bir kez daha ontolojik refah ile ilişkili olduğunu göstermektedir. İslamiyet'in insan nefsinin meşru olmayan istekleri üzerinde ruh ve akla uyguladığı baskıdan kurtulma çaresi olarak gösterilmesi ise İslam düşüncesinin refaha dair bilgi kaynağı olduğuna işaret etmektedir.

Söylemdeki *ahlâk-ı Ahmediye (asm)* ibaresi ve *sünnet-i Nebeviyeyi* ibaresi ile de Hz. Muhammed'in (asm) refaha dair vahye dayalı bilgi kaynağı olduğuna işaret edilmiştir. Bu sayede, insanın ontolojik refahı ile ilgili olan nefis mücadelesinde yardım sağlayan Allah'a iman duygu ve düşüncesi yanında, bu kaynakların da refaha aracı olduğu vurgulanmıştır. Çünkü Nursi'ye göre Hz. Muhammed (asm) ile onun söz ve tavırlarının bütünü olan vahye dayanan *sünnet-i seniye*, Allah'a iman duygu ve düşüncesi ile bağlı olduğu gibi ontolojik refah ile doğrudan ilişkilidir. Şöyle ki;

“Hem ben şahsımda bilmüşâhede, hem zevken, belki binler tecrübelerim var ki; mesâil-i şeriatla sünnet-i seniye düstûrları, emrâz-ı rûhâniyede ve akliyede ve kalbiyede, hususan emrâz-ı ictimâiyede, gâyet nâfi' birer devâdır bildiğimi; ve onların yerlerini başka felsefî ve hikmetî mes'eleler tutamadığını bilmüşâhede kendim hissettiğimi; ve başkalarına da bir derece risâlelerde ihsâs ettiğimi i'lân ediyorum. Bu da'vânda tereddüd edenler, Risâle-i Nûr eczâlarına mürâcaat edip baksınlar. İşte böyle bir zâtın sünnet-i seniyesine elden geldiği kadar ittibâa çalışmak, ne kadar kârlı ve hayat-ı ebediye için ne kadar saadetli ve hayat-ı dünyeviye için ne kadar menfaatli olduğu kıyâs edilsin” (Nursi, 2007, s.57).

Nursi, Hz. Muhammed'in (asm) hayat tarzı olan *sünnet-i seniye* ile İslam prensipleri olan *şeriâtı* insanın akıl ve ruh sağlığına, sosyal hayata, dünya refahına ve sonsuz refaha faydalı bir çareye benzeterek analogi yapmıştır. Nursi bu söylemi ile Batı felsefesinin insan ve refahı adına geliştirdiği söylem, tanım ve çözümlerin, Hz. Muhammed'in (asm) vahye ve Kur'an'a dayalı fiilleri ve sözleri olan *sünnet-i seniyesi*, yine vahye ve Kur'an'a dayalı *şeriat*'in yerini tutamayacağını iddia etmiştir. Söylemdeki bu iddia da modern felsefeye dayanan refah kavramının Avrupamerkezci doğasına bir meydan okumadır. Ayrıca söylem, refah kavramını İslam *şeriâtı* ve Hz. Muhammed'in (asm) hayat tarzı ile özdeşleştirerek, refah düşüncesini yeniden yapılandırmıştır.

Söylemdeki *...herkes kendi âleminde bir kumandan olduğundan, âlem-i asgarında cihâd-ı ekber ile mükelleftir...* vurgusunda yer alan *cihâd-ı ekber* ibaresi ise insanın refahı için

sorumlu olduğu mücadelenin yönüne işaret etmektedir. Bu söylem, İslamiyet'in *cihad* kavramına yeni anlamlar yükleyerek, mücadelenin yönünün insanın iç âlemi, tutum ve davranışları olduğuna işaret etmektedir. Ancak Nursi, insanın *cihad* etmesi gereken ilk düşmanının kendi nefsi olduğunu söylerken, Müslümanların nefisleri ile zahitcesine mücadele etmesi adına dünya hayatı ve medeniyet iddiasından çekilmesini kastetmemektedir. Nursi'nin insanı nefsi ile mücadeleye yönlendiren söylemindeki vurgu, *iknâ* üzerinedir. Nursi, din adına yapılacak *cihadi*, İslam ahlakı ile donanmak ve İslam dininin medeniyet tasavvurunu akıl, kalp, vicdan ve ruh'u *iknâ* edecek şekilde göstermek olarak değerlendirmektedir. Nursi'ye göre;

“din nokta-i nazarından medenîlere galebe çalmak iknâ‘ iledir. İcbâr¹⁶⁸ ile değildir. Ve İslâmiyet'i mahbûb ve ulvî olduğunu ve evâmirine imtisâlen ef‘âl ve ahlâk ile göstermekledir. İcbâr ve husûmet, vahşilerin vahşetine karşıdır” (Nursi, 2011b, s.478).

Görüldüğü üzere *iknâ*, Nursi'nin *cihad* olgusuna yüklediği anlamdır. Modernliğe dayalı Avrupa medeniyetini eleştiren düşünörlere göre Avrupa medeniyeti maddi ilerlemede doygunluğa ulaşmakla birlikte, manevi boşluk yaşamaktadır. Nursi'nin iddiasına göre Avrupa düşüncesinde oluşun manevi boşluğun İslam düşüncesi ile doldurulabileceği düşünöldüğünde, Nursi'nin *iknâ* esasına dayanan *cihad* söylemi anlamlı hale gelmektedir. Nursi'ye göre Avrupa düşüncesinin İslamiyet lehinde *iknâ* olması, İslam toplumunun İslam prensiplerini, *Kur'an* ve *sünnet-i seniye* ölçüsünde gerçek anlamda yaşamasına ve İslam ahlakını fiilleri ile diğer toplumlara göstermesine bağlıdır. Dolayısıyla zorlamayı andırarak ve *cihad*'ı şiddet ile özdeşleştirecek şekilde İslam ahlakı dışında görüntüler verilmesi, maddi yönden ilerlemenin doruğuna çıkmış, ancak manevi boşluğunu İslam Ahlakı ile doldurma ihtiyacı olan Avrupa düşüncesin ve toplumlarını *iknâ* etmeyecektir. Söylemden anlaşıldığına göre refaha dair sosyal sorunların çözölməsi için çare olduğu iddia edilen İslam ahlakının uygulanması noktasında öncelikle *iknâ* olması gerekenler, İslam toplumu ve Müslümanlardır. Dolayısıyla sosyal sorunların çözümüne çare olacağını iddia edenlerin, iddia ettiği çare konusunda önce kendisinin *ıslah* ve *iknâ* olması gerekmektedir. Çünkü Nursi'ye göre; *“nefsini ıslah etmeyen başkasını ıslah edemez”* (Nursi, 2009a, s.93). Dolayısıyla Nursi, İslam ahlakı, *sünnet-i seniye*, *cihad* ve *iknâ* eksenli bu söyleminde İslam toplumunu örtük olarak eleştirmektedir. Söyleme göre İslam düşüncesinin diğer toplumlara tavsiye ettiği refaha vesile olması, öncelikle İslam toplumunun İslam ahlakı konusunda *iknâ* olmasına ve bu ahlakı yaşamasına bağlıdır. Ayrıca

¹⁶⁸ İcbâr: Zorlama

Nursi, İslam toplumunun durgunluğuna neden olduğunu düşündüğü düşmanlık tavrının ancak sevginin yayılması ile giderilebileceğini vurgularken, İslam prensipleri yardımı ile asıl *cihad* edilmesi gereken düşmanın insanın kendi nefsi olduğuna işaret etmiştir.

Diğer yandan Nursi, *cihad* söylemini *iknâ* yönünde geliştirirken, ...*haklı hürriyetten hakkıyla istifâde etmek*... ibaresi üzerinden de refah açısından önemli olan ve modern düşünce ile gelişen *hürriyet*, yani *özgürlük* söylemini yapılandırmıştır. Nursi'nin *hürriyet* söylemi de refaha dair vahye dayalı bilgi kaynaklarına işaret etmektedir. Söylemdeki *hürriyet* ile *halka ubûdiyet*¹⁶⁹ ibaresi, ontolojik refah düşüncesi ile ilişkili olan ve modern felsefe ile şekillenen *hürriyet* kavramını, İslamî söylem lehinde yeniden yapılandırmaktadır. Şöyle ki; Avrupa düşüncesinde *hürriyet*, insanı ontolojik olarak var kılan bir özelliktir. Diğer bir anlatımla Avrupa felsefesine göre insan, irade kullandıkça, sınırlanmadıkça ve özgür oldukça varlığını hissedebilir. Avrupa felsefesinden Jean Paul Sartre ve Martin Heidegger'in özgürlük hakkındaki düşünceleri buna örnektir. İnsanı özgürlüğün var kıldığını kabul eden bu düşünürler, kimliği ve ne olup olmadığı Tanrı ve din görüşü tarafından belirlenen insanın var kabul edilemeyeceğini iddia ederek, Tanrı varsa, özgürlük yoktur düşüncesini savunmuştur.

Heidegger ve Sartre'ın insan ve hürriyeti hakkındaki görüşü şöyledir;

“Tanrı'nın varlığını insan varlığını belirlenimi açısından mahzurlu gören Sartre, Heidegger'in izinden giderek, önceden tanımlanmayan ve belirlenmeyen insan varlığını 'insan gerçekliği' (human reality) olarak ortaya koyar. İnsan önce dünyaya gelir, var olur, ondan sonra özünü ortaya çıkararak kendini gerçekleştirir. Bu gerçekleştirim, tamamen insanın kendi tercihlerine bağlıdır. Kısacası insan gerçekliğinin varlığı onun ne olduğu ve ne olmadığı değildir. Çünkü o özgürdür” (Çelebi, 2010. s.94).

Görüldüğü üzere bu düşünceye göre özgür insan, *özü* ve ontolojisi gereği tercihleri ile kendini belirleyen ve hiçbir gücün etkisi altında olmayan bir varlıktır. Bu düşünceye göre insanın refahını sağlamak için ihtiyaç duyduğu şey, *özünü* gerçekleştirmektir. Böylece, hür insan, kendini belirleyen, tanımlayan ve kendini kendi için gerçekleştiren insandır. Dolayısıyla bu felsefi düşünceye göre Tanrı, Allah ve Din determinizmi altında tanımlanan ve refaha dair ihtiyaçları giderilen insan, hürriyeti olmayan insandır. Diğer bir anlatımla Avrupa düşüncesine

¹⁶⁹ Halka ubudiyet: İnsanlara yapılan kulluk

göre refahın kaynağı olan *hürriyet*, insanın dünya refahı ve zevkleri adına kendini belirlediği ve hiçbir şekilde sınırlanmayan bir duygudur.

Nursi'ye göre ise *hürriyet*, Allah'ı tanınması ve hissetmesi için insana verilen *ene-benlik* duygusu gibi bir duygudur. *Hürriyet* duygusu da Nursi'nin *ene-benlik* duygusunu izah ederken verdiği *termometre* ve *barometre* örneğine benzemektedir. Bu benzetmeye göre nasıl termometre ve barometre kendinden kaynaklanmayan ısıyı ve basıncı dereceler ile gösteriyor ise insanın kendinden kaynaklanmayan *ene-benlik* duygusu da sahip olma ve irade kullanmanın ne olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla Nursi'ye göre *hürriyet*, gerçekte insanda olmayan ve insana Allah tarafından emanet olarak verilen ve sadece itibari olarak hissedilen bir duygudur. Böylece insan, *hürriyet* duygusu sayesinde Allah'ın hiçbir şeye bağlı olmadığını ve Allah'ın tam ve mutlak bir irade ve dileme sahibi olduğunu ve her şeyin Allah'a tâbi olduğunu anlamaktadır. Şöyle ki;

“*Cenab-ı Hak tarafından insanlara verilen benlik ve hürriyet, uluhiyet sıfatlarını fehmetmek¹⁷⁰ için bir vâhid-i kıyasî¹⁷¹ vazifesini görüyor. Maalesef sû'-i ihtiyar ile benlik ve hürriyeti hâkimiyet ve istiklaliyete âlet eden tam bir firavun olur*” (Nursi, 2016, ss.60-61).

Söyleme göre insan, verili olan *hürriyet* duygusunu da *ene-benlik* duygusu gibi insanın kendinden kaynaklandığını düşündüğünde *firavunlaşarak* kendini *İlah* gibi hissetmektedir. *Hürriyet* duygusunun bu şekilde kullanımı, insanın Allah ve İlahi kaynaklara bağlı hareket etme iradesinin önüne geçmektedir. Dolayısıyla *seküler* ve *hümanist* Avrupa felsefesinin verdiği bu anlama göre *hürriyet*, İlahî otorite tarafından insan ve refahı için belirlenmiş tüm kuralların reddi anlamına gelmektedir.

Nursi'ye göre ise insanın *hürriyet* ve iradesi sınırlıdır. Nursi, bu görüşünü Kur'an'a dayanmaktadır. Nursi'ye göre insan, fillerini tayin etme ve seçme iradesi göstermekle birlikte, Allah'ın dilemesi ve iradesi, insanın irade ve dilemesinden önde gelmektedir. Şöyle ki;

¹⁷⁰ Fehmetmek: Anlamak, idrak etmek

¹⁷¹ Vâhid-i kıyasî: Ölçü birimi

“İnsan her ne kadar fâil-i muhtâr ise de, fakat ¹⁷²وَمَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ sırrınca, meşîet-i İlâhiye¹⁷³ asıldır. Kader hâkimdir. Meşîet-i İlâhiye meşîet-i insaniyeyi geri verir. ¹⁷⁴إِنَّا جَاءَ الْقَدْرُ عَمِّي النَّصْرُ hükümünü icrâ eder. Kader söylese, iktidâr-ı beşer konuşmaz, ihtiyâr-ı cüz’î susar” (Nursi, 2011a, ss.41-42).

Söyleme göre *İlahî Kader* bir şeye hükmettiğinde, insanın gücü ve iradesi etkisiz hale gelmektedir. Çünkü İslamî söyleme göre insan hiçbir zaman Allah’ın mutlak güç ve iradesinin önüne geçemez. Kur’an-ı Kerim’de yer alan; “*Hem Allah (sizin serbestçe istemenizi) dilemedikçe, (siz) isteyemezsiniz! Muhakkak ki Allah, Alîm (herkesin hâlini bilen)dir, Hakîm (her işi hikmetli olan)dur*”¹⁷⁵” ayet-i kerimesi buna işaret etmektedir. Bu ayet-i kerime, Allah’ın irade ve istemesinin her zaman insanın irade ve istemesinin önünde olduğuna ve dolayısıyla Allah’ın mutlak özne olduğuna vurgu yapmaktadır. Nursi (2011a), bu ayet-i kerimeyi tefsir ederken, insanın iradesinin serbest olduğunu, ancak Allah’ın belirlediği *Kader* bir şeye hüküm verdiğinde, insanın iradesinin etkisiz kaldığını, Allah’ın dilemesi olmadan insanın bir şey dileyemeyeceğini, insanın iradesinin ve bir şeyi istemesinin ise ancak Allah’a bağlı olduğunu vurgulamıştır. Nursi’ye göre insanda irade adına görünen dileme, isteme, tercih etme ve bir şeyi elde etme ise her hangi bir şeyi Allah’ı yaptığı gibi yoktan yaratmak, vücuda getirmek, kudret ve irade kullanmak değildir. İnsanda bulunan tercih etme kabiliyetii onu sorumlu tutmak ve işlediği -kötü- fiillerin fail olduğunu göstermek üzere verilmiş bir iradedir. Şöyle ki;

“(…) insan, icâdsız bir cüz’-i ihtiyârî¹⁷⁶ ile ve cüz’î bir kesb¹⁷⁷ ile ve bir emr-i ademî veya bir emr-i i’tibârî teşkîl ile ve sübût vermekle müdhiş tahrîbâta ve şerlere sebebiyet verdiği gibi; insanın nefsi ve hevâsı, dâimâ şerlere ve zararlara meyyâl olduğu için, o küçük küçük kesbinin neticesinden hâsıl olan seyyiâtın mes’ûliyetini kendisi çeker. Çünkü onun nefsi istedi ve kendi kesbiyle sebebiyet verdi. Ve şer, ademî olduğu için, abd ona fâil oldu.

¹⁷² “Hem Allah (sizin serbestçe istemenizi) dilemedikçe, (siz) isteyemezsiniz” Kur’an-ı Kerim’in 76. suresinin, 30. Ayet-i Kerimesinin meali: <https://kuran.risale.online/meal/sayfa?sayfaNo=579> (Erişim: 11.08.2021).

¹⁷³ Meşîet-i İlâhiye: Allah’ın dilemesi ve iradesi

¹⁷⁴ Kader geldiği zaman göz kör olur

¹⁷⁵“Kur’an-ı Kerim’in 76. suresinin, 30. Ayet-i Kerimesinin meali: <https://kuran.risale.online/meal/sayfa?sayfaNo=579> (Erişim: 11.08.2021).

¹⁷⁶ Cüz’-i ihtiyârî: İnsanın sınırlı iradesi

¹⁷⁷ Kesb: Kazanma, elde etme

Cenâb-ı Hak da halketti. Elbette o hadsiz cinâyetin mes'ûliyetini, nihâyetsiz bir azab ile çekmeye müstehak olur” (Nursi, 2007, s.86).

Görüldüğü üzere insanda bulunan tercih ve irade, Allah'ın mutlak irade ve dilemesi ile kıyas edilemeyecek kadar küçüktür. Bu tercih ve irade, sadece insanı sorumlu tutacak şekilde bir şeyi dilemesi ve elde etmesi için verilmiştir. Böylece, insan bir şeyi bu sınırlı irade ile *diler* ve bu dilemeye ait her şey Allah tarafından yaratılır. İnsanı *hür* kılan, sadece bir şeyi yapıp yapmama noktasındaki tercihidir, bunda serbesttir ve sonuçları hakkında sorumludur. Kur'an'ı Kerim'in İsra suresinin 13.ayet-i kerimesinde¹⁷⁸, ...*insanın amelini kendi boynuna bağladık...* ibaresinde, *kendi boynu* vurgusu ile insan hürriyeti ve iradesine işaret edilmektedir. Böylece bu vurgu ile insanı öldükten sonra yargılanacağı büyük mahkemede sorumlu tutacak fillerin, insanın tercihlerine neden olan hür iradesinden kaynaklandığına, insanın bu hür fillerin neticesi ile meydana gelen sonuçlardan sorumlu olacağına, insan hürriyetinin bu sorumluluktan dolayı Allah tarafından insana verildiğine işaret edilmektedir. Dolayısıyla bu söyleme göre bir şeyi yapıp yapmamayı insan hür iradesi ile tercih eder, bu tercihin tüm sonuçlarını Allah yaratır ve ahiret mahkemesinde insanın işlediği filleri ve sonuçlarını karşısına çıkarır.

İşte modern düşüncenin hür ve bireysel bir özne olarak tanımladığı *özneye-insana* sonsuz bir hürriyet içinde olduğunu hissettiren, hiçbir şeyi icat edemeyen, ancak sadece isteme ve elde etme duygusu ile hareket etmesine neden olan tercihleridir. Dolayısıyla Nursi, modern felsefeye dayanan bu *özne-insan* hürriyetini *fıravunlaşma* olarak görürken, insan hürriyetinin Allah'ın irade ve bağımsızlığını idrak etme yönündeki gerçek anlamı dışında kullanılmasının zararlarına işaret etmiştir. Nursi, hürriyetin aslında değerli bir duygu olduğunu, ancak yanlış yorumlanmaması gerektiğini belirtmiştir. Nursi, *başkasına zarar vermemek şartıyla, nefis adına her türlü dünya lezzetinin yaşanması* olarak kabul edilen ve Avrupa düşüncesinin seküler toplum düzeninin de esası olan hürriyet düşüncesinin yanlış olduğuna işaret etmiştir. Nursi, bu hürriyet anlayışını hayvanlaşma, şeytanın baskısı ve insanın kendi nefesine esir olması olarak görmüştür. Nursi, özgürlük ile ilgili bu görüşlerini soru-cevap şeklinde yazdığı bir eserinden şöyle dile getirmiştir.

¹⁷⁸ “Ve her insanın amelini, kendi boynuna bağladık. Kıyâmet günü onun için (o amellerinin yazıldığı) bir kitab çıkarırız ki, onu açılmış olarak önünde bulur.” Kur'an'ı Kerim'in İsra suresinin 13.ayet-i kerimesinin meali. <https://kuran.risale.online/meal/sayfa?sayfaNo=282>

“S: Şimdi hürriyet bahsini suâl edeceğiz. Nedir şu hürriyet ki, o kadar te’vîlât¹⁷⁹ onda birbiriyle çekişiyorlar? Ve hakkında acîb, garib rüyalar görülür? C: Yirmi seneden beri onu, hatta rüyalarda ta’kîb eden ve o sevdâ ile her şeyi terk eden birisi size güzel cevap verebilir. S: Hürriyeti bize çok fenâ tefsîr etmişler. Hatta âdetâ hürriyette insan, her ne sefâhet ve rezâlet işlese, başkasına zarar etmemek şartıyla bir şey denilmez. Acaba böyle midir? C: Öyleler hürriyeti değil, belki sefâhet ve rezâletlerini i’lân ile çocuk bahanesi gibi bir hezeyan ediyorlar. Zîrâ nâzenîn hürriyet, âdâb-ı şerîatla müteeddibe ve mütezeyyinedir. Yoksa sefâhet ve rezâletteki hürriyet, hürriyet değildir. Belki hayvanlıktır, şeytanın istibdâdıdır, nefs-i emmâreye esîr olmaktır. Hürriyet, umûmî efradın zerrât-ı hürriyâtının muhassalıdır. Hürriyetin şânı odur ki, ne nefesine, ne gayrıya zararı dokunmasın” (Nursi, 2011b, ss.388-389).

Görüldüğü üzere Nursi, *hürriyet* kavramının tartışmalı olduğunu vurgularken, Avrupa’da -monarşik yönetimler ve Kilise despotizmine karşı- gelişen *hürriyet* düşüncesinin, İslam toplumuna da yayıldığına işaret etmiştir. Nursi, temelde ve gerçek anlamda hürriyet düşüncesine karşı aşk derecesinde heyecan duyduğunu, hürriyetin nazik bir düşünce olduğunu, ancak yanlış yorumlanmaması gerektiğini vurgulamıştır. Ayrıca Nursi, hürriyetin yanlış yorumlanmaması gerektiği vurgusu üzerinden, hürriyet talebinin nefis lehine ve İslam düşüncesi aleyhine gelişen bir duygu olmaması gerektiğine işaret etmiştir. Nursi, hürriyetin her türlü zevk ve rezaletin hayvancasına yaşanması anlamına gelmemesi gerektiğini, hürriyetin sadece bireyin kendisini ilgilendirmedeğini, bilakis hürriyetin toplumun tamamının hürriyeti ile anlam kazandığını vurgulamıştır. Ayrıca Nursi, gerçek hürriyetin, ne insanın kendisine ne de başkasına zarar vermeyen hürriyet olduğuna işaret etmiştir. Nursi’nin anlayışına göre insanın kendisine ve başkasına tahakkümü anlamına gelen -seküler/despot- hürriyet, İslam ahlakı, adâleti ve şerîatî çerçevesinde yeniden tanımlanmalı ve yapılandırılmalıdır. Nursi’ye göre;

“*hürriyet, mürâât-ı ahkâm ve âdâb-ı şerîat ve ahlâk-ı hasene ile tahakkuk ve neşv ü nemâ bulur* (Nursi, 2011b, s.488). “*hürriyet budur ki, kânûn-u adâlet ve te’dîbden başka, hiç kimse kimseye tahakküm etmesin. Herkesin hukuku mahfûz kalsın. Herkes harekât-ı meşrûasında şâhâne serbest olsun. لَا يَجْعَلُ بَعْضُكُمْ بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ*¹⁸⁰ *nehine mazhar olsun* (Nursi, 2011b, s.389).

¹⁷⁹ Te’vîl: Yorumlama

¹⁸⁰ “Allah’ı bırakıp da bazınız bazınızı rabler edinmesin” anlamına gelen Arabî ibare. Bu ibare, Kur’an-ı Kerimin Tevbe Suresinin 31. Ayet-i Kerimesine işaret etmektedir. Bu ayetin meali: “(Yahudiler) hahamlarını, (Hristiyanlar

Görüldüğü üzere söyleme göre meşru dairedeki -İslam düşüncesi dâhilindeki- hürriyet, Allah'ın Kur'an'da *şeriât-ölçü* olarak belirlediği kurallarda ve Hz. Muhammed'in (asm) sünnetinde yer güzel ahlaka dayanan hürriyettir. Kur'an ve sünnet çerçevesindeki adâlete dayanan hürriyet, insanların birbirine tahakküm etmesine engel olduğu gibi sosyal düzeni sağlayarak, hukuku korumaktadır. Bundan dolayı Nursi; "*hürriyeti âdâb-ı şeriatla takyid ediniz. Zira câhil efrad ve avam-ı nas kayıtsız hür olsa, şartsız tam serbest olsa, sefih ve itaatsiz olur*" (Nursi, 2017c, s.725) diyerek, hürriyetin şartlarının İslam *şeriâtına-ölçüsüne-kurallarına* göre belirlenmesi gerektiğini söylemiştir. Nursi, böyle yapılmadığı takdirde, halkın nefsinin hoşuna giden zevklere dalacağı ve kuralsız davranacağı hususunda uyarmıştır. İşte Nursi, modern düşünceye göre insanı var kılan hürriyet anlayışına İslam düşüncesi çerçevesinde değer vererek, refaha vesile olan hürriyetin anlamını İslami söylem lehinde yeniden yapılandırmıştır. Bu yapılandırma, aynı zamanda refah ve sosyal teori adına Kur'an'a ve şeriâta dayalı bilgi birikimini nazara vererek, iktidar ve güç ilişkisinin yönüne işaret etmiştir.

Görüldüğü üzere hürriyet düşüncesini şekillendiren *Kur'an* ve *şeriât*, bir refah ölçüsü ve refaha dair vahye dayalı bir bilgi kaynağı olarak belirgin hale gelmiştir. Böylece, söyleme göre *şeriât*, adâletsizliği ve tahakküme dayalı keyfiliği ortadan kaldırmaktadır. Çünkü Nursi'ye göre; "*şeriât, tabiatın tecâvüzâtına sed çekmekle onu ta'dîl edip, nefsi emmâreyi terbiye eder*" (Nursi, 2009a, ss.160-161). Söylemdeki *tabiat* vurgusu, insan nefesine işaret ederken, *İslam şeriâtının* ise insan nefsinin kendi hesabına ve çıkarına hareket etmesini engelleyen, başkalarına tahakküm edilmesinin önüne geçen ve sosyal adâlete işaret eden refaha dair vahye dayalı bir bilgi kaynağı olduğunu belirtmiştir. Bu bilgi kaynağında dünya refahını sağlayan prensipler yer almak birlikte, *şeriâtın* asıl hedefi, ölümden sonra yaşanacak olan sonsuz refaha vesile olmaktır. Nursi'ye göre; "*şeriâtın nazarı ise, evvelâ ve bizzât saadet-i uhreviyeye bakar. İkinci derecede âhirete vesîle olmak dolayısıyla, dünyanın saadetine nazar eder*" (Nursi, 2009a, s.157). Dolayısıyla *şeriât*, önceliği öldükten sonraki sonsuz refaha verirken, sonsuz refah bu dünya

da râhiblerini ve Meryemoğlu Mesîh'i Allah'dan başka rabler edindiler. Hâlbuki ancak tek bir İlâh'a ibâdet etmekle emrolunmuşlardı. O'ndan başka ilâh yoktur! O, (onların) ortak koşmakta oldukları şeylerden pek münezzehtir!(2) <https://kuran.risale.online/meal/sayfa?sayfaNo=190> (Erişim: 03.08.2021). (2) "*İslâmiyet'in Hristiyanlık ve sâir dinlere cihet-i farkının sırr-ı hikmeti şudur ki: İslâmiyet'in esası, mahz-ı tevhîddir. Vesâit ve esbâba te'sîr-i hakîki vermiyor. İcâd ve makam cihetiyle kıymet vermiyor. Hristiyanlık ise, velediyet fikrini kabul ettiği için, vesâit ve esbâba bir kıymet verir. Enâniyeti kırmaz. Âdetâ rubûbiyet-i İlâhiyenin bir cilvesini azîzlerine, büyüklerine verir. اَتَّخَذُوا اٰحْبَابَهُمْ اَزْبَابًا مِّنْ دُونِ اللّٰهِ âyetine mâsadak olmuşlar*" (Nursi, 2011a, s.153)."

hayatındaki fiiller neticesinde kazanılacağı için dünya refahı, sonsuz refah adına önem kazanmaktadır.

Nursi'ye göre Hz. Muhammed (asm), İslamiyet ve İslamiyet'in kurallar bütünü olan *şeriât*, insanın yaratılış özelliği olan fitratını ihmal etmemiş, sosyal hayat için gerekli olan kuralları yerleştirmiş ve sosyal bağlar kurmuştur. Buna işaret eden Nursi'ye göre;

“Hazret-i Muhammed Aleyhissalâtü Vesselâm'ın getirdiği şeriâtın hakâiki, fitratın kanunlarındaki muvâzeneyi muhâfaza etmiştir. İctimâiyâtın râbitalarına lâzım gelen münâsebetleri ihlâl etmemiştir. Zaman uzadıkça, aralarında ittisâl peydâ olmuştur. Bundan anlaşılır ki: İslâmiyet, nev'-i beşer için fitrî bir dindir. Ve ictimâiyâtı tezelzûlden vikâye eden yegâne bir âmildir” (Nursi, 2014, s.161).

Dolayısıyla İslamiyet, *Kur'an*, Kur'an'a bağlı olan Hz. Muhammed (asm), onun (asm) hayat tarzı olan sünnet-i seniye ve İslam kuralları olan *şeriât*, zaman geçtikçe insan ile sosyal hayat arasındaki bağları güçlendirmiştir. Güçlenen bu bağlar, insanı ve sosyal hayatı bozulmaktan kurtarmış ve dünya refahına vesile olmuştur. Ta ki, İslam prensipleri, sünnet-i seniye ve *şeriâta* bağlı uygulamalar İslam toplumu tarafından ihmal edilene kadar. Dolayısıyla söyleme göre Kur'an'a dayanan İslamiyet ve İslam *şeriâtı*, ontolojik refahın epistemolojik bilgi kaynaklardır.

Söylemdeki *...İslâmiyet, nev'-i beşer için fitrî bir dindir...* ibaresi ise İslam dininin insanlık için en uygun din ve sosyal düzen olduğuna işaret ederken, *fitrat'a*, yani yaratılışa dair özelliklere yapılan vurgu üzerinden ise kurulacak toplum düzeninin hangi nitelikte olması gerektiğine işaret edilmiştir. Refahı en iyi şekilde yaşamak için gösterilecek başarı ise *fitrata-yaratılışa* uygun davranmaktan geçmektedir. Dolayısıyla Nursi'ye göre;

“kim tevfik isterse, kâinatta câri olan âdatullaha âşinalık etmek ve nevâmis-i fitrata dostluk etmek gerektir. Yoksa fitrat, tevfihsizlikle bir cevab-ı red verecektir. Cereyan-ı umumi ise, muhalif harekette bulunanları adem-âbad hiçahiçe atacaktır” (Nursi, 2017b, s.102).

Görüldüğü üzere Nursi, fitrata aykırı hareketin, kâinatın akışına aykırı hareket etmek olduğunu ve fitrata aykırı uygulamaların da başarısızlık ile sonuçlanacağını vurgulamıştır. Böylece, söylem, seküler ve pozitivist toplum düzenine dayalı refah anlayışına karşı, insan

yaratılışına en uygun din olan İslam dini ve prensiplerini çıkararak, refah düşüncesini İslam düşüncesi yönünde yeniden yapılandırmıştır.

Diğer yandan Nursi, *şeriâtın* hürriyet ve refahın madeni olduğunu vurgularken, ayrıca *şeriâtın* tam adâlet, erdem ve refah anlamına geldiğine işaret etmiştir. Nursi'ye göre *şeriât*; “*sebeb-i saadet ve adalet-i mahz ve fazilettir*” (Nursi, 2017c, s.720). “(...) *ma‘den-i saadet ve hürriyet olan şeriât (...) vâzı-ı esaret değildir*” (Nursi, 2011b, s.487; 2017d, s.168). Görüldüğü üzere söyleme göre refaha dair vahye dayalı bilgi kaynağı olan *şeriât*, hürriyeti kısıtlayan ve insanı esir eden bir olgu değil, aksine erdem, hürriyetin ve adâletin çıkış noktasıdır. Nursi'nin *şeriâta* yüklediği bu anlam, *şeriâtı* refaha dair kurallar bütünü olarak kabul etmeyen ve özgürlükleri kısıtlayan bir olgu olarak gören düşünceyi, İslam düşüncesi yönünde yeniden yapılandırmaktadır.

Nursi'nin *şeriât'a* dair bu söylemi, refaha dair vahye dayalı diğer bir bilgi kaynağı olan *adâlet* kavramına da işaret etmektedir. Nursi'ye göre *adâlet*, yeryüzünü şekilden şekle sokan *İlahî* gücün bir ölçüsüdür. Şöyle ki; “*biz gözümüzle görüyoruz ki, umum mahlûklarda ve zemin yüzünde, öyle bir hikmet eli işliyor ve öyle bir adâlet ölçüleriyle işler dönüyor ki, akl-ı beşer onun fevkinde düşünemiyor*” (Nursi, 2015a, s.21). Söyleme göre *İlahî güç*, tüm işleri hikmet ve adâlet ile yapmaktadır. İnsan aklına dayalı nesnel adâlet anlayışı ise *İlahî adâletten* daha fazlasını sağlayamamaktadır. Dolayısıyla söyleme göre insanlığın refah için yapması gereken, Allah'ın razı olduğu İslam dininin insan fitratına uygun adâlet prensiplerini toplum düzeni olarak kabul edip, kâinatta Allah'ın yerleştirdiği ölçü olan adâleti taklit etmesidir. Çünkü Nursi'ye göre refah ve toplum düzeni için önemli olan adâlet, din ve Kur'an emirleri çerçevesinde ve fitrata uygun olan *İlahî ölçülere* göre uygulandığında olumlu etki göstermektedir. Şöyle ki;

“*had ve cezâ, emr-i İlahî ve adâlet-i Rabbâniye nâmına icrâ edildiği vakit, hem ruh, hem akıl, hem vicdan, hem insaniyetin mâhiyetindeki latifeler müteessir ve alâkadâr olurlar. (...) Tâ anlaşılın ki, saadet-i beşeriye dünyada adâlet ile olabilir. Adâlet ise, doğrudan doğruya Kur'an'ın gösterdiği yol ile olabilir*” (Nursi, 2011b, s.469). “*İcrâ-yı adâlet, din nâmına olmalı. Tâ akıl ve kalb ve ruh müteessir olsunlar, imtisâl etsinler*” (Nursi, 2011b, s.514).

Söylemde geçen *emr-i İlahî* ve *adâlet-i Rabbâniye* ibareleri Allah'a işaret ederek, söylemin ideolojisini yeniden üretmiştir. Bununla birlikte söylem, dünya refahının ancak adâlet

ile sağlanabileceğine işaret etmektedir. Adâlet, Allah adına uygulandığında ise vicdan, akıl ve ruh Allah'ı hatırlamakta ve refahı tehdit eden fillerin işlenmesinden insanı men etmektedir. Çünkü insan, adâletin İlahî ölçülerde uygulandığını vicdanı, akli ve ruhu ile tam olarak hissettiğinde sadakat ile davranmaktadır. İlahî adâlet, yaratan ve yargılayan Allah'ın varlığını, ölümden sonra bir hayatın yaratılacağını ve dünya hayatında adâletsizlik yapan insanlara hak ettiği cezanın Allah tarafından verileceğini hatırlatmaktadır. Söylemin bu vurguları, adâlet olgusunu Kur'an'dan yer alan bilgiye dayandırırken, bu bilginin iktidar olması gerektiğine işaret etmektedir. Böylece modern, seküler, hümanist adâlet düşüncesi, insan fitratına uygun olan İslam düşüncesi yönünde yeniden yapılandırılmaktadır.

İslam terbiyesi ve ahlakı ise, adâletin tesisinde önemli bir unsur olarak görünmektedir. Çünkü İslam terbiyesi almayan bir vicdan, tam olarak adâleti hissetmemektedir. Buna işaret eden Nursi; *“bir kalb ve vicdan, fezâil-i İslâmiye ile mütezeyyin¹⁸¹ olmazsa, ondan hakîkî hamiyet¹⁸² ve sadâkat ve adâlet beklenilmez”* (Nursi, 2011b, s.389) diyerek, sosyal hayat için gerekli olan adâletin, İslam düşüncesinin anlam kazandırdığı erdemler ile görünür olacağına işaret etmektedir.

Diğer yandan Nursi'ye göre adâlet; kişiye, güce ve statüye göre değişen bir olgu değil, hukuk önünde mutlak bir şekilde eşit olarak uygulanması gereken bir olgudur. Nursi; *“müsâvâtsiz¹⁸³ adâlet, adâlet değildir”* (Nursi, 2011b, s.505) diyerek, adâletin eşit uygulandığı zaman anlamlı olacağına işaret etmiştir. Dolayısıyla insanın ırk, cinsiyet ve kabiliyet olarak farklı olması, hukuk önünde de farklı olacağı anlamına gelmemektedir. İnsan hangi ırk, cinsiyet ve özellikte olursa olsun, hukuk önünde eşittir. Buna göre eşit şartlarda uygulanan adâlet, eşitsizlikleri gidereceği gibi refahı da sağlayacaktır.

Kur'an ve İslamiyet çerçevesinde kavramlaşan adâletin refaha vesile olacağına inanan Nursi, Kur'an'a dayalı adâletin uygulanmaması durumunda ise insanlığın maddi manevi felaketlere sürükleneceğini iddia ederek, toplumları uyarmıştır. Nursi'ye göre; *“eğer beşer çabuk aklını başına alıp adâlet-i İlâhiye nâmına ve hakâik-i İslâmiye dâiresinde mahkemeleri açmazsa, maddî ve ma'nevî kıyâmetler başlarına kopacak”* (Nursi, 2011b, s.469). Nursi'nin

¹⁸¹ Mütezeyyin: Süslenmiş

¹⁸² Hamiyet: Milleti için gösterilen gayret

¹⁸³ Müsâvât: Eşitlik

1909 yılındaki gelişen bu söylemi, uyarıda bulunduğu zamanın şartları açısından anlamlıdır. Söylem, İslam toplumunda değişimin yaşandığı ve modernleşme tartışmalarının yapıldığı Osmanlı İmparatorluğunun son döneminde gelişmiştir. Böylece, söylem, Avrupamerkezci modern düşüncenin neden olduğu sosyal, siyasal, kültürel ve ekonomik değişimin 19.yüzyıldaki yayılımına ve 20.yüzyıldaki devamına işaret etmiştir. Ayrıca söylem, modern adâlet anlayışının neden olduğu kargaşayı vurgularken, bu adâlet anlayışının neden olduğu çatışmaların şiddeti ise yok oluşun simgesi olan kıyamete benzetilmiştir.

Nursi, insanlığın adâletsizliklerden dolayı -kıyamete neden olacak kadar- girdiği çıkmazı aşacak radikal bir toplum düzeni ve sosyal teori olarak İslam düşüncesini teklif ederken, kendisinden yaklaşık yüzyıl sonra Avrupa modernliğini eleştiren sosyolog Giddens de (2016) modernliğin neden olduğu kargaşaya benzer şekilde işaret ederek, uyarılarda bulunmuştur. Giddens'e göre modernliğin neden olduğu yıkımlara karşı *radikal* bir toplum düzeni inşa edilmez ise toplumlar kıyamet gibi kaotik bir sonuç ile karşılaşacaktır. Giddens'i kaygılandıran ve toplumları kıyamet benzetmesi ile uyarmaya yönelten neden, dünyanın modernliğin neticesi olarak *biz ve ötekiler* olarak bölünmesi, ümitsizliğin artması, toplumların çökmesi ve yüksek riskler ile karşı karşıya kalınmasıdır. Giddens'e göre insanlığın ihtiyacı olan toplum düzeni ve sosya teori ise ötekileştirmekten, güç merkezci olmaktan ve tek taraflı bir refah anlayışından uzak olmalıdır. Ayrıca, bu yeni toplum düzeni, modernliğin kötü bir tekrarı olmayacağına güvence verecek kadar tatminkâr olmalıdır. Bu güvence, insanlığın ümitsiz kılan kıyamet kaygısını gidermeli, beklenen ve ümit edilen bir toplum düzenine işaret etmelidir. Giddens'in 20.yüzyılın sonlarında yaptığı bu uyarı, Nursi'nin 20.yüzyılın başlarında insanlığın yöneldiği çıkamaz hakkındaki uyarı ve öngörülerinin ne kadar çarpıcı ve benzer olduğunu göstermektedir.

Nursi'ye göre adâletin eşit bir şekilde uygulanmasına engel olan ve İslam toplumunu duraklatarak refah adına dünya toplumlarına iyi örnek olmaktan uzaklaştıran diğer bir sosyal hastalık ise, *ırkçılık* ve ırkçılık derecesindeki *milliyetçiliktir*. Nursi, Avrupamerkezci düşüncenin ana unsurlarından ve ötekileştirmenin itici güçlerinden olan ve sosyal sınıf farklılıklarını ideolojik olarak kurumsallaştıran ırkçılık ve ırkçılık derecesindeki milliyetçilik düşüncesini eleştirirken, bu düşüncenin tüm toplumlar gibi İslam toplumunu da olumsuz etkilediğini vurgulamıştır.

Nursi, milliyetçiliği, *müsbet*¹⁸⁴ *milliyet* ve *menfi*¹⁸⁵ *milliyet* kavramları çerçevesinde olumlu ve olumsuz yönleri ile irdelemiştir. Nursi'ye göre olumlu milliyetçilik, sosyal hayatın ihtiyaçları çerçevesinde yardımlaşmayı hatırlatan bir olgudur. Şöyle ki;

“Müsbet milliyet, hayat-ı ictimâiyenin ihtiyâc-ı dâhilisinden ileri geliyor. Teâvüne, tesânüde sebebedir. Menfaatli bir kuvvet te'mîn eder. Uhuvvet-i İslâmiyeyi daha ziyâde te'yîd edecek bir vâsıta olur. Şu müsbet fikr-i milliyet, İslâmiyet'e hâdim olmalı, kal'a olmalı, zırhı olmalı, yerine geçmemeli” (Nursi, 2011a, s.151).

Görüldüğü üzere Nursi'ye göre olumlu milliyetçilik, İslamiyet'in yerine geçecek bir unsur değil, aksine İslam kardeşliğini kuvvetlendirecek ve İslamiyet'i koruyacak bir zırh gibidir. Ayrıca, Nursi'nin düşüncesindeki olumlu milliyetçilik, din duygusu ile ittifak halindedir. Nursi'ye göre İslam toplumunda din duygusu önde, milliyet duygusu ise dine hizmet için onun yanında olmalıdır. Nursi, bu konudaki düşüncesini soranlara şöyle cevap vermiştir;

“Hamiyet-i dîniye mi, yoksa hamiyet-i milliye mi daha kuvvetli, daha lâzım? O zaman dedim: Biz müslümanlar, indimizde ve yanımızda din ve milliyet bizzât müttehiddir. İ'tibarî, zâhirî, ârizî bir ayrılık var. Belki din, milliyetin hayatı ve ruhudur (...) hukuk-u umûmiye içinde, hamiyet-i dîniye esas olmalı. Hamiyet-i milliye ona hâdim ve kuvvet ve kal'ası olmalı” (Nursi, 2011b, s.462).

Görüldüğü üzere Nursi, din duygusunu, milliyet duygusunun ruhu olarak görmüştür. Nursi'ye göre kamu hukuku için din duygusu esas olmalı, milli duygular ise bir kale gibi din duygusunu korumalı ve genel hukukun sağlanmasına yardım etmelidir. Nursi'nin bu söylemi, milliyetçilik duygusuna, refahı sağlayan adâlet olgusu açısından yeni bir anlam yüklemektedir. Milli duygular, farklı millet ve toplumları kuşatan İslam prensiplerinin uygulanmasını engellememeli ve ırka dayalı milli tarafgirliği öne çıkararak adâletsizliğe neden olmamalıdır. Çünkü tarafgirlik, adâletsizliğe neden olabilir. Tarafgirlik duygusu hâkim olduğunda, taraf olunan düşünce zulmedip adâletsizlik etse de yaptığı iş hoş görülebilir. Bu durumda; *“tarafgîr nazarı ise, tarafdâr olduğu cereyânın kusurunu görmez, zulmüne rızâ gösterir, belki alkışlar”* (Nursi, 2011d, s.195).

¹⁸⁴ Müsbet: Olumlu

¹⁸⁵ Menfi: Olumsuz

Diğer yandan Nursi, olumsuz milliyetçiliği irdelerken, bu milliyetçilik anlayışının dini yadsıyan ve din duygusuna değer vermeyen bir olgu olduğuna dikkat çekmiştir. Ayrıca Nursi'ye göre olumsuz milliyetçilik, refah için önemli olan yardımlaşma duygusuna engel olduğu gibi diğer milletleri yok etmek güdüsü ile hareket ederek, düşmanlığa ve karmaşaya neden olmaktadır. Şöyle ki;

“fıkr-i milliyet iki kısımdır. Bir kısmı menfidir, şeâmetlidir¹⁸⁶, zararlıdır. Başkasını yutmakla beslenir. Diğerlerine adâvetle devam eder. Müteyakkız davranır. Şu ise muhâsamet ve keşmekeş¹⁸⁷ sebebidir (...) (Nursi, 2011a, s.149), “şu asır, menfi milliyeti çok ileri sürdü. Anâsır-ı İslâmiye hiç muhtaç olmadığı halde, şu milliyet fikrine körü körüne sarıldılar. Menfi milliyet ise, mukaddesât-ı dîniyeye hürmetkâr olamıyor. Bahaneler buldukça ilişmek istiyor” (Nursi, 2011a, s.245).

Söylemdeki *şu asır* ibaresi, modern Avrupa düşüncesinin hâkim olduğu döneme işaret etmektedir. Söylemdeki *menfi milliyet* ibaresi ise milliyetçiliğin insanın soyuna ait kimliğini ve vatanını sevmek masumlüğundan uzak olan, olumsuz ve ırkçı yönüne işaret etmektedir. Nursi'ye göre *ırkçı milliyetçilik*, dini değerlere de karşıdır. Adeta milli duygular, dini duyguları rakip olarak görmektedir. ırkçı seviyedeki milliyetçi düşünceye göre sosyal düzen din duygusu ve değerlerine göre değil, milli değerlere göre kurulmalıdır. ırkçı düşünceye sahip olumsuz milliyetçi görüş ile milli değerler din değerlerinin yerine geçmekte ve milli değerler *kutsallaşmaktadır*. ırkçılığa varan milliyetçiliğin kutsallaşması ise Aydınlanma diyalektiğine dayanmaktadır. Çünkü ırkçılığa varan milliyetçiliği kutsallaştırarak bir din ve inanış haline getiren, modern Aydınlanmadır (Hayes, 2011). Nursi de buna işaret ederken, olumsuz, yani ırkçı milliyetçiliği *cahiliye* devrinin zulme vesile yaptığı ve kutsallaştırdığı bir olgu olarak görmüş ve ırkçı milliyetçilerin milliliği *İlahlaştırdığını* belirlemiştir. Nursi'ye göre; *“asabiyet-i cahiliye, birbirine tesanüd edip yardım eden gaflet, dalalet, riya ve zulmetten mürekkebe bir macundur. Bunun için milliyetçiler, milliyeti mabud¹⁸⁸ ittihaz ediyorlar”* (Nursi, 2016, s.108). Dolayısıyla *cahiliye* devri tutumlarından olan ve Aydınlanma ile kutsallaşan ırkçı milliyetçilik, başka kavim ve ırklara düşman olan ve yalan ve zulmü bir araya getiren bir olgudur.

¹⁸⁶ Şeâmet: Uğursuz

¹⁸⁷ Keşmekeş: Kargaşa, kaos

¹⁸⁸ Mabud: İbadet edilecek İlah

Diğer yandan Nursi'nin *İlahlaşma*, Hayes'in ise *dini kutsallaşma* olarak tanımladığı ve adâletin tam olarak uygulanmasına engel olan ve *ırkçı milliyetçilik* anlayışını sistemli bir şekilde kurumsal hale getiren düşünce, modern Aydınlanma düşüncesinden beslenen Avrupamerkezciliktir. İktisatçı Samir Amin, *Avrupamerkezcilik: Bir İdeolojinin Eleştirisi* adlı eserinde, Avrupamerkezci düşünceyi eleştirirken, kültürcü ve *ırkçı milliyetçi* anlayışı tarihte hiç olmadığı kadar kurumsallaştıran ideolojinin Avrupamerkezci düşünce olduğunu belirtmiştir. Amin'e göre (2018) 19.yüzyılın bilimciliğinden esinlenen *milliyetçilik*, bazen *panbeyazcılık* bazen de İngiliz, Alman ve Fransız milliyetçiliği adı altında görünmüştür. Ahlaksal meşruluğunu *ulu bir görev* gibi iddia eden bu *milliyetçilik* düşüncesi, her ne ad altında olursa olsun *ırkçı* bir eğilim olarak ortaya çıkmıştır. Fransız ihtilalinden bu yana yayılan bu *milliyetçilik* düşüncesi, yüzyılın *bilimciliğinden* esinlenerek, kapitalist Avrupalı evrenselciliği *dini bir inanç* gibi kuşku duyulmayan hale getirmiştir. Bu *milliyetçi* düşünceye göre Avrupa her yönü ile örnek alınıp takip edilmeli ve onun uygarlaştırıcı *ulu görevi* ise hiç sorgulanmamalıdır. Ancak ahlaksallığı tartışılmayan *Avrupa milliyetçiliği* faşizme dönerken, kendisine tepki olarak sosyalist devrimlere neden olmuştur. Diğer yandan bu düşüncenin neden olduğu dünya savaşları ve sömürge savaşları ile yaşattığı korku ise yıllar içinde nükleer silahlanma ve kıyamet kâbusuna dönmüş ve Moderniteden beslenen 19.yüzyılın Avrupamerkezci düşüncesi, insanlığa vadettiği şeylere olan inancı sarsmıştır.

Görüldüğü üzere insanların ve toplumların sürekliliğini kıran ve var olmak için yok etmeye çalışan Avrupamerkezci ırkçı-milliyetçi düşünce, neden olduğu korku ve kaygı ile ontolojik refahı olumsuz olarak etkilemiştir. Bu olumsuz etki, Nursi'nin eleştirilerinden yaklaşık yüzyıl sonra -Nursi'ye benzer şekilde- iktisat disiplini altında da eleştirilmiştir. İktisatçı Amin, Hayes ve Nursi'ye benzer şekilde ırkçı milliyetçiliği *İlahî kutsallaşma* olarak görürken, sosyolog Giddens de benzer şekilde kapitalist modernliğin sonuçlarının kıymet senaryosuna neden olduğuna işaret etmiştir. Diğer yandan Lerner (1991), dinin doldurduğu sosyal alanın modern düşüncenin etkisi ile boşaltıldığını ve boşalan bu alanın siyasal düşünce tarafından *milliyetçilik* ile doldurulduğuna işaret etmiştir. Lerner'e göre dinin modern düşünce tarafından sosyal hayattan silinip yerine ırkçı milliyetçiliğin koyulduğu dönem, Nietzsche tarafından *Tanrı'nın Ölümü* söyleminin geliştirildiği dönemdir. Bu söylem, Hristiyan ahlakçılığını sorgularken, kapitalizmin ruhuna uygun şekilde ehil hale gelen din anlayışının Avrupa'yı getirdiği noktayı eleştirmiştir.

Din duygusunun yerine geçirilen ve kutsallaştırılan ırkçı milliyetçiliğin refah açısından olumsuz etkilerinden biri, adâletin eşit bir şekilde uygulanmasına engel olmasıdır. Çünkü ırkçı milliyetçiliğin sadece kendi ırkını ve hukukunu üstün göre yaklaşımı, sosyal hayatı bir arada tutan *ihlâs*¹⁸⁹ gibi bir dengeyi sarstığı gibi insan üretimi tüm eşitsizliklerin kaynağı olan *tarafgirliğe* neden olmaktadır. Tarafgirlik ise her ne olursa olsun tarafı olduğu ırk, sosyal sınıf ya da düşüncenin üstün gelmesini istemektedir. Bu üstünlük duygusu ise -refahı sağlamak gibi- Allah rızası için yapılması gereken tüm işlerin önüne geçmektedir. Dolayısıyla adaletsizliğe neden olan tarafgirlik, refah için iyi ve hayırlı olan işlerin esası olan *ihlâsı* ortadan kaldırdığı için düşmanlık artmaktadır. Nursi, adâleti etkisiz hale getiren *tarafgirliğe* şöyle işaret etmiştir;

“Hayat-ı ma‘neviye ve sıhhat-i ubûdiyet, adâvet ve inâd ile sarsılır. Çünkü vâsıta-i halâs ve vesîle-i necât olan ihlâs zâyi olur. Zîrâ tarafgîr bir muânid, kendi a‘mâl-i hayriyesinde hasmına tefevvuk ister. Hâlisân livechillâh ameale pek de muvaffak olamaz. Hem hüküm ve muâmelâtında tarafgîrini tercîh eder, adâlet edemez. İşte ef‘âl ve a‘mâl-i hayriyenin esasları olan ihlâs ve adâlet, husûmet ve adâvetle kaybolur” (Nursi, 2011a, s.116).

Söylemdeki *sıhhat-i ubudiyet* ibaresi ile ontolojik refah ile ilgili görülen Allah’a kul olmaya işaret edilirken, *tarafgirlikten* kaynaklanan düşmanlık ve inat duygularının ise *kulluğu* sarsarak bozduğuna işaret edilmiştir. Bu çalışmaya göre *ubudiyetin-kulluğun* insanı ontolojik refaha eriştiren bir fiil ve olgu olduğu düşünüldüğünde, adâletin eşitsiz bir şekilde uygulanmasına neden olan *tarafgirliğe* dayanan ırkçı milliyetçilin refah açısından nasıl bir sorun olduğu belirgin hale gelmektedir. Çünkü;

“unsuriyet¹⁹⁰ ve milliyet esasları adâleti ve hakkı ta‘kîb etmediğinden zulmeder, adâlet üzerine gitmez. Çünkü unsuriyetperver bir hâkim, millettaşını tercîh eder. Adâlet edemez. 191 الفِرمَانِ كَتَبَتِ الْعَصَبِيَّةُ الْجَاهِلِيَّةَ لَا فَرْقَ بَيْنَ عَبْدٍ حَبَشِيٍّ وَسَيِّدٍ قُرَيْشِيٍّ إِذَا اسْلَمَا. İle, râbıta-i dîniye yerine râbıta-i milliye ikâme edilmez. Edilse adâlet edilmez. Hakkâniyet gider” (Nursi, 2011a, s.44).

¹⁸⁹ İhlâs: İçten gelen riyasız sevgi, doğruluk ve bağlılık.

¹⁹⁰ Unsuriyet: Irkçılık

¹⁹¹ *“İslamiyet, cahiliye ırkçılığını ortadan kaldırmıştır. Müslüman olduktan sonra Habeşli bir köle ile Kureyşli bir efendi arasında fark yoktur”* (Nursi, 2011a, s.10). Hz. Muhammed’in (asm) ırkçılık ile ilgili sözünden alınmış bu ibare, Said Nursi’nin Mektubat 1 adlı eserinde yer alan mehzazler ve mealler bölümünün 10. sayfasında yer almaktadır.

Söylemin hak ve eşitlik vurgusu, toplumu bir arada tutan bağların dini duygular olduğuna işaret etmektedir. Çünkü birden fazla ırk ve milliyeti barındıran ve birçok kültür ve medeniyet ile irtibatla olan toplumları ayakta tutan bağ, ırkı nazara almayan bir üst kimlik olan *din* bağıdır. Milli bağlar ise din bağlarını koruyan zırh ve kale gibidir. Dolayısıyla bu söyleme göre hangi ırk olursa olsun Kur'an'a ve sünnete dayalı İslam düşüncesini adâletin sağlanması için hâkim paradigma yapar ise refaha katkı sağlamış olacaktır. Ayrıca bu söyleme göre milliyetçilik hissini meşrulaştıran unsurun, İslam dininin tarafgirlikten uzak din ve adâlet duygusu olduğu söylenebilir.

Ayrıca refahın esası olan adâlet olgusunu *tarafgirlik* ile örseleyerek zedeleyen ve *İlah* gibi kutsallaştırılan *ırkçı milliyetçiliğin* de neredeyse refah aleyhine tüm *eşitsizliklerin* kaynağı olduğu söylenebilir. Çünkü ırk üstünlüğünün güç göstergesi olduğu düşüncesi ile hareket eden Avrupamerkezci ideolojik yaklaşım, antropolojik ve genetik değerlendirmeler yaparak, alt ve güçsüz olduğunu düşündüğü ırk ve sınıfları sistemli bir şekilde ötekileştirmiştir. Bu ötekileştirmenin kurumsal hali ise Avrupamerkezci ırkçı kültürücü düşüncenin kapitalist ulusdevlet yapısıdır. Bu noktada ulusdevlet ve kapitalizm ilişkisi, refah ve adâlet açısından irdelenmeye değer görülmektedir. Giddens (2016), Modernitenin toplum tasavvurunun *düzenlenmiş ve sınırlandırılmış sistemler* olduğuna işaret ederken, modern sosyolojide toplum denildiğinde, kapitalist toplum düzenine atıf yapıldığını vurgulamıştır. Giddens'e göre modern toplum, *ulusdevlet ve kapitalist* toplum ile aynı şeydir. Weber'e göre ise kapitalizm, bireyin ve alt sistemlerin birer dişli gibi işlediği demir bir çarktır (Weber, 2012). Althusser ise kapitalist düzenin sürekliliğine işaret ederek, bu toplum düzeninin sistemli çalışan aygıtlar ile süreklilik kazandığını vurgulamıştır. Althusser'e göre (2019) demir bir çark gibi işleyen ve kapitalist sistemi yeniden üreten kurumsal yapı, birer ideolojik aygıt olan devlet-iktidar, medya, kültür, okul, din-Kilise ve aileden oluşmaktadır. Althusser'e göre devletin ideolojik aygıtları, insan ve toplumları modern kapitalist düzene amade -kul- yapmıştır. Turner'e göre ise (1997) insan, toplumsal düzen şeklinde işleyen kapitalist çarkın dişlilerinden biri ve bu çarkın bir kuludur. Çarkı harekete geçiren alt sistemler ve diğer dişliler ise Roma'ya dayanan rasyonel hukuk, bürokratik modern ulusdevlet, toplumsal hayatı ve endüstriyi kuran rasyonel bilimdir. Bu dişliler ise aileyi ticari girişimcilikten ayırmakta, bireysel birikim ve sermayeyi öne çıkarmakta, geleneğe dayalı ahlâkın ve ataerkil iktidarların sermayeye müdahalesine engel olan toplum düzenini istikrarlı bir şekilde çalıştırmaktadır. Ayrıca, din ve geleneğe bağlı toplumlar için kapitalizm, metafiziğe ve teolojiye dayanan kutsallığın toplumu yönlendirmesine izin vermeyen bir toplum düzenidir (Ertit, 2014).

Diğer yandan kapitalizm, din adına topluma yön verilmesine engel olmasına rağmen, kurduğu ekonomik sistem ise bir kutsallığı andırır şekilde toplumları kendine amade kılmaktadır. İktisatçı Samir Amin'e göre bu kapitalist kutsallığın adı; *iktisadiyatçılıktır*. Amin'e göre (2018) Antikçağın Mısır ile gelişen metafizik meşruluk temelli iktisadi düşüncesi, Helen, Hristiyanlık ve İslamiyet yorumları ile eklenerek, Ortaçağın skolastik metafiziği ile *kutsallaşıp* mükemmelleşmiştir. Geline nokta ise din kutsallığına dayanan *haraççı üretim* tarzının tamamlanması olmuştur. Haraççı üretim tarzı ise aşama aşama gerçekleşen ve insanların yaşamak için iktidarda bulunanlar ile din adamlarına *haraç* vermesi üzerine kurgulu bir toplum düzenidir. Metafizik kutsallık olarak şekillenen bu toplum düzeni, üretim ve iktidar ilişkilerini berraklaştırıp sadeleştirmiştir. Üretim ve iktidar ilişkisi içindeki haraca bağlı toplum düzeni, ölmek için çalışma ve himaye etme sadeliğidir. İşte kapitalizm, Antikçağ ile başlayan ve Ortaçağ'da doruk noktasına çıkan *dinsel* kutsallığa bağlı ideolojik, sade, berrak ve *haraççı* iktisadi düzeni bozmuştur. Bozulan haraççı toplum düzeni yerine, *pazara* ve *arz-talep* sistemine bağlı karmaşık ve girift toplumsal bir toplum düzeni inşa edilmiştir. Bu kapitalist toplum düzeni, Ortaçağ'ın iktisadi sadeliğini kaybettirirken, gizli bir el tarafında işletilen *kutsal bir doğa yasası* gibi kabul edilen kapitalist *iktisadiyatçılığı* egemen kılmıştır. Bu iktisadiyatçı söylem, insanlığın geldiği noktada kapitalist toplum düzeninin önceki toplum düzenlerinden ne kadar farklı olduğunu göstermiştir. Amin'e göre toplumların üst-alt ve zengin-fakir gibi ayrışması elbette insanlığın başlangıcından bu yana değişik şekil ve yoğunlukta olmuştur. Ancak tarihin hiçbir döneminde bu sınıfsal ayrımın üst sosyal sınıf lehine ve alt sosyal sınıf aleyhine *kurumsallaştığı* bir dönem olmamıştır. Çünkü sınıf farklılıkları ve eşitsizlikler, modern kapitalist toplum düzeninde bilimsel bir gerçekmiş gibi kabul edilip kurumsallaşmıştır.

Düşünürlerin kapitalizm hakkındaki bu söylemi göz önünde bulundurulduğunda, Avrupamerkezci düşüncenin adâletsizliğe neden olan ve insan ürünü tarafgirliği körükleyen ırkçı milliyetçi tavrının ve bu düşünceye dayalı adâlet anlayışının evrensel hukuk normları adı altında kapitalist ulusdevlet düşüncesi eliyle toplumlara dayatıldığı söylenebilir. Dolayısıyla bu söyleme göre sosyal eşitsizliklerin ve sosyal çatışmaların kaynağı olan adâletin tarafgir ve eşitsiz bir şekilde uygulanmasının nedeni, sosyal sınıf ayrımını yeniden üreten ırkçılığa varan milliyetçi düşünce ile bu düşünceyi besleyen refah kavramının Avrupamerkezci modern kapitalist doğasıdır.

Bu yaklaşımın göre güç söylemi lehine neden olduğu tarafgirlik ile adâletin eşitsiz dağıtımına dayanan ırkçılığa varan milliyetçi düşünce, insanı kapitalist hegemonlara kul haline

getiren Avrupamerkezci ulusdevlet yapılarının esasıdır. Nursi'nin; ...*milliyetçiler, milliyeti mabud*¹⁹² *ittihaz ediyorlar...* söylemi bu bağlamda anlamlı görünmektedir. Çünkü *İlah* gibi değer verilen milliyetçilik düşüncesi, insanı kapitalist ulusdevletlerin sürekliliğini sağlayan bir dışlı ve *kul* haline getirmiştir.

Kapitalist toplum düzeni hakkındaki bu söylem, Avrupamerkezci paradigmanın tarafgir, ırkçı ve ötekileştirici düşüncesini vurgularken, kapitalist toplum düzeninin neticesi olan kurumsallaşmış sınıfsal farklılıkların nedenine de işaret etmektedir. Çünkü insanı insana ve kapitalist ekonomik ve toplum düzenine bir dışlı ve *kul* yapan ırkçı milliyetçi ulusdevlet düşüncesi, her türlü sosyal eşitsizliği sistemli hale getirmiş ve tarafgirliğe dayanan sınıf farklılıklarını kurumsallaştırmıştır. Böylece, üst ırk-alt ırk söylemi, tahakküme dayalı sınıfsal düşünceye örtük bir şekilde yön vererek, sosyal yapıyı *üst-alt sınıf* şeklinde yapılandırmıştır. Aynı zamanda ırk -*sınıf*- üstünlüğüne dayanan söylem; sosyal, kültürel, ekonomik ve siyasal eşitsizliklere de neden olarak, toplum ve kültürler arasından kapanmaz mesafelerin açılmasına neden olmuştur. Diğer bir anlatımla ırk üstünlüğü söyleminin neden olduğu eşitsizlikler, sınıfsal üstünlük dâhil neredeyse her türlü sosyal eşitsizlik söylemine esin kaynağı olurken, sosyal eşitsizlikleri sistemli bir şekilde kurumsallaştırmış ve yeniden üretmiştir.

Avrupamerkezci düşünceye dayalı üstün ırkçı -*sınıfsal*- söylem ile örtük bir şekilde şekillenen ve kurumsallaşan sınıf farklılıklarının ve sosyal eşitsizliklerin giderilmesi için ise sosyal devlet kavramı gelişmiştir. Kapitalist toplum düzeninin neden olduğu sorunları asgari seviyeye indirmek için gelişen *sosyal devlet-refah devleti* kavramı, sanayi devriminin sosyal yaralarını tedavi etmek ve işçi sınıfının taleplerini dile getirmek için gelişen bir söylemdir (Aydın, 2017). Modern anlamda sosyal politika düşüncesini kavramlaştıran *refah devleti* söylemi, kapitalist sermaye ve pazar sistemine karşı emekçinin, yani işçi sınıfının hakkını savunan ve yeniden dağıtıcı politikaları uygulayan devlet anlayışını dile getirmektedir (Alp, 2009). Refah devleti anlayışı ile sağlanmak istenen, kapitalist sistemde bir sermaye ve üretim girdisi olarak kabul edilen insanın, yani emeğin yeniden üretimidir. Emeğin yeniden üretimi söylemi, kapitalist toplum düzeninin devamına işaret ederken, bu toplum düzeninin devamı için ise refah devleti olarak adlandırılan sisteme ihtiyaç duyulmuştur. Buna göre emeğin sermaye ve pazara dayalı kapitalist toplum düzeninde yeniden üretilmesi söylemi, işçinin üretim hattına bir sonraki gün yeniden dönebilmesinin şartlarının sağlanmasına işaret etmektedir. Piyasa,

¹⁹² Mabud: İbadet edilecek İlah

sermaye, aile ya da kamu gücü ise emeğin yeniden üretimini sağlayan unsurlardır. Bu unsurların emeğin yeniden üretimini etkili bir şekilde sağlayamadığı düşünüldüğünde, refah devleti işlevsel bir zorunluluk haline gelmektedir (Kleinman, 2002). Ancak refah devleti içinde tanımlanan bu refah sistemi, refahı toplumun geniş tabakasına yaymayı amaçlasa da bu amaca ulaşamamıştır. Temel gelir ve yeniden dağıtımcı refah devleti düşüncesi üzerine çalışan iktisatçı Guy Standing buna işaret etmiştir. Standing'e göre (1997) refah devleti düşüncesi kapitalist ekonomik sistemi meşrulaştırırken, bu ekonomik sisteme bağlı olan toplum düzeninin sürekliliğini sağlamıştır. Kapitalist ekonomik düzene göre hareket eden ulusdevletler, refah devleti nosyonu ile kapitalist sürekliliği sağlamaya çalışırken, emeğin yeniden üretimine yönelik olarak işçiyi ve ailesini risklere karşı korumayı vadetmiştir. Bu vaad'i yerine getirmek adına uygulanan başlıca politikalar ise işsizlik ve yaşlılık geliri güvencesidir. Ancak refah devleti her ne kadar bunları vadetse ve kısmen uygulasa da *refahın yeniden dağıtımına* tam olarak odaklanamamıştır.

Görüldüğü üzere modern Avrupa'nın toplum düzeni olan kapitalizm içinde gelişen refah devleti söyleminde insan, üretimin devamı için yeniden üretilen bir metâ'dır. Bu toplum düzeninin sürekliliği için yeniden üretilen insan, aynı zamanda zenginliğin kamu gücü kontrolünde yeniden dağıtımına da muhtaçtır. Ayrıca, kapitalist ekonomik düzeninin neden olduğu sorunların giderilmesi için gelişen refah devleti söylemi, refahın sağlanması adına alınacak tedbirleri temsil eden sosyal politika söylemini de geliştirmiştir. Van Wormer ve arkadaşlarına göre (2004) sosyal politika düşüncesi, baskı ve tahakküm altında yaşanan adaletsizlik ve eşitsizliği kaldırmak adına gösterilen çabadır.

Sosyal politika söylemini geliştiren itici gücün kapitalist sistemin neden olduğu adaletsizlikler, eşitsizlikler, sosyal sınıf farklılıkları ve sosyal çatışmaların kurumsallaşması olduğu düşünüldüğünde, sosyal politika düşüncesinin hedefi; sosyal adaletin sağlanması adına toplumsal uzlaşma zemininin oluşturulması olarak belirgin hale gelmektedir (Koray, 2007). Ancak kapitalist düzen içinde ve kapitalizme karşı yapılan sosyal politikanın kapitalizm ile ilişkisinin sorunlu olduğunu düşünenler bulunmaktadır. Mesela Buğra ve Keyder (2013), İkinci Dünya Savaşı sonrasındaki gelişmelerin sosyal politikanın kapitalizm ile ikiyüzlü ilişkisini açığa çıkardığını vurgulamıştır. Buğra ve Keyder'e göre sosyal politika, kapitalizmin olumsuz etkilerini yumuşatma nosyonunu yüklenmiş gibi görünmekle birlikte -kapitalizm dışındaki-ticarileşme ve metalaşmaya yönelik sınırlamalara neden olmuş ve metalaşmayı kapitalizm yönünde yorumlayarak, kapitalizmin yapılanmasına ve sürdürülebilirliğine hizmet etmiştir.

Dolayısıyla sosyal politika söyleminin kapitalizm ile girdiği girift ilişki bu şekilde eleştirilirken, sosyal politikanın sosyal refahı olumsuz etkilediği düşünülen kapitalist düzenin sürdürülebilirliğini sağlama açmazından çıkması önemli bir beklentidir.

Sosyal politika söylemi ile gelişen refaha devleti, yeniden dağıtım, adâlet ve eşitsizlik ana tem'asındaki eleştirel vurgular ile Nursi'nin söyleminde gelişen ve sosyal eşitsizliklerin ana nedeni olduğuna işaret edilen ırkçı milliyetçi tarafgirliğe dayalı adâletsizlik tem'asındaki eleştirel vurguların benzer olduğu söylenebilir. Çünkü sosyal politika söyleminde gelişen eleştiriler ile Nursi'nin ırkçı milliyetçi tarafgirliğin sonucu olan adâletsizlik tem'ası etrafında gelişen eleştirilerin odak noktası; Avrupamerkezci kapitalist refah ve toplum düzenidir. Nursi'nin adâlet vurgusu üzerinden gelişen söylemi, refah kavramının Avrupamerkezci doğasına meydan okurken, hâkim olan modern kapitalist toplum düzenine dayalı sosyal refah anlayışını, İslam düşüncesi yönünde yeniden yapılandırmaktadır. Ayrıca Nursi'nin söylemindeki adâlet vurgusu kaygı giderme, güven verme ve toplumsal sürekliliği sağlama yönünden söylemin *refah-iyioluş* kavramı ile ilişkili olduğunu da göstermektedir.

Diğer yandan refahın ve sosyal hayatın sürdürülebilirliğini tartışan ve refah devleti ve sosyal politika kavramının ana tem'alarından olan sosyal sınıf, adâlet, eşitlik ve yeniden dağıtım söyleminin, bu çalışmada kodlanan *zekât*¹⁹³ söylemi ile benzer amaçları olduğu düşünülmektedir. Çünkü refah devleti ve sosyal politika söyleminin yeniden dağıtım araçlarından biri olan *zekât*; kurumsallaşmış yapısı ile bir sosyal güvenlik sistemidir (Şimşek, 1994). Zekâtı sosyal politika ve refah açısından yeniden dağıtım aracı yapan husus ise zengin sayılan Müslümanların malından, zenginliğin ve zekât vermenin ölçüsü olan *nisâb*¹⁹⁴ miktarı

¹⁹³ Zekât: “Sözlükte ‘artma, arıtma; övgü ve bereket’ mânalarına gelen **zekât**, terim olarak Kur’an’da belirtilen sınıflara sarfedilmek üzere dinen zengin sayılan Müslümanların malından alınan belli payı ifade eder. Örfte bu payın maldan çıkarılması işlemine de zekât denilir. **Sadaka** kelimesi de terim olarak zekâtla eş anlamlıdır. İslâm maliye hukukunun erken dönem müelliflerinden Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838), ‘Sadakaya gelince, sadaka Müslümanın altın, gümüş, deve, sığır, koyun, hububat, mahsul gibi mallarının zekâtıdır; bu zekât Allah’ın tayin ettiği sekiz zümreye verilir’ (*Kitâbü'l-Emvâl*, s. 24); Şâfiî fakihî Mâverdî, “Zekât da sadaka mânasınadır, her ikisi de aynı şeye isim olarak verilmiştir. Zekât hakikaten ve hükmen çoğalma kabiliyeti olan, sahibi tarafından meşrû yollardan kazanılan mallardan alınan ve lâyık olanlara bir yardım anlamı taşıyan farz ibadettir (...) Kur’an’da zekât kelimesi otuz âyette mârifet olarak geçer ve bunların yirmi yedisinde namazla birlikte zikredilir. Kur’an’da sadaka (çoğulu “sadakât”) terimi de hepsi Medenî sûrelerde olmak üzere on iki âyette zekât anlamında kullanılmıştır. Hadislerin yanı sıra Hulefâ-yi Râşidîn ve Emevîler döneminde de zekât ve sadaka terimleri genelde eş anlamlı olarak geçse de sadaka, hadislerde ve daha çok örfte mecburi olmayan gönüllü ödemeleri de içine alan daha genel bir anlama sahip olmuştur (...) Kur’an ve Sünnet’te zekât kavramına yapılan atıf sadece bu kelime ile sınırlı değildir. Mekke döneminde nâzil olan âyetlerde inanç, temel ahlâkî değerler ve müşriklere karşı bilinç inşası konuları ağırlıklı olsa da kişinin sosyal sorumluluğu, çevresindeki yetim, yoksul ve ihtiyaç sahiplerine karşı duyarlı olması da değişik vesileyle işlenir” Kaynak: İslam Ansiklopedisi. <https://islamansiklopedisi.org.tr/zekat#1>. (Erişim: 16.08.2021).

¹⁹⁴ Nisâb: “Sözlükte ‘sınır, işaret, asıl, kök, kaynak’ anlamlarına gelen **nisâb** kelimesi fıkıh terimi olarak zekâtın farz olduğunu gösteren zenginlik ölçüsünü ifade eder. Fakihler, zekâtın farz olması için mükellefte ve malda aranacak

kadar bir payın ihtiyaç sahiplerine -Kur'an'ın emri gereği- aktarılmasıdır. Buna göre; “*zekât, gönüllü bir sadaka filii değildir. İslam'a göre zekât, fakirlerin zenginlerin malları üzerindeki hakkıdır. Zekât emri yerine getirilirken, zenginin fakire herhangi üstünlük veya minnet duymamasını sağlar*” (Hussein, 2016).

Bir yeniden aktarım aracı olan zekâtın toplumun zengin üst tabakasından, ihtiyaç sahibi olan yoksul alt tabakasına doğru kimlere verileceği Kur'an'ı Kerim'in Tevbe suresinin 60. ayet-i kerimesinde¹⁹⁵ belirtilmiştir. Bu ayet-i kerimenin işaretine göre Allah'ın emri ve İslam dininin farz bir ibadeti olan zekât; fakirlere, yoksullara, zekâtı toplamak için atanan memurlara, Müslüman olmayan ancak kalpleri İslâm dinine ısındırılacak olanlara, âzâd edilmek üzere efendisiyle belli bir bedel karşılığında anlaşmış olan kölelere, borçlulara, Allah yolunda olanlara ve yolda kalmışlara verilebilmektedir. Görüldüğü üzere zekât, toplumun ihtiyaç sahibi değişik kesimleri ile Müslüman olmayan insan ve toplumlara refahın yayılması için yeniden dağıtım sağlayan bir sosyal politika aracıdır.

Zekât, yüzyıllar içinde genişleyen sosyal yapı ve ihtiyaçlara göre Kur'an'da ihtiyaç sahibi olduğu belirtilen sosyal tabakalara bireysel olarak aktarıldığı gibi bir yeniden dağıtım aracı olarak, devlet kontrolünde kurumsallaşmıştır. Zekâtı kurumsallaştıran ise bu yeniden dağıtım aracının nasıl kullanılacağına belirlenmesi ile ilgilidir. Zekât, zekâtı toplayacak kişi ve kurumların belirlenmesi, toplama zamanı ve toplanacak miktar kurallara bağlanarak kurumsallaşmıştır (Hussein, 2016).

Diğer yandan İslamiyet'in refah devleti anlayışının sosyal refah aracı olan zekât ibadeti ihmal edildiğinde ise sosyal sorunlar ortaya çıkmaktadır. Çünkü İslamiyet'in emrettiği bazı ibadetler kişinin şahsını ilgilendirirken, zekât ibadeti ise toplumun tamamını ilgilendirmektedir. Bundan dolayı zekât ibadeti ihmal edildiğinde, sosyal ve iktisadi denge ile buna bağlı refah

şartları incelerken öncelikle farziyet hükmünün 'ele alınan hadisede gerçekleşmesinin işareti' mânasında olmak üzere vücüb sebebi üzerinde durmuşlardır. Zekâtın vücüb sebebi kişinin aslı ihtiyaçları dışında kalan zekâta tâbi mallarının belirli bir miktara ulaşmasıdır ki bunun asgari sınırı nisâb terimiyle belirtilir” Kaynak: İslam Ansiklopedisi. <https://islamansiklopedisi.org.tr/nisab>. (Erişim: 19.08.2021).

¹⁹⁵ “Sadakalar (zekâtlar), Allah'dan bir farz olarak ancak, fakirlere, yoksullara, (zekâtı toplamak için me'mur kılınmakla) onun üzerine çalışanlara, kalpleri (İslâm'a) ısındırılacak olanlara, (âzâd edilmek üzere efendisiyle belli bir bedel karşılığında anlaşmış olan) kölelere, borçlulara, Allah yolunda olanlara ve yolda kalmışlara mahsustur. Ve Allah, Alîm (menfaatinize olanı hakkıyla bilen)dir, Hakîm (en doğru hükmü veren)dir” Kur'an'ı Kerim'in Tevbe Suresinin 60. Ayet-i Kerimesin meali. Kaynak: <https://kuran.risale.online/Meal/Ayet?ayetNo=60&sureNo=9> (Erişim: 16.08.2021).

düzeni bozulmakta, zengin Müslümanlar ve zekât toplamak ile görevli devlet ise bu bozulmadan sorumlu olmaktadır (Şimşek, 1994).

Diğer yandan zekât, insanın toplumda yalnız kalma ve terk edilmişlik duygusunun önüne geçmektedir. Çünkü İslam sosyal hayatında sosyal zenginliği temsil eden üst sosyal sınıfta yaşayan bir Müslüman; ırkı, cinsiyeti ve sosyal statüsü ne olursa olsun alt sosyal sınıfta olan bir Müslüman kardeşini -ve diğer din ve ırklara mensup ihtiyaç sahiplerini- yalnızlığa ve fakirliğe terk edemez (Zutiç, 2015). Bunun anlamı, zekâtın yardımlaşmayı ve dayanışmayı esas alan bir yeniden dağıtım aracı olduğudur. Sosyoloji disiplinine göre *prososyal* davranışlardan olan yardımlaşma ve dayanışma anomiyi giderdiği gibi zengin-fakir yakınlaşması sayesinde fakir lehine gelişen dezavantajlar giderilmektedir. Böylece, sosyal sınıflar arasında sosyolojik ve psikolojik olarak olumlu bir etkileşim meydana gelmektedir (Baycar, 2019). Dayanışma ve yardımlaşma hakkındaki bu söylem, Modernite ile ötelenen din değerleri ve geleneğin sosyal refaha, yani *iyioluşa* ne derece katkı sağladığını göstermektedir. Buna göre zekât, bir sosyal içerme aracı olarak belirgin hale gelirken, yardımlaşma ve dayanışma aracı olma yönüyle de refaha-iyioluşa neden olmaktadır.

Yardımlaşma, dayanışma ve bir sosyal içerme aracı olan zekât, Nursi'ye göre de birey, toplum ve insanlığın refahı açısından önemlidir. Buna işaret eden Nursi; “*hem değil yalnız eşhâsta ve hususî cemâatlerde, belki umum nev'-i beşerin saadet-i hayatı için en mühim bir rükün, belki devâm-ı hayat-ı insaniye için en mühim bir direk, zekâttır*” (Nursi, 2011a, s.119) diyerek, zekâtın sosyal hayatın ve refahın sürekliliğini sağlayan bir yapıtaşı ve dayanak noktası olduğunu vurgulamıştır. Nursi, zekâtın öneminin sosyal bağları güçlendirmesi ve yardımlaşmayı sağlamasından kaynaklandığına da işaret etmiştir. Nursi'ye göre;

“*İslâmiyetin bir rük-n-ü mühimmi olan zekât, beşerin hayat-ı nev'iyesi için ehemmiyeti şudur: Hadiste var: ¹⁹⁶الزَّكَاةُ قَطْرَةٌ أَلَسْلَامِ* Yani, ‘Zekât bir köprüdür ki, Müslüman, kardeşi olan Müslümana muavenet için ondan geçer. ‘Zira me'mûrû'n-bih olan teavün, o vasıta iledir. Ve nev-i beşerin heyet-i içtimaiyedeki nizamın sırâtu'l-müstakîmi odur. İnsanlar içinde madde-i hayatın cereyanına rabita odur. Terakkiyat-ı beşerdeki zehirlere triyak odur” (Nursi, 2017i, s.146). “*İnsanların hey'et-i ictimâiyesinde intizâm ve âsâyişi te'mîn eden köprü, zekâttır. Âlem-i beşerde hayat-ı ictimâiyenin hayatı, muâvenetten doğar.*

¹⁹⁶ “Zekât İslam'ın köprüsüdür” anlamına gelen Hz. Muhammed'in (asm) bir hadis-i şerifi.

İnsanların terakkiyâtına engel olan isyanlardan, ihtilâllerden, ihtilâflardan meydana gelen felâketlerin tiryâkı, ilacı, muavenettir” (Nursi, 2014, s.40).

Görüldüğü üzere zekât, sosyal hayatta güven sağlayan ve sosyal bağlar kuran bir köprüye benzetilerek retoriksel bir anlatımla analogi yapılmıştır. Zekât’ın sosyal refah için ne anlama geldiğine işaret eden bu analogi, Hz. Muhammed’e (asm) dayandırılırken, onun (asm) refaha dair vahye dayalı bilgi kaynağı olduğu vurgulanmıştır. Ayrıca bu analogide zekât köprüye benzetilirken, yardımlaşmanın sosyal hayatın kaynağı olduğuna işaret edilmiştir. Bununla birlikte Nursi, ...*madde-i hayatın cereyanına rabita odur...* ibaresi ile zekâta sosyal hayatın devamlılığını sağlayan bir *bağ* olma anlamı yüklemiştir. Ayrıca zekât ve yardımlaşma *triyaka*, yani ilaca benzetilirken, bu analogi üzerinden yoksulluk ve sefaletten kaynaklanan ihtilal ve sosyal çatışmalara işaret edilmiştir. Böylece zekât, sosyal çatışmalara karşı bir engel olduğu gibi çıkan çatışmaların giderilmesi için bir politika aracı olarak önerilmiştir.

Nursi, insanlığı sefalete, yoksulluğa ve çatışmalara sürükleyen Avrupamerkezci modern düşünceyi zekât ve yardımlaşma söylemi üzerinden eleştirmiştir. Bu eleştiride Nursi, insanlığın ve toplumların yaşadığı ahlâkî çöküntünün, düştüğü kötü durumun, adâletsizlik ve çatışmaların nedeninin çıkarıcılık ve bunun modern düşünce ile kurumsallaşması olduğuna işaret etmiştir. Nursi’ye göre;

“Eğer sahife-i âlemde tarihî bir nazarla dikkat ve cemiyet-i beşeriyenin mesavisinin¹⁹⁷ esasları teftiş edilse, görülecektir ki, bütün ihtilâlât ve fesadın asıl ve madeni ve bütün ahlâk-ı rezilenin mahrek ve menbai, tek iki kelimedir. O iki kelimenin imtizacından, bomba gibi küre-i arz patladı; ve izdivacından, medenî insanlardan canavarlar doğdu. Birinci kelime: ‘Ben tok olsam, başkası açlıktan ölse bana ne?’ İkinci kelime: ‘İstirahatim için zahmet çek; sen çalış, ben yiyeyim.’ Merhametsiz nefisperest olan birinci kelime-i gaddaredir ki, âlem-i insanı zelzeleye getirip, kıyameti kopmak üzeredir. Şu kelimenin irkını kesecek tek bir devası var ki, o da zekâttır ve zekâtın mükemmili olan sadakattır. Ve onun mütemmimi olan karz-ı hasendir¹⁹⁸. Haris¹⁹⁹, hodgâm²⁰⁰, zâlim olan ikinci

¹⁹⁷ Mesavi: Kötülük, çirkinlik

¹⁹⁸ Karz-ı hasen: Çıkarıcı ve karşılık beklenmeden verilen borç

¹⁹⁹ Haris: Hırslı

²⁰⁰ Hodgâm: Bencil, keyfini düşünen

kelimedir ki, beşerin terakkiyatını öyle sarsıyor ki, hercümerc²⁰¹ ateşine atmak üzeredir. Şu dâhiye-i dehyânın²⁰² tek bir devası var. O da hurmet-i ribâdır²⁰³ ve faizin bütün vesailini hayat-ı içtimaiyeden ref²⁰⁴ etmektir. Hodgâm ellerde servetin inhisarına vesile olan ribâ kapları, bankaları seddir. Evet, bu kapılar ile servet ve temellük kalil²⁰⁵ adamlarda toplanır. Bu iki düstur ile tevzi²⁰⁶ edilmezse gasp edilecektir” (Nursi, 2017i, ss.146-147).

Görüldüğü üzere Nursi, *...ben tok olsam, başkası açlıktan ölse bana ne? ve istirahatim için zahmet çek; sen çalış, ben yiyeyim...* yaklaşımının insan ve toplumları merhametsizliğe, ayrışmaya, bozulmaya ve zulme götürdüğüne işaret etmiştir. Bu iki yaklaşım, refahı olumsuz etkilerken, sosyal hayatı ayakta tutan temeller olan dayanışma ve yardımlaşmayı da ortadan kaldırmaktadır. Nursi’ye göre bu iki yaklaşımın -modern, kapitalist toplum düzeni ile- bir arada, sistemli ve kurumsal bir şekilde hareket etmesi ise toplumların kendi içinde çatışmasının nedeni olduğu gibi karmaşanın küresel ölçekte yayılmasının da nedenidir. Söyleme göre toplumları çökerten ve medeni ilerlemeyi durduran bu iki yaklaşım, kendi çıkarı için başkasını yok saymak üzere kurguludur. Kurumsallaşmış ve sosyal gerçeklik haline getirilmiş bu toplumsal kurgu ise merhametsizliğe, adaletsizliğe ve zulme neden olmaktadır.

Nursi, bu söyleminde, refahı olumsuz olarak etkileyen bu çatışma ve karmaşanın ortadan kalkması için önerilerde bulunmuştur. Nursi’ye göre insanlığı sarsan ve başkasının yoksulluğunu ve ihtiyacını hiçe sayan birinci yaklaşımı ortadan kaldıracak çareler zekât ve sadaka ile karşılığı birebir alınmak üzere verilen faizsiz borcun, yani karz-ı hasen’in yaygınlaşması ve kurumsallaşmasıdır.

Diğer yandan Nursi’ye göre insanlığın ilerlemesini durduran, zulme ve hırsa neden olan, insanların sıkıntılar içinde çalışmasına, sermaye sahibi işverenin ise refah içinde yaşamasını sağlayan ikinci yaklaşımın çaresi ise *ribâ’nın*, yani faizin ortadan kaldırılmasıdır. Nursi’ye göre

²⁰¹ Hercümerc: Karmaşa

²⁰² Dâhiye-i dehyâ: Büyük bela

²⁰³ Hurmet-i ribâ: Faizin yasaklanması

²⁰⁴ Ref: Yürürlükten kaldırma

²⁰⁵ Kalil: Azınlık

²⁰⁶ Tevzi: Dağıtmak, paylaşmak

faiz, üzerinde yoksulların hakkı olan servetin, azınlıkta olan bir grup zenginin elinde toplanmasına neden olmaktadır. Servetin azınlık bir grubun elinde toplanmasına neden olan faizin merkezleri ise bankalardır. Söyleme göre eğer zekât kurumsallaşmış yaygınlaşmaz, faizin her türlü uygulaması yasaklanmaz ve servet zenginden fakire doğru yeniden dağıtılmaz ise servet, bir grup mutlu azınlık tarafından gasp edilecektir. Söylem göre sosyal barışın şartı ise zekâtın emredilmesi, faizin yasaklanması ve faizsiz borcun yaygınlaşmasıdır. Dolayısıyla Nursi'ye göre; “(...) *vücub-u zekât ve hurmet-i ribâ, karz-ı hasen şerâit-i sulhiyedir. Şu ribâ taşını altından çeksen, şu zâlim medeniyet kasrı çökecektir*” (Nursi, 2017g, s.136). Bu söylemde ...*zâlim medeniyet kasrı*... ibaresi ile kapitalist modern toplum düzeni bir saraya, faiz ise refah kavramının Avrupamerkezci doğası olan kapitalist toplum düzenini ayakta tutan temel ve ana sütuna benzetilmiştir. Nursi'ye göre eğer kapitalist toplum düzeninin dayanağı ve temel taşı olan faiz uygulamadan kalkarsa ise refah kavramının Avrupamerkezci doğası olan kapitalizmin hükmü bitecektir. Bir meydan okuma olan bu söylem, refahın en iyi şekilde yaşandığı toplum düzeninin faize dayalı bir toplum düzeni değil; zekâtın ve karz-hasen'in, yani güzel borç vermenin uygulandığı toplum düzeni olduğuna işaret ederek, refah düşüncesini İslam düşüncesi yönünde yapılandırmaktadır. Ayrıca bu söylem, İlahî bir emir olan zekât'ın uygulanmasına ve İlahî bir yasak olan faiz'in yasaklanmasına dair vahye dayalı bilgiye vurgu yaparak, bu bilginin iktidar olması gerektiği düşüncesine işaret etmektedir. Dolayısıyla sosyal hayatı sarsan *faiz-ribâ* hakkındaki Nursi'nin bu söylemi, İslamiyet'in faiz hakkındaki düşüncesini yansıtmaktadır.

Faizin sosyal bir sorun olarak görülmesi sadece İslam düşüncesine mahsus değildir. Faizin sosyal bir sorun olarak görülmesi, milattan önceye kadar gitmektedir. *Ribâ, usura* ve *mutuum* gibi isimler ile adlandırılan *faiz*, milattan önce 4 bin yıl kadar geriye giden, adli vakalara ve ahlaki çöküntüye neden olduğu için yasaklanan bir uygulamadır (Ertürk, 2019). Sosyal sorunlara neden olan faiz, İslamiyet tarafından da yasaklanmakla birlikte, Avrupamerkezci modern kapitalist sistem için ise en önemli politika araçlarından biridir. Tarihi süreç içinde faizin gerekliliğini savunanlar olduğu kadar, neden olduğu sorunlardan dolayı kesinlikle yasaklanması gerektiğini savunanlar da olmuştur. Faizin yasaklanmasını savunanlar, olaya felsefi, dinî ve aklâki yönden bakarken, faizin gerekli olduğunu savunanlar ise olaya iktisadi olarak bakmıştır (Piçak, 2012).

Semavi dinlerin faize bakışı ise tarihi süreç içinde farklı olmuştur. Ertürk'ün belirttiğine göre (2019) Yahudilikte dindaşına faiz uygulanması yasaklanırken, dindaşı olmayana

uygulanan faize ise izin verilmiştir. Hristiyanlıkta ise İncil'in faizi hoş görmemesi dışında bir yasak olmamakla birlikte, faiz, Hristiyan Azizlerin yorumlarında sert bir şekilde eleştirilerek yasaklanmıştır. Ta ki Aquina'lı Aziz Thomas'a kadar. Thomas'ın yorumları ile faiz hakkındaki doktrinde açılan gedik, Luther ve Calvin ile genişlemiş, böylece faize karşı olan Hristiyan doktrini Aydınlanma ürünü olan kapitalizme yenik düşmüştür. Mesela Hristiyanlığı reforme eden Calvin, Katolik Hristiyanlıkta haram olan *faizin* akılcı ekonomi bağlamında sosyal hayatta meşru olduğunu savunmuştur. Calvin, tefecilik ile faizciliğin ayrı şeyler olduğu yorumundan yola çıkmış ve çiftçilerin kâr etme amacı olmaksızın günün şartlarına göre yasalarca belirlenmiş belli oranlarda ve mecburen faizli işlem yapabileceklerini söylemiştir (Akalın, 2014).

İslamiyet'te ise faiz *her türlü uygulaması* ile yasaklanmış, zekât ise kurumsallaşmıştır. Nursi'ye göre zenginliğin ve refahın yeniden dağıtım aracı olan zekât, sadaka ve faizsiz borç verme işleminin İslamiyet'te emredilmesinin ve faizin bütün uygulamaları ile yasaklanmasının birçok hikmeti vardır. Bu hikmetlerin tamamı, dünya refahı ile ilgilidir. İslam düşüncesine göre zekât ve sadaka etkili bir şekilde uygulandığında ve ihtiyacı olana faizsiz borç verildiğinde, sosyal bağlar ve akrabalık ilişkileri kuvvetlenmektedir. Böylece, sosyal hayatı ayakta tutan yardımlaşma artmakta, sınıfsal farklılıkların merhametsizce kurumsallaşmasının ve sınıfların birbirinden uzaklaşmasının önüne geçilerek, sosyal çatışmalar bitmektedir. Dolayısıyla söyleme göre zekât, sadaka ve faizsiz borç vermenin uygulanması ve faizin her türlü uygulamasının yasaklanması refaha vesile olmaktadır. Zekâtın kalkması ve faizin uygulanması ise sosyal hayatta olumsuz etki göstermekte ve *refah devletini* krize sokmaktadır. Şöyle ki;

“Evet, heyet-i ictimaiyedeki²⁰⁷ intizamın şartı, tabakat-ı beşer birbirinden uzaklaşmamak, tabaka-yı havas tabaka-ı avamdan, taife-i ağniya²⁰⁸ taife-i fukaradan ayrılmasın ki, sıla-i rahim²⁰⁹ kopmasın. Hâlbuki, ribânın²¹⁰ hayatı ve zekâtın mevti ile geniş bir mesafe açılmış, öyle bir uzaklık olmuş ki, hayt-ı vasıl kopmuş. Tabaka-i süflâ²¹¹ dan, tabaka-yı ulyâya²¹² karşı ihtiram, itaat, tahabbüb yerine, yalnız ihtilâl sedası,

²⁰⁷ Heyet-i ictimaiye: Toplum

²⁰⁸ Taife-i ağniya: Zengin sınıf

²⁰⁹ Sıla-i rahim: Akrabalık bağı

²¹⁰ Ribâ: Faiz

²¹¹ Tabaka-i süflâ: Alt sosyal sınıf

²¹² Tabaka-yı ulyâ: Üst sosyal sınıf

haset sayhası, kin enîni, nefret velvelesi, intikam feryadı yükselip işitilir. Tabaka-yı ulyâdan, tabaka-i süflâya merhamet, ihsan ve taltife bedel, yalnız zulmün ateşi, tahakkümün sâikası, tahkirin ra'dı iniyor. İşte bu hâlet-i ruhiyedendir ki, sebeb-i tevazu ve terahhum olan havastaki meziyet, tekebbür ve gurura sebep olmuştur. Şefkate, acımaya ve yardıma sebep olan fukara aczi, avamın fakrı, esaretlerine, sefaletlerine sebep olmuştur. Eğer şahid istersen, âlem-i medenînin fesad ve rezaletine bak; zaman çok şahidleri gösterecektir. Elhasıl, tabakatın musalâhası, birbirine yakınlaştırmasının çare-i yegânesi, erkân-ı İslâmiyetten olan zekâtı, heyet-i ictimaiyenin tedvirine vâsi, âli düstur ittihaz etmektir. İslâmiyette en büyük kebîre olan ribâyı, vesâiliyle ilga etmektir. Adalet-i Kur'âniye âlem kapısında durup, ribâyı 'Yasaktır, girmeye hakkın yoktur' der" (Nursi, 2017i, ss.147-148).

Görüldüğü üzere Nursi'ye göre sosyal hayatın düzenli bir şekilde işlenmesini sağlayan prensiplerden biri, sosyal sınıfların birbirinden uzaklaşmaması ve alt ve üst sosyal sınıflar ile zengin ve fakirlerin birbirinden ayrılmamasıdır. Diğer bir prensip ise akrabalık ilişkilerinin koparılmamasıdır. Dolayısıyla sosyal hayatta bunun zıddı olduğunda, sosyal hayatın bağları kopmakta, alt sosyal sınıftan üst sosyal sınıfa hürmet yerine isyan sesleri yükselmekte, üst sosyal sınıftan alt sosyal sınıfa ise merhamet yerine aşağılama ve tahakküm ortaya çıkmaktadır. Ayrıca Nursi'ye göre sosyal hayatın sürekliliğini sağlayan zekâtın ve yardımlaşmanın kalkması ve faizin işlerlik kazanması, insanlığın bütün dengesini bozmuştur. Bunun sonucunda da üst sosyal sınıfta olması gereken tevazu ve merhamet kibirlenmeye dönmüş, alt sosyal sınıfın acizliği ise esirliğe ve yoksulluğa neden olmuştur.

Nursi, refah kavramının Avrupamerkezci doğası olan modern kapitalist medeniyetin geldiği durumu bu toplumsal tablo ile analiz etmiştir. Nursi'nin refah açısından önerisi ise zekât, sadaka ve faizsiz borç vermek gibi uygulamaların toplumlarda prensip haline getirilmesi ve dinen büyük bir günah olan faizin tüm uygulamalarının Kur'an ve İslamiyet'in adâlet anlayışına uygun bir şekilde toplumlar tarafından terk edilmesidir. Nursi'nin Kur'an ve İslamiyet'e dayanarak kapitalist ekonomik sistem ve toplum düzeninin kilit taşlarından ve taşıyıcılarından olan *faizin* kaldırılmasına yönelik bu önerisi, Avrupamerkezci modern refah söylemine karşı bir meydan okumadır. Ayrıca bu meydan okuma, Avrupamerkezci refah düşüncesini İslam düşüncesi yönünde yeniden yapılandırmaktadır.

Nursi, sosyal sorunların çözümü ve refahın sağlanması adına zekâtın bir yeniden dağıtım aracı olarak iyi bir yöntem olduğunu iddia ederken şu soruyu sormuş ve cevabını da vermiştir;

“Acaba hakikat-i İslâmiyenin binler mesailinden yalnız zekât meselesi düstur-u medeniyet ve muavenet olursa, bu belâyâ ve yılanın yuvası olan maişetteki müthiş müsavâtsızlığa devâ-i şâfi olmayacak mıdır? Evet, en mükemmel ve bozulmaz bir deva olacaktır” (Nursi, 2017a, s.275).

Görüldüğü üzere Nursi, zekâtın medeniyet, yardımlaşma ve dayanışma prensibi olduğuna, Avrupamerkezci düşüncenin dinamosu olan kapitalizmin neden olduğu sosyal eşitsizlikleri gidereceğine ve açtığı yaraları iyileştirecek bir ilaç olduğuna işaret etmiştir. Söylemde ...*maişetteki müthiş müsavatsızlık*... ibaresi ile sosyal eşitsizlik vurgulanmış, sosyal eşitsizliğin bir bela olduğuna ve bu eşitsizliğin bir yılan gibi sinsi olan sosyal sorunların ve yıkıcı sınıfsal farklılıkların yuvası olduğuna işaret edilmiştir. Söylemde, eşitsizlik vurgusu üzerinden yapılan yılan benzetmesi ile sosyal sorunlara işaret edilmesi, anlamı güçlendiren bir retoriktir. Aynı zamanda söylemde, zekât üzerinden İslamiyet’e işaret edilirken, zekât ve diğer İslam prensiplerinin İslamiyet gibi refaha dair vahye dayalı bilgi kaynakları olduğu vurgulanmıştır.

Diğer yandan Nursi, zekât ve ...*maişetteki müthiş müsavatsızlık*... vurgusu üzerinden geliştirdiği refah söyleminde insan üretimi tahakküm sonucu oluşan sosyal eşitsizlikleri eleştirmekle birlikte, bu eşitsizliğin temelde ontolojik bir durum olduğunu belirtmiştir. Nursi’ye göre eşitsizliğin ontolojik yönü, Allah’ın koyduğu yaratılış kanunlarından kaynaklanmaktadır. Ancak bu kanunlar varlıkların ve insanların birbirine tahakküm etmesi ve sosyal adâletsizliklere neden olması için değildir. Bu kanunlar, dünya hayatının Allah tarafından bir sınav ve yarışma alanı olarak kurulmuş olması, insanların yaratılış özelliklerinin, farklılıklarının ve kabiliyetlerinin -tahakkümsüz bir şekilde- belirgin hale gelmesi içindir.

Nursi, sosyal eşitsizliklere ve sosyal çatışmalara kaynaklık eden -ve modern sosyal politika tartışmalarının da çıkış noktası olan- sosyal sınıf farklılıklarının temelde ontolojik bir durum olduğunu şöyle belirtmiştir;

“(...) nev‘-i beşerin fitratı ve sırr-ı hikmeti, müsâvât-ı mutlaka²¹³ kanununa zıddır. Çünkü Fâtır-ı Hakîm²¹⁴, kemâl-i kudret ve hikmetini göstermek için, az bir şeyden çok mahsûlât aldırır ve bir sahîfeden çok kitapları yazdırır. Bir şey ile çok vazîfeleri yaptırdığı gibi,

²¹³ Müsâvât-ı mutlaka: Mutlak eşitlik

²¹⁴ Fâtır-ı Hakîm: Hikmetle yaratan Allah

beşer nev'iyile de binler nev'lerin vazîfelerini gördürüyor. İşte bu sırr-ı azîmdendir ki: Cenâb-ı Hak, insan nev'ini binler nev'leri sünbül verecek ve hayvanâtın sâir binler nev'leri kadar tabakât gösterecek bir fıtratta yaratmıştır. Sâir hayvanât gibi insan nev'inin kuvâlarına²¹⁵, latîfelerine ve duygularına had konulmamış, serbest bırakılmış ve hadsiz makamâtta gezecek isti'dâd verdiğiinden, bir nev' iken, binler nev' hükmüne geçtiği içindir ki; insan nev'i, arzın halîfesi ve kâinâtın neticesi ve zîhayatın sultanı hükmüne geçmiştir. İşte nev'-i insanın tenevvünün en mühim mayası ve zenbereği; müsâbaka ile, hakîkî îmânlı fazîlettir²¹⁶. Fazîleti kaldırmak; mâhiyet-i beşeriyenin tebdîli ile, aklın söndürülmesiyle, kalbin öldürülmesiyle, ruhun mahvolmasıyla olabilir” (Nursi, 2007, ss.178-179).

Söylemdeki *Fâtır-ı Hakîm* ve *Cenâb-ı Hak* ibareleri Allah'a işaret ederek, söylemin ideolojisini yeniden üretmiştir. Söylemdeki *halîfe* ve *sultan* ibareleri ile de insanın yaratılış kabiliyetleri ve varlıklar içindeki konumu vurgulanmıştır. Bununla beraber söylemde, insanların mutlak anlamda eşit olmamasının asıl nedenine işaret edilmiştir. Nursi'ye göre insanların eşit olmamalarının nedeni, Allah'ın irade ve hikmetidir. Ayrıca insanlığın -eşitsizliği gösterir şekilde- birden fazla tabakalara ayrılmasının diğer nedenleri ise yarışma, rekabet, erdemler, tercihler ve iradenin kullanılıp kullanılmama hürriyetidir. İnsana Allah tarafından verilen adâlet, akıl ve vicdan duygusu gibi kabiliyetlerin asıl mahiyetinden sapması ise erdemleri ortadan kaldırdığı gibi insanı anlamsızlaştırmaktadır.

Söyleme göre Allah insanı bir fert olarak yaratmakla birlikte, insana sınır konulmamış kabiliyetler verdiğiinden, insan bu hayat yarışında verilen kabiliyetlerini kullanıp kullanmama ya da farklı yönde kullanma ile diğer insanlardan ayrılmaktadır. Diğer bir anlatımla söylemdeki örnekten yola çıkarak değerlendirildiğinde, mesela Allah bir buğday başağından birden çok buğday tanesi yarattığı gibi az olan şeylerden de birçok şeyi yaratmaktadır. Söyleme göre Allah'ın bir buğday tohumuna karşılık bir buğday tanesi vermek yerine, bir buğdaydan birden çok buğday vermesi, bu dünyada mutlak eşitliğin olmadığına örnektir. Dolayısıyla bu örneğe göre insan da tek bir fert olmasına rağmen duygularına sınır konmadığından, yaratılış özellikleri gereği birçok şeye neden olduğu gibi tutum ve davranışları nedeni ile de birden çok anlam ifade etmektedir.

²¹⁵ Kuvâ: Duygular, hisler

²¹⁶ Fazîlet: Erdem

Ayrıca insanların kabiliyet ve duygularının çeşitliliği ve iradesi ile bu kabiliyetlerini kullanıp kullanmaması da sosyal tabakalaşmaya neden olmaktadır.

Diğer yandan söyleme göre insanların iradelerini farklı yönde kullanmaları, erdemleri farklı farklı yansımalarına neden olmaktadır. Böylece, insanlar, farklı kılınmış özellik ve iradeleri ile -adâlet, erdem ve iyilik prensipleri çerçevesinde- dünya hayatında yarışmaktadır. İnsanların bu yarışı ise tercihlerde bulunarak, iradesine bağlı erdemli filleri işleyerek ya da işlemeyerek devam etmektedir. Farklılaşmaya neden olan bu durum ise insanların mutlak anlamda eşit olmasına engeldir. Platon'a göre (2010) insanlar arasındaki bu farklılaşma ve bu farklılaşmaya dayanan sosyal tabakalaşma, devletin insanların zarar görmeden yönetimi ve adâletin sağlanması için elzemdir.

Görüldüğü üzere söylemdeki önemli kavramlardan biri, refahın önemli kavramlarından olan *müsâvât-eşitlik* kavramıdır. Söyleme göre Allah, dünya hayatında mutlak *eşitliği* değil, *imanlı erdem* ile *farklılaşmayı* esas kılmıştır. Nursi'ye göre insanlar için mutlak anlamda bir *eşitlik* esas değildir. İnsanlar için esas olan, *imanlı erdem* duygu ve düşüncesine erişmek, sınır konulmamış kabiliyetleri kullanarak iyilik ya da kötülüğün zirvesine çıkmak ve tahakkümsüz bir şekilde *farklılaşmaktır*. Bunun nedeni ise insanın Allah tarafından yaratılışına verilen hikmet ile önemli bir sırrıdır. Bu yaratılış sırrı insanı diğer varlıklardan ayırdığı gibi insanı yeryüzünde -adâlet ile- hükmeden bir *halife* ve varlıkların *sultanı* hükmüne geçirmiştir. Bu yaratılış sırrı ise *erdemli imandır*. Bu söyleme göre refah, insanların *imanlı erdem* ile -tahakkümsüz ve adâletli bir şekilde- yarışması sonucu dünyada ve ahirette sonuçları görünen ontolojik bir kavramdır. Dolayısıyla refah adına yapılması gereken, insan kabiliyetlerinden kaynaklanan *farklılığın* tahakküm gerekçesi olmasının önüne geçilmesi, fırsat eşitliği ile kabiliyetlerin önünün açılması ve sosyal adâletin sağlanmasıdır. Buna göre insanların *adâlet* ve *imanlı erdem* ile tahakkümümüz bir şekilde *farklılaşması*, geçici dünyada hayatında sürdürülebilir bir refah anlamına gelmektedir.

Diğer yandan Nursi, “*mutlak beşer her dem refahı nazar-ı şer‘ide yoktur*” (Nursi, 2009a, s.353) diyerek, İslam sosyal teorisi açısından bu dünya hayatında insan için mutlak anlamda bir refaktan, eşitlikten ve adaletten söz edilemeyeceğini, İslam kuralları olan şeriâtın bakış açısı ile yeniden vurgulamıştır. Nursi'nin eşitlik ve adâlet anlayışına göre bu geçici dünyada mutlak eşitlik ve adâlet tesis edilemez. Nursi'ye göre insanlar için mutlak anlamda bir *eşitlik değil*, insanın sınır konulmamış kabiliyetlerini dünya hayatında açığa çıkaracak *adâlet* ve *imanlı erdem* ile *farklılaşma* esastır. Nursi'nin bu söylemi, geçici dünya hayatında sürdürülebilir bir

refahın adâlet, imanlı erdem ve bu çerçevedeki farklılaşma ile mümkün olabileceğine işaret etmektedir. İnsanların mutlak anlamda eşit olmasına engel olan bu farklılaşmanın nedeninin ise Kur'an'ı Kerimde yer alan Allah'ın koyduğu hükümler olduğu söylenebilir. Kur'an-ı Kerimin Necm Suresinin 39.Ayet-i Kerimesinde²¹⁷ insanın çaba ve gayretinin sonucundan başka bir şey elde edemediğine, Zümer Suresinin 9.Ayet-i Kerimesinde²¹⁸ ise iradesini ve aklını yerinde kullanan insanın bilen ve bilgi kullanan insan olduğuna işaret edilirken, temelde bilen ve bilgiyi kullanan insan ile bilgiyi kullanmayan insanın *eşit olmadığı* vurgulanmıştır. Dolayısıyla insan, yaratılış özellikleri, akli, bilgiyi kullanma yönü, çalışma ve gayretine göre diğer insanlardan farklılaşmaktadır. Akli kullanma ya da kullanmama iradesinin farklılaşmaya neden olduğu düşünüldüğünde, mutlak eşitlikten bahsedilemez. Bu noktada tartışılacak konu, insanların mutlak olarak eşit olmasını sağlamak değil, akli kullanmak ve çalışmak isteyen insanlara fırsatlara erişim noktasında sosyal adâlet bağlamındaki eşitliğin sağlanmasıdır. Buradaki önemli nokta, insanlar arasındaki farklılaşmanın tahakküm nedeni olmaması gerekliliği ile insan ve toplum hayatının sürekliliğini sağlayan sosyal adâlet, dayanışma ve yardımlaşma prensiplerinin uygulanmasıdır.

Sunal (2011), eşitlikçi adâlet üzerine çalışan Cohen'e atıfla, insanların kendi irade, gayret, çalışma ve tercihleri nedeni ile elde edebilecekleri sonuca itiraz edemeyeceklerine işaret etmiştir. Buna göre -tahakküme maruz kalmamak ve tercihlerini gerçekleştirmek noktasında fırsatlar eşit olmak üzere- insanın tercihi, gayreti ve çalışması, elde edeceği sonucu ve sosyal statüsünü belirlemektedir. Tercih, gayret ve çalışmaya göre değişen sonuç, gayret ile çalışan ve daha fazla irade gösteren lehine, çalışmayanın aleyhine gibi görünse de bu durum adâletsiz değildir. Çünkü olması gereken, tercihlerde bulunan, bu tercihe yönelik gayret gösteren ve çalışmak isteyenlere fırsat eşitliğinin sağlanmasıdır. Çünkü insanları refaha erdiren ve farklı kılan; akli kullanma iradesi, bilgi, tecrübe ve yetenek gibi şeylerdir. Dolayısıyla tercihleri doğrultusunda bunları kullanmak ve geliştirmek isteyenlere adâletli bir şekilde fırsat sağlanması, eşitlik anlamına gelmektedir. Ayrıca, Cohen'e göre fırsat ve üstünlük kavramı, refah

²¹⁷ “Ve (*yine bildirilmedi mi ki*) şübhesiz insan için, (*kendi*) çalıştığından başkası yoktur”. Kur'an-ı Kerimin Necm Suresinin 39.Ayet-i Kerimesinin meali. <https://kuran.risale.online/Meal/Ayet?ayetNo=39&sureNo=53>. (Erişim: 17.08.2021).

²¹⁸“Yoksa gece saatlerinde secde eden ve ayakta duran (samîmi bir mü'min) olarak ibâdet eden, âhîret (azâbın)dan sakınan ve Rabbisinin rahmetini uman o kimse (kâfir olan kimse gibi) midir? De ki: Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu? Ancak (*selîm*) akıl sâhibleri ibret alır”. Kur'an-ı Kerimin Zümer Suresinin 9.Ayet-i Kerimesinin meali. <https://kuran.risale.online/Meal/Ayet?ayetNo=9&sureNo=39>. (Erişim: 17.08.2021).

kavramından daha geniş bir kavramdır. Bu söylemde akıl, bilgi, çalışma, irade ve tercih gibi farklılıklar vurgulanırken, farklılıkların olduğu yerde mutlak eşitliğin olmadığına, ancak fırsatların eşit olması gerektiğine işaret edilmiştir. Bu bağlamda Sunal'a göre sosyal politikanın görevi, sınıfsız bir toplum inşa etmek değil, sınıflar arası -fırsatlara yönelik- eşitsizlikleri azaltmak olmalıdır.

Nursi'nin ve sosyal politika disiplinin *eşitlik-farklılık* söylemi, insanların mutlak anlamda eşit olmasına engel olan yönleri olduğuna işaret etmektedir. Dolayısıyla var olan sosyal eşitsizliğin kaynağı, irade ve akıl gibi kabiliyetleri kullanma isteği, bunun yönü ve sonuçlarıdır. Buradaki önemli nokta, irade ve yeteneklerini kullanarak refah seviyesini yükseltmek isteyenlere fırsatlar sağlanması, eşitsizliklerin giderilmesi, iradesi haricinde eşitsizlik yaşayanların ezilmemesi, bunun için sosyal adâlet gereği etkili *yeniden dağıtım* sistemlerinin kurulması ve bunların kurumsallaşmasıdır. Ayrıca diğer bir önemli nokta, kapitalist toplum düzeninin neden olduğu ve ideolojik sınıf farklılıkları şeklinde tezahür eden tahakküm ve fırsat eşitsizliklerinin birer ideolojik çıkar aracı olmasının önüne geçilmesidir.

Sosyal sınıf kuramları açısından bakıldığında ise her toplumda insanların bilgi, yetenek ve tecrübe farklılaşmasına bağlı olarak sosyal statü farkı yaşadıkları ve sosyal hayatta eşitsiz bir şekilde rol aldıkları görülmektedir. Bununla birlikte bilgi, yetenek ve tecrübe farkından dolayı oluşan sosyal statü farklılaşması ve eşitsizliklerin ise sosyal sürekliliğin sağlayıcısı olduğu söylenebilir. Sosyal sınıf kriterleri üzerine çalışan sosyolog Muzaffer Sencer buna işaret etmiştir. Sencer'e göre (1967);

“eşitsizliğin yardımcı olduğu genel fonksiyon kabul edildikten sonra, farklı konumların görelî ‘mertebe’sini belirleyen iki etmen ortaya konulabilir: Genel olarak; a) toplum için en büyük önemi olan, b) en çok yetiştirme ve yetenek gerektiren konumlar en iyi armağanları taşır ve bu yüzden en yüksek ‘mertebe’ ye sahiptir. İlk etmen, başka konumlara oranla, bir konumun fonksiyonel bakımdan topluma olan katkısı, ikincisiyse konumu dolduracak elemanların azlığıdır” (Sencer, 1967, s.127).

Görüldüğü üzere toplumda önemli olan şeyler ile bu önemli şeyleri açığa çıkarmak için gösterilen irade, alınacak sosyal statü, ödül ve sosyal süreklilik açısından önemlidir. Buna göre en üst sosyal statü, değerli olanı açığa çıkarmak için akıllı kullanma ve farklılaşma yönünde irade gösterilmesi ile elde edilmektedir. Toplumun sosyal sınıf kriterlerine göre fonksiyonel olarak farklılaşması gerektiği düşüncesinin antik çağlarda şekillendiği söylenebilir. Mesela

Platon'a göre (2010) fonksiyonel farklılaşma ve uzmanlaşma gereği devlet yönetimi bilge krallara, devleti savunma görevi cesaretli olanlara, ticaret ve üretim ise tüccar ve halk tabakasında olanlara ait olmalıdır. Dolayısıyla refaha devleti bağlamında -kibre, tahakküme ve aşağılamaya neden olmamak şartıyla- hâkimin hâkimlik, askerinin askerlik, tüccarın tüccarlık ve işçinin işçilik yaptığı bir sosyal yapıda görünüşte eşitsizlik olsa da neticede oluşan farkın ödülleri alınacaktır. Dolayısıyla bu durum, mutlak eşitliğin olmadığı bir izahıdır.

Nursi de fonksiyonel sosyal sınıf farklılıklarının refah devleti bağlamında sosyal eşitsizliklerin kaynağı olduğuna işaret etmiştir. Yukarıda izah edildiği üzere Nursi'ye göre de sosyal sınıfların fonksiyonel eşitsizliğinin nedeni, insanlar arasında mutlak eşitliğin olmadığı ilkesidir. Nursi, neden mutlak eşitliğin olmadığını ve sosyal hayatta fonksiyonel eşitsizliklerin var olduğuna kendini örnek göstermiştir. Nursi, kendisinin neden *hoca* ve *âlim* tavrı ile hareket ettiğini -Platon'un değerlendirmelerinde olduğu gibi- izah etmiştir. Nursi, komutan ve asker örneğini verirken, sosyal hayattaki bazı fonksiyonel eşitsizliklerin ve rollerin varlığının sosyal gerçeklik olduğuna işaret etmiştir. Şöyle ki;

“Ne vakit bir nefer²¹⁹, bir müşîrin²²⁰ makam-ı ictimâisine çıkarsa ve milletin o müşîre karşı gösterdikleri hürmet ve teveccühle iştirâk ederse ve onun gibi o teveccüh ve hürmete mazhar olsa veyahud o müşîr, o nefer gibi âdileşirse ve o neferin sönük vaz'iyetini alırsa ve o müşîrin vazîfe hâricinde hiçbir ehemmiyeti kalmazsa; hem eğer, en zeki ve bir ordunun muzafferiyetine sebebiyet veren bir erkân-ı harb reisi, en abdâl²²¹ bir neferle teveccüh-ü âmmede ve hürmet ve muhabbette müsâvâta girse; o vakit siz bu müsâvât kanununuz hükmünce, bana şöyle diyebilirsiniz: Kendine hoca deme! Hürmeti kabûl etme! Faziletini inkâr et! Hizmetçine hizmet et! Dilencilere arkadaş ol!” (Nursi, 2007, s.180).

Görüldüğü üzere Nursi, *komutan-asker* kıyaslaması ve diyalektiği üzerinden fonksiyonel eşitsizliklere işaret etmiştir. Bunun için bir ordunun en yüksek komutanı ile aynı ordunun sıradan rütbesiz bir askerinin sosyal hayattaki değerini ve konumunu örnek göstermiştir. Bu söyleme göre önemli ve değerli olan bilgiye sahip ordu komutanı olan bir *mareşal* ile sıradan

²¹⁹ Nefer: rütbesi asker, er

²²⁰ Müşîr: En yüksek askeri rütbe olan mareşal

²²¹ Abdâl: Sıradan, sade

ve bilgisi sınırlı *rütbesiz bir asker*, sosyal statü ve itibar görme açısından eşit değildir. Sosyal hayatta rütbesiz bir askere bir mareşal'e benzer itibar gösterilse, ya da bir mareşal sıradan bir asker gibi bir itibar görse, bu durumda mareşalin ordudaki görevi dışında bir itibarı ve önemi kalmaz. Ancak bir ordu komutanı ile sıradan bir askerin ordudaki fonksiyonel statü ve itibarı sosyal hayatta da aynı şekilde devam etmektedir. Nursi'ye göre bunun aksi olduğu durumda yani, sosyal hayatta sıradan bir asker bir mareşal gibi itibar gördüğünde mutlak eşitlikten söz edilebilir. Ancak bu durum ise hayatın doğal akışına zıttır.

Söylemin sosyal hayatta mutlak eşitliğin olmadığına dair bu vurgusu bilgi, yetenek ve tecrübenin, farklılaşma ve fonksiyonel eşitsizliğin nedeni olduğuna işaret etmektedir. Buna göre Nursi, sosyal hayatın sürdürücüsü olan fonksiyonel sınıfsal eşitsizliklerin varlığını kabul ederken baskı, tahakküm ve adâletsizlik anlamına gelen hukuk önünde eşit olmama durumuna ise karşı olduğunu belirtmiştir. Şöyle ki;

“ben de neseben ve hayatça avâm²²² tabakasındanım. Ve meşreben ve fikren müsâvât-ı hukuk mesleğini kabul edenlerdenim. Ve şefkaten ve İslâmiyet'ten gelen sırr-ı adâlet ile, burjuva²²³ denilen tabaka-i havâssın²²⁴ istibdâd ve tahakkümlerine karşı, eskiden beri muhâlefetle çalışanlardanım. Onun için bütün kuvvetimle adâlet-i tâmmeye lehindeyim; ve zulüm ve tagallüb ve tahakküm ve istibdâdın aleyhindeyim” (Nursi, 2007, s.178)

Söylem göre Nursi; doğduğu, yetiştiği ve yaşadığı sosyal yöre itibarıyla alt sosyal sınıftan olduğunu, sınıf farklılıklarını tahakküm, iktidar ve baskı aracı olarak kullanarak kurumsallaştıran üst sosyal sınıfa ise karşı durduğunu vurgulamıştır. Nursi, bu vurgu üzerinden İslamiyet'in şefkat ve adâlet anlayışı ile *hukuk önünde eşitlik* prensibini savunan bir geleneğinden geldiğine işaret etmiştir. Görüldüğü üzere Nursi'nin söylemindeki eleştirel vurgu, tahakküme dayalı sınıfsal farklılaşmayı ideolojik ve elitist bir baskı aracı olarak kullanan toplum düzenine yöneliktir. Nursi, alt sosyal sınıftan olduğunu ve hukuk önünde eşitliğin önemini vurgularken, hukuk önünde eşitlik ilkesinin sınıfsal farkı önemsizleştireceğine işaret etmiştir. Dolayısıyla insanlar fonksiyonel sınıfsal farklılıklar içinde

²²² Avâm: Alt sosyal tabaka

²²³ Burjuva: Üst sosyal tabaka

²²⁴ Havâs: Üst sosyal tabaka

bulunsalar da sosyal hayatta hukuk ve adâlet önünde sağlanan eşitlik, refah anlamına gelmektedir.

Sosyal politikayı sosyal adâlet açısından değerlendiren Sunal da (2011) hukuk önünde eşitliğin refah için önemli olduğunu vurgulamıştır. Sunal'a göre; *“yasalar önünde herkesin eşit olması, adaletli bir toplumsal düzenin inşa edilmesi bakımından oldukça önemlidir”* (Sunal, 2011, s.286). Sunal, sosyal eşitliği gelir üzerinden sağlamak için alınan sosyal politika tedbirlerinin tam bir sonuç vermediğini de belirtmiştir. Sunal, sosyal adâlet prensipleri üzerine çalışan Miller'e atfen, kapitalist toplum düzeninde vergilendirmenin yeniden dağıtım aracı olarak kullanıldığını, bunun ise eşitsizlikleri kısmen giderdiğini belirtmiştir. Ayrıca Sunal, herkesin eşit ücret alabildiği ve mülkiyetin topluma mâl edildiği sosyalist toplum düzeninde de eşitsizliklerin kısmen giderilebildiğini vurgulamıştır. Sunal, ihtiyaç ve hak etme düşüncesinin felsefi olarak kişiden kişiye değişebildiği gerçeğini işaret ederek, şu soruyu sormuştur; *“mutlak eşitlik, sosyal adaleti sağlamak için yeterli midir?”* (Sunal, 2011, s.288). Dolayısıyla sosyal hayatta eşitlik adına hedeflenen ya da teorik olarak olması gereken gelir eşitliği değil, sosyal hayatın genelinde tahakküme mahal verilmemesi ve hukukun eşit olarak uygulanmasıdır.

Diğer yandan Nursi, insanlar arasında mutlak eşitliğin olmadığına ve sosyal hayattaki fonksiyonel eşitsizliklerin varlığına işaret ederken, bu fonksiyonel eşitsizliklerin sosyal adâleti sarsacak şekilde tahakküm, baskı ve iktidar aracı olarak kullanmaması gerektiğini vurgulamıştır. Nursi, fonksiyonel eşitsizliğe dayalı sınıf farklılıklarının sosyal gerçeklik olduğunu vurgularken, fırsat eşitsizliklerine neden olan ideolojik baskı ve iktidar anlayışına dayalı sosyal sınıf ayrışmasını ise refah açısından sosyal bir sorun olarak görmüştür. Şöyle ki;

“Hey'et-i ictimâiyenin hayatını koruyan intizâmın en büyük şartı, insanların tabakaları aralarında boşluk kalmamalıdır. Havâs kısmı avâmdan, zengin kısmı fukarâdan hatt-ı muvâsalayı kesecek derecede uzaklaşmamaları lâzımdır. Bu tabakalar arasında muvâsaleyi te'mîn eden zekât ve muâvenettir. Halbuki vücûb-u zekât ile hurmet-i ribâya mürâât etmediklerinden, tabakalar arası gittikçe gerginleşir” (Nursi, 2014, s.41).

Söylemde, *...insanların tabakaları aralarında boşluk kalmamalıdır...* vurgusunda dikkat çeken nokta, sosyal sınıfların mutlak anlamda eşitlenmesi değil, sosyal sınıfların keskin ve çatışmacı bir şekilde birbirinden ayrılmamasıdır. Söyleme göre sosyal hayatı dengede tutan unsur, zekât ve benzeri yeniden dağıtım araçlarının kullanılması ve faizin sosyal hayattan

kalkmasıdır. Aksi durumda sosyal sınıflar arasındaki mesafe, sosyal sorunlar lehinde açılmaktadır. Bu noktada zekât; din, ırk ve cinsiyet farkı gözetmeksizin, sosyal hayatın düzenini koruyan ve toplumu statik bir şekilde dengede tutan bir sosyal hizmet, yardımlaşma ve yeniden dağıtım aracı olarak dikkat çekmektedir. Dolayısıyla zekât, toplumsal yakınlaşma ve dayanışmayı sağlayan, iyi toplum düşüncesine katkı veren bir sosyal politika ve sosyal hizmet aracıdır.

İslamiyet'in zekât kurum üzerinden yardımlaşma ve dayanışmaya yönelik yaptığı vurgu ile modern sosyal politika ve sosyal hizmet söyleminin yardımlaşmaya yönelik vurgusu benzer görünmektedir. Sosyal politika ve sosyal hizmet kuramları ile göç üzerine çalışan sosyolog Emrah Akbaş'ın *refah devleti* söylemi hakkında yaptığı tartışma buna işaret etmektedir. Akbaş'ın belirttiğine göre (2011) kapitalizmin şekillendirdiği Anglo-Sakson ve kıta Avrupası sosyal refah söylemi 1990'larda etkisini kaybederken, neo-liberal düşünce ile sosyal demokrat refah devleti söylemi uzlaşmıştır. Bu uzlaşma ise son dönem sosyal politika uygulamaları ve sosyal hizmetlere yön vermiştir. Ayrıca bu dönüşüm, sosyal hizmetleri yeni bir döneme sokmuştur. Bu yeni dönemin sosyal hizmet söylemi, toplumu kendine yaklaştıran, yardımlaşma ve dayanışma ruhunu esas alan ve iyi toplum idealini hedefleyen politikaları araç olarak kabul etmiştir. Bununla birlikte toplum tabakalarını birbirinden uzaklaştıran göç ve neden olduğu sorunlara odaklanan Akbaş, göçmenler ile ev sahibi toplumların bir arada yaşamasına yönelik sınıfsal sorunlar ile sosyal politika ve sosyal hizmete yönelik sorunların etkisiz yöntemler ile çözümünü sorunlu görmüştür. Akbaş'a göre bu çözümlerin etkisiz olmasının nedeni ise derinliği olmayan özerk kuramsal yaklaşımların sergilenmesidir. Diğer yandan Akbaş'a göre sosyal hizmet söyleminin diğer bir sorunlu alanı ise ideolojik yaklaşımların sosyal hizmet sunumuna müdahale etmesidir. Bu sorunun nedeni ise sosyal hizmetin ideolojik sâikler ile toplumu kontrol eden bir mühendislik faaliyeti olarak görülmesidir. Çözüm getirmeyen bu sığ tartışmalara karşı Akbaş'ın önerisi ise sosyal sorun alanlarını birbiri içine sokan ve sorunlu grift ilişkilere neden olan kapitalizmin -sonuçları ile birlikte- bütüncül olarak ele alınmasıdır.

Kapitalizmin sosyal hizmet sunumunu olumsuz etkilediğine dair Akbaş'ın bu görüşü, Buğra ve Keyder'in (2013) sosyal politikayı ikiyüzlü davranmaya iten kapitalizm eleştirisi ile benzerdir. Akbaş (2003), sosyal politika ve sosyal hizmetlerde belirgin hale gelen sorunun kökeninin Aydınlanma diyalektiği olduğuna işaret ederken, aslında kapitalizmin varlık nedeni olan Moderniteyi ve Modernizmi eleştirmiştir. Akbaş'a göre sosyal hak ve sosyal adâletin

sağlanması gibi hedefleri olan sosyal hizmet disiplini, haklar ve adâlet hakkında vaatlerini yerine getirmediğinden dolayı eleştirilen Modernitenin taşıyıcısı olma rolünü bırakmalıdır.

Görüldüğü üzere refah kavramının Avrupamerkezci doğasını teşkil eden Modernite, sosyal politika ve sosyal hizmet söylemi tarafından eleştirilmektedir. Sosyal politika ve sosyal hizmet söyleminin Modernite eleştirisi ile Nursi'nin Modernite hakkındaki eleştirel söylemi birbirine benzemektedir. Bununla birlikte Nursi'nin zekât söylemi ile sosyal sınıfları birbirine yaklaştırma, yardımlaşma ve dayanışma ruhunu aşılama ve iyi toplum idealine hizmet etme amacına yönelik sosyal politika ve sosyal hizmet söylemi de birbirini desteklemektedir. Çünkü Nursi'nin zekât söylemi ile sosyal politika ve sosyal hizmet söylemini temsil eden Akbaş'ın sınıfsal sorunların ideolojik sâikler dışındaki çözümler ile gidermesine yönelik tespiti birbiri ile uyumludur. Çünkü zekât, ideolojik olarak din ve ırk ayrımı gözetmeksizin yeniden dağıtım sağlamaktadır.

Diğer bir anlatımla Akbaş'ın tartıştığı gibi sosyal hizmet, göçmenler ile ev sahibi toplumların bir arada yaşamasına yönelik sınıfsal sorunları -ideolojik sâikler dışındaki çözümler ile- gidermelidir. Ayrıca sosyal hizmet, aynı coğrafyada yaşayan yerleşik zengin ya da yardımsever insanlardan, aynı yerde yaşayan ihtiyaç sahibi diğer insanlara yönelik yeniden dağıtımı da sağlamalıdır. Verilecek sosyal hizmet, ırkçı milliyetçi düşünce ile şekillenen tarafgir, ideolojik ve toplumu denetleyen kontrolcü bir güdüden ziyade, insanın ontolojik varlığı ve refahına yönelik olarak kurgulanmalıdır. Sosyal hizmetlerden beklentinin bu yönde olduğu düşünüldüğünde, bir arada yaşama kültürüne katkı sağlayan zekâtın -tarafgir ve ideolojik bir uygulama olamamak şartıyla- iyi bir sosyal hizmet ve yeniden dağıtım aracı olduğu söylenebilir. Çünkü Nursi'nin söylemin göre kapitalist girift ilişkilerin olumsuz sonuçları yüzünden sosyal sınıflar arasında açılan mesafeyi kapatan zekât kurumu, yukarıda bahsedilen Kur'an ayetinde de görüldüğü gibi din ve ırk ayrımı gözetmeksizin yeniden dağıtımı sağlamaktadır. Çünkü Kur'an ayetinde yer aldığı gibi zekât, Müslümanlar dışında *kalbi İslamiye'te ısındırılacak* ihtiyaç sahipleri ile ırk ve din farkı gözetilmeksizin *yolda kalanlara* verilebilmektedir (Zutiç, 2015). Kur'an ayetinin *yolda kalanlar* olarak adlandırdığı zekât verilebilecek insanlar ise ülkesinden başka bir ülkeye -ya da ülkesi içinde başka bir beldeye- göç edenlerdir (Hüssein, 2016). Dolayısıyla göçmenlerin yolda kalanlar topluluğu olarak alt sosyal sınıf olduğu ve ev sahiplerinin de üst sosyal sınıf olduğu düşünüldüğünde; din, ırk ve cinsiyet farkı gözetilmeden hak edene verilen ve sosyal sınıflar arasındaki mesafeyi kapatan zekât, bir yeniden dağıtım ve sosyal hizmet aracı olarak anlamlı olabilir. Görüldüğü

üzere zekât söylemi ile sosyal politika ve sosyal hizmet söylemi aynı amaca hizmet etmektedir. Dolayısıyla Nursi, zekâtı sosyal sınıflar arasındaki mesafeyi kapatan bir denge unsuru olarak görürken, bu söylem, zekâtın toplumu birbirine yaklaştıran, iyi toplum idealine yönelten ve toplumun dayanışmasını sağlayan bir ruh ve bir sosyal hizmet olduğuna işaret etmiştir. Zekât hakkındaki bu söylem, kapitalizmin ideolojik sarmalında yönünü arayan sosyal politika ve sosyal hizmet söylemi için bir çıkış noktası olduğu gibi, zekât söylemi, Avrupamerkezci refah kavramının doğasına bir meydan okumadır.

Diğer yandan Nursi'nin söyleminde insanın yaratılış mahiyeti, diğer varlıklardan farkı, eşitlik, imanlı erdem ve adâlet kavramları tartışılırken, insanın dünya refahı vurgulanmıştır. Böylece, sadece dünya refahı ile ilgilenen modern *seküler refah* anlayışının karşısına, *imanlı erdeme* dayalı refah anlayışı çıkarılarak, refah düşüncesi İslam düşüncesi yönünde yeniden yapılandırılmıştır. Söylem; *alt-üst* ve *güçlü-güçsüz* dikotomisi gibi tahakküme neden olan modern *düalizme* dayalı iktidar ve güç söylemi ile şekillenen seküler, pozitivist, evrimci refah anlayışına karşı durmuştur. Dolayısıyla bu karşı duruş, Avrupamerkezci, elitist ve seküler refah anlayışının doğasına, hukuk ve adâlet önünde eşitlik düşüncesini besleyen *imanlı erdem* anlayışı ile bir meydan okumadır.

Tartışmanın buraya kadarki bölümünde, İslam düşüncesinin temsil ettiği refaha dair vahye dayalı bilgi kaynakları ile bu kaynakların ilgili olduğu kişi, olgu, bağlam ve kavramlar irdelenmiştir. Bu tartışmada refaha dair vahye dayalı bilgi kaynakları olarak Kur'an, Hz. Muhammed (asm), *İslamiyet, din, sünnet-i seniye, asr-ı saadet, İslam toplumu, şeriât, adâlet* ve *zekât* kavramları irdelenmiştir. Böylece, bu kavramların ontolojik refah düşüncesine bakan yönleri ile bu kavramların dünya refahı ve sonsuz refah adına taşıdığı anlam tartışılmıştır. Ontolojik refaha dair bilgi kaynaklarını temsil eden İslam düşüncesi irdelinirken, diğer yandan Avrupamerkezci düşüncenin insana, refaha ve topluma olumsuz etkilerine ve bu düşüncelyi temsil eden ideolojik arka planına işaret edilmiştir. Tartışmanın gelecek son bölümünde ise Nursi'nin Avrupamerkezci düşünce hakkındaki görüş ve eleştirileri incelenirken, bu düşüncenin dünya medeniyeti ve refaha sağladığı maddi katkıların kaynakları ile bu düşüncenin ontolojik refahı tehdit eden arka planı irdelenecektir.

Nursi, Avrupa düşüncesini biri olumlu, diğeri olumsuz olmak üzere iki yönde irdelenmiştir. Bu değerlendirmede Nursi, Avrupa'nın Hz. İsa'nın (as) getirdiği Hristiyanlığın çıkış noktasındaki ruha uygun uygulamalarını medeniyetin gelişimi adına takdir etmiştir. Nursi'ye göre Avrupa medeniyetini geliştiren nedenler, Hristiyanlığın özünü kaybetmeyen

kısmına dayanan bazı uygulamalardır. Bu uygulamalar ise sosyal hayat ve refah adına insanlığa faydalı olan meslek ve sanatlar ile hak ve adâletin yayılması adına geliştirilen bazı fen ve sosyal bilim uygulamalarıdır.

Nursi'nin eleştirileri ise insanlığa faydalı olan bilimleri, Avrupa düşüncesinin materyalist-pozitivist usuller ile doğa felsefesine dayandıran yaklaşımına yöneliktir. Nursi'ye göre Allah'ın mutlak özne olduğunu unutturan doğa felsefesine dayalı bu yaklaşım, Hristiyanlığın saf kısmına dayalı Avrupa düşüncesini bozmuştur. Nursi, doğa felsefesi ile bozulmuş bu Avrupa düşüncesinin ontolojik refah adına zararlı olan felsefe aracılığı ile insanları sapkınlığa, rahatlık ve haz adına sefahate yönelttiğini vurgulamıştır. Nursi, Avrupa düşüncesini ikiye ayırmıştır. Şöyle ki;

“Avrupa ikidir. Birisi, İsevîlik dîn-i hakîkîsinden aldığı feyiz ile hayat-ı ictimâiye-i beşeriyeye nâfi ‘san ‘atları ve adâlet ve hakkâniyete hizmet eden fünûnları ta ‘kib eden Avrupa’ya hitâb etmiyorum. Belki felsefe-i tabîiye zulmetiyle, medeniyetin seyyiâtını mehâsin zannederek, beşeri sefâhete ve dalâlete sevkeden bozulmuş ikinci Avrupa’ya hitâb ediyorum. Şöyle ki: O zaman, o seyâhat-i rûhiyede, mehâsin-i medeniyet ve fünûnu nâfiadan başka mâlâyâ ‘nî ve muzır felsefeyi ve muzır ve sefih medeniyeti elinde tutan Avrupa’nın şahs-ı ma ‘nevîsine karşı demişim” (Nursi, 2007, s.118).

Görüldüğü üzere Nursi, Avrupa düşüncesinin bir yönünün insanlığın refahı adına gelişim sağladığını belirtirken, bu gelişimin temelinde ihtiyaçların, dinin, hak ve adâletin olduğuna işaret etmiştir. Hayatın sürdürülebilirliğine odaklı olan medeniyet kuramları da medeniyetlerin gelişiminde bu temel sâiklerin bulunduğuna işaret etmektedir. Buna göre medeniyetin ne anlama geldiği hakkındaki genel görüş; medeniyetin insanlığın başlangıcından bu yana hayatta kalma ve temel ihtiyaçları karşılama için gösterilen çaba olduğu yönündedir. Sosyolog Robert MacIver'in belirttiği üzere (1945), medeniyet denildiğinde akla ilk gelen, hayata etki eden -olumsuz- şeylerin, insan akli ve çabası ile geliştirilen sosyal ve mekanik sistemler sayesinde kontrol edilmesidir. Medeniyet hakkında yapılan bu değerlendirme, insan hayatına etki eden olumsuzluklar ile bu olumsuzlukların giderilmesini sağlayan sosyal ve mekanik sistemlere işaret ederken, aynı zamanda insanın zayıflık, acizlik ve ihtiyaç içinde olan bir varlık olduğunu vurgulamaktadır. Kültür değişimlerini inceleyen ve sosyal psikoloji üzerine çalışan Mümtaz Turhan da insan ihtiyaçlarının medeniyet gelişimine neden olduğunu belirtmiştir. Turhan (1997), insanı zayıflık ve acizlik içinde bırakan ve giderilmesi beklenen ihtiyaçları üç başlıkta toplamıştır. Bu ihtiyaçlardan ilki, insanın yaradılışı gereği ihtiyaç duyduğu beslenme

ve barınma gibi fizyolojik ihtiyaçlardır. Diğer ihtiyaç ise zayıflık ve acizliği gidermek için bir arada yaşamayı sağlayan işbirliği ve yardımlaşma ihtiyacıdır. Diğer bir insan ihtiyacı da insanı zayıflık ve acizlik içinde bırakan ve anlamı çözülemeyen olaylardan ve zorluklardan -güvenli bir yere ya da koruyucu bir güce- sığınma, endişelerini giderme ve huzura kavuşma ihtiyacıdır.

Medeniyet kuramları açısından yapılan bu değerlendirmeler, medeniyetin insanın zayıflık, acizlik ve ihtiyaçlarının maddi ve manevi olarak giderilmesi anlamına geldiğini göstermektedir. Medeniyet kavramına bu yönleri ile yapılan vurgu, refah anlamına gelen *iyioluş-wellbeing* kavramına da işaret etmektedir. Çünkü *refah-iyioluş* üzerine çalışan Diener ve Michalos, insan refahının göstergelerinin maddi rahatlık ve dengeli duygu durumu olduğuna işaret etmiştir. Bu refah ve mutluluk uzmanlarına göre insanın iyioluşuna dair refah göstergeleri iyimserlik, tatminkâr bir hayata sahip olma, duygu durumu dengede olma, kaygı ve korkulardan uzak olmaktır (Diener, 1999; Michalos, 2007). Dolayısıyla ontolojik refah teorisinin bileşenlerinden olan kaygı ve güvene işaret eden korkusuzluk, iyimserlik, tatminkârlık ve duygu durumu dengesi, refaha işaret ettiği gibi medeniyet kavramına da işaret etmektedir.

Sosyal refah anlamına gelen *iyioluş* kavramı ile psikolojik, sosyal ve mekanik sistemlerin bileşimi sayesinde insanların zayıflık, acizlik ve ihtiyaçlarının giderilmesi anlamına gelen *medeniyet* kavramının özdeş kavramlar olduğu söylenebilir. Bu durumda, refah iddiasında bulunan felsefi, dini ve ideolojik düşünceler ile insan aklı sayesinde meydana getirilen psikolojik, sosyal ve mekanik sistemlerin hangisinin refahın en iyi şekilde yaşanmasına vesile olacak bir toplum sistemi olduğu da sorgulanabilir. Buna göre insan zayıflıklarını, acizliğini ve ihtiyaçlarını -insanlığın tamamını kapsayacak şekilde- giderme kabiliyeti olan düşünce ve sistemlerin en yüksek medeniyet ve en iyi refah anlayışı olduğu iddia edilebilir. Dolayısıyla bu çalışmanın teorik yönünü yansıtan *ontolojik refah teorisi* ile refah ve *medeniyet* kavramlarının doğrudan ilişkili kavramlar olduğu görülmektedir.

Diğer yandan Nursi'nin medeniyet kuramları temelinde yer alan kavramlar üzerinden Avrupa düşüncesine yönelik vurgusu, medeniyetin gelişimi adına Avrupa düşüncesinin ne anlama geldiğine işaret etmektedir. Buna göre Nursi, Avrupa'nın medeniyet olarak ilerlemesini maddi ve manevi bazı nedenlere bağlamıştır. Nursi'ye göre Avrupa medeniyetinin yükselişinin maddi nedenlerden ilki; Avrupalı insanların, insanın yaratılışına Allah tarafından yerleştirilen iradeyi kullanması, gayret göstermesi ve çalışma ile farklılaşma kurallarına uygun hareket etmesidir. Ayrıca Avrupalı insanların ihtiyaçları ile bu ihtiyaçları giderme yönünde gösterdiği

çaba, teşebbüs ve rekabet isteği de Avrupa toplumlarının ilerlemesinin diğer maddi nedenlerdendir. Avrupa'nın iklimi, coğrafi konumu, yer altı kaynakları ise Avrupa medeniyetinin yükselmesinin bir başka maddi nedenidir. Bununla birlikte Avrupa toplumlarının yaşadığı iç savaş ve çatışmalar, Hristiyanlığın engizisyon hukukunun toplum üzerindeki etkisi ve baskısı ile Avrupa toplumlarının milli duyguları da maddi ilerlemenin diğer sâikleridir. Buna işaret eden Nursi, Avrupa toplumunun yükselişi nedenlerinden şöyle bahsetmiştir;

“Birinci Sebep: Umum Hristiyan’ın kilisesi ve mâden-i hayatı olan Avrupa’nın vaziyet-i fitriyesidir. Zira dardır, güzeldir, demir madenidir, girintili çıkıntılıdır. Deniz ve enharı bağırsaklarıdır, bâriddir. Evet, Avrupa küre-i zeminin hums-u öşrü iken, nev-i beşerin bir rub’unu letâfet-i fitriyesiyle kendine çekmiş. Hikmeten sabittir ki, efrad-ı kesirenin içtimâi, ihtiyacı intaç eder. Görenek gibi çok esbabla tekessür eden hâcât, zeminin kuvve-i nâbitesine sığışmaz. İşte şu noktadan ihtiyaç san’ata ve merak ilme ve sıkıntı vesait-i sefahete hocalık edip tâlime başlarlar. Evet, fikr-i san’at, meyl-i mârifet, kesretten çıkar. Avrupa’nın darlığı ve deniz ve enharı olan vesait-i tabiiye-i münakale içinde dolaşması sebebiyle, tearüf ticareti, teavün iştirak-i mesaiyi intaç ettikleri gibi, temas dahi telâhuk-u efkârı, rekabet de müsâbakatı tevlid 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 medeniyetleri gasp ve garat edip gayet ağır bastı, mizan-ı zeminin muvazenetini bozdu. Hem de her şeyi geç almak, geç bırakmak şe’ninde olan burudet-i mutedilâne, sa’ylerine sebat ve metanet verip, medeniyetlerini idame etmiştir. Hem de ilme istinad ile devletlerinin teşekkülü, müteakabil kuvvetlerinin tesadümü, gaddarane istibdatlarının iz’âcâtı, engizisyonane taassublarının aksülâmel yapan taziyatı, mütevazi unsurlarının rekabetle müsâbakatı, Avrupalıların istidadlarını inkişaf ettirip, mezâyâ ve fikr-i milliyeti uyandırdı” (Nursi, 2017f, ss.226-227).

Görüldüğü üzere Nursi, artan nüfus ve ihtiyaçlar ile bu ihtiyaçların merak, sanat ve bilim ile giderilmesinin Avrupa'nın medeniyet olarak ilerlemesine neden olduğuna işaret etmiştir. Ayrıca Nursi, ihtiyaçların ve özellikle de beslenme ihtiyacının medeniyet gelişimine rehberlik ettiğini vurgulamıştır. Nursi'ye göre;

“ihtiyaç her işin üstadıdır, (...) Kudret-i Fatıra, hususan açlık ihtiyacıyla, başta insan, bütün hayvânâtı gemlendirip nizama sokmuş. Hem âlemi hercümercten halâs edip, hem

ihtiyacı medeniyete üstad ederek terakkiyatı temin etmiştir” (Nursi, 2017f, s.210; 2011b, s.505). “(...) görüyoruz ki, âlem-i insaniyet de, belki hayvan âlemi de bir dâire hükmünde teşkil olunuyor. Ve nokta-i merkezîyede rızık vaz’ edilmiş. Bütün nev’-i insanı ve hatta hayvanâtı rızka âdetâ taaşşuk ettirip, onları umumen rızka hâdim ve musahhar etmiş. Onlara hükmeden rızıktır. (...) Demek kâinât içinde en acîb, en zengin, en garîb, en şirin, en câmi’, en bedî’ hakîkat rızıktadır (...) her şey rızkın etrafında toplanmış, ona bakıyor” (Nursi, 2015a, s.256).

Söylemdeki *Kudret-i Fatıra* vurgusu Allah’a işaret ederek, söylemin ideolojisini yeniden üretmiştir. Ayrıca bu vurgu, açlık ihtiyacı başta olmak üzere tüm ihtiyaçların giderilmesi üzerinden Allah’ın mutlak *özne* olduğuna işaret etmiştir. Söylemin *açlık ihtiyacı* vurgusu ise insanlığın dünya hayatı için en önemli ihtiyacına işaret ederken, ihtiyaçların insanlığı düzenleyen, öğreticilik yapan, rehberlik eden ve medeniyetin yükselmesini sağlayan önemli bir itici güç olduğunu vurgulamıştır. Diğer bir anlatımla aç kalma kaygısı ile beslenme ve rızık ihtiyacı, insan refahı için en önemli öğreticidir. Beslenme, yani rızık, insanlığın ve toplumların etrafından daire şeklinde toplandığı bir merkez, ortak bir sorun ve giderilmesi gereken bir ihtiyaçtır. Çünkü rızık ve beslenme, insanlık için her dönemde hayati önem taşıdığından, medeniyetlerin gelişimi öncelikle rızık teminine ve beslenmeye odaklanmıştır. Diğer bir deyişle, medeniyet ve insanlık tarihi rızık etrafında şekillenmiştir. Dolayısıyla Avrupa medeniyetinin gelişimine de ihtiyaçlar ve özellikle yaşamak için en önemli ihtiyaç olan beslenme ihtiyacı rehberlik etmiştir.

Avrupa toplumları rızık etrafında medeniyet inşa ederken; iklim, denizler ve nehirler gibi coğrafi şartları da çok iyi kullanmış ve Avrupa bilgi, teknik, ortak çalışma, yardımlaşma, teşebbüs, yarışma ve ticaret ile ilerlemiştir. Bununla birlikte demir madeni ve benzer yer altı kaynaklarını işlemek de Avrupa’da tekniği geliştirmiştir. Teknik ile elde edilen maddi güç ise yayılcı politikalara neden olmuştur. Ayrıca Avrupa’da gelişen teknik, dünyada modern zamanlara kadar gelişen farklı medeniyetlerin bilgi ve insan gücü ile toprak ve altın gibi değerli madenlerden kaynaklanan kazançlarını dünyanın dengesini bozacak şekilde Avrupa hanesine yazdırmıştır. İngiliz tarihçi Roberts, Avrupa’nın değişimine ve gelişimine neden olan bu coğrafi özellikleri ile yer altı kaynaklarına işaret etmiştir. Roberts’e göre (2015) girintili denizler çevrili olan Avrupa kıtasının kuzey-güney hattı ile güneydoğuda yer alan nehirleri, malların dağıtımını ve pazarlara erişimi sağlamıştır. Silah ve tarım aleti yapımında önce bakır ve kalay daha sonra da bronz kullanılmıştır. Demirin işlenmesi ise kemik ve ağaç kullanılarak

yapılan tarım aletlerinin yerine, demir aletlerin kullanılmasını sağlamış, bu da büyük değişime neden olmuştur.

Avrupa medeniyeti üzerine düşünen Nursi de Avrupa'nın gelişimini irdelerken ihtiyaçlar, insani istekler ve gayret ile coğrafyanın önemine vurgu yapmıştır. Dolayısıyla Avrupa gerçeğinin kavranabilmesi için öncelikle coğrafyasını tanımak gerekmektedir. Çünkü tarih, coğrafyayı keşfeden ve -süreçlerin nasıl geliştiğini- anlayanlar tarafından yazılmaktadır (Roberts, 2015). Nursi de söyleminde ...*letâfet-i fitriyesiyle kendine çekmiş*... diyerek, Avrupa coğrafyasının insanları cezbeden özelliğine işaret etmiştir. Roberts'e göre ise Avrupa coğrafyasına yönelim, bir kaç nedenden olmuştur. Avrupa'nın kuzeyinde yaşayan *Barbar toplulukları* kuraklık ve nüfus artışı başta olmak üzere farklı nedenlerden dolayı *Latin Avrupa* topraklarına yönelmiştir. Ayrıca Orta Asya'da değişen iklim ve siyaset *Cermen kavimleri* üzerindeki baskıyı artırdıkça, bu kavimler Roma İmparatorluğunun sınırlarını aşmış ve Avrupa'nın nüfus ve kültür yapısını değiştirmiştir (Roberts, 2015). Görüldüğü üzere yeni yaşam alanı elde etme amacı, Avrupa topraklarına yönelimin en önde gelen gerekçesidir. Bu doğal yapının güzelliğine kapılan ve yaşamak için yeni topraklar arayan insanlar, Avrupa'yı bir fırsat olarak görmüştür. İnsanları cezbeden bu coğrafya, bazı toplulukları geliştirirken -elinde bu imkânlar olmayan- bazı toplulukları ise geride bırakmıştır. Bunun nedeni, Avrupa kıtasının özel konumudur (Roberts, 2015).

Avrupa coğrafyası hakkındaki bu değerlendirmeler, coğrafyanın kader olduğu söylemini güçlendirmektedir. Nursi'ye göre de coğrafya medeni ilerleme için önemli bir unsurdur. Nursi; "*ma'lûmdur ki; muhitin²²⁵, insanın ahlâkı üzerinde te'sîri vardır*", "*(...) her şeyi geç almak, geç bırakmak şe'ninden olan burudet-i mutedilâne, sa'yelerine sebat ve metanet verip, medeniyetlerini idame etmiştir*" (Nursi, 2007, s.209; 2017f, s.227) diyerek, Avrupa coğrafyasının ve ikliminin insanları çalışma noktasında olumlu etkilediğine ve medeniyetlerinin gelişimine katkı sağladığına işaret etmiştir. Avrupa ikliminin dengeli ısısı çalışma isteğini artırırken, insanlara azim ve kararlılık vermiş ve Avrupa medeniyetinin devamlılığını sağlamıştır.

Avrupa'daki bütün bu değişim ve ilerlemelerin nedeni yukarıda sıralanan gerekçeler olmakla birlikte, Nursi'ye göre dogmatik Hristiyan öğretilerine dayanan engizisyon baskısına gösterilen tepki de Avrupa'nın medeniyet olarak ilerlemesine neden olmuştur. Ancak Avrupa

²²⁵ Muhit: Yöre, çevre, yaşanılan yer

toplumları her ne kadar Aydınlanma düşüncesi üzerinden Hristiyanlığa tepki gösterse de dinin gücünü her zaman birleştirici bir unsur olarak kullanmış ve maddi ilerlemesine basamak yapmıştır. Nursi'ye göre Avrupa'nın ilerlemesinin ikinci sebebi;

“Nokta-i istinadtır. Evet her bir Hristiyan başını kaldırıp, müteselsil ve mütedahil maksatların birine el atsa, arkasına bakar ki, istinad edecek, kuvve-i mâneviyesine daima imdad edip hayat verecek, gayet kavî bir nokta-i istinad görür. Hatta en ağır ve büyük işlere karşı mübarezeyle kendinde kuvvet bulur. İşte, o nokta-i istinad, her taraftan ellerini uzatan dindaşlarının uruk-u hayatına²²⁶ kuvvet vermeye ve İslâmların en can alacak damarlarını kesmeye her vakit âmade ve dessay²²⁷, medenî engizisyon taassubu ile maddiyunun dinsizliğiyle yoğrulmuş ve medeniyetlerinin galebesiyle mest-i gurur olmuş bir müsellâh²²⁸ kitlenin kışlası veya büyük bir kilisesi olan Avrupa'nın medeniyetidir” (Nursi, 2017f, s.228).

Görüldüğü üzere Avrupa medeniyetini maddi olarak ilerleten dayanak noktası, Rönesans ve Aydınlanma sürecinde işbirliği yapan, seküler toplum düzeni noktasında anlaşan ve askeri üstünlüğü ele geçiren din düşüncesi ile pozitivist-materyalist bilim anlayışı ve güce dayanan medeniyet iddiasıdır. Rönesans'ın rehberliğinde Aydınlanma düşüncesi ile uzlaşan Hristiyanlık, Aydınlanma ve Modernitenin gelişmesi için katkı sağlayarak Avrupa düşüncesinin gizli dinamosu olmuştur. Bu dinamo, toplumlara verdiği manevi güç ile zorluklara karşı bir dayanak noktası olmakla birlikte, kendisine tehdit olarak gördüğü İslam'a karşı da bir motivasyon kaynağı olmuştur. Böylece, Hristiyanlığın -duru kısmını temsil eden disiplinli çalışma duygusunun- aşıladığı toplumlar, kapitalizm ve militarizm ile ittifak ederek, Avrupa maddi medeniyetini geliştirmiştir.

Hristiyanlığın Protestan yorumu, Avrupa'nın maddi ilerlemesine bir örnektir. Hristiyanlığın Protestan yorumunun İslamiyet'te yasak olan *faize* izin veren görüşü bir yana bırakılır ise Protestan Hristiyanlığın kutsadığı iyi bir meslek sahibi olmak, mesleğini iyi uygulamak ve disiplinli çalışmak prensipleri önemli bir ilerleme nedenidir. Max Weber, Protestan ahlakı ve kapitalizmin ruhunu irdelerken, Protestan Hristiyanlığın *asketik-zahit* bir

²²⁶ Uruk-u hayat: Can damarı

²²⁷ Dessas: Hilekâr

²²⁸ Müsellâh: Silahlı

ruh ile bir meslekte uzmanlaşmaya ve işbölümü yapılmasına dair prensiplerini, maddi ve manevi kârlar elde edilebilecek unsurlar olarak görmüştür. Weber'e göre;

“(…) işbölümü, işçinin yeteneğinin -skill- gelişmesini olanaklı kılar, üretimde niceliksel ve niteliksel artışa yol açar ve böylece miktarda hayra ile aynı olan ortak hayra -common best- hizmet eder. Buraya kadarki güdü salt faydacı bir güdüdür” (Weber, 2014, s.224).

Ayrıca, Weber'e göre bir mesleği icra ederek kâr elde etmek için gösterilen *asketik-zahitce* bir çalışma, Tanrı tarafından bir seçilme ve kutsanma anlamına gelmekte ve insan bu şekilde ahiretteki kurtuluşunu -refahını- hazırlamaktadır.

Hristiyanlığın reforme edilmesine giden yolun taşlarını döşeyen Rönesans ise *din ve Aydınlanma* uzlaşmasının ön safhasını teşkil etmiştir. Roberts'e göre Rönesans adeta bir okul görevi görmüş ve Avrupalıların İncil'in seçilmiş toplumu olduğunu haklı çıkaracak şekilde Hristiyanlığı ve Kilise öğretilerini yeniden incelemiştir. Diğer bir anlatımla Rönesans ve Reform dönemleri Avrupa kimliğini pekiştirirken, toplumun seküler sisteme adapte edilmesi için Hristiyanlık yeniden yorumlanmıştır. Dolayısıyla din Avrupa için önemini yine korumuş, sadece dinin dünya görüşü üzerine etkisi sorgulanmıştır.

Hristiyanlık Avrupa kimliğinin en önemli yapı taşı olduğundan (Roberts, 2015), Aydınlanma düşüncesi de dinin yaptırım gücü olan *kutsallıktan* yararlanmıştır. Dolayısıyla Avrupa'da din önemini kaybetmemiş ve Aydınlanma çıkarları için her zaman kullanılmıştır. Buna işaret eden Giddens (2016), Aydınlanma döneminde aklın kutsallaştığını, bu kutsallaşmaya ise din duygusunun kutsallığının rehberlik ettiğini belirtmiştir. Giddens'e göre Ortaçağda sorgulanamayan Tanrısal kanunların kutsallığı düşüncesi, Aydınlanma döneminde yerini duyuların ampirik gözlemi ile aklın kanunlarının kutsallığına bırakmıştır. Giddens'in bu değerlendirmesi, rasyonel aklın din gibi nasıl kutsallaştırıldığına işaret etmektedir. Dolayısıyla Aydınlanmanın serbest bıraktığı akıl, dinde yer alan Tanrının kutsal takdiri anlayışını kendine mâl etmiş ve bu kutsallık söylemini kendine güç ve iktidar devşirme lehine kullanmıştır. Böylece, ampirik ve bilimsel bulgular kutsal ve eleştirilemez olan bir dogma haline gelmiştir. Giddens'e göre eğer bilim bu şekilde kutsanmasaydı, modern düşünce kökleşemezdi. Diğer bir anlatımla eğer dinin kutsallık ve iktidar söylemi kullanılmasaydı, Aydınlanma imkânsız hale gelirdi (Giddens, 2016). Görüldüğü üzere Avrupa kimliğinin omurgasında yer alan Hristiyanlık, rasyonel aklı temsil eden Avrupa medeniyetinin kalbidir. Çünkü Kilise, kültürün muhafızı ve aynı zamanda medeniyetin taşıyıcısıdır (Roberts, 2015).

Nursi'nin Avrupa medeniyetinin gelişimi hakkındaki ...*sa'y, rekabetle müsabakat, iştirak-i mesai, meyl-i mârifet...* ibareleri de Avrupa insanların medeniyetin gelişimi amacı ile bilgiye erişim için gösterdikleri çabaya, rekabete ve ortak çalışmaya işaret etmektedir. Avrupa insanın medeniyet ve refaha adına gösterdiği çalışma ve gayret ile amaçladığı hedeflere ulaşmak için gösterdiği uygun hareketlerin *dua* hükmüne geçtiği söylenebilir. Çünkü Nursi'ye göre medeniyetin gelişimi ve refah adına gösterilen çalışma ve gayret ile amaçlanan hedefe uygun hareketlerin tamamı *dua* anlamına gelmektedir.

Nursi, insanın zayıflığının, acizliğinin ve ihtiyaçlarının medeniyetin yükselişine rehberlik ettiğini belirtirken, insanın acz ve ihtiyaç içinde yaptığı *duaların* da medeniyetin ortaya çıkmasına neden olduğunu vurgulamıştır. Çünkü Nursi'ye göre; “*terakkiyât-ı beşeriyenin kısm-ı a'zamı ve keşfiyâtları, bir nevi' duâ neticesidir. Havârik-i medeniyet dedikleri şeyler ve keşfiyâtlarına medâr-ı iftihâr zannettikleri emirler, ma'nevî bir duâ neticesidir*”(Nursi, 2011a, s.129). Görüldüğü üzere Nursi, insanlığın gurur duyduğu ve medeniyet harikaları adı verilen maddi yükselişin büyük bir kısmının bir çeşit *dua* sonucu ortaya çıkmış olduğunu vurgulamıştır. Nursi'ye göre medeniyetleri geliştiren *bu dua*, insanın bir hedefe yönelik çalışması ve gayret göstermesi anlamına gelen *fiilî duadır*.

Nursi (2011a), Kur'an'ın Furkan suresinin 77. ayeti-i kerimesini²²⁹ izah ederken, insanın Allah katındaki değerinin yaptığı *duaya* bağlı olduğunu, ayrıca *dua*'nın insanın Allah'a olan kulluğunun ruhu ve sırrı olduğunu belirtmiş ve *üç çeşit dua* olduğunu vurgulamıştır. Nursi'ye göre *dua* üç çeşittir. 1- *Lisân-ı isti'dâd* ile yani, *kabiliyet dili* ile yapılan *dua*. 2- *Lisân-ı ihtiyâc-ı fitrî* ile yani, *doğal ihtiyaç dili* ile yapılan *dua*. 3- *Fiil* ile, yani bilinç sahibi varlıkların çalışma ve gayret etmesi anlamına gelen *fiilî duadır*.

Nursi, birinci *dua* çeşidi olan *kabiliyet dili* ile yapılan *duaya* tohum ve çekirdekleri örnek göstermiştir. Buna göre çekirdeğin ağaç olma potansiyeli ve kabiliyeti bir *duadır*. Çekirdek, potansiyel kabiliyeti ile ağaç olmayı istemektedir ve sebeplerin -Allah'ın emri ile- bir araya gelmesi ile de ağaç meydana gelmektedir. Ayrıca ağaca vesile olan sebeplerin bir araya gelmesi de *kabiliyet dili* ile yapılan diğer bir *duadır*. Dolayısıyla çekirdeğin ağaç olması için gerekli olan şartlar Allah'ın emri ile yerine geldiğinde, çekirdeğin ağaç olması kaçınılmazdır.

²²⁹ “(Ey Resûlüm!) De ki: ‘Eğer duanız olmasa, Rabbim size ne diye ehemmiyet versin?’” Kur'an-ı Kerimin Furkan Suresinin 77. Ayeti-i Kerimesinin meali. <https://kuran.risale.online/Meal/Ayet?ayetNo=77&sureNo=25>. (Erişim: 24.08.2021).

Nursi, duanın ikinci çeşidi olan *doğal ihtiyaç dili* ile yapılan duaya ise varlıkların fitratından ve yaradılışından kaynaklanan ihtiyaçlarını örnek göstermiştir. Hayat sahibi varlıklar, ihtiyaçlarını tek başlarına gideremediklerinden, bu ihtiyaçlar Allah'ın emri ile hareket eden maddi sebeplerin umulmadık bir şekil ve zamanda -Allah'ın yardımı sayesinde- ihtiyaç sahibine yardıma gelmesi ile giderilmektedir.

Nursi, üçüncü çeşit dua olan gayret ve çalışma, yani fiiller ile yapılan duaya ise akıl ve bilinç sahiplerinin medeniyeti yükselten çalışma ve gayretlerini örnek göstermiştir. Akıl ve bilinç sahibi insanların fiilleri ile yaptığı bu duada ihtiyaçların giderilmesi talep ve arzusu en üst seviyeye çıkmaktadır. Nursi, şartlarına uygun olarak yapılan gayret ve çalışmanın *fiili bir dua* hükmüne geçtiğini ve bu duanın çoğunlukla kabul olduğunu belirtmiştir. Nursi'ye göre insan ihtiyaçları; “*ızdırâr derecesine gelse veya ihtiyâc-ı fitrîye tam münâsebetdâr ise veya lisân-ı isti'dâda yakınlaşmış ise veya sâfi, hâlis kalbin lisânıyla ise, ekseriyet-i mutlaka ile makbuldür*” (Nursi, 2011a, s.129). Görüldüğü üzere ihtiyaçlar şiddetlendiğinde, insan kabiliyetleri ve fiilleri, gelişip ağaç olma potansiyelinde olan bir çekirdeğe benzer şekilde sonuç vermektedir. Dolayısıyla insanlar çaresiz kaldıklarında ihtiyaçlarını gidermek için gösterdikleri *bilinçli fiiller*, gayret ve samimi çabalar *dua* hükmüne geçmektedir. Bu söyleme göre Allah'a iman etsin ya da etmesin, Müslüman olsun ya da olmasın yani, kim olursa olsun bir şeyi elde etmek gayret ile çalışır ise bu gayret, bir dua olarak Allah tarafından kabul edilmektedir.

Ayrıca Nursi'ye göre insanın çaresizlik içindeki fiili çalışması ve gayreti ile yaptığı dua, Allah tarafından kabul edilen *meşhur duadır*. Nursi, bu meşhur duaya toprağı işleyerek ürün elde etme gayretini örnek göstermiştir. Mesela; “*(...) çift sürmek, fiilî bir duâdır. Rızkı topraktan değil, belki toprak hazîne-i rahmetin bir kapısıdır ki, rahmetin kapısı olan toprağı saban ile çalar*” (Nursi, 2011a, s.129). Görüldüğü üzere yaşamak için toprağı ekmek, işlemek, ürün yetiştirmek fiilî bir gayret ve çalışmadır. Şartlarına uygun bir ekim yapan ise kim olursa olsun mutlaka ürün olarak karşılık almaktadır. Dolayısıyla ürün için yapılan ekim bizzat fiilî bir çalışma ve gayret olduğundan, kabul olan en meşhur dua hükmüne geçmekte ve insan sonuç almaktadır. Çalışmaya bağlı olan bu sonuç, kâinatta işleyen Allah'ın kanunlarının neticesidir. Çift sürmek ile ürün elde edilmesi ve çekirdeğin toprağı atılması ile ağaç ve meyve elde edilmesi ise Allah'ın -fitrî- kanunların eseridir. Bu tabiat kanunlar, Allah'ın âdetleri olarak adlandırılan *âdetullahtır*. Allah katında bir dua hükmünde olan *âdetullaha*, yani tabiat kanunlarına uygun hareket edilmesi, medeniyetin yükselişine neden olmaktadır.

Nursi, başarı isteyenlerin Allah'ın koyduğu kanunlara uygun hareket etmesi gerektiğini de vurgulayarak, bu kanunlara aykırı hareketin ise başarısızlık ile sonuçlanacağına işaret etmiştir. Nursi'ye göre kim başarı ve yardım ister ise yani, kim “(...) *tevfik isterse, kâinatta câri olan âdatullaha âşinalık etmek ve nevâmîs-i fitrata dostluk etmek gerektir. Yoksa fitrat tevfihsizlikle bir cevab-ı red verecektir. Cereyan-ı umumî ise, muhalif harekette bulunanları, adem-âbad, hiçahiçe atacaktır*” (Nursi, 2017b, s.102). Görüldüğü üzere *âdetullaha* uygun hareket edilmemesi başarısızlığa neden olmaktadır. Nursi'ye göre Allah'tan istenecek yardım ise hayatın devamı ve ihtiyaçların giderilmesi içindir. İhtiyaçları gideren kabiliyet ve çalışmanın dua olduğu göz önünde bulundurulduğunda, insanın Allah'ın kâinatta koyduğu kanunlara düşünce ve eylem bazında uygun hareket etmesi, aczin ve ihtiyaçların giderilmesi için yapılmış bir dua hükmüne geçmektedir.

Nursi'nin dua hakkındaki bu söylemine göre Avrupa medeniyetinin yükselme nedeninin duanın üçüncü çeşidinin neticesi olduğu söylenebilir. Çünkü Nursi'ye göre insan, ihtiyaçlarının giderilmesi için doğasına, fitratına ve yaratılışına uygun olarak dua ettiğinde, bu dualara -Allah tarafından- olumlu cevap verilmektedir. Dolayısıyla Avrupa toplumları, özellikle Aydınlanma dönemi ile birlikte, insanların ihtiyaçlarını gidermek gerekli olan bilgiye erişim için fiili yarışma, rekabet ve ortak çalışma ile gayret göstermiştir. İşte Avrupalı insanın bu gayret ve çalışması, Allah tarafından fiilî bir dua olarak kabul edilmiş ve medeniyetleri geliştirmiştir.

Nursi'nin ihtiyaçlar ve fiili dua eksenindeki bu söylemi, Avrupa'nın medeniyette ileri gitmesinin gerekçesine işaret ederken, ihtiyaçlara yönelik gösterilen bilinçli çaba ve çalışmanın hangi ırk ya da dinden olursa olsun bir kural olarak mutlaka olumlu sonuçlanacağını da vurgulamaktadır. Nursi'nin *dua* söylemi, Avrupa medeniyetinin ilerlemesinin asıl nedeninin *fiilî dua* olduğuna işaret ederek, medeni ilerlemeyi çatışmacı mücadele olarak gören Avrupamerkezci refah düşüncesini, yardımlaşma ve dua anlayışına dayanan İslam düşüncesi lehinde yeniden yapılandırmıştır. Ayrıca dua söylemi, Allah'a işaret ederek, söylemin ideolojisini yeniden üretmiştir.

Diğer yandan Nursi'ye göre insanlığın maddi gelişim ve medenî ilerlemesinin nedeni, insanların birbiri ile mücadele ve kavga etmesi değil, insanların acz ve ihtiyaçlarına karşı Allah'ın yardımı ve rahmetidir. Şöyle ki;

“(...) . şu meşhûd saltanat-ı insaniyet ve terakkıyât-ı beşeriye ve kemâlât-ı medeniyet, celb ile değil, galebe ile değil, cidâl ile değil, belki ona onun zaafı

için teshîr edilmiş. Onun aczi için ona muâvenet edilmiş. Onun fakrı için ona ihsân edilmiş. Onun cehli için ona ilhâm edilmiş. Onun ihtiyacı için ona ikrâm edilmiş. Ve o saltanatın sebebi, kuvvet ve iktidâr-ı ilmî değil, belki şefkat ve re'fet-i Rabbâniye ve rahmet ve hikmet-i İlâhiyedir ki, eşyâyı ona teshîr etmiştir” (Nursi, 2009a, s.119).

Söylemde, *şefkat ve re'fet-i Rabbâniye* ile *rahmet ve hikmet-i İlâhiye* ibareleri Allah'a işaret ederek, söylemin ideolojisine vurgu yapmıştır. Söyleme göre insanlığın ve medeniyetin gelişim ve yükselişi, bir başıboşluğun eseri değildir. İnsanlığın bilgisizliği, çaresizliği, zayıflığı ve aczi medeniyetin gelişmesinde belirleyici olmuştur. Ayrıca insanların aczini bilen ve dualarını işiten, insana yardım eden ikram, şefkat ve merhamet sahibi olan Allah'ın varlığı, medeniyetin ilerlemesinin asıl nedenidir. Dolayısıyla bu vasıflara sahip olan Allah, ihtiyaçlarını gidermek noktasında gayret ve çaba gösteren insanlara kâinatı itaat ettirmiştir. Buna göre medeniyetin ilerlemesi, insanın yaşamak ve var olmak için diğer insanlar ile yıkıcı mücadelesinin değil, insanların dua hükmüne geçen fiilî çalışma, çaba ve gayretine karşı Allah tarafından hürmet gösterilmesinin eseridir. Söylemde, insanlığın medeniyet gelişimi ile ilgili İslam düşüncesi lehinde yapılan bu vurgular, Avrupa medeniyetinin meydana gelmesinin gerçek nedeninin bir üstünlük olarak görülen çatışmacı rasyonalizm ile iktidar ve güç ilişkileri olmadığına işaret etmiştir. Böylece, Avrupamerkezci medeniyet ve refah düşüncesi, İslam düşüncesi yönünde yeniden yapılandırılmıştır.

Söylem, refah ve medeniyet ontolojisi ve epistemolojisi üzerinden özne-Allah, nesne-İnsan kimliklerine de işaret etmiştir. Buna göre insanın ihtiyaçlarını *dua* ile dile getirmesi, bu ihtiyaç duasının Allah tarafından kabul edilmesi ve ihtiyaçların Allah'ın erişilmesine izin verdiği bilgi ile karşılanması vurgulanmıştır. Nursi'ye göre;

“insan zaafını anlayıp, kâlen, halen, tavren dua etse ve aczini bilip istimdad eylese, o teshirin şükürünü eda ile beraber, matlubuna öyle muvaffak olur ve maksatları ona öyle musahhar olur ki, iktidar-ı zâtîsiyle onun aşr-i mişârına²³⁰ muvaffak olamaz” (Nursi, 2009a, s.119).

Görüldüğü üzere insan, zayıflığının bilincine vardığı müddetçe Allah tarafından güçlendirilmektedir. Diğer bir anlatımla insan, zayıflığının bilincine vardığı müddetçe ihtiyaçlarını gidermekte, bilgi ve kabiliyetleri gelişmektedir. İnsanın zayıflığının bilincinde

²³⁰ Aşr-i mişâr: Yüzde bir

olduğunun göstergesi ise Allah'tan dula ile yardım talep ederek güçsüzlüğünü söz ve davranışları ile belirgin hale getirmesidir. Ayrıca insanın bu yardım talebi, kendi gücü ile elde edemeyeceği şeyleri ona kazandırmaktadır. Nursi'ye göre insanın kâinattaki konumunu ve zayıflığını anlaması ile maddi dua hükmüne geçen gayreti göstermesi, varlıkların insanın emrine girmesini sağlamıştır. Dolayısıyla söyleme göre insan, zayıflığını idrak edip, bunu Allah'tan yardım talep eder bir tarzda arzuları ve tavırları ile dile getirdiğinde, kendi gücü ile kazanamayacağı şeyleri elde etmektedir. Söyleme göre Avrupalı insanların medeniyet kuramlarına ve ihtiyaç kurallarına uygun hareket etmek anlamına gelen çalışma ve gayretinin bir dua hükmüne geçtiği söylenebilir. Ayrıca bu duanın Allah tarafından kabul edildiği ve insanlığın yararına olan maddi gelişimi ve buna dair bilgiyi duanın sağladığı iddia edilebilir.

Diğer yandan Nursi'nin dua söylemine dayalı medeniyet ve refah söylemi, insanlık tarihini Avrupa'dan başlatan Avrupamerkezci medeniyet ve tarih anlayışını yeniden yapılandırmaktadır. Çünkü Nursi, Avrupa'nın ilerlemesini inkâr etmediği gibi bu ilerlemenin Avrupalı insana bakan yönleri ile Allah'a işaret eden temel gerekçelerini vurgulamıştır. Bu söyleme göre Avrupa toplumlarının medeniyetin gelişimine katkısı büyük olmakla birlikte, bu medeniyetin sadece ve tamamen Avrupa'dan ve Hristiyanlıktan kaynaklandığı iddia edilemez.

Nursi'ye göre Avrupalı insanların ihtiyaçlarını gidermek için şartları yerine getirmesi ve bilgi ve gayret ile çalışması yanında, Avrupa medeniyetinin gelişiminin temelinde, semavî dinlerin ve Peygamberlerin şeriatları ile Hz. Muhammed'in (asm) dini olan İslamiyet'in hükümleri yer almaktadır. Ayrıca insanlığın ihtiyaçlarını gidermek için çaba sarf eden diğer toplumların ürettiği bilginin Avrupalı insanlar tarafından birbirine eklenmesi de medeniyetin ilerlemesine neden olmuştur. Şöyle ki;

“Bunu da inkâr etmem, medeniyette vardır mehâsin-i kesîre. Lâkin onlar değildir ne Nasrâniyet malı, ne Avrupa îcâdı, ne şu asrın san'atı. Belki umum malıdır. Telâhuk-u efkârdan, semâvî şerâyi'den, hem hâcât-ı fitrîden, hususî şer'-i Ahmedî (asm) İslâmî inkılâbdan neş'et eden bir maldır. Kimse temellük etmez” (Nursi, 2009a, s.340).

Görüldüğü üzere Nursi'ye göre Avrupa'nın medeniyet adına ilerlemesi inkâr edilir gibi değildir. Ancak Avrupa'nın medeniyet gelişiminin tamamının Avrupa'dan ve Hristiyanlıktan kaynaklandığını düşünmek de mümkün değildir. Nursi, diğer din ve Peygamberlerin şeriatlarının Avrupa medeniyetinin ilerlemesine nede olduğunu belirtirken, İslam medeniyetinin de Avrupa medeniyetine büyük katkı sağladığını vurgulamıştır. Nursi'ye göre

Avrupalı insanın yaptığı, insanlığın medeniyet bilgisini birbirine eklemektir. İngiliz tarihçi Roberts de aynı fikirdedir. Roberts'e göre (2015) Avrupa, Ortaçağ boyunca medeniyet adına öğrendiklerinden dolayı İslamiyet'e çok şey borçludur. İslamiyet'in Avrupa'ya en büyük katkısının Ortaçağ'da olduğu söylenebilir. Çünkü İslam medeniyetini temsil eden Endülüslü Müslümanlar, Ortaçağ'ın birkaç yüzyılı boyunca Avrupa topraklarında hüküm sürmüştür. Bu süre zarfında Müslümanlar, Avrupa için bir okul görevi gören Rönesans'ın gelişimine katkı sağlamıştır.

Diğer yandan Nursi'ye göre insanlara Allah'ın varlığını ve birliğini ders veren Peygamberlerin medeniyetin ilerlemesine olan katkısı da Avrupa medeniyetinin ilerlemesine neden olmuştur. Nursi, insanlığın ve medeniyetin gelişiminin asıl rehberlerinin Peygamberler olduğuna işaret ederken, Kur'an'ın modern dönemin gelişimine ve daha ileride olacak değişim ve gelişime de işaret ettiğini belirtmiştir. Şöyle ki; “*Kur'ân'da sâir hakâikle beraber medeniyet-i hâziranın hârikalarına ve belki daha ilerisine işaret ve remiz vardır. Dünyevî ve uhrevî saadet-i beşere lâzım olan her şey, değeri nisbetinde içinde bulunur*” (Nursi, 2011c, ss.170-171). Söylemdeki *medeniyet-i hazıra* ibaresi modern zamanlara işaret ederken, modern medeniyetin *hârikaları* ibaresi ile de modernliğin olumlu yönü vurgulanmıştır. Nursi'nin bu söylemi, Avrupa modernliğinin olumlu yönüne işaret ederken, bu olumlu yön ve daha ilerisinin Kur'an'da yer aldığını vurgulamıştır.

Mesela Nursi, *Zülfikar* adlı eserinde Kur'an-ı Kerim'e atıf yaparak, Allah'ın suyun kaldırma kuvveti gibi tabiat kanunlarını insanların istifadesine sunduğunu ve Peygamber mucizelerinin insanlık için bilgi birikimi sağladığını vurgulamıştır. Nursi'ye göre kâinat, varlıkların en önemlisi olan insanın refahına yönelik olarak hareket etmektedir. Belli bir amaç içindeki bu hareket ise *âdetullâh* ve *şeriat-ı fitriye* kuralları çerçevesinde birçok fayda için yardımlaşma ve dayanışma içinde gerçekleşmektedir. Ayrıca Nursi, Peygamberlere ve mucizelere vurgu yaparak, Peygamberlerin insanları manevi olarak olgunlaştırdığına, dünya refahı ve sonsuz refah için insanlığa rehber olduğuna işaret etmiştir. Nursi'ye göre;

“Kur'ân-ı Hakîm, enbiyâları insanın cemâatlerine terakkiyât-ı ma'neviye cihetinde birer pişdâr²³¹ ve imam gönderdiği gibi; yine insanların terakkiyât-ı maddiye sûretinde dahi, o enbiyânın her birisinin eline bazı hârikalar verip yine o insanlara birer ustabaşı ve üstâd etmiştir. Onlara mutlak olarak ittibâa emrediyor. İşte enbiyâların ma'nevî

²³¹ Pişdâr: Öncü

kemâlâtını bahsetmekle insanları onlardan istifâdeye teşvîk ettiği gibi, mu‘cizâtlarından bahis dahi onların nazîrelerine yetişmeye ve taklîdlerini yapmaya bir teşvîki işmâm ediyor. Hatta denilebilir ki, ma‘nevî kemâlât gibi maddî kemâlâtı ve hârikaları dahi, en evvel mu‘cize eli nev‘-i beşere hediye etmiştir. İşte Hazret-i Nuh‘un (as) bir mu‘cizesi olan sefîne ve Hazret-i Yusuf‘un (as) bir mu‘cizesi olan saati, en evvel beşere hediye eden dest-i mu‘cizedir. Bu hakîkate latîf bir işaretir ki, san‘atkârların ekseri, her bir san‘atta birer peygamberi pîr ittihâz ediyor. Meselâ gemiciler Hazret-i Nûh‘u (as), saatçiler Hazret-i Yusuf‘u (as), terziler Hazret-i İdris‘i (as)” (Nursi, 2011c, s.160).

Söylem, Kur’an-ı Kerime ve Peygamberlere işaret ederken, gökyüzündeki güneşten yeryüzündeki suya kadar her şeyin dayanışma ve yardımlaşma içinde insan refahına hizmet ettiğini vurgulamaktadır. Ayrıca söylem, refaha dair bilginin sahibi olan Allah’ın, refaha dair bilgi kaynağı olan *vahiy* ile insanlara dünya refahı ve sonsuz refaha dair bilgiyi nasıl sağladığına da işaret etmektedir. Bu söylem, modern düşünceye göre rasyonel akıl ile icad edildiği iddia edilen ve medeniyetin gelişimine vesile olduğu söylenen tekniğin temellerinin aslında vahye dayandığını göstermektedir. Ayrıca bu söylem, Peygamberlerin vahiy ve Allah’a iman ile nurlanmış olan akli kullanarak kâinattaki dayanışma ve yardımlaşma prensipleri çerçevesinde dünya refahına vesile olduklarına da işaret etmektedir. Dolayısıyla bu söylem, rasyonel akla dayalı olarak doğaya ve insana tahakküm ekseninde hareket eden Avrupamerkezci refah anlayışına karşı, doğa ve insan ile dayanışma ve yardımlaşma halinde olan vahye dayalı refah anlayışını çıkarmaktadır. Böylece söylem, rasyonel akla dayanan modern refah anlayışını, *vahye* dayalı refah anlayışını savunan İslam düşüncesi yönünde yeniden yapılandırılmaktadır.

Nursi (2011c), Kur’an-ı Kerimdeki ayetlerde yer alan Peygamber mucizelerinden bahsederek, kâinattaki dayanışma ve yardımlaşmanın insan refahına nasıl hizmet ettiğine örnekler vermiştir. Mesela Nursi söyleminde, Hz. Musa’ya (as) elindeki *asâ* ile yere vurmasının vahyedildiğini örnek vererek, *asâ* ile yerden su çıkarılmasının akla kapı açtığını vurgulamıştır. Böylece, insanın ihtiyaç duyduğu -yer altındaki petrol ve insan vücudundaki kan gibi- suları sondaj yoluyla çekip çıkarabilecek daha ileri aletlerin akıl ile keşfedilebileceğine işaret edilmiştir. Söylemde, Hz. İsa’nın (as) mucizelerine bakan ayetlerden örnek verirken ise Hz. İsa’ya (as) vahyedilen tıp bilgisinin akla kapı açtığına, kronik hastalıklara karşı çarenin tabiat içinde var olduğuna ve insanın bu çareleri keşfetmeye teşvik edildiğine vurgu yapmıştır. Hz. Davud’dan (as) örnek verirken ise madenlerin bu Peygamberin emrine verildiğine, demir ve madenleri yumuşatma bilgisinin Hz. Davud’a (as) vahyedildiğine ve bu vahiy ile insanlığın

diğer birçok madeni işleyerek sanayi ve teknikte ilerlemesine aklen kapı açıldığına işaret etmiştir.

Nursi, Kur'an-ı Kerimdeki ayetler üzerinden Hz. Süleyman (as) hakkında örnekler verirken ise hava, rüzgâr ve kuşların Hz. Süleyman'ın (as) emrine verildiğini belirtmiştir. Buna göre Hz. Süleyman'ın (as) Allah'ın vahyetmesi ile havaya binerek mesafeleri kısalttığı, havanın bu Peygamberin emrine verildiği ve saltanatını rüzgâra binerek gezdiği vurgulanmıştır. Ayrıca söylemde, insanların Hz. Süleyman (as) gibi nefislerini terbiye etmesi, âdetullah, şeriât-ı fitrîye kanunları ve akla uygun hareket etmesi halinde havanın diğer insanların da emrine verileceğine işaret etmiştir. Ayrıca Nursi, Hz. Süleyman'a (as) kuşdili öğretildiğini, kuşların Hz. Süleyman'ın (as) emrine verildiği gibi diğer insanların hizmetine de verilebileceğini vurgulamıştır. Sığırcık kuşunu örnek veren Nursi, sığırcık kuşunun insanların ürünlerine zarar veren istilacı çekirgeleri yemeden etkisiz hale getirebildiğine işaret edilmiştir. Buna göre sığırcık kuşunun lisanının ve hareket tarzının aklen keşfedilmesi halinde, bu kuşun da Allah tarafından insan istifadesi için sofraya haline getirilen yeryüzündeki bal arısı, ipek böceği ve güvercine benzere şekilde insanların hizmetinde kullanılabileceğini belirtmiştir. Ayrıca Nursi, Hz. Süleyman'ın (as) mucizelerinden olan Sebe melikesi Belkıs'ın tahtının Yemenden Şam'a bir anda getirilmesi hakkındaki Kur'an ayetinde²³² geçen mucizeden de bahsetmiştir. Bu mucizenin Hz. Süleyman'a (as) adâleti tam olarak gözetme gayretinde olmasından dolayı yönetimi altındaki insanların dertlerini ışıması için verildiğini belirtmiştir. Nursi, bu söylem üzerinden yönetimi altındaki insanlara adâletli davranmak isteyenlere de Hz. Süleyman'ın (as) imkânlarının verilebileceğine işaret etmiştir. Ancak bu imkânların verilmesi, Hz. Süleyman (as) gibi Allah'a güvenmeye, ahlaklı olmaya, kulluk görevlerini unutmamaya, şeriât-ı fitriyeye göre hareket etmeye ve akli kullanarak gayret göstermeye bağlıdır. Nursi, Kur'an ayetlerine işaret ederek, insanlığın görüntü ve sesi naklettiği gibi şartlara uygun hareket etmesi durumunda *bir gün maddeyi de nakledebileceğini* vurgulamıştır. Şöyle ki;

²³² “Yanında kitabdan bir ilim bulunan zât (Âsaf bin Berhıya): ‘(Senin) göz açıp kapaman (esnâsında, henüz nazarm) sana dönmeden önce, ben onu sana getiririm’ dedi. (Süleymân) birden onu (o tahtı) yanına yerleşirmiş olarak görünce: ‘Bu, Rabbimin bir lütfudur! Tâ ki şükür mü edeceğim, yoksa nankörlük mü edeceğim diye beni imtihan ediyor! Hâlbuki kim şükrederse, o takdirde ancak kendisi için şükreder; kim de nankörlük ederse, artık şübhesiz ki Rabbim, Ganî (hiçbir şeye muhtaç olmayan)dır, Kerîm (çok cömert olan)dır’ dedi” Kur'an-ı Kerim, Neml Suresi 40. Ayet-i Kerime meal: <https://kuran.risale.online/meal/sayfa?sayfaNo=379> (Erişim: 12.06.2021)

“(…) uzak mesâfelerden eşyâyı aynen veyahud sûreten ihzâr etmek mümkündür. Hem vâki ‘dir ki, risâletiyle beraber saltanatla müşerref olan Hazret-i Süleymân Aleyhisselâm hem ma’sûmiyetine, hem de adâletine medâr olmak için pek geniş olan aktâr-ı memleketine bizzât zahmetsiz muttali‘ olmak ve raiyetinin ahvâlini görmek ve derdlerini işitmek, bir mu‘cize suretinde Cenâb-ı Hakk ihsân etmiştir. Demek, Cenâb-ı Hakk’a i’timâd edip Süleyman Aleyhisselâm’ın lisân-ı ismetiyle istediği gibi, o da lisân-ı isti’dâdıyla Cenâb-ı Hakk’dan istese ve kavânîn-i âdetine ve inâyetine tevfiik-i hareket etse, ona dünya bir şehir hükümüne geçebilir. (...) Ve ma‘nen diyor: ‘Ey ehl-i saltanat! Adâlet-i tâmmeye yapmak isterseniz, Süleymânvarî rûy-u zemîni etrafiyla görmeye ve anlamaya çalışınız. Çünkü bir hâkim-i adâletpîşe, bir pâdişâh-ı raiyetperver, aktâr-ı memleketine her istediği vakit muttali‘ olmak derecesine çıkmakla mes’ûliyet-i ma‘neviyeden kurtulur. Veya tam adâlet yapabilir.’ (...) Vazîfe-i ubûdiyetinizi unutmamak şartıyla öyle çalışınız ki, rûy-u zemîni, her tarafı her birinize görülen ve her köşesindeki sesleri size işittiren bir bahçeye çeviriniz (...) İşte beşerin nâzik san‘atlarından olan celb-i sûret ve savtların çok ilerisindeki nihâyet hududunu, şu âyet remzen gösteriyor. Ve teşvîki işmâm ediyor” (Nursi, 2011c, ss.162-163).

Nursi’nin bu söylemi, faydası ve katkısı inkâr edilemeyecek olan Avrupa medeniyetinin köklerine işaret etmektedir. Nursi’ye göre insanlığın maddi gelişimi ve ilerlemesi yani; “mehasin-i medeniyet denilen emirler, şeriatın başka şekle çevrilmiş birer meselesidir” (Nursi, 2017a, s.276).

Nursi, bu söylemi ile ontolojik refaha dair vahye dayalı bilgi kaynağı olan şeriât kavramına geniş bir anlam yüklemektedir. Bu söyleme göre insanlığın maddi ilerlemesinin tamamı, Allah’ın kâinatta hükmeden ve tabiat kanunları olarak adlandırılan kuralları ile Peygamberleri vasıtası ile gönderdiği emirlerin şeriât’a göre gerçekleşmektedir. Şeriât kavramına bu açıdan bakıldığında, Hz. Muhammed de (asm) dâhil olmak üzere tüm Peygamberlerin şeriâtlarının insanlığa rehberlik ettiği ve Peygamber şeriatına dayanan bilgi ve uygulamaların insanlığın, İslamiyetin ve Avrupa’nın medeni ilerlemesinin kaynağı olduğu söylenebilir. Çünkü Nursi’ye göre Peygamberlik Kurumu ile Hz. Muhammed’in (asm) temsil ettiği şeriât, bir vücut için maddi sınırları belirlenmiş bir *elbise* değildir. Nursi’ye göre şeriât, insanın vücut gelişimine ve ihtiyacına göre gelişen ve değişen -esnek- bir *cilttir*. Şöyle ki, refaha dair vahye ve Kur’an’a dayalı bilgi kaynağı olan Hz. Muhammed’in (asm) temsil ettiği;

“(…) *şerîat, libâsa*²³³ *benzemiyor. İnsanın cildi ve derisi gibi yapışık olup, isti’dâd-ı beşerin inkişâfı nisbetinde tevessü’ ve inkişâf etmekle saadet-i dâreyi intâc ve nev’-i beşerin ahvâlini tanzîm eder. O şerîatın kanunları ve kaideleri nereden gelmiş ve nereye kadar devam eder gider? diye sorulduğu zaman, yine o şerîat, lisân-ı i’câzıyla cevâben diyecektir ki: Biz, Kelâm-ı Ezelî’den ayrıldık. Nev’-i beşerin fikriyle beraber ebede kadar devam edip gideceğiz. Fakat nev’-i beşer dünyadan kat’-ı alâka ettikten sonra, biz de sureten teklîf cihetiyle insanlardan ayrılacağız. Fakat ma’neviyâtımız ve esrârımızla nev’-i beşerin arkadaşlığına devam edeceğiz. Ve ebediyen onların ruhlarını gıdalandırarak, onlara delil olmaktan ayrılmayacağız”* (Nursi, 2014, s.166).

Söyleme göre Hz. Muhammed’in (asm) Peygamberlik kurumunun tamamını temsil eden *şerîâtı*, gelişen insan kabiliyetleri ile ihtiyaçlara göre genişleyen bir yapıdadır. Hz. Muhammed’in (asm) ve tüm Peygamberlerin insanlara dost olan ve maddi ve manevi olarak insanlığı besleyen *şerîâtları*, Allah’ın vahyi olarak ortaya çıkmıştır. Ayrıca söyleme göre *şerîât*, insanlık dünyada yaşadığı müddetçe fikirlerde yaşacak, ihtiyaca göre içtihatlar ile gelişecek ve insanlığın kıyamet ile ölümünden sonra da insanlığı gösteren bir delil olarak sonsuza kadar devam edecektir.

Medeniyetin *şerîât* ile ilişkili olduğunu savunan bu söyleme göre Avrupa medeniyetinin gelişmesinin nedeni, insanlığın refahı ile ilgili olan Peygamberlerin *şerîâtına* uygun hareket edilmesidir. Dolayısıyla Avrupa medeniyeti her ne kadar eleştirilse de bu söyleme göre Avrupa medeniyetinin temelinde *şerîâta* dayanan bir hakikat noktası olduğu söylenebilir. Çünkü Nursi’ye göre bir düşünce, bir tarz ve bir söylem, sonuçları itibariyle her ne kadar zararlı ve bâtil da olsa da Allah’ın hükümlerini taşıyan bir hakikat çekirdeğine sahip olabilir. Şöyle ki;

“*Meslekler, mezhebler ne kadar bâtil da olsalar, içinde ukde-i hayatiyesi hükmünde bir hak, bir hakikat bulunur. Eğer âsârına ve neticelerine hükmeden hak ve hakikat ise ve menfî cihetleri müsbet cihetlerine mağlûb ise, o meslek haktır. Eğer içindeki hak ve hakikat, neticelere hükmedemiyor ve menfî ciheti müsbet cihetine galebe ediyorsa, o meslek bâtildir”* (Nursi, 2011a, s.245).

Bu söyleme göre Avrupa düşüncesi her ne kadar eleştirilse de bu düşüncesinin temelinde ilerlemeye müsait bir hakikat payı olduğu, çıkış noktası itibariyle; bu düşüncenin eserlerinin özünde hakka dayandığı, bundan dolayı son birkaç yüz yıldır toplumları etkileyen bir

²³³ Libâs: Elbise

medeniyeti temsil ettiği söylenebilir. Diğer bir anlatımla insanlık ve refah adına olumsuz olarak eleştirilen Avrupa medeniyetinin ilerlemesinin temelinde, sahip olduğu vahye dayalı *duru* ve *çekirdek doğrular* olduğu söylenebilir.

Ayrıca, neden olduğu kötülüklerden dolayı eleştirilen Avrupa düşüncesi ve medeniyetinin hala neden devam ettiği sorgulandığında ise bunun birkaç nedenden kaynaklandığı söylenebilir. Bunlardan ilki, modern Avrupa düşüncesi ve medeniyetinin çıkış hızıdır. Modern Avrupa düşüncesi ve medeniyetinin halen hissedilen ilk olumlu eserleri bu düşüncenin iddialarının ilk çıkış hızı ve büyüklüğüne dayanırken, bu hız ve büyüklük azalarak da olsa devam etmektedir. Diğer yandan -Avrupa düşüncesinin kötülükleri, iyiliklerinin önüne geçse ve yıkıma neden olsa da- Avrupa düşüncesi ve medeniyetinin eserlerinin devamını sağlayan modernlik lehindeki samimi-ihlaslı çalışma, yardımlaşma, ittifak ve gayret halen *filî dua* şeklinde devam etmektedir. Bu noktaya işaret eden Nursi, her hangi bir düşünce *kötü-şer* de olsa da bu düşüncenin sonuçlarından istifade etmek için gösterilen *samimi-ihlaslı* gayret ve yardımlaşma devam ettiği müddetçe, düşüncenin başarı ile devam edeceğini belirtmiştir. Şöyle ki;

“(…) *ehl-i gaflet olan ehl-i dünyâ ve ehl-i dalâlet*²³⁴ (...) *meslekleri dalâlet ise de, yine ittifâkı muhâfaza ederler. Âdetâ o haksızlıkta bir hakperestlik, o dalâlette bir ihlâs*²³⁵, *o dinsizlikte dinsizdârâne bir taassub*²³⁶ *ve o nifâk*²³⁷ *ta bir vifâk*²³⁸ *yaparlar ve muvaffak olurlar. Çünkü samîmî bir ihlâs, şerde dahi olsa, neticesiz kalmaz. Evet, ihlâs ile kim ne isterse Allah verir*” (Nursi, 2007, s.157).

Görüldüğü üzere söylemdeki *ehl-i dalâlet* ibaresi doğru yoldan sapan ve yıkıma neden olan insan ve topluluklara işaret edilmiştir. Söyleme göre bu insan ya da toplumların tarzı ve düşüncesi her ne kadar doğru olmasa da savundukları düşünceye gösterdikleri samimiyet nedeni ile Allah tarafından başarılı kılınmaktadır. Allah'ın bu yardımının nedeni ise savundukları düşüncenin devamı için gösterilen yardımlaşma ve uzlaşmadır. Dolayısıyla Avrupa düşüncesinin kötülükleri iyiliklerinin önüne geçmesine rağmen, bâtil ve bozuk düşüncelerinde gösterdikleri samimiyet ve ittifak, başarılı olmalarına neden olmaktadır. Diğer

²³⁴ Ehl-i dalâlet: Doğru yoldan sapan

²³⁵ İhlâs: Samimiyet

²³⁶ Taassub: Tutuculuk

²³⁷ Nifâk: Anlaşmazlık

²³⁸ Vifâk: Düşüncede aynı fikirde olma, birleşme, ittifak, yardımlaşma

bir anlatımla doğru bir düşünceyi savunanlar, düşünceleri her ne kadar doğru ve hak olsa da bu düşüncede samimi bir şekilde ittifak etmezler ise düşüncesi kötü olan ancak bu düşüncede ittifak etmiş olanların karşısında mağlup olmaktadır. Bu prensibe göre Avrupa düşüncesine karşı ittifak etmiş doğru bir düşünce olmadığından, modern Avrupa düşüncesinin hâkim toplum düzeni ve medeniyet anlayışı olarak devam etmesi kaçınılmazdır.

Neden olduğu bu kadar yıkımdan sonra Avrupa düşüncesi ve medeniyetinin halen neden devam ettiği sorusuna bu değerlendirmeler ile cevap verilebileceği gibi bu soruya İslam düşünürü İbn Haldun'un organizmacı medeniyet kuramı ile de cevap verilebilir. Bu medeniyet kuramına göre toplumlar da insan organizmasına benzemektedir. Buna göre toplumlar ve medeniyetler de insanlar gibi olgunlaşmakta, eserler vermekte ve ölmektedir. Bu kurama göre medeniyetlere hayat veren ve temelinde yer alan hakkaniyet ve saflık, ilk çıkış ve gelişimde hâkimdir. Medeniyete hayat veren iyilikleri zamanla kötülüklerinden üstün gelmeye başlar ve dolayısıyla kötülükler iyilikleri tamamen örttüğü zaman, medeniyetler ölür. Dolayısıyla organizmacı medeniyet kuramına göre bir medeniyetin ölmesinin nedeni, saflığını ve samimiyetini muhafaza edememesi ve neden olduğu kötülüklerin, iyiliklerinden daha fazla hale gelmesidir.

Nursi, Avrupa medeniyetinin olumlu noktalarını ve devam etmesinin nedenlerini belirtmekle birlikte, organizmacı medeniyet kuramına benzer şekilde, Avrupa medeniyetinin neden öleceğini de eleştirel bir söylem ile dile getirmiştir. Nursi, bu söyleminde modern Avrupa medeniyetinin doğduğu saflığı kaybettiğine ve bu medeniyetin kötülüklerinin, iyiliklerinin önüne geçtiğine işaret etmiştir. Nursi'ye göre modern Avrupa düşüncesinin derin bir şekilde hissettirdiği hiçlik kaygısı, neden olduğu tahakküm, güveni sarsan, refahı zedeleyen ve dehşet kuramlarının çıkmasına neden olan savaş ve çatışmalar, Avrupa düşüncesinin iyiliklerinin, kötülüklerinin önüne geçmesi anlamına gelmektedir. Diğer bir anlatımla modern Avrupa düşüncesi materyalist felsefe ile öyle bir noktaya gelmiştir ki, bu düşüncenin kaygıya neden olan tahakkümcü iktidar ve güç söyleminin neden olduğu yıkım, neden olduğu refah ve iyiliklerin önüne geçmiştir. Şöyle ki,

“Menfi esâsâta bina edilen ve (...) maddiyyûn fikriyle şirke düşen ve seyyiâtı hase-nâtına gâlib gelen şu medeniyet-i Avrupaiye öyle bir semâvî tokat yedi ki, yüzer senelik terakkîsinin mahsûlünü yaktı, tahrîb edip yangına verdi”(...) (Nursi, 2011d, s.16), (...) “Nasıl ki havârik-ı medeniyet nâmı altındaki ihsânât-ı İlâhiyeyi, bu mimsiz, gaddar medeniyet hüsn-ü isti‘mâl ile şükürünü edâ edemeyerek tahrîbâta sarf edip küfrân-ı nimet ettiği için öyle bir tokat yedi ki, bütün bütün saadet-i hayatiyeyi kaybetti. Ve en medenî

tasavvur ettiği insanları, en bedevî ve vahşi derekesinden daha aşağıya indirdi. Cehenneme gitmeden evvel, cehennem azabını tattırıyor” (Nursi, 2011d, s.87).

Nursi'nin İkinci Dünya Savaşı sırasında gelişen bu söylemine göre modern Avrupa medeniyeti doğduğu andaki saflığını kaybetmiştir. Avrupalı insan ise gayret ve çalışmasına karşılık Allah tarafından ikram edilen medeniyet nimetlerine şükretmemiş ve düşüncesini materyalist felsefeye teslim etmiştir. Avrupa düşüncesinde yaşanan bu zemin kayması ise medeniyetinin kötülüklerini, iyiliklerinin önüne geçirmiştir. Avrupa düşüncesindeki bu zemin kayması ayrıca dünya refahını kaybettiren savaş ve çatışmalara neden olmuştur. Bu çatışmalar ise en medeni insanları en vahşi hale getirmiş ve Aydınlanmanın çatışmacı diyalektiğini ve bunun kurumsal hali olan modern düşünceyi sorgulanır hale getirmiştir. Nursi'ye göre yaşanan İkinci Dünya Savaşı, acımasızca güç ve iktidar mücadelesi yapan Avrupa düşüncesine gelen İlahî bir tokattır. Nursi, savaşı tokat'a benzettiği bu analogi üzerinden refahı tehdit eden ve kapitalist güç ve iktidar söylemi haline gelen Avrupamerkezci modern-militarist-kapitalist refah anlayışını örtük olarak eleştirmiştir. Bu eleştiri aynı zamanda, Avrupamerkezci modern-kapitalist düşüncenin iyilik-kötülük muhasebesidir.

Sosyolog Immanuel Wallerstein da kapitalizm üzerinden modern Avrupa düşüncesinin iyilik-kötülük muhasebesini yaparken, çatışmalara neden olan kapitalist toplum düzeninin medenî ilerlemeye katkı sağlayıp sağlamadığının dikkatle sorgulanması gerektiğine işaret etmiştir. Şöyle ki;

“Kapitalist medeniyetin tarihsel yaşamı boyunca yapıp ettiklerinin bilançosunu dikkatle çıkartma işine girişmek ve artuların gerçekten de eksilerden fazla olup olmadığını değerlendirmek zorundayız. Ben bunu bir kere yapmışım, başkalarının da aynı şeyi yapmalarını isterim. Benim kendi bilançomun genel toplamı olumsuz, dolayısıyla ben kapitalist sistemin insanın ilerlemesinin kanıtı olduğunu düşünmüyorum” (Wallerstein, 2019, s.198).

Görüldüğü üzere Wallerstein'ın kapitalizm üzerinden Avrupa düşüncesine yönelik eleştirileri, Nursi'nin Avrupa düşüncesi hakkındaki eleştirisi ile benzerdir. Batı düşüncesinin dışından ve içinden modernliğin ve kapitalizmin sonuçlarının eleştiren Nursi ve Wallerstein gibi düşünürler, *fin de siècle*, yani *yüzyılın sonu* söyleminde ittifak etmişlerdir.

Modernliğin sonuçlarını özetleyen *fin de siècle-yüzyılın sonu* söylemi; kültür, toplum, siyaset, ekonomi ve refaha etkileri yönünden modern Avrupa idealini sorgulamıştır. Bu söyleme göre, 19.yüzyıl, Avrupamerkezci modern uygarlığın çöküş devridir. Yüzyılın sonuna

gelindiğinde, modern uygarlık düşüncesi, refah anlayışı ve ideali bitmiş ve bir devir kapanmıştır. Yüzyılın sonunda gelinen nokta; uygarlığın sonu olan barbarlıktır (Delanty, 2013). Böylece, 19.yüzyılın sonunda geriye kalan ne varsa, 20. yüzyılın tamamını etkileyecek bir şekil almıştır. 19. yüzyılın sonu ve 20. yüzyılın başında gelişen bu söylem, büyü bozulan modernliği ve akılcılığı eleştirmiştir. Ortaçağda dinin ve geleneğin sarmaladığı dünya hayatının büyüünü bozan modern akılcı rasyonalite, refaha katkı sağladığı iddia edilmesine rağmen *neden* ve *nasıl* eleştirilir hale gelmiştir? Bu soru, başta Avrupalı düşünürler olmak üzere, neredeyse tüm toplumlar tarafından dile getirilmiştir. Bir refah söylemi ve projesi olan Modernitenin umulanı verememesi ve insanlık birikimini tehdit eder hale gelmesi, eleştirilerin çıkış noktası olmuştur. Çünkü akılcılık ve modernlik; heyecan, ilerleme ve dünyayı değiştirmeyi vaat ederken, bir yandan da bilinen ve sahip olunan her şeyi buharlaştırarak tehdit altında bırakmıştır (Berman, 2013). Böylece, dairesel ilerleyen tarihe göre bazı olaylar tekerrür etmiş ve yüzyılın sonunda bir büyü daha bozulmuştur. Bu sefer bozulan büyü ise rasyonel akılcılığın büyüüdür. Dolayısıyla *fin de siècle-yüzyılın sonu* söylemi, Avrupamerkezci düşüncenin *kaygı* veren ve *tahakküme* neden olan doğası yüzünden refah düşüncesinin ne hale geldiğini gösterirken, rasyonalizasyon düşüncesinin büyüünün bozulduğuna ve refahın ve insanlığın tehdit altında olduğuna işaret etmektedir.

Batılı düşünürler ve Nursi gibi İslam düşünürlerinin katkısı ile Avrupamerkezci refah kavramının doğasını eleştiren ve meydan okuyan *yüzyılın sonu* söylemi, 19. yüzyıldan geriye kalanlar ile iki büyük dünya savaşının yaşandığı 20. yüzyıl boyunca devam etmiştir. Ancak söylemin eleştirdiği içerik değişmediğinden ve katlanarak yayıldığından, bu eleştirel söylem 21. yüzyılda da devam etmektedir. Mesela çalışma ekonomisi ve endüstri ilişkileri üzerine çalışan Osman Şimşek, Batı düşüncesinin medeniyet anlayışının insanlığı *neden* ve *nasıl* çökerttiğini ontolojik yönden sorgulamıştır. Aslında Şimşek'in bu sorgulaması, 19. ve 20. yüzyılda tartışılan *yüzyılın sonu* söyleminin 21. yüzyıl gerçekleri ile yeniden tartışmaya açılmasıdır. Şimşek (2016), sanayileşen ve bilgiye hükmeden Batı medeniyetinin felsefi düşüncesinin 21. yüzyıl toplumuna katkısının yetersizliğine işaret etmiştir. Şimşek, tüm medeniyetler gibi Batı medeniyetinin de sona ereceğini vurgulamıştır. Şimşek'in Batı medeniyetinin sona ereceğine yönelik iddiası ise Allah'ın bu dünyada hiçbir şeye sonsuzluk vermediğine ve toplumların da insanlar gibi doğup, büyüüp öldüğüne işaret eden İslam düşünürü İbn Haldun'un organizmacı medeniyet anlayışına dayanmaktadır. Şimşek, esas olarak felsefi anlayışların medeniyetlere yön verdiğini vurgularken, pozitivist düşünceye dayanan Batı medeniyetinin toplumsal sürekliliği sağlama iddiasını kaybettiğine işaret etmiştir. Şimşek'in

Batı düşüncesinin toplumsal sürekliliği sağlayamamasının önünde engel olduğunu söylediği hususlar, refah kavramının Avrupamerkezci doğasına işaret etmektedir. Çünkü Şimşek'e göre Aydınlanma diyalektiğinin yol haritası olan modern düşünce güzergâhında hareket eden Batı medeniyeti, insanı ilgilendiren sosyal ve kültürel her alanda kapitalist ekonomiyi esas alan materyalist bir anlayışa dayanmaktadır. Ayrıca seçkinciliği körükleyen kurumsallaşmış sınıflı sosyal yapı, hazlara odaklı insan anlayışı, güce dayalı ulusdevlet yapılarının milliyetçi düşüncesi ve anomik çatışmacı toplum ahlakı, sanayileşme odaklı Batı medeniyetinin en belirgin özelliğidir. Şimşek, pozitivist temelli toplum düzeninin felsefi iddiasının yine modern yapı içinden Postmodern söylem ile eleştirildiğini belirtmiştir. Postmodern söylem ise maddeci modern yapıdan, manâ yüklü düşünceye geçilmesini çözüm olarak önermektedir. Ancak Şimşek'e göre Postmodern düşünce, modernliğin açtığı sorunlarını çözmeye yeterli değildir. Çünkü materyalist ve soyut kavramsal çizgileri taşıyan ve öze inişçi fenomenolojik maneviyatçılığı harmanlayan Postmodern iddialar, modernliğin açtığı sorunları çözememiştir.

Şimşek'e göre modern toplum düzeninin heyecansız bir tekrarı olan Postmodern Batı anlayışı, insanlığı -yüzyılın sonu söylemine neden olan modern düşünce gibi- durdurmuş ve 21. yüzyıl toplumlarına hiçbir şey vadetmemiştir. Bunun nedeni ise Avrupa düşüncesinin pagan temelleri ile bu temellere dayanan rasyonalitedir. Çünkü modern ya da Postmodern, her ne ad altında olursa olsun modernliğin değişen versiyonları Batı düşüncesinin pagan, materyalist ve rasyonel akılcı felsefesine dayanmaktadır. Şimşek, İbn Haldun'un temsil ettiği organizmacı medeniyet kuramından yola çıkarak Batı düşüncesinin sona yaklaştığına işaret etmiştir. Şimşek'e göre bunu göstergeleri ise modernliğin -post- hali dâhil tüm versiyonlarının toplumlara vadedeceği bir şeyin kalmamasıdır.

Şimşek, modern Avrupa düşüncesi ve refah anlayışını eleştirirken, alternatif bir refah anlayışı olarak İslam düşüncesini önermiştir. Şimşek'e göre Batı medeniyetinin dayandığı Yunan felsefesinin rasyonalist *tekçi* anlayışı, ontolojik sorunları gidermek için bir şey vadedemediğinden, bu düşüncenin yerini, insani ve toplumsal sorun, olay ve olguları *bütüncül-birlikçi* bir anlayış ile değerlendiren İslam geleneğinin *Tevhidî düşünce* ve bilgi üretme yöntemi almalıdır. Şimşek, *Tevhidî düşünce* yönteminin ise kâinat ile insani ve toplumsal olgu ve olayların Allah'ın varlığı ve birliği çerçevesinde yorumlanması anlamına geldiğini söylemiştir. Şimşek'in işaret ettiği *Tevhidî düşünceye* göre insan ve toplumu ilgilendiren tüm süreçler, Allah'ın kâinata yerleştirdiği düzenli işleyiş kanunlarını takip etmelidir. *Tevhidî düşünce*, Comte'un tümevarımcı *insan-madde* ilişkisi düzleminde tek yönlü düşünülen insan ve sosyal alan algısının yönünü, *insan-madde-manâ* bütünlüğünü sağlayan, insan ve sosyal alan algısı

yönüne çevirmektedir. Şimşek'e göre insan ve sosyal alan *Tevhidî düşünce* ile şekillendiğinde, Hz. Muhammed'in (asm) sünnet-i seniyesi ile anlam kazanan *madde-dünya hayatı* ve *manâ-ahiret hayat* dengesi korunacaktır. Şimşek'in bu söylemi, bu çalışma kapsamında ontolojik refaha dair vahye dayalı bilgi kaynağı olarak kodlanan Hz. Muhammed'e (asm) ve sünnet-i seniyesine işaret ederek, insnalığın refahı için ihtiyaç duyulan bilgi birikimini vurgulamaktadır.

Görüldüğü üzere Avrupamerkezci modern refah ve medeniyet kavramının doğasını eleştiren *yüzyılın sonu* söylemi, son yüz yıl içinde farklı disiplinler altına değişik yönleri ile dile getirilirken, Nursi'nin, yüzyıl önce dile getirdiği sorun tespiti ve çözüm önerilerine işaret etmektedir. Nursi'ye göre materyalist-pozitivist düşüncüyü Avrupamerkezci refah kavramının doğası haline getiren, Avrupa medeniyetini inşa eden sorunlu felsefi düşünce yapısıdır. Nursi'nin itiraz ve eleştirileri, Avrupa düşüncesinin bu sorunlu yönüdür. Nursi, Avrupa düşüncesini ikiye ayırırken, eleştirilerini ise *ikinci Avrupa* olarak adlandırdığı düşünce yapısına yönelmiştir. Nursi'ye göre *ikinci Avrupa*, insan ve toplumlara ontolojik refah açısından olumlu hiçbir şey vadetmeyen ve sadece maddi dünya hayatının refahına odaklanan ve insan ruhunu ihmal eden -pozitivist- bir düşüncedir. Şöyle ki;

“Yanlış anlaşılmasın, Avrupa ikidir (...) felsefe-i tabîye zulmetiyle, medeniyetin seyyiâtını mehâsin zannederek, beşeri sefâhete ve dalâlete sevkeden bozulmuş ikinci Avrupa 'ya hitâb ediyorum. Şöyle ki: O zaman, o seyâhat-i rûhiyede, mehâsin-i medeniyet ve fûnûn-u nâfiadan başka mâlâya'nî ve muzır felsefeyi ve muzır ve sefih medeniyeti elinde tutan Avrupa 'nun şahs-ı ma'nevîsine karşı demişim: Bil ey ikinci Avrupa! Sen sağ elin ile sakîm²³⁹ ve dalâletli bir felsefeyi, sol elin ile de sefih ve muzır bir medeniyeti tutup da 'vâ edersin ki; 'Beşerin saadeti bu ikisiyledir.' Senin bu iki elin kırılınsın ve şu iki pis hediyen, senin başını yesin ve yiyecek! Ey küfür ve küfrânı dağıtıp neşreden bedbaht ruh! Acaba hem ruhunda, hem vicdanında, hem aklında, hem kalbinde dehşetli musibetlerle musibettede olmuş ve azaba düşmüş bir adamın cisminin, zâhirî bir sûrette aldatıcı bir zînet ve servet içinde bulunmasıyla saadeti mümkün olabilir mi? Ona mes'ud denilebilir mi? (...) İşte sen, bîcâre beşeri böyle baştan çıkardın. Yalancı bir cennet içerisinde cehennemî bir azab çektiriyorsun (...) Ey beşerin nefis-i emmâresi (...) Ey sefâhet ve dalâlette bozulmuş ve İsevî dininden uzaklaşmış olan ikinci Avrupa! (...) kör dehân ile, rûh-u beşere bu cehennemî hâleti hediye ettin! Sonra anladın ki: Bu öyle ilaçsız bir illettir ki, insanı a'lâ-yı illiyyînden, esfel-i sâfilîne atar. Hayvanâtın en bedbahtı derecesine

²³⁹ Sakîm: Hastalıklı, sakat

indirir. Bu illete karşı bulduğun yegâne ilaç, muvakkaten ibtâl-i his hizmetini gören câzibedâr oyuncakların ve uyutucu hevesât ve fantaziyelerindir (...) Ey ikinci bozuk Avrupa! Senin çürük esassız esaslarının bir kısmı şunlardır ki (...) “Hayat bir cidâldır” diye, ahmakâne hükmetmişsin. Acaba o düstûr-u teâvünün cilvelerinden olan zerrât-ı taâmiyenin, kemâl-i şevk ile beden hüceyrelere gıdalandırılması için koşmaları, nasıl bir cidâl olur? Nasıl bir çarpışmaktır? Belki o imdâd ve o koşmak, Kerîm bir Rabbin emriyle bir teâvündür. Hem senin çürük bir esasın: ‘Her şey kendi nefisine mâliktir’ diyorsun (...) Ey ikinci bozuk Avrupa! Seni bu hatâyâ atıp bu vartaya düşüren, senin bir gözlü dehândır. Yani senin hârîka, menhûs zekândır. O kör dehân ile, her şeyin Hâlikı olan Rabbini unuttun, mevhûm bir tabiata istinâd ettin, Hâlikın âsârını esbâba verdin, o Hâlikın malını, bâtil ma‘bûd olan tâğütlara taksîm ettin” (Nursi, 2007, ss.118-121).

Görüldüğü üzere Nursi’ye göre Avrupa düşüncesini sorunlu hale getiren temel unsurlar, medeniyetin sadece dünya refahı ile ilgili olduğunu savunması, ölüm ve sonrasını unutturan ve geçici olarak bastıran haz odaklı dünya görüşünü ve bunu besleyen felsefî düşünceyi nazara vermesidir. Nursi’ye göre dünyanın nefsanî arzularını besleyen haz içerikli medeniyet anlayışı sorunludur ve insanlığı bozmaktadır. Ayrıca söylemdeki *ikinci Avrupa* düşüncesi, insanları sadece dünya hayatına yönlendiren ve sonsuzluk ile ilgili soru ve beklentileri geçici fanteziler ile bastıran tehlikeli bir düşüncedir. Çünkü Nursi’ye göre hayatın anlamı ve ölüm gerçeğinin ne olduğunu ihmal eden materyalist felsefeye dayalı modern toplum düzeni, ruhunda ve aklında ölüm ve sonrası hakkında ontolojik kaygılar taşıyan ve ontolojik refahı, yani sonsuzluğu isteyen insanı tehdit etmektedir. Nursi’ye göre bu durum karşısındaki insan, nefis ve haz odaklı geçici ve sahte dünya cennetini yaşarken, sürekliliği isteyen ruh ve aklı ile aynı anda cehennemi yaşamaktır. Nursi’ye göre dış görünüşünde mutluluk izlenimi veren, ancak ruh dünyasında ve iç âleminde *kaygı* içinde olan bir insan için *iyi oluştan*, yani refahtan söz edilemez.

Diğer yandan söylemdeki ana vurgulardan biri, modern Avrupa düşüncesine yön veren sorunlu felsefî düşünce yapısıdır. Nursi, bu felsefe anlayışına ...*sakîm ve dalâletli bir felsefe*... ibaresi ile işaret etmiştir. Batı felsefesi hakkındaki bu tanımlama, insanı ve sosyal hayatı yönlendiren düşünce yapısının *hastalıklı* olduğuna ve insanlığı yanlış bir yola sevk ettiğine işaret etmektedir. Nursi’ye göre Batı felsefesi, kâinattaki olay ve olguların Allah’a bakan gerçek yüzünü anlamamış, varlıkların yardımlaşmaya yönelik hareketinin mücadele olduğunu kabul etmiş, tabiat olaylarını sosyal hayata uyarlamış ve sosyal hayatı çatışmacı bir mücadele olarak görmüştür. Ayrıca Batı felsefesine göre varlıkların tamamı bir yaratıcıya bağlı olmaksızın

müstakil ve bağımsız olarak kendi kendine hareket etmektedir. Bu düşüncenin nedeni ise Batı felsefesinin kâinat algısıdır. Doğa felsefesine dayalı bu düşünceye göre sosyal hayata örnek olması gereken kâinattaki yardımlaşma, bir kaos ve mücadeleden ibarettir. Ayrıca Batı felsefesinin doğa algısı, tabiat kanunlarının kendi başına hareket ettiği ve bu kanunların içinde hareket eden varlıkların, başıboş bir şekilde kendi kendine hükmettiği üzerinedir.

Nursi'nin İslam düşüncesine dayalı kâinat algısı ve kâinat okuması ise Allah'ın varlığı ve birliğine dayanan ve Allah'ın refahı sağlayan mutlak özne olduğunu savunan *Tevhidî düşünce* yönündedir. *Tevhidî düşünce* ekseninde yapılan bu kâinat okuması ise Batı düşüncesinin materyalist felsefî anlayışını yerinden çıkararak bir yapı sökümdür. Nursi'nin *Tevhidî düşünce* ekseninde yaptığı bu kâinat okumasına göre kâinattaki zerrelere ve insan bedenindeki hücrelerin tamamı, Allah'ın kâinata yerleştirdiği yardımlaşma prensibi çerçevesinde, kasten ve Allah'ın emri ile hareket etmektedir. Nursi'ye göre bu bir yıkıcı mücadele değil; kasıtlı, hikmetli ve düzenli bir yardımlaşmadır.

Nursi'ye göre toplum düzeni olarak kâinattaki bu yardımlaşma modellenmelidir. Çünkü Nursi'ye göre kim; “(...) *tevfik*²⁴⁰ isterse, kâinatta cari olan adatullahı aşinalık etmek ve *nevâmis-i fitrata dostluk etmek gerektir. Yoksa fitrat tevfihsizlikle bir cevap-ı red verecektir*” (Nursi, 2017b, s.102). Bu söylem, insanlık, refah ve iyi bir toplum düzeni adına üretilecek politikalar ile uygulamaların Allah'ın *âdetullah* adı verilen dayanışma ve yardımlaşma üzerine hareket eden tabiat kanunlarına göre planlanması gerektiğine işaret etmektedir. Böyle yapılmadığı takdirde başarısızlık kaçınılmazdır. Dolayısıyla Nursi'nin *nevâmis-i fitrat* vurgusu, yani *yaradılış kanunları* söylemi ile *Tevhidî düşünce* kavramlaştırması aynı anlama gelmektedir. Diğer bir anlatımla *Tevhidî düşünce* kavramlaştırmasında vurgulandığı üzere refahı hedefleyen sosyal teoriler, çatışmacı bir mücadele ile güçlünün kazandığı bir toplum düzenini değil, Allah'ın kâinata yerleştirdiği *yaradılış kanunlarına* uygun olan *yardımlaşmayı* esas alan toplum düzenini kurmayı hedeflemelidir.

Ayrıca bu söylemde Avrupa düşüncesi *kör* bir insana benzetilerek, retoriksel bir anlatımla anoloji yapmıştır. Ayrıca Nursi, Avrupa'yı sürekli haz almak isteyen bir *nefse* ve *şaşkın bir ruha* sahip olan bir *insana* benzetmiştir. Avrupa düşüncesi olarak tasvir edilen bu insan, medeniyet iddiasında bulunmakla birlikte, iki gözünden biri *kör* olarak, bozuk ve zararlı bir felsefeyi ve medeniyeti taşımaktadır. Avrupa düşüncesinin *kör* olarak tasvir edilmesi ise bu

²⁴⁰ Tefvik: Yardım, Başarı

düşüncenin sadece geçici dünya hayatı ile ilgilenen gözünün gördüğüne ve sonsuz olan ahiret hayatına dair gerçeği göremediğine işaret etmektedir. Söylemdeki *kör dehâ* ibaresi, Avrupa düşüncesinin *dehâ* derecesinde olmakla birlikte, sadece maddi medeniyeti ilerletmeye yaradığını ve dünyaya hayatını hazdan ibaret gördüğünü vurgulamıştır. Ayrıca *kör dehâ* ibaresi, Avrupa düşüncesinin diğer gözünün ölüm ve sonrası hakkındaki gerçekleri göremeyecek şekilde kör olduğuna işaret etmiştir. Söyleme göre Avrupa düşüncesinin maneviyatı göremeyen bu *kör gözü*, *sonsuz refah* adına, yani *ontolojik* refah adına insanlığa bir şey vaat etmemektedir.

Ayrıca Avrupa düşüncesi hakkındaki *kör* analogisi, bir felsefi düşünceyi ve medeniyet yaklaşımını tasvir ettiği gibi bu düşünceden etkilenen ve Avrupa düşüncesini esas alan insan modeline de işaret etmektedir. Bu insan modeli, *ehl-i dünya* olarak tanımlanan ve sadece dünya refahı ve hazlarına odaklı olan seküler insan modelidir. Bu analogiye göre sadece dünya hayatına odaklı olan *ehl-i dünya*, yani *seküler-dünyevî insan*; kâinata, insana, olay ve olgulara materyalist bir bakış ve hümanist bir odakla, sadece dünya menfaatleri ve çıkarı için değer veren insandır. Bu insan modelinin tam zıddındaki insan modeli ise *ehl-i uhrâ* olarak tanımlanabilecek olan ölümden sonrasına-ahitere odaklı insan modelidir. *Ehl-i uhrâ* olan insan ise kâinata, insana, olay ve olgulara İlahî ve manevî bir bakış ile odaklanırken, dünya hayatına, ahiret hayatının menfaatleri için değer vermektedir. Buna göre *ehl-i uhrâ* olan insan, dünya hayatının ahirete bakan yönlerini seven insandır. Bu insan, Allah'ın isim ve sıfatlarının kâinatta nasıl görüldüğünü bilim ve teknik aracılığı anlamaya çalışan ve keşfeden insandır. Bu insan, dünya refahını elde etme gayreti içindeyken, ölümden sonraki sonsuz refahı, yani ontolojik refahı unutmayacak şekilde çalışan insandır. İslamî söylem göre *ehl-i uhrâ* olan insanın en üst seviyesi ise *insan-ı kâmil*, yani olgun insandır. Bu bağlamda *insan-ı kâmil*, başta akıl ve kalp duyguları olmak üzere, tüm duygularını kulluk yolu ile Allah'ın rızası için kullanan insandır.

Diğer yandan söylemde *Kerîm bir Rabb* ve *Hâlik olan Rab* ibareleri ile Allah'a yapılan işaret, söylemin dayandığı ideolojiyi yeniden üretmiştir. Ayrıca söylem, Avrupamerkezci seküler doğa düzenine dayalı refah düşüncesini, Allah'ın *yaratılış kanunları* ile *Tevhidî düşünce* prensiplerine dayanan refah düşüncesi lehinde yeniden yapılandırmıştır.

Nursi, Avrupa düşüncesi ve medeniyeti üzerine yaptığı diğer tespitlerde, modern refah anlayışının insan ruhuna ve sosyal hayata verdiği zararları sıralamıştır. Nursi'ye göre modern Avrupa medeniyeti, refah vadettiği toplumların hayat şartlarını dayandığı ideoloji ve felsefi düşünce yüzünden ağırlaştırmıştır. Ağırlaşan bu hayat şartlarından dolayı insanların sosyal hayattaki gayret, çalışma ve yardımlaşması kısımlara ayrılmış, ayrıca ruh, kalp ve düşünceleri

darmadağın olmuş ve din ve maneviyata karşı yabancılaşmıştır. Ayrıca refah kavramının Avrupamerkezci düşüncenin tahakküme dayalı doğası yüzünden hayat şartları ağırlaşırken, zaruri olmayan ihtiyaçlar, zaruri ihtiyaç haline gelmiştir. Servet, üst sosyal sınıflar ve topluluklarda birikirken, alt sosyal sınıfta olan insanların çalışmaları ise masraflarına denk gelmediği için bu insanlar sefaletе düşmüştür. Bunlardan bazıları ise ahlak zafiyeti göstermiş ve geçimini sağlamak için hileye başvurmuştur. Nursi'ye göre modern Avrupa medeniyetinin sosyal hayatta neden olduğu bu tahribat, insanlığın İlkçağlarda yaşadığı sıkıntıların toplamı kadardır. Nursi'nin modern Avrupa medeniyetinin tahakküme dayalı refah anlayışı hakkındaki görüşleri şöyledir;

“(...) şu zamanda, medeniyet-i Avrupa'nın tahakkümüyle, felsefe-i tabiiyenin tasallutuyla, şerait-i hayat-ı dünyeviye'nin ağırlaşmasıyla efkar ve kulub dağılmış, himmet ve inâyet inkısam etmiştir. Zihinler ma'neviyâta karşı yabanileşmiştir” (Nursi, 2009a, s.156), “Hem serbest hevanın tahakkümüyle, havaic-i gayr-ı zaruriye havaic-i zaruriye hükmüne geçmişlerdir. Bedavette bir adam dört şeye muhtaç iken, medeniyet yüz şeye muhtaç ve fakir etmiştir. Sa'y, masrafa kafi gelmediğinden, hileye, harama sevk etmekle, ahlakın esasını şu noktadan ifsad etmiştir. Cemaate, nev'e verdiği servet, haşmete bedel; ferdi, şahsı fakir ahlaksız etmiştir. Kurun-u ulanın mecmu vahşetini, bu medeniyet bir defada kustu” (Nursi, 2017f, ss.213-214), “Bu acib asrın hayat-ı dünyeviye'yi ağırlaştırması ve yaşamak şeraitini ağırlatması ve çok etmesi ve hacat-ı gayr-i zaruriye'yi görenekle, tiryaki ve mübtela etmekle hacat-ı zaruriye derecesine getirmesiyle hayatı ve yaşamayı, herkesin her vakitte en büyük maksad ve gayesi yapmıştır. Onunla hayat-ı diniye ve ebediye ve uhreviye'ye karşı ya sed çeker veya ikinci, üçüncü derecede bırakır” (Nursi, 2011d, ss.138-139).

Söylemdeki *görenek* ibaresinin *modaya* işaret ettiği söylenebilir. Klasik anlamda *görenek*, toplumların geleneklerini sürdürme şekli ve âdetler olarak bilinirken, *moda* ise modernliğe uymayan yerel gelenekleri öteleyen, yeni ve modern *görenek* ve âdetlerdir. Modern uygulamaların adı ve sıfatı haline gelen *modaya* uyulmadığında ise birey modern-seküler düşünce tarafından ötekileştirilmektedir. Ayrıca *mahalle baskısı* haline gelen moda, ihtiyaç duyulmayan şeyleri tüketmeye güdüleyerek bunları ihtiyaç duyulur hale getirdiği gibi modayı, sekülerliği ve modern düşüncüyü kabul etmeyen insanlar baskı altına alınmaktadır. Söylemdeki *tiryâkî* ve *mübtelâ* ibarleri ise bağımlılık anlamına gelmektedir. Modern zamanların tüketim kültürü moda ile birleşerek ihtiyaç duyulmayan şeyleri zaruri hale getirirken, modernliğin

sonucu olan bağımlılıklar da ihtiyaçları artırmaktadır. Söylemdeki bu retoriksel anlatım, modern düşüncenin refah üzerindeki olumsuz etkilerine işaret etmektedir.

Söylemdeki ...*zihinler ma'neviyâta karşı yabânîleşmiştir...* ibaresi ile ...*hayat-ı diniye ve ebediye ve uhreviyeye karşı ya sed çeker veya ikinci, üçüncü derecede bırakır...* ibaresi üzerinden *yabancılaşma* vurgusu yapılmıştır. Bu vurgu, modern kapitalist toplum düzeninin insanı özü olan maneviyattan, dini duygulardan ve ölüm ve sonrası ile ilgili düşünceden uzaklaştırdığına ve *yabancılaştırdığına* işaret etmiştir. Bu *yabancılaşmanın* esas nedeni ise materyalist felsefe ile bu felsefeye dayanan toplum düzenidir. Bu toplum düzeni, derin sosyal sınıf farklarına neden olurken tüketimi artırmış, Ortaçağ ve öncesinde dar bir çevre ve çok az şey ile hayatını devam ettiren insanın haz ve ihtiyaç duygusunu tahrik ederek, çok şeye muhtaç etmiştir.

Nursi'nin kapitalizmin insanı özüne, yani dine ve maneviyata *yabancılaştırdığı* eleştirisi ile Marx'ın kapitalizmin *yabancılaşmaya* neden olduğu yönündeki eleştirisi *yabancılaşma* tem'asını kullanma açısından benzer görünmektedir. Ancak Nursi ile Marx'ın *yabancılaşma* vurgusunda kastettikleri anlamlar farklıdır. Marx, materyalist bir yaklaşımla insanın doğasının tabiatından ve insanın kendinden kaynaklandığını düşünürken, bu insanın kapitalist toplum düzeni yüzünden doğasından ve özünden uzaklaştığını ve *yabancılaştığını* söyleyerek, kapitalizmi eleştirmiştir. Nursi ise *yaratılış kanunları* ve *Tevhidî düşünce* üzerinden insanın Allah tarafından yaratıldığını ve insanın özünün Allah'ın mutlak ilim, kudret ve iradesinden kaynaklandığını vurgulamıştır. Böylece, Nursi, kapitalizmin insanı Allah'ın takdirine dayanan fitratından, yani kul ve yaratılmış mahlûk olma doğasından uzaklaştırdığını ve insanın Allah'ın varlığı ve birliği düşüncesine *yabancılaştığını* söyleyerek, kapitalizmi eleştirmiştir.

Nursi, sosyalist düşüncüyü ve felsefi anlayışını savunmamakla birlikte, söyleminin sosyalist söylemin *yabancılaşma* söylemine benzer bir şekilde geliştiği görülmektedir. Ancak bu söylem benzerliği, varlık ve insan için aynı ontolojik düşüncüyü savunduklarından değil, söylemin kapitalizmi eleştiren *yabancılaşma* retoriğinden kaynaklanmaktadır. Nursi, söylemindeki *yabancılaşma* retoriği ile kapitalist söylem ile kapitalizmi eleştiren sosyalist söylemi mecazlı ve kinayeli bir şekilde eleştirmiştir. Yani Nursi, *yabancılaşma* olgusuna materyalist bakış açısı ile değil, *yaratılış kanunları* ve *Tevhidî düşünce* ile anlam yüklemiştir. Dolayısıyla Nursi'nin bu söylemi, *yaratılış kanunları* ve *Tevhidî düşüncenin* tanımladığı kul ve mahlûk olma temelli insan doğasının, refah kavramının Avrupamerkezci doğası tarafından olumsuz olarak etkilendiğini vurgulamıştır. Nursi, bu vurgu üzerinden Avrupamerkezci modern

düşüncenin, insanı din ve maneviyata karşı ve ontolojik refah aleyhine *yabancılaştırdığına* işaret etmiştir.

Kapitalizmin İslamî söylem tarafından eleştirilmesinin nedenlerinde biri de dine karşı *yabancılaşmanın* kaynağı olan Aydınlanmacı Modernitenin mimarı olarak kabul edilen Descartes'ın din hakkındaki görüşleridir. Descartes, varlığın ontolojik nedeni olarak Tanrı'yı kabul etmekle birlikte, Tanrı'nın-Allah'ın insanın dünya hayatını düzenleyici iradesini reddetmektedir. Çünkü Descartes; benlik, akıl ve bilinç sahibi olan insanın doğaya ve varlıklara hükmedebileceğini ve dünya hayatını düzenlemek ve refahını sağlamak adına Tanrıya-Allah'a ihtiyacı olmadığını belirtmiştir. Descartes'a göre insan, öncelikle inanan bir varlık değil, düşünen bir varlıktır. İnsanın düşünen varlık olmasından dolayı öncelikle yapması gereken ise Tanrı'yı ispat etmesi ve emirlerine göre yaşaması değil, bilgelik ihtiyacı ile kendi hayatı için neler yapacağını göstermesidir. Çünkü Descartes felsefesinin ilk ilkesi, düşünen ve akıl yürüten insanın kendi benliğinin bilgisine ulaşmasıdır (Atış, 2012).

Descartes'ın felsefi anlayışını yorumlayan Lenoble ve Laberthonnière, Descartes'ın doğa, insan ve Tanrı düşüncesine şöyle işaret etmiştir.

“(...) Mersenne gibi bir pragmatist olsun ya da Descartes gibi bir metafizikçi olsun, mekanik doğa tasarımının tüm bilginleri, Lenoble'nin deyişiyle, doğayı, insana, yaylarını bulup ortaya çıkarma ya da yalnızca benzerlerini yapma fırsatı verme amacıyla Tanrı tarafından verilmiş kocaman bir oyuncak olarak düşünüyorlardı. (...) Laberthonnière, Descartes'in sisteminde insanın Tanrıyı her şeyi koşullandıran ve destekleyen varlık olarak arkasında gördüğünü, ama onu artık önünde görmediğini söylerken, bunu anlatmak ister. İnsanın gerçekleştireceği doğa ilgili geleceğinde, Tanrı'ya yer yoktur” (Bumin, 2010, ss.36, 38).

Görüldüğü üzere modern Batı felsefesinin kurucu söyleminde Tanrı doğayı ve varlıkları insanın hükmedeceği bir oyuncak haline getiren bir *özne* olarak görülmüştür. Bu düşünceye göre insan, oyuncak olarak gördüğü doğaya ve nesneye aklını kullanarak hükmeden bir öznedir. İnsana verilen bu özne rolü, aynı zamanda bilgelige olan ihtiyacı da tatmin etmektedir. Çünkü Descartes'a göre Tanrı, bilgeliği aramayan mutlak bilge, insan ise aradığı bilgeliği akli ile bulan ve Tanrıyı taklit ederek kendinin efendisi olan varlıktır (Atış, 2012). Bu düşünce, benlik, akli ve bilinç sayesinde efendilik ve öznellik rolünü insana verirken, doğayı ise nesne konumuna getirmiştir (Megill, 2021). Diğer bir anlatımla Descartes'ın insan akli ve bilincine dayanan varlık düşüncesi, varlığın dayanağı olan özneye-Tanrıya göre şekillen monolojik

yaklaşımı sorgulamış, Tanrının insana müdahale edemeyeceği görüşü gelişmiş ve varlık hiyerarşisinde ilk sıraya insan geçmiştir. Böylece, monolojik özne rolü insana, nesne olma rolünü ise doğaya atfedilmiştir.

Dolayısıyla bu felsefi düşünce Tanrı'nın özne rolünü insana yükleyerek, insanlığın medeniyetinde, refahında ve geleceğinde Tanrıya ve emirlerine yer bırakmamıştır. Bu düşüncenin gelişimi, Kilisenin varlık hakkındaki görüşünün Aydınlanma düşüncesi tarafından sorgulandığı döneme denk gelmektedir. Çünkü Kilise, Tanrı'yı varlık hiyerarşisinin ilk sırasına yerleştirirken, insanı ise Tanrı tarafından yönetilen doğa içinde doğaya mahkûm olan ve aklını kullanamayan nesne konumuna yerleştirmiştir. Bu görüşü eleştiren Descartes, dış bir gücün insana yön vermesinin insanı medeniyetten uzaklaştırdığını vurgularken, medeniliğin ise akıl ve bilgelik ekseninde harekete bağlı olduğuna ve insanın bir kişi ya da bir güç tarafından yönlendirmesine ihtiyaç duymadan medenileşeceğine işaret etmiştir. Çünkü Descartes'a göre (2007) medeni insan, bilge olan ve hayatını ilgilendiren konularda başkasına bağlı olmayan insandır. Ayrıca Descartes, medeni ve bilge insanın vasfının düşünmek olduğuna işaret ederken, insanın benliğini, düşünce gücünü ve aklını nazara vermiş ve akıl ve bilincin insanı özne kıldığını savunmuştur. Çünkü insanın-öznenin varlığı, benliğe-bilince bağlı zihinsel bir süreç ile tecrübe edilerek anlaşılabilir (Descartes, 2015).

Descartes felsefesinde, insanı düşünen özne olarak var kılan ruhtur. Beden ise ruhun yönlendirdiği -yer kaplayan- edilgen nesnedir. Descartes, ruh ve beden ayırımına dayalı bu düalizme işaret ederken, ruh ve bedenin özünü kaybetmeden bir araya gelmiş halini ise *bileşik insan* olarak tanımlamıştır. Bu tanıma göre ruh düşünen özne, benden ise sadece yer kaplayan ve ruhun varlığını gösteren edilgen bir nesnedir. Böylece, Descartes felsefesinde özne rolü düşünen varlığa, nesne rolü ise bileşik varlığa verilmiştir (Atış, 2012).

Descartes'ın modern insanı şekillendiren varlık ve insan görüşünü takip eden düşünürler, insanı bizatihi -yaratılmış bir varlık olarak- değil; benlik, bilinç ve akla yükledikleri anlam üzerinden değerlendirmiştir (Erişirgil, 2006; Kahraman, 2013). Buna göre Descartes, insanın varlığını görünür ve anlamlı kılan şeyin benlik bilinci ve akıl olduğunu vurgularken, *ben*'i; *cogito* ile tanımlamıştır. Onu takip eden Spinoza'nın *cogito-ben* yorumunda *ben*; "bir", Locke'de *ben*; "boş levha olan özne", Leibniz'de *ben*; "monad", Berkley'de *ben*; "ruh", Fichte'de *ben*; "ben", Kant'da *ben*; "transandantal özne", Hegel'de ise *ben*; "mutlak tin" olarak tanımlanmıştır (Çüçen, 2012). Böylece, Modernitede insana verilen merkezî rol, varlığın merkezine düşünen özneyi, yani insanı yerleşmiştir. Descartes ile gelişen bu varlık ve insan söylemi, benliği-aklı-bilinci kullanabilen güçlü özneyi-insanı doğaya ve güçsüz

nesneleştirilmiş insanlara efendi haline getirmiştir. Descartes, insan benliğinin ve bilincinin dış bir etkene bağlı olmaksızın geliştiğini düşünerek, bu zihinsel tecrübeden yola çıkmış ve insanı Tanrının müdahale etmediği hatta onunla güç paylaştığı bir varlık olarak tanımlamıştır. Dolayısıyla; “*Descartes felsefesinde, insanın özünün düşünen varlık olduğu kabulü, insanın, doğanın güçlü varlığı olduğu kabulü ile sonuçlanır*” (Atış, 2012, s.132).

Descartes’in dine karşı öncülüğünü yaptığı bu düşünce, kendisinden sonraki yüzyıllarda şekillenen ve *güce* dayanan kapitalist toplum düzenini dine karşı konumlandırarak inşa etmiştir. İşte insanların dine karşı *yabancılaşmasının* nedeni, Descartes’in modern Avrupa düşüncesini şekillendiren *güçlü-zayıf* ve *ileri-geri* gibi ikili zıtlıklara dayanan bu felsefi yaklaşımdır. Ancak materyalist insan doğasını savunan ve kapitalizmi bu doğaya *yabancılaştırdığı* için eleştiren sosyalist düşüncenin dine bakışı da modern düşüncenin beşiğinde büyüyen kapitalizmden pek farklı değildir. Çünkü Marx (2009), Hegel’in hukuk felsefesine yönelik eleştirilere katkı sağladığı yazısında, dinin insanları uyuşturan bir *afyon* olduğunu savunurken, kapitalizmi de eleştirmiştir. Marx’ın dine karşı olan duruşunun nedeninin, Hristiyanlığı kapitalizmin ruhuna itaatkâr hale getirerek ehlileşiren Protestan ahlakının modern toplumlardaki etkisi olduğu söylenebilir. Emeği ve işçiyi kapitalist sisteme amade kılan ve nesnel gerçeklikten uzaklaştıran Protestan düşüncenin mutluluk öğretisi, Marx’ın dine karşı bakışını şekillendirmiştir. Marx (2009), Hegel’in hukuk felsefesine yönelik düşüncelerini dile getirirken, insanlar tarafından anlamlar yüklenen Hristiyanlığın, insanı *Tanrılaştırdığını*, insanın dine kendi düşüncesinde anlam yüklediğini ve dini insanın yaptığını belirtmiştir. Marx’a göre insan -ölüm sonrası gelecek bir hayat için- dünyadan soyutlanamaz derecede dünya içindedir. İnsanın tanımlandığı dünya ise toplum ve devlettir. Devlet, devamlılığını sağlamak için dini üretirken, insanı dinin ahlaksallığı içinde -kapitalist- toplum sisteminin itaatkâr bir parçası haline getirmiştir. Dolayısıyla din, ezilen insanın iç sesini bir ezgi gibi dile getirerek, acımasız dünyada insana şefkat ve sıcaklık sağlamaktadır. Böylece insan, kendi ürettiği din duygusunun tesellisi ile -sesini çıkaramayacak şekilde- uyuşturulmaktadır. Marx’ın bu görüşüne göre din, insanın doğasını bastıran ve uyuşturan bir *afyondur*.

Marx’ın bu söylemi, sosyalist düşüncenin kapitalizm eleştirisi üzerinden dine karşı bir *manifestosudur*. Görüldüğü üzere sosyalist düşünce, maddi dünya gerçekliği içinde tanımlanması gerektiğine inandığı insanın doğasının, bir uyuşturucu olan din tarafından baskılandığını söyleyerek, dine karşı çıkmıştır. Kapitalist düşünce ise insanı sermaye emrine amade kılacak itaat ve çalışma duygusunu aşılacak kadar dine müsaade ederken, dinin tamamen bir toplum düzeni olmasını ise karşıdır. Nursi ise insanı İslamî söyleme göre *ehl-i*

uhrâ olarak, yani hem dünya, hem dünya hayatından sonraki hayat ve ontolojik refah açısından tanımlamaktadır. Bu tanımlamadan dolayı insanı ontolojik refaha ulaştıracak yol haritasına ihtiyaç vardır. Nursi, insanın kaygılarını giderecek, ona güven verecek ve insanı ontolojik refaha, yani sonsuz refaha ulaştıracak yol haritası olarak *refah karması* içinde yer alan *Din Kurumuna* ve *İslamiyet'e* işaret etmiştir. Çünkü Nursi'ye göre İslamiyet ve kurumsal yapısı, insan hislerini yükselten, aydınlık bir refah ile insan vicdanının güvenliğini sağlayan, refaha dair vahye dayalı bir bilgi kaynağıdır. Şöyle ki;

“*din, saadetin ziyâsıdır. Hissin ulviyetidir. Vicdanın selâmetidir*” (Nursi, 2011b, s.388).
“*Din ile hayat kabil-i tefrik olduğunu zannedenler felakete sebebdirler. (...) Medeniyet müstemir, müstevli vehmeyledi. Saadet-i hayatı içinde görüyordu. Şimdi zaman gösterdi, medeniyet sistemi bozduktu, hem muzırdı. Tecrübe-i kat'îye bize bunu gösterdi: Din hayatın hayatı; hem nuru, hem esası, ihya-yı dîn ile olur, şu milletin ihyası*” (Nursi, 2009a, s.342).

Görüldüğü üzere Nursi'nin dine yüklediği anlam, Descartes düşüncesinden beslenen kapitalizm ile Marx'ın düşüncesinden beslenen sosyalizmin dine yüklediği anlamdan çok farklıdır. Kapitalizm ve sosyalizm, refah ve toplum düzeni olması için dine geçit vermezken, Nursi ise dini hayatın ve refahın merkezine yerleştirmektedir. Nursi'ye göre modern Avrupa düşüncesi, refahın her zaman kendi medeniyetinde olduğunu düşünmesine rağmen zaman bunun böyle olmadığını göstermiştir. Nursi, *yüzyılın sonu* söylemine benzer şekilde Avrupa medeniyetini eleştirmiş ve Avrupa medeniyetinin insanlığa refah değil, zarar verdiğini vurgulamıştır. Nursi, tahakkümcü modern Avrupa'yı eleştiren *yüzyılın sonu* söyleminin, *Tevhidî düşüncesi* savunan İslamî kanadında yer almaktadır. Nursi, Avrupa düşüncesi hakkındaki eleştirel söyleminde, sosyal hayatın ve refahın birbirinden ayrılmaması gerektiğini vurgulamıştır. Nursi'ye göre din ile sosyal hayatı birbirinden ayıranlar, toplumları felakete sürüklemektedir.

Dolayısıyla İslam düşünürü Said Nursi'nin bu söylemi, seküler toplum ve refah düzenini savunan Avrupamerkezci düşünceye karşı İslamiyet'i nazara vererek, refah düşüncesini *refah karması* içinde yer alan *Din Kurumu* lehinde yenine yapılandırmıştır. Ayrıca Nursi'nin *Din Kurumu* hakkındaki bu söylemi, *İslamiyet'i* sosyal hayatın ve refahın temeli ve çekirdek unsuru olarak görmeyen felsefî düşünceye ve Avrupamerkezci refah anlayışına karşı meydan okumuştur. Çünkü Nursi'nin bu söylemi, insanın geleceğini rasyonel akılda gören ve toplum hayatında *Allah* görüşüne ve *refah karması* içinde yer alan *Din Kurumuna* yer olmadığını söyleyen modernist Descartes'ın ve benzer düşünürlerin iddialarına bir karşı duruştur. Ayrıca

Nursi'nin *İslamiyet ve Din Kurumu* hakkındaki bu söylemi, Tanrı varsa özgünlük yoktur düşüncesini savunan ve Postmodernizme esin kaynağı olan varoluşçu-egzistansiyalist ekolü temsil eden Heidegger ve Sartre gibi benzer düşünürlerin *Din Kurumu* aleyhine olan görüşlerine de bir karşı duruştur.

Dolayısıyla Nursi, *modern ve modernlik türevli* insan, din ve refah görüşüne karşı, *yaratılış kanunları ve Tevhidî düşünce* anlayışının insan, din ve refah görüşünü savunmuş ve insan refahının ana unsuru olarak, *İslamiyet* çerçevesindeki *Din Kurumunu* nazara vermiştir. Diğer bir anlatımla Nursi'nin *Din Kurumu* ve *İslamiyet* hakkındaki bu söylemi, *Din Kurumu* ve *İslamiyet* değerlerinden uzak olan refah anlayışı yerine, dinî anlayışı ve *İslamiyet*'i hayatın merkezine koyan bir *din ve refah* anlayışını yerleştirmiştir.

Diğer yandan Nursi (2011b, s.501), *İslam düşüncesini* temsil eden *Kur'an medeniyeti* ile Avrupamerkezci düşüncüyü temsil eden *modern medeniyeti* kıyaslamıştır. Bu kıyaslama, tablo 6'da yer almaktadır. Bu kıyaslamada, *İslam düşüncesi* ile Avrupamerkezci düşüncenin medeniyet inşasındaki dayanak noktaları karşılatırılmıştır. Dolayısıyla bu kıyaslama, *İslam düşüncesinin* refahı *neden ve nasıl* olumlu etkilediği ile Avrupamerkezci düşüncenin refahı *neden ve nasıl* olumsuz etkilediğine işaret etmektedir.

Görüldüğü üzere Nursi'nin bu söylemi, Avrupamerkezci düşüncenin temel yapısını yansıtmaktadır. Nursi, Avrupamerkezci düşüncenin temel yapısını ve refahı *neden ve nasıl* olumsuz etkilediği yansıtmak için *kuvvet, menfât, cidâl, unsuriyet, hevesi teşcî'* ve *arzuları tatmin* ibarelerini kullanmıştır. Bu ibareler, Avrupamerkezci düşüncenin kurgusunun sadece dünya refahına odaklı olduğuna ve bu neden ile refahı olumsuz etkilediğine işaret etmektedir. Avrupamerkezci düşünceye göre bireyin nefsinin hoşuna giden öncelikli menfâtlerinin elde edilmesi mücadeleye bağlıdır. Güce dayalı bu yıkıcı mücadele ise bireyin içinde bulunduğu sosyal sınıfın üstünlüğü ve bu sınıfın sağladığı menfâtlerin korunması ve başka ırkları yok sayan ırkçı milliyetçiliğin savunulması şeklinde ortaya çıkmaktadır.

Dolayısıyla Avrupamerkezci Düşüncenin ana felsefesi ve düşünce yapısı, kendi menfâtini ve refahını sağlamak için *güce* dayanırken, *güçlü* olanın *haklı* olduğunu savunmaktadır. Nursi, Avrupamerkezci düşüncenin haklılığının *güce* dayandığını, bu düşünce yapısının refahı *nasil* olumsuz etkilediğini sonuçları ile işaret ederek göstermiştir.

Tablo 6. Avrupa Medeniyeti ile İslam Medeniyetinin Kıyaslanması Kaynak: (Nursi, 2011b, s.501)

Avrupa Medeniyeti		İslam Medeniyeti	
Düşünce Yapısı	Düşünce Yapısının Sonuçları	Düşünce Yapısı	Düşünce Yapısının Sonuçları
Nokta-i istinâd ¹ kuvvettir	O ise, şe'ni ² tecâvüzdür ³	Nokta-i istinâdı, kuvvete bedel haktır ki	şe'ni adâlet ve tevâzündür ⁴
Hedef-i kasdı menfâttir	O ise, şe'ni tezâhümdür ⁵	Hedefi de, menfaat yerine fazilettir ⁶ ki	şe'ni muhabbet ve tecâzübdür ⁷
Hayatta düstûru, cidâldır	O ise, şe'ni tenâzu'dur ⁸	Hayatta düstûr-u cidâl yerine düstûr-u teâvündür ⁹ ki	şe'ni ittihâd ¹⁰ ve tesânüddür ¹¹
Kitlelerin mâbeynlerindeki râbitası, âharını ¹² yutmakla beslenen unsuriyet ¹³ ve menfi milliyettir	O ise, şe'ni müdhîş tesâdümdür ¹⁴	Cihetti'l-vahdette, unsuriyet ve milliyet yerine, râbita-i dinî ¹⁵ ve vatani ve sınıfdır ki	şe'ni samîmî uhuvvet ¹⁶ ve müsâlemet ¹⁷ ve hâricin tecâvüzüne karşı yalnız tedâfü ¹⁸ dür
Câzîbedâr hizmeti, hevâ ¹⁹ ve hevesi teşçi ²⁰ ve arzuları tatmîndir	O hevâ ise, insanın mesh-i ma'nevîsine sebebdır	Hevâ yerine hüdâdır ²¹ ki	şe'ni insaniyeten terakkî ²² ve ruhen tekâmüldür ²³

¹ Dayanak noktası

² Şe'n: Durum, tavır, hadise, hal

³ Tecâvüz: Haddini ve sınırını aşarak saldırma ve sataşma

⁴ Tevâzün: Ölçü ve denge

⁵ Tezâhüm: Tartışarak birbirine sıkıntı verme

⁶ Fazilet: Erdem

⁷ Tecâzüb: Birbirine duyulan yakınlık, yakınlaşma

⁸ Tenâzu: Çekişerek birbiri ile tartışma

⁹ Teâvün: Yardımlaşma

¹⁰ İttihâd: Birlik olma, bir arada hareket etme

¹¹ Tesânüd: Dayanışma

¹² Âhar: Diğeri, başkası

¹³ Unsuriyet: Irkçılık, kavimcilik

¹⁴ Tesâdüüm: Şiddetli çarpışma ve savaşma

¹⁵ Râbita-i dinî: Din bağları

¹⁶ Uhuvvet: Kardeşlik

¹⁷ Müsâlemet: Barışık olma

¹⁸ Tedâfü: Savunma yapma

¹⁹ Hevâ: Nefsin haz dolu kötü arzu ve istekleri

²⁰ Teşçi: Cesaterlendirmek

²¹ Hüdâ: İyi, doğru ve hak olan yol

²² Terakkî: Yekselerek ilerleme

²³ Tekâmül: Olgunlaşma ve gelişme

Nursi, söylemdeki *tecâvüz*, *tezâhüm*, *tenâzu*, *tesâdüüm* ve *mesh-i ma'nevî* ibareleri, Avrupamerkezci düşüncenin refahı *nasıl* olumsuz etkilediğine işaret etmiştir. Böylece, Avrupamerkezci düşüncenin dayandığı *güç* nedeni ile çatışmayı bir prensip olarak kabul ettiğini, bunun da insan ve toplumlarda süreksizliğe, *tahakküme* ve *kaygıya* neden olduğunu vurgulamıştır.

Ayrıca bu ibareler, Avrupamerkezci düşüncenin refah kavramı hakkındaki dayanak noktalarına da işaret etmektedir. Buna göre Avrupamerkezci düşüncenin *gücü* merkeze alan refah anlayışı, bireyin nefsinin hoşuna giden öncelikli menfaatlerini elde etmesine, üst sosyal

sınıfın üstünlüğüne, bu sınıfın sağladığı menfaatlerin korunmasına ve başka ırkları yok sayan ırkçı milliyetçiliğin savunulmasına dayanmaktadır. Diğer bir anlatımla bu ibareler, haklılığını *güce* dayandıran birey, sosyal sınıf ve ırkların refah ve menfâti için haddini ve sınırını aşarak saldırıp şiddetli bir şekilde savaşılabileceğine ve tartışıp sataşarak ve karşısındaki üstünde tahakküm kurarak kaygı ve sıkıntı verebileceğine işaret etmektedir.

Avrupamerkezci düşüncenin bu mücadelecî, ötekileştirici, çatışmacı ve istilacı tavrının neden olduğu *ontolojik kaygı*, *tahakküm* ve *güce dayalı dayalı güç ve iktidar söylemi* ise literatürde rahatlık, sosyal tercihlerin genişliği, yaşam kalitesi, zenginlik, fayda, iyioluş, kaygısızlık, güven, mutluluk, iyimserlik, yaşamın anlamlı olması, memnuniyet, dengeli duygular durumu, hürriyet, adâlet, eşitlik, erdem ve süreklilik ve sonsuzluk gibi olgu ve kavramlar çerçevesinde tartışılan refah kavramı ile bağdaşmamaktadır. Ayrıca Avrupamerkezci düşüncenin refah kavramı ile bağdaşmayan bu durumu, bu çalışmanın; *Avrupamerkezci düşüncenin doğası refahı nasıl etkiler?* sorusuna cevap verirken, Avrupamerkezci düşüncenin refahı olumsuz etkilediğine işaret etmiştir.

Söylemde, İslam düşüncesi için kullanılan *hak*, *fazilet*, *teâvün*, *râbîta-i dînî* ve *hüdâ* ibareleri ise İslam medeniyetinin refaha *neden* olan temel yapısını yansıtmaktadır. Bu ibareler İslam düşüncesinin kurgusunun, hem *dünya refahına* hem de ölümden sonra gelecek *sonsuz refaha* odaklı olduğuna işaret etmektedir. Söylem, insanın nefsinin hoşuna giden öncelikli menfaatlerinin elde edilmesinin kısıtları ve şartları olduğunu vurgulamıştır. Buna göre insan, menfaatlerini başkasının *sürekliliğini* kırmadan, *kaygıya* neden olmadan ve *tahakküm* etmeden sağlamalıdır. Ayrıca insanın ve içinde bulunduğu sosyal sınıfın menfaatleri, başkasına *tahakküm* edilmeden -şefkat, merhamet, yardımlaşma çerçevesinde- korunmalıdır.

Diğer yandan İslam düşüncesine göre farklı ırklar ile barış içinde yaşamak, birleştirici olan din duygusuna, erdeme ve yardımlaşmaya bağlıdır. Bireyin içinde bulunduğu sosyal sınıfın ve farklı toplumların ortak refahının *tahakküme neden olmadan* sağlanması ise *hak'a* ve *hüdâ'ya*, yani doğru ve iyi olan yola bağlıdır. Söyleme göre bu yol ise ontolojik refahı sağlayan *Tevhidî düşünce* yoludur. Dolayısıyla İslam düşüncesinin ana felsefesi ve düşünce yapısı, *dünya refahı* ve *sonsuz refah* için *hak'a* ve *yardımlaşmaya* dayanmağa ve *haklı* olanın ve *hak* üzerinde yardımlaşanların *güçlü* olduğunu göstermeğe kurguludur. Nursî, İslam düşüncesinin gücün *hakka* ve *yardımlaşmaya* dayandığını dair söylemi ise bu düşünce yapısının refahı *neden* ve *nasıl* sağladığına işaret ederek belirgin hale getirmiştir. Söylemdeki *hak* ve *yardımlaşmaya* işaret eden ve İslam düşüncesi ile özdeş olan *adâlet*, *tevâzün*, *muhabbet*, *tecâzüb*, *ittihâd*,

tesânüd, uhuvvet, müsâlemet, terakkî ve tekâmül ibareleri, İslam düşüncesinin *hak, kardeşlik, adâlet, sevgi, dayanışma ve yardımlaşmaya* dayandığına, refahı *nasıl* sağladığına ve refah için *nasıl* bir alternatif sunduğuna işaret etmiştir. Diğer bir anlatımla bu ibareler, İslam düşüncesinin refah kavramı hakkındaki dayanak noktalarına işaret etmektedir. Bu ibareler, İslam düşüncesinin gücünü *hak*'a dayandığını, insan, sosyal sınıf ve ırkların refah ve menfâtleri için adâlet ve sevgi ölçüsü ile birbirine yakınlaşabileceğini, insan ve toplumların ruhen dayanışma ile yükselip ilerleyebileceğini vurgulamaktadır.

İslam düşüncesinin bu erdemli, dayanışmacı ve yardımlaşmacı tavrının neden olduğu *ontolojik güven, süreklilik, adâlet ve hak'a dayalı güç ve iktidar söylemi* ise literatürde rahatlık, sosyal tercihlerin genişliği, yaşam kalitesi, zenginlik, fayda, iyiloş, kaygısızlık, güven, mutluluk, iyimserlik, yaşamın anlamlı olması, memnuniyet, dengeli duygu durumu, hürriyet, adâlet, eşitlik, erdem ve süreklilik ve sonsuzluk gibi olgu ve kavramlar çerçevesinde tartışılan refah kavramı ile bağdaşmaktadır. Ayrıca İslam düşüncesinin refah kavramı ile bağdaşan bu durumu ise bu çalışmanın; *İslam düşüncesinin doğası refah için nasıl bir alternatif sunar?* sorusuna cevap verirken, İslam düşüncesinin refahı olumlu etkilediğine ve bu düşüncenin refahın sağlanması için hak, erdem, güven, süreklilik, kardeşlik, adâlet, sevgi, dayanışma ve yardımlaşmayı alternatif olarak sunduğuna işaret etmiştir.

Nursi'nin İslam düşüncesi ile Avrupamerkezci düşünceye yönelik bu kıyaslaması bir düşünce yapılandırmasıdır. Bu kıyaslama; güç, menfaat, mücadele, çatışma, haz ve tatmine dayalı Avrupamerkezci düşüncenin toplum ve refah düzeni; hak, adâlet, erdem, yardımlaşma, dayanışma, sevgi ve olgunluğa dayalı İslam düşüncesinin toplum ve refah düzeni yönünde yeniden yapılandırılmıştır. Bu yapılandırmanın nedeni, Modernitenin temellerini attığı Avrupamerkezci düşünce ile kurumsallaşan refah anlayışının, insan ve toplum refahını ağırlaştırması ve sosyal yaralar açmasıdır. Nursi'ye göre dünyayı küreselleştiren ve bir köy kadar ulaşılabilir şekilde küçülten Avrupamerkezci düşüncenin neden olduğu bu yıkımın tamiri için ise çok büyük bir gayret gerekmektedir. Nursi'ye göre;

“Küre-i Arzı bir köy şekline sokan şu medeniyet-i sefihe²⁴¹ ile gaflet perdesi pek kalınlaşmıştır. Ta'dili²⁴², büyük bir himmete²⁴³ muhtaçtır. Ve keza beşeriyet ruhundan

²⁴¹ Medeniyet-i sefihe: Sadece dünya hazlarını hedefleyen medeniyet

²⁴² Ta'dil: Tamir, onarma

²⁴³ Himmet: Gayret

dünyaya bakan pek çok menfezler²⁴⁴ açmıştır. Bunların kapatılması ancak Allah'ın lütfunu mazhar olanlara müyesser²⁴⁵ olur” (Nursi, 2016, s.117).

Görüldüğü üzere Nursi ...*şu medeniyet-i sefihe...* ibaresi ile küreselleşmeye ve küreselleşmenin yönü olan modern Avrupa medeniyetine işaret ederken, Avrupamerkezci düşüncenin insanlık ve refah adına neden olduğu bu yıkımın bir kriz ve bunalım olduğuna işaret etmiştir. Söyleme göre bu yıkım, kriz ve bunalımdan çıkılması, Allah'ın yardım ettiği insanlar tarafından getirilecek çözüm önerilerine bağlıdır. Söylemde, Avrupamerkezci düşüncenin açtığı yaralar ve neden olduğu yıkımın giderilmesinde Allah'ın yardımı gerektiğine işaret edilerek, yapılan Allah vurgusu ile söylemin ideolojisi yeniden üretilmiştir. Ayrıca Nursi'ye göre insanlığı refah krizine sokan Avrupamerkezci düşünce ve paradigmaya karşı gelecekte refah söylemi *Tevhidî düşünceyi* savunan *İslamiyet*'tir. Nursi, Avrupamerkezci düşünce her ne kadar insanlığı krize soksa da İslam düşüncesinin insanlığa katkı sağlayacağına inanmaktadır. Çünkü Nursi'ye göre İslam düşüncesi, insanlığın tamamını temsil eden *en büyük insanlıktır*.

Diğer yandan Nursi'ye göre Avrupa medeniyeti dâhil olmak üzere insanlık adına şimdiye kadar gelişen medeniyet harikaları ise kıyamete kadar sürecek İslam medeniyetinin habecisidir. Nursi;

“Dehre²⁴⁶ ve tabâyi-i beşere²⁴⁷, damen-i kıyamete²⁴⁸ kadar hakim olacak, yalnız alem-i kevnde ²⁴⁹adalet-i ezeliyenin²⁵⁰ tecelli ve timsali olan hakikat-i İslâmiyettir²⁵¹ ki, asıl insaniyet-i kübra²⁵² denilen şey odur. İnsaniyet-i suğra²⁵³ denilen mehasin-i medeniyet²⁵⁴, onun mukaddemesidir²⁵⁵” (Nursi, 2017a, s.280),

diyerek; İslamiyet, insanlık ve refah hakkındaki iddialı düşüncesini dile getirmiştir. Nursi, *adâlet-i ezeliye* ibaresi ile İslamiyet'in adâleti temsil ettiğine işaret ederken, adâlet bir refah unsuru olarak belirgin hale gelmiştir. Ayrıca söyleme göre insanlıkta şimdiye kadar gelişen medeniyet, *insaniyet-i suğrâ*, yani küçük ölçekli bir medeniyettir. Tarihin sonu olacaka

²⁴⁴ Menfez: Yarık, gedik, yıkım

²⁴⁵ Müyesser: Kolay olan

²⁴⁶ Dehr: Çağ, asır, devir

²⁴⁷ Tabâyi-i beşere: İnsan fitratı, insanın yaratılış özellikleri

²⁴⁸ Damen-i kıyamete: Kıyamete kadar

²⁴⁹ Âlem-i kevn: Varlık âlemi

²⁵⁰ Adâlet-i ezeliye: İlahi adâlet

²⁵¹ Hakikat-i İslâmiyet: İslam prensipleri

²⁵² İnsaniyet-i kübrâ: En büyük ölçekteki insanlık

²⁵³ İnsaniyet-i suğrâ: Küçük ölçekteki insanlık

²⁵⁴ Mehâsin-i medeniyet: Medeniyetin güzellikleri ve harikaları

²⁵⁵ Mukaddeme: Başlangıç, giriş

kıyamete kadar insanlık adına geliŖecek büyük ölçekli medeniyet ise *insaniyet-i kübrâ*, yani İslamiyet'tir. Nursi'nin İslamiyet hakkındaki bu söylemi, tarihin sonunun Avrupa medeniyeti ve Avrupamerkezci dŖnce ile sona ermediğine iŖaret ederken, tarihin İslam medeniyeti ve İslam dŖncesinin zirveye çıkması ile sona ereceğini vurgulamıŖtır. Bu vurgu, Avrupamerkezci refah dŖncesini İslam dŖncesi yönünde yapılandırırken, *tarihin sonu* olarak görülen Avrupamerkezci dŖnceye meydan okumaktadır. Diğer bir anlatımla, Nursi'nin söylemine göre insanlığın medeniyet ve refaha dair birikimi, bu alıŖmada belirgin hale gelen ontolojik refaha dair vahye dayalı bilgi kaynakları, bu bilgi kaynaklarının temsil edildiği *Tevhidî dŖnce* ve *İslamiyet* ile olgunluğa erecektir.



6. SONUÇ VE ÖNERİLER

Refah kavramı, literatürde rahatlık, sosyal tercihlerin genişliği, yaşam kalitesi, zenginlik, fayda, iyioluş-wellbeing, kaygısızlık, güven, mutluluk, iyimserlik, yaşamın anlamlı olması, memnuniyet, dengeli duygu durumu, hürriyet, adâlet, eşitlik, erdem, süreklilik ve sonsuzluk gibi olgu ve kavramlar çerçevesinde tartışılmaktadır. Din düşüncesi ve felsefe başta olmak üzere sosyoloji, psikoloji ve iktisat gibi disiplinler, refah kavramının değişik yönleri ile sıklıkla tartışıldığı alanlardır. Dolayısıyla refah kavramının ilişkili olduğu alanın genişliği, bu kavram hakkında tek bir tanım getirilmesini güçleştirdiği gibi refahı olumsuz olarak etkileyen alanları da çeşitlendirmektedir.

Diğer yandan Avrupa'nın değerler sistemini yansıtan ve Avrupa'nın diğer toplumlardan neden ve nasıl farklı ve üstün olduğunu iddia eden Avrupamerkezcilik de hakkında tek bir tanım getirilemeyen, ancak ilgili olduğu alanlar ile ilişkisi kapsamında tartışılan bir düşüncedir. Dolayısıyla Avrupamerkezci düşüncenin ilişkili olduğu alanın genişliği, bu düşünce hakkında da tek bir tanım getirilmesini güçleştirdiği gibi etkilediği alanları da çeşitlendirmektedir.

Bu çalışmada, sosyal refahı olumsuz olarak etkileyen alanlar ile Avrupamerkezci düşüncenin etkilediği alanların çeşitliliği göz önünde bulundurulmuş ve refah kavramı ile Avrupamerkezci düşünce *hermeneutik* ve *nitel* yöntem kullanılarak birbiri ile ilişkilendirilmiştir. Böylece, refah ve Avrupamerkezcilik kavramlarına yeni anlamlar yüklenmiş ve Avrupamerkezci düşüncenin doğasının refahı olumsuz olarak etkilediği iddia edilerek, araştırmamanın problemi kavramlaştırılmıştır.

Bu iddianın doğru olup olmadığını ve kavramsal bir problemin var olup olmadığını irdelemek üzere, Avrupamerkezci düşünceyi eleştiren düşünürlerin oluşturduğu eleştirel literatür incelenmiştir. Bu eleştirel literatüre bakıldığında, Avrupamerkezci düşünceye yönelik eleştiriler getirildiği gibi bu düşünenin olumsuz etkilerine yönelik çözüm önerileri sunulduğu da görülmüştür. Bu öneriler, Avrupamerkezci düşüncenin ötesinde bir beklentiye işaret etmiştir. Bu eleştirel söylem, Avrupamerkezci kapitalist iktisadiyatçılığın dışına çıkılmasını ve insanlığın gelişiminde asıl olan genel yasalara uygun bir iktisadi sistem ve toplum düzenine geçilmesini önermiştir. Ayrıca literatürdeki diğer bir öneri, Aydınlanma düşüncesinin ürünü olan *efendi-köle* diyalektiğinin *kaygı* ve *tahakkümü* yeniden üreten

Avrupamerkezci doğasının ötesine geçen bir paradigma geliştirilmesi yönündedir. Diğer bir öneriye göre ise *iktidar* ve *gücü* Avrupamerkezci yönde yeniden üreten *bilimcilik* terkedilmelidir. Ayrıca Avrupamerkezci düşüncenin doğasını kurumsallaştıran modernliğin *tahakküm* ederek sarstığı toplumsal *güvenin* yeniden tesis edilmesine katkı sağlayacak alternatif toplum düzeni iddialarının dikkate alınması ve modernliğin dışında alternatif çareler aranması da Avrupamerkezci düşünceye karşı diğer önerilerdir.

Dolayısıyla bu çalışmada Avrupamerkezci düşünceye karşı gelişen eleştiri ve öneriler dikkate alınmış ve Avrupamerkezci düşüncenin doğası, refahı olumsuz olarak etkileyen bir problem olarak kabul edilmiştir. Belirlenen bu problem kapsamında, Avrupamerkezci düşüncenin doğasının refahı *neden* ve *nasıl* olumsuz olarak etkilediğini ve İslam düşüncesinin doğasının refahı *neden* ve *nasıl* olumlu etkilediğini eleştirel bir şekilde analiz etmek amaçlamıştır.

Çalışmanın bu kapsamdaki amacına ulaşmak için *hermeneutik* ve *nitel* yöntem kullanılmış ve politika disiplinin ana konularından olan refah kavramına farklı anlamlar yüklenmiştir. Buna göre Aydınlanma diyalektiğine dayanan ve *süreksizliğe*, *tahakküme* ve *ontolojik kaygıya* neden olan Modernite ve değer zinciri, Avrupamerkezci düşüncenin doğası olarak kabul edilmiştir. Böylece, modern düşüncenin doğası, hem bir refah anlayışı, hem de refahı olumsuz olarak etkileyen bir problem olarak kavramlaştırılmıştır.

Modern düşüncenin refahı *neden* ve *nasıl* tehdit ettiğini anlamak için ise Avrupamerkezci modern düşünceye karşı gelişen eleştirel söylem incelenmiştir. Bu eleştirel söylem incelendiğinde, Avrupamerkezci modern düşüncenin doğasının felsefe, bilimcilik, evrenselcilik ve tarih yazımı üzerinden işlediği görülmüştür. Ayrıca bu eleştirel söylem, biyolojik üstünlük iddiası, etnikmerkezçilik, sömürgecilik, sekülerizm, kapitalizm, ötekileştirme ve oryantalizmin Avrupamerkezci düşüncenin modern doğasını oluşturan temel unsurlar olduğuna işaret etmiştir.

Diğer yandan bu eleştirel söyleme göre Avrupamerkezci düşünceyi ve doğasını oluşturan bu temel unsurlar *süreksizliğe*, *ontolojik kaygıya* ve *tahakküme* neden olurken, bu temel unsurlar, insan ve toplumlara saldırma, tehdit etme, istila etme, çatıştırma, güç ve şiddete başvurma, aşağılama, adâletsiz davranma, zulüm etme ve tarafgir davranma şeklinde belirgin hale gelmiştir. Avrupamerkezci düşüncenin işleyişi ve modern doğasına bağlı tavırlar

ise *süreksizliğe*, *ontolojik kaygıya* ve *tahakküme* neden olan, insan ve toplum refahı ile bağdaşmayan unsurlardır.

Avrupamerkezci düşüncenin işleyişi ve doğası ile bu işleyiş ve doğaya bağlı tavırların insan ve toplumlar üzerindeki bu olumsuz etkileri, pozitif psikolojinin kavramlaştırdığı *refah-iyioluş-wellbeing* kavramı çerçevesinde değerlendirilmiştir. Pozitif psikolojinin bazı araştırmalarına göre mutlu ve müreffeh insan; *kaygısız*, dindar, iyimser, duygu durumu dengede olan ve *güven duyan* insan olarak tanımlanmaktadır. Avrupamerkezci düşüncenin *süreksizlik*, *ontolojik kaygı* ve *tahakküme* neden olan işleyişi, doğası ve bu doğaya bağlı tavırları ise; literatürde rahatlık, sosyal tercihlerin genişliği, yaşam kalitesi, zenginlik, fayda, iyioluş, kaygısızlık, güven, mutluluk, iyimserlik, yaşamın anlamlı olması, memnuniyet, dengeli duygu durumu, hürriyet, adâlet, eşitlik, erdem ve süreklilik ve sonsuzluk gibi olgu ve kavramlar çerçevesinde tartışılan *refah* kavramı ve mutlu ve müreffeh insan tanımı ile bağdaşmamaktadır. Bu değerlendirmelere göre Avrupamerkezci düşüncenin refahı tehdit eden tavırlara neden olan işleyişi ve doğası, bu çalışmanın; *Avrupamerkezci düşüncenin doğası refahı nasıl etkiler?* sorusuna cevap verirken, Avrupamerkezci düşüncenin refahı olumsuz etkilediğine işaret etmiştir.

Diğer yandan literatürde Avrupamerkezci düşünceye karşı sunulan önerilere bakıldığında, bu düşüncenin neden olduğu sorunların giderilmesinin amaçlandığı ve buna yönelik eleştiriler getirildiği görülmüştür. Dolayısıyla bu eleştiri ve öneriler, bu çalışmanın amacı ile uyumaktadır. Böylece, Avrupamerkezci düşüncenin doğasının refahı neden ve nasıl olumsuz olarak etkilediği ile İslam düşüncesinin doğasının refahı neden ve nasıl olumlu etkilediğini eleştirel bir şekilde analiz etmek amacı, Avrupamerkezci düşünceye karşı bu çalışmada sunulan bir öneri olmuştur. Bu amaca ulaşmak için Allah'ın varlığı ve birliğine atıf yapan ve insanî ve toplumsal *sürekliliğe* ve *ontolojik güvene* neden olduğu düşünülen İslam düşüncesi alternatif refah önerisi olarak incelenmiştir. Bu kapsamda *Tevhidî düşünce* İslam düşüncesinin işleyişi ve doğası olarak kabul edilmiş ve bu işleyiş ve doğanın Avrupamerkezci modern refah anlayışının işleyiş ve doğasına alternatif olduğu varsayılmıştır. İslam düşüncesinin Avrupamerkezci düşüncenin refah anlayışına karşı neden ve nasıl bir alternatif refah önerisi olduğunu tartışmak için ise İslam düşünürü Said Nursi'nin söylemi analiz edilmiştir. Böylece, refahı olumsuz olarak etkilediği düşünülen Avrupamerkezci düşünce ve paradigmanın temsil ettiği toplum ve refah düzenine karşı, İslam düşüncesi ve paradigmasının alternatif bir toplum ve refah düzeni olup olmadığı irdelenmiştir.

Avrupa düşüncesi dışında yetişen İslam düşünürü Said Nursi'nin metinleri söylem analizi, içerik analizi ve gömülü teori yöntemleri ile analiz edilmiştir. Bu analizde, Nursi'nin refah düşüncesini *Saadet* kelimesi etrafında tartıştığı görülmüştür. Bu tartışmaya göre refah, *dünya refahı* ve *sonsuz refah* şeklinde iki yönde kavramlaşmıştır. Bu kavramlaştırmaya göre refahın sadece dünyada rahat, mutlu ve müreffeh bir şekilde yaşama anlamına gelmediği, refahın insan için ölümden sonra da devam edecek bir olgu olduğu anlaşılmıştır.

Bu tespitten yola çıkarak, Nursi'nin söyleminde *Saadet* kelimesi etrafında *dünya refahı* ve *sonsuz refah* şeklinde kavramlaşan refah düşüncesinin bağlamı analiz edilmiştir. Bu analizde, *Saadet* kelimesin hangi bağlam kişi, olay, olgular ile birlikte kullanıldığı incelenerek, refah düşüncesinin söyleme gömülü teorik yönü ile söylemin felsefi, sosyolojik, psikolojik ve tarihsel bütünlüğü irdelenmiştir. Bu analize göre refah kavramının öncelikle *Allah* ve *İnsan* olgusu ve kimlikleri etrafında tartışıldığı görülmüştür. Söyleme göre *İnsan*, Allah tarafından akıl ve ruh gibi kabiliyetler verilerek yaratılan en üstün varlık ve *nesne* kimliktir. Ölüm, *süreksizlik*, hiçliğe gitmek ve yok olmak düşüncesi hakkında *kaygı* ve acı duymak ise analiz edilen söyleme göre insanın en belirgin özellikleridir. Ayrıca dünya refahını ve sonsuz refahı istemek, *güven duymak*, *sürekliliğe*, bekâya-sonsuzluğa ve refaha *ontolojik* olarak ihtiyaç duymak, *akıl, kalp ve benlik* duygularına sahip olmak da insanın diğer önemli özellikleridir. Diğer yandan Nursi'nin söylemine göre *İnsan*; Allah'a ve öldükten sonra dirilmeye iman duygu ve düşüncesi ve Allah'a dua etme fiilleri ile de belirgin hale gelen bir varlık ve kimliktir. Bu duygu, düşünce ve fiiller ise insan refahına, yani *iyioluşa* işaret eden diyalektik duygu, düşünce ve fiillerdir. Nursi'ye göre *İnsan*, refaha ontolojik özellikleri gereği ihtiyaç duyan bir varlıktır. İnsanı refah ile ontolojik olarak ilişkili kılan ise akıl, kalp, benlik ve sonsuzluk-bekâ duygusudur. Dolayısıyla insan, bu ontolojik duygular, hikmet ve bilgi sayesinde Allah'ı hissedip ona iman ve muhabbet etmekte ve arzu ettiği dünya refahına ve sonsuz refaha erişmektedir.

Nursi'nin refah-iyioluş tartışmasında insan olgusu hakkındaki tespitleri ile modernliğin sonuçlarından olumsuz etkilenen insan ve toplum refahına çözüm arayan pozitif psikoloji disiplininin insan ve refah olgusu hakkındaki tespitlerinin benzer olduğu görülmüştür. Çünkü pozitif psikolojinin bazı araştırmalarına göre mutlu ve müreffeh insan; *kaygısız*, dindar, iyimser, duygu durumu dengeli ve *güven duyan* insandır. Nursi'nin söylemine göre ise mutlu ve müreffeh insan; akıl, kalp, benlik, sonsuzluk-bekâ duyguları ile Allah'a ve öldükten sonra dirilmeye iman etme duygu ve düşüncesi ve dua fiili sayesinde ölüm ve sorası hakkında kaygı duymayan insandır. Ayrıca bu söyleme göre mutlu ve müreffeh insan, bu duygu ve düşünceleri

sayesinde öldükten sonra Allah'ın vereceği bir hayatın varlığına inanan ve bu inanç ve düşünce sayesinde yok olmak kaygısının verdiği acıdan kurtulan insandır. Diğer yandan söyleme göre mutlu ve müreffeh insan; bu duygu ve düşünceleri sayesinde Allah'a ve öldükten sonra dirilmeye iman eden ve bu inanç ve düşünce sayesinde kâinattaki tüm değişimin ve olayların anlamını bilen ve kaygı duymayan insandır.

Görüldüğü üzere Nursi'nin tanımına göre mutlu ve müreffeh insan; Allah'a ve öldükten sonra dirilmeye iman duygu ve düşüncesi, sonsuzluk-bekâ duygu ve düşüncesi ve dua sayesinde *sürekliliği olan, kaygısız, güven duyan, iyimser, duygu durumu dengede olan dindar* insandır. Nursi'nin bu insan tanımına yönelik bulgular, bu çalışmanın; *refahın öznesi olan insan kimdir? ve İslam düşüncesinin refah paradigması bu insanı nasıl tanımlar?* sorularına cevap vermiştir. Böylece, İslam düşüncesine göre *İnsan*, diğer varlıklardan üstün olan özellikleri ve dua etme irade ve fiili ile birlikte, Allah'a ve öldükten sonra dirilmeye iman etme bilinç ve iradesi gösterme, bu bilinç ve irade ile dünya refahı adına politika geliştirme ve sürdürülebilir refah adına tedbir alma yönü ile *refahın öznesi* konumuna gelmiştir. Ayrıca Allah'a ve öldükten sonra dirilmeye iman duygu ve düşüncesi, bekâ-sonsuzluk duygu ve düşüncesi ve dua, refah-iyioluş ile özdeş kavramlar olarak belirgin hale gelmiştir. Dolayısıyla refah-iyioluş ile özdeş olan bu kavramlar, bu çalışmanın; *İslam düşüncesinin doğası refah için nasıl bir alternatif sunar?* sorusuna da cevap vermiştir. Söyleme göre İslam düşüncesinin işleyişi ve doğası; dua fiilini, bekâ-sonsuzluk duygu ve düşüncesini, sonsuzluğu sağlayan Allah'a iman duygu ve düşüncesini, sonsuzluğun kapısını açan öldükten sonra dirilmeye iman duygu ve düşüncesini ve Allah'a iman etme bilinç, irade ve fiilini nazara vermiştir. Böylece, söyleme göre İslam düşüncesinin işleyiş ve doğasına bağlı bu fiil, duygu ve düşünceler, refah için bir alternatif olarak sunulmuştur.

Nursi'nin Allah'a ve öldükten sonra dirilmeye iman duygu ve düşüncesi ile bekâ-sonsuzluk duygu ve düşüncesine yaptığı vurgu, İslam düşüncesinin literatürde iyioluş, kaygısızlık, güven, mutluluk, iyimserlik, yaşamın anlamlı olması, memnuniyet, dengeli duygu durumu, süreklilik ve sonsuzluk gibi olgu ve kavramlar çerçevesinde tartışılan refah kavramı ile bağdaştığını göstermiştir. Dolayısıyla İslam düşüncesine dayalı Allah'a ve öldükten sonra dirilmeye iman duygu ve düşüncesi ile bekâ-sonsuzluk duygu ve düşüncesinin *kaygıları gideren ve güven veren* doğası, bu çalışmanın; *İslam düşüncesinin doğası refah için nasıl bir alternatif sunar?* sorusuna cevap verirken, İslam düşüncesinin refahı olumlu etkilediğine ve bu düşüncenin refahın sağlanması için Allah'a ve öldükten sonra dirilmeye

iman duygu ve düşüncesi ile bekâ-sonsuzluk duygu ve düşüncesini alternatif olarak sunduğuna işaret etmiştir.

İslam düşüncesini temsil eden Nursi, dünya refahını, ölümden sonraki refahı ve insanî ve toplumsal sürekliliği İlahi iradeye bağlı görmüştür. Dolayısıyla Allah'ın varlığı ile Allah'a iman duygu ve düşüncesi, Nursi'nin söyleminde insana ontolojik anlam yükleyen ve insanı ilgilendiren diğer tüm ontolojik alanları etkileyen bir öncelik taşımaktadır. Nursi'nin *Saadet* kelimesi etrafında yürüttüğü refah tartışmasında ise *Allah*; varlıkları ve insanı yaratan *özne* kimliktir. Ayrıca Nursi'ye göre *Allah*; refaha dair bilgiye sahip olan, *kaygıları* gideren, *güven* veren, refahı sağlayan, ölüm ve sonrasını insan için sonsuz refaha çeviren, insanı ve dostlarını yokluk ve hiçlikten kurtaran, *sürekliliği* ve sonsuzluğu sağlayan *özne* kimliktir. Görüldüğü üzere *Allah*, insanı yaratan ve *ontolojik kaygıyı* gideren ve *ontolojik güven* sağlayan *ontolojik*, *aşkın* ve *mutlak* öznedir. Refah ise insanın ontolojik varlığı gereği hissettiği sonsuz ve ontolojik bir duygudur.

Diğer yandan Allah'ı refahı sağlayan *mutlak özne*, insanı ise refaha ihtiyacı olan *mutlak nesne* olarak tanımlayan Nursi'nin ontolojik söylemi, refahı olumlu ve olumsuz yönde etkileyen kimliklere de işaret etmiştir. Buna göre İslam düşüncesi, refahı-iyioluşu olumlu etkileyen kimlik, Avrupamerkezci düşünce ise refahı-iyioluşu olumsuz etkileyen kimlik olarak kodlanmıştır.

İslam düşüncesinin refah açısından olumlu bir kimlik olarak belirlenmesinin nedeni, ontolojik kaygıları gidermesi, ontolojik güven vermesi, insan ve toplumun sürekliliğini sağlaması ve ontolojik refaha dair vahye dayalı bilgi kaynaklarını temsil etmesinden dolayıdır. *Saadet* kelimesi etrafındaki tartışmanın tespitlerine göre *Kur'an*, *İslamiyet*, *Hz. Muhammed (asm)*, *din*, *sünnet-i seniye*, *asr-ı saadet*, *İslam toplumu*, *şeriât*, *adâlet* ve *zekât*, ontolojik refaha dair vahye dayalı epistemolojik bilgi kaynaklarıdır. Ayrıca söylemdeki tespitlere göre *Hz. Muhammed (asm)*, Allah'a iman ve öldükten sonra dirilmeye iman duygu ve düşüncesi ile bekâ-sonsuzluk duygu ve düşüncesinin anlamını izah etmiş, *Kur'an*'ın refaha dair prensiplerinin *İslamiyet* ve *şeriat* çerçevesinde nasıl uygulanacağını göstermiş ve hayat tarzı olan sünnet-i seniye ile yaşayarak ve tecrübe ederek insanlığa üstatlık yapmıştır.

Hz. Muhammed (asm) ile yaşanan ve *asr-ı saadet* olarak adlandırılan refah devri ise refahın nasıl sağlanacağı hakkında toplumlara örnek olmuştur. *Kur'an* ise refaha dair prensipleri ile sosyal düzenin dengesini korumuş ve insanlığa rehber olmuştur. *Kur'an*

premsileri ve emirleri olan *zekât* ibadeti ile ontolojik refah ile özdeş olan ve tahakküme dayalı keyfiliğin önüne geçen *adâlet* olgusu ise insan ve toplumun sürekliliğinin nasıl sağlanacağını gösteren temel kurallar olarak belirgin hale gelmiştir. Yapılan analizde, İslam düşüncesinin ontolojik refaha dair vahye dayalı bilgi kaynaklarının insan ve toplumun sürekliliğini sağlayan, ontolojik kaygıları gideren, ontolojik güven veren, hak, erdem ve yardımlaşmaya dayanan bir doğaya sahip olduğu tespit edilmiştir. İslam düşüncesinin bu doğası, literatürde iyoluş, kaygısızlık, güven, mutluluk, iyimserlik, yaşamın anlamlı olması, memnuniyet, dengeli duygu durumu, süreklilik ve sonsuzluk gibi olgu ve kavramlar çerçevesinde tartışılan refah kavramı ile bağdaşmıştır. Dolayısıyla bu çalışmada kodlanan ontolojik refaha dair vahye dayalı epistemolojik bilgi kaynakları, bu çalışmanın; *İslam düşüncesinin doğası refah için nasıl bir alternatif sunar?* sorusuna cevap verirken, İslam düşüncesinin refahı olumlu etkilediğine ve bu düşüncenin refahın sağlanması için bu bilgi kaynaklarını alternatif olarak sunduğuna işaret etmiştir.

Nursi'nin Avrupamerkezci düşünce ve bu düşüncenin işleyişi ve doğası hakkındaki eleştirilerinin odak noktası, bu düşüncenin felsefe, insan ve medeniyet anlayışıdır. Nursi'ye göre Avrupamerkezci düşünce, insanlığa faydalı olan bilimlere anlamından saptırılmış ve kâinat, insan, doğa ve toplum algısını materyalist doğa felsefesine ve pozitivist düşünceye dayandırmıştır. Nursi'ye göre bu modern düşüncenin Allah'ın mutlak özne olduğunu unutturan doğa felsefesine dayalı yaklaşımı, Hristiyanlığın saf kısmına dayalı Avrupa düşüncesini bozmuştur. Nursi, doğa felsefesi ile bozulmuş Avrupa düşüncesinin, ontolojik refah adına zararlı olan felsefe aracılığı ile insanları sapkınlığa, rahatlık ve haz adına sefahate yönelttiğini vurgulamıştır. Diğer yandan Nursi'ye göre Avrupa düşüncesi, medeniyete -görece- fayda sağlamıştır. Nursi, buna işaret etmekle birlikte, ağırlıklı olarak bu Avrupamerkezci düşüncenin neden olduğu olumsuz etkilere dikkat çekilmiştir. Nursi, bu değerlendirmelerinde Avrupamerkezci düşüncenin ırkçı, güce dayanan ve çatışmacı bir şekilde doğaya ve insana efendi olma eksenli hareket eden insan anlayışı ile felsefi yaklaşımını eleştirmiştir. Nursi'nin eleştiri noktaları, Avrupamerkezci felsefi düşüncenin insan ve toplumlarda ontolojik kaygıya, tahakküme, hiçlik ve yokluk düşüncesine neden olan medeniyet, refah ve insan anlayışıdır.

Çalışmanın bulgu ve tartışmaları, Avrupamerkezci felsefi düşüncenin refah ve insan anlayışına işaret etmiştir. Bu bulgu ve tartışmalarda görüldüğü üzere Avrupamerkezci felsefi düşüncenin modern ve egzistansiyalist yaklaşımına göre insan; özne olması, güce dayanması, rasyonel akla sahip olması, hazlarını tatmin etmesi, kendinin farkında olması ve dünya refahına

erişmesi yönleri ile tanımlanmaktadır. Ayrıca egzistansiyalist yaklaşıma göre insan; hiçlik, kaygı ve anlamsızlık içinde ve başboş şekilde dünyaya fırlatılmış ve dünya refahı için kendini gerçekleştirmeye güdümlü bir varlık olarak tanımlanmıştır. Modern düşünceye göre ise insan; akıl ile benlik duygusuna kendiliğinden sahip olan, dünya refahını güç, akılcılık ve hürriyet duygusunda gören varlık olarak tanımlanmıştır. Görüldüğü üzere, Avrupamerkezci düşüncenin iki ucunda yer alan her iki felsefi yaklaşım, insanı sadece dünya hayatı için tanımlamaktadır. Avrupamerkezci felsefeye göre insan; bir karar verici olarak seküler toplum ve refah düzenini yürüten özne, ayrıca; duygusal ve sosyolojik olarak ise seküler toplum ve refah düzeni için yeniden üretilen tahakküm altındaki nesnedir. Dolayısıyla Avrupamerkezci düşünceye dayanan insan tanımları, bu çalışmanın; *refahın öznesi olan insan kimdir? ve Avrupamerkezci düşüncenin refah paradigması bu insanı nasıl tanımlar?* sorularına cevap vermiştir.

Diğer yandan Nursi'ye göre refahı olumsuz etkileyen kimlik olarak tanımlanan Avrupamerkezci düşüncenin karakteristik özelliği, işleyişi ve doğası, insanlığın seviyesini aşağıya düşüren, bozuk, zararlı, tahribatçı, istilacı ve gaddar medeniyet sistemidir. Nursi'nin bu eleştirel söylemine dayalı tespitler ile Avrupamerkezci düşüncenin işleyişi ve doğasına yönelik gelişen eleştirel söylem ve tespitler benzerdir. Diğer bir anlatımla Avrupamerkezci düşünceye yönelik eleştirel söylem ile Nursi'nin Avrupamerkezci düşünceye yönelik eleştirel söylemi birbirini desteklemektedir. Pozitif psikolojinin bazı araştırmalarına göre mutlu ve müreffeh insanın *kaygısız*, dindar, iyimser, duygu durumu dengede olan ve *güven duyan* insan olarak tanımlandığı düşünüldüğünde, Avrupamerkezci düşüncenin Nursi'nin söyleminde yansıyan karakteristik özellikleri, işleyişi ve doğası ile literatürde rahatlık, sosyal tercihlerin genişliği, yaşam kalitesi, zenginlik, fayda, iyioluş, kaygısızlık, güven, mutluluk, iyimserlik, yaşamın anlamlı olması, memnuniyet, dengeli duygu durumu, hürriyet, adâlet, eşitlik, erdem ve süreklilik ve sonsuzluk gibi olgu ve kavramlar çerçevesinde tartışılan refah kavramı bağdaşmamaktadır. Dolayısıyla Nursi'nin bu benzer eleştirel söylemi, bu çalışmanın; *Avrupamerkezci düşüncenin doğası refahı nasıl etkiler?* sorusuna cevap verirken, Avrupamerkezci düşüncenin refahı olumsuz etkilediğine işaret etmiştir.

Ayrıca çalışmada yapılan analizde, Nursi'nin ontolojik refah söyleminin taraftar ya da karşıt olduğu muhatap kimlik ve aktörler de tespit edilmiştir. Buna göre *Hz. Muhammed (asm), Allah'a iman edenler, Tevhidî düşünceyi savunanlar ve dine hizmet eden milliyetçiler*, Nursi'nin ontolojik refah söyleminin taraftar olduğu olgu, kimlik ve aktörler olarak belirgin hale gelmiştir. Bununla birlikte *tahakküme neden olan modern maddeci-pozitivist felsefeyi savunanlar, Allah'a iman etmeyenler, seküler düşünceyi savunanlar, ırkçılar ve ırkçılığa varan*

milliyetçi düşünceyi savunanlar ise Nursi'nin ontolojik refah söyleminin karşıt olduğu kimlik ve aktörler olarak belirgin hale gelmiştir. Böylece, Nursi'nin ontolojik refah söyleminin taraftar ya da karşıt olduğu olgular ile muhatap kimlik ve aktörlere yönelik tespitler, bu çalışmanın; *refaha olumlu ya da olumsuz etki eden özne, bağlam, olay ve olgular nedir ve aktörler kimlerdir?* sorusuna cevap vermiştir.

Diğer yandan çalışmanın bulgularında görüldüğü üzere refah literatürü, Avrupamerkezci düşünceye yönelik eleştirel literatür ve Nursi'nin refah-iyi oluş ve Avrupamerkezci düşünce hakkında oluşturduğu literatür, refahı; ölüm, *süreksizlik*, hiçliğe gitmek, yok olmak, *kaygı* ve acı duymak ile sonsuz refahı istemek, *güven* duymak, sürekliliğe ve bekâya-sonsuzluğa ihtiyaç duymak olguları bağlamında tartışmıştır. Bu tartışmaların kesişim noktası ise *ontolojik kaygı*, *ontolojik güven* ve *ontolojik süreklilik* olgularıdır. Bahse konu literatürde *kaygı*, *güven* ve *süreklilik* olguları kapsamında yapılan tartışma, refahın insan ve toplumlar için *ontolojik* bir gereklilik, gerçeklik ve ihtiyaç olduğuna işaret etmiştir. Buna göre refah literatürü, Avrupamerkezci düşünceye yönelik eleştirel literatür, Nursi'nin söylemi ve farklı disiplinler altında insan ve toplum refahı hakkında yapılan tartışmalardan yola çıkılmış ve *kaygı-güven* diyalektiğinin bir sentezi ve bu çalışmanın *mikro teorik* çerçevesi olarak *Ontolojik Refah Teorisi* tartışılmıştır.

Bu mikro teorinin boyutlarını görmek ve refahın insan ve toplumlar için ontolojik bir gereklilik, gerçeklik ve ihtiyaç olduğunu tespit etmek için ise farklı disiplinler altında yapılan insan ve toplum odaklı tartışmalar incelenmiştir. Bu incelemede; psikoloji, tıp, iktisat, uluslararası ilişkiler ve sosyoloji gibi farklı disiplinler altında yapılan tartışmalara bakıldığında; ölüm, hiçlik, süreksizlik korkusu ve kaygısı ile güven ve süreklilik ihtiyacının insan ve toplum refahı hakkında *ontolojik bir durum* olduğu görülmüştür. Mesela psikolojik ve psikiyatrik bulgular, kimi zaman ölümü ve ölüm sonrasındaki belirsizliği insan için *kaygı* nedeni olarak görürken, bir bebek için ise anneden uzak kalması *kaygı* nedeni olarak görmüştür. İktisat, sosyoloji ve uluslararası ilişkiler disiplini ise devletlerin sürekliliği ve rutinlerinin devam etmemesini *kaygı* nedeni olarak görmüştür. Buna göre herhangi bir devletin varlığına karşı dışarıdan gelecek bir saldırı, düzensiz göç, salgın ve terör eylemi gibi tehditler ya da enerji gibi bir doğal kaynağın sürekliliğinin sağlanamaması *kaygıya* neden olmaktadır.

Farklı disiplinler altındaki *ontolojik kaygı* kavramlaştırmasına göre insanın ölüm kaygısını gideren, ölüm sonrasını anlamlı kılan ya da bir çocuğun ve devletin refahını

sağlayan duygu, *ontolojik süreklilik* ve *ontolojik güven* duygusudur. İlgili literatür, *ontolojik kaygı* ve *ontolojik güveni* insan, toplum ve devlet refahı ile ilgili *ontolojik bir durum* olarak görmüş ve bu olguları *ontolojik kaygı-ontolojik güven* diyalektiği içinde tartışmıştır. Bu tartışmalara göre bir bebeğe *ontolojik güven* duygusu verenin anne iradesi ve simâsı olduğu, devlete *ontolojik güven* duygusu verenin ise devletin kurumsal iradesi ile *süreklilik* ve *güven* temelli ilişkileri olduğu belirtilmiştir.

Diğer yandan ölüm, hiçlik ve anlamsızlığı gideren ve insanın sonsuzluk ve süreklilik beklentisine bağlı refahını sağlayan *ontolojik güven* duygusunun, tartışmalı bir konu olduğu görülmüştür. Avrupamerkezci seküler, hümanist ve modernist düşünce, doğaya ve insana rasyonel akıl ile efendi olma düşüncesini *ontolojik güven* sağlayıcı unsur olarak empoze ederken, gelenek ve dine bağlı gördüğü *süreksizlik* ve *ontolojik kaygı* duygusunu aşmaya çalışmıştır. *Egzistansiyalist* felsefe ise insana kendi varlığı için var olmak düşüncesini *ontolojik güven* unsuru olarak empoze ederken, modern düşüncenin neden olduğu süreksizliğe bağlı *ontolojik kaygı* duygusunu, fenomenolojik bir yaklaşım ile aşmaya çalışmıştır. Bununla birlikte kökleri Modernite ve Aydınlanmaya dayanan bu iki düşüncenin insan, toplum ve refah anlayışı, süreksizliğe bağlı *ontolojik kaygı* hissini *İlahi* iradeye bağlı kalarak aşma eğiliminde değildir. Bu iki felsefi yaklaşıma göre insan ve toplum için *ontolojik güveni* sağlayan seküler, hümanist, pozitivist ve rasyonalist düşüncedir.

Dolayısıyla insan ve toplumların varlığı gereği hissettiği *ontolojik kaygı* ile ihtiyaç duyduğu *süreklilik* ve *ontolojik güven* duygusu *ontolojik refaha* işaret ederken, refahın ontolojik bir gerçeklik, gereklilik ve ihtiyaç olduğu bu tartışmalar ile belirgin hale gelmiştir. Bu tartışmalar, ontolojik kaygının giderildiği durumda ontolojik güvenin arttığını ve ontolojik sürekliliğin sağlandığını, böylece refahın-iyi oluşun hâkim olduğunu vurgulamıştır. Ayrıca bu tartışmalarda, ontolojik güvenin azaldığı, sürekliliğin bittiği ve ontolojik kaygının arttığı durumda refah yoksunluğunun hâkim olduğu vurgulanmıştır.

Dolayısıyla bu çalışmada, *ontolojik kaygı* ve *ontolojik güvenin* diyalektik bir ilişki içinde olduğu düşünülmüş ve refahın insan ve toplum için ontolojik gerçeklik, gereklilik ve ihtiyaç olduğu göz önünde bulundurulmuştur. Bu diyalektik ilişki, bu çalışma açısından *Ontolojik Refah Teorisi* olarak adlandırılmıştır. Böylece, *ontolojik kaygı* ve *ontolojik güven* hakkında farklı disiplinler altında oluşan ilgili literatür ile Nursi'nin söylemine göre oluşan bu konudaki literatürün teorik olarak birbirini desteklediği görülmüştür. Dolayısıyla bu çalışma da diğer tartışmalar gibi *ontolojik kaygı-ontolojik güven* diyalektiğini tartışmış ve literatüre *ontolojik refah*

teorisi adınan bir teori geliştirerek, katkı sağlamıştır. Böylece, Nursi'nin refahı insan için ontolojik gereklilik, gerçeklik ve ihtiyaç olarak gören bakış açısına odaklanılmış ve ontolojik refahın düşünce, paradigma ve sosyal politika bağlamında İslam düşüncesi ile nasıl sağlanabileceği tartışılmıştır.

Bu tartışmada, Nursi'nin ontolojik refah söyleminin taraftar ve karşıt olduğu düşüncenin ideolojisi, bu ideolojinin kaynağı, dayanağı, otoritesi ve kullandığı araçların neler olduğu irdelenmiştir. Buna göre Allah'ın varlığı ile Allah'a iman duygu ve düşüncesi, ontolojik refah söyleminin taraftar olduğu ana ideoloji olarak belirgin hale gelmiştir. Ayrıca tartışmada, ontolojik refah söyleminin taraftar olduğu ideolojinin kaynağı, dayanağı, otoritesi ve kullandığı araçlar da tespit edilmiştir. Buna göre Nursi'nin söyleminde Allah'ın varlığını ve birliğini ispat etmek için kullanılan mantık delilleri ile felsefi akıl yürütme yöntemleri, ontolojik refah söyleminin taraftar olduğu ideolojinin kullandığı araçlar olarak belirgin hale gelmiştir. Ayrıca, *Kur'an, İslamiyet, Hz. Muhammed (asm), din, sünnet-i seniye, asr-ı saadet, İslam toplumu, şeriât, adâlet ve zekât* gibi ontolojik refaha dair vahye dayalı epistemolojik bilgi kaynakları, ontolojik refah söyleminin taraftar olduğu ideolojinin kaynağı, dayanağı ve otoritesi olarak belirgin hale gelmiştir.

Diğer yandan modern felsefe ile seküler Avrupamerkezci düşünce ise Nursi'nin ontolojik refah söyleminin karşıt olduğu ideoloji olarak belirgin hale gelmiştir. Modern felsefi düşünce, bu düşünceye dayalı Avrupamerkezci düşüncenin işleyişi ve doğası ve bu işleyiş ve doğaya bağlı güç ve iktidar söylemi ise ontolojik refah söyleminin karşıt olduğu ideolojinin kaynağı, dayanağı, otoritesi ve kullandığı araçlar olarak tespit edilmiştir.

Ayrıca yapılan analizde, Nursi'nin ontolojik refah söyleminin taraftar olduğu ideoloji vurgulanırken, Nursi'nin bu ideolojisinin; Avrupamerkezci düşünceye, söyleme ve ideolojiye meydan okuduğu da görülmüştür. Aynı zamanda Nursi'nin Avrupamerkezci düşünceyi, ideolojiyi ve söylemi, ontolojik ve epistemolojik olarak yeniden yapılandığı görülmüştür. Tablo 7'de görülen ilk yapılandırma, varoluşun nedenine ve bilginin sahibine işaret eden ontolojik *özne-Allah* anlayışı ve bilginin epistemolojik kaynağı olan *vahiy* hakkındadır. Görüldüğü üzere Nursi'nin ontolojik refah söyleminin karşıt olduğu Avrupamerkezci düşünce, modern felsefeye, materyalist-pozitivist özne anlayışına ve rasyonalist akılcı bilgiye dayanmaktadır. İslam düşüncesi ise varoluşun nedeninin ve bilginin sahibinin mutlak özne-Allah, bilginin kaynağının ise *vahiy* olduğunu savunmaktadır. Bu yapılandırmaya göre insan ve

toplum, kâinata benzer şekilde yardımlaşma ve dayanışma içindedir. Ayrıca iktidar, güç ve refah söylemi, vahye dayalı bilgi, adâlet ve erdemli imandan kaynaklanmaktadır.

Tablo 7. Özne-Allah Düşüncesine Yönelik Ontolojik ve Epistemolojik Yapılandırma

Avrupamerkezci Düşünce (Yapılandırılan Düşünce)	İslam Düşüncesi (Yapılandırılan Düşünce)
Gücü, güçlü olan varlıkları ve insanı özne olarak gören düşünce	Mutlak güç-kudret sahibi olan Allah'ı mutlak özne olarak gören düşünce
Varlığın nedenini doğaya ve evrime dayandıran düşünce	Varlığın nedenini mutlak özne olan Allah'ın yaratma fiilleri ve kanunlarına dayandıran düşünce
Kâinatın, kaotik doğa düzeninde hareket ettiğini ve insan ve toplumların bu doğa düzeninde güce dayanarak ve çatışarak mücadele etmesi gerektiğini savunan düşünce	Kâinatın, mutlak özne olan Allah'ın yardımlaşma ve dayanışma ile ilgili fitrat kanunlarına göre hareket ettiğini; insan ve toplumların da kâinatın tâbi olduğu bu yardımlaşma ve dayanışma içindeki kanunlara göre hareket etmesi gerektiğini savunan düşünce
Bilginin epistemolojik kaynağının insan aklı, tecrübesi ve bilinci olduğunu savunan rasyonalist ve hümanist modern düşünce	Bilginin sahibinin özne Allah ve bilginin epistemolojik kaynağının Kur'an ve Hz. Muhammed (asm) gibi vahye dayalı bilgi kaynakları olduğunu savunan düşünce
Çatışmacı rasyonel akıl ve bilgi ile tahakküme dayalı iktidar, güç ve refah söylemini savunan düşünce	Allah'a iman ile nurlanan akıl, vahye dayalı bilgi, adâlet ve erdemli imandan kaynaklanan iktidar, güç ve refah söylemini savunan düşünce

Diğer bir ontolojik ve epistemolojik yapılandırma ise varoluşun nesnesi olan insana yöneliktir. Bu yapılandırma tablo 8'de yer almaktadır.

Tablo 8. Nesne-İnsan Düşüncesine Yönelik Ontolojik ve Epistemolojik Yapılandırma

Avrupamerkezci Düşünce (Yapılandırılan Düşünce)	İslam Düşüncesi (Yapılandırılan Düşünce)
İnsanı sadece dünya refahı için tanımlayan ve insanın refahın öznesi olduğunu savunan düşünce	İnsanı hem dünya refahı, hem ölümden sonraki refah için tanımlayan ve insanın refaha ihtiyaç duyan nesne olduğunu savunan düşünce
İnsanın dünyaya fırlatılmış, kaygılar içinde, anlamsız ve başıboş bir varlık olduğunu savunan düşünce	İnsanın bu dünyada Allah'a iman, ibadet ve dua etmekle sorumlu tutulduğunu vurgulayan ve insanın Allah tarafından sonsuz refah için yaratılan, himaye edilen, sevilen ve merhamet edilen bir varlık olduğunu savunan düşünce
Akıl ile benlik duygusunun özne insanda kendiliğinden var olduğu, insanın akıl ve benliği ile çıkarı için hareket etmesi gerektiğini savunan rasyonel düşünce	Akıl ile benliğin nesne insana Allah tarafından verildiğini ve insanın Allah'a iman duygu ve düşüncesi ekseninde yardımlaşma ve dayanışma için hareket etmesi gerektiğini savunan düşünce
İnsanın rasyonel akıl ve bilincinin hedef ve sorumluluğun hür olmak, haz almak, kendini fark etmek ve kendini gerçekleştirmek olduğunu savunan düşünce	İnsanın akıl ve benlik duygusu ile Allah'a iman ederek, ona muhatap bir kul olarak kendini gerçekleştirip hür olacağını ve manevi haz alacağını savunan düşünce
İnsanın yok olmaya giden, hiçlik ve anlamsızlık ile özdeş bir varlık olduğunu savunan düşünce	İnsanın sonsuzluğa gittiğini ve sonsuz refaha liyakati olduğunu savunan düşünce

Görüldüğü üzere Avrupamerkezci düşüncenin modern felsefeye dayanan insan merkezli özne anlayışı, Nursi'nin ontolojik refah söylemi çerçevesinde, Allah'ın mutlak özne, insanın ise mutlak nesne olarak tanımlanması ile yapılandırılmıştır. Bu yapılandırmada insan; Allah tarafından sevilen ve merhamet edilen, sonsuz refaha layık olan bir varlık olarak tanımlanmıştır. Bu tanımına göre insan, dünya hayatı için yardımlaşan, aklını Allah'a iman duygu ve düşüncesi yönünde kullanan, kendini Allah'a iman duygu ve düşüncesi ile gerçekleştiren, Allah'a iman duygu ve düşüncesi ile diğer insanlara kul olmadan hürriyeti yaşayan bir varlıktır.

Nursi'nin analiz edilen ontolojik refah söylemindeki diğer bir ontolojik ve epistemolojik yapılandırma, tablo 9'da görüldüğü üzere toplum ve refah düşüncesi hakkındadır.

Tablo 9. Toplum ve Refah Düşüncesine Yönelik Ontolojik ve Epistemolojik Yapılandırma

Avrupamerkezci Düşünce (Yapılandırılan Düşünce)	İslam Düşüncesi (Yapılandırılan Düşünce)
Medeniyetin ilerlemesini, insanın yaşam ve varlığını diğer insan ve toplumlara tahakküm edilmesine, yıkıcı ve çatışmacı mücadeleye, ırk ve sınıf üstünlüğüne dayandıran ve güçlü olanın haklı olduğunu savunan düşünce	Medeniyetin ilerlemesini, insanın yaşam ve varlığını dua hükmüne geçen fiili çalışmaya ve adalete bağlayan, ırkçılığı ve tarafgirliği reddeden ve haklı olanın güçlü olduğunu savunan düşünce
Sınırları katı bir şekilde çizilmiş ve askeri kışla hiyerarşisi şeklinde oluşan acımasız sosyal sınıf ve refah anlayışını savunan düşünce	Şefkat ve merhamet dayalı, Câmi ruhuna göre esnek sınırlar ile şekillenen sosyal sınıf ve refah anlayışını savunan düşünce
Faize dayalı kapitalist refah ve toplum düzenini savunan düşünce	Sosyal adâleti, yardımlaşmayı ve dayanışmayı teşvik eden ve zekât ile karz-ı hasen'e, yani güzel borç vermeye dayalı ekonomi, refah ve toplum düzenini savunan düşünce

Görüldüğü üzere Avrupamerkezci düşüncenin modern felsefeye dayanan ırkçılık, tarafgirlik, güç, tahakküm ve faiz odaklı toplum, sınıf ve refah anlayışı; İslam düşüncesinin adâlet, şefkat, yardımlaşma ve dayanışmaya dayanan sınıf anlayışı yönünde yeniden yapılandırılmıştır. Bu yapılandırma, zekâtın sosyal adâlete katkı sağlayan bir yeniden dağıtım aracı olduğunu vurgularken, karz-ı hasen sisteminin, yani güzel borç verme sisteminin, toplum için uygun bir ekonomik araç olduğuna işaret etmiştir. Diğer yandan bu yapılandırmada, Allah tarafından fiilî bir dua olarak kabul edilen çalışma ve gayret teşvik edilirken, haklı olanın güçlü olduğunu savunan ve tarafgirlikten uzak olan adâlet düşüncesi, İslam düşüncesinin medeniyetin ilerlemesine katkı sağlayan özellikleri olarak belirgin hale gelmiştir. Dolayısıyla bu çalışma kapsamındaki tüm bulgu ve tartışmalar, bu araştırmanın sorularına cevap vermiştir. Ayrıca bulgu ve tartışmalar, Avrupamerkezci düşünce ile İslam düşüncesinin eleştirel bir şekilde analiz edilmesine yönelik olan bu çalışmanın amaçlarına da ulaştırmıştır. Böylece, bu

çalışmanın sonunda, tüm bulgu, analiz ve tartışmalar çerçevesinde, sosyal politika disiplinine katkı sağlayacağı düşünülen bazı teorik önerilerde bulunulacaktır. Buna göre;

- Refahın ontolojik bir durum olduğunun ve refah kavramının hem dünya hayatı, hem ölümden sonraki sonsuz hayatı kapsayacak şekilde tartışılması,
- İnsan ve toplumun, çatışan değil; yardımlaşan ve dayanışma içinde olan olgular olduğunun tartışılması,
- İnsanın, ancak Allah'a muhatap bir kul olarak kendini gerçekleştirebilecek bir varlık olduğunun tartışılması,
- Refah kavramının, Allah'a iman ile nurlanmış akıl ile yardımlaşmayı ve dayanışmayı emreden vahye dayalı bilgi kapsamında tartışılması,
- Adâlet kavramının, haklı olanı güçlü gören düşünce çerçevesinde tartışılması,
- Sosyal sınıf kavramının; şefkat, yardımlaşma, dayanışma ve merhamet düşüncesi kapsamında tartışılması,
- Ekonomi ve toplum düzeninin, faiz uygulamaları yerine, karz-ı hasen'e dayalı uygulamalar ile yardımlaşmaya ve dayanışmaya aracı olan zekât uygulamaları lehinde tartışılması,
- Refah kapsamındaki iktidar ve güç söyleminin, İslam düşüncesi lehinde tartışılması,

bu çalışmanın teorik önerileri olarak sunulabilir. İslam düşüncesi yönündeki bu teorik önerilerin dikkate alınmasının ise şu etkileri olacağı söylenebilir. Buna göre;

- Eğer bu öneriler refah, refah devleti ve sosyal politika düşüncesi çerçevesinde; din, politik felsefe, eğitim, siyaset bilimi, politik iktisat, psikoloji, sosyoloji ve sosyal politika gibi farklı disiplinler altında dikkate alınır ve tartışılır ise; insan ve toplumlara tahakküm eden Avrupamerkezci modern-kapitalist refah düşüncesinin savunduğu iktidar ve güç söylemi ve paradigması sorgulanacak ve değişecektir,

- Bu önerilerin dikkate alınarak tartışılması, refahın sonsuzluk ve süreklilik beklentisi çerçevesinde insanın ontolojik bir ihtiyacı olduğunu belirgin hale getirecektir. Böylece, sosyal politika disiplininin tek görevinin kapitalizmin kurumsallaştırdığı sosyal sınıf çatışmalarını gidermek ve insanın sadece dünya hayatındaki refahını ve rahatını sağlamak olmadığı; sosyal politika düşüncesinin ve refah devletinin insanın ölümünden sonra yaşayacağı hayattaki sonsuz refahı sağlamak ve refah politikalarını buna göre belirlemek gibi diğer önemli görevleri olduğu anlaşılacaktır,
- Diğer yandan İslam düşüncesini yansıtan bu önerilerin dikkate alınması, sosyal sınıf anlayışını değiştirecektir. Böylece, tahakküm eden üst sosyal sınıf ve kaygı içinde ezilen alt sosyal sınıf şeklinde Avrupamerkezci düşüncenin doğası olan kapitalizmin kurumsallaştırdığı sosyal sınıf anlayışı ve toplum düzeni değişecektir. Ayrıca üst sosyal sınıfın alt sosyal sınıfa merhamet ettiği, alt sosyal sınıfın üst sosyal sınıfa hürmet gösterdiği ve şefkat, yardımlaşma ve dayanışmanın esas alındığı İslam düşüncesine dayalı dengeli bir toplum düzenine geçilecektir. Ayrıca bu önerilerin dikkate alınması, modern anlamda sosyal politika düşüncesinin gelişimine neden olan kapitalizmin kurumsallaştırdığı temel sorun alanları olan tahakküm, kaygı, sınıfsal çatışma ve metalaşan emeğin sermaye için yeniden üretimi sorununa çözüm getirecektir,
- Diğer yandan bu önerilerin dikkate alınması, zengin olanlardan ihtiyaç sahibi fakirlere yönelik nakdi yardım anlamına gelen ve Allah'ın emri olan zekâtı yeniden dağıtım aracı haline getirecek ve zekât, sosyal sınıflar arası bir köprü görevi görerek, toplumsal sürekliliği sağlayacaktır,
- Bu önerilerin dikkate alınması, Avrupamerkezci kapitalist ekonominin temeli olan ve zenginliğin mutlu bir azınlığın elinde birikmesine neden olan faiz uygulamalarının terkedilmesini sağlayacaktır. Böylece, faiz sistemi yerine, İslam düşüncesinin *güzel borç verme* anlamına gelen *karz-ı hasen* sistemi yaygınlaşacak ve faiz uygulamasının kalkması ile Avrupamerkezci kapitalist ekonomi sistemi ve bu sistemin güç ve iktidar söylemi sona erecektir,
- Bununla birlikte, bu önerilerin dikkate alınması, adâletsizliklerin ana nedeni olan ve tarafgirliği besleyen çatışmacı ırkçılık düşüncesini *imanlı erdem*

sayesinde yapılandırılacak ve dine ve adâlete hizmetkâr milliyetçilik anlayışı benimsenerek sosyal refaha katkı sağlanacaktır,

- İslam düşüncesine dayalı bu önerilerin dikkate alınması, hangi ırktan ve sosyal sınıftan olursa olsun, insanların ölüm ve sonrasına yönelik ebedi yaşamak ve refahı sonsuz bir şekilde istemek gibi bir beklentisi olduğunu nazara verecektir,
- Bu önerilen dikkate alınması, dünya refahı ve sonsuz refahın Allah'a iman duygu ve düşüncesi ile sağlanacağı düşüncesi gelişecek, bu da *ontolojik güven* ve *ontolojik refahı* sağlayacaktır,
- Dolayısıyla bu öneriler dikkate alınır ise refah devleti düşüncesi ile sosyal politika yapım ve uygulama süreci *ontolojik refah düşüncesi* yönünde yeniden yapılacaktır. Böylece, insanın ölümden sonraki hayatı ile ilgili olan sonsuz refah düşüncesinin ontolojik olarak tatmin edilmesi ve dünya refahının sonsuz refahı elde etme yönünde yapılandırılması, refah devletinin asıl görevi olacaktır. Refah devleti ile sosyal politika yapım ve uygulama sürecinin bu önerilere göre ve ontolojik refah düşüncesine göre yapılması ise Avrupamerkezci modern- kapitalist yıkıma maruz kalan refah devletini girdiği krizden çıkaracak ve sınıfsal sorunlara getirilecek önerilere radikal bir bakış açısı kazandıracaktır,
- Bu önerilerin dikkate alınması; refah, sosyal haklar ve sosyal adâletin sağlanması gibi hedefleri olan ancak, Avrupamerkezci modernite ve kapitalizm ile girdiği ikiyüzlü ilişkiden dolayı eleştirilen sosyal politika, sosyala hizmet ve refah devleti düşüncesini yeniden yapılandıracaktır. Dolayısıyla sınıfsal barışı, sosyal adâleti ve fırsat eşitliğini sağlama görevi olan sosyal politika düşüncesi, hak ve adâlet konusunda vaatlerini yerine getirmediğinden dolayı eleştirilen Avrupamerkezci düşüncenin doğası olan modernite ve kapitalizmin taşıyıcısı olma rolünü terk edecek ve İslam düşüncesinin temsilcisi olacaktır,
- Ayrıca, çalışmanın bu önerileri, sosyal politika yapım ve uygulama sürecine yönelik yeni araştırmalar için de bir çağrıdır. Dolayısıyla bu öneriler dikkate alınır ise bu çalışmada cevaplanan sorulara dayalı sosyal politika tasarımı ve uygulamaları için yeni saha araştırmaları yapılacak ve bu araştırmalar, teorik olarak cevaplanan soruların, pratik olarak da doğru olup olmadığının anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

Bu çalışmanın tüm bulgu, tartışma ve önerileri, refah karmaşasının bir bileşeni olan *Din kurumunu* ve Din kurumu özelinde *İslamiyet ve İslam düşüncesini* bir sosyal teori, refah düşüncesi ve toplum düzeni olarak nazara vermiştir. Ancak Nursi'nin de işaret ettiği üzere İslam düşüncesinin refah ve toplum düzeni olarak tüm insanlar ve toplumlar tarafından benimsenmesi ve refaha yönelik bir çözüm önerisi olabilmesi için belli şartların yerine gelmesi gerekmektedir. Buna göre öncelikle İslam toplumunun Allah'a iman duygu ve düşüncesi ekseninde hareket etmesi, *imanlı erdem, Tevhidi düşünce ve ontolojik refaha dair vahye dayalı bilgi kaynaklarını* benimsemesi ve refah modeli olacak örnek uygulamaları kendi toplumunda yaşayarak göstermesi gerekmektedir. Ancak İslam toplumunun -bazı mikro ölçekli bireysel ve toplumsal uygulamalar hariç olmak üzere- vahye dayalı bilgi kaynaklarını kullanamayan, İslam ahlakını tam olarak yaşayamayan -ve Avrupamerkezci düşüncüyü bazı yönlerden taklit ve tekrar eden- mevcut durumu ortadadır. Dolayısıyla bu durum devam ettiği müddetçe, İslam düşüncesinin, küresel olarak hüküm süren Avrupamerkezci düşüncenin modern-kapitalist refah anlayışına karşı alternatif bir refah ve toplum düzeni olacağını iddia etmek *ütopya* olarak kalacaktır.

Sonuç olarak, Avrupamerkezci düşünce hâkim paradigma ve toplum düzeni olarak devam ettikçe, Avrupamerkezci düşünce eleştirilmeye ve bu düşünceye karşı çözüm önerileri sunulmaya devam edilecektir. Bazı düşünürler sosyalizmi ve halkçı devrimleri, bazıları tüm toplumları temsil edeceğini düşündüğü küreselleşmeyi ve Postmodernizmi, bazıları Avrupamerkezci bilimciliğin dışındaki bakış açılarını, bazıları da İslam düşünürü Said Nursi gibi İslam düşüncesini ve bu düşüncenin ontolojik refaha dair vahye dayalı bilgi kaynaklarını çözüm önerisi olarak sunacaktır.

Bu ve benzer önerilerden hangisinin üzerinde ittifak edileceği ise bilinemez. Çünkü süren tartışmalarda her düşünce kendisinin haklı olduğunu iddia ederken, öteki düşüncenin gerçekleşmesi mümkün olmayan sosyal teori, yani *ütopya* olduğunu ileri sürmektedir. Dolayısıyla İslam toplumunun ontolojik refaha dair vahye dayalı bilgi kaynaklarını kullanamayan mevcut durumu ile Avrupamerkezci modern paradigmanın devam eden hegemonik mevcut durumu göz önünde bulundurulduğunda; İslam düşünürü Said Nursi'nin eleştiriye açık olan sosyal teori ve refah düşüncesinin gerçekleşip gerçekleşmeyeceğini ve İslamiyet'in olgunlaşmış bir sosyal teori ve refah söylemi olarak *tarihin sonu* olup olmayacağını zaman gösterecektir.

7. YARARLANILAN KAYNAKLAR

Abdel-malek A. (1963). Orientalism in crisis. *Diogenes*, 11 (44): 103-140.

Adorno WT, Horkheimer M. (2016). Dialectic of Enlightenment-Philosophical Fragments. Çeviri: Ülner N, Öztarhan Karadoğan E. Aydınlanmanın Diyalektiği-Felsefi Fragmanlar, 2. Baskı. İstanbul, Kabalcı Yayınevi.

Ahmed S. (2016). The Promise of Happiness. Çeviri: Mayadağ D. Mutluluk Vaadi, İstanbul, Sel Yayıncılık.

Akbaş E. (2003). Kültürel sembolleri yorumsamacı bir bakış açısıyla okuma ve sosyal hizmet ilişkisi. *Toplum ve Sosyal Hizmet*, 14(1), 20-24.

Akbaş E. (2011). Sosyal hizmetlerin sivil oluşumu-Berlin'deki göçmen sivil toplum örgütleri üzerine bir araştırma. *Toplum ve Sosyal Hizmet*, 22(2), 113-136.

Akbaş E, Tuncay T. (2008). İnsan hakları düşüncesi ve sosyal hizmet uygulamaları. *Sosyal Hizmet, Sosyal Hizmet Uzmanları Derneği Yayını*, s. 44-48.

Akalın KH. (2014). Avrupa iktisat düşüncesi tarihinde kalvinizmin önemi. *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi (BUSBED)*, 4(8):1-30.

Alp S. (2009). Refah devleti düşüncesinin gelişimi ve bir liberal alternatif olarak üçüncü sektör. *Maliye Dergisi, Sayı*, 156, 265-279.

Althusser L. (2007). *Politics and History: Montesquieu, Hegel and Marx*, New York, Verso.

Althusser L. (2019). Ideology and Ideological State Apparatuses. Çeviri: Tümertekin A. İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları, İstanbul, İthaki Yayınları.

Arıkan R. (2017). *Araştırma Yöntem ve Teknikleri*. Ankara, Nobel Yayıncılık.

Amin S. (2017). Modernity, Democracy and Religion. Çeviri: Başkaya F, Günsür U, Güven Ö. Modernite, Demokrasi ve Din, 3.Baskı. İstanbul, Yordam Kitap.

Amin S. (2018). L'eurocentrisme Critique d'une idéologie. Çeviri: Sert M. Avrupa-merkezcilik: Bir İdeolojinin Eleştirisi, İstanbul, Yordam Kitap.

Andrews FM, Withey SB. (1976). *Social Indicators of Well-Being: America's Perception of Life Quality*. Plenum, New York.

Anlı ÖF. (2011). Aristoteles ve yöntem: tümevarım ve tümdengelim. *Bilim ve Ütopya, Sayı* 208, s.63-69.

Aristoteles (2018). The Politics. Çeviri: Özgüç O. Politika. İstanbul, Pinhan Yayıncılık.

Aslan E, Tavşancıl E. (2001). *İçerik Analizi Uygulama ve Örnekleri*. İstanbul, Epsilon Yayınevi.

Aslan S, Yılmaz A. (2001). Modernizme bir başkaldırı projesi olarak postmodernizm. *C.Ü. İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, Cilt 2, Sayı 2.

Atış N. (2012). Descartes felsefesinde bilgelik. *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, 2012 Güz, sayı: 14, s. 121-133.

Aydın M. (2013). John Stuart Mill'in Ahlak Felsefesinin Problemleri. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Felsefe Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Sakarya: Sakarya Üniversitesi.

Aydın MK. (2017). Sosyal devletin temelleri. *Bilgi Sosyal Bilimler Dergisi*, (1), 11-19.

Aziz A. (2018). *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri ve Teknikleri*. 12.Baskı, Ankara, Nobel Yayıncılık.

Baloğlu M, Sarıkaya Y. (2016). The development and psychometric properties of the Turkish death anxiety scale (TDAS). *Death studies*, 40(7), 419-431.

Bauman Z. (2017). *Modernity and Ambivalence*. Çeviri: Türkmen İ. Modernlik ve Müphemlik. 3. Baskı. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Baycar A. (2019). Dini ve sosyolojik boyutlarıyla dayanışma-yardımlaşma olgusu. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (SAUIFD)*, 21(39), 199-225.

Bayhan H. (2006). Ulusdevlet, Modernizm ve Postmodernizm. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kamu Hukuku Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Diyarbakır: Dicle Üniversitesi.

Bentham J. (2008). Ahlak ve yasama ilkelerine giriş. Çeviri: Doğan A. *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 54(4), 381-390.

Berelson B. (1952). *Content Analysis in Communication Research*. New York, Hanfer Pres.

Bergh A. (2005). On the counterfactual problem of welfare state research: how can we measure redistribution? *European Sociological Review*, 21(4), 345-357.

Berman M. (2013). All That Is Solid Melts Into Air. Çeviri: Altuğ Ü, Peker B. Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor-Modernite Deneyimi, 16. Baskı. İstanbul, İletişim Yayınları.

Bernal GM. (2016). *Black Athena-The Afroasiatic Roots of Classical Civilization, Volume 1: The Fabrication of Ancient Greece 1785-1985*. Çeviri: Buze Ö. Kara Atena-1.Cilt: Eski Yunan Uydurmacası Nasıl İmal Edildi 1785-1985. 4. Baskı. Ankara, Kaynak Yayınları.

Bilgin N. (2006). *Sosyal Bilimlerde İçerik Analizi Teknikler ve Örnek Çalışmalar*. Ankara, Siyasal Kitabevi.

Bircan HH. (2001). İslam Felsefesinde Mutluluk, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Doktora Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi.

Booth WC, Colomb GG, Williams JM. (2018). *The Craft of Research*. Çeviri: Kayaalp N. Araştırma Sanatı, 3.Baskı. Ankara, Nobel Kitap.

- Bradburn M. (1969) *The Structure of Psychological Well-being*. Aldine, Chicago.
- Brohman J. (1995). Universalism, Eurocentrism, and ideological bias in development studies: from modernisation to neoliberalism. *Third World Quarterly*, 16(1), 121-140.
- Bryson L. (1992). *Welfare and the state*. Macmillan Press Ltd., London.
- Bourdieu P. (2015). *La Domination Masculine*. Çeviri: Yılmaz B. Eril Tahakküm, 2. Baskı, İstanbul, Bağlam Yayınları.
- Bowden B. (2021). Eurocentrism and Civilization. In: B. de Carvalho, JC. Lopez, H. Leira (eds). *Routledge Handbook of Historical International Relations*, Rotutledge.
- Bozkurt K, Günay A, Çelik R. (2018). Hayvan çiftliği romanındaki ast üst ilişkilerinin efendi-köle diyalektiği bağlamında incelenmesi. *Uluslararası İktisadi ve İdari İncelemeler Dergisi*, 319-332.
- Buğra A, Keyder Ç. (2013). *Sosyal Politika Yazıları*. 6. Baskı. İstanbul, İletişim Yayınları.
- Bulduklu Y. (2019). Eleştirel çalışmalarda nitel araştırma yöntemi olarak gömülü teori. *Kritik İletişim Çalışmaları Dergisi*, 1(1), 1-14.
- Bumin T. (2010). *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*. 4.Baskı. İstanbul, Yapıkredi Yayınları.
- Burke P. (2017). *Eyewitnessing: The Uses of Images as Historical Evidence*. Çeviri: Yelçe Z. Afışten Heykele Minyatürden Fotoğrafa Tarihin Görgü Tanıkları. 6. Baskı. İstanbul, Kitap Yayınevi.
- Büyükdüvenci S. (1993). Aristoteles'te mutluluk kavramı, *Felsefe Dünyası*, 9: 41-45.
- Cartwright DP. (1953). Analysis of Qualitative Material. In: L. Festinger and D. Katz (eds). *Research Methods in the Behavioral Sciences*, New York, Holt Rinehart and Winston.
- Candan A. (2005). İslam Hukukunda İlet Tespit Yöntemleri (*Ta'lil*). Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, İslam Hukuku Bilim Dalı, Doktora Tezi, Konya: Selçuk Üniversitesi.
- Carrel A. (2016). *Man the Unknown*. Çeviri: Durmaz Ö. İnsan Denen Meçhul, 3. Baskı. İstanbul, Hayat Yayınları.
- Carrier JG. (1992). Occidentalism: the World turned upside-down. *American Ethnologist*, 19 (2): 195-212.
- Cengiz E. (2019). Haz ve acının matematiği: J. Bentham'ın faydacı ahlakının imkânı. *Dört Öge*, (15), 141-153.
- Charmaz K. (2006). *Constructing Grounded Theory: A Practical Guide Through Qualitative Analysis*, London, UK: Sage Publications.

Clifford J. (1988). *The Predicament Of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*, Cambridge, MA: Harward University Press.

Coşkun R, Altunışık R, Yıldırım E. (2010). *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri SPSS Uygulamalı*. Sakarya, Sakarya Yayıncılık.

Çalışır G. (2009). Küreselleşmenin Ortaya Çıkardığı Olayların Türkiye'deki Televizyon Haberlerine Yansımaları, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İletişim Anabilim Dalı, Doktora Tezi. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi.

Çaldak H. (2006). Aristoteles Mantığı'nın İslâm Usûl Bilimlerine Etkisi (Fıkıh Usulündeki Örnekleriyle), Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı, Doktora Tezi, Erzurum: Atatürk Üniversitesi.

Çavuş L. (2016). Kavramsal ve tarihsel açıdan "cahiliye". *Milel ve Nihal*, 13 (1).

Çelebi E. (2010). JP Sartre'da özgürlüğün ontolojik temelleri üzerine. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 30 (30), 93-104.

Çelik H, Ekşi H. (2008), Söylem analizi. *Marmara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Dergisi I*, 27, 99-117.

Çetin A. (2012). Klasik mantıkta kullanılan kavramlar-şemsiye örneği. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12 (1), 101-124.

Çevik GB, Yıldız MA. (2016). Pedagojik formasyon öğrencilerinde umutsuzluk ile mutluluk arasındaki ilişkide benlik saygısının aracılık rolü. *Dicle Üniversitesi, Eğitim Fakültesi Dergisi*, 27, 96-107.

Çıvgın A. (2014). Ontolojik temellere dayanan felsefi antropoloji. *Mavi Atlas*, (3), 109-121.

Çiftçi A. (2001). Bir patika yolcusu: Heidegger. *Düşünen Siyaset-Birikimler I*, 15, 119-127.

Çilingir L. (2015). Kant'ta mutluluk-ahlaklılık ilişkisi. *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni: Yeniçağ Düşüncesi*, 3, 345-368.

Çoban NM. (2018). Demokrasinin Göstergelerinin Refah Üzerine Etkisi: AB ülkeleri Üzerine Panel Veri Analizi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İktisat Anabilim Dalı, Doktora Tezi, Tokat: Gaziosmanpaşa Üniversitesi.

Çüçen AK. (2012). *Martin Heidegger: Varlık ve Zaman*. Bursa. Sentez Yayıncılık.

Dasgupta P. (1990). Wellbeing and the extent of its realisation in poor countries. *The Economic Journal*, 100, 1-32.

Davies N. (1996). *Europe: A history*. Oxford and New York: Oxford University Press.

Delanty G. (2013). *Inventing Europe: Idea, Identity, Reality*. Çeviri: İnanç H. Avrupa'nın İcadı: Fikir, Kimlik, Gerçeklik, 3. Baskı. Ankara, Adres Yayınları.

- Demircan A. (2017). *Çağdaş Yaklaşımlar ve Oryentalistlerin Siyer'e Yaklaşımı*. İstanbul, Siyer Yayınları.
- Descartes R. (2007). *Prinapia Philosophise*. Çeviri: Akın M. Felsefenini İlkeleri, 7. Baskı. İstanbul, Say Yayınları.
- Descartes R. (2015). *Meditationes de Prima Philosophiae*. Çeviri: Yardımlı A. Meditasyonlar, İstanbul, İdea Yayınevi.
- Develi A. (2010). AB İçin Entegrasyon Aracı Olarak Enerji ve Türkiye'nin Rolü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İktisat Anabilim Dalı, Doktora Tezi, Konya: Selçuk Üniversitesi.
- Develi A. (2019). Ticaret savaşları: liberal ekonomik yapı nereye gidiyor? *Kamuda Sosyal Politika*, 12 (39): 38-45.
- Dey I. (2003). *Qualitative Data Analysis: A User Friendly Guide for Social Scientists*. Routledge, New York.
- Diener E. (1984). Subjective well-being. *Psychological Bulletin*, 75(3):542-575.
- Diener E, Sandvik E, Pavot W. (1991). Happiness is the Frequency, not the Intensity of Positive versus Negative Affect. In: F. Strack, M. Argyle ve N. Schwarz (eds). *Subjective Well-Being: An Interdisciplinary Perspective*, London, 119-139.
- Diener E, Suh EM, Lucas RE, Smith HL. (1999). Subjective well-being: three decades of progress. *Psychological Bulletin*, Vol. 125, No. 2, 276-302.
- Diener E, Diener RB. (2002). Will money increase subjective well-being? a literature review and guide to needed research. *Social Indicators Research*, 57 (2): 119–169.
- Diener E. (2006). Guidelines for national indicators of subjective well-being and illbeing, *Journal of Happiness Studies*, 7 (4): 397- 404.
- Dirlik A. (2017). *Kriz, Kimlik ve Siyaset, Küreselleşme Yazıları*. 2. Baskı. İstanbul, İletişim Yayınları.
- Diş SB. (2018). Bir dayatma halini alan mutluluk talebi. *Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi*, (8), 27-42.
- Duran MS. (2017). Kant'ın ödev ahlakı üzerine. *Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi*, (6), 57-84.
- Durkheim E. (2013). *Suicide*. Çeviri: İlgelen ZZ. İntihar, İstanbul, Pozitif Yayıncılık.
- Duverger M. (2006). *An Introduction to the Social Sciences*. Çeviri: Oskay Ü. Sosyal Bilimlere Giriş: Metodoloji Açısından, İstanbul, Kırmızı Yayınları.

- Düzgün Ş. (2007). Kur'an'ın oluşumu (vahiy süreci). *KAER Kelam Araştırmaları Dergisi*, 5(2).
- Easterlin RA. (2001). Income and happiness: towards a unified theory. *The Economic Journal*, 111, 465-485.
- Elbirlık T. (2015). Söylem Kuramı ve XVI. Yüzyıl Siyasetnamelerinde Söylem Analizi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Yeni Türk Dili Bilim Dalı Programı, Doktora Tezi, Manisa: Celal Bayar Üniversitesi.
- Erdemci C. (2011). Kelâm ilminde vahiy revelation in kalam. *Milel ve Nihal*, 8(1), 119-142.
- Erdemli A. (1990). Aydınlanma filozofu olarak Descartes. *Felsefe Arkivi*, 27.
- Erişirgil ME. (2006). *Descartes ve Kartezyenler*. Konya, Çizgi Kitabevi.
- Erol PÖ. (2016). Modernite projesinin kökenleri, dinamikleri ve sonu. *Sosyoloji Dergisi*, 33:49-66.
- Ersoy F. (2018). İlham Veren Sosyal Bilgiler Öğretmenlerinin Ahlaki Kimlik Profillerinin Gömülü Teori Bağlamında İncelenmesi. Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Anabilim Dalı, Sosyal Bilgiler Öğretmenliği Bilim Dalı, Doktora Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi.
- Ertem HS, Düzgün AN. (2021). Uluslararası ilişkiler disiplininde ontolojik güvenlik teorisi: kavram ve literatür odaklı bir inceleme. *Güvenlik Stratejileri Dergisi*, 17(37), 39-83.
- Ertit V. (2014). Sekülerleşmenin hızlandırıcısı olarak kapitalizm. *Liberal Düşünce Dergisi*, (74), 63-82.
- Ertüren E. (2018). Şark İstiklal Mahkemesi: Şeyh Said İsyanı. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi.
- Ertürk E. (2019). Kilise, faiz, kapitalizm: günahattan meşruiyete sancılı bir geçişin anatomisi. *Hak İş Uluslararası Emek ve Toplum Dergisi*, 8(20), 108-134.
- Fârâbî EN. (2012). Es-Siyasetü'l-Medeniyye-Mebadi'ül-Mevcudat. Çeviri: Ayas MR, Şehiştöğlü A, Aydın MS. Es-Siyasetü'l-Medeniyye veya Mebadi'ül-Mevcudat, İstanbul, Büyüyenay Yayınları.
- Fromm E. (1994). Man for Himself: An Inquiry Into the Psychology of Ethics. Çeviri: Yörükân A. Erdem ve Mutluluk, İstanbul, İşbankası Kültür Yayınları.
- Foucault M. (2019). L'archeologie du Savoir. Çeviri: Urhan V. Bilginin Arkeolojisi, 4. Baskı, İstanbul, Ayrıntı Yayınları.
- Fukuyama F. (2016). The End of History And The Last Man. Çeviri: Dicleli Z. Tarihin Sonu ve Son İnsan, 6. Baskı. İstanbul, Profil Yayınları.
- Gazâli EHMM. (1974). Kimya-yı Saadet. Çeviri: Meyan AF. Kimya-yı Saadet, İstanbul, Bedir Yayınları.

- Gazâli EHMM. (1970). Mizan-ul Amel. Çeviri: Barışık R. Amellerin Ölçüsü, Ankara, Kılıçaslan Yayınları.
- Gellner E. (1992). Nations and Nationalism. Çeviri: Behar BE, Özdoğan GG. Uluslar ve Ulusçuluk, İstanbul, İnsan Yayınları.
- Gencer B. (2017). *İslam'da Modernleşme 1839-1939*. 4. Baskı. Ankara, Doğu Batı Yayınları.
- Giddens A. (2006). *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*, Polity Press, Cambridge.
- Giddens A. (2016). The Consequences of Modernity. Çeviri: Kuşdil E. Modernliğin Sonuçları, 7. Baskı. İstanbul, Ayrıntı Yayınları.
- Glaser BG, Strauss AL. (2006). *The Discovery of Grounded Theory Strategies for Qualitative Research*. London, Aldine Transaction.
- Gözeler E, Zengin HK. (2007). Otorite-birey ilişkisi: Hristiyanlık ve İslamiyet'teki teolojik temelleri, (bilimsel toplantı). *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 49(1), 289-297.
- Greenberg J, Solomon S, Pyszczynski T. (1997). Terror Management Theory of Self-esteem and Cultural Worldviews: Empirical Assessments and Conceptual Refinements. In: *Advances in experimental social psychology*, Academic Press, Vol. 29, pp. 61-139.
- Greve B. (2008). What is welfare? *Central European Journal of Public Policy*, 2(1), 50-72.
- Grillo RD. (2003). Cultural essentialism and cultural anxiety. *Anthropological Theory*, 3 (2): 157-173.
- Gulbenkian Komisyonu (2011). Open the Social Sciences. Çeviri: Tekeli Ş. Sosyal Bilimleri Açm, 8. Baskı. İstanbul, Metis Yayınları.
- Gülalp H. (2008). Sekülerleşme kuramının Avrupa-merkezciliği ve demokrasi sorunu. *YDÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, 115.
- Gültekin G. (2018). Hegel'in efendi-köle diyalektiği çerçevesinde Spartacus (Spartaküs) filmi üzerine düşünceler. *SineFilozofi*, 3 (5): 25-44.
- Güney T. (2013). Yolsuzluk ve Refah. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İktisat Anabilim Dalı, Doktora Tezi, Kütahya: Dumlupınar Üniversitesi.
- Gündal K. (2015). *Anthony Giddens'ta Süreksizlikler ve Ontolojik Kaygı: Geç Modern Çağda Varlıksal Güvenlik Problemi*. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Aydın: Adnan Menderes Üniversitesi.
- Gür T. (2013). Post-modern bir araştırma yöntemi olarak söylem çözümlemesi. *Zeitschrift für die Welt der Türken/Journal of World of Turks*, 5(1), 185-202.
- Güven M. (2014). Aristotelesi'in Ahlak Öğretisinde "Altın Orta" Kuralı. Felsefe Bölümü, Lisans Bitirme Tezi, İstanbul: 29 Mayıs Üniversitesi.

Hamlin A. (2008). The idea of welfare and the welfare state. *Public Finance and Management*, 8,2:108-140.

Harbi R. (2010). Kur'an'ın Anlaşılmasında Teşbihî Dil. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Rize: Rize Üniversitesi.

Hausman DM, Mcpherson MS. (2009). Preference satisfaction and welfare economics. *Economics and Philosophy*, 25:1-25.

HAVİAH (2013a). Hayrat Vakfı İlmî Araştırmalar Heyeti. *Bediüzzaman Said Nursi ve hayrî'l halefi Ahmed Hüsrev Altınbaşak*. Cilt 1, Hayrat Neşriyat, Isparta.

HAVİAH (2013b). Hayrat Vakfı İlmî Araştırmalar Heyeti. *Bediüzzaman Said Nursi ve hayrî'l halefi Ahmed Hüsrev Altınbaşak*. Cilt 2, Hayrat Neşriyat, Isparta.

Hayes CJH. (2011). Nationalism a Religion. Çeviri: Çiftkaya M. Milliyetçilik: Bir Din, İstanbul, İz Yayıncılık.

Heidegger M. (2001). Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı. Çeviri: Özşar L. Asa Kitabevi, Bursa.

Heidegger M. (2004). Sein und Zeit. Çeviri: Yardımlı A. Varlık ve Zaman, İstanbul, İdea Yayınevi.

Heidegger M. (2017). Metafizik Nedir. Çeviri: Yetki SK, İpşiroğlu MS, İstanbul, Kaknüs Yayınları.

Hentsch T. (2016). Imagining the Middle East. Çeviri: Bora A. Hayali Doğu: Batı'nın Akdenizli Doğu'ya Politik Bakışı. 3. Baskı. İstanbul, Metis Yayınları.

Hobsbawm E. (2020). The Age of Revolution. Çeviri: Şener BS. Devrim Çağı 1789-1848. 8.Baskı. Ankara, Dosta Kitabevi.

Hogg AM. (2005). Social Identity. In: Mark R. Leary, June Price Tangney (eds). *Handbook of Self and Identity*. The Guilford Press, New York.

Holsti OR. (1968). Content Analysis. In: Lindzey, Gardner and Aronson, Elliot (eds). *The Handbook of Social Psychology*, 2d ed. Reading, Massachusetts, Addison-Wesley Publishing.

Hussein MY. (2016). Zekâtın Ekonomik Hayata ve Devlet Bütçesine Etkisi. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İşletme Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi.

Ilgar MZ, Ilgar SC. (2013). Nitel bir araştırma deseni olarak gömülü teori (temellendirilmiş kuram). *İZÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, 2(3), 197-247.

Iverson D. (2009). Historical injustice. In: JS. Dryzek, B. Honig and A. Phillips (eds). *Political Theory*, Oxford University Press, pp.507-525.

Jackson T. (2009). *Prosperity Without Growth: Economics For a Finite Planet*, 1. ed. New York: Earthscan.

Joad CEM. (1944). *Guide to Modern Wickedness*. Faber & Faber.

Joseph GG, Reddy V, Searle-Chatterjee M. (1990). Eurocentrism in the social sciences. *Race & Class*, 31(4), 1-26.

Kangal A. (2013). Mutluluk üzerine kavramsal bir değerlendirme ve Türk hanehaklı için bazı sonuçlar. *Electronic Journal of Social Sciences*, 12(44).

Kahraman Y. (2013). Hiyerarşik varlık algısından ontolojik varlık algısına geçişin imkânı. *Kaygı. Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, (21), 7-18.

Karakuş G. Öztürk Z. Tamam L. (2012). Ölüm ve ölüm kaygısı-death and death anxiety. *Arşiv Kaynak Tarama Dergisi (Archives Medical Review Journal)* 21(1):42-79.

Karasar N. (1998). *Bilimsel Araştırma Yöntemi*. Ankara, Nobel Yayıncılık.

Kaya İ. (2017). Sosyolojik düşüncede Avrupa-merkezcilik, ötekileştirme ve oryantalist söylem üzerine post-kolonyal bir okuma ve eleştirisi. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 21 (3):1973-2008.

Kelikli M. (2013). Aristoteles'te abese irca yöntemiyle ispatlama. *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, Sayı 23, s. 91-105.

Keyman F. (2007). Edward Said ve bir modernite eleştirisi olarak oryantalizm. Uluslararası oryantalizm sempozyumu. İstanbul, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültürel ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı Kültür Müdürlüğü Yayınları.

Kleinman M. (2002). *A European Welfare State? European Social Policy in Context*. New York, Palgrave.

Kılıç S. (2014). Heidegger'in fundamental ontolojisinde varlığın özdeşliği. *Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, Sayı, 23, s.11-28.

Koebner R. (1951). Despot and despotism: vicissitudes of a political term. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 14 (3/4): 275.

Koçak A, Arun Ö. (2006). İçerik analizi çalışmalarında örneklem sorunu. *Selçuk Üniversitesi İletişim Fakültesi Akademik Dergisi*, 4 (3): 21-28.

Kolluoğlu Kırılı B. (1994). Avrupamerkezcilik: sosyal teorinin kör noktası. *Toplum ve Bilim*, 63: 140-159.

Koray M. (2007). Sosyal politikanın anlamı ve işlevini tartışmak. *Çalışma ve Toplum*, 4(15), 19-56.

Korkmaz Ö. (2002). Tarihsel süreç içerisinde evrensellik düşüncesi. *Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 4 (3): 154-197.

Kojève A. (2015). Introduction à la lecture de Hegel. Çeviri: Hilav S. Hegel Felsefesine Giriş, 6. Baskı. İstanbul, Yapı Kredi Yayınları.

Krippendorff K. (1984). *Content Analysis-An Introduction to Its Methodology*. Beverly Hills, Sage.

Körpe M. (2018). *Risale-i Nur İstilahları*. İstanbul, Süeda Basım.

Kuhn TS. (2019). *The Structure of Scientific Revolutions*: Çeviri: Kuyaş N. Bilimsel Devrimlerin Yapısı. 10. Baskı. İstanbul, Kırmızı Yayınları.

Laing RD. (1990). *The Divided Self: An Existential Study in Sanity and Madness*, Penguin Classics, London.

Lander E. (2019). Eurocentrism, Modern Knowledges, And The “Natural” Order of Global Capital. In: *Unbecoming Modern*, Routledge, pp. 189-210.

Larrain J. (1995). *Ideology and Cultural Identity*. Çeviri: Domaniç NN. İdeoloji ve Kültürel Kimlik, İstanbul, Sarmal Yayınevi.

Lerner AJ. (1991). Transcendence of the nation: National identity and the terrain of the divine. *Millenium: Journal of International Studies*, 20(3), 407-427.

Lyubomirsky S. (2001). Why are some people happier than others: The role of cognitive and motivational processes in well-being. *American Psychologist*, 56, 239-249.

Mardin Ş. (2011). *Religion and Social Change in Modern Turkey. The Case of Beziüzzaman Said Nursi*. Çeviri: Çulhaoğlu M. Türkiye’de Din ve Toplumsal Değişme, Bediüzzaman Said Nursi Olayı. İstanbul, İletişim Yayınları.

Marar Z. (2009). *Paradox of Happiness*. Çeviri: Çağlayan S. Mutluluk Paradoksu, İstanbul, Kitap Yayınevi.

Marshall G. (2003). *Sociology Dictionary*. Çevir: Akınhay O, Kömürcü, D. Sosyoloji Sözlüğü. Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları.

Marshall TH, Bottomore T. (2006). *Citizenship and Social Class*. Çeviri: Ayhan K. Yurttaşlık ve Toplumsal Sınıflar, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi.

Marx K. (2009). *Critique du Droit Politique Hégélien*, Editions Sociales. Çeviri: Somer K. Hegel’in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi, Ankara, Sol Yayınları.

Matin K. (2013). Redeeming the universal: Postcolonialism and the inner life of Eurocentrism. *European Journal of International Relations*, 19(2), 353-377.

May R. (1997). *Man’s Search For Himself*. Çeviri: Karpat A. Kendini Arayan İnsan, İstanbul, Kuraldışı.

McCann T, Clark E. (2003). Grounded theory in nursing research: part 1- methodology. *Nurse Research*, 11, (2), 7-18.

McIntosh BJ, Stern M, Ferguson KS. (2004). Optimism, coping and psychological distress: maternal reactions to NICU hospitalization. *Child Health Care*, 33(1): 59-76.

- Maclver RM. (1945). *Society: A Text book of Sociology*. New York, Farrar and Rinehart.
- Megill A. (2021). *Prophets of Extremity*. Çeviri: Birkan T. Aşırılığın Peygamberleri, Metis, İstanbul.
- Meriç C. (2015). *Mağaradakiler*. 26. Baskı. İstanbul, İletişim Yayınları.
- Mengüşoğlu T. (1968). *Felsefeye Giriş*. 2. Baskı. İstanbul, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Mevdudi SEAE. (1995). *Come Let Us Change This World*. Çeviri: Tuna B. Gelin Bu Dünyayı Değiştirelim. 5. Baskı. İstanbul, Özgün Yayıncılık.
- Michalos CA. (2008). Education, Happiness and Well-Being. *Social Indicators Research*, 87 (3): 347-366.
- Mitzen J. (2006). Ontological security in World politics: State identity and the security dilemma, *European Journal of International Relations*, (12), 3, 341-370.
- Montesquieu CLSB. (2014). *De L'Esprit des Lois*. Çeviri: Baldaş F. Kanunların Ruhu Üzerine. İstanbul, Hiperlink Yayınları.
- Mosse GL. (1978). *Toward the Final Solution: A History of European Racism*, New York, Fertig.
- Möngü B. (2015). Modern Dünyada Mutluluk: John Stuart Mill'in Faydacı Etiği. *Journal of Graduate School of Social Sciences*, 19(1).
- Mulhall S. (1998). Heidegger and Being and Time. Çeviri: Öktem K. Heidegger ve Varlık ve Zaman, Sarmal Yayınevi, İstanbul.
- Mullis JR. (1992). Measures of economic well-being as predictors of psychological wellbeing. *Social Indicators Research*, 26 (2): 119-135.
- Myers GD, Diener E. (1995). Who is happy? *Psychological Science*, 6 (1): 10-19.
- Nedvî EHAH. (2017). *Islam in The World*. Çeviri: Karaca Y. Müslümanların Gerilemesi ile Dünya Neler Kaybetti. 2. Baskı. İstanbul, Kayıhan Yayınları.
- Nursi S. (2007). *Lemalar*. Osmanlı Türkçesi Baskısı, İstanbul, Altınbaşak Neşriyat.
- Nursi S. (2008a). *Şualar, 1.Kısım*. Osmanlı Türkçesi Baskısı, İstanbul, Altınbaşak Neşriyat.
- Nursi S. (2008b). *Şualar, 2.Kısım*. Osmanlı Türkçesi Baskısı, İstanbul, Altınbaşak Neşriyat.
- Nursi S. (2008c). *Gençlik Rehberi*. Osmanlı Türkçesi Baskısı, İstanbul, Altınbaşak Neşriyat.
- Nursi S. (2009a). *Sözler*. Osmanlı Türkçesi Baskısı, İstanbul, Altınbaşak Neşriyat.
- Nursi S. (2009b). *Tılsımlar*. Osmanlı Türkçesi Baskısı, İstanbul, Altınbaşak Neşriyat.

- Nursi S. (2009c). *Siracü'n-Nur*. Osmanlı Türkçesi Baskısı, İstanbul, Altınbaşak Neşriyat.
- Nursi S. (2009d). *Sikke-i Tasdik-i Gaybi*. Osmanlı Türkçesi Baskısı, İstanbul, Altınbaşak Neşriyat.
- Nursi S. (2011a). *Mektubat, 1.Kısım*. Osmanlı Türkçesi Baskısı, İstanbul, Altınbaşak Neşriyat.
- Nursi S. (2011b). *Mektubat, 2.Kısım*. Osmanlı Türkçesi Baskısı, İstanbul, Altınbaşak Neşriyat.
- Nursi S. (2011c). *Zülfikar*. Osmanlı Türkçesi Baskısı, İstanbul, Altınbaşak Neşriyat.
- Nursi S. (2011d). *Kastamonu Lahikası*. Osmanlı Türkçesi Baskısı, İstanbul, Altınbaşak Neşriyat.
- Nursi S. (2014). *İşârât'ül- İ'câz*. Osmanlı Türkçesi Baskısı, İstanbul, Altınbaşak Neşriyat.
- Nursi S. (2015a). *Asâ-yı Mûsâ*. Osmanlı Türkçesi Baskısı, İstanbul, Altınbaşak Neşriyat.
- Nursi S. (2015b). *Nur'un İlk Kapısı*. 3. Baskı, İstanbul, Envar Neşriyat.
- Nursi S. (2016). *Mesnevi-i Nuriye*. Osmanlı Türkçesi Baskısı, İstanbul, Altınbaşak Neşriyat.
- Nursi S. (2017a). Muhakemât. İçinde: Badıllı A. (Editör). *Asâr-ı Bedîyye*, Osmanlı Türkçesi ile 1.Baskı. İstanbul, Envar Neşriyat, 235-416.
- Nursi S. (2017b). Şua'ât. İçinde: Badıllı A. (Editör). *Asâr-ı Bedîyye*, Osmanlı Türkçesi ile 1.Baskı. İstanbul, Envar Neşriyat, 87-124.
- Nursi S. (2017c). İki Mekteb-i Musîbetin Şehâdetnâmesi. İçinde: Badıllı A. (Editör). *Asâr-Bedîyye*, Osmanlı Türkçesi ile 1.Baskı. İstanbul, Envar Neşriyat, 711-762.
- Nursi S. (2017d). Tuluât. İçinde: Badıllı A. (Editör). *Asâr-ı Bedîyye*, Osmanlı Türkçesi ile 1.Baskı. İstanbul, Envar Neşriyat, 155-172.
- Nursi S. (2017e). Hürriyet'e Hitâb. İçinde: Badıllı A. (Editör). *Asâr-ı Bedîyye*, Osmanlı Türkçesi ile 1.Baskı. İstanbul, Envar Neşriyat, 767-780.
- Nursi S. (2017f). Sünuhât. İçinde: Badıllı A. (Editör). *Asâr-ı Bedîyye*, Osmanlı Türkçesi ile 1.Baskı. İstanbul, Envar Neşriyat, 187-234.
- Nursi S. (2017g). Rumûz. İçinde: Badıllı A. (Editör). *Asâr-ı Bedîyye*, Osmanlı Türkçesi ile 1.Baskı. İstanbul, Envar Neşriyat, 125-141.
- Nursi S. (2017h). Hutûvat-ı Sitte. İçinde: Badıllı A. (Editör). *Asâr-ı Bedîyye*, Osmanlı Türkçesi ile 1.Baskı. İstanbul, Envar Neşriyat, 173-180.
- Nursi S. (2017i). İşârât. İçinde: Badıllı A. (Editör). *Asâr-ı Bedîyye*, Osmanlı Türkçesi ile 1.Baskı. İstanbul, Envar Neşriyat, 143-154.

- Nursi S. (2018). *Emirdağ Lahikası*. Osmanlı Türkçesi Baskısı, 1. Cild. İstanbul, Hayrat Neşriyat.
- Nursi S. (2021). *Emirdağ Lahikası*. Osmanlı Türkçesi Baskısı, 4. Cild. İstanbul, Hayrat Neşriyat.
- Nutku U. (2006). Felsefenin temel disiplini: Ontoloji. *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, (1), 79-84.
- Onat O. (2011). Genç Yetişkinlerin Ahlaki Kimliklerinin İncelenmesine Yönelik Nitel Bir Araştırma. Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Eğitim Bilimleri Anabilim Dalı, Rehberlik ve Psikolojik Danışmanlık Bilim Dalı, Doktora Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi.
- Öğülmüş S. (1991). İçerik çözümlemesi. *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, 24 (1): 213-228.
- Özen Y. (2012). Varoluşçu felsefeden varoluşçu psikolojiye (birbirlerini sürekli yanlış anlayanların ontolojik bütünlüğü). *Gümüşhane Üniversitesi Sosyal Bilimler Elektronik Dergisi*, 5: 266-286.
- Özdemir M. (2019). Avrupa-Merkezcilik ve tarihyazımı sorununun bilimsel ve kültürel bilgiye etkisi. *Universal Journal of History and Culture*, 1 (1): 12-22.
- Peterson C. (1991). The meaning and measurement of explanatory style. *Psychological Inquiry*, 2(1), 1-10.
- Phillips N. Hardy C. (2002). *Discourse Analysis*. Sage, Publications. Londra.
- Platon (2010). *Politeia*. Çeviri: Eyüboğlu S, Cimcoz MA. Politika. İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Piçak M. (2012). Faiz olgusunun iktisadi düşünce tarihindeki gelişimi. *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 1(4), 61-92.
- Pöggeler O. Allemann B. (1994). *Heidegger Üzerine İki Yazı*. Ankara, Gündoğan Yayınları.
- Rasmussen HN, Scheier MF, Greenhouse JB. (2009). Optimism and physical health: A metaanalytic review. *Annals of Behavioral Medicine*, 37, 239-256.
- Reisigl M, Wodak R. (2001). *Discourse and discrimination: rhetoric of racism and antisemitism*, London, Routledge.
- Roberts JM. (2015). *History of Europe*. Çeviri: Aytuna F. Avrupa Tarihi. İstanbul, İnkılap Kitabevi.
- Rothman RA. (2016). *Inequality and Stratification: Race, Class, and Gender*. London, Routledge.
- Ryan RM, Deci EL. (2001). On happiness and human potentials: A review of research on hedonic and eudaimonic well-being. *Annual Review of Psychology*, 52, 141-166.

Sağıroğlu AZ. (2021). Korku ağı: Terör, salgın ve mülteciler. *İnsan & Toplum, cilt.11, sa.4,* ss.201-228.

Said EW. (2017). Orientalism: Western Conceptions of The Orient. Çeviri: Yıldırım B. Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları, 10. Baskı. Metis Yayınları.

Sapmaz F, Doğan T. (2012). Mutluluk ve yaşam doyumunun yordayıcısı olarak iyimserlik. *Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi, Cilt 8, Sayı 3,* ss.63-69.

Saunders P. (2008). Measuring wellbeing using non-monetary indicators: Deprivation and social exclusion. *Family Matters, (78),* 8-17.

Scheier MF, Carver CS. (1992). Effects of optimism on psychological and physical well-being: Theoretical overview and empirical update. *Cognitive Therapy and Research, Vo. 16, No. 2,* 1992, pp. 201-228.

Seligman MEP, Csikszentmihalyi M. (2000). Positive psychology: An introduction. *American Psychologist, 55(1),* 5-14.

Seligman MEP. (2006). *Learned Optimism. How To Change Your Mind And Your Life.* New York: Vintage Books.

Sen AK. (1984). *Resources, values and development.* Oxford: Blackwell-Cambridge/Mass.: Harvard University Press.

Sencer M. (1967). Sosyal sınıf kriterleri üzerine eleştirmeli bir deneme. *İstanbul University Journal of Sociology, 2(19-20),* 122-155.

Shils E. (1968). The concept and function of ideology. *International Encyclopedia of Social Sciences, 7,* 74.

Standing G. (1997). The folly of social safety nets: why basic income is needed in Eastern Europe. *Social Research, Vol. 64, No. 4.*

Strauss A, Corbin J. (1998). *Basics of Qualitative Research: Techniques and Procedures for Developing Grounded Theory.* Thousand Oaks, California: Sage.

Spencer H. (1947). First Principles. eviri: Selmin E. İlk Prensipler, İstanbul, M.E.B Yayınları.

Spengler O. (1973). Man and Technics. eviri: Turan K. İnsan ve Teknik, Ankara, Töre-Devlet.

Spengler O. (1997). The Decline of the West. Çeviri: Scognamillo G, Şengilli N. Batının öküşü, 2. Baskı, İstanbul, Dergâh Yayınları.

Sunal O. (2011). Sosyal politika: Sosyal adalet açısından kuramsal bir değerlendirme. *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi, 66(03),* 283-305.

Şan M. (2012). Sosyal bilimleri yeniden kurgulamak: Avrupa-merkezci yaklaşımların aşılması çabaları. *İstanbul University Journal of Sociology, 3(15),* 57-84.

Şentürk R. (2003). Oryantalizm ve sosyal teori. Oryantalizmi yeniden okumak-Batı'da İslâm çalışmaları sempozyumu, 11-12 Mayıs 2002 Adapazarı, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

Şimşek HA. (1994). İslam'da Zekât Müessesine Sosyolojik Bir Yaklaşım. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Sosyolojisi Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Konya: Selçuk Üniversitesi.

Şimşek O. (1999). Küreselleşmenin iktisadi etkileri ve kıtlık meselesi, *Sayıştay Dergisi*, 10(35), 114-134.

Şimşek O. (2016). Tevhidî düşünce açısından batı (sanayi) medeniyeti çöküşüne yönelik ontolojik analiz. *Akademik Hassasiyetler*, 3(5).

Tatar DB. (2016). Modernleşmeden postmodernleşmeye barbie. *Hacettepe Hukuk Fakültesi Dergisi*, 6, (1): 167-192.

Tillich P. (2014). The Courage to Be. Çeviri: Dansuk FC. Olmak Cesareti, İstanbul, Okuyan Us Yayınları.

Tomlinson J. (2013). Globalization and Culture. Çeviri: Eker A. Küreselleşme ve Kültür, 2.Baskı. İstanbul, Ayrıntı Yayınları.

Topakkaya A. (2018) M. Heidegger'de köklere bağlılık (Ortsverbundenheit) kavramının tahlili. *Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi*, (8), 64-72.

Turhan M. (1997). *Kültür Değişmeleri*. 3. Baskı. İstanbul, İFAV Yayınları.

Turner BS. (1997). Orientalism, Capitalism And Islam. Çeviri: Demirhan A. Oryantalizm, Kapitalizm ve İslam, 2. Baskı. İstanbul, İnsan Yayınları.

Turner BS. (2003). Orientalism, Postmodernism And Globalism. Çeviri: Kapaklıkaya İ. Oryantalizm, Postmodernizm ve Globalizm, 2. Baskı. İstanbul, Anka Yayınları.

van Dijk TA. (1985). *The Interdisciplinary Study of News as Discourse*. De Gruyter, Berlin.

Van Wormer, K.,J. (2004). *Confronting Oppression, Restoring Justice: From Policy Analysis to Social Action*. CSWE Press.

Veenhoven R. (1991). Is Happiness Relative? *Social Indicators Research*, 24 (1): 1-34.

Veenhoven R, Dumludağ D. (2015). İktisat ve Mutluluk. *İktisat ve Toplum Dergisi*, 58(2), 46-51.

Wallerstein I. (2019). The End of the World as We Know it, Social Science for the Twenty-First Century. Çeviri: Birkan T. Bildiğimiz Dünyanın Sonu, Yirmi Birinci Yüzyılın Sosyal Bilimi. 6. Baskı, İstanbul, Metis Yayınları.

Wang P, Vanderweele JT. (2011). Empirical research on factors related to the subjective well-being of Chinese urban residents. *Social Indicators Research*, 101 (3): 447-459.

Weber RP. (1989) *Basic Content Analysis*. Sage, London.

Weber M. (2012). *The Sociology of Religion*. Çeviri: Boyacı L. Din Sosyolojisi. İstanbul, Yarınları Yayınları.

Weber M. (2014). *The Protestant Ethic And The Spirit of Capitalism*. Çeviri: Ökten M. Ankara, Tutku Yayınevi.

Yalçın Ş. (2016). Neyi bilebiliriz? *İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, (5), 2, 7-20.

Yalçıntaş Ö. (2007). Foucault ve Heidegger'in İnsan Anlayışı. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Gazi Üniversitesi.

Yavuz H. (2002). Oryantalizm üzerine bir giriş denemesi. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, 2, (3): 53-63.

Yıldırım B. (2015). *İletişim Araştırmalarında Yöntemler, Uygulama ve Örneklerle*. Konya, Sebat Ofset Matbaacılık.

Yılmaz F. (2008). *Avrupa'da Irkçılık ve Yabancı Düşmanlığı: AB Politikalarının Etkin(siz)liği*. Ankara, Uluslararası Stratejik Araştırmalar Kurumu (USAK) Yayınları.

Zutiç M. (2015). Kur'an'da Zekât Kavramı. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Tefsir Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Bursa: Uludağ Üniversitesi.