

İstanbul İlim ve Kùltür Vakfı Yayınları

ISSN: 2146-8117 e-ISSN: 2148-6220

KATRE

Yedinci Sayı

No: 7 / 2019



İSTANBUL İLİM VE KÙLTÜR VAKFI

THE ISTANBUL FOUNDATION FOR SCIENCE AND CULTURE

مؤسسة اسطنبول للثقافة والعلوم

EDİTÖR / EDITOR IN CHIEF
Ali BAKKAL - Akdeniz Üniversitesi

YÖNETİCİ EDİTÖR / MANAGING EDITOR
Nafi YALÇIN - İstanbul İlim ve Kültür Vakfı

İNGİLİZCE EDİTÖRÜ / ENGLISH PROOFREADER
Hossein TURNER - İbn Haldun Üniversitesi

TÜRKÇE EDİTÖRÜ / TURKISH PROOFREADER
Osman Erdal ŞAHİN - Uludağ Üniversitesi

SAYI HAKEMLERİ / EDITORIAL BOARD

Dr. Bayram DEMİR (Iğdır Üniversitesi)
Prof.Dr. Bünyamin DURAN (Celal Bayar Üniversitesi)
Asist.Prof. Elmira AKHMEDOVA (International Islamic University Malaysia (IIUM))
Dr.Öğr.Üyesi Fahri HOŞAP (Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi)
Prof.Dr. Hikmet AKDEMİR (Hitit Üniversitesi)
Ph.D. Hossein TURNER (İbni Haldun Üniversitesi)
Prof.Dr. İshak ÖZGEL (Süleyman Demirel Üniversitesi)
Prof.Dr. İsmail Latif HACİNEBİOĞLU (İstanbul Üniversitesi)
Doç.Dr. Mahmut ÖZTÜRK (Harran Üniversitesi)
Dr.Öğr.Üyesi Mehmet SALMAZZEM (Muş Alparslan Üniversitesi)
Ph.D. Merve YALÇIN (Samsun On Dokuz Mayıs Üniversitesi)
Ph.D. Muhammed Said BİLAL (Yeniüzyıl Üniversitesi)
Prof.Dr. Mustafa EKİNCİ (Harran Üniversitesi)
Doç.Dr. Mustafa Said KURŞUNOĞLU (Samsun On Dokuz Mayıs Üniversitesi)
Prof.Dr. Mustafa TİFTİK (Samsun On Dokuz Mayıs Üniversitesi)
Prof.Dr. Orhan KÜÇÜK (Kastamonu Üniversitesi)
Ph.D. Osman YAPAR (Ibra College of Technology, Oman)
Prof.Dr. Sayın DALKIRAN (Uşak Üniversitesi)
Dr.Öğr.Üyesi Veli Sırım (Namık Kemal Üniversitesi)
Prof. Dr. Veysel GÜLLÜCE (Atatürk Üniversitesi)
Dr. Yılmaz FİDAN (Gümüşhane Üniversitesi)

Not: İsimler alfabetik sıraya göre dizilmiştir.

GRAFİK TASARIM / GRAPHIC DESIGN
V. Tarık Şimşek - İstanbul İlim ve Kültür Vakfı

WEB : www.iikv.org
E-POSTA : katre@iikv.org (İLETİŞİM VE MAKALE GÖNDERİMLERİ İÇİN)
ADRES : KALENDERHANE MAH. DEDEEFENDİ CAD. CÜCE ÇEŞMESİ
SK. NO:6 34134 VEFA/FATİH İSTANBUL, TÜRKİYE
TEL : +90 212 527 81 81
FAKS : +90 212 527 80 80

AMAÇ VE KAPSAM

Temel amaç; insanı ve varoluşu ilgilendiren her hususta, Risale-i Nur perspektifinden açıklama ve anlamlandırma faaliyetlerinde bulunmak, eşya ve hayatla ilgili insanlığın hakikat arayışına dair muhtelif paradigmlar çerçevesinde yürütülen tartışmalara, Risale-i Nur ekseninde bilimsel katkıda bulunmaktır. Katre’de sosyal ve beşeri bilimler alanlarında yapılmış telif ve tercüme makale, metin neşri ve tercümelere; sempozyum, seminer, konferans, panel gibi bilimsel etkinlik tanıtım ve değerlendirmeleri deneysel, betimsel ve kuramsal çalışmalar; model önerileri, vb. yazılar yayınlamaktadır.

AIMS & SCOPE

The primary aim is to explain and tackle the varying questions concerning humanity and existence via engagement with the Risale-i Nur and elaborating its perspective and worldview. Through building an alternative platform via discussions of the Risale-i Nur; the questions concerning humanity's life and existence as well as its search for truth will be conducted within this paradigm.

YAYIN KURULU/ADVISORY BOARD

Ahmet KAYACIK (Erciyes Üniversitesi), Ahmet YILDIZ (TBMM), Alaaddin BAŞAR (Atatürk Üniversitesi), Alparslan AÇIKGENÇ (Üsküdar Üniversitesi), Aref Ali NAYED (Dubai Kalam Institute), Atilla YARGICI (Harran Üniversitesi), Bilal KUŞPINAR (Necmettin Erbakan Üniversitesi), Bülent UÇAR (OsnabruckUniversity), Bünyamin DURAN (Celal Bayar Üniversitesi), Colin TURNER (DurhamUniversity), Cüneyt GÖKÇE (Harran Üniversitesi), David GOA (University of Alberta), Ensar NİŞANCI (Namık Kemal Üniversitesi), Farid ALATAS (NationalUniversity of Singapore), Hatice ARPAGUŞ (Marmara Üniversitesi), İmtiyaz YOUSUF (Assumption University), İdris ŞENGÜL (Sütçü İmam Üniversitesi), İlhan YILDIZ (Karatekin Üniversitesi), İshak ÖZGEL (Süleyman Demirel Üniversitesi), İsmail Latif HACINEBİOĞLU (İstanbul Üniversitesi), İsra YAZICIOĞLU (Saint Joseph’s University), Muhammed SİROZİ (Palembang University), Murat SARICIK (Süleyman Demirel Üniversitesi), Musa Kazım YILMAZ (Harran Üniversitesi), Niyazi BEKİ (Üsküdar Üniversitesi), Nur Sakeenah THOMAS (El Buhari Üniversitesi), Said ÖZERVALLI (Yıldız Teknik Üniversitesi), Servet ARMAĞAN (Emekli Öğretim Üyesi), Şener DİLEK (Emekli Öğretim Üyesi), Ubeydurrahman UBEYD (Jawaharlal Nehru Üniversitesi), Vaffi Foday SHERIFF (Usmanu Donfodiyo Üniversitesi), Vehbi KARAKAŞ (Sakarya Üniversitesi), Yunus ÇENGEL (Yıldız Teknik Üniversitesi)

NOT: İsimler alfabetik sıraya göre dizilmiştir.

Katre Uluslararası İnsan Araştırmaları Dergisi

Yılda iki kez yayınlanan disiplinler arası bir dergidir. Yayın dili Türkçe ve İngilizcedir. Yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergi arşivlerine www.iikv.org sitesinden ve <https://dergipark.org.tr/> katre adresinden erişilebilir ve yayınlanan yazılar kaynak belirtilerek kullanılabilir. Dergiye yazılacak yazılar dergiye DergiPark sistemi üzerinden yüklenir.

İstanbul İlim ve Kültür Vakfı Adına İmtiyaz Sahibi ve Yazı İşleri Müdürü:
Said YÜCE

Baskı

İmak Ofset

Merkez Mh. Atatürk Cd.

Göl Sk. No:1 Yenibosna - İstanbul

Tel: 0212 656 49 97 Sertifika No: 12531

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

EDİTÖRDEN /EDITORIAL

Ali BAKKAL 1

HAKEMLİ MAKALELER / REVIEWED ARTICLES

ARAŞTIRMA MAKALELERİ

Bediüzzaman'ın "Muktesid" Siyaset Anlayışı Ve Bir İmkân Olarak Demokratik Siyaset

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

Ahmet YILDIZ.....5

Tanzimat Dönemi İnsan Hakları Gelişmelerinin Fikhî Temellendirilmeleri: Said Nursi Örneği

The Jurisprudential Groundings of Human Rights Developments in the Tanzimat Period: The Said Nursi Case

Muhammed Said BİLAL.....35

Hak Arayışında Müsbet Hareket

Positive Action in The Search of Rights

Ali BAKKAL 83

Bilimsellik Paradigmasından Kültürel Batılılaşma Üzerine Bir Eleştiri

A Critique of Cultural Westernization from the Paradigm of Scientificism

O. Erdal ŞAHİN 119

The Role Of Islamic Theology Towards A Better World: The Foundational Views Of Risale-i Nur

İslam İlahiyatının Daha İyi bir Dünya Oluşturmadaki Rolü Hakkında Risale-i Nur'un Temel Görüşleri

Vaffi Foday SHERIFF..... 153

Nursi's Call To His Rhetorical Audience In Damascus Sermon

Nursi'nin Şam Hutbesinde Muhataplarına Yaptığı Çağrının Retorik İncelemesi

Nur Sakinah THOMAS..... 173

Doğu ve Batı Düşünce Dünyasında İnsan Fiilleri

Human Deeds in the Eastern and Western Worlds of Thought

Aziz Can ŞENSAZLI.....207

Abdülmecid Nursi'nin Yaptığı "Mesnevi-i Nuriye" Tercümesi zerine Bazı Değerlendirmeler

Some Comments on the Translation of "Mesnevi-i Nuriye" Made by Abdülmecid Nursi
Şadi EREN 227

Bediüzzaman Said Nursi'ye Göre Kur'an'ın üç İ'caz Vechi

Three Miraculous Aspects of the Qur'an According to Bediuzzaman Said Nursi
Niyazi BEKİ..... 281

Ekonomik ve Sosyal Açıdan İmar Barışının nemi

Significance of Construction Amnesty in Terms of Economic and Social Aspects
Vehbi KARA..... 307

DİĞER ÇALIŞMALAR / MISCELLANEOUS STUDIES

Said Nursi ve İslam'da Bilim: Said Nursi'nin Mana-i Harfi ile Karakter İnşası

Said Nursi and Science in Islam: Character Building Through Nursi's Mana-i Harfi
K.Ali KAHVECİ..... 335

Şiddetten Uzak Bir İslâmî Cihad: Said Nursi Modeli

An Islamic Jihad of Nonviolence: Said Nursi's Model
Tuğba TÜRKOĞLU 351

EDİTÖRDEN

Değerli Katre Okuyucuları!

Katre Dergisi, Haziran 2019’da 7. sayısıyla karşınızdadır. Dergimiz istikrarlı bir şekilde yayın hayatına devam etmektedir. Dergimizin niteliğinin yükseltilmesi hususunda elimizden gelen çabayı sarf etmekteyiz. Gerek basılı gerekse DergiPark üzerinden yapılan elektronik yayınları takip eden akademik camianın dergimize büyük ilgi göstermesi bizleri fazlasıyla memnun etmektedir.

Diğer taraftan yazar kadromuzu gittikçe genişletmeye ve çeşitlendirmeye çalışmaktayız. Şimdiye kadar çıkmış olan sayıları incelediğiniz zaman her sayımızda kadromuza yeni yazarların dâhil olduğunu göreceksiniz. Yeni yazarlar dergimizi tercih ettikleri için kendilerine ayrıca müteşekkirimiz.

Dergimizin TR Dizin Dergi Listesi’nde yer alması için Tübitak Ulakbim’e gerekli müracaat yapılmıştır. Dergi müracaatlarının fazla olması münasebetiyle bu sürecin biraz uzayacağı anlaşılmaktadır. Bununla birlikte biz dergimizin söz konusu listede yer alması için gerekli şartları eksiksiz olarak yerine getirme konusunda özen göstermeye devam edeceğiz.

Bu sayımızda on adet araştırma makalesi bulunmaktadır:

Ahmet Yıldız, “Bediüzzaman’ın “Muktesid” Siyaset Anlayışı ve Bir İmkân Olarak Demokratik Siyaset” başlıklı yazısında Said Nursi’nin “orta yol” siyaset anlayışının esaslarını ortaya koymaya çalışmaktadır.

Muhammed Said Bilal, “Tanzimat Dönemi İnsan Hakları Gelişmelerinin Fıkhi Temellendirilmeleri: Said Nursi Örneği” başlıklı makalesinde Tanzimat döneminde insan haklarıyla ilgili kanun ve uygulamaların İslam hukukuna uygunluğu konusunu

Bediüzzaman Said Nursi'nin görüşleri istikametinde değerlendirmeye tabi tutmaktadır.

Ali Bakkal, “Hak Arayışında Müsbet Hareket” başlıklı makalesinde hakkın tanımını verdikten ve çeşitleri üzerinde durduktan sonra, hem hukuk vaz'ının başlangıç safhasında hem de şartların değişmesi neticesinde sonraki dönemlerde haklarda bazı kısıtlamalar yapılabileceğini, diğer taraftan başka haksızlıklara sebebiyet vermesi halinde hak talebinde aşırılığa gidilmemesi gerektiği hususlarını incelemektedir.

Erdal Şahin, “Bilimsellik Paradigmasından Kültürel Batılılaşma Üzerine Bir Eleştiri” adlı çalışmasında Said Nursi'nin yeni kavrayış şekli ile İslam terminolojisini modern söylemler üzerinden bağdaştırarak pozitivist düşünce karşısında yeni bir bilimsellik anlayışı üretmesi üzerinde durmuştur. Nursi'nin pozitivist akla dayalı zihniyetin reddi ile inancı bilimsellikte yorumlaması ele alınarak, kültürel reformların dayanağı olan pozitivism ve Batı medeniyetine yönelik eleştirilerine yer vermiştir.

Vaffi Foday Sheriff, “The Role of Islamic Theology Towards a Better World: The Foundational Views of Risale-i Nur” başlıklı makalesinde, maddi ve mânevi çeşitli bozulmalar yaşayan dünya ve günümüz insanının problemlerine karşı *Risale-i Nur*'un sunduğu teorik ve pratik esasları ortaya koymaya çalışmaktadır.

Nur Sakinah Thomas, “Nursi's Call to his Rhetorical Audience in Damascus Sermon” adını taşıyan makalesinde Said Nursi'nin 1911 yılında Şam Emeviye Camii'nde verdiği sosyal içerikli hutbenin hitabet sanatı açısından değerlendirmesini yapmaktadır.

Aziz Can Şensazlı, “Doğu ve Batı Düşünce Dünyasında İnsan Fiilleri” başlıklı makalesinde insan fiillerini bireyin ve

Allah'ın iradesi bağlamında incelemiş, Doğu ve Batı dünyasında konuyla ilgili önemli düşünceleri, özellikle Said Nursi'nin düşüncesini ortaya koymaya çalışmıştır.

Şadi Eren, “Abdülmecid Nursi'nin Yaptığı Mesnevi-i Nuriye Tercümesi Üzerine Bazı Değerlendirmeler” başlıklı yazısında, Bediüzzaman'ın kardeşi Abdülmecid Nursi'nin yaptığı Mesnevi-i Nuriye tercümesinde bazı eksiklikler bulunduğunu ortaya koymakta, hatta bunlardan bazılarının yanlış anlaşılmalara sebebiyet verebileceğini ortaya koymaktadır.

Niyazi Beki, “Ulvi Hakikatleri Göstermesi Bakımından Kur'an'ın İ'cazı” başlıklı makalesinde, açıklamaların şümüllü bir ilme dayanması, hakiki hikmeti ihtiva etmesi ve Tevhid akidesini dengeli bir şekilde açıklanması bakımından Kur'an'ın bir mucize olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır.

Vehbi Kara, “Ekonomik ve Sosyal Açıdan İmar Barışının Önemi” adlı makalesinde müracaatları bugünlerde sona eren “İmar Başarışı” kanununun getirdiklerini ve götürdüklerini masaya yatırmaktadır.

Bu sayıdan itibaren dergimizle ilgili bütün yazışmalar dergipark üzerinden yapılmaktadır. Bu sebeple yazarlarımızın usulüne uygun şekilde yazdıkları makalelerini doğrudan DergiParka yüklemeleri gerekmektedir.

Yazarlarımıza makalelerin intihal programından geçirildiğini ve gönderilecek olan makalelerin önceden herhangi bir yerde yayımlanmamış olması gerektiğini bir daha hatırlatmak istiyoruz. Ancak sempozyum ve kongre gibi bilimsel toplantılarda sunumu yapıp sempozyum kitabında yayımlanmamış olan bildiriler geliştirilerek makale haline getirilince yayımlanabilir.

Yazar, hakem, okuyucu ve dergi çalışanları olarak Katre'nin çıkarılmasında emeği geçen her arkadaşımıza teŖekkürü bir borç biliriz. Sekizinci sayımızda buluşmak üzere...

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

Ahmet YILDIZ*

Öz

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

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

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

Abstract

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

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

Geliş Tarihi: 23.12.2018

Kabul tarihi: 23.06.2019

ORCID: 0000-0001-9466-848X

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2. Siyasal Olanın Pratik Serüveni: Siyasî Süreç Karşısında Bediüzzaman

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3. Siyaset İstiaze Edilecek Bir Şeytana Nasıl Dönüşür?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁶ Nursi, *Emirdağ Lahikası*, 1:83-84.

¹⁷ Nursi, *Emirdağ Lahikası*, 2:746-48.

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

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

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

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

¹⁹ Nursi, *Emirdağ Lahikası*, 1:90.

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

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

²⁰ Nursi, *Emirdağ Lahikası*, 1:91.

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

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

3.5. Siyasete "Hakikat" Kaygısı Üzerinden Bakılması:

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

3.6. Şeffaflık ve Süreç Odaklılık: Hile üzerinden siyaseti

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

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

²³ Nursi, *Tarihçe-i Hayat*, 216..

²⁴ Nursi, *Tarihçe-i Hayat*, 381-82.

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

3.7. İmanî Olanın Siyasî Olana Öncelenmesi ve Ahlakî

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

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

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

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

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

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

²⁶ Nursi, *Emirdağ Lahikası*, 2:870-880.

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

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

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

²⁷ Nursi, *Emirdağ Lahikası*, 1:187-88.

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

Sonuç: "Muktesid"²⁸ Siyaset

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

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

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

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

²⁹ Bu analiz için bkz., Nursi, *Mektubat*, 50-53.

³⁰ Nursi, “Münazarat”, 352.

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

Kaynakça

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

TANZİMAT DÖNEMİ İNSAN HAKLARI GELİŞMELERİNİN FIKHÎ TEMELLENDİRİLMELERİ: SAİD NURSI ÖRNEĞİ

Muhammed Said Bilal*

Öz

Bu makale son dönem Osmanlı Devleti'nde hak ve özgürlükler lehine gerçekleşen hukuki gelişmelerin dönemin hukukçuları ve uleması tarafından nasıl değerlendirildiği sorusuna cevap aramaktadır. Konu İslâm'da insan hakları ve Osmanlı anayasal gelişmeleri bağlamında ele alınmak suretiyle, daha çok teorik ve düşünce tarihi temelinde incelenen İslâm'da insan hakları tartışmaları, görece pratik olan, hukuk ilminin sahası içerisine çekilmekte ve bu minvalde incelenmektedir. Bu çerçevede, dönemin anayasal gelişmeleri ve bunlara karşı çağdaş Osmanlı ulemasının verdiği tepkiler, itirazlar ve yaptığı temellendirmeler hak ve özgürlükler bağlamında karşılaştırarak değerlendirilmektedir. Ayrıca, İslâm'da insan haklarına ilişkin günümüzde ortaya konulan teorilerinin, dönemin insan hakları anlayışı ile ne ölçüde tutarlılık gösterdiği incelenmektedir. Dönemin ulemasının hak ve özgürlüklere ilişkin gelişmelere karşı umumiyetle takındıkları tavrı netleştirmek amacıyla Said Nursi bu makale özelinde ön plana çıkarılacaktır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, İnsan Hakları, Fıkıh, Tanzimat, Osmanlı Anayasal Gelişmeleri, Said Nursi, Temel Hak ve Özgürlükler

The Jurisprudential Groundings of Human Rights Developments in the Tanzimat Period: The Said Nursi Case

Abstract

* Araştırma Görevlisi, Yeniüzyıl Üniversitesi, m.saidbilal@gmail.com
Geliş Tarihi: 25.03.2019
Kabul tarihi: 13.06.2019
ORCID: 0000-0003-1809-6875

This article seeks to answer the question of how constitutional developments resonated in the contemporary ulama and jurists of the late Ottoman Empire with regards to fundamental rights and freedoms. Situating the discussion in the context of human rights in Islam and constitutional developments in Ottoman Empire, I moved human rights discussion from the theoretical field of intellectual history to the relatively practical sphere of law. In this respect, I will deal with the objections, groundings, and justifications of the contemporary Ottoman intellectuals about human rights developments in the late Ottoman Empire. Furthermore, I will treat modern theories of human rights in Islam in terms of to what extent they are consistent with the contemporary Ottoman perception of human rights. Said Nursi, who was an outstanding Muslim figure grounding human rights in Islamic context, will be featured in an attempt to illustrate the general perception of the contemporary Ottoman intellectuals.

Keywords: Islamic Law, Human Rights, Fiqh, Ottoman Reform, Ottoman Constitutional Developments, Said Nursi, Fundamental Rights and Freedoms.

Giriş

İnsan hakları, bu makalenin bağlamı dikkate alındığında, oldukça yeni ve güncel bir kavramdır. İnsan hakları hukuku, modern devletin gelişmesine paralel bir şekilde on dokuzuncu yüzyılda şekillenmeye başlayan ve özellikle ikinci dünya savaşından sonra hukuk ilminin içerisinde müstakil bir hüviyet kazanarak gelişmiş olan bir hukuk sahasıdır.

Hali hazırda, insan haklarına riayet, ulusal devletler için uluslararası camiada bir meşruiyet sebebi haline gelmiştir. Ulusal devletler, öyle ya da böyle, uluslararası insan haklarının benimsediği minimum standartlara uzun vadede riayet etme yönünde bir temayül içerisindedirler. Bu noktada, insan haklarının içeriğinin nasıl doldurulduğu, nasıl nitelendirildiği, kapsamının nasıl belirlendiği meselesi ulusal devletlerin kendi iç

hukuklarının geleceğinin şekillenmesi hususunda hayati önem arz etmektedir.

Pratik gelişimine paralel olarak, insan hakları hukuku, hukuk doktrini içerisinde de çok kısa bir süre içerisinde büyük bir gelişme göstermiş, hem müstakil bir hukuk disiplini haline gelmiş, hem de Anayasa hukukundan Ceza hukukuna ciddi bir yelpazedeki hukuk disiplinleri tarafından kapsamlı şekilde işlenmeye başlamıştır. Günümüzde hukukçular, insan haklarının felsefi-tarihsel temelleri, niteliği ve kapsamı üzerine yoğun bir ilmi faaliyet göstermektedir.¹ Buna ek olarak insan haklarının, hukukun evrensel veya bölgesel nitelikte olup olmadığı yönünde doktrinde yol açtığı ciddi tartışmalar devam etmektedir.²

İslâm'da insan hakları üzerine çalışmalar, bu kapsamda, genellikle hem yetersiz, hem nitelik olarak zayıf, hem de bağlamdan kopuk olarak yapılmaktadır. Öncelikle, bir takım oryantalist doğmalarla İslâm hukukunun insan haklarının antitezi olduğu iddiasıyla yola çıkan bol sayıda çalışma bu alanda ciddi bir kavram kargaşasına ve bilgi kirliliğine sebep olmaktadır.³

Bunun haricinde, İslâm'da insan hakları çalışmaları, bağlamından kopararak, evrensellik ve bölgesellik kısır tartışmaları içerisinde bir taraf olmaya zorlanmakta ve güncel hukuk pratiğine katkı sağlayacak yönde akademik çıktılar ortaya

¹ Shestack, Jerome J., "The Philosophical Foundations of Human Rights", *Human Rights Quarterly*, c. 20, No. 2, Mayıs 1998, (201-235), sf. 202.

² Goodman, Ryan, "Promoting Human Rights Through International Law", *The American Journal of International Law*, c. 108, No. 3, Haziran 2014, (576-582).; Otto, Dianne, "Rethinking the Universality of Human Rights Law", *Columbia Human Rights Law Review*, c. 29, No. 1, Sonbahar 1997, (1-35).

³ Bilal, M. Said, "Religious Legitimacy or Political Expediency?: The Jurisprudential Foundation of Human Rights Protection in the Late Ottoman Constitutional Documents", Yüksek Lisans Tezi, İbn Haldun Üniversitesi, Medeniyetler İttifakı Enstitüsü, İstanbul, 2018, sf. 5-6.

konmasının önu kapanmaktadır. Bölgesel bir insan hakları anlayışının “evrensel” insan hakları anlayışına uyup uymadığının sorgulanması yerine, bölgesel bir insan hakları anlayışının kendisinin ne derece evrensel ve kapsayıcı olduğu sorusunun sorulması, bu bağlamda, tartışmaların daha üretken ve etkin olmasına katkı sağlayacaktır. İslâm’da insan hakları çalışmaları özelinde, İslâmî hükümlerin “evrensel” insan hakları normlarına uygunluğunun tartışılması yerine, İslâm hukukunun insan hakları anlayışının evrenselliğini tartışmak, yani “İslâm’da evrensel bir insan hakları anlayışı var mıdır?” sorusuna cevap aramak tartışmayı daha istikametli bir zemine oturtacaktır.

Son olarak, İslâm’da insan hakları üzerine çalışmalar, bağlamdan kopuk olarak ele alınmaktadır. Bu konuda en çok karşılaşılan durum, modern devletin bir sonucu olarak son bir kaç yüzyılda ortaya çıkmış bir hukuk sahasının güncel tanımlamalarını, kavramsallaştırmalarını ve nitelendirmelerini aynen verili olarak kabul edip bunu doğrudan doğruya Kitap ve Sünnet ile temellendirmeye çalışmak hatasıdır. Bu hata, en basitinden, metodolojik anlamda bir anakronizmdir.

İslâm’da insan hakları çalışmaları içerisinde en tutarlı çalışmalar, kanaatimce, insan hakları kavramını tarihsel bağlamından ayırıp felsefi bir kavram olarak ele alan çalışmalardır.⁴ Bu çalışmaların insan hakları hukuku açısından eksikliği, insan hakları hukuku pratiğine ilişkin güncel tartışmalara katkılarının az olmasıdır. Bu makalenin temel amacı, son bahsettiğimiz İslâm’da insan hakları felsefesi üzerine ortaya atılmış teorilerin son dönem Osmanlı insan hakları pratiğine yansımalarının olup olmadığını araştırmak suretiyle bu alandaki teorik tartışmaları biraz olsun pratik bir sahaya çekmektir. Zira

⁴ Bkz.: Recep Şentürk, “Adamiyyah and Ismah: The Contested Relationship between Humanity and Human Rights in Classical Islamic Law”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 8 (2002): 39-69.

son dönem Osmanlı hukuku, İslâm hukuku esaslarına bağlı kalmaya çalışarak modern devlete dönüşümün çarpıcı örneklerinden biridir. Bu süreç içerisinde, hak ve özgürlüklerin teminat altına alınması fikrini referans alan bir hukuk sistemi ve bu sistemin etrafından gelişen bir hukuk dili oluşmuştur. Bu sebeple, son dönem Osmanlı anayasal gelişmeleri, bu makale bağlamında, İslâm Hukukunda insan hakları pratiği üzerine bize oldukça elverişli bir çalışma ortamı sunmaktadır.

1. Modern Devlet ve İnsan Hakları

Günümüzde insan haklarının Batı'da doğduğu, geliştiği ve bütün dünyaya hâkim olduğu görüşü, birçok Müslüman hukukçu da dâhil, geniş bir akademik çevre tarafından kabul görmektedir.⁵ Liberalizmin insan hakları üzerindeki etkisi de göz önüne alındığında, siyasi ve ilmi sahada, insan haklarının tanımlanması, nitelendirilmesi, içeriğinin doldurulması ve kapsamının belirlenmesinde Batı dünya görüşünün ciddi bir etkisinin olduğu söylenebilir. Bu dünya görüşü, kendini insan haklarının merkezine oturturken zaman zaman İslâm'ı kendisinin karşısına konumlandırmakta, İslâm'ın ve şeriatın, demokrasinin ve insan haklarının anti-tezi olduğunu iddia

⁵ Münci Kapani, *Kamu Hürriyetleri*, 7. Baskı (Ankara: Yetkin Yayınevi, 1993), 93; Mehmet Akad, *Genel Kamu Hukuku*, 2. Baskı (İstanbul: Filiz Yayınevi, 1997), 167; İlhan F. Akın, *Kamu Hukuku*, 5. Baskı (İstanbul: Beta Yayınevi, 1987); İlhan F. Akın, *Türk Devrim Tarihi*, (İstanbul: Fakülteler Matbaası, 1983).; Kemal Gözler, *Türk Anayasa Hukuku Dersleri*, 2. Baskı (Bursa: Ekin Yayınevi, 2004).; A. Şeref Gözübüyük, *Anayasa Hukuku*, 4. Baskı (Ankara: Turhan Yayınevi, 1993).; Ergun Özbudun, *Türk Anayasa Hukuku*, 3. Baskı (Ankara: Yetkin Yayınevi, 1993).; Erdoğan Teziç, *Anayasa Hukuku*, 5. Baskı (İstanbul: Beta Matbaası, 1998).; Bülent Tanör, *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri (1789 – 1980)*, 22. Baskı (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, No:12334, 2012).; Tarık Zafer Tunaya, *Siyasal Kurumlar ve Anayasa Hukuku*, 4. Baskı (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1980).; Suna Kili ve Şeref Gözübüyük, *Türk Anayasa Metinleri: Sened-i İttifaktan Günümüze*, 2. Baskı (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınevi, 2000).

etmektedir.⁶ Bu genel kabulün aksine, bu makale, en genel anlamda, Osmanlı'da insan hakları gelişmelerinin Batı tesiriyle meydana gelmediğini, aksine, devletin dönüşümünün doğal bir sonucu olarak ve kendi özgün amilleri doğrultusunda ve İslâm hukuk öğretisi içerisinde meydana gelmiş bir hukuk revizyonun parçası olduğu iddiasını taşımaktadır.

Bu makalenin temel kabullerinden birisi, “insan haklarının modern devletin tabii bir sonucu ve hatta onun karşı-tezi” olduğu iddiasıdır. İnsan hakları, bir ideoloji veya ütopya olarak, yani ulaşılmaması gereken bir hedef olarak, ortaya çıkmamıştır. İnsan hakları, şiddet kullanma yetkisini tekelinde toplamayı başarmış,⁷ kendi ideolojileri doğrultusunda kendi insan unsurunu disipline edebilen⁸ ve devasa bürokrasi kadroları yoluyla her bir bireyi doğrudan muhatap alan, öncekilere kıyasla, ekonomiden aile planlamasına, sosyal hayatın her tabakasına nüfuz edebilecek ve müdahale edebilecek kabiliyete sahip siyasi bir yapıya⁹ ve onun memurlarına karşı doğmuş, bireyin asgari haklarını koruma zaruretinin doğal bir sonucudur. İnsan haklarının modern devletin tabii bir sonucu olduğu önermesini kabul ettiğimiz takdirde, bu önerme bizi başka bir önermeyi daha kabule götürür. O da şudur ki; devletler, modern devlete geçiş sürecine başladıkları zaman, Foucault'un tabiriyle “modernite eşğini”¹⁰

⁶ Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi, Refah Partisi-Türkiye Kararı, T. 13.02.2003, Başvuru No. 41340/98, 41342/98, 41343/98 ve 41344/98, parag. 123.

⁷ Bkz; Gianfranco Poggi, *The Development of the Modern State: A Sociological Introduction* (Stanford: Stanford University Press, 1978), 87-88.

⁸Bkz; Michel Foucault, *Discipline and Punishment: The Birth of the Prisons*, trc. Alan Sheridan (New York: Vintage Books, 1995), 135 vd.

⁹ Christopher Pierson, *The Modern State*, 2. Baskı, Taylor & Francis E-Library, 2004, (çevrimiçi), [Http://Psi424.Cankaya.Edu.Tr/Uploads/Files/Pierson,%20the%20modern%20state,%202nd%20ed.Pdf](http://Psi424.Cankaya.Edu.Tr/Uploads/Files/Pierson,%20the%20modern%20state,%202nd%20ed.Pdf), 28.10.2017. sf. 6 vd.

¹⁰ Foucault, Michael, *The Order of Things: An Archeology of the Human Sciences* (New York: Vintage Books, 1970), 318.

geçtikleri zaman, hukuki anlamda insan haklarının korunmasına ilişkin süreçler de başlar.

Nitekim on dokuzuncu yüzyılda Osmanlı devletinde, parçalı iktidar yapısı sultanın elinde birleşmiş, yeniçeri ve ayanların ortadan kaldırılmasıyla şiddet kullanma yetkisi fiilen sultanın tekeline geçmiş, eğitim ve öğretim zorunlu hale getirilerek devletin ihtiyaçları doğrultusunda insan gücü yetiştirilmeye başlanmış, bürokrasi güçlenmiş, reaya sisteminden eşit hak temeline sahip vatandaş anlayışına geçilmiştir.¹¹ Kısaca Osmanlı imparatorluğu, Osmanlı modern devletine dönüşmüştür. Buna paralel olarak, bu dönemde Osmanlı hukuk dili de dönüşüme uğramış ve bireylerin hak ve özgürlüklerinin garanti altına alınması üzerine kurulan yeni bir hukuk dili ve hukuk nizamı kurulmaya çalışılmıştır.

Bu makalenin bir diğer temel kabulü; “tarihsel anlamda modern devlete geçişin ideolojik değil, teknolojik yeterlilik ile alakalı” olduğudur. Yani modern devletin asgari gereklerini yerine getirebilecek teknolojik yeterliliğe sahip her devlet, modern devlete doğru evrilmeye başlamıştır. Çünkü otoritesini güçlendirmek ve otorite alanını genişletmeye çalışmak, iktidarın doğasında vardır. İktidarın toplum üzerinde nüfuzunu derinleştirmesine olanak sağlayan teknolojik gelişmeler, otoritenin modern devlet şeklinde yapılanmasına zemin hazırlamıştır. Aslında zamanla değişen, otoritenin mahiyeti değil, nüfuz edebilme kabiliyetidir. Modern devletin gelişiminin teknolojik gelişmeler olduğunun kabulü bizi modernleşmenin Batılılaşma ile ilgisinin sanıldığından çok daha az olduğu sonucuna götürür. Çünkü modern devletin ilk belirtilerinin Batı’da ortaya çıkması, bir ideolojik olgunluğun sonucu değil, o teknolojiye Batı’nın daha önce ulaşmış olmasıdır. Nitekim

¹¹ Gülnihal Bozkurt, *Batı Hukukunun Türkiye’de Benimsenmesi*, 2. Baskı (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2010), 53.

Osmanlı on sekizinci yüzyılın sonunda bu teknolojik yeterliliğe ulaşmış ve nihayet on dokuzuncu yüzyılın başında modern devlete dönüşüm sürecini başlatmıştır. Bunun neticesinde ortaya çıkan padişahın iktidarının sınırlandırılması meselesi, Osmanlı'nın kendi yönetim geleneklerinden kaynaklanan bir reaksiyon olarak ortaya çıkmış ve anayasal belgelerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bu konu makalenin ilerleyen sayfalarında daha tafsilatlı izah edilecektir.

2. Siyasi Otoritenin Sınırlandırılması Bağlamında İnsan Hakları

İnsan hakları, en temelde bireylerin sırf insan oldukları için sahip oldukları hakları ifade etmektedir.¹² İnsan haklarının bu tanımı bizi ister istemez insan hakları ile siyasi otorite arasındaki gerilim üzerine düşünmeye iter. Çünkü modern hukukta hukuku meydana getiren olgu, siyasi otoritenin “buyruğu”; hukuku uygulayan kuvvet ise siyasi otoritenin “yaptırım gücü”dür. Buyruk, yani emir, yaptırım gücü olmadan “etkin” değilken; emir, yaptırım gücü olan bir siyasi otoriteden menkul olmadığı sürece “meşru” değildir. Dolayısıyla “geçerli” bir hukuk, “meşru” ve “etkin” buyruklar bütünüdür.¹³

Buna karşın, insanların sırf varlığından menkul bir takım haklarının olduğunun kabulü, bu hakları siyasi otoritenin buyruğunun üzerinde konumlamamızı gerektirmektedir. Çünkü bu hakların kaynağı, siyasi otoritenin buyruğu değil, bireyin bizzat insan olmasıdır. Mesela, tüketici hakları bir insan hakkı değildir. Zira bu hakların kaynağı, iç hukukun ilgili kanun hükümleridir. Diğer taraftan, bir insan hakkı olarak hayat hakkının kaynağı bu hakkın anayasada düzenlenmiş olması

¹² Jack Donnelly, *Universal Human Rights in Theory and Practice*, 3. Baskı (New York: Cornell University Press, 2013), 19.

¹³ Hans Kelsen, *The Pure Theory of Law*, eds. Max Knight (New Jersey: The Lawbook Exchange, 2001), 8-13.

değildir. İnsan haklarının anayasalarda ve diğer iç hukuk hükümlerinde düzenlenmesi “geçerlilik” anlamında bir kurucu etkiye sahip değildir, sadece mevcut statüyü teyit eder ve garanti altına alır. Nitekim temel hak ve hürriyetlerin anayasa ile “teminat altına alınması” ifadesi literatürde sıkça kullanılır. Tüketici haklarına ilişkin bir hak ihlalinin düzeltilmesi için, mesela ayıplı bir malın satış bedelinin tazmin edilmesi için, siyasi otorite “yaptırım gücünü” kullanırken, bir temel hak ve özgürlüğün garanti altına alınması “devletin ödevi ve yükümlülüğü” şeklinde tanımlanmaktadır.

İnsan haklarının, “devletin bireyin haklarını güvence altına alması” şeklinde özellikle uluslararası hukukta yaygın ve etkin bir hukuk sahası haline gelmesi, modern devletin gelişimine de paralel olarak, ikinci dünya savaşından sonra olmuştur.¹⁴ İkinci dünya savaşında “meşru” siyasi otoritelerin kendi vatandaşlarına karşı yaptıkları insanlık dışı muamelelerin yargılamaya konu edilmesi, dönemin uluslararası hukuk ilkeleri açısından çok mümkün değildir. Zira o dönemde uluslararası hukuk, devletlerarası meseleleri kapsarken devletlerin kendi vatandaşları ile olan ilişkilerine karışmamaktadır. Bu durum, kendi vatandaşının temel hak ve hürriyetlerini ihlal eden siyasi otoritelere bir takım uluslararası hukuk aktörleri tarafından yaptırım uygulanabilmesi gerektiği fikrini kuvvetlendirmiştir.¹⁵ Bu fikir çerçevesinde, o zamandan günümüze, birçok evrensel

¹⁴ Louis Shon, “The International Law: Protection of the Rights of Individuals Rather than States”, 32 *American U.L. Review* 32, sy. 1 (1982), 1.; Javaid Rehman, *International Human Rights Law*, 2. Baskı Essex: Longman, 2010), 3; Hersch Lauterpacht, *International Law and Human Rights* (London: Stevens & Sons, 1950), 5.

¹⁵ Raphael Lemkin, “Genocide as a Crime under International Law”, *American Journal of International Law* 41, sy.1 (Ocak 1947), 146.; Raphael Lemkin, *Axis Rule in Occupied Europe: Laws of Occupation, Analysis of Government, Proposals for Redress* (Washington: The Lawbook Exchange Ltd., 2008), 19.

ve bölgesel insan hakları beyannamesi ilan edilmiş, insan hakları ihlallerini yargılamak ve denetlemek üzere uluslararası mekanizmalar ve mahkemeler tesis edilmiştir.¹⁶

İnsan hakları kavramı oldukça güncel bir kavram olmakla birlikte iktidarın sınırlandırılmasının bir aracı olarak nitelendirildiği takdirde, hukuki bir pratik olarak, tarihte izi sürülebilir bir kavram haline gelmektedir. Zira insan haklarının modern devletin gelişmesinin, dolayısıyla siyasi otoritenin nüfuz kazanmasının bir sonucu olduğu kabul edildiğinde, insan haklarının korunmasına ilişkin hukuki uygulamaların ve kurumların geçmişini modern öncesi dönemlere götürme imkânı elde etmekteyiz. Çünkü insan hakları siyasi otoritenin keyfi davranışlarına karşı bireyin haklarının korunması olduğu için, tarihte başka namlar altında, siyasi otoritenin yetkilerini bireysel hak ve özgürlükler lehine sınırlandırmaya yönelik hukuki ve siyasi uygulamalar da, geniş anlamda insan haklarının korunması olarak değerlendirilebilecektir.¹⁷

Bu kabul, bizim klasik İslâm hukukunda insan hakları meselesi üzerine fikir yürütmemize de olanak sağlamaktadır. Çünkü İslâm siyaset felsefesinde, ulu'l-emr, yani yönetici, hukuku yapan değildir; aksine, onun ile bağlı bir niteliğe sahiptir.¹⁸ Başka bir ifadeyle yönetici hukuk üstü değildir; fakat hukukun süjesidir. Batı hukukunda ise; kral sorumsuz, hatasız ve masumdur.¹⁹ Çünkü hukukun kaynağı bizzat kraldır; aksi

¹⁶ Mustafa Erdoğan, *İnsan Hakları Teorisi ve Hukuku*, 2. Baskı (Ankara: Orion Kitabevi, 2011), 27.

¹⁷ M. Said Bilal, "The Jurisprudential Foundations of Human Rights in Ottoman Constitutional Documents", 19 vd.

¹⁸ Luis Gardet, *Müslüman Site*, trans. Ahmet Arslan (İstanbul: Ayrıntı Yayınevi, 2014), 55.; Mehmet Birsin, *Maverdi'nin Devlet Anlayışı* (Doktora tezi, Ankara Üniversitesi, 2004), 97.

¹⁹ S.A Smith ve Rodney Brazier, *Constitutional and Administrative Law*, 6. Baskı (Londra: Penguin Books, 1989), 133.

halde hukukun güvenilirliği ve yaptırım gücü zedelenecektir.

Osmanlı hukukunda da, İslâm hukuk ve siyaset geleneğine paralel olarak, sultanın ve yöneticilerin hukukun süjesi olduğu anlayışının hâkim olduğu görülmektedir.²⁰ Hukuk, kendi içerisinde ayrı bir hiyerarşiye sahip sivil nitelikteki, ulema sınıfı tarafından üretilmektedir. Sultanlar, kamu otoritesini kullanmayı gerektiren kadı, subaşı, şeyhülislamlik gibi pozisyonların belirlenmesinde rol sahibi olmakla beraber tarih boyunca bu yapının işleyişine çok az müdahil olabilmişlerdir.^{21 22} Osmanlı Sultanları kanunnameler vasıtasıyla zaman zaman teşri yetkisini kullanmışlardır. Ancak, bu yetki, ulema tarafından hem kanunnamelerin hazırlanışı aşamasında hem de kanunnamelerin uygulanması aşamasında ciddi bir murakabeye tabi tutulmuş ve hukukta, sanılanın aksine, şeriat-örf şeklinde bir düalizmin ortaya çıkmasının önüne geçilmeye çalışılmıştır.²³ Bu bağlamda ulema sınıfı, ehl-i örfte mesafeli durmaya özen göstermiş ve yöneticilerin reayaya karşı şeriate aykırı eylem ve işlemlerine

²⁰ Suraiya Faroqhi, *Another Mirror for Princes, The Public Image of the Ottoman Sultans and its Reception* (İstanbul, Isis Matbaası, 2008), 14.; Baki Tezcan, *The Second Ottoman Empire: Political and Social Transformation in The Early Modern World* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 93.

²¹ Wael Hallaq, *Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Precidament* (New York: Colombia University Press, 2013), 77.

²² İslâm hukukunda kanunnamelerin düzenleme alanları, bir takım ta'zir suçları belirleme veya belli konularda ortaya konulmuş birden fazla içtihat içerisinden birinin tercih edilmesi ile sınırlıdır. Bunun haricinde, İslâm Hukukunda had ve kısas hükümleri ile nasla korunmuş temel alanların siyasi iktidar tarafından daraltılması yasaktır. Siyasi iradeye ta'zir ile verilen yasama yetkisi mutlak olmayıp, siyasi iktidarın bu yolla nasla belirlenen alanları ihlal eden bir düzenleme yapmaması beklenmektedir. Daha geniş bilgi için bkz.; İnalçık, Halil, "Kanun and the Shari'ah", *Shari'ah, Ummah and Khilafat* içinde, ed. Yusuf Abbas Hashimi (Karachi: University of Karachi, 1987), 1-14.

²³ Colin Imber, *Ebu's-Su'ud: The Islamic Legal Tradition* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997), 30.

karşı reayayı korumaya çalışmışlardır. Ebu's-suud Efendi'nin "ehl-i örf ile ittihat eden adil olamaz" fetvası ulemanın bu hususta ehl-i örf'e bakışını ortaya koyması açısından ehemmiyetlidir.²⁴

Bu murakabe ve denetleme işlevi kapsamında, kanunnameler şeyhülislamlik tarafından hazırlanmakta, şeriata muhalif görülen kanunname hükümleri kadılar tarafından uygulanmamakta ve daha sonra kalemiye sınıfı tarafından bu hükümlerin kayıtlardan düşülerek ilga edilmesi söz konusu olmaktadır.²⁵ Öyle ki, Osmanlı hukuk tarihinde kanunname hükmüne dayanarak zanlıya işkence eden valilerin, şeriata muhalif kanunname hükmünü uygulaması hasebiyle, cezalandırıldığının örnekleri mevcuttur.²⁶

Temel hak ve hürriyetlere aykırı kanun hükmünün, hukuka aykırı olduğu ve uygulanmasına hiçbir mazeret olmadığı fikri, günümüz insan hakları konseptiyle neredeyse tamamen uyum içerisindedir.

3. Son Dönem Osmanlı Devletinde İnsan Haklarının Gelişimi

On dokuzuncu yüzyıl, Osmanlı Devleti'nin ciddi siyasi sıkıntılarla boğuştuğu ve dağılma tehlikesi yaşadığı bir dönemdir. Devletin bekasına ilişkin duyulan ciddi endişeler, klasik Osmanlı devlet yönetiminde geçerli olan, denge ve fren işlevi gören, otoritenin farklı farklı siyasi aktörler arasında dağıtılması anlayışının terk edilerek merkezi otoritenin

²⁴ Mehmet Akif Aydın, "Ceza", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c.7 (İstanbul: TDV Yay.,1993), 480 vd.

²⁵ Bkz.: Ömer Menekşe, "XVII ve XVIII. Yüzyıllarda Osmanlı Devletinde Hırsızlık Suçu ve Cezası" (Doktora tezi, Marmara Üniversitesi,1998), 101.

²⁶ Ertuğrul Düzdağ, *Şeyhülislam Ebu's-Suud Efendi Fetvaları Işığında 16. Yüzyıl Türk Hayatı* (İstanbul: Enderun Yayınevi, 1983), 138-139.

güçlendirilmesine ve otoritenin Sultanın elinde toplanmasına sebep olmuştur.²⁷

1808 Sened-i İttifak ve sonrasındaki süreçte ayanların yetkileri ellerinden alınmıştır. 1826'da ulemanın da desteğiyle, yeniçeri ocağının kaldırılması sonucu sultanın otoritesi perçinlenmiştir. Çünkü yeniçeriler, bugün bazı tarihçilerin de kabul ettiği üzere, sultanın keyfi hareketlerine karşı reyanın haklarını koruyan silahlı sivil bir organizasyondur.²⁸Bu tanımlı Namık Kemal bazı yazılarında te'kit ettiği gibi²⁹, 1875 talebe-i ulumun İstanbul gösterilerinde, talebelerin “yeniçerinin yıkılmasından beri sultanın yetkilerinin çok güçlendiği ve yetkilerinin daraltılması gerektiği” yönündeki talepleri³⁰, hem yeniçerinin bu sosyal ve siyasal işlevini teyit etmekte hem de Osmanlı siyaset geleneğinde mutlak otoriteye sahip Sultan anlayışının olmadığını göstermektedir. HelmoltvonMoltke'nin 1835-39 yılları arasında Osmanlı topraklarındaki gözlemlerini indirgemeci oryantalist bir nazariye ile anlattığı mektuplarında bile “ulemanın sultanın keyfi emirlerine karşı yeniçeri ile daima ittifak ettiğini; ancak dönemin ciddi siyasi sorunlarının ulemayı, Sultanı desteklemeye ittiğini ve II. Mahmut'un bütün kuvvetleri

²⁷ Adolphus Slade, *Turkey and the Crimean War: A Narrative of Historical Event* (Londra: Smith, Elder, 1867), 17.; Bernard Lewis, “Slade on Turkey” *Social and Economic History of Turkey (1071–1920)* içinde, ed. Osman Okyar, Halil İnalçık (Ankara: Meteksan, 1980), 220.; Ekrem B. Ekinci, *Tanzimat ve Sonrası Osmanlı Mahkemeleri* (İstanbul: Arisanat Yayınevi, 2011), 46 vd.

²⁸ Cemal Kafadar, “Janissaries and Other Riffraff in Ottoman İstanbul: Rebels Without A Cause?.”, *International Journal of Turkish Studies*, University Of Wisconsin 13 (2007), *Identity and Identity Formation in the Ottoman World: A Volume of Essays in Honour Of Norman Itzkowitz* içinde, eds. Baki Tezcan, Karl K. Barbir (Madison: University Of Wisconsin Press, 2007), 121.; Baki Tezcan, *The Second Ottoman Empire*, 89.

²⁹ Bkz: Namık Kemal, “Tanzimat”, *Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri: Siyasi, Hukuk, Din, İktisat, Matbuat: Bütün Makaleler I* içinde, eds. Nergis Yılmaz Aydoğdu ve İsmail Kara (İstanbul: Dergâh Tıp Yayınevi, 2005).

³⁰ Bkz: Gülnihal Bozkurt, *Batı Hukukunun Türkiye’de Benimsenmesi*, 55.

kendi elinde toplayarak siyasi rakiplerinin hepsini alt ettiğini” yazmaktadır.³¹

Gerçekten de, on dokuzuncu yüzyıl Osmanlı sultanları, on yedinci ve on sekizinci yüzyıldaki emsallerine kıyasla çok ciddi bir siyasi otoriteye sahiptir.³² Ancak bu durum yukarıda belirttiğimiz üzere Osmanlı yönetim geleneğine zıt bir durumdur. Bu sebeple dönemin kanaat önderleri ve devlet adamları “güçlü bir merkezi otoritenin devamı ile birlikte, sultanın otoritesinin nasıl sınırlandırılacağı” sorusuna cevap aramışlar ve bu doğrultuda politika geliştirmişlerdir. Devlet bekasının gerektirdiği merkezi otorite ihtiyacı ile bu otoritenin sınırlandırılması yönündeki talep arasındaki gerilim, Osmanlı anayasal hareketlerinin temel motivasyonudur denilebilir.

On dokuzuncu yüzyılın ilk yarısından itibaren, yeniçeri ocağının ilgasından hemen bir kaç yıl sonra, Mehmet Sadık Rıfat Paşa gibi Osmanlı devlet adamları yazılı hukuk belgeleri vasıtasıyla merkezi otoritenin sınırlandırılması gerektiği fikrini ileri sürmektedir.³³ Nitekim on dokuzuncu yüzyıl boyunca Tanzimat Fermanı, Cizyenin Yeniden Düzenlenmesi Hakkında Ferman, Islahat Fermanı, Adalet Fermanı ve Köle Ticaretinin Yasaklanmasına dair fermanlar gibi çok sayıda anayasal belge ortaya çıkmıştır. Bu fermanlar vasıtasıyla, din, ırk, cinsiyet ayrımı gözetilmeksizin tüm Osmanlı tebaasının can, mal ve ırz güvenliğinin sağlanacağı ve korunacağı konusunda resmî teminat verilmiştir. Bunlara ek olarak, işkence ve kötü muamele yasağı, hak arama hürriyeti, din ve ibadet özgürlüğü, devlet

³¹ Feldmareşal Helmuthvon Molke, *Türkiye Mektupları*, trc. Hayrullah Örs (İstanbul: Remzi Kitapevi, 1969), 280-281.

³² Michael Curtiss, *Orientalism and Islam, European Thinkers on Oriental Despotism in Middle East and India* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 58-64.

³³ Mehmet Seyitdanlıoğlu, “Sadık Rıfat Paşa ve Avrupa Ahvaline Dair Risalesi”, *Liberal Düşünce Dergisi* 3 (Yaz 1996), 121.

vazifesine girme ve vergi vermede eşitlik, yasama dokunulmazlığı, angarya yasağı ve azınlık hakları gibi birçok hak garanti altına alınmıştır.³⁴ Nihayet, 1876 tarihinde Osmanlının ilk yazılı anayasası olan Kânûn-ı Esâsî kabul edilmiştir.

Bu belgelerin öngördüğü temel hak ve hürriyetlerin korunmasına yönelik sistem, bu belgelerin devamı niteliğindeki uyum kanunları ve kanunnameleri hazırlanarak hayata geçirilmiştir. Bu dönem içerisinde, ceza kanunnameleri, vilayet nizamnamesi, Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye, Hukûk-ı Âile Kararnâmesi, Arazi Kanunnamesi gibi birçok kanun ve nizamname yürürlüğe girmiştir. Bu kanunların bazıları anayasal belgelerde temel hak ve hürriyetlerin garanti altına alınmasına yönelik verilen resmî teminata doğrudan doğruya atıf yapmaktadır.³⁵ Yine bu dönemde, uyum kanunlarının yapılması ve uygulanmasının denetlenmesi için Meclis-i Valâ-yı Ahkâm-ı Adliyye, Meclis-i Meşveret, Meclis-i Tanzimat, Nizamiye Mahkemeleri gibi reform kurumları meydana getirilmiştir.

En önemlisi, bu süreçte yeni bir hukuk dili üretilmiş, adalet temelli bir hukuk anlayışından hak temelli bir hukuk anlayışına geçilmiştir. Yani, hukukta, adaleti temin ve devam ettiren Sultan anlayışının yerini, bireylerin hak ve özgürlüklerini güvence altına alan devlet anlayışı almıştır.

Sanılanın aksine, anayasal gelişmeler ve onları gerçekleştiren siyasî irade Batı'lı kavramları kopyalama veya

³⁴ Bkz: Bilal, "Human Rights in Ottoman Constitutional Documents", 70-85.

³⁵ Bkz: 1840 Ceza Kanunnamesi, Külliyyat-ı Kavanin, c. 5, No: 992, TBMM Kütüphanesi, (çevrimiçi),
<https://acikerisim.tbmm.gov.tr/Xmlui/Handle/11543/67>, 28.11.2017;
Transkripsiyonlu metin için bkz: Ahmet Akgündüz, *Osmanlı Kamu Hukuku* (İstanbul: İmak Matbaa, 2011), 1: 603-612.

adapte etme hedefini gütmemektedir.³⁶ Devletin dönüşümü ile beraber hak ve özgürlükler, halkın yönetime katılması, eşitlik gibi kavramlar dönemin uluslar üstü popüler kavramları olup³⁷ Osmanlı yönetim şeklinin ihtiyaçları doğrultusunda bu kavramlar geliştirilerek kullanılmıştır.³⁸

Yerel halkın kendi mahkemelerinin hâkimlerini seçimle belirlemelerini ve mahkeme hâkim heyetlerinin içerisinde mutlaka azınlık temsilcilerinin de olması gerektiğini öngören 1864 tarihli vilayet nizamnamesi, halkın yönetime katılması, azınlık hakları ve hukuk önünde eşitlik anlamında, döneminin ilerisinde düzenlemelerdir. Hal böyleyken, kanunlaşma hareketlerinin Batı etkisiyle yapıldığını söylemek oldukça indirgemeci bir yaklaşım olacaktır. Avi Rubin'in de dediği gibi bir kavramın bir toplumdaki başka bir topluma aktarılabilmesi için öncelikle o kavramın o toplumda tam tekâmül etmesi gerekir. Hâlbuki o dönemde, hak, özgürlük, eşitlik, azınlık hakları, halkın yönetime katılması gibi kavramlar, en az Osmanlı'da olduğu kadar, Batı toplumları ve devletleri için de yeni ve gelişmekte olan kavramlardır.³⁹ Dolayısıyla, Osmanlı hukuk ve siyasetindeki bu dil değişikliğini, Batı etkisi değil, uluslar üstü siyasal ve hukuki bir akımının sonuçları olarak görmek gerekir. Osmanlı devleti, birçok Batı ülkesi gibi, bu dönemde modern devlete geçmiş ve bunun mucibince kendine özgü bir dönüşüm geçirmiştir.

Bu dönüşümün kendine özgü olduğunun en temel göstergesi, yapılan reformların İslâm hukukuna uygun olduğunu

³⁶ Avi Rubin, *Ottoman Nizamiye Courts: Law and Modernity* (New York: Palgra ve Macmillan, 2011), 7.

³⁷ Novak, William, *The People's Welfare: Law and Regulation in Nineteenth-Century America*, 3. Baskı (Durham: The University of North Carolina Press, 1996), 82.

³⁸ Rubin, *Ottoman Nizamiye Courts*, 8.

³⁹ Rubin, *Ottoman Nizamiye Courts*, 20-21.

ispat yönünde hem bürokrasi hem de ulema arasında bir gayretin bulunmasıdır.⁴⁰ Bazı günümüz hukukçuları bu tür bürokratik gayretlerin “aşırı dincilerin reformlara karşı tepkilerini toplamamak için” yapıldığını iddia etmektedir.⁴¹ Hâlbuki aynı çaba ve gayret bürokrasi haricindeki ulema arasında da görülmektedir. Namık Kemal, anayasanın hazırlanması sürecinde, anayasanın tüm maddelerinin fetvaya bağlanması gerektiğini belirtmektedir.⁴² Ömer Ziyaettin Dağistani, Mir’at-ı Kânûn-ı Esâsî adında bir risalesinde Kânûn-ı Esâsî’nin istisnasız her maddesini Kur’an ve Sünnette bir ayete ve hadise dayandırmaya çalışmıştır.⁴³ Dönemin şeyhülislamlarından Mehmet Arif Efendi Osmanlı siyasetname literatürünün kanonlarından Dede Cöngi’nin *es-Siyasetü’ş-Şeri’yye* isimli kitabını zamanın hak ve özgürlük anlayışı bağlamında yeniden revize ederek tercüme etmiştir.⁴⁴

4. Osmanlı İlimiyesinin İnsan Hakları Gelişmelerine Yönelik Tutumu

Osmanlı ulemasının, bir takım eleştirileri olmakla beraber, prensipte hak ve özgürlüklere ilişkin gelişmeleri reddetmedikleri

⁴⁰ Osmanlı bürokrasisi içerisindeki ulemanın görüşleri için bkz.: Bahriye Meclisi Zabıt Katibi Esat Efendi, “Hükümet-i Meşrûta Risalesi (1877)”, *Süleyman Paşa’nın Muhakemesi* içinde, ed. Süleyman Paşazade Sami (İstanbul: Matbaa-i Askeri, 1928), 1: 79-88.; Elmalılı Hamdi Yazır, “Makale-i Mühimme (1909)”, *Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler* içinde, eds. A. Cüneyt Köksal, Murat Kara (İstanbul: Klasik Yay., 2011), 75-82.

⁴¹ Yavuz Abadan, “Tanzimat Fermanının Tahlili”, *Tanzimat I* içinde (İstanbul: Maarif Vekâleti 1940), 48-50.; Yavuz Özdemir, Erol Çiydem ve Elif Aktaş, “Tanzimat Fermanı’nın Arka Planı”, *Kastamonu Eğitim Dergisi* 22, sy. 1 (Ocak 2014): 323.

⁴² Musa Çadırcı, “Namık Kemal’in Sosyal ve Ekonomik Görüşleri”, *Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi* 2, sy.2 (1991): 42.

⁴³ Bkz.: Kadir Gürler, *Türk Modernleşmesi Sürecinde İktidar ve Din* (Ankara: Sakaç Yayınları, 2010), 218-254.

⁴⁴ Asım Cüneyt Köksal, *Fıkıh ve Siyaset: Osmanlılarda Siyaset-i Şer’iyye* (İstanbul: Klasik Yay., 2016), 218.

görülmektedir. Nitekim reform kanunlarını hazırlayan heyetlerinin bir kısmı ulamadan oluşmaktadır. Ayrıca yukarıda zikrettiğimiz Osmanlı merkez ulema ve aydınları ve daha birçokları temel hak ve hürriyetlere ilişkin gelişmelerin İslâm hukukunun bir lazımı olduğu kanaatindedir.⁴⁵

Ayrıca, merkezdeki ulema haricinde, taşra ulemasının o dönemin hukuk gelişmelerini takip ettiği ve bir takım tenkitlerde buldukları görülmektedir. Mısır ulemasından Bereketzade Cemalettin Abdullah, İslâm siyasetname geleneğinin son örneklerinden kabul edilen, *es-Siyasetü 'ş-Şer'iyye* adlı eserinde anayasal gelişmeleri, adaletle hükmetmeyen yöneticilerin yetkilerinin kanunla sınırlandırıldığı; herkesin can, mal ve ırzının teminat altına alındığı ve kanun önünde eşitliği sağlandığı için takdir etmektedir.⁴⁶

⁴⁵ Muhammed Ubeydullah Efendi, Yusuf Paşa, Derviş Vahdeti gibi isimler meşrutiyetin ilanı esnasında meşrutiyetin ilanına karşı çıkmış olmakla beraber, itiraz ettikleri nokta temel hak ve hürriyetlere yönelik gelişmeler değil, padişahın merkezi otoritesinin zedelenmesinin getireceği zararlara ilişkin kaygılardır. Onlara göre hak ve hürriyetler zaten Sultanın gözetimi altında garantiye alınmıştır, bu sebeple anayasa yapmaya gerek yoktur. Makalenin başında izah ettiğimiz üzere devletin bekasına ilişkin kaygı sultanın yetkilerinin sınırlandırılması söz konusu olduğunda kendini göstermektedir. O kadar ki, Muhammed Ubeydullah Efendi, II. Abdülhamit'e yazdığı layihasında meşrutiyetin Osmanlı'nın gücünü zayıflatmak için oynanan bir Batı oyunu olduğundan bahsetmektedir. Aynı argümanı Derviş Vahdeti'nin Volkan gazetesindeki meşrutiyet aleyhindeki makalelerinde de dile getirmektedir. Görüldüğü üzere, anayasal gelişmelerin Batı menşeli olduğu iddiası o dönemde anayasal gelişmelere karşı çıkan isimler tarafından gündeme getirilmektedir. Bkz.: Yücel Özkaya, "Birinci Kanun-i Esasi ve Meşrutiyet Hakkında Ortaya Konulan Görüşler ve Parlamento Usulü Hakkında Bir Layiha", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 31, sy. 1-2; 397-415.; Derviş Vahdeti, "Volkan Gazetesi" (20 Şubat 1909), *İslâmiyat* 2 içinde, sy. 4 (Nisan-Haziran 2001).

⁴⁶Bereketzade Cemaleddin Abdullah Efendi, *İslâmda İdare ve Siyaset (1901)*, 2. Baskı, ed. Erol Bayraktar, Kadir Kabakçı (İstanbul: Kayihan Yayınevi, 1995), 19.

Yine, Irak ulemasından Şehabettin Alusi kanunlaşma hareketlerinin tenkidi üzerine telif ettiği bir risalesinde, şeriata muhalif olmayan kanunların çıkarılmasında bir mahzur olmadığını, ancak kanunların şeriati beğenmeme veya onun yerine ikame şeklinde yorumlanmasının sakıncalı olduğunu belirtmektedir. Alusi kanunların mahkeme işleyişinin düzene girmesi konusunda ciddi faydaları olduğunu ve şahsî çıkarlarını önceleyen kadırlara karşı bireylerin bu yolla hak arama imkânının geliştiğini ifade etmektedir.⁴⁷

Bunların ötesinde dönemin bazı Osmanlı ulemasının ve fikir adamlarının insan haklarının fikhî temellendirilmesine yönelik müstakil çabalarda ve te'lifatta buldukları görülmektedir. Bu akımın ilk temsilcisi olarak Namık Kemal göze çarpmaktadır. Namık Kemal muhtelif yazılarında hürriyet, eşitlik, insan hakları gibi mevzuları ele almış ve bu kavramların temellerinin İslâm dininin özünde olduğunu iddia etmiştir.⁴⁸ Ancak Namık Kemal'in bu iddialarının İslâm fikhının kavramları ile temellendirmekte eksik kaldığı ve hatta hak ve özgürlükler noktasında Locke'dan, Hobbes'den ve Rousseau'dan ciddi etkilendiği ve onların kavramları ile meseleleri izaha kalkıştığı görülmektedir.⁴⁹

Abdulaziz Çaviş ve İzmirli İsmail Hakkı “Anglikan Kilisesine Cevap” isimli iki ayrı eser telif etmiş ve bu eserlerinde İslâm'da insan hakları meselesini de ele almışlardır. İzmirli İsmail Hakkı, fikhın “ismet”, “makasid”, “maslahat” ve “zaruriyat” gibi kavramlarını kullanarak İslâm'da hayat hakkı,

⁴⁷ Köksal, *Fıkıh ve Siyaset*, 89-93.

⁴⁸ Namık Kemal, “Hukuku Umumiye (1872)”, “Hukuk”, “Şark Meselesi I-II”, “Tanzimat”, “Müsavaat”, *Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri* içinde, 122 vd.

⁴⁹ Bilal, “Human Rights in Ottoman Constitutional Documents”, 123.; Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, ed. Ahmet Kuyaş (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2002), 291.

hürriyet hakkı, mülkiyet hakkı, tasarruf hakkı, medenilik hakkı, çalışma hakkı, ehli olma hakkı, kadın hakları gibi hakların fikhî temellerini tek tek izaha çalışırken,⁵⁰ Abdulaziz Çaviş İslâm’da ve Batı’da kadın haklarının karşılaştırması üzerine kafa yormuştur.⁵¹

Sava Paşa, “İslâm Hukuk Nazariyatı Hakkında Bir Etüd” ismiyle Türkçe’ye çevrilen Fransızca eserinde, insan haklarını İslâm hukukundaki “hüsñ” ve “kubh” kavramları üzerinden izah ederek temellendirmektedir. Sava Paşa insan haklarını, kanunun yasakladığı alanlar (adem-i meşruiyet dairesi) dışından kalan her şey insan hakkını teşkil eder şeklinde tanımlamaktadır. Ancak bu tanımda kanun kavramının ve yasak kavramının ihtiva ettiği anlamı iyi tahlil etmek gerekmektedir. Zira o dönemde kanun kavramı Osmanlı aydınları tarafından hukuk sisteminin bütünü için kullanılmaktadır. Nitekim Sava Paşa kitabının bazı kısımlarında “İslâm Hukuku” için “İslâm Kanunu” kavramını kullanmaktadır. Sava Paşa’ya göre güzel fiiller (hüsñ) meşruiyet dairesini, çirkin fiiller (kubh) adem-i meşruiyet dairesini oluşturur. Bir fiil o fiili işleyene bu dünyada umumi takdir kazandırdığı, ahirette de sevaba nail eylediği takdirde güzeldir. Çirkinlik ise bu dünyada umumun kabulünü celp etmeyen ve ahirette de cezayı gerektiren her fiildir. Çirkin fiiller liaynihi çirkin ve ligayrihi çirkin fiiller olarak ayrılır. Liaynihi çirkin fiiller bizzat kendinden menkul sebeplerle çirkindir. Bu fiiller akıl yoluyla bilinebilen (dolandırıcılık gibi) ve hukuk hükümlerinin yönlendirilmesi ile bilinebilen fiiller (hür olan birinin satılmasının yasak olması gibi) olarak ayrılır. Ligayrihi

⁵⁰ İzmirli, İsmail Hakkı, *Anglikan Kilisesine Cevap: El-Cevabüs-Sedid fi Beyani Dini't-Tevhid* (1922), ed. Fahri Ünan (Ankara: Türk Diyanet Vakfı Yayınevi, 2004), 213.

⁵¹ Abdulaziz Çaviş, *Anglikan Kilisesine Cevap*, trc. M. Akif Ersoy, ed. Süleyman Ateş (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınevi, 1974), 221-250.

çirkin olan fiiller, özünde çirkin olmayan ama özel durum ve şartlar altında çirkin sayılan fiillerdir (bayramda oruç tutmak, cuma saatinde alış veriş yapmak gibi). Sonuç olarak, insan hakları, Sava Paşa'ya göre, insanların genelinin kabulü, hukukun temel prensiplerine uygunluk ve akıl yürütme yoluyla çirkin olduğu anlaşılabilen fiillerin oluşturduğu adem-i meşruiyet alanı dışında kalan haklardır.⁵²

Mehmet Seyyid Bey ise İstanbul Hukuk Fakültesinde verdiği bir konferansında İslâm hukuku ve Batı nazariyesinde insan hakları mefhumunu karşılaştırmakta ve insan haklarını fikhın “ihtisas” kavramı ile temellendirmektedir. Bu konferans daha sonra yazıya aktarılarak Hukuk Fakültesi talebeleri tarafından tabedilmiştir.⁵³ İhtisas veya muhtas kavramı fıkıhta mevcut durumun veya hukuk süjesinin zatî varlığının zorunlu kıldığı statü anlamında kullanılmaktadır.⁵⁴ Mesela birisinin kendi arazisinde yetiştirdiği ürün ona ihtisaslıdır ve onun kullanım hakkı arazinin sahibine aittir denilebilir. Seyyid Bey, hak ve hürriyetler anlamında, Batı'daki ferdiyetçi ekolün “insan hür doğar” anlayışına mukabil İslâm'da “insan yaşamak için doğar” anlayışı olduğunu söyler. İnsanın yaşamı onun zatına ilişkindir. Çünkü yaşam olmaksızın insan olmaz. Dolayısıyla yaşam hakkı insana muhtastır, yani ihtisaslıdır. Yaşamın devam edebilmesi için vücut bütünlüğünün ve mal üzerinde tasarruf imkânının olması gerekir. Dolayısıyla mülkiyet hakkı ile maddi ve manevi vücut bütünlüğünü koruma hakkı da hayat hakkına ihtisaslıdır. Bu şekilde birbirini istilzam eden haklar silsilesinin

⁵² Sava Paşa, *İslâm Nazariyatı Hakkından Bir Etüd I-II* (1892), trc. Baha Arıkan (Ankara, Yeni Matbaa, 1955), 1: 205-214.

⁵³ Bkz.: Fethi Gedikli, “Mehmed Seyyid Bey Ve Hak Kavramı Üzerinden İslâm Hukuk Felsefesi ile Avrupa Hukuk Felsefesi Arasındaki Mukâyesesi”, *İÜHFM* 72, sy.1 (Haziran 2014): 107-132.

⁵⁴ Hasan Hacak, “İslam Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi” (Doktora tezi, Marmara Üniversitesi, 2000), 73 vd.

oluşturduğu hak kümesi, Seyyid Bey'e göre, insan haklarını meydana getirmektedir.⁵⁵

5. Said Nursi'nin İnsan Haklarına Dair Fıkhi Temellendirmeleri

Osmanlı son döneminde hak ve özgürlüklerin fikhî temellendirmeleri konusunda telifat yapan en ilginç isimlerden biri de Said Nursi'dir. Nursi II. Meşrutiyet'in hemen akabinde, 1908-1909 tarihleri arasında, Volkan Gazetesinde, Sebil-ürReşad'da, Mizan Gazetesinde, Misbah Gazetesinde ve sair gazetelerde neşredilen nutukları ve makalelerinde "hürriyet", "meşrutiyet" ve "müsavat" gibi hususları işlemiştir. Nursi II. Meşrutiyet döneminde yazdığı "Lemaat" ve "İşarat-ül İcaz" isimli eserlerinde decinsan haklarını "ismet", "hürmet", "hak" gibi fıkıh kavramlarıyla temellendirmektedir. Ayrıca, Nursi, meşrutiyetin ilanından sonra Doğu aşiretleri arasında gezerek, hak, özgürlük, eşitlik gibi kavramların hukukun merkezine alınmasının İslâm hukukundan bir sapma olmadığını, tam tersine İslâm'ın ve zamanın bir gereği olduğunu anlatmıştır. Daha sonra bu seyahati sırasında yaptığı münazaraları soru cevap şeklinde "Münazarat" ismi ile tabetmiştir.

Nursi, insan haklarına ilişkin temellendirmesini fikhin "ismet" kavramı üzerinden yapmaktadır. Kelime anlamı "dokunulmazlık" olan ismet kavramı, kelâm ilminde peygamberlerin ve meleklerin günahlardan beri olması anlamında kullanılırken; fıkhîta bireylerin haklarının dokunulmazlığı anlamında kullanılmaktadır. Fikhî kaynaklarda ismet kavramı yerine "hürmet", "hakn" ve "men" gibi eş anlamlı başka kavramlarında kullanıldığı görülmektedir.⁵⁶İsmet, fıkhîta,

⁵⁵ Gedikli, "Mehmed Seyyid Bey ve Hak Kavramı Üzerinden İslâm Hukuk Felsefesi ile Avrupa Hukuk Felsefesi Arasındaki Mukâyesesi", 126.

⁵⁶Recep Şentürk, "İsmet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c.23 (İstanbul: TDV Yay., 2001):137-138.

insanın hukuken dokunulamayacağı alanları ifade için kullanılmaktadır. Bu alanlara yöneticiler, hukukçular ve kadılar da dâhil hiç kimsenin müdahale hakkı bulunmamaktadır. Bazı kaynaklarda zaruriyyat veya maslahat-ı hamse olarak da sayılan bu alanlar bazı hukukçular tarafından beş, bazı hukukçular tarafından altı alan olarak sayılmıştır. Bunlar, ismetü'n-nefs (hayat hakkı ve vücut bütünlüğünü koruma hakkı), ismetü'l-ırrz (kişinin manevi bütünlüğünü, şerefini ve özel hayatını muhafaza hakkı), ismetü'l-mal (mülkiyet ve tasarruf hakkı), ismetü'l-akl (düşünce hürriyeti ve akli melekeleri ortadan kaldıran eylemlerden uzak durma ödevi), ismetü'd-din (din ve ibadet hürriyeti) şeklinde ifade edilebilir.⁵⁷

Zaruriyyat veya maslahat-ı hamse olarak belirtilen bu beş ismet hukukun gerçekleştirmeyi amaçladığı beş temel gayeyi ifade etmektedir. Yani, fûru hukukun koyduğu her bir hüküm, öyle ya da böyle, bu beş gayeyi gerçekleştirmeye veya bu gayeleri gerçekleştirmeye engel durumları ortadan kaldırmaya yöneliktir.⁵⁸ Fıkıh literatüründe ismet, genellikle; kısas, diyet, hadler, cihat gibi konularda karşımıza çıkmaktadır. Çünkü şer'an cezanın verilmesi ismetin ortadan kalktığı veya olmadığı durumlarda söz konusudur. Mesela, *Reddû'l-Muhtâr*'da kişinin birini öldürme kastıyla kılıç çekmesi durumunda ismeti ortadan kalkar dolayısıyla bu kişinin öldürülmesi kısas gerektirmez, ancak bu kişi kılıcını indirirse tekrar ismetini kazanır ve bu kişinin öldürülmesi ismeti olan birinin öldürülmesi dolayısıyla kısas gerektirir denilmektedir.⁵⁹ Yine, devlete başkaldıranların öldürülmesinin caiz olmasının sebebi bağı sebebiyle

⁵⁷ Şentürk, "Adamiyyah and Ismah", 46.

⁵⁸ Birsin, Mehmet, *İslâm Hukukunda İnsan Hakları Kuramı* (İstanbul: Düşün Yay., 2012), 57.

⁵⁹ İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer, *Hâşiyetu Reddi'l-Mukhtâr Ale'd-Dürri'l-Muhtâr: Şerhu Tenviri'l-Ebsâr* (Beirut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994) 10: 128.

ismetlerinin ortadan kalkması olarak ifade edilmektedir. Bu sebeple isyan edenler silahlarını bıraktıkları zaman yeniden ismetlerini kazanacaklarından bunların öldürülmesi hukuka aykırı olacaktır.⁶⁰

İslâm hukukunda ismetin Müslümanlık ile mi, yoksa insan olmak ile mi kazandırıldığı meselesi mezhepler ve müctehitler arasında farklı değerlendirilmiştir. Malikî, Hanbelî ve çoğu Şafîî hukukçulara göre ismet İslâmiyet’le kazanılırken, Hanefî hukukçulara ve bazı Şafîî hukukçulara göre ismetin kaynağı insan olmaktır. Dolayısıyla kişi insan olarak doğmakla ismet sahibidir ancak kâfir İslâm’a savaş açmakla ismet sıfatını kaybeder. Öldürülmesi ve savaş sonunda mallarına ve ırzına el konulması hukuka uygun olur. Ancak kâfirlerin çocukları, kadınları ve yaşlıları fiilen İslâm’la savaşmaya muktedir olmadıkları için onların ismetleri devam eder, bunları öldürülmeleri hukuka aykırıdır, cezayı gerektirir. İslâm hukukçuları bu ilkeyi, dokunulmazlık insanlığın iktizasıdır anlamında, “*el-ismetü bi’l-âdemiyye*” şeklinde formüle etmişlerdir.⁶¹

İsmet kavramının İslâm’da insan haklarının temelini oluşturduğu yönündeki tez; Recep Şentürk, Mehmet Birsin gibi modern akademisyenler tarafından ortaya konulmuş oldukça güncel bir tezdır. Öncelikle, insan haklarının Kitap ve Sünnet kaynaklarıyla veya “evrensel” insan hakları ilkelerine nispetle izah edilmesine mukabil, fikhın kavramları üzerinden temellendirilmesi çok daha tutarlı ve yerinde bir tercihtir. Ancak, burada cevaplanması gereken; gerçekten ismet kavramı bu gün anladığımız anlama yakın bir şekilde insan haklarını karşılar biçimde kullanılmış mıdır sorusudur. Çünkü ismet

⁶⁰ İbn Âbidîn, 10: 414.

⁶¹ Recep Şentürk, *İnsan Hakları ve İslam; Sosyolojik Ve Fıkhi Yaklaşımlar* (İstanbul: Etkileşim Yay., 2006), 39.

kavramının geliştiği dönemde insan hakları kavramı veya bu kavramı gerektirecek siyasi ve sosyal ortam henüz gelişmemiştir. Bu anlamda, Osmanlı son dönemi entelektüellerinin ismet kavramını insan haklarını temellendirmek için kullanmaları, tabiri caiz ise, modern ismet teorisinin tarihi pratik açısından sağlamasını almak gibidir. Yani, İzmirli İsmail Hakkı, Said Nursi gibi meşrutiyet ulehasının ismet kavramını dönemin insan hakları gelişmelerini temellendirmek için kullanmaları, modern ismet teorisinin hayali bir entelektüel varsayım olmadığını ve tarihi bir bağlama oturduğunu göstermektedir.

Nursi'nin ismetin insanlığın iktizası olduğu yönündeki Hanefî görüşü benimsediği ve bu görüşü kelâm ilminin de ilkelerini kullanarak temellendirmeye çalıştığı görülmektedir. Nursi, Osmanlı'nın son döneminde kaleme aldığı *Lemaat*, *İşarat-ül İcaz* ve *Münazarat* isimli eserlerinde ismet ve hürmet kavramlarının insan haklarının temeli olduğunu ifade etmektedir.

Lemaat'ta nazım suretinde yazılmış şu ifadeler yer almaktadır;

... Adalet-i Kur'anî; tek masumun hayatı, kanı heder göremez, onu feda edemez değil ekseriyete, hattâ nev'in umumu...

Âyet-i مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ iki sırr-ı azîmi vaz'ediyor nazara. Birî: Mahz-ı adalet. Bu düstur-u azîmi

Ki fert ile cemaat, şahıs ile nev-i beşer, kudret nasıl bir görür; adalet-i İlahî, ikisine bir bakar. Bir sünnet-i daimî.

Şahs-ı vâhid, hakkını kendi feda ediyor. Lâkin feda edilmez, hattâ umum insana. Onun iptal-i hakkı hem irâka-i demi,

Hem zeval-i ismeti iptal-i hakk-ı nev'in hem ismet-i beşerin mislidir hem naziri...⁶²

Nursi, burada, Allah'ın kudret-i ilahiye noktasında ferd ile nev', arasında bir fark gözetmediği gibi adalet-i ilahiye noktasında da birey ile nev' arasında fark gözetmediğini belirtir. Dolayısıyla, hakların "insaniyet nev'i ortak noktası itibariyle" herkese şamil olması gerektiğini ifade etmektedir. Bu sebeple kişi kendi hakkından vazgeçmedikçe tüm insanlığın hakkı için dahi olsa kişinin hakkının ihlal edilemeyeceğini söylemektedir. Bir kişinin ismetinin iptal edilmesinin, yani temel haklarının ihlal edilmesinin, bütün insanlığın hakkının ortadan kaldırılmasıyla aynı derecede bir hukuksuzluk olacağını beyan etmektedir.

Nursi burada, İslâm'da insan haklarını temellendirirken kelâm ilminin argümanlarını kullandığı görülmektedir. 20. Mektup gibi daha sonra telif ettiği birçok eserinde daha ayrıntılı ifade ettiği gibi, Allah'ın kudretinin nihayetsizliğini izah için, Nursi kudretin ferd ile nev' arasında bir fark görmeden faaliyette bulunmasını delil göstermektedir. Bu beyanda,

"Bir baharı halk etmek, bir çiçek kadar ona kolaydır.",
"...rûy-i zeminde gördüğümüz bu faaliyet-i kudret, kat'iyen delâlet eder ki şu ef'alınmenbaı olan kudrete nisbeten en büyük şey, en küçük şey kadar kolaydır ve hadsiz efradın icadı ve idareleri, bir fert kadar rahatça icad ve idare edilir.", "Şu kâinata, şu görünen tasarrufat ve ef'al ile hükmeden Sâni'-i Kadîr'in kudretine nisbeten en büyük küll, en küçük cüz kadar kolay gelir. Efradca kesretli bir küllün icadı, bir tek cüz'ünün icadı kadar suhuletlidir. Ve en âdi bir cüz'îde, en yüksek bir kıymet-i sanat gösterilebilir."

⁶² Said Nursi, "Lemaat (1921)", *Asar-ı Bediyye* içinde (İstanbul: Envar Neş., 2011), 577.

gibi birçok ifadelerle bu hakikati tespiti çalışır.⁶³ Kudretteki ferd ile nev' arasında fark görmeyen kanun, Nursi'ye göre kudret-i ilahiye noktasında da caridir ki bu sebeple bir birey için şeriatın öngördüğü zarurî hukuki koruma, yani temel hak ve hürriyetler, tüm insanlık için geçerlidir.

Nitekim yine *Lemaat*'in bir beytinde, ismet kavramına atıfta bulunarak Hanefî ekolün ismet hakkındaki klasik görüşünü teyit etmektedir. Zira "... *gâvur harbî ve müteceviz ise, hürmetsiz ve ismetsizdir...*" demek suretiyle, kâfirlerde ismetin ortadan kalkmasını İslâm ile harp halinde olmasına ve İslâm'a zarar kastı ile hareket etmesine bağlamaktadır.⁶⁴ Aynı şekilde Nursi, *İşarat-ül İcaz* isimli eserinde üçüncü kişinin malının kişiye haram kılınmasının sebebini "ismet-i şer'îye" kavramı ile izah ederken, insan etinin haram kılınmasının gayesini "hürmet" ve "keramet" kavramları ile açıklamaktadır.⁶⁵

Nursi insan hakları ile fıkıh ilmi arasında felsefi ve kelâmî anlamda ismet ve hürmet kavramları üzerinden bir temellendirme yapmakla birlikte, *Münazarat* isimli eserinde hak, hürriyet, özgürlük, eşitlik gibi kavramların İslâm hukukundaki yeri üzerine izahatlarda bulunmuş ve bu kavramları İslâm hukukunun ilkeleri ile temellendirmeye çalışmıştır.

Nursi'nin, özellikle sosyal ve siyasal eşitlik meselesinde, zamanın değişen yönetim anlayışına referans verdiği ve değişen devlet ve yönetim tarzının gereği olarak sosyal ve siyasal eşitliğin gerektiğine inandığı görülmektedir. Nursi bu değişimi "istibdat" ve "meşrutiyet" terimleri ile izah etmektedir. Nursi'ye göre istibdat; tahakkümdür, keyfi muameledir, rey'-i vahittir; meşrutiyet ise meşveret-i şer'îyedir, kuvvete bedel haktır, keyfi muameleye bedel kanun dairesinde harekettir, hâkimiyet-i

⁶³ Said Nursi, *Mektubat* (İstanbul: Envar Neş., 2010), 245-246.

⁶⁴ Nursi, "Lemaat", 598.

⁶⁵ Said Nursi, *İşarat-ül İcaz (1914)* (İstanbul: Envar Neş., 2011), 193.

millettir, herkesi birer padişah hükmüne getirir. Meşrutiyetin en önemli özelliğini Nursi, meşrutiyet-i meşrua'nın her bir bireyi teker teker muhatap alması ve her bir ferde ihtiyacına göre hususî muamele etmesi olarak belirtir.⁶⁶ İstibdadın ortadan kalkması ve meşrutî yönetim anlayışının hâkim olması Müslümanlar ile gayrimüslimler arasındaki ilişkinin yeniden dizayn edilmesini gerektirmektedir.

5.1. Nursi'ye Göre Temel Hak ve Hürriyetler

Nursi, hürriyet kavramını şu şekilde tanımlamaktadır;

Belki hürriyet budur ki: Kanun-u adalet ve te'dibden başka, hiç kimse kimseye tahakküm etmesin. Herkesin hukuku mahfuz kalsın, herkes harekât-ı meşruasında şahane serbest olsun. لا يَجْعَلُ بَعْضُنْكُمْ بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ. ⁶⁷

Burada hürriyet kavramı özgürlük anlamında değil, en geniş anlamda, temel hak ve hürriyetleri ifade için kullanılmıştır. Zira Nursi, hürriyet kavramını eserin başka bölümlerinde, dar anlamda özgürlüğü ifade edecek şekilde ayrıca ele almaktadır. Dolayısıyla, Nursi'ye göre temel hak ve hürriyetler kanun-u adalet ve te'dipten başka kimsenin üzerinde tasarrufta bulunma yetkisinin olmadığı haklardır. Unutulmaması gereken husus, dönemin uleması tarafından kanun kavramının hukuk sistemi anlamında kullanıldığıdır. Dolayısıyla, burada ifade edilen kanun, siyasi otorite tarafından yapılan kanunlar değil, onun da üzerinde ve onu da bağlayan “adil hukuk düzeni”dir.

Adil hukuk düzeni Sava Paşa'da da ifadesini bulduğu üzere ilahî emirler, insanların genel olumluma ve ayıplaması ve

⁶⁶ Said Nursi, “Münazarat (1911)”, *Asar-ı Bediiyye* içinde (İstanbul: Envar Neş., 2011), 307-309.

⁶⁷ Nursi, “Münazarat”, 324.

akıl yürütme neticesinde ortaya çıkan şeriattır. Nitekim Nursi “... *Lâkin güneş gibi parlak, her ruhun maşukası ve cevher-i insaniyetin küfvi o hürriyettir ki: Saadet-saray-ı medeniyette oturmuş ve marifet ve fazilet ve İslâmiyet terbiyesiyle ve hulleleriyle mütezeyyine olan hürriyettir...*”⁶⁸ diyerek hürriyet tarifini aynı minvalde detaylandırmaktadır. Burada, Nursi hak ve hürriyet kavramlarını “her ruhun maşukası” ve “cevheri insaniyetin küfvi (eşitliği)” tabirleriyle, Mahiyet-i İnsaniye’nin ortak noktası olarak, tarif etmekte ve insanlığın ortak özelliği olarak ortaya koymaktadır. Bu ortak noktanın, yani hak ve hürriyetlerin, belirlenmesi ise “marifet”, yani fikrî ameliye; “fazilet”, yani ahlakî ve manevî ameliye ve “İslâmiyet”, yani ilahî emir ve nehiyeler üzerinden yapılan ameliyenin terbiyesi ile mümkündür.

Ayrıca, Nursi, hak ve hürriyeti “imanın bir hassası” olarak tarif eder. Çünkü Nursi’ye göre, iman vasıtasıyla kâinatın Sultan’ına hizmetkâr olan bir adam, başkasının tahakkümü ve istibdadı altına girerek kendi hakkını ezdirmez, buna o adamın izzet ve imandan gelen cesareti müsaade etmez. Aynı şekilde, o adamın imanından kaynaklanan şefkati dahi o adamın başkasının hak ve hürriyetine tecavüz etmesine izin vermez. Mesela, bir padişahın hakiki bir hizmetkârı bir çobana kendini ezdirmeyeceği gibi, bir biçareyi ezmeye de tenezzül etmez.⁶⁹

5.2. Nursi’ye Göre Özgürlük

En dar anlamda hürriyet; köleliğin, hürriyeti bağlayıcı uygulamaların ve kısıtlılık hallerinin zıddı olarak; “özgürlük hakkı” (*right to liberty=droit à la liberté*) manasında kullanılmaktadır. Dar anlamda hürriyet, insanların, her türlü

⁶⁸ Nursi, “Münazarat”, 325.

⁶⁹ Nursi, “Münazarat”, 326.

sınırlamadan vabeste, tasarrufta özgür olduğu hukuki ve fiili daireyi ifade eder. Buna karşılık “hak” kavramı hukuk sistemi tarafından insanlara tanınan bir takım imtiyazları ve yetkileri ifade etmektedir.⁷⁰En geniş anlamda hürriyet ise, “temel hak ve hürriyetler” kullanımında olduğu gibi hak kavramıyla eşanlamlı şekilde kullanılmaktadır. Zira temel haklar, insan olma niteliğine “muhtas”, doğal birer sonuç olduğundan hukuk sisteminin bu hakları tanımaması ve garanti altına alması gerekmektedir.⁷¹ Hürriyet ise, hakların serbestçe kullanılabilmesi ve hayata geçirilebileceği özgürlük alanını olduğundan hürriyet olmadan haklar bir anlam ifade etmeyecektir. Bu sebepten, hak ve hürriyet kavramlarının, günümüzde, geniş anlamda, birbirlerinin yerine ikame şekilde kullanıldığı görülmektedir.

Nursi, yukarıda izah ettiğimiz üzere,“hürriyet” kavramını “temel hak ve hürriyetler” bağlamında geniş anlamda kullandığı gibi, dar anlamda, özgürlük manasında da kullanmıştır. Bu bağlamda, Nursi’ye göre insanların sahip olduğu dar anlamda özgürlük yabani hayvanların sahip olduğu özgürlükten nitelik ve mahiyet olarak farklı olmalıdır. Nursi, yabani hayvanların özgürlüğünü yarım özgürlük olarak tanımlar. Nursi özgürlüğü şu şekilde nitelendirmektedir;

“...nâzenin hürriyet, âdab-ı şeriatla müteeddibe ve mütezeyyine olmak lâzımdır. Yoksa sefahet ve rezalettaki hürriyet, hürriyet değildir. Belki hayvanlıktır, şeytanın istibdadıdır, nefs-i emmareye esir olmaktır. Hürriyet-i umumî, efradın zerrat-ı hürriyatının

⁷⁰ Kemal Gözler, *İnsan Hakları Hukuku*, 2. Baskı (Bursa: Ekin Yay., 2018), 69-72.

⁷¹ Örneğin, yaşamak insanın tabiatında vardır. İnsan yaşamak için doğar. Öyle ise hayat hakkı insana muhtastır. İslâm’da insan hakları bağlamında “ihtisas teorisi” hakkında daha geniş bilgi için bkz. Gedikli, “Mehmed Seyyid Bey Ve Hak Kavramı”, 130 vd.

muhasaladır. Hürriyetin şe'ni odur ki: Ne nefesine ne gayriye zararı dokunmasın.”⁷²

Nursi'ye göre canının istediği her şeyi yapmak hayvanlara mahsus bir özgürlük olup esasında şeytanın ve nefsi emarenin esiri olmaktır. Dolayısıyla, hakiki manada, özgürlük değil esarettir. Hakiki manada özgürlük ise şeriatın adabı ile edeplenmiş olan hürriyettir. Yani, şeriatın hükümleri ile kendi hürriyet sahasına çizecek terbiyeyi almış kişinin belirlediği hürriyet alanıdır. Burada bizim anladığımız, bir sosyal ve siyasal kontrolden ziyade, bir oto-kontrolden bahsedilmektedir.

Yine, Nursi'ye göre toplumsal ve hukuki anlamda özgürlük toplumu oluşturan her bir ferdin özgürlüğünün muhasalası, yani bileşkesidir. Öyle ki, fert toplum içerisinde kendisi ve başkası zararına hareket etmemek kaydı ile özgürdür.

Nursi hürriyeti, “şahsi hürriyet” olarak ele aldığı gibi, özellikle meşrutiyet ilanı sürecinde yayımladığı makale ve nutuklarında, “Müslümanların siyasi hürriyeti” anlamında da ele almaktadır. Dönemin şartları içerisinde “hürriyet” tabirini “meşrutiyet” anlamını da kapsayacak şekilde kullanan Nursi, Muhakemat adlı eserinde her iki tabiri birlikte kullanmak suretiyle “*Aşya'nın bahtını, İslâmiyet'in taliini açacak yalnız meşrutiyet ve hürriyettir. Fakat Şeriat-ı Garra'nın terbiyesinde kalmak şartıyla...*” ifadelerine yer vermektedir.⁷³

Nursi, 1908 de yayımlanan, “Hürriyete Hitap” adlı nutkunda hürriyeti, “hürriyet-işer'i” yani “Allah'ın vaz ettiği hürriyet” şeklinde tanımlamaktadır. Hürriyeti “umum milleti zindan-ı esaretten kurtaran ve milleti eski zamana göre bin derece terakki ettirecek” bir yenilik olarak ifade eden düşünür,

⁷² Nursi, “Münazarat”, 324.

⁷³ Said Nursi, “Muhakemat” (1910), *Asar-ı Bediyye* içinde (İstanbul: Envar Neş., 2014), 197.

bir takım şartların yerine getirilmesi halinde hürriyetin daimi olacağını ifade etmektedir. Bu şartlar, Nursi'nin tabiriyle, i)“aynü'l-hayat-ı şeriati hürriyetin memba-ı hayatı yapmak” ve ii) “hürriyeti ağraz-ı şahsî ve fikr-i intikam ile lekelememektir”.⁷⁴ Yani, hürriyetin kaynağı şer'î hükümlere dayandırıldığı takdirde ve özgürlüğün sağladığı yeni ortam ve imkânlar şahsi garazlar ve intikam fikriyle zedelenmediği zaman, yeni vuku bulan hürriyet ortamı devam edecektir.

Nursi'ye göre hürriyet; düşünce üzerindeki zincirleri kıran, ilerlemeye engel setleri yıkan, hükümeti yok olma tehlikesinden kurtaran, insanların kabiliyetlerini ortaya çıkarmak suretiyle bireylerin kişisel terakkisine vesile olan bir inkılaptır. Batı toplumlarının yüzyıllarca süren mücadeleler neticesinde ve milyonlarca insanın feda edilmesi sonucunda elde ettikleri hürriyetin birden ve kolaylıkla Müslümanlarca elde edilmesini bir mucize olarak değerlendiren Nursi, hürriyetin kıymetinin bilinerek elden kaçırılmaması ve yanlış tefsir edilerek başka mecralara evrilmemesi için Müslümanları uyarmaktadır.

Hürriyeti; sefahet, gayri meşru lezzetler, israfat, tecavüzat, nefsin arzularını tatminde serbestiyet şeklinde anlamak; düşünüre göre, bir padişahın esaretinden çıkıp, nefsin rezil esaretine girmektir. Hürriyeti bu şekilde tefsir etmek, Nursi'ye göre hürriyete liyakatsizliktir ve elde edilen hürriyetten mahrumiyete sebep olacaktır. Nursi bu iddiasını fıkhıdaki hürriyetin sınırlandırılması sebeplerinden olan “hacr” hallerinden “sefih mahcurdur” hükmüne dayandırmaktadır.⁷⁵ İslâm Hukukunda esas olan ferdin tasarruflarında hür olması iken bazı durumlarda kişinin hürriyeti sınırlandırılabilir ki bu durumlara “hacr” denilmektedir. Bu durumlardan birisi de “sefahat” ve “israftır”.

⁷⁴ Said Nursi, “Hürriyete Hitab” (1908), *Asar-ı Bediyye* içinde (İstanbul: Envar Neş., 2014), 486.

⁷⁵ Nursi, “Hürriyete Hitab”, 488.

Yani sefih ve müsrif davranışları adet haline getiren kişinin şahsi tasarrufları hukuk tarafından sınırlandırılabilir. Hacr müessesesi günümüz Türk hukukunda da “kısıtlılık” adı altında nispeten varlığını sürdürmektedir. Netice olarak, hürriyetin yanlış tefsir edilerek sefahat ve müsriflik olarak algılanması kişinin hürriyete liyakatini kaybederek “mahcur” olmasına sebep olacaktır.

5.3. Nursi’ye Göre Eşitlik

Nursi eserinde, Müslim-Gayrimüslim arasında eşitlik, hukuk önünde eşitlik, devlet görevlerinde vazife almada eşitlik vergide ve askerlik hizmetinde eşitlik gibi konuları ele almaktadır. Nursi’nin eşitlik anlayışı dönemin klasik fıkıh eserlerindeki eşitlik anlayışına göre bir takım farklılıklar arz etmektedir. Nursi, bu anlayış farkının sebebini, bu makalenin temel tezlerini de destekler nitelikte, Batı etkisi ile değil, insanların değişen yönetim ve toplum anlayışı ile izah etmektedir.

Nursi’nin eşitlik anlayışını ve klasik fıkhıdaki eşitlik anlayışı ile farklarını ve benzerliklerini karşılaştırabilmek için dönemin fıkıh kitaplarında gayrimüslimlere tanınan statünün bir parça izah edilmesi gerekmektedir.

Dönemin en önemli Osmanlı fûru fıkıh kaynaklarından İbn Abidin’in *Reddül-Muhtâr*’ına göre, izzet Müslümanlara mahsustur ve bu sebeple kâfirlerin izzet konusunda Müslümanlarla yarışmalarını sağlayacak vasıtalar men edilmiştir. Mesela, zimmiler ata binemez, sarık saramaz, küfür alameti olan yünden yapılmış külâh giyerler. İlim ehline mahsus kıyafetleri giymekten men olunurlar. Müslümanların yanında hürmet gören mübaşirlik gibi hizmetlerden alıkonulurlar.⁷⁶

⁷⁶ İbn Abidin, *Redd-ül Muhtar*, 6: 294.

İbn Abidin, *Eşbah*’dan nakille, zimmilerin Müslümanlarla her muamelede kendilerini zelil ve hakir gördüğünü, yanlarında bir Müslüman ayakta ise oturmalarının men olduğunu, onlara tazim ve hürmet etmenin haram olduğunu, musafaha etmenin mekruh olduğunu, selam verilmenin caiz olmadığını, yollarının daraltılacağını, ayrı elbise giymeleri gerektiğini ve evlerinin üzerinde alamet bulunması gerektiğini aktarır.⁷⁷

İbn Abidin, gayrimüslimlere farklı davranılmasını, ölenin kimliğinin belirlenemediği durumlarda müteveffanın defn ve cenaze işlemlerinde hangi hükümlerin uygulanacağını belirlenmesine olanak sağlaması için getirilmiş tedbirler olarak şerh etmektedir.⁷⁸ İbn Abidin’e göre zimmilerin sebepsiz olarak eza edilmeksizin alçaltılması gerekmektedir. Nitekim *Reddü’l-Muhtâr*’ın başka bir bahsinde, zimmiye “hey kâfir cizyeni öde” diye seslenilmesi zimmiye karşı bir zulümdür ve bunu yapana diyet gerektirir hükmü yer almaktadır.⁷⁹

Nursi gayrimüslimlerle eşitlik mevzusunu hukuki, sosyal ve siyasi olmak üzere üç ayrı veçheden ele almakta ve incelemektedir.

5.3.1. Hukuk Önünde Eşitlik

Hukuki olarak, Nursi Müslümanlarla gayrimüslimler arasında bir fark olmadığını herkesin hukuk önünde eşit olduğunu ifade eder. Bu ifadesini yukarıda insan haklarına ilişkin genel temellendirmesini kullanarak ispata çalışır. Karıncaya basmayı yasaklayan bir şeriatın insan haklarını elbette ihmal etmeyeceğini ama Müslümanların istibdat sebebiyle şeriatın emrine uyamadığını ve gayrimüslimlere gereken haklarını teslim etmediğini söyler. Hâlbuki İmam-ı Ali’nin bir Yahudi ile

⁷⁷ İbn Abidin, c. 6: 337

⁷⁸ İbn Abidin, 6: 332.

⁷⁹ İbn Abidin, 6: 298.

muhakemesi, Selahaddin Eyyubi'nin bir Hıristiyan ile duruşması gibi hukuk önünde Müslüman yönetici ile gayrimüslim reaya arasında eşitlik anlamında İslâm tarihinde birçok örnek mevcuttur.⁸⁰ Bu anlamda, Nursi'nin hukuk önünde eşitlik anlayışının dönemin klasik fıkıh anlayışıyla örtüştüğü görülmektedir.

5.3.2. Sosyal Anlamda Eşitlik

Yani şan ve şerefte ve toplumsal statü anlamında Müslümanın üstünlüğü meselesinde ise, Nursi, Müslümanın şan ve şeref noktasında üstünlüğünü ve hürmete layık olduğunu kabulle birlikte, hürmetin zorla temin edilemeyeceğini, tam tersine şeriatın adaletini uygulamakla, gayrimüslimlere haklarını vermekle ve ancak onların iyi niyetlerini temin ile tahsis edilebileceğini belirtir. Nursi, Müslümanların kendilerini dev aynasında gördüğünü, gayrimüslimlere haklarını vermemekle onları tam zimmetleri (himayeleri) altına alamadığını, aksine istibdat ve baskıyla onların Müslümanlara karşı hürmetini tamamen kırdıklarını ifade eder.⁸¹

Burada Nursi'nin gayrimüslimlerin hukuki vasıtalarla hakir görülmesi gerektiği konusundaki klasik fıkıhın görüşünden ayrıldığı görülmektedir. İslâm tarihinin erken dönemlerinde Müslümanların fethettikleri yerlerdeki gayrimüslimler nazarında üstün statülerinin korunması için öngörülen bu hükümler günümüzde Müslümanların toplumsal üstünlüğüne hizmet etmemektedir. Aksine, Müslümanlar bu üstün statüyü adalet ve hakkaniyet gibi İslâm'ın iktizası olan ilkelerle desteklemediklerinden gayrimüslimlerin nazarında bu statü Müslümanların imajının ciddi şekilde zedelenmesine sebep olmaktadır.

⁸⁰ Nursi, "Münazarat", 330.

⁸¹ Nursi, "Münazarat", 330-331.

Gayrimüslimler üzerindeki zahirî (yalancı) baskı, Müslümanlar üzerinde daha büyük ve Müslümanların terakkilerine mani gerçek baskılara sebep olmaktadır. Nursi, Müslümanların gayrimüslimler üzerinde kurduğu üstünlüğün yalancı bir üstünlük olduğunu, askerlik ve memuriyet ile servet ve nesilce geriye giden Müslümanların, bu zahirî üstünlük iddiası sebebiyle, bir de eskiden beri hür olan gayrimüslimlerin nazlarını çekmeye mecbur olduğunu belirtir. Üstünlük iddiasıyla Müslümanların aslında kendini kayıt altına aldığını, eşitlik fikriyle üç milyon gayrimüslimin serbest bırakılmasına mukabil üç yüz milyon Müslümanın hürriyetine kavuşacağını söylemektedir.⁸²

Nursi ayrıca sosyal anlamda eşitlik meselesini toplumun yönetim anlayışındaki değişiklik ile de temellendirmektedir. Nursi Müslümanlar ve gayrimüslimler arasında ayrılığa sebep olan istibdadın ortadan kalktığını dolayısıyla Müslümanlar ile gayrimüslimler arasında dostluğun hayat bulacağını söyler.⁸³

5.3.3. Siyasi Anlamda Eşitlik

Nursi, Müslümanların saadetinin ve selametinin sağlanmasının yolunun gayrimüslimlerin hürriyetinin temininden ve İzzet-i İslâmiye'yi muhafaza şartıyla, onlarla dost olmaktan geçtiğini ifade eder.⁸⁴ Gayrimüslimlerin hürriyetinin temini, haklarının verilmesi ve onlara zulmedilmemesidir.⁸⁵

Gayrimüslimlerle dostluk bağlamında Nursi, Yahudi ve Hıristiyanlar ile dostluktan Müslümanları men eden Maide suresinin 51'inci ayetini farklı tefsir etmektedir. Nursi'ye göre Kur'an'ın men ettiği dostluk, Yahudi ve Hıristiyanların

⁸² Nursi, "Münazarat", 327-328.

⁸³ Nursi, "Münazarat", 331.

⁸⁴ Nursi, "Münazarat", 331.

⁸⁵ Nursi, "Münazarat", 327-328.

Yahudilik ve Hıristiyanlık itibariyle yaptıkları fiilleri noktasındandır. Yoksa kişi, zatı için değil, taşıdığı sıfatlar ve yaptığı sanat için sevilir. Bir Müslümanın her sıfatı Müslüman olmadığı gibi bir gayrimüslimin her sıfatı gayrimüslim olmak zorunda değildir. Bu nedenle, bir gayrimüslimin Müslümana yaraşır bir sıfatını veya sanatını beğenmek caizdir. Ayrıca, Nursi bu zamanda insanların dünyaya bakışının din veçhesinden tamamen dünyevi bir nazara dönüştüğünü söyler. Dolayısıyla gayrimüslimler eskiden olduğu gibi din nokta-i nazarından hareket etmediklerinden, medeniyet ve ilerlemelerini iktibas ve asayişî temin için gayrimüslimlere muhabbet Kur'an'ın nehiyettiği manada muhabbete girmeyecektir.⁸⁶

Kamu hizmetine girmede eşitlik bağlamında Nursi, Gayrimüslimlerin askerlik hizmetinde bulunmalarının caiz olduğunu ifade eder. Öncelikle askerlik kavga içindir ve bu konuda gayrimüslimden yardım alınmasına mani yoktur. Ayrıca Peygamber efendimizin ordusunda dahi gayrimüslimlerin efradından çok kimseler bulunmakta olup bunlarla birlikte sefere gidilmiştir. Nursi'ye göre en önemli sebep askerliğin Müslümanlara has kılınmasının Müslümanların serveten ve neslen geriye giderken gayrimüslimlerin ticaret ve sanat ile serveten ve neslen gelişip ileri gitmesidir.⁸⁷

Nursi, gayrimüslimlerin yasama meclisi olan Meclis-i Mebusan'da temsil edilmelerinde dinen bir sakınca olmadığını belirtir. Çünkü meşverette, yani demokraside hüküm çoğunluğa göre verilir, çoğunluk Müslümandır, altmıştan fazla temsilci ulemandır, dolayısıyla hâkim olan İslâm'dır. Ayrıca, sanat ve zanaatlerinden istifade noktasında gayrimüslimlerden istifadede dinen bir sakınca yoktur. Aynı şekilde, meclis çalışmalarında siyasî maslahatın ve iktisadî menfaatin belirlenmesinde

⁸⁶ Nursi, "Münazarat", 332.

⁸⁷ Nursi, "Münazarat", "Münazarat", sf. 335.

gayrimüslimin rey'inden ve tecrübesinden istifade etmekte de bir beis yoktur. Ahkâm ve hukukun temeli zaten değiştirilemez. Meclisin görevi meşveretle hukuku tatbik ve tercihtir ve bazı kadı ve müftülerin hilelerine meydan vermemek için bazı kanunları yapmak ve yöneticilerin görev ve yetkilerinin sınırlarını çizmektir.⁸⁸

Nursi, gayrimüslimlerin bu devirde yönetim kademelerinde görev almalarında da şer'an bir beis görmemektedir. Bir gayrimüslim nasıl bir saatçi, makineci veya süpürgeci olabilirse aynı şekilde bir kaymakam veya vali olabilir. Çünkü meşrutî nizamda hâkimiyet milletindir, hükümet hizmetkârdır. Meşrutiyet hakkıyla uygulanırsa kaymakam ve vali reis değil, ücretli hizmetkâr olacaktır. Fıkhın gayrimüslimlerin yönetici olmalarını men eden hükümleri gayrimüslimlerin Müslümanların başında reis konumunda olmamaları içindir. Fıkha göre bir gayrimüslim reis olamaz ama hizmetkâr olur. Devlet görevinin reislik olduğu düşünülse bile, Nursi'ye göre, üç bin gayrimüslimin reisliğe şerik edilmesi üç milyon Müslümanın dünyada reisliğine kapı açacaksa bu durum zarar değil kazançtır.⁸⁹

Makalenin başında izah edildiği gibi hak ve özgürlüklere ilişkin gelişmeler, Osmanlı siyaset geleneğine zıt bir şekilde aşırı güçlenen merkezî otoriteye karşı Osmanlı devlet adamlarının ve entelektüellerinin bir reaksiyonu olarak gelişmiştir. Nursi'nin hak, özgürlükler ve eşitlik üzerine fikirleri bu görüşü destekler niteliktedir. Zira Nursi, güçlü merkezî yönetim tarzını istibdat olarak nitelendirirken, otoritenin İslâm hukuku ile kayıt altına alındığı, hak ve hürriyetlerin garanti altına alındığı sistemi “meşrutiyet” ve “hürriyet” olarak tanımlamaktadır.

⁸⁸ Nursi, “Münazarat”, 317.

⁸⁹ Nursi, “Münazarat”, 337.

Görüldüğü üzere, Nursi eşitlik, hak ve özgürlükler meselelerini İslâm hukukunun gereği olarak görmekte; özellikle eşitlik konusunda değişen yönetim anlayışı ile birlikte eşitlik fikrinin benimsenmesi gerektiğini ifade etmekte; hak özgürlük ve eşitlik gibi kavramların devletin istibdadına karşı geliştirilen argümanlar olarak ortaya koymaktadır. Nursi örneğinde görüldüğü üzere, tahayyül edilenin aksine, dönemin Osmanlı düşünce dünyasında hak, özgürlük, eşitlik gibi kavramlar Batı'dan menkul kavramlar olarak görülmemektedir. Nursi, “istibdat”, “meşveret”, “ümmetin bekası”, “efkâr-ı âlemin tagayyürü” gibi kavramlara atıf yapmakta ve meseleyi zamanın değişen şartları içerisinde Osmanlı devletinin ve ümmetin zafî bir meselesi olarak ele almaktadır.

Sonuç

Bu makalede, son dönem Osmanlı entelektüellerinin anayasal gelişmelere karşı tutumları bağlamında, Said Nursi'nin temel hak ve hürriyetlere ilişkin fikhî temellendirmeleri incelenmiştir. Nursi'nin insan haklarına ilişkin meşrutiyet yıllarında ortaya koyduğu fikirlerin ele alınması, bize İslâm'da insan haklarına ilişkin modern teorilerin daha tutarlı ve pratik bir zeminde incelenmesi imkânı sunmaktadır. Zira insan hakları hukuku ve bir hukukî kavram olarak insan hakları, On Dokuzuncu Yüzyılda gelişmeye başlamış ve İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra yerleşmiş oldukça yeni bir sahadır. Bununla birlikte, insan hakları modern devletin bir doğal sonucu, siyasî otoritenin sınırlandırılması aracı olarak geliştiği söylenebilir. Dolayısıyla, modern öncesi dönemde, bireysel hak ve özgürlükler lehine siyasî otoritenin sınırlandırılmasına ilişkin hukukî kavram ve kurumlar da insan hakları gelişmeleri bağlamında incelenebilecektir.

On Dokuzuncu yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu modern devlete evrilmiş ve bunun sonucu olarak anayasallaşma yönünde

bir süreç yaşamıştır. Özellikle Türk hukuk tarihi literatüründeki genel kabulün aksine, anayasal gelişmeler Batılılaşma saiki ile değil dönemin bölgesel ve yerel sosyo-politiğindeki değişimin etkisiyle yaşanmıştır. Anayasal gelişmelerin en temel sebebi devletin bekasına ilişkin endişenin doğurduğu merkezî otoriteyi güçlendirme gayretiyle, güçlenen merkezî otoritenin yetkilerinin ve sınırlarının belirlenmesi yönündeki irade arasındaki gerilimdir. Bu gerilimin sonucunda, otorite merkezde tutulup dağıtılmamakla birlikte, anayasal belgeler ve kanunlar ile sınırları çizilmeye çalışılmıştır.

Bu dönemde, Osmanlı uleması ve devlet adamlarının anayasal gelişmelerin ve kanunlaşma hareketlerinin şeriata muhalif olmadığını ispat yönünde ciddi bir gayret içerisinde olduğu görülmektedir. Osmanlı merkez ve taşra ulemasının da, bir takım eleştirileri olmakla birlikte, prensipte anayasal gelişmelere karşı olmadıkları ve temel hak ve hürriyetlere dair gelişmeleri destekledikleri görülmektedir. Eleştiriler de genellikle, anayasal gelişmelerin merkezî yönetimin zayıflamasına sebep olacağı ve bununun uluslararası güçlerle mücadelede zafiyete sebep olacağı veya şeriatın yerine ikame edildiği yönündedir.

Nursi, “Lemaat”, “Münazarat”, “İşarat-ül İcaz”, “Sunuhat” gibi Osmanlı’nın son döneminde neşrettiği bazı eserlerinde ve gazetelerde neşredilen makalelerinde hak, hürriyet ve eşitlik gibi kavramları “ismet”, “hürmet”, “şura” ve “keramet” gibi fikhî kavramlarla temellendirmeye çalışmaktadır. Özellikle *Münazarat* isimli eseri, Nursi’nin, anayasal gelişmelerin İslâm hukukunun bir lazımı olduğuna Doğu aşiretlerini ikna etmek için çıktığı yolculukta yaptığı ilmî münazaralardan oluşmaktadır. Nursi’nin insan haklarını temellendirmede ismet kavramını kullanması, İslâm’da insan hakları literatüründeki modern ismet teorisinin tutarlı bir tarihi ve pratik zemininin olduğunu göstermektedir.

Nursi hak, hürriyet ve eşitlik gibi kavramların gelişimini ve ön plana çıkmasını zamanın değişen yönetim anlayışına ve toplum yapısına bağlamaktadır. Bu değişimi “istibdat” ve “meşrutiyet” kavramları üzerinden izah eden Nursi siyasî otoritenin sınırsız güçlenmesini istibdat olarak nitelendirirken, otoritenin sınırlarının şariat ile belirlenmesini, Müslüman ve gayrimüslimlerin hak ve hürriyetlerinin koruma altına alınmasını ise “meşrutiyet” ve “hürriyet” olarak izah etmektedir.

Nursi’ye göre temel hak ve hürriyetler, bu zamanda İslâm devletinin ve ümmetinin kendi meselesidir. İslâmî otoriteyi temsil eden Osmanlı Devleti’nin gücünü toparlaması, devlet ve toplum olarak hak hürriyet ve eşitlik fikirlerinin tam içselleştirilmesi ile mümkündür. Bu tavır, Nursi’yi dönemin diğer entelektüellerinden ayıran ve bu makale bağlamında öne çıkarılmasına sebep olan, en önemli farklardan biridir. Zira görüleceği üzere dönemin entelektüelleri genellikle insan haklarına ilişkin temellendirmelerini Batı’yı muhatap alarak veya Batı’yla karşılaştırma yapmak suretiyle ortaya koymaktadır. Sava Paşa meseleyi Fransa’da neşrettiği bir eserinde ele almaktadır. İzmirli İsmail Hakkı ve Abdulaziz Çaviş, Anglikan kilisesine cevap olarak yazdıkları eserlerinde meseleyi izaha çalışmaktadır. Mehmet Seyyid Bey meseleyi Batı hukuk okulları ile karşılaştırarak izah etmektedir. Nursi ise aksine Doğu aşiretleri arasında dolaşarak meselenin toplumsal içselleştirilmesi üzerine durmakta ve meseleyi Batılılaşma mülahazasından bağımsız bir şekilde ele almaktadır.

Kaynakça

Abadan, Yavuz. “Tanzimat Fermanının Tahlili”. *Tanzimat I* içinde. İstanbul: Maarif Vekâleti, 1940.

Akad, Mehmet. *Genel Kamu Hukuku*. 2. Baskı. İstanbul: Filiz Yayınevi, 1997.

Akgündüz, Ahmet. *Osmanlı Kamu Hukuku*. İstanbul: İmak Matbaa, 2011.

Akın, İlhan F. *Kamu Hukuku*. 5. Baskı. İstanbul: Beta Yayınevi, 1987.

Akın, İlhan F. *Türk Devrim Tarihi*. İstanbul: Fakülteler Matbaası, 1983.

Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi, Refah Partisi-Türkiye Kararı, T. 13.02.2003, Başvuru No. 41340/98, 41342/98, 41343/98 ve 41344/98.

Aydın, Mehmet Akif. “Ceza”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 7: 478-482. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Bilal, M. Said. “Religious Legitimacy or Political Expediency?: The Jurisprudential Foundations of Human Rights Protection in the Late Ottoman Constitutional Documents”. Yüksek Lisans tezi. İbn Haldun Üniversitesi, 2018.

Birsin, Mehmet. *Maverdi'nin Devlet Anlayışı*. Doktora tezi. Ankara Üniversitesi, 2004.

Bereketzade Cemaleddin Abdullah Efendi. *İslâm'da İdare ve Siyaset (1901)*. 2. Baskı, ed. Erol Bayraktar, Kadir Kabakçı. İstanbul: Kayıhan Yayınevi, 1995.

Birsin, Mehmet. *İslâm Hukukunda İnsan Hakları Kuramı*. İstanbul: Düşün Yayınevi, 2012.

Bozkurt, Gülnihal. *Batı Hukukunun Türkiye'de Benimsenmesi*. 2. Baskı. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2010.

Curtis, Michael. *Orientalism and Islam, European Thinkers on Oriental Despotism in Middle East and India*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

Çadircı, Musa. “Namık Kemal'in Sosyal ve Ekonomik Görüşleri”. *Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi* 2, sy. 2 (1991): 39-52.

Çaviş, Abdulaziz. *Anglikan Kilisesine Cevap*. çev. M. Akif Ersoy. ed. Süleyman Ateş. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayinevi, 1974.

Derviş Vahdeti. “Volkan Gazetesi”. (20 Şubat 1909). *İslâmiyat* 2 içinde. sy. 4 (Nisan-Haziran 2001).

Donnelly, Jack. *Universal Human Rights in Theory and Practice*. 3. Baskı. New York: Cornell University Press, 2013.

Düzdağ, Ertuğrul. *Şeyhülislam Ebu 's-Suud Efendi Fetvaları Işığında 16. Yüzyıl Türk Hayatı*. İstanbul: Enderun Yayinevi, 1983.

Ekinci, Ekrem B. *Tanzimat ve Sonrası Osmanlı Mahkemeleri*. İstanbul: Arısanat Yayinevi, 2011.

Elmalılı Hamdi Yazır. “Makale-i Mühimme (1909)”. *Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler* içinde. 75-82. Eds. A. Cüneyt Köksal, Murat Kara. İstanbul: Klasik, 2011.

Erdoğan, Mustafa. *İnsan Hakları Teorisi ve Hukuku*. 2. Baskı. Ankara: Orion Kitabevi, 2011.

Esat Efendi. “Hükümet-i Meşruta Risalesi (1877)” içerisinde. 1: 79-88. *Süleyman Paşa'nın Muhakemesi* içinde. ed. Süleyman Paşazade Sami. İstanbul: Matbaa-i Askeri, 1928.

Faroqhi, Suraiya. *Another Mirrorfor Princes, The Public Image of the Ottoman Sultansandits Reception*. İstanbul: Isis Matbaası, 2008.

Foucault, Michel. *Discipline and Punishment: The Birth of the Prisons*,. trc. Alan Sheridan. New York: Vintage Books, 1995.

Foucault, Michel. *The Order of Things: An Archeology of the Human Sciences*. New York: Vintage Books, 1970.

Gardet, Luis. *Müslüman Site*. Trans. Ahmet Arslan. İstanbul: Ayrıntı Yayinevi, 2014.

Gedikli, Fethi. “Mehmed Seyyid Bey Ve Hak Kavramı Üzerinden İslâm Hukuk Felsefesi ile Avrupa Hukuk Felsefesi Arasındaki Mukâyesesi”. *İÜHF* 72, sy, 1, (Haziran 2014): 107-132.

Goodman, Ryan, “Promoting Human Rights Through International Law”. *The American Journal of International Law* 108, sy. 3 (Haziran 2014): 576-582.

Gözler, Kemal. *İnsan Hakları Hukuku*. 2. Baskı. Bursa: Ekin Yayınevi, 2018.

Gözler, Kemal. *Türk Anayasa Hukuku Dersleri*. 2. Baskı. Bursa: Ekin Yayınevi, 2004.

Gözübüyük, A. Şeref. *Anayasa Hukuku*. 4. Baskı. Ankara: Turhan Yayınevi, 1993.

Gürler, Kadir. *Türk Modernleşmesi Sürecinde İktidar ve Din*. Ankara: Sakaç Yayınları, 2010.

Hacak, Hasan. “İslâm Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi”. Doktora tezi, Marmara Üniversitesi, 2000.

Hallaq, Wael. *Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament*. New York: Colombia University Press, 2013.

Imber, Colin. *Ebu's-Su'ud: The Islamic Legal Tradition*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997.

İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer. *Hâşiyetu Reddi'l-Mukhtâr Ale'd-Dürri'l-Muhtâr: Şerhu Tenvîri'l-Ebsâr*. Beyrut: Darü'l Kütüb'l-İlmiyye, 1994.

İnalcık, Halil. “Kanun and the Shari'ah”. *Shari'ah, Ummah and Khilafat* içinde. ed. Yusuf Abbas Hashimi. Karachi: University of Karachi, 1987.

İzmirli, İsmail Hakkı. *Anglikan Kilisesine Cevap: El-Cevabüs-Sedid fi Beyani Dini'd-Tevhid* (1922). ed. Fahri Ünan. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi, 2004.

Kafadar, Cemal. “Janissaries and Other Riffraff in Ottoman İstanbul: Rebels Without A Cause”. *International Journal of Turkish Studies*, University Of Wisconsin. No:13. *Identity and Identity Formation in the Ottoman World: A Volume of Essays in Honour Of Norman Itzkowitz* içinde. 13:113-134. eds. Baki Tezcan, Karl K.

Barbir. Madison: University Of Wisconsin Press, 2007.

Kapani, Münci. *Kamu Hürriyetleri*. 7. Baskı. Ankara: Yetkin Yayınevi, 1993.

Kelsen, Hans. *The Pure Theory of Law*. eds. Max Knight. New Jersey: The Law book Exchange, 2001.

Kili, Suna ve Şeref Gözübüyük. *Türk Anayasa Metinleri: Sened-i İttifaktan Günümüze*, 2. Baskı, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınevi, İstanbul, 2000.

Köksal, Asım Cüneyt. *Fıkıh ve Siyaset: Osmanlılarda Siyaset-i Şer'iyye*. İstanbul: Klasik Yayınevi, 2016.

Lauterpacht, Hersch. *International Law and Human Rights*. London: Stevens & Sons, 1950.

Lemkin, Raphael. *Axis Rule in Occupied Europe: Laws of Occupation, Analysis of Government, Proposals for Redress*. Washington: The Lawbook Exchange Ltd., 2008.

Lemkin, Raphael. "Genocide as a Crime under International Law". *American Journal of International Law* 41, sy. (Ocak 1947): 145-151.

Lewis, Bernard. "Slade on Turkey". *Social and Economic History of Turkey* içinde. 1071–1920. ed. Osman Okyar, Halil İnalcık. Ankara: Meteksan 1980.

Menekşe, Ömer. "XVII ve XVIII. Yüzyıllarda Osmanlı Devletinde Hırsızlık Suçu ve Cezası". Doktora tezi, Marmara Üniversitesi, 1998.

Molke, Feldmareşal Helmuth von. *Türkiye Mektupları*. trc. Hayrullah Örs, İstanbul: Remzi Kitapevi, 1969.

Namık Kemal. "Hukuk", "Hukuku Umumiye", "Şark Meselesi I-II-III", "Tanzimat", "Müsavaat". *Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri: Siyasi, Hukuk, Din, İktisat, Matbuat: Bütün Makaleler I* içinde. eds. Nergis Yılmaz Aydoğdu, İsmail Kara. İstanbul: Dergâh Tıp Yayınevi, 2005.

Novak, William. *The People's Welfare: Law and Regulation in Nineteenth-Century America*. 3. Baskı. Durham: The University of North Carolina Press, 1996.

Nursi, Said. "Hürriyete Hitab" (1908). *Asar-ı Bediyye* içinde. 486-498. İstanbul: Envar Neşriyat, 2014.

Nursi, Said, *İşarat-ül İcaz (1914)*. İstanbul: Envar Neşriyat, 2011.

Nursi, Said. "Lemaat" (1921). içerisinde: *Asar-ı Bediyye* içinde. 551-647. İstanbul: Envar Neşriyat, 2014.

Nursi, Said. *Mektubat*, Envar Neşriyat, 2010, İstanbul.

Nursi, Said. "Muhakemat (1910)". *Asar-ı Bediyye* içinde. 178-318. İstanbul: Envar Neşriyat, 2014.

Nursi, Said. "Münazarat" (1911). *Asar-ı Bediyye* içinde. 297-369. İstanbul: Envar Neşriyat, 2014.

Sava Paşa. *İslâm Nazariyatı Hakkından Bir Etüd I-II (1892)*. trc. Baha Arıkan. Ankara: Yeni Matbaa, 1955.

Seyitdanlıoğlu, Mehmet. "Sadık Rıfat Paşa ve Avrupa Ahvaline Dair Risalesi". *Liberal Düşünce Dergisi* 3, (Yaz 1996): 115-124.

Slade, Adolphus. *Turkey and the Crimean War: A Narrative of Historical Events*. Londra: Smith, Elder, 1867.

Smith, S.A, Brazier, Rodney. *Constitutional and Administrative Law*. 6. Baskı. Londra: Penguin Books, 1989.

Shestack, Jerome J. "The Philosophical Foundations of Human Rights". *Human Rights Quarterly* 20. sy. 2 (Mayıs 1998): 201-235.

Shon, Louis. "The International Law: Protection of the Rights of Individuals Rather than States". *American U.L. Review* 32, sy. 1 (1982): 1-22.

Şentürk, Recep. "İsmet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23: 137-138. İstanbul: TDV Yayınları 2001.

Şentürk, Recep. "Adamiyyah and Ismah: The Contested

Relationship between Humanity and Human Rights in Classical Islamic Law”. *İslâm Araştırmaları Dergisi* 8 (2002): 39-69.

Şentürk, Recep. *İnsan Hakları ve İslâm; Sosyolojik Ve Fıkhi Yaklaşımlar*. İstanbul: Etkileşim Yayınevi, 2006.

Tezcan, Baki. *The Second Ottoman Empire: Political and Social Transformation in The Early Modern World*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

Teziç, Erdoğan. *Anayasa Hukuku*. 5. Baskı. İstanbul: Beta Matbaası, 1998.

Tanör, Bülent. *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri(1789 – 1980)*. 22. Baskı. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları (No:12334), 2012.

Tunaya, Tarık Zafer. *Siyasal Kurumlar ve Anayasa Hukuku*. 4. Baskı. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1980.

Otto, Dianne. “Rethinking the Universality of Human Rights Law”. *Columbia Human Rights Law Review* 29, sy. 1 (Sonbahar 1997): 1-35.

Özbudun, Ergun. *Türk Anayasa Hukuku*. 3. Baskı. Ankara: Yetkin Yayınevi, 1993.

Özdemir, Yavuz, Erol Çiydem ve Elif Aktaş. “Tanzimat Fermanı’nın Arka Planı”. *Kastamonu Eğitim Dergisi* 22. sy.1 (Ocak 2014): 321-338.

Özkaya, Yücel. “Birinci Kanun-i Esasi ve Meşrutiyet Hakkında Ortaya Konulan Görüşler ve Parlamento Usulü Hakkında Bir Layiha”. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 31, sy.1-2: 397-415.

Pierson, Christopher. *The Modern State*. 2. Baskı. Taylor & Francis E-Library, 2004, (çevrimiçi), [Http://Psi424.Cankaya.Edu.Tr/Uploads/Files/Pierson,%20the%20modern%20state,%202nd%20ed.Pdf](http://Psi424.Cankaya.Edu.Tr/Uploads/Files/Pierson,%20the%20modern%20state,%202nd%20ed.Pdf), 28.10.2017.

Poggi, Gianfranco. *The Development of the Modern State: A Sociological Introduction*. Stanford: Standfort University Press, 1978.

Rehman, Javaid. *International Human Rights Law*, 2. Baskı.
Essex: Longman, 2010.

Rubin, Avi. *Ottoman Nizamiye Courts: Law and Modernity*.
New York: Palgra ve Macmillan, 2011.

HAK ARAYIŞINDA MÜSBET HAREKET *

Ali Bakkal**

Öz

Günümüzde aile, cemiyet, toplum, devlet ve devletler arasında ortaya çıkan anlaşmazlıkların temel kaynağı ya birey ve toplumların haklarına razı olmamaları veya hak konusunda hasımlarıyla anlaşmazlığa düşmeleridir. Bilerek haksızlık yapanları ancak güç durdurabilir. Ancak hak konusunda anlaşamayanlar, önce empati yaparak kendi haklarının ne olduğu konusunda iyi düşünmeleri, gerektiğinde uzmanlara danışmaları gerekir. Anlaşmazlığın bir kısmı da hak arayışında aşırıktan kaynaklanmaktadır. İnsanlar haklı olduklarını bildikleri zaman, haklarını her zaman alabilecekleri ve kullanabilecekleri kanaatindedirler. Oysa toplumda bazen hukukî anlamda da “haklısın, ama tümünü alma imkânın yok” denilecek yerler vardır. Bu tebliğde daha çok hak aramanın müsbet yolları gösterilmeye çalışılacaktır.

Anahtar kelimeler: Hak, Ehak, Müsbet Hareket, Hakkın Sınırlılığı, Hakkın Kötüye Kullanılması

Positive Action in The Search of Rights

Abstract

The main source of disagreements between or among families, communities, societies, and states is either these units' not consenting the rights provided to them or their having disagreements in terms of their rights. Those who do injustice to others can be stopped only through use of power. However those who can not agree on their own

* Bu makale, 1-2 Ekim 2017 tarihlerinde İstanbul'da düzenlenen “Kur'an ve Sünnet Rehberliğinde Bir Hizmet Hareketi; Müsbet Hareket” konulu “XI. Uluslararası Bediüzzaman Sempozyumu”unda aynı adla sunulan tebliğin geliştirilmiş şekliyle ibarettir.

** Prof. Dr., Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, alibakkal52@gmail.com

Geliş Tarihi: 17.02.2019

Kabul tarihi: 24.06.2019

ORCID: 0000-0003-4948-2736

rights must do empathy and think well about what their rights are and should refer to the views of experts. Some of the disagreements arise from being very immoderate in the search for the rights. When people know that they are right consider that they can succeed in achieving and using their rights. However there are cases in social life where “In you are right, but you can’t take it all.” In this paper we will concentrate more on showing the ways of searching for rights in a positive way.

Keywords: Right, More Just, Positive Action, Limits of Rights, Abuse of a Right

Giriş

Âdem Aleyhisselam’dan beri beşeriyet az veya çok savaş, baskı, terör, zulüm, kavga ve kargaşadan uzak kalmamıştır. Zulüm ve kargaşanın kaynaklarını üç noktada toplamak mümkündür: a) Hakkına razı olmamak, b) Hakkının daha fazla olduğunu zannetmek, c) Hakkını talep ederken aşırı gitmek.

Hakkına razı olmamak:

Hakkına razı olmamak bencilliktir, başkasını küçük görmektir, toplumsal düzeni sağlayacak olan kuralları ve değer hükümlerini reddetmektir, azgınlıktır. Bunun sonucu, gücü yettiği müddetçe başkalarını ezmek ve aşığılamaktır. Dünyada zulmün en büyük kaynağı budur. Aile içindeki kardeş kavgalarından toplumsal hayattaki sürtüşmelere, şirketler arasındaki haksız rekabetten devletler arasındaki çifte standartlara varıncaya kadar her türlü kavga ve savaşın temel sebebi bu düşüncedir. Bu düşüncede hakkın yerine güç konulmuştur. Güçlü olan haklı gibi hareket eder; büyük zulüm işler. Bu insanlar hak yerine gücü koydukları için bunları durduracak tek şey yine güçtür. Savaşın meşru sayılmasının ana sebebi de budur. Yani karşı tarafın haksız saldırısı ve bu saldırıyı güç kullanmaktan başka bir yolla engellemenin mümkün olmamasıdır.

Hakkının daha fazla olduğunu zannetmek:

İnsanlar, toplumlar ve devletler arasındaki anlaşmazlık, kavga ve savaşın önemli sebeplerinden biri de budur. Söz gelimi aile içinde büyük kardeşin sadece büyük olması sebebiyle mirastan alacağı hakkın daha fazla olduğunu düşünmesi, bir topluluğa başkan olan kimsenin yönetimle ilgili olarak artık başkasının hiçbir söz hakkının bulunmadığına inanıp otoriter bir tavır takınması, çoğunluğun oyunu alan bir siyasî partinin hükümet kurduğu zaman hakkı çoğunluğun görüşünden ibaret sayması, tarafların eşit haklara sahip olduklarına dair iki devlet arasında açık antlaşmalar olduğu halde birisinin stratejik, ekonomik, tarihsel ve kültürel sebeplerden dolayı kendisini daha çok haklı zannetmesi gibi durumlar bu kısmın örneklerindedir. Bir konuda daha fazla hakkı olduğunu zanneden fert ve toplumlar da bu sebeple birtakım haksızlıklar yapabilirler. Zira bunlar haksız oldukları halde kendilerini haklı zannetmektedirler. Fakat bunlar bilerek haksızlık yapmadıkları için, haksızlık yapmalarına sebep olan konularda haklı olmadıklarının ispat edilmesiyle haksızlık yapmaktan vazgeçebilirler. Ancak bu konuda onları haksız olduklarına ikna etmek zor bir iştir. Çünkü insanların fert ve toplum olarak birçok takıntıları vardır. Bu takıntılar bazen inanç ve kültür haline dönüşebilmektedir. Bu durumda insanların haksız olduklarını ortaya koymak ve onları ikna etmek oldukça zorlaşmaktadır. Bununla birlikte bu tür haksızlıklar zaman içinde bir çözüme kavuşturulabilir.

Hak talebinde aşırı gitmek:

Bazen insanlar haklı olabilirler. Ancak bu haklarını almaya çalışırken hukuk düzeni içinde kalmazlar; aşırı giderek kargaşaya sebebiyet verirler. Çeşitli ülkelerde iç savaşların önemli bir sebebi budur.

Biz bu makalemizde daha çok üçüncü mesele üzerinde duracağız. Ama önce hakkın ne olduğu ve hak üzerinde bazı sınırlılıkların bulunup bulunmadığını ortaya koymamız gerekmektedir.

1. Hakkın Tanımı

Sözlükte “hak” kelimesi, mastar olarak “gerçek, sabit ve doğru olmak, gerekmek; bir şeyi gerçekleştirmek; bir şeye yakînen muttali olmak”; isim olarak da “gerçek, sabit, doğru, varlığı kesin olan şey” anlamlarına gelir. Çoğulu “hukûk”tur.¹ Râgıb el-İsfahânî ise hakkın asıl mânâsının “mutabakat ve muvafakat” olduğunu ifade eder.²

Kur’ân-ı Kerîm’de 247 yerde geçen hak kelimesi daha çok bâtılın zıddı olarak kullanılmıştır.³ “Boşa gitmek, temelsiz ve devamsız olmak” anlamlarındaki butlân kökünden türetilen bâtıl kavramı da gerçeğe uymayan inanç, hüküm ve düşünceleri ifade eder.⁴ Bunun dışında hak, “vakıaya, gerçeğe uygun söz”;⁵ “doğru haber”;⁶ “doğru yol”;⁷ “aslına uygun bilgi, inanç, yakîn”;⁸ “delil”;⁹ “bir olayın iç yüzü”;¹⁰ “adalet”;¹¹ “görev,

¹ Muhammed Murtaza el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. I-X. Kahire, 1306-1307, hkk. maddesi; Mustafa Çağrı, “Hak”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 15 (Ankara: TDV Yay., 1989), 139.

² Râgıb el-İsfahânî. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. nşr. Muhammed Said Kîlânî. Kahire 1381/1961, hkk. maddesi.

³ Meselâ bk. el-Bakara 2/42; en-Nisâ 4/105; el-Mâide 5/ 77.

⁴ Fahrettin Olguner, “Bâtıl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 5 (İstanbul: TDV Yay., 1992), 147.

⁵ Bk. el-A'râf 7/169; Sâd 38/84.

⁶ Bk. el-Mü'minûn 23/ 62.

⁷ Bk. Yûnus 10/35.

⁸ Bk. Yûnus 10/36; en-Necm 53/28, el-Vâkıa 56/95.

⁹ Bk. Yûnus 10/76, 77.

¹⁰ Bk. Yûsuf 12/51.

¹¹ Bk. el-A'âf 7/89; el-Enbiyâ 21/112; Sâd 38/22, 26; ez-Zümer 39/69, 75.

ödev, hüküm”¹² gibi anlamlarda kullanılmıştır. Kur’an’da hak kelimesi “gerçek, sabit, doğru” gibi anlamları dolayısıyla Kur’an’ı ve İslâm’ı ifade ettiği gibi,¹³ gerçekleşeceği kesin olan ölüm için de kullanılmıştır.¹⁴ Yine daha çok “vaad” kelimesiyle birlikte gerçekleşeceği kesin olduğu için âhret hakkındaki haberler, müjde ve tehditler de hak kelimesi ile ifade edilmiştir.¹⁵ Varlığının kesinliği ve sabitliği dolayısıyla Kur’an’da Allah’ın bir ismi veya sıfatı olarak geçen Hak kelimesi “varlığı kesin olan, mutlak gerçek, hikmete uygun olarak icat eden” anlamlarında kullanılmıştır.¹⁶ Hukukla ilgili olarak da Kur’an’da ziraî ürünlerden hasat zamanında zekât ve sadaka olarak ayrılması istenen paya hak denilmiştir.¹⁷ Burada hak kavramı, Allah’a karşı bir borç veya ihtiyaç sahipleri adına *Allah’ın alacağı* olduğu şeklinde bir anlam taşır. Yine Kur’an’da evlenen erkeğin kadına ödeyeceği mal,¹⁸ akrabaya, yoksula ve yolcuya yardım olarak verilecek mal,¹⁹ akitten veya diğer sebeplerden doğan *borç ve alacak*,²⁰ yetki,²¹ hak kelimesiyle ifade edilmiş, bazı âyetlerde de bu anlamda bir hakta sahip olunan öncelik sırasından söz edilmiştir.²² Hadislerde de hak kelimesi Kur’an’dakine benzer anlamlarda kullanılmıştır.

İslam hukuk literatüründe hak kavramının, sözlükteki “sübût ve vücûb (gereklilik)” anlamıyla bağlantılı olarak dinin ve hukuk düzeninin tanıdığı “yetki ve ayrıcalık” anlamı

¹² Bk. el-Bakara 2/180, 236, 241; er-Rûm 30/47.

¹³ Bk. el-İsrâ 17/81, 105; el-Kehf 18/29.

¹⁴ Bk. Kaf 50/ 19.

¹⁵ Bk. el-Enbiyâ 21/97; Gâfir 40/55.

¹⁶ Bk. el-En‘âm 6/62; Yûnus 10/30, 32; el-Hac 22/62.

¹⁷ Bk. el-En‘âm 6/141.

¹⁸ Bk. el-Bakara 2/236, 241.

¹⁹ Bk. el-İsrâ 17/26; er-Rûm 30/38.

²⁰ Bk. el-Bakara 2/180, 282; ez-Zâriyât 51/19; e!-Me‘âric 70/24.

²¹ el-Mâide 5/116.

²² el-Bakara 2/247, 282.

etrafında bir muhteva kazandığı görölmektedir. Fıkıh usulü bilginlerine göre hak, şer'î hükümden ibarettir. şâfî mezhebine mensup usulcülere (mütekellimûn) göre şer'î hüküm, “şâriin kulların fiillerine ilişkin olan hitabı” iken, Hanefî mezhebine mensup usulcülere (fukaha) göre, “şâriin kulların fiillerine ilişkin hitabı ile sabit olan şey”dir. İki tanım arasında felsefî bir farklılık mevcut olup Hanefîlere göre şer'î hüküm kulların fiillerinin vasfı iken, şâfîlere göre hitabın bizzat kendisi yani nassın metnidir, hitap da şâriin vasfıdır.²³ şer'î hükme hak denmesi, bu kelimenin kökündeki “mevcut ve sabit olma” anlamı itibariyledir.

Çağdaş dönem İslâm hukukçularının hak tanımları, hem klasik dönem İslâm hukukçularının hak telakkisini hem de modern hukuktaki hak kavramını uzlaştıracı niteliktedir. Bu tanımların da çok defa muamelât veya borçlar-eşya hukukuyla sınırlı kaldığı ve hakkın konu ve amacına ağırlık verildiği söylenebilir.²⁴ Saffet Köse'ye göre bu tanımlardan en güzeli, Fethi ed-Dirîmî'nin “Belli bir menfaati gerçekleştirmek için bir şey üzerinde ya da diğerlerinden bir edayı talep konusunda hukuk düzeninin bir yetki olarak tanıdığı aidiyettir.”²⁵ şeklindeki tanımıdır.

Modern hukuktaki tanımlar da yaklaşık olarak böyledir. Bunlardan birkaçını nakletmeyi uygun buluyoruz:

²³ Muhammed Ebü'l-Feth el-Beyânûnî, “Hüküm – Fıkıh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 18 (İstanbul: TDV Yay., 1998), 466.

²⁴ Ali Bardakoğlu, “Hak-Fıkıh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 15 (İstanbul: TDV Yay., 1997), 141.

²⁵ Saffet Köse, *İslâm Hukukunda Hakkın Kötüye Kullanılması* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 1997), 31.

“Hukuk kuralları bireylere birtakım yetkiler tanımış ve bunları yaptırımla sağlam hale getirmiştir. Kişilere hukuk tarafından tanınmış olan bu yetkilere ‘hak’ adı verilir.”²⁶

“Hukuk öğretisinde hak genel olarak; hukuk düzeni tarafından korunan ve bu korumadan sahibine yararlanma yetkisi tanınan her türlü menfaat (çıkar) olarak tanımlanmaktadır.”²⁷

“Hak, hukuken korunan ve yararlanılması hak sahibinin iradesine bırakılan menfaatlerdir.”²⁸

Hakkın özgürlüklerle de çok yakın bir ilişkisi vardır. Kişi hakkında sabit ve gerekli oluşu açısından aynı şey için hak tabiri kullanılırken, kişinin bu hakkı kendi iradesiyle kullanıp kullanmama yetkisine ise özgürlük denir. Dolayısıyla hak, aynı zamanda bireyin, diğer insanların kendi hayatlarını yaşama şekline müdahale etmeden, kendi yaşamına yön verme özgürlüğüdür.

2. Hakkın Çeşitleri

2.1. İslâm Hukukunda Hakkın Çeşitleri

İslâm hukukçuları, sahibine ve sağladığı yararın genel ve özel oluşuna göre hakları temelde Allah hakları (hukukullah) ve kul hakları (hukuk-ı ibâd) şeklinde iki kısma ayırmışlardır. Ancak bazı haklarda hem Allah hakkı, hem kul hakkı söz konusu olduğu için bu özelliklere sahip hakları da “karma haklar” diye üçüncü kategoride mütalaa etmişlerdir.

2.1.1. Allah Hakları

²⁶ Erhan Adal, *Hukukun Temel İlkeleri – El Kitabı* (İstanbul: Beta Basım Yayım, 1998), 210.

²⁷ Şaban Kayıhan, *Hukukun Temel Kavramları*, 5. Baskı, Seçkin Yayıncılık, Ankara 2013, s. 231.

²⁸ Şevki Özbilen, *Hukukun Temel Kavramları* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2013), 201.

Allah hakları denildiğinde öncelikle iman ve ibadetler gibi sadece O'na özgü haklar akla gelir. Bu haklar O'nun şanını yüceltmenin, O'na saygının bir gereğidir.

İslâm'da kamu yararını ve düzenini ilgilendiren haklar da Allah hakları kısmından sayılır. Bu hakların Allah'a nisbet edilmesinin sebebi keyfi olarak bir başkası tarafından engellenemeyeceğine vurgu yapmak içindir. Bu haklar, af ve sulha konu olamayacağı gibi değiştirme veya kaldırıp yerine bir başka şey koymaya da imkân vermemektedir. İbadet, vergi ve ceza niteliği taşıyan bütün haklarda Allah'ın hakkı vardır.²⁹ Bu özellikteki hakların yanı sıra nevi şahsına münhasır mükellefi bulunmayan haklar da Allah'ın haklarından sayılmıştır.

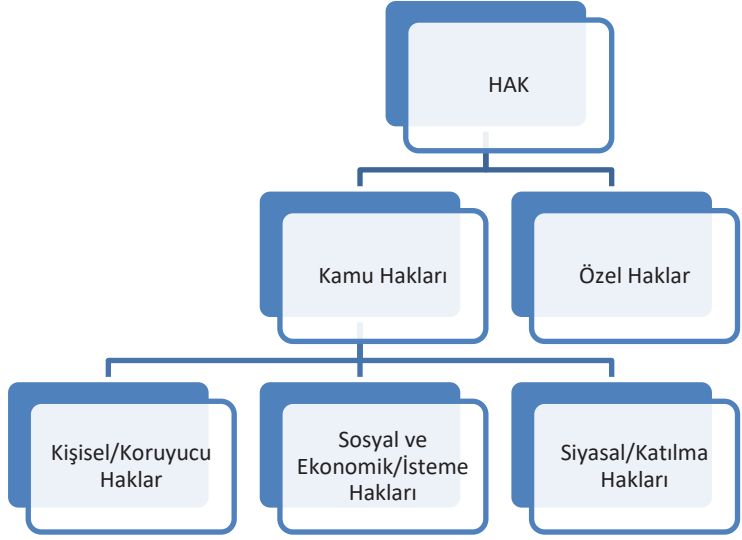
2.1.2. Kul Hakları

Bireye ait bir menfaatin korunmasını amaçlayan ve menfaati hususunda sadece sahibinin yetkili olduğu haklardır. Bu hakların kullanılması malikinin yetkisine ve tercihine bağlıdır. Bu açıdan Allah haklarından ayrılırlar.

2.2. Modern Hukukta Hakkın Çeşitleri

Modern hukukta haklar, hukukun klasik ayırımına uygun olarak kamu hukuku hakları ve özel hukuk hakları olmak üzere iki kısma ayrılır. Ancak bunlar arasında hemen her zaman organik bir ilişki bulunduğu ve bu doğrultuda gerek kamu ve gerekse özel hukuk haklarının birbirlerine bağlı oldukları görülmektedir.

²⁹ Ceza özelliği taşıyan her hakta Allah'ın hakkı olmakla birlikte bu özelliği taşıyan bazı haklarda kulun hakkı daha fazla olabilir. Dolayısıyla her cezayı mutlak olarak Allah'ın hakkı olarak düşünmemek gerekir. Ancak bir şeyde ceza özelliği varsa, orada mutlaka Allah'ın hakkı da vardır.



2.2.1. Kamu Hakları

Kamu hakları devletin kişiye yönelik yerine getirmesi gereken faaliyet ve işlemleri içiren haklardır. Temel hak ve özgürlükler, kamu özgürlükleri ve insan hakları gibi deyimlerle ifade edilirler. Kişi hakları, Sosyal ve ekonomik haklar, Siyasal haklar olmak üzere üç kısma ayrılırlar.

2.2.1.1. Kişi Hakları

Bunlar kişiyi gerek devlete gerekse topluma karşı koruyucu karakterde olan haklardır. Bu yüzden kişi haklarına anayasa terminolojisinde *koruyucu haklar* da denilmektedir. Anayasa'nın 17-40. maddelerinde kişi hakları şu şekilde sıralanmıştır: Kişinin dokunulmazlığı, maddi ve manevi varlığı, Zorla çalıştırma yasağı, Kişi özgürlüğü ve güvenliği, Özel hayatın gizliliği, Konut dokunulmazlığı, Haberleşme hürriyeti, Yerleşme ve seyahat hürriyeti, Din ve vicdan hürriyeti, Düşünce ve kanaat hürriyeti, Düşünceyi açıklama ve yayma hürriyeti, Bilim ve sanat hürriyeti, Basın hürriyeti, Süreli ve süresiz yayın hakkı, Basın araçlarının korunması, Kamu tüzelkişilerinin

elindeki basın dışı haberleşme araçlarından yararlanma hakkı, Düzeltme ve cevap hakkı, Dernek kurma hürriyeti, Toplantı ve gösteri yürüyüşü düzenleme hakkı, Mülkiyet hakkı, Hak arama hürriyeti, Yasal hakim güvencesi, Suç ve cezalara ilişkin bazı haklar.

2.2.1.2. Sosyal ve Ekonomik Haklar

Sosyal ve ekonomik haklar, devletin müdahalesini ve katkısını gerektiren, devlete sosyal ve ekonomik sahada bazı sorumluluk ve mükellefiyetler yükleyen haklardır. Bunlar bir nevi vatandaşın devletten isteme hakkına sahip olduğu haklar cinsinden olduğu için *isteme hakları* olarak da anılırlar. Anayasa'nın 41-65. maddeleri ile düzenlenmiş olan bu haklardan bazıları şunlardır: Ailenin korunması; Eğitim ve öğrenim hak ve devi; Kıyılarından yararlanma; çalışma ve sözleşme hürriyeti; çalışma hakkı ve devi, dinlenme hakkı; Sendika kurma hakkı; Toplu iş sözleşmesi, grev ve lokavt hakkı; Sağlık hizmetleri ve vrenin korunması; Konut hakkı; Geleceğin korunması ve spor; Sosyal güvenlik hakları.

Devletin bu haklar konusundaki yükümlülükleri, diğerlerinden farklı olarak parasal kaynaklarının yeterliliği lsndedir.

2.2.1.3. Siyasal Haklar

Bireylerin kamu hizmetine girmesini ve devlet yönetimine aktif olarak katılmasını sağlamak amacıyla kabul edilmiş olan haklardır. Bunlar *katılma hakları* adıyla da anılır. Anayasa'nın 66-74. maddelerinde tanzim edilen siyasal haklar şunlardır: Vatandaşlık hakkı, Seçme, seçilme ve siyasi faaliyetlerde bulunma hakkı, Parti kurma, partilere girme ve partilerden

çıkma hakkı, Kamu hizmetine girme hakkı, Vatan hizmeti ödev ve hakkı, Vergi ödevi, Dilekçe hakkı.³⁰

2.2.2. Özel Hukuk Hakları

Bu haklar hukuk tarafından korunan menfaatin para ile ölçülebilip ölçülememesi kriterine dayanan haklardır. Kendi arasında birçok kısma ayrılır.

Hak talebinde en çok sıkıntısı çekilen haklar kamu haklarıdır. İnsanlar çoğunlukla bu konularda daha fazla haklarının olduğunu düşünmekte ve bunları talep ederken de aşırılığa gitmektedirler. Bediüzzaman'a göre bu hakları talep ederken temel ilke "müsbet hareket" olmalıdır. Müsbet hareketin temel ilkelerini de şöyle sayabiliriz:

- a) İman hizmetini sırf Allah rızası için yapmak.
- b) Asayışı muhafaza etmek.
- c) Kendi mesleğinin muhabbetiyle hareket etmek.
- d) Aktif siyasetten uzak durmak.
- d) Gereksiz eleştirilerden ve münakaşalardan kaçınmak.
- e) Kaba kuvvetten uzak durmak.³¹

Hak arama noktasında Bediüzzaman'ın en hassas olduğu noktalardan birisi hak ararken kaba kuvvete başvurmamaktır. "Zira medenilere galebe çalmak ikna iledir, söz anlamayan vahşiler gibi icbar ile değildir. Biz muhabbet fedaileriyiz; husumete vaktimiz yoktur."³²

³⁰ Geniş bilgi için bk. Kayıhan, *Hukukun Temel Kavramları*, 233-248.

³¹ Müsbet hareket hakkında geniş bilgi için bk. Katre Dergisi (Müsbet Hareket Sayısı), Sayı 1, İstanbul İlim ve Kültür Vakfı Yayını. www.iikv.org/katre

³² Bediüzzaman Said Nursî, *Tarihçe-i Hayat* (Bediüzzaman'ın İlk Hayatı), (İstanbul: Söz Basım Yayın, 2012), 77.

“Harici tecavüze karşı kuvvetle mukabele edilir. Dâhilde ise öyle değildir. Dâhildeki hareket, müsbet bir şekilde mânevî tahribata karşı mânevî, ihlâs sırrıyla hareket etmektir. Hariçteki cihad başka, dâhildeki cihad başkadır.”³³

3. Hakkın Sınırlılığı

Mutlak varlık, mutlak gerçek ve mutlak değer sadece ve sadece Cenab-ı Hak’tır. Onun dışındaki her şeyin varlığı da, bir değer ifade etmesi de öncelikle Allah’ın yaratmasına ve o şeye belli bir değer atfetmesine bağlıdır. Dolayısıyla Allah’ın dışında mutlak varlık ve mutlak değer yoktur. Biz, bir varlık ve değer mutlaklığından söz ederken, bunu, Allah’ın yaratmasını ve değer yüklemesini göz ardı ederek yapmış oluruz.

Hakkın sınırlandırılması iki şekilde olur. a) İlk olarak daha başta hakla ilgili hukuk/kanun vaz’ edilirken haklar sınırlı olarak sabit olur. b) Hak vaz’ edildikten sonra bazı şartların gereği ikinci defa sınırlılıklar getirilir.

3.1. Başlangıçta Hakların Sınırlı Olarak Vaz’ edilmesi

İslâm’a göre daha başlangıçta hakla ilgili hükmün sınırlı şekilde vaz’ edilmesini gerektiren ilk şey, “Allah’ın hakkı”dır. Mülk Onundur ve O mülkünde dilediği şekilde tasarrufta bulunur.³⁴ İnsanlar, bu dünyada O’nun imtihana tabi tuttuğu kullarıdır. Allah, kulları hakkında bir hüküm vaz’ ederken dilediği şekilde hüküm koyma hakkına sahiptir. “*Yaratanın bilir olması*”³⁵ kulları hakkında en uygun hükmü koymasını gerektirir. Resûl-i Ekrem’in ifadesiyle “*Allah her hak sahibine*

³³ Nursî, *Tarihçe-i Hayat* (Isparta Hayatı), 873.

³⁴ Âl-i İmrân 3/26.

³⁵ el-Mülk, 67/14.

hakkını vermiştir.”³⁶ Dolayısıyla Allah kulları hakkında ne ile hükmettiyse o haktır, gerçektir, doğrudur. Allah’ın tanımadığı bir hakkı ve yetkiyi, hiç kimse kendisi için tanıyamaz. Eğer insanlar bazı şeylerin kendileri için neden yasaklanmış olduğunu düşünürlerse, öncelikle Allah’ın sınırlama yetkisini kavramaya çalışmalıdırlar.

Başlangıçta hakların sınırlandırılmasının ikinci sebebi yine hukukullah çerçevesine dâhil olan kamu haklarıdır. Allah, *yeryüzünde ne varsa hepsini insanlar için yaratmıştır.* ³⁷ Dolayısıyla herhangi bir konuyla ilgili özel hüküm vaz’ederken öncelikle insanların tümünü dikkate alarak bir hüküm koyar. Bu da, ibtidaen hakla ilgili hüküm koyarken ikinci sınırlandırıcı unsur sayılır.

3.2. Hakkın Sübutundan Sonra Sınırlandırılması

Hakla ilgili hüküm konulduktan sonra da bazı durumlarda sınırlamalar yapılabilir. Bunun ilkesel sebepleri şunlardır:

3.2.1. Sedd-i Zerâi/Kötü Sonuçlara Götüren Mubah Fiillerin Engellenmesi

Sözlükte “vasıtalardan engellenmesi” anlamına gelen sedd-i zerâi, fıkıh usûlünde, sakıncalı sonuçlara götürmesi kesin ve kuvvetle muhtemel olan hallerde mubah fiillerin yasaklanması³⁸ anlamında kullanılan bir usûl terimidir ve Mâlikî mezhebinde şer’î delillerden biri sayılmıştır. Diğer mezhepler de bu delili, kendi metodolojilerinde yer verdikleri başka deliller içinde eriterek kullanmışlardır. Meselâ, hediye kabul etmek meşru bir fiil iken âdil olmayan bir karar vermesine yol açacağına

³⁶ Ebû Dâvud, “Vesâyâ”, 6, “Büyû”, 88; Tirmizî, “Vesâyâ”, 5; İbn Mâce, “Vesâyâ”, 6; Dârimî, Vesâyâ”, 28; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 186, 187; V, 268.

³⁷ el-Bakara 2/29.

³⁸ İbrahim Kâfi Dönmez, “Sedd-i Zerâi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 36 (İstanbul: TDV Yay., 2009), 277.

kuvvetle muhtemel nazarıyla bakıldığından hâkimin hediye kabul etmesi yasak sayılmıştır. Şahitlik yapma meşru bir fiil olmakla birlikte haksız yere hüküm vermeye yol açma endişesi güçlü olduğu için kişinin hasmı olduğu davacı veya davalı hakkındaki tanıklığının kabul edilmesi caiz görülmemiştir. İbadetlerle ilgili olarak da, erkeğin oruçlu iken karısını öpmesi, normalde yasaklanmış bir fiil olmamakla birlikte orucunu bozmasına yol açabilecek şartlarda işlenmesi mekruh hatta bazı fakihlerce haram kabul edilmiştir.³⁹ Hz. Ömer'in, Kur'an'da kendileriyle evlenme müsaadesi yer aldığı halde Ehl-i Kitaptan olan kadınlarla evlenmeyi yasaklaması; hayvanların verdiği zarardan hayvan sahiplerinin sorumlu tutulmamasına dair hadis olduğu halde bazı hallerde onlara tazminat yüklemesi; iddeti dolmadan bir erkekle evlenen kadının iddeti bittikten sonra da daimi olarak evlenmesini yasaklaması; cüzamlı bir kadını Kâbe'yi tavaf etmekten menetmesi gibi uygulamaları⁴⁰ sedd-i zerâiye örnek olarak gösterilir.

Kural olarak her hak sahibinin hakkını kullanması caizdir ve hakkıdır. Bununla birlikte hakkını kullanması, kesin veya kuvvetli ihtimal olarak dinen meşrû olmayan sonuçlara götürecekse, kişi bu hakkını kullanmaktan engellenebilir ve bazı hakları kısıtlanabilir. Ağır bir suçla itham edilen kişinin yurt dışına çıkmasının yasaklanıp seyahat özgürlüğüne kısıtlama getirilmesi bu kabildendir.

3.2.2. Kamu Yararı /Maslahat

Kamu yararı veya daha büyük bir maslahat sebebiyle bazı haklar sınırlandırılabilir. Esasen bu da bir çeşit sedd-i zerâi'dir. Hanefiler bu konuyu daha çok istihsan delili içinde çözümlenmişlerdir.

³⁹ Dönmez, "Sedd-i Zerâi", 278.

⁴⁰ Dönmez, "Sedd-i Zerâi", 279.

Ferdî haklar karşısında toplumsal bir ihtiyacın karşılanamaması “*Zarar-ı âmmı (umumî zarar) def için zarar-ı hâs (özel zarar) ihtiyar olunur*”⁴¹ kaidesi çerçevesinde düşünülmüştür. Zarar-ı âmm toplumun karşılaştığı zarar; zarar-ı hâs ise bir kişi veya grubun karşılaştığı zarar demektir. Bu kaideye göre zarardan etkilenenlerin çoğunluğu oluşturduğu durumlarda bir kişi veya grubun menfaatlerinin etkilenmesinden doğacak zarar tercih edilmek suretiyle toplumun menfaatine öncelik verilmektedir.⁴² Hz. Peygamber’in vefatından sonra sahabenin Mescid-i Nebevî’nin genişletilmesi maksadıyla civardaki taşınmazları istimlâk etmeleri ve vakıf binalarını yıktırmaları bu kabildendir.⁴³

Mecelle’nin, “*Zarar-ı eşed, zarar-ı ehaf ile izale olunur*”,⁴⁴ “*İki fesad teâruz ettikde ehaffı irtikâb ile a’zaminin çaresine bakılır*”⁴⁵ ve “*Ehven-i Şerreyn ihtiyar olunur*”⁴⁶ maddeleri de bu konunun farklı lafızlarla kaideleştirilmiş halidir.

Fertlerin özel yararları ile toplumun genel yararı arasındaki dengenin gözetilmesi ve çatışma halinde kural olarak kamu yararının korunmasının ölçü alınması⁴⁷ netice itibariyle istimlâkin cevazı, ihtikârın ve fiyatlarda suni artışa yol açacak diğer davranışların yasaklanması, borçluluk ve iflâs halinde alacaklıların haklarını korumaya yönelik tedbirler, sefihin hacri, esnafın tazmin sorumluluğu gibi ilk bakışta ilgili şahısların

⁴¹ Mecelle, Md. 26.

⁴² Köse, *Hakkın Kötüye Kullanılması*, 188.

⁴³ Şükrü Özen, “İstislâh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 23 (İstanbul: TDV Yay., 2001), 284.

⁴⁴ Mecelle, Md. 27.

⁴⁵ Mecelle, Md. 28.

⁴⁶ Mecelle, Md. 29.

⁴⁷ Bk. Mecelle, Md. 26-27.

kişisel haklarına sınırlama sayılabilecek hukukî çözümlere haklılık kazandırmaktadır.⁴⁸

Her zaman kamu yararı veya daha büyük bir fayda sebebiyle daha alt düşük haklara sınırlama getirilebilir. Ancak bu sebeple haklara bir sınırlama getirildiği zaman kişilerin hakları tamamen yok sayılamaz. Özellikle malî hakların bedelleri ödenir; böylece insanlar bir yerde kaybettikleri malî değerini aynısını başka yerde ikame etme hakkına sahip olurlar.

Kamu yararı sebebiyle özel hakların sınırlandırılması meselesi fert ile devlet arasındaki en önemli problemlerden birini oluşturur. Devletin burada toplumculuk ile ferdiyetçilik arasında orta bir yolu takip etmesi gerekir. Aşırı toplumculuk, toplum adına birçok ferdin haklarının çiğnenmesi, aşırı ferdiyetçilik de ferdî haklar uğruna topluma zarar getirilmesi sonucunu doğurur. Her iki anlayışta da aşırılıktan kaçınmak gerekir.

Ancak şunu da belirtmeliyiz ki, günümüzde insanlar fazla ferdiyetçi davranmakta, hak sahibi oldukları mevzularda sınırsız haklara sahip olduklarını zannetmektedirler. Oysa İslam hukuku daha baştan ferdî hakları vaz'ederken kamunun hakkını da dikkate alır. Eğer şartlar gereğince ferdî haklar başta geniş tutulmuşsa, şartların değişmesiyle ferdî haklarda daraltmaya, toplumsal haklarda genişletmeye gidilebilir.

Bediüzzaman Said Nursî'ye göre de çok hayır (hayr-ı kesîr) lehine, az olan şerrin (şerr-i kalîl) işlenmesi kabul edilir. Zira az bir kötülük gelmesin diye büyük bir hayrı sonuç veren küçük bir şer işlenmezse, netice itibariyle büyük bir şer işlenmiş olacaktır. Meselâ, cihada asker sevk etmekte elbette bazı cüz'î, maddî, bedenî zarar ve şerler vardır. Fakat o cihadda öyle bir büyük hayır vardır ki, bu sayede İslâm

⁴⁸ Bardakoğlu, "Hak-Fıkıh", 149.

memleketi, kâfirlerin istilâsından kurtulur. Eğer küçük bir şer olmasın diye cihad terk edilecek olsa, o zaman büyük hayır gittiği gibi arkasından da büyük şer gelir. Bu da zulmün ta kendisidir. Yine, kangren olmuş ve kesilmesi lâzım gelen bir parmağın kesilmesi hayırdır, iyidir. Hâlbuki zâhiren bunda bir şer vardır. Fakat parmak kesilmezse el kesilir, büyük bir şer ortaya çıkar.⁴⁹ Maslahat kuralı böyle işletilir.

3.2.3. Hakkın Kötüye Kullanılması

Bu konuda iyi bir doktora çalışması yapan Saffet Köse'ye göre hakkın kötüye kullanılması, “hakkın verilmiş gayesi dışında veya bir başkasına zarar verme kasdıyla ya da zarar verecek şekilde kullanılmasıdır.”⁵⁰

Hakkın kötüye kullanılması düşüncesi, hukuk düzeninin ferde tanımış olduğu bireysel yetkilerle, toplumsal çıkarları uzlaştırmayı hedefleyen, haklar arasındaki dengeyi makul ölçüde tutmaya çalışan bir teoridir. Hukuk düzeni kendi tanıdığı bir haktan doğan menfaati daha üstün bir hukuk ilkesine dayanarak tanımamakta, bu sebeple kişinin, önceden ona vermiş olduğu bir yetkiye dayanarak daha yüksek menfaate zarar getirici faaliyetini meşru görmemekte, hatta onu sorumlu tutmaktadır.

Hakkın kötüye kullanılması sonucunda konunun durumuna göre ictinab, izâle, tazminat ve ta'zir davaları açılabilir, bazı dinî müeyyideler uygulanabilir.

Hakkın kötüye kullanılmasında mutlaka kötü niyet aranmaz; genel ihmal ve tedbirsizlik de hakkın kötüye kullanılması cinsinden sayılır. Bu ilkenin delilleri Kur'an ve Sünnet'te mevcuttur. Sahabenin de bu yönde çeşitli

⁴⁹ Bediüzzaman Said Nursî, *Mektûbat* (12. Mektup) (İstanbul: Söz Basım Yayın 2012), 73.

⁵⁰ Köse, *Hakkın Kötüye Kullanılması*, 56.

uygulamaları olmuştur. Meselâ esnaf ve sanatkârların kira ve sipariş akdi sebebiyle ellerinde bulunan mallar emanet hükmünde olup kasıt ve kusurları bulunmadıkça bunların ziyan olmasından sorumlu olmadıkları halde, Hz. Ömer ve Hz. Ali dönemlerinde esnafın genel ihmali sebebiyle bu konuda müşterilerden fazlaca şikâyet gelmeye başlayınca, esnaf ve sanatkârlar yanlarında zayi olan mallardan dolayı sorumlu tutulmaya başlanmışlardır.⁵¹

Özellikle ilk dönem fakihlerince sınırlı sayıda kayıt ve şarta tâbi tutulan mutlak hak anlayışı, çoğu sonraki döneme mensup diğer bir kısım İslâm hukukçusu tarafından daha da sınırlandırılmış, hukukun ferde tanıdığı hakkın mutlak bir yetki kaynağı olmayıp başkasına ve topluma zarar vermeme kaydıyla sınırlı, toplum yararına ve şâriin maksadına uygunlukla bağimli olduğu ifade edilerek hakkın kullanımına ilişkin bazı ilâve ölçü ve kayıtların getirilmesinin uygun olacağı belirtilmiştir.⁵²

Prensip olarak hakkın başkasına zarar verme kasdıyla kullanılması, hakkın kullanılması sonucunda fahiş zararın ortaya çıkması, hakkın üçüncü şahıslar için umumî bir zarar meydana getirmesi, hakkın kullanımında meşru bir menfaatin bulunmaması ve menfaatler arasında aşırı orantısızlık gibi durumlar, hakkın kullanımında suiistimalin ortaya çıktığı haller olarak kabul edilir.⁵³

Bediüzzaman'a göre bir müslümanın hakkı kötüye kullanması gibi bir huyu olmamalıdır. Sıdk (doğruluk), İslâmiyetin temel esası, üstün özelliklerinin rabitası ve yüksek duyguların bir karışımıdır. Sosyal hayatımızın esası olan sıdkı ve doğruluğu içimizde diriltip onunla mânevî hastalıklarımızı

⁵¹ Ali Bardakoğlu, "İstihsan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 23 (İstanbul: TDV Yay., 2001), 244.

⁵² Bakdakoğlu, "Hak- Fıkıh", 147.

⁵³ Geniş bilgi için bk. Köse, *Hakkın Kötüye Kullanılması*, 83-107.

tedâvi etmeliyiz. Sıdk ve doğruluk, müslümanların sosyal hayatında, hayatın çekirdeği hükmündedir. Riyakârlık bir nevi fiilî yalancılık demektir. Dalkavukluk ve yapmacıklık, alçak bir yalancılıktır. Nifak ve münafıklık, zararlı bir yalancılıktır. Yalancılık ise Sâni-i Zülcelâlin kudretine iftira etmektir. Küfür, bütün çeşitleriyle yalancılıktır. İman ise sıdk ve doğruluktur.⁵⁴ Sıdkın sosyal ve siyasi hayatta ölmesi, maddî açıdan bizi ortaçağda durduran altı hastalıktan biridir.⁵⁵

Bediüzzaman hile karşısındaki durumunu şöyle özetliyor: “Bütün hayatımda ‘en menfaatli ve en iyi hile, hilesizlik olduğu’ düstur olduğundan, bütün müdafaatımda hak ve hakikat ve sıdk ve doğruluk esasını takip ettim.”⁵⁶ “Gerçek hile, hilesizliktir.”⁵⁷

4. Hakkı Talep Edememe Halleri

Bazı durumlarda kişiler haklarını çeşitli sebeplerden dolayı talep ve tahsil edemeyebilirler. Bunların ana sebeplerini şöyle sıralayabiliriz.

4.1. Mürûru Zaman

Müruru zaman, zaman aşımı demektir. Esasen haklar hiçbir zaman düşmezler. Nitekim Mecelle’de bu husus “*Tekâdüm-i zamân ile (zaman aşımı ile) hak sâkıt olmaz..*”⁵⁸ kaidesiyle ifade edilmiştir. Zaman aşımından kasıt, belli bir zaman sonra hak talebinde bulunmanın düşmüş olmasıdır. Böyle bir durumda hak düşmese de, hakkı hukukî yollardan talep hakkı düştüğü için, hak sahibinin hakkını elde etmesi zorlaşmaktadır.

⁵⁴ Nursî, *Tarihçe-i Hayat* (Bediüzzaman’ın İlk Hayatı), 123.

⁵⁵ Nursî, *Tarihçe-i Hayat* (Bediüzzaman’ın İlk Hayatı), 115.

⁵⁶ Nursî, *Tarihçe-i Hayat* (Eskişehir Hayatı), 303.

⁵⁷ Nursî, *Tarihçe-i Hayat* (Eskişehir Hayatı), 326.

⁵⁸ Mecelle, Md. 1674.

Müruru zamanın kabul edilmesi, yine hak sahibinin, hakkı kötüye kullanması gibi bir durumdan kaynaklanmıştır. Mecelle’de zaman aşımı ile hakkın düşmeyeceği belirtilmiş olmakla birlikte, hile ve tertipleri önlemek ve hukuku korumak için bazı davaların reddi konusunda zaman aşımı on beş seneye kadar indirilmiştir.⁵⁹ Malikilerden bazılarında göre bu sınır yirmi, bazılarında göre ise otuz yıldır.⁶⁰

Sonuç itibariyle zaman aşımı, hak sahibinin talep hakkını, yine kendisinden kaynaklanan bir sebeple haklı olarak sınırlama anlamına gelmektedir.

4.2. Hak Konusunun Ortadan Kalkması

Hak konusunun ortadan kalkması veya borçlu tarafın ölmesi sebebiyle bazı haklar düşer. Meselâ bir kimsenin başka bir kimse üzerinde bir alacağı olsa, borçlu kişi geride hiç mal bırakmadan ölse, ölünün varisleri bu borcu kendi mallarından ödemek mecburiyetinde olmadıkları için, alacaklı kişinin alacağı düşer.

Yine bir kişi malını ücretsiz olarak bir kimseye emanet olarak verse ve emanet mal bu kişinin yanında kusuru ve teaddîsi (tecavüz) olmadan zayi olsa, mesela birisi tarafından çalınrsa, emanetçinin bu malı tazmin etmesi gerekmez.⁶¹

4.3. Aynı Mahalde Başkalarının da Hakkı Olması

Bazen aynı kişiden birden fazla kişinin alacağı bulunur, fakat bu kişinin malvarlığı ancak bazılarının alacaklarını ödemeye kâfi gelir. Böyle bir durumda alacaklılar, alacaklarını, alacaklı oldukları oranda tahsil edeceklerdir. Meselâ, Ahmet isimli şahıstan Mehmet ile Hasan’ın 40’ar bin lira, Hüseyin’in

⁵⁹ Mecelle, Md. 1081.

⁶⁰ Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku* (İstanbul: İrfan Yayınevi, 1982), 2:564.

⁶¹ Mecelle, Md. 768.

20 bin lira alacağı varsa, Ahmet ölmüş veya herhangi mal kazanamayacak şekilde bir hastalığa tutulmuş ve kendisinin de sadece 50 bin lira parası varsa, Mehmet ile Hasan bu paranın 20'şer bin lirasını, Hüseyin ise 10 bin lirasını alacaktır. Birisi erken davranıp alacağının tamamını tahsil etse bile, diğer alacaklılar mahkeme yoluyla oran itibariyle kendilerinin almaları gereken parayı onlardan geri alabilirler. Bu da haklar ve alacaklar konusunda bir çeşit sınırlama sayılabilir. Bir nevi bu durumda alacaklıya “Hakkın var, ama tümünü alma imkânın yok” denilmektedir. Hakkaniyet adaleti bazen bu tür uygulamaları gerekli kılmaktadır.

4.4. Talep Edilmesi Halinde Daha Büyük Bir Zararın Ortaya Çıkması

Hakkın kötüye kullanılmasında tek ölçü başkasına zarar verme kasdı değildir. Zarar kasdı olmasa bile hakkın kullanılması halinde fahiş bir zarar ortaya çıkacaksa, bu da hakkın kötüye kullanılması olarak kabul edilmiştir. Bu sebeple kişi “hakkımdır” diyerek sahip olduğu hakları her zaman istediği şekilde kullanma hakkına sahip değildir. Esasen bu anlayış İslam hukukunun hakka yüklediği anlama son derece uyumlu görünmektedir.

Öncelikle her şeyin yaratıcısı ve gerçek sahibi Allah'tır.⁶² Hakkın kaynağı da O'dur.⁶³ Bir şeyin hak olması Allah'ın onu hak olarak vermesine ve tanınmasına bağlıdır. Asıl sahibi ve menşei olması itibariyle ferdî hakların tamamı yine Allah'ın hakkı sayılır. Dolayısıyla ferdî hak, bizzat gaye değil, belli gayelerin gerçekleştirilmesi için insana verilmiş vasıta hükmündedir. Bu anlayışın bir sonucu olarak ferdî haklar çift

⁶² el-En'âm 6/102; er-Ra'd 13/16; İbrahim 14/2; en-Nahl 16/52; Meryem 19/65; Tâhâ 20/6; el-Enbiyâ 26/19, 56; el-Hacc 22/64; ez-Zümer 39/62; el-Gâfir (el-Mü'min) 40/62.

⁶³ Âl-i İmrân 3/26.

karakterlidir; nerede hak varsa, aynı zamanda orada sosyal bir görev de mevcuttur. Bu sebeple bir hakkı kullanırken, o hak münasebetiyle getirilen vazifeleri de gözetmek gerekir. Bu vazifelerden biri de kural olarak “hakkın kullanılmasının fahiş zarara sebebiyet vermemesidir.” Zira kişilerin haklarını başkalarının, özellikle toplumun zararına olacak şekilde kullanmalarına izin verilirse, toplumda menfaatler arası dengeler bozulur, toplumun huzuru ortadan kalkar ve neticede anarşi doğar. Toplumsal huzurun bozulduğu bir yerde de ferdî hakların normal olarak kullanımı mümkün olmaz.

İslam, ferdin hakkı ile diğerlerinin hakkını, özellikle toplumun hakkını birlikte korumayı amaçlamıştır. Bu sebeple hakkın kullanılması, başkasına ve topluma zarar vermemesi şartına bağlanmıştır. Mecelle’de bu husus, “*Hiç kimse mülkünde tasarruftan menolunamaz. Meğer ki âhere (başkasına) zarar-ı fâhiş ola, ol halde menolunabilir*”⁶⁴ ve “*Zarar-ı fâhiş bi-eyyi vechin kân (hangi sebeple meydana gelirse gelsin) defettirilir*”⁶⁵ maddeleriyle ifade edilmiştir.

Yine İslam hukukunda eşit seviyede olsalar dahi zararın defedilmesi, menfaatin elde edilmesinden daha önemli kabul edilmiştir. Mecelle’de bu husus “*Def-i mefâsid, celb-i menâfiden evlâdır*”⁶⁶ şeklinde kurallaştırılmıştır. Eğer bir menfaat karşısında daha büyük bir zarar ortaya çıkacaksa, evleviyetle bu menfaati temin etmek caiz olmaz. Çünkü başkasından ve toplumdan zararın kaldırılması, hakkı kullanmaktan doğan bir menfaatin elde edilmesinden daha değerlidir.⁶⁷

5. Said Nursî’nin Hak Konusunda Dikkati Çektiği Bazı Önemli Meseleler

⁶⁴ Mecelle, Md. 1197.

⁶⁵ Mecelle, Md. 1200.

⁶⁶ Mecelle, Md. 30

⁶⁷ Köse, *Hakkın Kötüye Kullanılması*, 92.

5.1. Bazen Hak Ehaktan Ehaktır

Bazen insanlar hakla (doğruyla) iktifa etmeyip ehakkın (daha doğrunun) peşine takılırlar. Oysa genel olarak insanlar, daha doğrunun, daha iyi olduğunu kabul etseler de ferdi ve sosyal hayatta bunu yerine getirmekte o kadar başarılı olamazlar. İnsanların çoğu hak ile yetinmeyi tercih eder. Meselâ beş vakit namaz kılmak haktır. Bunun yanı sıra gece kalkıp teheccüt namazı kılmak ehaktır. Eğer insanları ehakka zorlarsak, çoğunun bunu yapamayacağı açıktır. Bediüzzaman'a göre bazen insan ehakkı ararken hakkı da kaybeder. Hakta ittifak, ehakta ihtilaf olduğundan çoğu defa hak, ehaktan ehaktır. Ehak araştırılırken, bu zaman sürecinde bir nevi batılın varlığına müsamaha gösterilmiş olur. Sonuç itibariyle bazen hasen, ahsenden ahsendir.⁶⁸ Bu konuda Bediüzzaman'ın uyarısı şöyledir:

“Hakta ittifak, ehakta ihtilâf olduğundan, bazan hak, ehaktan ehaktır; hasen, ahsenden ahsendir. Herkes kendi mesleğine ‘Hüve hakkun’ demeli, ‘Hüve’l-Hakku’ dememeli. Veyahut ‘Hüve hasen’ demeli, ‘Hüve’l-Hasen’ dememeli.”⁶⁹ “Hakkı bulduktan sonra ehak için ihtilâfı çıkarma.”⁷⁰

5.2. Hak Teaddüd Eder

Kesin hak, ancak sübûtu ve delâleti kesin olan naslarla sabit olur. Bunların dışındaki haklar hakkında nass bulunsa da, sübûtu veya delaleti bakımından zan bulunduğu haktan hakkı belirleme konusunda farklı ictehadlar ortaya çıkar. Doğru olan

⁶⁸ Bediüzzaman Said Nursî, “Tuluat”, *İlk Dönem Eserleri* (İstanbul: Söz Basım Yayın 2012), 362.

⁶⁹ Bediüzzaman Said Nursî, “Hakikat Çekirdekleri”, *Mektûbat* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2016), 611 (No: 77).

⁷⁰ Bediüzzaman Said Nursî, “Lema‘at”, *Sözler* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay.), 887.

ictihad, Allah'ın iradesine uygun olandır. Ancak, peygamberlerden başka kimseye vahiy gelmediğine, Hz. Peygamber'le birlikte vahiy de kesilmiş olduğuna göre, doğru ictihadın ne olduğunu kesin olarak bilmek mümkün olamamaktadır. Dolayısıyla ictihadî konularda her ictihadın hem doğruya hem yanlışta ihtimali vardır. Müctehidler doğruyu bulmak niyetiyle çalıştıkları için ister isabet etsinler, ister hata etsinler çalışmalarının karşılığını alırlar. Nitekim Hz. Peygamber, *“Hâkim hüküm verirken ictihad eder de (ictihadında) isabet ederse, kendisine (bu ictihadından dolayı) iki sevap vardır. Eğer hâkim hüküm verirken ictihad eder de (ictihadında) yanlırsa kendisine (bu içtihadından dolayı) bir sevap vardır.”*⁷¹ buyurmuştur.

Her ictihadın hem doğruya hem yanlışta ihtimali olması sebebiyle hiçbir ictihad teorik olarak kesin şekilde reddedilemez; delil kuvvetine göre birisi tercih edilir. Hiçbir ictihadın kesin olarak reddedilememesi sebebiyle, sonuç olarak aynı konuda birden fazla hak ortaya çıkmış; hak taaddüt sayılır. Allah'ın iradesine göre hak bir olsa da, biz önümüzde birden fazla doğru görmekteyiz. Hepsisiyle amel edebileceğimiz için, hepsini doğru gibi kabul edebiliriz.

Diğer taraftan, zaman, mekân ve şahısların farklılığına göre hükümler farklılık arzeder. O zaman hepsi kendi şartları içinde hak olabilir. Bediüzzaman, *“Hak bir olur. Nasıl böyle dört ve on iki mezhebin muhtelif ahkâmı hak olabilir?”* sorusuna şöyle cevap veriyor:

“Bir su, beş muhtelif mizaçlı hastalara göre nasıl beş hüküm alır. Şöyle ki: Birisine, hastalığının mizacına göre su ilâçtır; tibben vâciptir. Diğer birisine, hastalığı için zehir

⁷¹ Buhârî, *“İ'tisâm”*, 20, 21; Müslim, *“Akdiye”*, 15, Nesâî, *“Ahkâm”*, 2; İbn Mâce, *“Ahkâm”*, 3; Ahmed b. Hanbel, IV, 198, 204, 205.

gibi muzırdır; tıbben ona haramdır. Diğer birisine az zarar verir; tıbben ona mekruhtur. Diğer birisine zararsız menfaat verir; tıbben ona sünnettir. Diğer birisine ne zarardır, ne menfaattir; âfiyetle içsin, tıbben ona mübahtır. İşte hak burada taaddüt etti. Beşi de haktır. Sen diyebilir misin ki, ‘Su yalnız ilâçtır, yalnız vâciptir, başka hükmü yoktur?’ İşte bunun gibi, ahkâm-ı İlâhiye, mezheplere hikmet-i İlâhiyenin sevkıyla ittibâ edenlere göre değişir. Hem hak olarak değişir ve her birisi de hak olur, maslahat olur.”⁷²

Bediüzzaman’a göre hak değiştiği için asırlara göre şeriatler değişir. Hatta aynı asırda, kavimlere göre ayrı ayrı şeriatler, peygamberler gelebilir ve gelmiştir. İslâm şeriatı, esasta her asırda her kavme kâfi geldiğinden son peygamberden sonra farklı şeriatlara ihtiyaç kalmamıştır. Ancak teferruatta bir derece ayrı ayrı mezheplere ihtiyaç kalmıştır. Nasıl ki mevsimlerin değişmesiyle elbiseler değişir, mizaçlara göre ilâçlarda değişiklik olur. Öyle de, asırlara göre şeriatler değişir; milletlerin istidadına göre hükümlerde de değişiklik olur. Çünkü, şer’î hükümlerin teferruat kısmı, beşerin haline bakar, ona göre gelir, ilâç olur.⁷³

Aynı konuda hakkın birden fazla olma ihtimali olduğundan, hak da taaddüd eder. Nasıl gıda ve diğer ihtiyaç maddeleri farklı olur. Buna benzer şekilde hak da birden fazla olabilir. Yine istidat ve kabiliyetler farkı olabilir, buna göre terbiye şekilleri de farklılık arzeder. Aynı madde bazıları için zehir iken, başkaları için panzehir olur. Farklı mizaçlara göre fer’î meselelerde hakikat bir değil, birden fazla olur. Burada hakikat sâbit değil, izafî ve mürekkeptir. Bu sebeple bazen mezhepler hakkın tayinini mîzaçların temayülüne bırakmıştır.

⁷² Nursî, *Sözler* (27. Söz, Hatime), 653-54.

⁷³ Nursî, *Sözler* (27. Söz, Hatime), 646.

Aksi takdirde herkesi aynı şekilde mükellef tutmak, mezhep taassubuna sebep olur.⁷⁴

Hak taaddüt ettiği için Bediüzzaman'ın bu konudaki nihaî tavsiyesi şudur: “*Adalet namazında kıbleniz dört mezhep olsun. Taki namaz sahih ola.*”⁷⁵

Hak taaddüt ettiği için, bir kimsenin sadece kendisinin hak bildiğini yüceltip başkasını haksızlıkla itham etmesi doğru değildir. Dolayısıyla bir hak için ortaya çıkanın, karşıt fikirde olanların da haklı olabileceğini düşünmesi gerekir. Bediüzzaman'ın bu konudaki uyarısı şöyledir:

“Sen mesleğini ve efkârını (düşüncelerini) hak bildiğin vakit, ‘Mesleğim haktır veya daha güzeldir’ demeye hakkın var. Fakat ‘Yalnız hak benim mesleğimdir’ demeye hakkın yoktur.”

“رِيزَا وَلَكِنَّ عَيْنَ السُّخْطِ تُبْدِي الْمَسَاوِيَا وَعَيْنَ الرِّضَا عَنْ كُلِّ عَيْبٍ كَلِيلَةٌ”⁷⁶ gözü, ayıplara karşı kördür. Gazapla bakan göz ise kötülükleri ortaya çıkarır”⁷⁶ sırınca, insafsız nazarın ve düşkün (düşük) fikrin hakem olamaz, başkasının mesleğini butlan ile mahkûm edemez.”⁷⁷

5.3. “Hayr-ı Kesîr İçin Şerr-i Kalîl Kabul Edilir” Kaidesini “Cemaat İçin Fert Fedâ Edilir” Şeklinde Anlamanın İmkânsızlığı

Yukarıda İslâm hukukunun temel kaidelerinden biri olan “Hayr-ı kesîr için şerr-i kalîl kabul edilir” kaidesini

⁷⁴ Nursî, “Lemeat”, 975.

⁷⁵ Nursî, *Tarihçe-i Hayat* (Bediüzzaman'ın İlk Hayatı), 86; a.mlf., *İlk Dönem Eserleri* (Hutuvat-ı Sitte, 6. Hatve), 388.

⁷⁶ Abdulkadir Badıllı, Ali Mâverdî, *Edebü'd-Dünyâ ve'd-Dîn*, 10'u kaynak göstererek, bu metin hadis değil, Abdullah b. Câfer b. Ebî Tâlib'in, yani Hz. Ali'nin kardeşi oğlu Abdullah'ın uzun bir şiirinden bir parça olduğunu kaydeder. Bk. Abdülkadir Badıllı, *Risale-i Nur'un Kudsî Kaynakları* (İstanbul: Envâr Neşriyat, 2016), 673.

⁷⁷ Nursî, *Mektûbat* (22. Mektup, 1. Mebhas, 4. Vecih), 376.

Bediüzzaman'ın da benimsediğini ifade etmiştik. Ancak Bediüzzaman, bu kuralın “Cemaat için fert fedâ edilir” şeklinde anlaşılmasına şiddetle karşıdır. “Hayr-ı kesîr” kaidesi insanların hayatı söz konusu olduğunda sadece savaş durumunda kullanılır. “Hayr-ı kesîr” kaidesi, söz konusu istisnâî durumun haricinde, genellikle malî ve teknik konularda tatbik edilir. Bu alanlarda uygulandığı zaman da kişilerin malî zararları ödenir. Zaruret hali sebebiyle dahi olsa, başkasının hakkını iptal edilemez. Mecelle’de bu husus, “*Iztırar gayrın hakkını iptal etmez*”⁷⁸ kaidesiyle ifade edilmiştir.

Kuralın, “Cemaat için fert fedâ edilir” anlayışıyla işletilmesi zalim siyasetin bir kanunudur. Pek çok zalim idareci ortaya koydukları birçok uygulamalarında, “ehven-i şer” diyerek bir nevi bu hususu adalet-i izafiyelerine (göreceli adalet) dayanarak, hâkimiyetleri için bir maslahat olarak göstermişlerdir. Hatta bu asırda, şu gaddar kanunun hükmüyle, bir adamın hatası sebebiyle bir köy mahvedilir. Beş-on adamın, kendilerinin siyasetlerine zarar vereceği tevehhümüyle binlerce adam perişan edilir. Eski zamanda bir derece, bu gaddar düstur, müslümanlar arasına girdiği için, siyaset âleminde bu kuralın uygulanması sonucunda birçok kötü olaylar yaşanmıştır. Selef-i Salihîn bu olaylar karşısında mecburen susmuş; Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaatin imamları da “طَهَّرَ اللَّهُ أَيْدِيَنَا فَتَطَهَّرُ أَلْسِنَتَنَا” = Cenâb-ı Hak ellerimizi o kanlı hadiselerle bulaştırmadı; o halde biz de o hadiselerden bahsedip dilimizi bulaştırmayalım”⁷⁹ diyerek o kapıları kapatmışlar; açılmalarını da doğru bulmamaktadırlar.⁸⁰

⁷⁸ Mecelle, Md. 33.

⁷⁹ Abdulkadir Badıllı'nın tespitini göre bu söz Ömer bin Abdülaziz'e aittir. Bk. Badıllı, *Risale-i Nûr'un Kudsi Kaynakları*, 878 (Şa'ranî, *el-Yevâkit ve'l-Cevâhir*, II, 69; Bâcurî, *Şerhu Cevheretü't-Tevhîd*, 334; İbn 'Abdilber, *Câmi'u beyâni'l-'ilm*, 2: 114'ten naklen).

⁸⁰ Nursî, *Emirdağ Lâhikası I*, (154. sıradaki mektup), 270.

مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا = Kim bir cana kıymamış veya yeryüzünde fesat çıkarmamış birisini öldürürse, bütün insanları öldürmüş gibidir.”⁸¹ âyetinin işarî mânasına göre, “bir mâsumun hakkı, bütün halk için dahi iptal edilmez. Bir fert dahi, umumun selâmeti için feda edilmez. Cenâb-ı Hakkın nazar-ı merhametinde hak haktır, küçüğüne büyüğüne bakılmaz. Küçük, büyük için iptal edilmez. Bir cemaatin selâmeti için, bir ferdin rızası bulunmadan, hayatı ve hakkı feda edilmez. Hamiyet namına, rızasıyla olsa, o başka meseledir.”⁸²

Hak talebinde bulunurken, “Hayr-ı kesîr için şerr-i kalîl kabul edilir” kaidesini “Cemaat için fert fedâ edilir” şeklinde genişleterek haksız isteklerde bulunmamak gerekir. Özellikle sosyal ve siyasi hak talebi meselelerinde bu kurallara pek riayet edilmediğini, bu konudaki aşırılıklar sebebiyle birçok kötülük ve zulüm işlendiğini söyleyebiliriz.

6. Hakların Hak Sahibinin Eliyle Korunması ve Alınması

Hukukta aslolan kişinin hakkını devlet ve kanun eliyle koruması ve almasıdır. Fakat kanunlarda bazı hallerde hak sahibinin hakkını kendi eliyle fiilen alması hususunda harekete geçmesine ve hakkını korumasına müsaade edilmiştir. Bunlar üç başlık altında incelenmektedir:

6.1. Meşrû Müdafaa/Haklı Savunma

Meşrû müdafaa, “Bir kimsenin haksız bir saldırıyı kendisinden veya başkasından uzaklaştırmak amacıyla zorunlu tepki göstermesi ve bunu uzaklaştıracak ölçü ve oranda kuvvet

⁸¹ el-Mâide, 5/32.

⁸² Nursî, *Mektûbat*, (15. Mektup, 2. Sual), 86.

kullanarak başka şekilde korunamayacak bir hakkı bizzat koruması” anlamına gelir. Ceza hukukunda genellikle hukuka uygunluk sebepleri arasında değerlendirilir.

Kişinin doğasındaki çekişme eğilimi, başkalarının haklarına tecavüzün insanlık tarihinin bütün dönemlerinde görülen bir realite olması sonucunu doğurmuş, bunu toplum adına önlemeyi hedefleyen örgütlenmeye gidilmesi hakların dengelenmesi açısından daha sağlıklı olsa da her zaman kamusal önlemler yeterli olmadığından fertlerin belli durumlarda haksız saldırıyı önlemek üzere harekete geçmesi meşrû kabul edilmiştir.⁸³

İslâm’ın zuhuru esnasında Arap toplumunda saldırıya uğrayan tarafın tepkisi intikam duygusuna dayalı ve aşırı iken Kur’an’ın ilkeleri ve Hz. Peygamber’in uygulamaları haklı savunma fikrini güçlendirmiş, insanları bu konuda ölçülü davranmaya yöneltmiş ve daha ilk dönem fıkıh eserlerinde meşrû müdafaanın kriterleri ve hükümleriyle ilgili zengin bir doktrin oluşmuştur. Zamanımızda meşrû müdafaayı kabul etmeyen bir hukuk düzeni yoktur. Ancak kanunların çoğu meşrû müdafaadan genel kısımda ve savunma dolayısıyla işlenebilecek bütün suçlara uygulanacak şekilde söz ettiği halde nisbeten eski tarihli olan kanunlar, meşrû müdafaayı bazı cürümlerde ve özellikle adam öldürmede ve müessir fiil suçlarında tanımıştır.⁸⁴

Hemen bütün hukuk sistemlerince tanınmış bir müessese olmakla beraber meşrû müdafaanın hukukî niteliği ve dayandığı temel konusunda farklı görüş ve açıklamalar bulunmaktadır. Hukukî niteliği hakkında Batı hukuk doktrinlerinde görülen eğilimlerden birine göre meşrû müdafa bir cezasızlık sebebidir,

⁸³ İbrahim Kâfi Dönmez, “Meşrû Müdafa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 29 (İstanbul: TDV Yay., 2004), 383.

⁸⁴ Dönmez, “Meşrû Müdafa”, 383-84.

yani hareketi suç olmaktan çıkarmaz, fakat belli gerekçelerle meşrû müdafaa halindeki kişiye ceza verilmez.⁸⁵

6.2. Zaruret Hali/Zorda Kalma

Meşrû müdafaa gibi, zaruret hali de kendini koruma içgüdüsüne dayanır ve hakkın fiilî olarak korunması yollarından birini teşkil eder. Zaruret halinden maksat, kendisini veya başkasını, bilerek sebebiyet vermediği zarardan yahut derhal vuku bulacak bir tehlikeden kurtulmak için, başkasının mallarına zarar vermektir.⁸⁶

Hayata ve vücut tamlığına yönelmiş tehlike veya zararlardan kurtulmak için başkasının malına zarar verilmesi hâdisesinde, zaruret halinin mevcut olduğu muhakkak ise de, ırza veya mala yönelmiş tehlikelerden kurtulmak amacıyla işlenen zararların zaruret kapsamına girip girmeyeceği modern hukukta tartışmalıdır. Bununla birlikte, tercih edilen görüşe göre zaruret hali, kendisinin veya başkasının sadece şahsını değil, fakat malını ve ırzını da tehlikeden korumak için üçüncü bir kişinin malına zarar verme şeklinde kabul edilmiştir. Buna göre zaruret hali kavramının izahında, ceza hukuku ile bağlı kalınmaktadır.⁸⁷ Yani zaruret hali sebebiyle başkasının malına zarar veren kişi suçlu sayılmayacaktır.

İslam hukukuna göre de, zaruret haramı mubah kılmak suretiyle dinî sorumluluğu ortadan kaldırırsa da, başkasının hukukunu ilgilendiren hususlarda malî sorumluluğu kaldırmaz. Zaruret halinde birisinin malını izinsiz almak, kullanmak veya

⁸⁵ Dönmez, “Meşrû Müdafaa”, 384.

⁸⁶ Necip Bilge, *Hukuk Başlangıcı* (Ankara: Turhan Kitabevi, 2009), 276.

⁸⁷ Bilge, *Hukuk Başlangıcı*, 276.

tüketmek, “*Iztırar gayrin hakkını iptal etmez*”⁸⁸ kaidesi gereği tazmin ve ücret borcunu düşürmez.⁸⁹

Zaruret hali, hakkı kullanma yollarından biri olmayıp, tehlikeden kurtulmak için yapılan eylemler sebebiyle başkasının malına zarar verilmişse, bu kişinin suçlu sayılmamasına sebeptir. Ancak suçlu sayılmaması, verdiği zararı ödeme sorumluluğunu ortadan kaldırmaz.

6.3. Kuvvet Kullanarak Hakkını Alma/Bizzat İhkâk-ı Hak

Bazen insanlar kendi haklarını bizzat kendi elleriyle almak isterler. Buna ihkâk-ı hak denilir.

Kural olarak İslâm hukukunda ihkak-ı hak, kabul edilmemiştir. Toplumda hukuk düzeninin, güven ve istikrar ortamının kurulmasının yanı sıra ölçüsüz ve sübjektif hak iddialarının önlenmesi buna bağlıdır. Bununla birlikte istisnâî olarak bunun caiz olduğunu gösteren bazı uygulamalar vardır. Meselâ Ebû Süfyân’ın karısı Hind’in Hz. Peygamber’e gelerek kocasının aile nafakasını teminde cimri davrandığını söylemesi üzerine Resûl-i Ekrem’in ona, kocasının malından kendine ve çocuklarına yetecek kadarını alma ve harcama izni vermiştir.⁹⁰ Bu iznin, ihkâk-ı haktan ziyade hâkimin kendi bilgisini esas alarak bir hakkı koruma altına alması şeklinde anlamak daha uygun olur. Aynı şekilde alacaklı kişilere belli durumlarda tanınan hapis hakkı veya hakkı ihlâl edilen kimseye tanınan meşru müdafaa hakkı da ihkâk-ı hak yasağına getirilmiş, ancak

⁸⁸ Mecelle, Md. 32.

⁸⁹ Halit Çalış, “Zaruret”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 44 (İstanbul: TDV Yay., 2013), 144.

⁹⁰ Buhârî. “Büyü”, 95. (Hadiste geçen hak kavramı İslâm ve doğruluğu da içine alacak genişlikte kullanılmıştır.)

belirli objektif ölçülere bağlanarak keyfilikten kurtarılmaya çalışılmış istisnaî hükümlerdir.⁹¹

Sonuç:

Cenab-ı Hakkın insan için tanıdığı bir aidiyet olması sebebiyle hak mukaddes ve yüce bir mefhumdur. Bu gerçeği ifade etmek üzere Hz. Peygamber, “Hak üstündür, ona galebe çalınmaz”⁹² buyurmuştur. Hakkın ne olduğu ve ne şekilde talep edileceği konusunda şu hususlara dikkat etmek gerekir:

Kesin olarak sabit olan hak, sadece sübûtu ve delâleti kesin olan naslarla sabit olanlardır. Bu özelliklere sahip olan naslar ise bazı Kur’an âyetleriyle, bazı mütevatir hadislerdir. Çoğunlukla sünnet, kıyas ve diğer şer’î delillerle sabit olan haklarda icthadın dahilidir. Bir konuya icthad girdiği zaman hem orada zannîlik, hem de aynı konudaki farklı hükümlerde haklılık olur. Dolayısıyla icthadla sabit olan haklarda farklılık ve çokluk normal karşılanmalıdır. Bu sebeple belirli bir icthad sebebiyle kendisinin haklı olduğunu iddia eden kimse, kendi görüşüne göre haksız olmasını düşündüğü kimsenin, haklı da olabileceğini düşünmek mecburiyetindedir. Bu müsbet düşünce, hak konusunda farklı düşünenlere saldırmayı engellediği gibi onlara saygılı olmayı da netice verir. Bu da toplumun huzuru için önemli bir ilkedir.

Hakların çoğu daha başlangıçta sınırlı olarak vaz’ edilmişlerdir. Hak sahibi olan kişinin bu sınırlılıklarını bilmesi gerekir. Diğer taraftan hakkın kullanılması da mutlak değildir. Öncelikle her hakkın kullanımı fert ya da toplum olarak başkalarına zarar vermeme şartına bağlanmıştır. Bu sebeple hakkını kullananlar, her zaman başkalarına ne kadar zarar verip vermediklerine dikkat etmek mecburiyetindedirler.

⁹¹ Bardakoğlu, “Hak-Fıkıh”, 149.

⁹² Buhârî, “Cenâiz”, 79.

Hakkın kötüye kullanılması yasaklanmıştır. Hakkı kötüye kullanmış olmak için, kötü niyetli olmak şart değildir; başkasının fahiş zarar görmesi bu durumun gerçekleşmesi için yeterli görülmüştür.

Borçlu veya borç konusunun ortadan kalkması hallerinde olduğu gibi bazen haklı, hakkını tamamen talep edemez hale gelebilir. Bu durumda iş âhirete kalmış olur. Asıl hesap-kitap mekânının mahkeme-i kübrâ olduğunu da unutmamak gerekir.

Bazen aynı mevzuda başkalarının da hakkı olur. Bu durumda hak tamamen tahsil edilemeyebilir. Ancak başkalarının da haklı olması hak talebinde insafli olmayı ve hakkı alacak nisbetinde onlarla paylaşmayı gerektirir.

Bazen hak, ehaktan ehaktır; ehak peşinde koşmak belli bir süre batıla ve haksızlığa müsamaha etme sonucunu doğurur.

İslâm barış ve hoşgörü dini olduğu için müslümanın, hem hakkı talep ederken hem kullanırken, kırıp dökmemesi, asayişî bozmaması ve müsbet hareketin dışına çıkmaması gerekir.

Kaynakça:

Adal, Erhan. *Hukukun Temel İlkeleri – El Kitabı*. İstanbul: Beta Basım Yayım, 1998.

Ahmed b. Hanbel (ö.241/855). *el-Müsned*. I-VI. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1982.

Badıllı, Abdülkadir. *Risale-i Nur'un Kudsî Kaynakları*. İstanbul: Envâr Neşriyat, 2016.

Bardakoğlu, Ali. “Hak-Fıkıh”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15:139-151. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Bardakoğlu, Ali. “İstihsan”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23:339-347. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Berki, Ali Himmet. *Açıklamalı Mecelle (Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye)*. İstanbul: Hikmet Yayınları, 1982.

Beyânûnî, Muhammed Ebü'l-Feth. "Hüküm – Fıkıh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18:466-468. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Bilge, Necip. *Hukuk Başlangıcı*. Ankara: Turhan Kitabevi, 2009.

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail (ö.256/870). *Sahîhu'l-Buhârî (el-Câmi'u's-sahîh)*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.

Çağrı, Mustafa. "Hak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15:139-151. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Çalış, Halit. "Zaruret". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44:141-144. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fazl. es-Sünen (ö. 255/869).

es-Sünen. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.

Dönmez, İbrahim Kâfi. "Meşrû Müdafaa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29:383-387. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Dönmez, İbrahim Kâfi. "Sedd-i Zerâi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36:277-282. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as (ö.275/888). *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.

İbn Mâce, Muhammed b. Yusuf el-Kazvînî (273/886). *es-Sünen*. I-II. (thk. M. Fuad Abdulbâkî). İstanbul: Çağrı Yayınları 1981.

Karaman, Hayreddin. *Mukayeseli İslâm Hukuku II*. İstanbul: İrfan Yayınevi, 1982.

Kayhan, Şaban. *Hukukun Temel Kavramları*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2013.

Köse, Saffet. *İslâm Hukukunda Hakkın Kötüye Kullanılması*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1997.

Müslim, Ebu'l-Huseyn Muhammed b. Haccâc (ö.261/875). *el-Cami 'u's-Sahîh*. I-VIII. (thk. M. Fuad Abdulbakî). İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.

Nursî, Bediüzzaman Said. *Emirdağ Lâhikası*. I-II. İstanbul: Söz Basım Yayın, 2012.

Nursî, Bediüzzaman Said. “Hakikat Çekirdekleri”. *Mektubât* içinde. 602-615. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2016.

Nursî, Bediüzzaman Said. “Hutuvat-ı Sitte”. *İlk Dönem Eserleri* içinde. 369-373. İstanbul: Söz Basım Yayın, 2012.

Nursî, Bediüzzaman Said. “Lema‘ât”. *Sözler* içinde. 862-922. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 2016.

Nursî, Bediüzzaman Said. *Mektûbat*. İstanbul: Söz Basım Yayın, 2012. 663-677

Nursî, Bediüzzaman Said. *Sözler*. İstanbul: Söz Basım Yayın, 2012.

Nursî, Bediüzzaman Said. *Tarihçe-i Hayat*. İstanbul: Söz Basım Yayın, 2012.

Nursî, Bediüzzaman Said. “Tuluat”. *İlk Dönem Eserleri* içinde. 349-365. İstanbul: Söz Basım Yayın 2012.

Özen, Şükrü. “İstislâh”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23:383-388. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Olguner, Fahrettin. “Bâtıl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5:147-148. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Özbilen, Şevki. *Hukukun Temel Kavramları*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2013.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ (ö.279/892). *es-Sünen*. I-V. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.

Zebîdî, Muhammed Murtaza el-Hüseynî. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. I-X. Kahire, 1306-1307.

BİLİMSELLİK PARADİGMASINDAN KÜLTÜREL BATILILAŞMA ÜZERİNE BİR ELEŞTİRİ

O. Erdal ŞAHİN*

Öz

Batılılaşmaya tarihsel bir süreç içinde bakıldığında kültürel alanlara pozitivist bilimsel bilgi birikimini yansıttığı görülür. Batılılaşmanın özünde yer alan pozitivist düşünce, Osmanlı'nın son ve Cumhuriyet'in ilk dönemlerinde nesnel olarak uygulamaya konmuştur. Türkiye'de Batılılaşma, bilimsellik paradigmasından yeni toplumsal bir kültür oluşturma hedefi içinde gerçekleştirilmek istenmiştir. Başlangıçta bir medeniyet projesinin nesnel bir sunumu olan Batılılaşma ve bunun temelinde yer alan pozitivism, siyasal ve kültürel sistem haline getirilmiştir. Akıl ve bilimi ön plana çıkaran Cumhuriyet döneminin yöneticileri, pozitivist bir yaklaşımla kültürel reformları radikal olarak uygulamaya çalışmıştır. Bu durum pozitivist düşüncenin toplum üzerinde kültürel olarak hükümranlık kurma çabasını göstermektedir. Buna karşın Nursi, İslami bir temelde geliştirdiği, çağa uygun bir anlayış ve metotla kültürel Batılılaşmayı eleştirmektedir. Bu çalışmada, Nursi'nin yeni kavrayış şekli ile İslam terminolojisini modern söylemler üzerinden bağdaştırarak pozitivist düşünce karşısında yeni bir bilimsellik anlayışı üretmesi üzerinde durulmuştur. Nursi'nin pozitivist akla dayalı zihniyetin reddi ile inancı bilimsellikte yorumlaması ele alınarak, kültürel reformların dayanağı olan

*Araş. Gör. Bursa Uludağ Üniversitesi, İİBF, osmanerdalsahin@gmail.com

Geliş Tarihi: 23.03.2019

Kabul tarihi: 24.06.2019

ORCID: 0000-0002-5964-4981

pozitivizm ve Batı medeniyetine yönelik eleştirilerine yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Batılılaşma, Bilimsellik, Medeniyet, Pozitivizm, Nursi

A Critique of Cultural Westernization from the Paradigm of Scientificism

Abstract

Evaluating westernization as a historical process, it is observed that it reflects positivist scientific knowledge in cultural fields. The positivist thought, which is at the core of westernization, was objectively applied during the last and the first periods of the Ottoman Empire. Westernization in Turkey, the paradigm of science has been aimed at creating a new social culture. In the beginning, westernization, an objective presentation of a civilization project, and positivism, which is based on it, has been transformed into a political and cultural system. The managers of the republican period, who put the mind and science to the fore, tried to radically apply cultural reforms with a positivist approach and thus, shows that positivist thought was aimed at establishing a cultural rule over the society. On the other hand, Nursi criticised the cultural westernization with an understanding and method that is appropriate to the age, which he developed on an Islamic basis. In this study, Nursi's new way of understanding and reconciling Islam terminology through modern discourse focused on producing a new understanding of science in the face of positivist thought is evaluated. Nursi's critique of positivism and western civilization the basis of cultural reforms, is taken into consideration and his rejection of positivist mindset and the interpretation of faith in science.

Keywords: Westernization, Scientificism, Civilization, Positivism, Nursi

Giriş

Modern bilim, evrenselci anlayışın yeniçağ felsefesine özgü olarak dinsel içeriğinden arındırılmış yapısıyla öne çıkmaktadır. Bilimin sadece olgulardan hareket edebilir kabul edilmesi ve bundan öteye geçememesi ile sadece mantıksal ve rasyonel düşünme şeklini kullanarak rasyonel olmayan düşünce şekillerinin bilim yapmaya uygun olmadığı görüşü son yüzyılda öne çıkan bir durumdur. Bilimin ancak olgulara dönülerek deneysel ve mantıksal işlemlerle gerçek yoldan sorgulanabilir ve denetlenebilir olarak savunulması ile birlikte değer yargılardan arındırılmış ve rasyonel şekilde sunulmuş olması halinde anlam kazandığı savunulmaktadır. Fakat bilimsel olmayan bilginin kanaatten öteye geçemediği savına karşın Nursi, eserlerinde kapsayıcı bir söylem içerisinde İslami akide ve meseleleri, kanaatin ötesinde, mantıksal olarak kanıtlanabilir olduğunu göstermeye çalışmaktadır. O, çağa uygun bir anlayış şekli ile fen ve din ilimlerini “mezc ve derc” etmeyi hedefleyerek Müslümanların geri kalmışlığı sorununa en temel noktadan çözüm üretmektedir. Günümüz İslam dünyasındaki ihtilâf ve sorunların çözümünü gösterirken; aklen, fikren ilerlemiş bir asırda İslam’ın prensiplerini ilmi bir şekilde ortaya koymaya çalışmıştır. Bilimsel bilginin kanıt ve delillerle öne çıktığı son yüzyılda bilimin, İslami anlayış ile bütüncül olduğunu göstererek, bu alanın ayrı olmadığını ve tevhide dayanmayan bilimin gerçek temeli ve alt yapısı olmayan bir safsatadan öteye geçmeyerek kâinatı değersizleştirdiğini belirtmiştir.¹ Bu açıdan bilimin, bir gözleme dayanmasından

¹ Nursi, bütün eserlerinde bu durumu önemle ortaya koymaktadır. Çünkü ona göre basit ve maddeci bir nazar ile kâinat ve varlıkların anlamları değişirken, tevhid esaslı bir nazar ile geçmişten geleceğe tüm varlık ve olayların rengi

yola çıkıldığında Nursi, bu zamanda bilim ile uğraşanların bakış açısındaki problemi formüle etmektedir.

Nursi, Batı'yı her yönüyle taklit edenlerin dayandığı aydınlanmacı materyalizme ve onun ile ortaya çıkan her akımın İslam'a meydan okumasına karşı, Kur'an temelli cevaplar vermeye çalışır. Osmanlı'nın son ve Cumhuriyetin erken dönemindeki kültürel Batılılaşma tezlerine karşı yeni bir yaklaşımla metin üzerinden (yazdığı eserleriyle) modern bilimleri din ilimleri ile bütünleştirme gayretindedir. İslamiyet'in, hakikati gösteren bütün fenleri tasdik ettiğini dolayısıyla bu zamanda fen ve sanat ile iman esaslarına dayalı olarak Müslümanların ilerleyeceği tezini savunmaktadır. Batı medeniyetinde bilimin son yüzyıllarda hızla ilerlemesine karşılık, İslam dünyasında neden gelişemediğinin temel sebebi ise Batı medeniyetinin özü olan Roma felsefesinden kaynaklandığı içindir. Nursi, Batı ve Doğu (İslam) medeniyetlerinin köklerinin farklı olduğunun altını çizerken, Müslümanların bu esasa dayanan medeniyeti içselleştiremeyerek geri ve soğuk durduğunu ifade etmektedir. O'na göre Batı medeniyeti, fazilet ve hüda (inanç) üstüne değil belki heva, heves, rekabet ve tahakküm gibi menfi esaslar üzerine bina edilmiştir. Doğu medeniyeti ise dini değer içerisinde yükselmiştir. Bu yüzden Nursi: "ekser enbiyanın Asya'da zuhuru (ortaya çıkması), ağleb-i hükemanın (filozofların çoğu) Avrupa'da gelmesi, kader-i ezelinin bir remzi, bir işaretidir ki, Asya akvamını (milletlerini) intibaha getirecek, terakki ettirecek, idare ettirecek, din ve kalbdır. Felsefe ve hikmet ise din ve kalbe yardım etmeli, yerine geçmemeli"² der.

1. Nursi'nin Kavramsal Bir Formülü

değişmekte ve gerçek anlamları ortaya çıkmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk., Said Nursi, *Lem'alar*, (İstanbul: Envar Neşriyat, 2002), 230-272.

² Said Nursi, *Mektubat* (İstanbul: Envar Neşriyat, 2011), 325.

İnsan, varlık dünyasında her zaman bir düzen ve olgu aramak zorunda kalmıştır. Olayların görünürdeki karışıklığında, yaklaşımlar ve paradigmlar onları (düzen ve olgu) anlamada yetersiz kalabilmektedir. Bu nedenle insana, teori ve olguların çatışmasında rehber olacak bir yol gerekmiştir.³Bu açıdan insan bilgisini her devirde olgular üzerinde yeniden sistemleştirmek gerekmektedir. Nursi, insan bilgisinin son dönemlerde katlanarak artması ile şüpheciliğe ve sorgulamaya dayandırılan bilimlerin deneysel ve gözlemsel yöntemlerini reddetmeden, bilimsel verilerle inancı yeniden yorumlamaktadır. Kullandığı metotta din ile bilimsel olguların çatışmadığını belirterek, eserden (varlıktan) müessire (yaratıcıya) geçişi göstermeye çalışır. Kâinattaki ölçü ve mükemmellikten, yaratıcının varlığına işaret ederek varlıklarda zahiri abesiyet olmadığını hikmetleriyle açıklamaktadır.⁴

Bu bağlamda Nursi, ele aldığı bir konuyu incelerken sırasıyla;

- 1-Konunun adını ve önemini belirtir.
- 2-Konuya soyut izah yaparak başlar.
- 3-Konuya somut ve öz açıklamalar getirir.
- 4-Konuya kâinattan açıklamalar getirip anlaşılması için örnekler verir.
- 5-Konu içinde alternatif düşünce ile karşılaştırmalar yapar.
- 6-Sonuçta ise konunun ispatını soyut ve somut olarak ortaya koyar.

Tüm bunları dört kelime ile formüle ederek; niyet, nazar, manay-ı harfî, manay-ı ismî olarak belirtir.⁵ Bilimin bir probleme yaklaşımı niyet olarak değerlendirildiğinde, probleme

³ Hilmi Ziya Ülken, *Bilgi ve Değer* (İstanbul: Ülken Yay., 2001), 9.

⁴ Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmet Emin Dernekli ve Erdal Şahin, "Said Nursi'nin Eğitim Felsefesinde İnanç İnkâr Üzerine Bilimsellik Değerlendirmeleri", *Medresetüzzehra* (Ankara: Merak Yayınları, 2013), 142-157.

⁵ Said Nursi, *Mesnevi Nuriye* (İstanbul: Envar Neşriyat, 2011), 51.

yaklaşım yöntemine ise nazar yani bakış açısı denebilir. Mesela sanatsal bir resim tablosu bu yöntem ile farklı şekillerde açıklanabilir. Bir pozitivist (mekanik, akılcı) perspektif, tablonun çerçevelerini, düzgünlüğünü ve ölçüsünü incelerken bir diğeri, tablonun tarihselliğini, bir diğeri tablonun içerisindeki eserin güzelliğini vb. inceleyen bir yaklaşımda bulunabilir. Tüm bunlar niyet olarak formüle edilirse, tabloya hangi perspektifle yaklaşıldığı anlaşılabilir. Yani aynı tablo birçok şekilde farklı okunabilir. Bu noktadan Nursi'nin, nazar (bakış açısı) formülü ise tablodaki tüm bu yaklaşımları anlamlandırarak tabloda verilen mesajı veya anlatılmak istenen durumu ortaya koyar. Maddeyi veya sanatı, sadece görünen yüzü ile okumak değil verilen mesajı nazar paradigmasından manay-ı harfî ile doğrudan varlık ve maddenin arkasındaki sanatkâra intikali ile anlamlandırır. Dolayısıyla niyet (yaklaşım) ile incelenen sanatsal bir tablo, farklı nazar (bakış açısı) ile sanatın kendisi üzerinden (manay-ı ismî) bir nedensellik kurulup sanatkâra (manay-ı harfî) geçilebilir. Mesela, sadece maddi gözlem ile bir kitaba yüzeysel bakılıp içindeki bilgileri anlamamak ve oku(ya)mamak kitabın hakikatine ulaşamadığını gösterir.

“Şu kitab-ı kebirin hurufatına ‘manay-ı harfî’ ile yani Allah hesabına bakmak lâzım gelirken; öyle etmeyip ‘manayı ismi’ ile yani mevcudata mevcudat hesabına bakar, öyle bahseder. Ne güzel yapılmışa bedel, ‘Ne güzeldir’ der, çirkinleştirir. Bununla kâinatı tahkir edip, kendisine müşteki eder. Evet dinsiz felsefe, hakikatsiz bir safsatadır ve kâinata bir tahkirdir.”⁶ “Nimete bakıldığı zaman Mün'im, sanata bakıldığı zaman Sâni, esbaba nazar edildiği vakit Müessir-i Hakikî zihne ve fikre gelmelidir.”⁷

⁶ Said Nursi, *Sözler* (İstanbul: Envar Neşriyat, 1996), 132.

⁷ Nursi, *Mesnevi Nuriye*, 43.

Nursi, bu formülasyonu yaparken (uzun yıllar süren eğitimin birer anahtarı olan bu dört kelime)⁸ bilimlerin varlıkları inceleme boyutuna niyet ile başladığını, nazar (bakış açısı) ile yöntem belirlendiği ve sonrasında manay-ı ismîden sebep ve sonuç ilişkisi ile bir nedensellik kurularak sonuçlandırıldığını ortaya koymaktadır. Fakat manay-ı harfi yani varlığı ve incelemeyi anlamlandıran şeyin unutulduğunu, yani ilahî kasd ve iradenin varlıklar üzerindeki anlamlarının okunabilirliğini bu formülasyonla göstermeye çalışır. Varlıklara kendi zatında değil, sembolize ettiği anlamla bakmanın doğru hedef olduğunu belirtir. Varlıklardaki tüm değişim ve hallerde, meydana gelen olaylardaki (şekil vermek, büyütme, yönetme, şefkat etmek, şifa vermek, yönlendirmek, canlandırmak gibi) fiil ve işleri görmemeyi bakış açısındaki, yani nazardaki yanlışlık olarak değerlendirir. Bu yüzden varlık dünyasındaki ölçülü düzgünlüğü Allah'ın isim ve sıfatlarını tanıma aynası olan intizam ve nizam olarak ele alır. İntizam ve nizamın ise bilimin (fenlerin) diliyle konuştuğunu belirtir. Fenler ise düzen ve dengenin dili olarak kendilerini varlıkların aynasından göstermektedir. Sonuç olarak Nursi, “*intizam ile iş görmek ilim ile olur*”⁹ teziyle bilimin her alanın Allah'ın varlığına işaret ettiğini açıklamaya çalışmaktadır.

⁸ Nursi bunu şöyle ifade eder: “Kırk sene ömrümde, otuz sene tahsilimde yalnız dört kelime ile dört kelimeler öğrendim. (...) Kelimelerden maksat, mânây-ı harfi, mânây-ı ismî, niyet, nazar’dır.” Nursi, *Mesnevi Nuriye*, 51, Nursi'nin bu ifadesi İslam filozoflarının yaklaşımından etkilenerek Batı'da ilk deneysel bilim anlayışını ortaya koyan Roger Bacon'un ifadesine yakınlık göstermektedir. Bacon bir eserinde, “Bilim ve diller konusunda çok fazla emek verdim ve şu anda alfabeyi öğrendiğimden beri kırk yıl geçti ve ben her zaman çok çalıştım ve o kırk yılın iki senesi dışında hep çalışmaktaydım” demektir. Aktaran, Pınar Ülgen, “Ortaçağ Avrupasının Mükemmel Öğretmen Lakaplı Bilim Adamı: Roger Bacon”, *Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 13, sy. 2 (2018): 233.

⁹ Nursi, *Mektubat*, 242.

Bilimin her şekilde Allah'ı anlattığını iddia eden Nursi, Roger Bacon'un yaklaşımına paralel bir şekilde olay ve varlıkları akıl ve mantık düzleminde tanımlamaktadır.¹⁰ Akıl ve mantık kurallarıyla soyut varlık ilkelerini somut varlık ilkeleri ile tam uyarlayarak bunların temelinde İlahi bir tasarım olduğunu belirtir. Bilginin, akıl ve olgulara dayanmasını bütün eserlerinde açık bir şekilde belirtirken bilginin gerektirdiği gibi, açıklamak istenilen olguları elde edilen verilerin merkezine tevhid unsurunu dâhil ederek ortaya yeni açıklama ve örnekler koyar.

Bu bakımdan Nursi'nin İslam düşüncesindeki gayelerinden en önemlisi olarak; eserlerindeki yaklaşımla materyalizm ve pozitivizme dayalı yani bilimsellik öğretisi ile inancın reddiyesine karşın, bu ideolojiye dayalı düşüncenin aslında akla zıt olduğunu savunur.¹¹ Tüm olay ve varlıkları

¹⁰ Nursi'nin bilim anlayışı Roger Bacon'un "Scientia experimentalis" yani "deneysel bilim" anlayışına bir anlamda karşılık gelir. "Batı dünyasında deneysel bilim anlayışını ilk vurgulayan ve Orta Çağ'ın ilk bilimcisi olarak da kabul edilen Roger Bacon, XIII. yüzyıl Avrupasında Farabi, Gazzali, İbn-i Sina, İbn-i Rüşd ve İbn-i Heysem gibi İslam filozoflarının eserlerinin okutulduğu bir dönemde yaşamış ve bunların eserlerinden yararlanmıştı. Batı dünyasında Skolastisizmin etkisinden kurtulmaya yönelik ilk gelişmeler Bacon'un İslam filozoflarından etkilenerek geliştirdiği çalışmalarda görülmüştür. Roger Bacon'a atfedilmiş olan deneysel metot, aslında Müslüman bilim adamlarına aittir. Ancak teori ve deneyin metodolojik kullanımı ile ilgili olarak yapılan çalışmalarda Bacon ve Leonardo da Vinci, Müslüman bilim adamlarından etkilenmişlerdir." Roger Bacon hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Pınar Ülgen, "Ortaçağ Avrupasının Mükemmel Öğretmen Lakaplı Bilim Adamı: Roger Bacon", *Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi*13, sy. 2 (2018): 233-235; Ahmet Erhan Şekerci, "Ansiklopedist Bir Düşünür Olarak Roger Bacon", *Milel ve Nihal* 11, sy. 2 (2014): 103-138; Roger Bacon'un "Scientia experimentalis" anlayışını İbn-i Haysem'dan etkilenerek geliştirdiğine dair bkz. Jeremiah Hackett, "Roger Bacon On Scientia Experimentalis", *Roger Bacon and The Sciences*, ed. Jeremiah Hackett (New York: Brill Publishing, 1997), 289-290.

¹¹ "(...) yirminci asırdaki insanlara rehber olup dalâletten ve materyalizmin, maddiyunluğun ve tabiatperestliğin sürüklediği sefahet ve koyu fikir karanlığından kurtaran Risale-i Nur (...)"'. Ayrıntılı bilgi için bkz.

tevhid üzerinden yorumlar. Bilimin inançsız bir temelinin mümkün olmadığını izah eden Nursi,¹² tüm bilimlerin temelini tevhide dayandığını vurgular. Dolayısıyla eserlerinde sıklıkla materyalizm ve pozitivistime dayalı egemen zihniyetin reddini görmek mümkündür. Bununla birlikte radikal bir sosyal dönüşümün karşısında eğitim ve bilinçlendirme yoluyla uzun vadeli sosyal bir yenilenmeyi tedricen benimser. İslam'ın bilimden ayrı tutulmasının imkânsızlığına değinirken, zihinsel düzlemde iman hakikatinin yeterince kazanıldığında varlık dünyasında cari olan olaylara da tevhidî bir nazar ve düşünce ile bakılıp yorumlanacağını belirtir. Bu düşünce üzerinde içselleştirilmiş bir inancın zaruret derecesinde önemli olduğunu ve tüm bilimlerin tevhid ile bütüncül olduğunu vurgulayarak ferdin dünya görüşünü şekillendirmeye çalışır.

2. Bilimsellik Paradigması: Pozitivism ve Batı Eleştirisi

Said Nursi, *Şualar* (İstanbul: Envar Neşriyat, 2011), 544-545; Said Nursi, *Tarihçe-i Hayatı* (İstanbul: Envar Neşriyat, 2011), 668; M. Hakan Yavuz, "Bediüzzaman Said Nursi ve Nurculuk", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, İslamcılık*, ed. Yasin Aktay (İstanbul: İletişim Yay., 2011), 6:264-294.

¹² "(...) kitab-ı kebir-i kâinattaki nazm ve nizam, intizam ve telifindeki i'câz güneş gibi gösteriyor ki, bir kudret-i gayr-ı mütenahi, bir ilm-i layetenâhî, bir irâde-i ezeliyenin eserleridir. (...) Nev-i beşerin havâs ve cevâsisi hükmünde olan fûnun-u ekvan, istikrâ-i tâmm ile o nizamı keşfetmişlerdir. Çünkü herbir nev'e dair bir fen ya teşekkül etmiş veya etmeye kabildir. Herbir fen, külliyyet-i kaide hesabıyla, kendi nev'indeki nazm ve intizamı gösteriyor. Zira, herbir fen kavaid-i külliye desâtirinden ibarettir." Nursi, *Mesnevi Nuriye (Nokta)*, 250-251; (...) herbir fen nurlu bir burhan olup, mevcudatın silsilelerinde salkımlar gibi asılıp sallanan maslahat semerelerini ve ahvalin değişmesinde gizli olan faydeleri göstermekle Saniin kast ve hikmetini ilan ediyorlar. Âdetâ vehim şeytanlarını tard etmek için herbir fen, birer necm-i sâkıptır. Yani, bâtil vehimleri delip yakan birer yıldızdırlar." Said Nursi, *İşaratül İcaz* (İstanbul: Envar Neşriyat, 2011), 86-87. "(...) fenlerden her fen, kendi lisan-ı mahsusuyla mütemadiyen Allah'tan bahsedip Hâlıkı tanıttırıyorlar." Nursi, *Şualar*, (Altıncı Şua), 205; "dinsiz felsefe hakikatsiz bir safsatadır ve kâinata bir tahkirdir." Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Nursi, *Sözler (On İkinci Söz)*, 130-132.

Sosyal bilimlerde genel bir kavram olarak kullanılan Batı(lılaşma), kaynağı Batı Avrupa olan sosyal, kültürel ve estetik benzeşmeye dayalı bir değişimi imgeler. En temelde akıl merkezli pozitif gelişme ve ilerlemeyi öngören bu kavramın en sorunlu yanı on sekizinci yüzyıldan itibaren Avrupa’da gerçekleşen sosyal ve iktisadi dönüşümleri yegâne bir model olarak önermesidir.

Aslında Batı kavramı belli bir yer veya sadece Avrupa kıtası olmadığı gibi İslam kavramı da sadece belirli toplumlar veya Şark değildir. Edward Said’e göre bu iki kavram tarihsel bir süreklilik içinde var olagelmiştir. Batı, kendisine ait bir gerçekliği ve mevcudiyet kazandıran bir tarih ve düşünce geleneğine, ortak bir imge ve kavram geleneğine sahip olduğu kadar İslam da kendisine ait gerçeklik ve düşünce geleneği, ortak bir imge ve sözcük geleneğine sahiptir. Batı ile İslam arasındaki ilişkinin temeli ise bir iktidar ve egemenlik ilişkisi olarak görülmektedir.¹³Bununla birlikte oryantalist varsayımlara göre Batı, başlıca dini olan Hıristiyanlığı kabul etmesine karşın fazlasıyla ilerlemiş, İslam dünyası ise çeşitli kültür ve dillere sahip olmasına rağmen ilkelik ve gericilik batağına saplanıp kalmıştır. Bu varsayımına göre Batı moderndir, kendi parçalarının toplamından daha büyüktür. Kendini zenginleştiren farklılıklarla dolu olmasına rağmen kültürel kimlik olarak her zaman Batılı’dır. Fakat Batı’ya göre İslam dünyası, yüzeysel olarak Batı gibi birçok farklılıkları ve deneyimleri barındırmasına rağmen değişmez niteliklere sahip bir dinden öte bir şey değildir.¹⁴

Batı, son üç yüzyıldır yegâne uygarlık timsali, onun gibi

¹³ Edward W. Said, *Şarkiyatçılık*, çev. Berna Ünler (İstanbul: Metis Yayınları, 2003), 14-15.

¹⁴ Edward W. Said, *Medyada İslam*, çev. Aysun Babacan (İstanbul: Metis Yay., 2007), 82.

olunması arzulan bir ütopya olurken Batılılaşma, modernleşme çabaları da tarihsel geç kalınmışlığa verilen cevap olmuştur. Belli bir zaman modeli içerisinde gelişmenin ve ilerlemenin gerekçesi olarak geleneklerin (dinin) karşısında akıl merkezli pozitif gelişmeyi öngörerek dünyaya kendisini bir model olarak önermektedir. Kendine benzemeyen dünyayı ‘doğu’ ya da ‘batı dışı’ olmak üzere asimetrik olarak bölmektedir.¹⁵ Dolayısıyla modern Batı siyasi ve sosyal düşüncesinin temeli, insanın kendi doğasında yer alan fakat Allah’ın onlar için tasarlamış olduğu evrensel planı geride bırakan madde merkezli bir yapıda kendini göstermektedir. Ayrıca Batı’nın anlam dünyası yansımacı bir bilgi anlayışına dayanan, yani bilginin ana kaynağının insanın dışında olduğunu, oradan insan zihnine yansıdığını varsayan düşünce, gerçekliği madde temelinde arayan otoriter bir zihniyet oluşturarak, bu gerçekliğin bilgisine sahip olanları toplumun geri kalanından hiyerarşik olarak farklılaştırmıştır. Ayrıca yönetilenle yöneticiler arasında tek yönlü bir bağımlılık ilişkisi meydana getirerek sert bir denetim mekanizmasını meşrulaştırmış, kurumsallaştırmış yönetilenlerin kendilerine tabi olmasını sağlamıştır.¹⁶

Bu açıdan pozitivizm “*deneysel bilimin hakikate giden yegâne yol*”, akla ve bilime dayanan bir aydınlanma projesi olduğu ileri sürülmüştür. Bir yandan da insan aklının, doğanın ve toplumsal düzenin işleyişini geliştirdiği yasalarla insanın mutluluğu için kullanabileceğine ve bu yolla ilahi olandan tekrar insanın eline teslim edildiği aşılarmaya çalışılmıştır.¹⁷ Diğer

¹⁵ Göksun Akyürek, *Bilgiyi Yeniden İnşa Etmek, Tanzimat Döneminde Mimarlık, Bilgi ve İktidar* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yay., 2011), 2-4.

¹⁶ Etyen Mahçupyan, “Doğu ve Batı: Bir Zihniyet Gerilimi”, *Doğu Batı Dergisi*, sy. 2 (2011): 51.

¹⁷ İlhan Tekeli, “Türkiye’de Siyasal Düşüncenin Gelişimi Konusunda Bir Üst Anlatı, Modernleşme ve Batıcılık”, *Modern Türkiye’de Siyasal Düşünce, Modernleşme ve Batıcılık*, ed. Uygur Kocabaşoğlu, (İstanbul: İletişim Yay., 2009), 3:19.

yandan pozitivism, sosyal düşünce bakımından gösterdiği en önemli şey olarak, insanın dışında var olan ve bilimsel yöntemlerle bilinebilecek nitelikte olan bir nesnel gerçeklik alanının varlığını kabul etmektedir. Dolayısıyla, nesnel dünyayı elverişli bilimsel yöntemlerle bilebilme olanağına kavuşmuş ‘eğitilmiş’ insanların inançtan ayıklanan bir duruma getirilmesi ve sonrasında bu bireylerin toplum yönetiminde egemen olmalarını arzulamak pozitivismin doğal uzantısı olmaktadır.¹⁸

Başlangıçta bir medeniyet projesinin nesnel sunumu olan Batılılaşma ve bunun temelinde yer alan pozitivism, hızla kültürel bir içerik kazanmış ve giderek bir ideolojiye dönüşürken de tutucu bir forma girerek dogmatikleştirilmiştir. Tarihselci bir yaklaşımla ele alındığında siyasal dönüşüm ile eğitim sürecinin somutlaştırılıp ideolojik hale getirilen pozitif akıl, kamusal alanda bir siyasal ve kültürel sistem haline getirilmiştir.¹⁹ Çünkü pozitivist aklın mantığı, karşıtını veya rakibini aynı çizgide durmaya zorlayan bir mantıktır. Bunun nedeni, görüş alanı pozitif epistemoloji tarafından sınırlandırılmış olan aklın, kendi formuna ya da bilgi tanımına uymayan, dolayısı ile kendi mantık dizgesiyle konuşmayan fikir, ideoloji veya projeleri ‘bilim dışı’, ‘akıl dışı’ ilan ederek yok saymaktadır. Pozitivist aklın üretimi olan dini inanç karşıtı olan bir dünya tasarımı ile ‘bilim dışı’, ‘akıl dışı’ bir nitelikte olan din, akılla aydınlanmış modern bir toplumun bileşenlerinden biri olamayacağı ortaya konmuştur.²⁰

¹⁸ Levent Köker, *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi*, 12. b. (İstanbul: İletişim Yayınları, 2010), 222-223.

¹⁹ Hasan Bülent Kahraman, “Bir Zihniyet, Kurum ve Kimlik Kurucusu Olarak Batılılaşma”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, Modernleşme ve Batıcılık*, ed. Uygur Kocabaşoğlu (İstanbul: İletişim Yay., 2009), 3:126-127.

²⁰ Zerrin Kurtuluş, “Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Siyaset, Pozitivist Yönetim İdeolojisinin İslam’ın Siyasallaşmasına Katkısı”, *Modern*

Bu bağlamda ‘müsbet ve tecrübevi ilim’ adı altında ifade edilen pozitivist anlayışın Erken Cumhuriyet Türkiye’sindeki yansıması, İslami kurum ve kuruluşların yerine Batılı bir sistemin yerleştirilmesi olmuştur.²¹ Kısacası bu dönemde, “akıl ve bilimin ışığında toplumu dönüştürmeliyiz”, “ilerleme için din engeldir” veya “muasır medeniyetin kurumlarını ve değerlerini adapte etmeliyiz” gibi söylemler ile toplumu salt bir akıl üzerine yeniden kurgulayarak radikal bir dönüşüm gerçekleştirilmek istenmiştir.²² Bu nedenle dönemin yönetici kadrosu, oluşturmak istediği kültür ve düşünceyi reformlarla kamusal alanda çeşitli kurum ve simgelerle yayarken, dine referans yapan tüm geleneksel kuruluşlara reddiye verilmiştir. Tüm bu reformlar değerlendirildiğinde yani İslam’a referans yapan bütün öğelerin kısmen tasfiye edilmesi veya geriye atılması, Batıcı kültürel kodlar üzerinden oluşturulan reformlar basit birer değişiklik değildir.²³ Basit bir değişikliğin ötesinde bir anlam taşıyan ve ideolojik ayağı pozitivist felsefeye dayanan otoriter bir reformdur. “Bu dönemdeki reformların içeriğindeki pozitivism felsefesi; toplumun sosyal, kültürel, ekonomik ve siyasal yapısındaki değişimleri kökten etkilemiştir. Medreselerin kapatılması, Latin harflerinin kabulü, İslam dininin anayasadan çıkartılması”²⁴ gibi birçok köktenci değişim çabalarının temeline

Türkiye’de Siyasi Düşünce, İslamcılık, ed. Yasin Aktay, (İstanbul: İletişim Yay., 2011), 6:209-215.

²¹ Köker, *a.g.e.*, 168.

²² Bekir Berat Özipek, “Muhafazakârlık, Devrim ve Türkiye”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, Muhafazakârlık*, ed. Ahmet Çiğdem, (İstanbul: İletişim Yay., 2009), 5:83.

²³ Yahya Sezai Tezel, “Tanzimat Sonrası İmparatorluk ve Cumhuriyet Türkiye’sinde Muhafazakârlık Sorunsalı: Devamlılıklar, Değişmeler ve Kırılmalar”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, Muhafazakârlık*, ed. Ahmet Çiğdem (İstanbul: İletişim Yay., 2009), 5:34.

²⁴ Mustafa Sabri Efendi, *Hilafetin İlgasının Arka Planı*, çev. Oktay Yılmaz, 5. b. (İstanbul: İnsan Yay., 2011), 57.

(Tanzimat'tan Cumhuriyet'e) bakıldığı zaman pozitivist felsefenin sosyal ve siyasal hükümlerliliği görölmektedir.

Bu yüzden Türkiye'de siyasete yüklenen anlam ise dini, egemenlik altına alarak Batılılaşma veya çağdaşlaşmanın temelinde yer alan pozitivist otoriter bir yönetim ideolojisi ile biçimlendirmektir.²⁵ Pozitivizmin bu dönemde devletin tek felsefesi olmasının nedeni, Batılılaşma (çağdaşlaşma) ve akılsallık arasında kurulan ontolojik ilişkidir. Söz konusu ilişkinin epistemolojik olarak dinin temsil ettiği gelenekten kopuş ile bilim ve akıl kavramının sahip olduğu anlamın, pozitivismle sınırlı kalması yeni devletin yönetim ideolojisinin pozitivist otoriter olarak şekillenmesine neden olmuştur.²⁶ Bu çerçevede, Türkiye'de siyasal rejime yüklenen anlamda Batı modeline göre imal edilmiştir.²⁷ Dönem itibari ile toplumun düşünsel, vicdani ve sosyal yapısına müdahale eden devrimlerin kaynağında, salt bir akıl ile bilimin inançtan ayrı görülmesi yer almıştır. İnsanın akıl kapasitesini kabullenmeyi reddedip onun gücünü abartarak dünyayı ona dayalı olarak yeniden biçimlendirmeyi öngören zihniyet,²⁸ bu salt akıldan hareketle yola çıkmıştır.

Türkiye'deki Batılılaşma hareketinin yanlışlıklarının yine Batı'dan kaynaklandığını belirten Nursi, Cumhuriyet döneminin iktidar öznelerini zikretmeden Avrupa'yı eleştirir. Çünkü o,

²⁵ Nilgün Toker ve Serdar Tekin, "Batıcı Siyasi Düşüncenin Karakteristikleri ve Evreleri: Kamusuz Cumhuriyetten Kamusuz Demokrasiye", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Modernleşme ve Batıcılık*, ed. Uygur Kocabaşoğlu, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2009), 3:86.

²⁶ Kurtoğlu, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Siyaset, Pozitivist Yönetim İdeolojisinin İslam'ın Siyasallaşmasına Katkısı*, 206.

²⁷ Nursi, cumhuriyet rejim hakkındaki hassasiyetini şöyle belirtir: "Rejimi reddetmek ne vazifemizdir, ne de kuvvetimiz var. Ve ne de düşünüyörüz ve ne de Risale-i Nur izin veriyor." Ayrıntılı bilgi için bkz. Said Nursi, *Kastamonu Lahikası* (İstanbul: Envar Neşriyat, 2011), 265.

²⁸ Özipek, *a.g.m.*, 69.

gerçek bir medeniyete ancak çağın gereksinimleri unutulmadan Kur'an prensiplerinin uygulanmasıyla ulaşacağını iddia etmektedir. Bunun karşısında olan pozitivist aklı, yani maddede her şeyi arayanları ise körlükle eleştirir. Bu açıdan Nursi, Batı medeniyetini dinin prensiplerini dinlemediğinden inançtan sıyrılmış bir kamusal alan oluşturarak insanlık için yalancı bir cennet getirmeye çalışması ile eleştirmektedir. Batı'nın hevesleri uyutucu ve insanlığa ahlaki çöküntü getiren medeniyetin her vakit ölümün karşısında olan bireyi mutlu etmesinin mümkün olmayacağını belirtir.²⁹ En yüksek ideallere sahip bütün insanlığın duygu ve düşüncesini besleyecek bir genişlikte olan İslam'ın ise her ihtiyaca kâfi geldiğini iddia eder. Müslümanların intibah ve terakkilerinin İslam'ın geleneklerine dayandığını ve fitratının temelinde yer aldığı için Batı'ya kıyasının yanlış olduğunun altını çizer. O'na göre, "bilim ve teknikteki gelişmeler manevi ihtiyaçları ortadan kaldırmadığı gibi aksine insanı daha çok mutsuz etmiştir. Batı medeniyeti teknik olarak ilerlemesine rağmen insana gerçek bir mutluluk getirememiştir. Çare olarak bilim ile maneviyatı uzlaştırarak bir arada dengeli bir şekilde yaşamaktır. Bu nedenle dini duygulara her zamankinden daha fazla ihtiyaç vardır."³⁰

"Medeniyet-i garbiye-i hazıra, semavi dinleri tam dinlemediği için, beşeri hem fakir edip ihtiyacı ziyadeleştirmiş. İktisad ve kanaat esasını bozup, israf ve hırs ve tama'ı ziyâdeleştirmeye, zulüm ve harama yol açmış. Hem

²⁹ İstikbalde ise medeniyetin getirmiş olduğu fanteziden kurtulan Batı ise, İslam'ın kabul ettiği gerçek medeniyete gireceğini öngörmüştür. Ve bunu "akıl ve ilim ve fen hükmettiği istikbalde, elbette bürhan-ı aklîye istinat eden ve bütün hükümlerini akla tespit ettiren Kur'an hükmedecek" iddiasıyla belirtir. Nursi, *Tarihçe-i Hayatı*, 90

³⁰ Tanel Demirel, "Cumhuriyet Döneminde Alternatif Batılılaşma Arayışları: 1946 Sonrası Muhafazakâr Modernleşme Eğilimleri Üzerine Bazı Değinmeler", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Modernleşme ve Batıcılık*, ed. Uygur Kocabaşoğlu, (İstanbul: İletişim Yay., 2009), 3:234.

beşeri vesait-i sefahate teşvik etmekle o biçare muhtaç beşeri tam tembelleğe atmış. Sa'y ve amelin şevkini kırıyor! Hevesata, sefahate sevk edip ömrünü faidesiz zayi ediyor. Hem o muhtaç ve tembelleşmiş beşeri hasta etmiş. Sû-i isti'mal ve israfat ile yüz nevi hastalığın sirayetine, intişarına vesile olmuş (...)"³¹, "(...) bütün dünyanın tehacümatına karşı salâbet-i diniyesini kahramanâne müdafaa eden bu vatandaki milletin bir ihtiyacı-ı fitrîsi hükmüne geçen diyanet, salahat ve bilhassa iman hakikatlerinin öğrenmesi yerlerine hiçbir terakkiyat, hiçbir medeniyet tutamaz. Ve o ihtiyacı onlara unutturamaz."³²

Nursi, Batı medeniyeti ile İslam medeniyeti arasında niteliksel çelişkilerin varlığına dikkat çekerek, Batı medeniyetinin beş menfi esas üzerine kurulduğunu belirtir. O'na göre, bu medeniyetin dayandığı esaslar; güç, menfaat, mücadele, menfi milliyetçilik ve hevesleri tatmin etmektir. Bu yüzden Batı medeniyetini, insanlığın sadece yüzde yirmisine saadet getiren ve diğerlerine ise mutsuzluk, tembellik ve sefahat getiren bir medeniyet olarak nitelemektedir.³³ Son dönemde ortaya atılan 'medeniyetler çatışması' tezi ise Batı ve İslam için bir çatışma alanı oluşturması ile politik ve reaksiyoner bir tezdır. Batı dünyası küresel olarak kurmaya çalıştığı tahakkümü, askeri ve siyasal araçların yanında bilimsellik paradigmasından

³¹ Said Nursi, *Emirdağ Lahikası*, (İstanbul: Envar Neşriyat, 2011), 2:100.

³² Nursi, *Şualar*, 312.

³³ Nursi, medeniyetin güzellikleri ile insanlığa faydalı olan kısmını ayrı tutar; "Bizim muradımız, medeniyetin mehasini ve beşere menfaati bulunan iyiliklerdir. Yoksa medeniyetin günahları, seyyiatları değil ki, ahmaklar o seyyiatları, o sefahetleri mehasin zannedip taklit edip, malımızı harap ettiler. Medeniyetin günahları, iyiliklerine galebe edip, seyyiatı hasenatına racih gelmekle, beşer iki Harb-i Umumi ile iki dehşetli tokat yiyip, o günahkâr medeniyeti zirü zeber edip öyle bir kustu ki, yeryüzünü kanla bulaştırdı. İnşallah, istikbaldeki İslâmiyet'in kuvvetiyle, medeniyetin mehasini galebe edecek, zemin yüzünü pisliklerden temizleyecek, sulh-u umumîyi de temin edecek." Nursi, *Tarihçe-i Hayatı*, 131-133.

uygulamaya çalışmaktadır. Batı medeniyetin üzerine kurulduğu aklın gücü ile çatışmacı bir dünya tasavvuru, birinin hatası ile binler kişi cezalandırılarak umumun rahatını ve saadetini düşünmemektedir. Sonuç olarak toplumsal barışın ve saadetin yerini kitlesel problemler almaktadır. Fakat Nursi'nin savunduğu İslam medeniyetinin niteliksel özellikleri menfi esaslar değil, müsbet esaslar üzerine tesis edilmiştir. Güce ve kuvvete karşılık adalet, hedefinde menfaat ve fayda yerine fazilet ve erdem, menfi milliyetçilik yerine din ve vatan bağı, hayatta mücadele yerine sosyal yardımlaşma, heveslerin tatmini yerine İlahi emirlere göre hareketi esas alarak her iki medeniyet arasındaki niteliksel farklara dikkat çeker.

3.Kültürel Batılılaşma Pratiğine Eleştiri

Osmanlı'nın son dönemlerinde Batı fikir dünyasıyla temasa geçildiği sırada, öncelikle Batı'da o sırada hâkim olan aydınlanmacı ve pozitivist karakterli düşünce ile tanışılmıştır. Bu dönemde Osmanlı'nın içinde bulunduğu durağanlık Osmanlı düşünürlerini etkilemekle birlikte, bu pozitivist düşünce felsefesine karşın ileri sürecek felsefi veya düşünsel alternatif imkânından da yoksundular. Bu dönemin vermiş olduğu eksiklik ve geri kalmışlık üzerine bilimsel ve düşünsel arayışlara giren Osmanlı aydınları ve siyasetçileri geri kabul edilen geleneksel toplumdan ileri sayılan pozitif topluma geçişi sağlamak üzere birtakım ilgi alanları oluşturmaya başlamışlardır. Devleti kurtarmak ve yeni nizam vermek akılcı ve evrensel ilkelere göre kurulmuş bir pozitif toplum düşüncesi, pozitivist siyaset öğretisi olarak o aşamada Osmanlı aydınlarına özellikle Jön Türklere pek cazip gelmiştir.³⁴ Nursi bu aydınlara karşı muhalif bir tutum sergilemiştir. Bunun sebebi ise, Jön Türklerin dini incittikleri ve

³⁴ Doğan Özlem, "Türkiye'de Pozitivizm ve Siyaset", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Modernleşme ve Batıcılık*, ed. Uygur Kocabaşoğlu (İstanbul: İletişim Yay., 2009), 3:458.

Batı hayranlıklarının ise yanlış olduğuydu. O'na göre “Osmanlı'nın son dönemdeki üç baş düşmanı yoksulluk, cehalet ve kargaşaydı. Bu düşmanların ortadan kaldırılmasında ise ulusal birliği (ittihad-ı milli), insan emeği (say-i insani) ve ulusal dayanışmayı (muhabbet-i milli) önermiştir.”³⁵ Çünkü Nursi, Osmanlı Devleti'nin kurtuluşunu, İttihad-ı İslam düşüncesinde gören bazı Osmanlı aydınları gibi salt bir ilerleme (terakki) düşüncesinde ve Batı yönelimli modernizmden Müslümanları ayrı tutmuştur. İslam'ın bilimle bütüncül boyutunu dikkate alarak İslami terakkinin ise, yine İslamiyet'in prensiplerine hakkıyla uyularak gerçekleşeceğini düşünmüştür. İslam'ın algılanış ve yaşayış tarzının gözden geçirilerek yeniden bir ihyanın (canlanmanın) gerçekleşeceği üzerinde durmuştur. Bunu da; çalışma disiplini, mesailerin tanzimi, sosyal güvenlik ve adaletin tesisi gibi öğelerle birlikte dinî bir heyecan ile üretimin desteklenmesi gerektiğini belirtmiştir. Nursi, Batı ilerleme ve kalkınma unsurlarını İslami meşruiyet içerisinde yeniden yorumlayıp gerçek medeniyeti hedeflerken; Max Weber'in modern kapitalizmin temelinde Protestan ahlakını yerleştirmesine paralel olarak İslami anlayışın tecdidi ile ilerlemenin ana kökünün bünyeye uygun olarak yeniden yapılandırılmasını savunmaktadır. Bununla birlikte çağı yakalamak için Osmanlı'nın son yıllarında medreselerin yeniden yapılandırılması ve modern bilimler ile İslami ilimlerin birlikte okutulacağı büyük bir üniversite projesini önermiş, bunu çağdaş (batı) medeniyet tezlerinin ortaya atıldığı Cumhuriyet döneminde de belirtmiştir.

Son dönem bazı Osmanlı aydınları için Batılılaşma, pozitivist idealde hedef medeniyet adı verilen modern hayat tarzına ulaşmaktı. Ancak bu değişim, radikal ve tepeden inme

³⁵ Şerif Mardin, *Bediüzzaman Said Nursi Olayı, Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim*, 15. b. (İstanbul: İletişim Yay., 2010), 143.

yöntemlerle gerçekleştirilebilir değildi. Önce politik değişimin arkasında sosyal, bunun da arkasında kültürel ve bunun da temelinde bir düşünce değişimi yatmakta idi.³⁶ Tanzimat'tan beri Batıcı aydınların büyük bir kısmı, İslam'ı çağdaşlaşmanın ve terakkinin önündeki engel olarak görmüşlerdir. Bu durum, Batılı bir dünya görüşünün topluma kazandırılması biçiminde anlaşılmıştır.³⁷ Bu yüzden Osmanlı aydınlarının bir kısmı pozitivist öğretiyi toplum hayatının her alanına yaymak istemişlerdi. Pozitivist bilimin vaat ettiği ilerlemenin ve Batı'yı ileri kılan koşulların Osmanlı toplumunda oluşturulması ve pozitif bir toplum modeline dönüştürülmesi Cumhuriyet döneminin kurucularında da etkili olmuştur. Eğitimden siyaset öğretilerine, bilim anlayışından diğer tüm alanlara kadar etki eden bu düşünceyi, bu dönem ve sonrasında yapılan her alandaki uygulamalarda görmek mümkün olmuştur.

Osmanlı Devleti'nin bakiyesi olarak devralınan yeni Cumhuriyet toplumunun düşünsel ve yaşam yönü, İslamî geleneklerin damgasını taşımıştır. Pozitivist bir modernleşme projesini yeni devletin yol haritası olarak belirleyen kurucu irade bu bakiye ile devam edilmesini mümkün görmemiştir. Çünkü siyasal iradenin modernleşme kararı, toplumun hali hazırdaki bütün sistemini değiştirerek toplumun hafıza ve hayalini yeniden biçimlendirmek gayesinde idi. Bu durum ise o zamana kadar toplumun kendisiyle kimliklendiği, ahlaklandığı; kısacası toplumsal işleyiş ve yaşayışın bütünleyici parçası olan dini, insanın ve toplumsal varlığının ürünü olan kurum ve etkinlik

³⁶ Bedri Gencer, *İslam'da Modernleşme*, 2. b.,(İstanbul: Doğu Batı Yay., 2012), 738.

³⁷ Seçil Deren, "Kültürel Batılılaşma", *Modern Türkiye'de Siyasal Düşünce, Modernleşme ve Batıcılık*, ed. Uygur Kocabaşoğlu (İstanbul: İletişim Yay., 2009), 3:382.

alanlarından sınırlandırılmasını gerektirmişti.³⁸ Fakat İslam'ın sınır ve tahditlerle engellenmesinin gerçeklik muhtevasına ve doğruluk prensiplerine uymadığını iddia eden Nursi, kamusal hayatın hiçbir yerinde dinin engellenemeyeceğini belirtmiştir. Çünkü ona göre din, hayatın hayatı ve esasıdır. Bu yüzden İslam ahlak ve kuralları Müslümanlar için özel ve kamusal hayatın her alanında esastır.

İslam'ın toplumsal bağdaşıklığının asli temeli olarak dinin zayıflatılması ve yerine Batılı millet anlayışı dayatılması ile yeni bir millet kimliği üretilmiştir.³⁹ Bununla birlikte akıl, bilim, ulus, laiklik ve ilerleme gibi kavramlar tartışılmaksızın Batı'dan ödünç alınmış; ekonomik, hukuksal ve siyasal kurumlar Batı örneğine göre tesis edilmiştir. Böylelikle Batılı modernleşme projesi ile yeni devletin teorik ve kurumsal temellerinin atıldığı varsayılmıştır. Bu çerçevede Batılı kurumları taklit etmek, var olmayan alt yapılar üzerine yeni yaşantı formları imal etmek yeterince sorunlu olurken, toplumsal kimlikte bu projede eritilmiştir. Nursi, bu dönemdeki toplumsal kimliğin değiştirilmesini eleştirerek, Batılı modernleşme projesi ile sahip olunan tüm kültürel kodları unutturmanın veya yerine zorlayıcı reformlar koymanın yanlış olduğunu belirtmektedir. Bu anlamdaki reformların keyfiliğe dayandığını ve ihtiyaç duyulan reformların ise İslami hassasiyetler çerçevesinde yapılması gerektiğini iddia etmektedir. Cumhuriyet dönemine eleştirisi ise yönetim modeline değil içeriğe yönelik İslam'ın asli bir unsur olarak göz ardı edilmesine idi. Çünkü o, “ben dindar bir cumhuriyetçiyim” diyerek Dört Halife'yi referans gösterir.

³⁸ Zerrin Kurtoğlu, “Devlet Aklı ve Toplumsal Muhayyile Arasında Din ve Siyaset”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, Dönemler ve Zihniyetler*, ed. Ömer Laçiner, (İstanbul: İletişim Yay., 2009), 9:617.

³⁹ Sibel Bozdoğan, *Modernizm ve Ulusun İnşası, Erken Cumhuriyet Türkiye’sinde Mimari Kültür*, çev. Tuncay Birkan (İstanbul: Metis Yay., 2001), 48.

Nursi'ye göre onlar, gerçek adaleti ve İslami ölçüler dâhilinde bir hürriyeti taşıyan dindar cumhuriyetin reisleri idiler.⁴⁰

Siyasal iradenin ne pahasına olursa olsun Batılılaşma idealini başarma çabası Anadolu toplumunun sadece inancını değil aynı zamanda geleneğini ve sembolik anlam dünyasını temsil eden dinden neden vazgeçilmesi gerektiğini açıklayamazken, Batılı işgalcilerden kurtulduktan sonra neden Batılı gibi yaşanması gerektiğini ve niçin İslam milletinden vazgeçildiğini de tam olarak anlamakta zorlanmıştır. Fakat Türkiye'de toplum, siyasal iradenin işaret ettiği modernleşme hedeflerine değil, içinde hareket edebildiği anlayabildiği tanıdığı ve dolayısıyla kendisini güvende hissettiği din dünyasına ve değerlerine sahip çıkmaya her zaman meyil göstermiştir.⁴¹

Her şahsın üzerine aynı tip kıyafetin oturtulmayacağı gibi toplumlarında yaşantı ve değişimde farklı olduklarını belirten Nursi, Batı modelini bir elbise örneği ile karşılaştırmaktadır.⁴² Ona göre medeniyet, milletlerin elbisesi gibidir. Bundan dolayı, Avrupa'nın düşünce sisteminin (Batılılaşma projesinin) Anadolu'ya uygulanmasının yanlış olduğunu ileri sürer.⁴³ Çünkü

⁴⁰ Nursi, *Tarihçe-i Hayatı*, 408.

⁴¹ Kurtoğlu, *Devlet Akli ve Toplumsal Muhayyile Arasında Din ve Siyaset*, 617.

⁴² Nursi, kendisine irfanıyla uygun düşen bir elbise giymesini teklif eden birine: “Siz, Avusturya'ya güya boykot yapıyorsunuz, hem onların gönderdiği kalpakları giyiyorsunuz. Ben ise, bütün Avrupa'ya boykot yapıyorum, onun için yalnız memleketimin maddi ve manevi mamulâtını giyiyorum” şeklindeki cevabı ile Batıya karşı tepkisini ortaya koymaktadır. Nursi, *Tarihçe-i Hayatı*, 64.

⁴³ “Asya'da uyanan akvam, fikr-i milliyete sarılıp, aynen Avrupa'yı her cihetle taklit ederek, hatta çok mukaddesatları o yolda feda ederek hareket ediyorlar. Hâlbuki her milletin kamet-i kıymeti başka bir elbise ister. Bir cins kumaş bile olsa, tarzı ayrı ayrı olmak lâzım gelir. Bir kadına bir jandarma elbisesi giydirilmez. Bir ihtiyar hocaya tango bir kadın libası giydirilmediği gibi, körü körüne taklit dahi çok defa maskaralık olur.” Nursi, *Mektubat*, 324.

ona göre, milletlerin ve kavimlerin farklılığı mekân ve zamanın farklılığı gibidir.⁴⁴ Bir milletin yaşam şekli diğeri ile aynı olmadığı örneğindeki esasla, dönem itibariyle Batı medeniyetini oluşturan değer ve düşünce sistemine karşı Nursi,1922 yılında TBMM’de dönemin idarecilerini şu şekilde uyarmaktadır;

“Âlem-i İslam içinde mühim ve inkılapvari bir iş görmek, İslamiyet’in desatirine inkıyad ile olabilir, başka olamaz, hem olmamış; olmuş ise, çabuk ölüp, sönmüş. Zaafî dine sebep olan Avrupa medeniyeti sefihanesi yırtılmaya yüz tuttuğu bir zamanda ve medeniyeti Kur’an’ın zaman-ı zuhuru geldiği bir anda, lakaydane ve ihmalkarane müsbet bir iş görülmez. Menfice, tahripkarane iş ise; bu kadar rahnelere maruz kalan İslam, zaten muhtaç değildir. (...) Sizin muzafferiyetinizi ve hizmetinizi takdir eden ve sizi seven cumhur-u müminindir. Ve bilhassa tabaka-i avamdır ki, sağlam Müslümanlardır. Sizi ciddi sever ve tutar ve size minnettardır ve fedakârlığınızı takdir ederler. Ve intibaha gelmiş en cesim ve müthiş bir kuvveti size takdim ederler. Siz dahi, evâmir-i Kur’âniyeyi imtisalle onlara ittisal ve istinad etmeniz, maslahat-ı İslâm namına zarurîdir. Yoksa İslâmiyet’ten tecerrüt eden, bedbaht, milliyetsiz, Avrupa meftunu frenk mukallitlerini avâm-ı müslimîne tercih etmek maslahat-ı İslâm’a münâfi olduğundan, âlem-i İslâm nazarını başka tarafa çevirecek ve başkasından istimdat edecektir.”⁴⁵

Batı’nın bilim ve teknolojisinin müsebbibi olarak görülen pozitivism, Cumhuriyet projesinin birçok alanda bel kemiğini oluşturmuştur. Pozitivizmin kendisine tılsımlı bir kalkınma anahtarı temin ettiğine inanan dönemin idarecileri, “*Bir ikinci*

⁴⁴ “(...) erkeğe tiyatrocu karı libası yakışmaz. Ve Avrupa’nın hissiyatı, İstanbul’da tatbik olunmaz. Akvamın ihtilâfi, mekânların ve aktarın tehalüfî, zamanların ve asırların ihtilâfi gibidir. Birisinin libası, ötekini endamına gelmez.” Nursi, *Tarihçe-i Hayat*, 65.

⁴⁵ Nursi, *Tarihçe-i Hayatı*, 141.

medeniyet yoktur. Medeniyet, Avrupa medeniyetidir” teziyle hareket etmiştir.⁴⁶ Bilimin hayatta en gerçekçi yol gösterici olarak tarif edilmesi ile dinsel simge ve sisteminin bakiyesini dünyevileştirerek kendi simgesel sermayesine eklemeye çalışmıştır. Çünkü bu dönemde dini, kapalı ve mistik toplumsal ilişkiler sisteminin bir parçası olarak görenler, aslında dünyayla ilgilenmeyen kadercı bir zihniyetin yerine, akıl ve bilime dayanarak insanın gücüyle ‘yeryüzü cenneti’ oluşturma tasavvurunda idiler.⁴⁷ Dini, hayatın hayatı olarak gören Nursi ise hem milletçe atılımın yapılması ve diğer alanlarda iyi kazanımları inançtaki temele bağlamaktadır. Bu zamanda maddi olarak ilerlemenin gerektiğini, çünkü bilim ve teknik alanındaki gelişmeyle ancak Batı’ya karşı durulabileceğini belirtmektedir. Toplumun medeni milletler seviyesine erişmesinde iktisadi açıdan hızlı kalkınma gereklidir. Bunun içinde asrın fenleri ve tekniğinin sağladığı araçlardan yararlanmak zaruridir. Böylece Batı’nın üstünlüğünü sağlayan araçları yani bilim ve tekniği kullanarak Batı’yı yakalamak mümkündür.⁴⁸ Çünkü Nursi’ye göre, Müslümanlar bu atılımı yaptıklarında hızlı bir vasıtaya yani bir tren veya uçan balona biner gibi Batı’yı yakalayarak yüzyıllık geri kalmışlığı çok kısa bir zamanda telafi edecektir. Bununla birlikte, Batı medeniyetinin teknolojik harikalarını çeşitli benzetme ve imgelerle dua ve niyazlarında sıklıkla kullanmaktadır.⁴⁹

⁴⁶ Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi, Makaleler* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2011),4:16-98.

⁴⁷ Bozdoğan, *a.g.e.*, 130.

⁴⁸ Deren, *a.g.m.*, 383.

⁴⁹ “Ve keza kader muhitinden uçan tayyare-i ömre veya hayat dağları arasında açılan uhdud ve tünellerinden şimşekvari geçen zamanın şimendiferine bindirerek, ebedü’l-abad memleketinin iskelesi hükmünde olan kabir tünelinin kapısına sevk eden Halik-ı Rahmanu’r-Rahim’den meded istiyorum.” Nursi, *Mesnevi Nuriye*, 109.

Nursi, Batı'nın elinde Müslümanlara karşı zalimane tuttuğu ekonomik, sanayi ve bilim gücünü yine onlara karşı kullanarak muvaffakiyetin olacağına işaret eder.⁵⁰ Çünkü Nursi, “*Mehasin-i medeniyet (medeniyetin güzellikleri) denilen emirler (kanunlar, işler), şeriatın (İslamiyet'in) başka şekle çevrilmiş birer meselesi*”⁵¹ görerek, Batı'nın elinde bulunan bu menfaatlerin gerçek sahibinin ise İslam olduğunu ve olacağını ifade eder. İslam ile Batı arasındaki bazı temel karşıtlığı belirtirken Batı'nın üstünlük iddiasına karşı çıkar. Ona göre Batı, sahip olduğu bilim, teknik ve iktisadi noktadan değil, ahlak ve maneviyatı noktasından eleştiri konusudur. Bu noktadan Avrupa'nın iktisadi tahakkümünü reddederek, İslam'ın manevi değerlerinin Batı'nın maddi servetinden daha üstün olduğunu iddia eder. İktisadi ilerleme bağlamında ise hedef ve maksada ulaşmak için Kur'an'ın prensiplerine sıkı bir şekilde bağlanılmasını zaruri görür.

4. Seküler Bir Toplum Tahayyülüne Eleştiri

Dünyevilik (seküler) öğretisi, insan davranışlarına ilişkin olarak sadece insanı maddi yani dünyevi araçlar vasıtasıyla ilerletmeye çalışmaktadır. Faydacı felsefeyle ilişkili bir pozitivist bilgi kuramını destekleyen dine karşı bir tepkisellik olarak ortaya çıkan sekülerizm aslında yeni bir insanlık dini geliştiren ve rasyonel, pozitivist ilkeler çerçevesinde bir toplum modeli oluşturmayı amaçlamaktadır. Yani ilahi bir kutsalın varlığına ve otoritesine bağımlı kalmadan bireyin kendi

⁵⁰ Bunu ise şu şekilde ifade etmektedir; “Bu zamanda en büyük sebep, maddeten terakki etmektir. Zira ecnebiler, fünün ve sanayi silahıyla bizi istibdad-ı manevileri altında eziyorlar. Biz de fen ve sanat silahıyla, İla-i Kelimetullahın en müthiş düşmanı olan cehil ve fakr ve ihtilaf-ı efkârâ cihad edeceğiz.” Nursi, *Tarihçe-i Hayatı*, 59.

⁵¹ Said Nursi, *Muhakemat* (İstanbul: Envar Neşriyat, 1998), 44.

çevresini kontrol etmesi amaçlanmıştır.⁵² Kutsalın meşru temsilcisi olan dinin, toplum ve varlık âlemi üzerindeki iktidarını reddederek kendisine sınırsız eylem alanı oluşturan laiklik, devletin bir anlamda yeni bir dogmatik iktidarı üstlenmesinden başka bir şey değildir.⁵³

Sekülerleşme, Cumhuriyet dönemi modernleşmesinin kurucu bir unsuru olarak geri kaldığı düşünülen Türk toplumunu seküler ve modern bir toplum haline getirme projesi olarak işlev görmüştür. Bu bağlamda, modern seküler toplum inşasının Batılı seküler mantık ve bilimsel rasyonaliteyle mümkün olacağını tahayyül eden kurucu kadro, nesnel sekülerleşmenin gerçekleşmesi için bir dizi reformlar yaparak dine dayalı toplumdaki, pozitivist ve rasyonalist temelli bir topluma geçiş hedeflemiştir. Dolayısıyla sekülerleşme, Batılılaşma projesinin kaçınılmaz sonucu olarak görülen dinin, özel alana itilerek akılcı özgürleşmenin sağlanacağı öngörülmüştür.⁵⁴ Bu dönemin sekülerleşme ve laik reformları, Batılılaşmanın siyasal ve kültürel yansımalarıydı. Çünkü Batılılaşma, Tanzimat'tan süregelen Cumhuriyet'in kurucularının düşüncesinde bir medeniyet projesi olarak şekillenmiş ve yegâne bir medeniyet olarak kabul edilmiştir.⁵⁵ Yapılan reformların uygulamaya başlamasıyla birlikte din, kamusal alandan ve eğitimden uzaklaştırılmıştır. Dinin kutsallığı yerine her türlü kutsallık

⁵² Peter E. Glassner, "Dünyevilik (Sekülerizm)", *Modern Toplumsal Düşünce Sözlüğü*, ed. William Outhwaite, çev. Melih Pekdemir (İstanbul: İletişim Yay., 2008), 192.

⁵³ Gilbert Vincent, "Din Ahlak, Devlet ve Bilim: Laikliğin Kaynakları", *Tartışılan Laiklik: Fransa'da ve Türkiye'de İlkeler ve Algulamalar*, der. Samim Akgönül, çev. Ceylan Gürman Şahinkaya (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., 2011), 23.

⁵⁴ Mevlüt Uyanık, "Din Hegomonik Bir Siyaset Aracı Olamaz", *Siyasi, Tarihi, Dini ve Kültürel Boyutlarıyla İslam ve Şiddet*, ed. Mümtaz'er Türköne (İstanbul: Ufuk Kitap, 2007), 59.

⁵⁵ Kurtoğlu, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Siyaset, Pozitivist Yönetim İdeolojisinin İslam'ın Siyasallaşmasına Katkısı*, 205.

iddiasını eleştiren laik ve bilimi, akıl ile öne koyan bir durum söz konusu olmuştur.⁵⁶ Dolayısıyla yaşanan bu gelişmelerde, ideolojik bir tutum ile bilimi inançtan arındırarak pozitivizme özgü ilke ve şiarlar, toplumun kültürel hayatının temellerine yerleştirmeye çalışılmıştır.⁵⁷

Türkiye’de bu pozitif evrede, egemen inanç sistemini ‘bilim’ olarak gören anlayış, bir anlamda “*bilim imanı*”nı geçerli kılmaya çalışmıştır. Cumhuriyet döneminin çağdaşlık anlayışı, temelde “*hayatta en hakiki mürşit ilimdir*” ilkesine dayandırılmıştır.⁵⁸ İslami kurum ve kuruluşların yerine geçirilen laik reformların bu dönemdeki amacı sadece dinle devletin birbirinden ayrılması değil aynı zamanda dini, devletin sıkı bir denetimi altına sokmak olmuştur.⁵⁹ Çünkü Cumhuriyet’in laiklik anlayışı, Batı’daki gibi dinle devletin ayrılması değil, dinin devlet denetimine alınması anlamına gelmektedir.⁶⁰ Diğer anlamda Türkiye’de laiklik, devletin din müesseseleriyle

⁵⁶ İsmail Kaplan, *Türkiye’de Milli Eğitim İdeolojisi ve Siyasal Toplumsallaşma Üzerindeki Etkisi* (İstanbul: İletişim Yay., 2011).

⁵⁷ Batılılaşmanın yeni Türkiye Cumhuriyeti’nde aslında her şeyden önce bir eğitim işi olduğunu belirtilmektedir. Dolayısıyla pozitivizm ve materyalizm gibi anlayışlarla bağ kurmuş dönemin idarecileri, eğitimde, dinden ayrı bilimsel bir zihniyet geliştirerek bunu halkın üzerinde temellendirmeye çalışmışlardır. Bu yüzden “Hayatta en hakiki mürşit ilimdir, fendir” sloganı pozitif eğitimin ruhunu verir. “En hakiki”nin içerdiği “otorite dozu” (ideolojik), “ilmin” içerdiği “doğa bilimi” ve “teknoloji” çağrışımları bu ruhun gerekli uzantılarıdır. Yapılan inkılâplar ve uygulanan eğitim politikaları bu pozitivist genel anlayış çerçevesinde yürütülmüştür. Dinin yerine maddeci bilimin ikame edilmesi ile az sayıda “iyi bilen” eğitilmiş kişilerin bütün toplum için düşünüp karar vermesi esas alınmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz., Murat Belge, *Militarist Modernleşme, Pozitivizm, Sosyal Darwinizm* (İstanbul: İletişim Yay., 2014), 720-726; Kaplan, *Türkiye’de Milli Eğitim İdeolojisi ve Siyasal Toplumsallaşma Üzerindeki Etkisi*, 2011.

⁵⁸ Köker, *a.g.e.*, 68.

⁵⁹ V. Carter Findley, *Modern Türkiye Tarihi- İslam, Milliyetçilik ve Modernlik 1789-2007*, çev. Güneş Ayas (İstanbul: Timaş Yay., 2011), 252.

⁶⁰ Murat Belge, “Muhafazakârlık Üzerine”, *Modern Türkiye’de Siyasal Düşünce, Muhafazakârlık*, Cilt 5, ed. Ahmet Çiğdem (İstanbul: İletişim Yayınları, 2009), 99.

bağlarını tamamen koparmaktan farklı olarak dini müesseselerin denetimini elinde tutmuştur. Bu açıdan devlet mekanizmasının içerisinde dini faaliyetler, sıkı bir çerçeveye oturtularak siyasal kurumlar vasıtasıyla denetlenmiştir.⁶¹ Toplumsal hayatın geniş alanını kapsayan İslam'ın sınırlarının siyasal denetime sokulması başka bir deyişle gerçeklik alanının çok dar sayılması bir zihniyet gerilimi olarak devam etmiştir.

İslami değerlerin geri bırakılmasıyla oluşan boşlukta Nursi, eserleri ile yeniden bir canlanmayı amaçlar. Ona göre İslami prensiplerin sağlam bir şekilde anlaşılıp içselleştirilmesi ile iman, hayat ve İslamiyet dairelerinin de ihya olacağına işaret ederek, gerçek adalet ve hukukun hâkim olduğu toplumsal bir zeminin oluşması ile sorunların aşılabileceğini belirtir. İslami kültür ve kodların geriye atılmasıyla oluşan boşluğu yeniden doldurma gayretiyle toplumun bütün bilişsel, sosyal ve kültürel referans noktalarını kolektif İslam hafızasına yerleştirmeye çalışmaktadır. Bu nedenle Nursi, modern zamanın getirmiş olduğu olanakları reddetmek değil; bir Müslüman'ın bunlar uğruna ödemesi gereken bedeli sorgulamasının altını çizmektedir. Çünkü İslami gelenek yeniden icat edilemeyeceği gibi tamamen silinemeyecek ve dinsiz bir toplum ise yaşayamayacaktır. Bu anlamda modernist bir toplum tasavvuruna karşın alternatif olarak İslam'ın ideal toplum tasavvurunu ortaya koymaktadır.

Nursi salt bilimin kendisine yüklenen kurtarıcı rolünü eleştirirken, aslında bilimin dinden ayrı düşmediği tezini savunur. “Bilginin siyasi dünyayı oluşturan diğer güçlerle karşılaşma ve onlara göre hareket etmenin siyasi biçimini

⁶¹ Paul Dumont, “Türkiye’de Diyanet İşleri Başkanlığı”, *Tartışılan Laiklik: Fransa’da ve Türkiye’de İlkeler ve Algılamalar*, der. Samim Akgönül, çev. Ceylan Gürman Şahinkaya (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., 2011),153-155.

oluşturması”⁶² karşısında Nursi, salt akılcı zihniyeti tevhid düzleminde değiştirip ferdin dünya görüşünü şekillendirerek, toplumun inanç paradigmasının merkezi yerini sağlamlaştırır. Diğer taraftan o, “ikameci bir iktidar olma veya iktidara sahip olma mücadelesi ile değil, hayata ve bilime İslam’ın rengini vererek her yerde var olan iktidarı”⁶³ göstermeye çalışır.

Sonuç

Bilimsel bilgiyi muteber kaynak olarak gören ve bilimi tek mürşit ilan eden pozitivist zihniyetin Türkiye’deki yansıması, tüm geri kalmışlıktaki sorunu İslam’da görmesine karşın Nursi, İslam’ın bilimle barışık ve bütüncül olduğunu açık bir biçimde ispatlamaya çalışmaktadır. Bilimin, İslamiyet’e hizmet ettiğini eserlerinde belirtirken, İslam terminolojisini bilimsel söylemlerle bağdaştırıp akli kutsayan pozitivist düşünce karşısında alternatif bir düşünce oluşturmaktadır. O, kâinattaki tüm varlık ve hadiseleri nizam ve mizan pratiğinde ele alarak fen ve beşeri bilimler penceresine bakış açısını değiştirip iman ile bütüncül bir model sunmaktadır. Bilimin sadece bilgi pratikleriyle değil ayrıca niyet, nazar, manay-ı ismî ve harfî formülünden anlam ve düşünsel yönüyle sanatkâra (yaratıcıya) geçiş boyutunu da vurgulamaktadır. Eserlerinde, dönemin reformist hareketine karşın bu yeni formülü ortaya koyarak kendi öğrenimindeki kazanmış olduğu dört kelime (manay-ı harfî, manay-ı ismî, niyet, nazar) ile varlık ve olayları tevhidi bir perspektif ile inceleyip, pozitivistimin inanç reddiyesine karşılık İslami karakteristik bir yaklaşımla reddiye vermektedir.

⁶² Volker Meja ve Nico Stehr, “Bilgi Sosyolojisi”, *Modern Toplumsal Düşünce Sözlüğü*, ed. William Outhwaite, çev. Melih Pekdemir, (İstanbul: İletişim Yay., 2008), 80-82.

⁶³ Ferhat Kentel, “1990’ların İslami Düşünce Dergileri ve Yeni Müslüman Entelektüeller: Bilgi ve Hikmet, Umran, Tezkire Dergileri”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, İslamcılık*, Cilt 6, ed. Yasin Aktay, (İstanbul: İletişim Yay., 2011), 750.

Tanzimat ile başlayıp Cumhuriyet dönemi ile belirginleşen pozitivist ideoloji karşısında Nursi, çağın gereklerini göz ardı etmeden fen ve din ilimlerinin birlikte verilmesiyle toplumsal ilerlemenin mümkün olacağına dikkat çekmektedir. Bu süreçlerde keşfedilen bilimin içeriğini ve var olan sisteminin işleyişini tevhid ile bütünleştirerek açıklamaktadır. Salt bilimin kendisine yüklenen kurtarıcı rolünü eleştirirken, aslında bilimin dinden ayrı düşmediği tezini savunur ve salt akılcı zihniyeti tevhid düzleminde değiştirip ferdin dünya görüşünü şekillendirerek, toplumun inanç paradigmasının merkezi yerini sağlamlaştırır. Nursi, bu zamanda Kur'an'ın öğretilerinin tam anlaşılmadığını ileri sürer. Maddi ilerlemenin gerekliliğine vurgu yaparken de Batı'nın elinde bulundurduğu iktisadi gücün aslında İslam'ın elinde olması gerektiğini belirtir. Geçmiş ile son yüzyılın ayrımını iyi anlamak, eğitim ve çalışmadaki gayretin sonuçlarını da iyi değerlendirmek gerektiğine dikkat çeker.

Nursi, son yüzyılın en önemli meselesi olan din ve bilim arasında, eserleriyle kavramsal bir köprü kurmaktadır. Bu kavramsal köprüyü akıl ve kalp gibi bir benzetme yaparak, pozitivist akılcı düşüncenin inanç üzerindeki hâkimiyet çabasını reddetmektedir. Pozitivizmin karşısında İslam'ın üstünlüğünü vurgulayarak modern bilim ile gelen kültürel Batılılaşma hareketini eleştirmekte ve Kur'an'ın bütün zamanları aydınlatıp, bütün insanlığa rehber olacak bir kitap olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Batı'yı hiçbir zaman model olarak görmeyen Nursi, gerçek modelin yine insanîyet-i kübra olan İslam'da olduğunu belirtir. Bilimselliğin alt yapısında, insanlığın son devresinde hükümlen olan özgürlükçü pozitivist anlayışın kutsalı veya dini reddetmesinin gerçek ve akla dayanan bir arka planının olmadığına vurgu yapmaktadır. İnsanlığın, bu bilimsel hükümlenliğinin altındaki nefsi ve içgüdülere esirliğini netice

veren Batı medeniyetini alçalmış bir medeniyet görek eleştiriler yöneltmektedir.

Cumhuriyet'in ilk zamanlarında siyasi otoritenin yeni idari ve kültürel sistemle yeniden şekillenmesi ve dinin kamusal alanda gittikçe sınırlandırılması toplum hayatında en önemli kırılma olurken ortaya çıkan durumu Nursi, İslami muhtevada eleştirmiştir. Rasyonel olarak İslam'ın yerine veya üstüne geçen bir pozitif bilimin nesnel gerçeklik alanı olarak adeta zorlayıcı bir kültürel Batılılaşma projesine karşı, İslam medeniyetinin tesisi ve hükümlerine tam uyularak prensiplerinin de korunmasının doğru olduğunu savunmuştur. Bu yüzdendir ki Nursi, toplumsal değer ve kod sistemini değiştirmeyi amaçlayan ve bunu Anadolu'da uygulayan kültürel Batılılaşmayı eleştirirken hiçbir zaman dönemin iktidarları ile hesaplaşmaya girişmemiştir. Çünkü o ikameci iktidar anlayışına karşı durarak, çağın hâkim pozitivist paradigması karşısında reaksiyoner olmadan geçmişe bağlı ve geleceğe dönük bir şekilde denge kurup, Batı medeniyetinin kültürel paradigmasına karşılık İslam'ın medeniyet referanslarını ortaya koymaya çalışmıştır.

Kaynakça

Akyürek, Göksun. *Bilgiyi Yeniden İnşa Etmek, Tanzimat Döneminde Mimarlık, Bilgi ve İktidar*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2011.

Belge, Murat. "Muhafazakârlık Üzerine". *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Muhafazakârlık* içinde, 5. cilt. ed. Ahmet Çiğdem. İstanbul: İletişim Yayınları, 2009.

Belge, Murat. *Militarist Modernleşme, Almanya, Japonya, Türkiye, Pozitivizm/Sosyal Darwinizm*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2014.

Bozdoğan, Sibel. *Modernizm ve Ulusun İnşası, Erken Cumhuriyet Türkiye'sinde Mimari Kültür*. çev. Tuncay Birkan. İstanbul: Metis Yayınları, 2001.

Demirel, Tanel. “Cumhuriyet Döneminde Alternatif Batılılaşma Arayışları: 1946 Sonrası Muhafazakâr Modernleşmeci Eğilimler Üzerine Bazı Değınmeler”. *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Modernleşme ve Batıcılık* içinde. ed. Uygur Kocabaşoğlu, 3: 118-238. İstanbul: İletişim Yayınları, 2009,

Deren, Seçil. “Kültürel Batılılaşma”. *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Modernleşme ve Batıcılık* içinde, ed. Uygur Kocabaşoğlu, 3: 382-402. İstanbul: İletişim Yayınları, 2009.

Dernekli, Ahmet Emin ve Erdal Şahin. “Said Nursi'nin Eğitim Felsefesinde İnanç İnkâr Üzerine Bilimsellik Değerlendirmeleri”. *Medresetüzzehra* içinde, 141-158. Ankara: Merak Yayınları, 2013.

Dumont, Paul. “Türkiye'de Diyanet İşleri Başkanlığı”. *Tartışılan Laiklik: Fransa'da ve Türkiye'de İlkeler ve Algılamalar*. der. Samim Akgönül. çev. Ceylan Gürman Şahinkaya. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011.

Findley, V. Carter. *Modern Türkiye Tarihi - İslam, Milliyetçilik ve Modernlik 1789-2007*. çev. Güneş Ayas. İstanbul: Timaş Yayınları, 2011.

Gencer, Bedri. *İslam'da Modernleşme*. 2. Baskı. İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2012.

Glassner, Peter E. “Dünyevilik (Sekülerizm)”. *Modern Toplumsal Düşünce Sözlüğü*. ed. William Outhwaite. çev. Melih Pekdemir. İstanbul: İletişim Yayınları, 2008.

Hackett, Jeremiah. “Roger Bacon On Scientia Experimentalis”. *Roger Bacon and The Sciences* içinde, ed. Jeremiah Hackett. 277-315. New York: Brill Publishing, 1997.

Kahraman, Hasan Bülent. “Bir Zihniyet, Kurum ve Kimlik Kurucusu Olarak Batılılaşma”. *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*,

Modernleşme ve Batıcılık içinde, ed. Uygur Kocabaşoğlu, 3: 125-140. İstanbul: İletişim Yayınları, 2009.

Kaplan, İsmail. *Türkiye’de Milli Eğitim İdeolojisi ve Siyasal Toplumsallaşma Üzerindeki Etkisi*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2011.

Kentel, Ferhat. “1990’ların İslami Düşünce Dergileri ve Yeni Müslüman Entelektüeller: Bilgi ve Hikmet, Umran, Tezkire Dergileri”. *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, İslamcılık* içinde, ed. Yasin Aktay, 6: 1-35. İstanbul: İletişim Yayınları, 2011.

Köker, Levent. *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi*. 12. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları, 2010.

Kurtoğlu, Zerrin. “Devlet Aklı ve Toplumsal Muhayyile Arasında Din ve Siyaset”. *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, Dönemler ve Zihniyetler* içinde, ed. Ömer Laçiner, 9: 617-650. İstanbul: İletişim Yayınları, 2009.

Kurtoğlu, Zerrin. “Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Siyaset, Pozitivist Yönetim İdeolojisinin İslam’ın Siyasallaşmasına Katkısı”. *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, İslamcılık* içinde, ed. Yasin Aktay, 6: 201-216. İstanbul: İletişim Yayınları, 2011.

Mahçupyan, Etyen. “Doğu ve Batı: Bir Zihniyet Gerilimi”. *Doğu Batı Dergisi*, sy. 2 (Şubat-Mart-Nisan 1998): 39-48.

Mardin, Şerif. *Bediüzzaman Said Nursi Olayı, Modern Türkiye’de Din ve Toplumsal Değişim*. 15. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları, 2010.

Mardin, Şerif. *Türk Modernleşmesi, Makaleler 4*. 20. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 2011.

Meja, Volker ve Nico Stehr. “Bilgi Sosyolojisi”. *Modern Toplumsal Düşünce Sözlüğü*. ed. William Outhwaite. çev. Melih Pekdemir. İstanbul: İletişim Yayınları, 2008.

Mustafa Sabri Efendi. *Hilafetin İlgasının Arka Planı*. çev. Oktay Yılmaz. 5. Baskı, İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.

Nursi, Said. *Kastamonu Lahikası*. İstanbul: Envar Neşriyat, 2011.

Nursi, Said. *Emirdağ Lahikası*. 2 cilt. İstanbul: Envar Neşriyat, 2011.

Nursi, Said. *İşarat'ül İcaz*. İstanbul: Envar Neşriyat, 2011.

Nursi, Said. *Lem'alar*. İstanbul: Envar Neşriyat, 2002.

Nursi, Said. *Mektubat*. İstanbul: Envar Neşriyat, 2011.

Nursi, Said. *Mesnevi Nuriye*. İstanbul: Envar Neşriyat, 2011.

Nursi, Said. *Muhakemat*. İstanbul: Envar Neşriyat, 1998.

Nursi, Said. *Sözler*. İstanbul: Envar Neşriyat, 1996.

Nursi, Said. *Şualar*. İstanbul: Envar Neşriyat, 2011.

Nursi, Said. *Tarihçe-i Hayatı*. İstanbul: Envar Neşriyat, 2011.

Özipek, Bekir Berat. “Muhafazakârlık, Devrim ve Türkiye”. *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, Muhafazakârlık* içinde, ed. Ahmet Çiğdem, 5: 66-84. İstanbul: İletişim Yayınları, 2009.

Özlem, Doğan. “Türkiye’de Pozitivizm ve Siyaset”. *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, Modernleşme ve Batıcılık* içinde, ed. Uygur Kocabaşoğlu, 3: 452-464. İstanbul: İletişim Yayınları, 2009.

Said, Edward W. *Medyada İslam*. çev. Aysun Babacan. İstanbul: Metis Yayınları, 2007.

Said, Edward W. *Şarkiyatçılık*. çev. Berna Ünler. İstanbul: Metis Yayınları, 2003.

Şekerci, Ahmet Erhan. “Ansiklopedist Bir Düşünür Olarak Roger Bacon”. *Milel ve Nihal* 11, sy. 2 (2014): 103-138.

Tekeli, İlhan. “Türkiye’de Siyasal Düşüncenin Gelişimi Konusunda Bir Üst Anlatı”. *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, Modernleşme ve Batıcılık* içinde, ed. Uygur Kocabaşoğlu, 3: 19-42. İstanbul: İletişim Yayınları, 2009.

Tezel, Yahya Sezai. “Tanzimat Sonrası İmparatorluk ve Cumhuriyet Türkiye’inde Muhafazakârlık Sorunsalı: Devamlılıklar, Değişmeler ve Kırılmalar”. *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, Muhafazakârlık* içinde, ed. Ahmet Çiğdem, 5: 21-39. İstanbul: İletişim Yayınları, 2009.

Toker, Nilgün ve Serdar Tekin. “Batıcı Siyasi Düşüncenin Karakteristikleri ve Evreleri: Kamusuz Cumhuriyetten Kamusuz Demokrasiye”. *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, Modernleşme ve Batıcılık* içinde, ed. Uygur Kocabaşoğlu, 3: 82-106. İstanbul: İletişim Yayınları, 2009,

Uyanık, Mevlüt. “Din Hegomonik Bir Siyaset Aracı Olamaz”. *Siyasi Tarihi Dini ve Kültürel Boyutlarıyla İslam ve Şiddet*. ed. Mümtaz’er Türköne. İstanbul: Ufuk Kitap, 2007.

Ülgen, Pınar. “Ortaçağ Avrupasının Mükemmel Öğretmen Lakaplı Bilim Adamı: Roger Bacon”. *Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 13, sy. 2 (2018): 229-238.

Ülken, Hilmi Ziya. *Bilgi ve Değer*. İstanbul: Ülken Yayınları, 2001.

Vincent, Gilbert. “Din Ahlak, Devlet ve Bilim: Laikliğin Kaynakları”. *Tartışılan Laiklik: Fransa’da ve Türkiye’de İlkeler ve Algılamalar*. der. Samim Akgönül. çev. Ceylan Gürman Şahinkaya, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011.

Yavuz, M. Hakan. “Bediüzzaman Said Nursi ve Nurculuk”. *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, İslamcılık* içinde, ed. Yasin Aktay, 6: 264-294. İstanbul: İletişim Yayınları, 2011.

THE ROLE OF ISLAMIC THEOLOGY TOWARDS A BETTER WORLD: THE FOUNDATIONAL VIEWS OF RISALE-I NUR*

Vaffi Foday Sheriff**

Abstract

The world is today undergoing critical challenges of political, socio-economic and religious dimensions. Mankind is faced with phenomenal issues of poverty, environmental degradation, and climatic upheavals resulting in drought and floods and an alarming level of moral turpitude as being witnessed in most communities around the world. It is against this general background that the paper examines the role of Islamic theology towards a better world. The paper begins by discussing the foundations of Islamic theology from the perspective of *Risale-i Nur*. It proceeds to discuss the practical solutions offered by *Risale-i Nur* in the different spheres of life. The paper concludes by advocating a new thinking in the way the world will be transformed into a better place, especially by examining the doctrinal and theological bases presented by *Risale-i Nur* in that regard.

Key Words: Islamic Theology, a Better World, Risale-i Nur, Positive Action, Public Order, Security

İslam İlahiyatının Daha İyi bir Dünya Oluşturmadaki Rolü Hakkında Risale-i Nur'un Temel Görüşleri

Öz

Günümüzde dünyamız siyasi, sosyo-ekonomik ve dini alanlarda ciddi meselelerle boğuşmaktadır. İnsanlık dünyanın her yanında endişe

* This article has been presented in the 11th International Bediuzzaman Symposium with the title 'A Faith Service through the Guidance of the Qur'an and Sunnah: Positive Action' which was held in Istanbul between the 1st and 3rd of October, 2017.

** Dr. Department of Islamic Studies, Usmanu Danfodiyo University, Sokoto, Nigeria, vaffisheriff@gmail.com

Geliş Tarihi: 27.05.2019

Kabul tarihi: 24.06.2019

ORCID:

verici ahlaki bozulmaya yol açan fakirlik ile, kuraklık ve sellere yol açan çevresel bozulma ve büyük iklim değişimleri ile karşı karşıyadır. Bütün bu meselele karşısında bu makale daha iyi bir dünya için İslâm ilahiyatının rolünü incelemektedir. Makale İslâm ilahiyatının esaslarını Risale-i Nur çerçevesinden ele alarak işe girişir ve hayatın farklı alanlarında Risale-i Nur'un sunduğu pratik çözümleri tartışır. Sonuçta da dünyanın daha iyi bir yere dönüşmesi yolunda yeni bir yolu, Risale-i Nur'da ortaya konan nazari ve teolojik esasları tartışmak suretiyle savunur.

Anahtar Kelimeler: İlahiyat, Daha İyi bir Dünya, Risale-i Nur, Müsbet Hareket, Kamu Düzeni, Emniyet

Introduction

Humanity has made much progress at the same time remains to do in order to make the world better and prosperous. Risale-i Nur in this context, as a contemporary commentary on the Qur'anic message by Bediuzzaman Said Nursi, provides various answers to the anxiety and the existential dilemma facing all human beings today: who am I? Where am I from? What must I do in this world? Where am I going? What will happen when I die? How this world will be better for present and future generations? To address these questions, the researcher intends to address the topic titled "The Role of Islamic Theology in Creating Better World: The Foundational Views of Risale-i Nur. The researcher discusses the concept of theology, Nursi's approach in theological issues which is different from classical Kalâm (theology), human responsibility towards a better world, importance of utilizing sources and human facilities for creating a better world, basic strategies, peace, public order and security, including reformation of individuals and society all are discussed in the context of the paper.

1. The Concept of Theology

The term "theology" denotes the study of religion and belief.¹ In Islamic studies, theology is known as "*Ilmu Al-Usul*

¹Oxford Advanced Learner's Dictionary, Oxford University Press 2000, p. 123.

(the science of basic principles of Islam) or *Ilmu al-Tawhid* (the science of affirming the unity of Allah). It can also be called the *Ilmu al-Kalâm* (the science of Debate). The word *Kalâm*, means in Arabic speech with comprehensive meaning, but in Islamic theology, it denotes discussion, debate or argument on Islamic creed or faith.² It has a dimension of wisdom, because it is not opposed to certainty of knowledge and does not contradict the demand of reason.³ What is the approach of Nursi in Theological Issues that is different from Classical *Kalâm*?

2. Differences between Nursi's Approach in Theological Issues and Classical Kalm

In the eras of Kindi, Asha'irah⁴, Mu'tazilah⁵, and Maturidiyyah,⁶ theological discussion or debates were deeply based on different issues which were related to *Jawahir* (substances) and Al-Araad (accidents) or Qadar⁷ (destiny) in

² Anis Ibrahim and Others, *Al-Mu'jamu al-Wasit*, Cairo, 1972, p. 1059

³Nursi, Bediuzzaman Said, *The Words*, Twenty First World Second Station p. 285.

⁴ See for instance Abu Al-Hasan Al-Ashari, *Al-Ibaanatu An Usul-al-Diyanati Manshiraat Maktabati Anwar Abdullah Muhammad*, Al-Mudinah, 2011, p. 52-84. Read again the book of Abubakar al-Baqlaani, 'Kitab al-Tawhid fi al-Read Ala al-Mulhidah al-Mu'atalah wal-Rafidah, Nashratu Makarthir, Maktabatu al-Shariqiyyah, Beirut 1967, p. 26 – 60. Read again, Al-Bagdaadi, Abd Qaahir, *Al-Farq Beina al-Firaq Maktabatu al-Hadiy al-Muhammadiyah*, Cairo, 2008/10931, 1st ed. P. 94 – 99.

⁵ Qadi Abd Jabbar, *Sharh-Usul El-Khamsah*, edited by Dr. Abd al-Karim Usman, 1 ed. 1965, p. 510-511. See more on issues of Freedom for human being, Ch. Bouamrane, *le Probleme de la liberte humaine*, Solution Mutazilite, first ed. 1 Vrin Paris, p. 113. See again Gaddi, Abd Jabbar, *Al-Mukhtasar fi Usul Al-Din* (in *Rasail al-Adli wa-Tawhid*), p.180. More again, Ibn Rushd, *Al-Kashf An Manahi Ji al-Adlati fi Aqaadid al-Milat*, Cairo, p. 45.

⁶ Read the articles on Al-Maturidi" and "Maturidiyya" by W. Madelung in "The Encyclopedia of Islam, vol. VI, pp. 846-848

⁷ Is an old concept which deals with human responsibility and accountability in Muslim history, read for instance Jawad Ali, *Tarikh al-Arab Qabla al-Islam*, Daru al-Il lil Malayyin, Beirut, 1st ed. Vol. 6, p. 157-160.

responsibility and accountability of mankind after death⁸. Nursi cannot be considered in most theological discussion as *Mutakalim* (theologian) or *mufasir* (*exegetist of the Qur'an*) in a classical sense according to Ozervarli, what Nursi did was to combine *Kalâm* and *Tafsir* disciplines and receiving them as a theology based on the Qur'an and on the methods of contemporary education. So, through Qur'anic theology Nursi could make a serious attempt to protect the Islamic faith from materialistic challenges of the contemporary era of Nursi, using an experimental approximation rather than any philosophical and/or theoretical methods.⁹ Although, Nursi was not a classical *Mutakalim*, he had connections with the sunni *Kalâm* traditions that depend on using rational methods of argumentation (*nazarwa-istidlal*) to explain the Qur'anic revelation.¹⁰ Nevertheless, in explaining the existence of Allah, Nursi prefers a dynamic approach by examples of the impacts of its divine names upon the universe and the world of humanity.¹¹

Besides, he criticized the Mu'tazilite "*Mutakalimun*" for giving superiority to reason over revelation.¹² The Qur'an methodology of explaining Islamic faith, infact allowed Nursi to go as far as to blame all of the classical traditions of Islamic thought, such as philosophers, *Sufis*, and theologians, for moving

⁸ I mean, the theologians who were active from the 2nd/8th century through the 5th/11th Century. Read the belief History of Islamic Theology to be found in Ibn Khalduns, *Al Muqadinah*, vol. III, p. 4-6. Read more Shahar Sitani, *al-Milal wal Nihal*, Dar al-kutub al-Ilmiyyah Beirut 1992, vol. 1, 2nd ed., p. 13 – 14.

⁹ Ozervarli, M. Sait, Said Nursi's Project of Revitalizing Contemporary Islamic Thought, in *(Islam at the crossroads, on the life and Thought of Bediuzzaman Said Nursi)* Edited and with an introduction by Ibrahim M. Abu-Rabi, Published by state. University of New York Press, Albany, 2003, p. 322.

¹⁰ Ibid, p. 322.

¹¹ Ibid

¹² Ibid, p. 322

away from the Qur'anic approach in some cases.¹³ In his approach in theological issues that is different from other classical theologians, he based his thought on the interface between the Qur'an which is the main source of religion and the physical universe, which is the subject of science.¹⁴

For the betterment of the world and progress of mankind, Nursi understood in his time that an essential cause of the decline of the world is a weakening of people's belief in his time, what is needed is to expand all efforts to reconstruct the edifice of Islam from its foundations, belief and to answer unbelievers that Islam is not always after physical struggle, but with Jihad "*bil al-Qalam*" struggle by writing.¹⁵ This shows according to Nursi that the reformation of the society including Da'wah activities should be done by wisdom that will bring peaceful co-existence among people in society.

3. Human Responsibility to Create a Better World

For making the world better, human being has to play a vital role. In this perspective, Nursi gives some examples in Risale-i Nur by saying that

“there was a royal garden in which were innumerable fruit bearing appointed to attend to it. The duty of one of the servants was only to open the water canal so that the water could spread throughout the garden and benefited from. But the servant was lazy and did not open the canal, so harm came to the growth of the garden. Or else it dried up. All the other servants had the right to complain, not about the creator's dominical art and the sultan's

¹³Nursi, Bediuzzaman Said, the Words, p. 456

¹⁴Nursi Bediuzzaman Said, the Words, p. 107-109 and p.376-380 See for instance: A. I. Doi, Shari'ah: The Islamic Law, Centre for Islamic Legal Studies, ABU Zaria, 1404AH, pp.21-40

¹⁵ See Nursi, Bediuzzaman Said, Resurrection and Hereafter: A Decisive Proof of their Reality from the Risale-i Nur Collection, Printed by Reyhan offset A.S, Istanbul, 2002. P. 8-9

royal supervision and the obedient service of the light, air and earth, but about that foolish servant, for their duties were all made fruitless or else harm came to them.”¹⁶

From the above quotation, Nursi, believes that human being is responsible to make this world better. This has to do with the concept of vicegerency of mankind on the earth.

4. Mankind is a Vicegerent of Allah on the Earth

One of the subjects that are frequently discussed by Muslim theologians is Allah’s vicegerence on the earth. According to Nursi, mankind is only a creature that Allah appointed him to be His vicegerent on the earth.¹⁷

Behold, thy Lord said to the angels: "I will create a vicegerent on earth." They said: "Wilt Thou place therein one who will make mischief therein and shed blood?- whilst we do celebrate Thy praises and glorify Thy holy (name)?" He said: "I know what ye know not."

From the above verse, Nursi considers that responsibility of human being among all created animals, originated from the verse; he said

“Man is the most articulated and most responsible minister. Besides, mankind is the most important result of the Universe, the most elevated of living creature possessing the most comprehensive capabilities, a representative in miniature of God cosmic process.”¹⁸

¹⁶Nursi, Bediuzaman Said, *The Words/Fourteenth Word* p. 182.

¹⁷ See Qur’an 2:30.

¹⁸Nursi, Bediuzzaman Said, *The Rays, The Fruits of Belief, Seventh Topic*, p. 238, *Ibid. The Fifteenth Ray, The Shining Proof, First Station*, p. 588. See more the words, *The Tenth Word, Eleventh Truth* p. 100. To know more about the Vice-Gerency of human being in the world. Read for instance ‘Abd al-Majid al Najjar’s book: *The vicegerency of man between revelation and reason, critique of the dialectic of the text, reason and reality*, international institute of Islamic thought Herdon, Virginia, USA, p. 21-25

Thus, mankind should take his responsibility for making the world livable.

5. Instructions Given by Nursi for the Betterment of the World

To make the world better, mankind should work hard with sincerity and truthfulness. For Nursi, he sees that man's duty is to act positively, it is not to act negatively. It is solely to serve the cause of belief in accordance with Divine pleasure and not to interfere in God's concerns "We are charged with responding with patience and thanks to every difficulty we may encounter in the positive service of belief, a consequence of which is the preservation of public order and security."¹⁹ In addition to this, Nursi provides some examples concerning his conduct towards public affairs by saying that

"He had never cursed a public prosecutor whose eighty one errors that had been proved in court, as a result of whose accusations the decision was taken against him. For the essential matter at his time according to him was Jihad of the word, to perform a barrier against the moral and spiritual destruction, and to assist internal order and security with all strength".²⁰

Nursi affirms that there is a power in his way, but this force is for preserving public order according to the principle of "No bearer of burdens can bear the burdens of another."²¹ The brother, family or children of a criminal cannot be held responsible for him. It is because of this that throughout of his life he had endeavored with his strength to maintain public order, he says that "this force may not be employed internally, but only against external aggressions. Our duty in accordance with the above

¹⁹Nursi, Bediuzzaman Said, the words p. 3

²⁰ Ibid

²¹ See this in Qur'an 6:164

sense is to assist in the maintenance of internal order and security.²²

6. Challenges facing Mankind in Establishing a Better World

There are many challenges facing mankind in making the world a better place for living, the challenges are as follows:

- Social crises afflicting contemporary societies.
- The nature of knowledge and its utilization for human happiness and welfare.
- The relationship between knowledge and faith and their rendering existence meaningful.
- The significance of strengthening faith in the face of positive understanding of science.
- Understanding the dimensions of morality based on faith and knowledge.
- The problems of racism, economic and social injustice in the world and their solutions.
- Crisis arising from cultural and religious differences and how to manage it.

7. Utilizing Sources and Human Facilities for Establishing a Better World

Looking carefully into Islamic theology generally and in Risale-i Nur in particular²³, one can notice that Allah has blessed mankind with faculties of reasoning, sight, speech, taste, touch, hearing, fear, anger, among others. These faculties have been bestowed on him because they are indispensable to him and his very life and success depends on the proper use of these powers

²²Nursi, Ibid

²³ See for Instance Nursi, Bediuzzaman Said, Damascus Sermon, Sozler Publications, Istanbul 2004 , p.30

for the fulfillment of his needs and other requirements of life.²⁴ Nursi says: “Use your intelligence! Think! Consult your mind and your heart! Confer with them so that you might know this fact.”²⁵ These God-given powers are meant for the service of mankind. Besides, the powers and resource provided to mankind should be used for the good of others. They have been created for human happiness and betterment of the world. They are not meant to harm and destroy mankind and the world (every other use which results in waste or destruction is wrong, unreasonable, and unjustified. For instance, if you do something that causes you harm or injury, that would be a mistake. If your actions harm others and make you a nuisance to them, that would show fully the violation of human rights. If you waste resources, spill them for nothing or destroy them that too is a gross mistake. In short destruction and injury must be avoided in the world, and the path of gain and profit be pursued.²⁶

For more explanation on erring human activities in the world, we find that there are two kinds of people: first are those who knowingly misuse their powers and resources and through this misuse waste the resources, injure their own vital interests, and cause harm to other people, and second, those who are sincere and earnest but err because of ignorance. Those who intentionally misuse their powers are wicked and evil and deserve to feel the gull weight of the law, but those who err because of ignorance need proper knowledge and guidance so that they see the right path and make the best use of their powers and resources. And the

²⁴ See Mawdudi, Sayyid Abu’La’La, *Towards understanding Islam*, translated and edited by Khurshid Ahmad The Islamic Foundation, United Kingdom 2004. P. 106

²⁵Nursi, Bediuzzaman Said, p. 31

²⁶ Ibid

code of behavior by theology which God has revealed to man meets this very need.²⁷

8. Socio-Theological Services in Creating a Better World

In Islamic theology, the purpose of human existence is submission to the Divine Will and His Command, as is the purpose of every other creature, Allah's role in the relation to human beings is that of the commander. Whereas the rest of nature obeys Allah automatically, humans are the only creatures that possess the choice to obey or disobey; with the deep-seated belief in Satan's existence, humanity's fundamental role becomes one of moral struggle, which constitutes the essence of human endeavour. Recognition of the unity of Allah does not simply rest in the intellect but entails consequences in terms of the moral struggle, which consists primarily in freeing oneself of narrowness of mind and smallness of heart. One must go out of oneself and expand one's possessions for the sake of others.²⁸

The doctrine of social service, in terms of alleviating suffering and helping the needy, constitutes an integral part of Islamic teaching²⁹ and highly accommodated by Risale-i Nur of Bediuzzaman Said Nursi.³⁰ Praying to Allah and other religious acts are deemed to be incomplete in the absence of active service to the needy. In regard to this matter, the Qur'anic criticisms of human nature become very sharp, Allah says: "Man is by nature timid, when evil befalls him, he panics, but when good things come to him he prevents them from reaching others"³¹.

²⁷ Ibid, p. 106

²⁸ Retrieved from <http://www.britannica.com/topic/islam>, on 6/05/2016.

²⁹ Ibid

³⁰ Bediuzzaman Said Nursi, *The Words, Twenty-Fifth Words, First Light, Third Ray*, p. 422.

³¹ Qur'an 70: 19-21

It is Satan who whispers into a person's ears that by spending for others, he will become poor. Allah on the contrary, promises prosperity in exchange for such expenditure, which grows much more than the money people invest in usury. Hoarding of wealth without recognizing the rights of the poor is threatened with the direct punishment in the hereafter and is declared to be one of the main causes of the decay of societies in the world.³² But cooperation, "good advice," and consultation within the members of a community are emphasized by the Qur'an.³³ Besides, a person who deliberately tries to harm the interests of the community is to be given exemplary punishment and be stopped not to do so. This has to do with bases of creating a prosperous world which is going to be discussed in the following paragraphs.

9. Bases of Creating a Better World According to Nursi

To make the world better according to Nursi's assertions, human being should consider principles of truthfulness that is the bond between people of good character and the basis of elevated emotions. It is as the foundation of life of society. Nursi calls all people to bring it into their lives to cure moral and spiritual sickness with them³⁴. In addition to this mankind should consider justice, equity, love, friendly competition, reconciliation, and cooperation in defending against the evil's aggression. This can only be effective by avoiding despair or hopeless from individuals and societies Allah says:

"Do not despair of God's mercy"³⁵.

³²Britannica. Ibid

³³ Qur'an 5:2

³⁴Nursi, Bediuzzaman said, Damascus Sermon, p. 45

³⁵ Qur'an 39:53

Despair according to Nursi, is a most grievous sickness of communities and nations, a concern. Because it is an obstacle to achievement and is opposed to the truth of the hadith. Nursi says with an optimistic expression “God willing, we shall destroy despair with the truth of the Hadith, which says even if a thing is not wholly obtained, it should not be wholly left.”³⁶ In this regard, Nursi tried to underline special strategies for positive action for the better world.

10. Strategies for Positive Action according to Nursi’s Theological Views

To make the world better, Nursi ³⁷ underlines some strategies that should be considered as follows:

- (1) To act positively, that is, out of love for one’s own outlook, avoiding enmity for other outlooks, not criticizing them, interfering in their beliefs and sciences or in any way concerning oneself with them.
- (2) To unite within the fold of Islam irrespective of particular outlook, remembering those numerous ties of unity and evoke love, brotherhood and concord.
- (3) To adapt the just rule of conduct that the follower of any right outlook has the right to say: “My outlook is true or the best but not that “my outlook alone is true” or that “my outlook alone is good” thus implying the falsity or repugnance of all other outlooks.
- (4) To consider that union with the people of truth is a course of divine succor and the high dignity of religion.
- (5) To realize that the individual resistance of the most powerful person against the attacks through its generous of the might collective force of the people of misguidance and falsehood which arises from their solidarity, will inevitably be defeated and through the Union of the people of truth.

³⁶Nursi, Bediuzzaman said Ibid, p. 44

³⁷ Nursi, Bediuzzaman Said, The Flashes: The Twentieth Flash., pp:203-204

- (6) To preserve truth from the assaults of falsehood.
- (7) To abandon the self and its egoism.
- (8) To create a joint and collective force in order to preserve justice and right in the face of collective force of misguidance.
- (9) To give up the mistaken concept of self-praises, and
- (10) Cease from all insignificant feelings aroused by rivalry

According to Nursi, if these tenfold rules are adhered to, the world will be preserved and prospered for those who believe in it.

11. Peace, Public Order and Security in Nursi's Theological Perspective

In his theological perspective, Nursi asserted that public order and security were the means most conducive to producing the kind of environment in which social change might be obtained. To this end, he asked his readers to avoid any sort of action or behavior that would lead to social discord, feelings of partisanship, nationalism, discrimination or situations likely to lead to a breakdown in public order and security.

Nursi as a theologian and reformer uses the term positive action to describe what is needed in order to maintain social harmony and achieve the ultimate aim: the creation of a harmonious and healthy society through the renewal of personal faith. However,

“Said Nursi, unlike Mawdudi, Qutb, or Banna, did not seek a political power neither a political movement to control the state. He stresses the formation of an individual consciousness as a precondition for a just society. He wanted to offer a new conceptual ground to Muslims to defend their inner world against

the expanding ideologies of the West including his reformation agenda that he wanted to implement in his time.³⁸

12. Reformation of Individuals and Society from Theological Views of Nursi

The concept of reform means an improvement for either a system or an organization or character of individuals in society.³⁹ In this regard, Nursi sees that society can be reformed only through the reform of its members. The individual members in society are a mirror to society. A virtuous society which has values of a high standard is indebted for this to the existence of virtuous individuals. For this reason, the duty of guidance starts with guide himself and from his family this is confirmed by the verse where Allah says:

Verily, Allah will not change the (good) condition of a people as long as they do not change their state of goodness, themselves.⁴⁰

However, according to the above verse, reformation process should start from individual levels before the larger society. The people in society are like two pools which constantly feed each other, either positively or negatively. If negatively, the only way to save from a danger is through educating the individuals in society. There are many verses of the Qur'an that point out the significance of the reform of the individual such as the "nor can the bearer of burdens bear another's burden."⁴¹ The verse here draws attention to personal responsibility. The above

³⁸Yavuz, Hakan, M. "Print-based Islamic Discourse and Modernity, The Nur Movement; in the Third International Symposium on Bediuzzaman said Nursi Istanbul: Sozler Publications, 1995, p. 324-51

³⁹ See Oxford Advanced Learners Dictionary, Oxford Press 2000, p. 983.

⁴⁰ Qur'an 13:11.

⁴¹ Qur'an 35:18.

verse is also supported by the hadith, which says “you are all shepherds and you are all responsible for those under you”.⁴² The *ayah* and hadith show that all the members of the society should be responsible and consider individual responsibility in the light of collective consciousness. In Bediuzzaman’s view, reform movements should start from individuals for it is only through their correction that society can be corrected.⁴³ This view, according to Nursi’s theological views has to do with human rights issues towards better world.

13. Significance of Human Rights and Justice

In Islamic theology, rights for mankind are one of the interesting topics to discuss. For Nursi, Human Right issues cover individual rights as well as the rights of all members of society. His belief in Human rights is originated from Islamic theology, especially from the verse in which Allah forbids killing a person without a just cause. Allah says: “If any one slew a person unless it be murdered or for spreading mischief in the land – it would be as if he slew the whole people”.⁴⁴ From the above verse, Nursi sees that “An individual may sacrifice his rights and himself, but they cannot be sacrificed otherwise, even for all mankind. However, the infringement of these rights or the spilling of his blood or the smearing of his name is equal to the infringements of the rights of all humanity or the besmirching of it, and is its equivalent.⁴⁵ The second mystery is this: if a selfish man murders an innocent out of greed or passion, he will lay waste the whole world if he can, should it be an obstacle to his desires, and wipe

⁴²Bukhari, the book of Janhiz Hadith No. 23, Muslim Imara Hadith No. 30.

⁴³Niyazi Beki, the Quran and its method of Guidance, in the Book “A Contemporary Approach to Understanding the Qur’an: The example of the Rİsale-i Nur, Sozler Publications, Istanbul, 2000, p. 95.

⁴⁴Qur’an 5:32, 95, Qur’an 4:92-93, Qur’an 18:74, Qur’an 20:40, Qur’an 6:140

⁴⁵Nursi, Bediuzzaman Said, The Words/Gleams, p.751, 764

out all humanity.⁴⁶ In addition to the right to life, there are other rights like those of expression, ownership, food, movement, marriage, unionism and religious practice among others.⁴⁷ If they are well practiced in the world, undoubtedly the world will be better and prosperous.

Risale-i Nur as a whole considers all these rights, but with a different categorization and without naming them specifically, as the ways to make the world better for human happiness.⁴⁸

Conclusion

In conclusion, the researcher has tried to underline the role of theology in creating better world from the foundational views of Risale-i Nur. Then he discussed the concept of theology, Nursi's approach in theological issues is different from classical *Kalâm*. It has been stated clearly that Human Responsibility for which Allah appointed mankind as His vicegerent on the earth is a means towards achieving a better world. Furthermore, the researcher stated from Nursi's perspective the importance of utilizing sources and human faculties for establishing a better world. Besides, bases of making the world better, according to Nursi, have also been highlighted, including strategies and principles underlined by Nursi himself. In addition to this, the researcher analyzed clearly from the theological perspective of Nursi the ways by which peace, public order and security for human beings could be established. These cannot be effective unless good education for human beings, reformation of individuals and society be guaranteed. The research also stresses respect for human rights, application of justice and social

⁴⁶Nursi, Bediuzzaman said, Ibid.

⁴⁷ For details, see the following verses of the Qur'an; 93:9-10, 12:70, 18:29, 2:256. Read carefully Bediuzzaman Said Nursi's Book: Damascus Sermon, Sozler Publications, Istanbul, 2004, p.83 and pp.86-88

⁴⁸

services. If these elements are taken into consideration surely the world will be changed and man can expect from Divine Mercy to see true peace and development.

References

Abd al-Jabbar ibn Ahmad al-Asadabadi al-Hamadhani, al-Qadi, *Mutashabih al Qur'an*, edited by 'Adnan Muh.ammad Zarzur, Cairo, 1969.

Abd al-Jabbar ibn Ah.mad al-Asadabadi al-Hamadhani, al-Qadi, *Sharh. al-Usul al-Khamsah*, edited by 'Abd al-Karim 'Uthman, Cairo, 1384/1965.

Abu Al-Hasan Al-Ashari, *Al-Ibaanatu* (2011). *An Usul-al-Diyanati Manshiraat Maktabati Anwar Abdullah Muhammad, Al-Mudinah,*.

Abubakar al-Baqqaani, (1967). *'Kitab al-Tamhid fi al-Read Ala al-Mulhidah al-Mu'atalah wal-Rafidah*, Nashratu Makarthir, Maktabatu al-Shariqiyyah, Beirut.

Al-Bagdaadi, Abd Qaahir, (2008). *Al-Farq Beina al-Firaq Maktabatu al-Hadiy al-Muhammadiyah*, Cairo, 10931, 1st ed.

Anis, Ibrahim, *Mu'jamu-al-wasit*, Cairo, ND

Ch. Bouamrane, (n.d) *le Probleme de la liberte humaine*, solution Mutazilite first ed. 1 Vrin Paris.

Ibn Khaldun, 'Abd al-Rah.m'an, *al-Muqaddimah*, translated by Franz Rosenthal under the title *The Muqaddimah*, Bollingen Series XLIII, New York, 1958.

Ibrahim M. Abu-Rabi, (ed) (2008), *Spiritual Dimension of Bediuzzaman Said Nursi's Risale-i Nur*, Published by State University New York Press, Albany

Ibrahim, M. Abu-Rabi (2003), *Islam at the Crossroads on the life and thought of Bediuzzaman Said Nursi*, state university of New York press, Sunny series in New Eastern Studies 2003

Ibrahim, M. Abu-Rabi, (2008) (ed). *Spiritual Dimensions of Bediuzzaman ship NursiRisale-iNur*, State University of New York Press, Albany, NY.

Jawad Ali, (n.d). *Tarikh al-Arab Qabla al-Islam*, Daru al-Il lil Malayyin, Beirut, 1st ed. Vol. 6.

Mawdudi, Sayyid Abu'La'La, (2004). *Towards understanding Islam*, translated and edited by Khurshid Ahmad, The Islamic Foundation, United Kingdom.

Niyazi Beki, (2000). *The Quran and its method of Guidance, in the Book "A Contemporary Approach to Understanding the Qur'an: The example of the Risale-, Nur, Sozler Publicaitons, Istanbul.*

Nursi, Bediuzzaman Said (1997) *The letters*, Sozler publication, Istanbul

Nursi, Bediuzzaman Said (1998) *The Rays*, Sozler Publications, Istanbul

Nursi, Bediuzzaman Said (2002), *Resurrection and Hereafter: A Decisive Proof of their reality from the Risale-i Nur Collection*, printed by Rayhan Offset A.S., Istanbul

Nursi, Bediuzzaman Said (2004), *The Damascus Sermon, From the Risale-i Nur Collection*, Sozler Publications, Istanbul

Nursi, Bediuzzaman Said (2008). *The Words*, Sozler Publications, Translated by SukranVehide, from Turkish into English Istanbul.

Nursi, Bediuzzaman Said (1995) *The Flashes*, Sozler Publication, Istanbul

Oxford Advanced Learner's Dictionary, (2000) Oxford University Press.

Ozervarli, M. Sait, (2003). Said Nursi's Project of Revitalizing Contemporary Islamic Thought, in (Islam at the crossroads, on the life and Thought of Bediuzzaman Said Nursi) Edited and with an introduction by Ibrahim M. Abu-Rabi, Published by State University of New York Press, Albany.

Qadi Abd Jabbar, (1965). Sharh-Usul El-Kamsah edited by Dr. Abd al-Karim Usma, 1 ed.

The Istanbul Foundation for Science and Culture, (ND), On the life and Thought of Bediuzzaman Said Nursi, Istanbul.

Yavuz, Hakan, M. (1995). "Print-based Islamic Discourse and Modernity, The Nur Movement; in the Third International Symposium on Bediuzzaman said Nursi, Istanbul: Sozler Publications.

NURSI'S CALL TO HIS RHETORICAL AUDIENCE IN DAMASCUS SERMON*

Nur Sakinah Thomas**

Abstract

The notion to consider audience in rhetorical situation has been an important concern ever since the ancient times. However, little attention is given to the significance on the projection of audience by an orator and the role of an audience in rhetorical analysis. Therefore, this study aims to identify the projection of audience through a rhetorical analysis in *Damascus Sermon* written by Bediuzzaman Said Nursi (1877-1960). Specifically, the analysis focuses on Nursi's call to his rhetorical audience to be mediators of change. The *Sermon* is analysed using a qualitative research method through an explanatory case study based on Bitzer's (1968, 1980) rhetorical situation theory. The findings reveal that Nursi's call for 'positive action' to his present and envisioned rhetorical audience is embedded in the solution he provides in the form of six 'Words' to cure the "six dire sicknesses" of Muslims in particular. Although there are limitations in this study as it only focuses on the audience, the findings are worth considering as audience play an important role through their actions which are crucial for positive modification in any rhetorical situations. The implications from the study can benefit audience, create orators' awareness and contribute to the field of rhetorical studies.

Keywords: Bediuzzaman Said Nursi, Damascus Sermon, Rhetorical Audience

* This paper has been presented at *The 11th international Bediuzzaman Symposium, A Faith Service through the Guidance of the Qur'an and Sunnah: Positive Action*, October, 2017, Istanbul.

** Ph.D., sakeenahthomas313@gmail.com, UCSI University, Kuala Lumpur, Malaysia

Geliş Tarihi:

25.05.2019

Kabul tarihi: 06.06.2019

ORCID: 0000-0001-6322-4982

Nursi'nin Şam Hutbesinde Muhataplarına Yaptığı Çağrının Retorik İncelemesi

Öz

Hitabet ortamında dinleyiciyi dikkate alma, antik çağlardan bu yana önemli bir konu olarak görülmüştür. Ancak dinleyicinin bir hatip tarafından 'projeksiyon' yapılmasına yani "yansıtılmasına" ve hitabet tahlilinde dinleyicinin rolüne pek az önem atfedilmiş ve dikkat çekilmiştir. Bu sebeple bu makalede Bediüzzaman Said Nursi (1877-1960) tarafından yazılan *Hutbe-i Şamiye*'de dinleyicinin yansıtılmasının bir hitabet tahlili yoluyla belirlenmesi amaçlanmıştır. Tahlil özellikle de Nursi'nin hitab ettiği dinleyiciyi değişimin bir aracı olma çağrısı üzerinde yoğunlaşmıştır. *Hutbe* Bitzer'in (1968, 1980) Hitabet Durumu Nazariyesine dayanan ve açıklayıcı durum çalışması yoluyla nicel bir araştırma yöntemi kullanılarak analiz edilmiştir. Sonuçlar göstermektedir ki Nursi'nin hazır ve gelecekte öngördüğü muhataplarına yaptığı "müsbet hareket" çağrısı, özellikle Müslümanlara ait "altı dehşetli hastalığı" tedavi etmek için sunduğu altı "Kelime" içinde verilmiştir. Dinleyici üzerinde yoğunlaştığı için çalışmanın sınırlılıklarına rağmen, herhangi bir hitabet durumunda olumlu değişim için gerekli olan dinleyici hareketleri aracılığı ile önemli bir rol oynadığından dikkate değer sonuçlar ortaya çıkmıştır. Çalışmanın ortaya koyduğu sonuçlar hem dinleyici çalışmalarına, hem konuşmacıyı bilinçlendirme durumuna hem de hitabet alanındaki çalışmalara katkılarda bulunabilir.

Anahtar Kelimeler: Bediüzzaman Said Nursi, *Hutbe-i Şamiye*, Dinleyicinin Yansıtılması, Müsbet Hareket Çağrısı, Dinleyici Hareketleri

Introduction

Rhetorical situation occurs when there is an issue. The occurrence causes urgency in the situation as it invites a problem which calls for response. A rhetorical situation consists of the dimensions of exigence, constraints and audience (Bitzer, 1980). According to Bitzer's theory, the exigence is the urgency

in the situation, the constraint is the response or solution while the audience is the group of people whom the orator targets. The orator and audience play a crucial role in eliminating the exigence through the constraints. The effectiveness of an orator's persuasive skills can influence an audience to make changes, while the audience who are capable of being mediators of change can bring positive modification as the result. There are many studies that focus on the orator in a rhetorical analysis, but less focus on the projection of audience and their roles in a rhetorical situation. Hence, this study aims to analyse the rhetorical audience in a sermon delivered by Bediuzzaman Said Nursi (1877-1960). Nursi's ideas and thoughts have been influencing millions of adherents that includes *Nur community*, one of the most leading religious social movements in the present Turkey (Abu-Rabi,' 2008a). However, there are fewer studies on how they were influenced by Nursi's writings and the importance of their roles as rhetorical audience. Therefore, this study aims to analysis one of Nursi's writing, *Damascus Sermon* delivered in the Umayyad Mosque in 1911 in order to explain Nursi's call to his rhetorical audience to be mediator of change.

1. Literature Review

1.1. Rhetorical Situation

This study uses Bitzer's (1968) rhetorical situation theory to analyse the rhetorical audience in *Damascus Sermon*. According to Bitzer, a rhetorical situation does not refer to the setting where the orator and audience interact in a historical context as "A work is rhetorical because it is a response to a situation of a certain kind" (p.3). He says rhetorical situation exists in response to a situation and invites a discourse capable of being a fitting response to the situation. It consists of the dimensions of exigence, audience and constraints. An exigence is "a defect, an obstacle, something waiting to be done" (p. 6),

and only exigencies that can be modified are rhetorical. The rhetorical audience, “consists of only those who are capable of being influenced by the discourse and being mediators of change” (p. 8), while the constraints consist of “beliefs, attitudes, documents, etc” (p.8) that can modify the exigence.

1.2. Related studies

Earle (2014) examined Paul Tillich's sermons selected from the three volumes on the rhetorical situation. Paul is a theologian and philosopher who uses language to assert the significance of Christianity and believes that religion could only be understood in culture's surrounding context. In order to confront the exigencies with the constraints, Paul uses the sermons to reach the audience by translating religious language to a language of the culture in order to make his theological thoughts more accessible. This method creates a communion between the audience and himself. Thus, through his method of approaching the audience, he has created an interaction through persuasion. He has managed to create a connection with the audience as he has something to offer them and something they can receive.

Willhite (1990) conducted a comparative analysis on rhetorical audience relevance of selected sermons of John F. MacArthur, Jr. and Charles R. Swindoll, (1970-1990). The findings reveal that these two preachers possess different perceptions when projecting what is relevant to their audience. MacArthur relies heavily on audience participation through his implicit message and language that explains the meaning of the biblical passages whereas Swindoll focuses on audience response through rhetorical stance of exhortation in order to urge his audience to act. Apparently, his language that relates the meaning of the biblical passage to human experience is

perceived as relevant to his audience. They both seem to be audience oriented when appealing to their audience.

Metz (2005) analyses Martin Luther King, Jr. and Malcolm X's persuasive techniques to utilize prophetic discourse during the social revolution in order to develop sense of identity in social issues. These two prominent leaders appeal to their intended audience in order to make changes. They are the two influential figures in American history who called their audience to take actions in order to aim for a secure future.

2. Method

This study is based on a qualitative research method. It is an explanatory case study design based on Yin (2009) using Bitzer's (1968) theory of rhetorical situation. The source of data is the English translated version of *Damascus Sermon* by ŞükranVahide. The pages that contain the *Sermon* are from 25-58. The *Sermon* is read thoroughly and the phrases that identify the rhetorical situation are identified using the analytical framework as shown in Table 1.1 below. The findings on Nursi's call to his rhetorical audience are interpreted in the results section according to the problems and solutions he provides in the rhetorical situation.

Table 1.1 Analytical Framework

Rhetorical Situation and its dimensions	Characteristics of the dimensions
Exigence	<ul style="list-style-type: none"> -signals an issue -invites a fitting response -invites a positive modification
Audience	<ul style="list-style-type: none"> -capable of being influenced -capable of being the mediators of change who can affect the situation -capable of influencing
Constraints	<ul style="list-style-type: none"> -beliefs, attitudes, documents, facts, traditions, images, interests, motives - capable of being a “fitting response” -capable of positive modification

Sources: (Bitzer, 1968; Crowley & Hawhee, 2004; Kinneavy, 1971)

3. Results

This section illustrates the results of the analysis of the rhetorical audience in a rhetorical situation. As this study focuses on the dimension of audience, the analysis on the dimensions of exigencies and constraints are just briefly stated. The findings are supported by phrases and sentences from the *Sermon* and the numbers of the pages are stated for the convenience of referencing.

3.1. The solution of six ‘Words’ for the “six dire sicknesses”

In the spring of 1911, Nursi delivers his *Damascus Sermon* in the historic Umayyad Mosque after a group of religious scholars invited him to present a sermon (Vahide, 2012). Nursi begins to deliver his *Sermon* by uttering the name of the God who possesses merciful and compassionate attributes which reveals his awareness of God's presence. He utters "we" and "us" (p. 25) as he includes himself as part of the audience to make offer of praising and thanking God in order to show gratitude to Him as the Creator. He appeals to the audience to show their appreciation for all the endowments that God has granted. Thus, in the initial stage of the *Sermon*, Nursi has already guided his audience in actions of offering praise and thanks as a means of acknowledging God as the Creator who has the supreme power over His creation. Then he quotes the verse "Do not despair of God's mercy" (Qur'an, 39:53) and the utterance of the Prophet Muhammad "I came to perfect morality" (p.25) to arouse and engage his audience in a positive mood and console them before he delivers the context of his *Sermon*.

Nursi addresses his audience as his brothers in order to create a sense of belonging in the community as he utters "O my Arab brothers who are listening here in the Umayyad Mosque!" (p.26). He also senses his audience's efforts to be attentive from the beginning stage of the *Sermon*. Then, he also includes himself as the audience in a humble manner while displaying his respect to them by honoring them as "masters." According to the publisher of *Damascus Sermon*, Nursi's present audience consists of nearly ten thousand including one hundred scholars (Nursi, 2012). Nursi is aware of his audience's capability as they are knowledgeable scholars. He agrees to accept the offer to present the *Sermon* as he anticipates them as capable mediators of change in the rhetorical situation. Thus, he is being audience-

centered at the initial stage of the *Sermon* and this creates a good impression among his audience.

Nursi is aware of the situation his audience are going through, based on the knowledge he has gained from the lesson he has learned in his social life's interactions. He became aware of his audience's backwardness which causes anxiety as the foreigners are progressing rapidly in material development. They are confined to the situation of spiritual, moral and material weaknesses which eventually become the controlling exigence as it made them be "arrested" and "kept" in the problem of "six dire sicknesses" (p.26). Nursi elaborates these sicknesses as despair and hopelessness, deceit, enmity, disunity, distress and individualism. Thus, the problem of these spiritual sicknesses calls for a fitting response as a solution. Then, Nursi provides a solution by means of six 'Words' (p.27). They consist of guidelines, rules, advice based on the lesson from the Quran which are the constraints. The word "cure" is a fitting response because the lesson has curative properties that can remove the controlling exigence by healing the sicknesses. Therefore, it is considered as a positive modification.

Nursi appeals to his audience to gain spiritual and intellectual insights as they are "wise and thoughtful." His expression of the phrase "students of the Quran" (p. 32) implies that the audience consists of learners who take the Quran as an essential guide in life. Thus, he conveys that the Quran is their teacher which can provide practical wisdom based on principles, rules, instructions and guidelines. Nursi's propositions relate to the knowledge of the Quran is based on the science of belief (*ulum-u imaniye*) (Nursi, 2008b). According to Vahide (2008), he refers to belief as affirmative belief (*iman-ı tahkiki*) that relates to the science of belief and also the attributes of God and it does not refer to belief by imitation (*taklidî iman*) as it

suffuses men's heart, spirit and other faculties.

Eventually by adhering to the “truths of belief through reason, thought and their hearts” they will gain the insightful knowledge. It will benefit their own well-being and create good social interactions as they will be able to think rationally, control their negative emotions like anger, hatred and able to express their positive emotions like love and compassion. However, Bitzer (1968) mentions that in a rhetorical situation besides the controlling exigence, there also exist ancillary exigencies which are caused by the exigencies that still exist. In this *Sermon*, each of the “six dire sicknesses” is the problem that occur from these ancillary exigencies. The next section explains how Nursi calls to his audience to be mediators of change as he provides and elaborates the six ‘Words’ as the solutions for the “six dire sicknesses.”

3.2. The first ‘Word,’ hope for the sickness of distress, despair and hopelessness

Nursi explicitly utters the first ‘Word,’ hope (p. 27) as a solution for the implied sickness of distress and also as the first solution for the sicknesses of despair and hopelessness. Nursi asserts the solution of hope before he mentions the ancillary exigencies that lead to the problem of these sicknesses. He relates the virtue of hope with God's merciful and compassionate attributes. Hope closely relates to belief (Nursi, 2000; Abu-Rabi', 2008). Hope involves working hard to achieve a desire and it's a theological virtue that activates when a person who believes of positive changes (O'Hara, 2013). Nursi considers the significance of the virtue of hope and emphasizes it because it is based on belief and it brings happiness. He asserts that hope brings happiness through progression in Islam and then he affirms of the “sun of happiness” (p. 27) that reflects the bright future of Islam in contentment. A positive well-being life

is a content, good, meaningful and worthwhile life based on happiness (Lyubomirsky, 2008).

Nursi calls his audience as he provides the first 'Word,' hope. He appeals to them to "nurture a strong hope of God's mercy" and to "submit to the Divine Determining"(p. 27). These two actions relate to his 'positive action' principle as taking constructive actions to make changes in order to overcome the internal weaknesses as a man's responsibility. Thus, by not interfering with God's concern, he appeals them to work and strengthen their belief. He assures that his audience can be mediators of changes based on the past history as he utters "History shows that the Muslims increased in civilization and progressed in relation to the power of the truths of Islam; that is, to the degree that they acted in accordance with that power" (p. 28).

Nursi senses the urgency in the situation his audience is facing. He continues his *Sermon* by referring to the "veils" as the "eight serious obstacles "which consist of despotism" (p. 32). The serious condition of despotism has caused oppression in the situation which eventually becomes an ancillary exigence. He also refers to the phrase "eclipsed the sun of Islam" (p. 32) as blocking the growth of Islamic strength. Then, he asserts the phrase "true dawn" which refers to the first 'Word,' hope (p. 27) as the response. Nursi has explained about the virtue of hope which is based on God's mercy and it relates to happiness. He is aware that his audience's oppressed situation has caused them extreme anxiety and it leads to the implied sickness of distress which is the opposite of happiness. Nursi implies this sickness of distress as one of the "six dire sicknesses" (p. 26). Thus, before he elaborates the problem of distress and provides the constraints as the fitting responses and he consoles his audience by providing the solution of hope.

Nursi utters again “O my brothers who are here in the Umayyad Mosque and those who are in the mosque of the world of Islam half a century later!” (p. 35). He continues to address his present audience in the Umayyad Mosque as his brothers and also his future audience in other mosques from the Islamic regions. He foresees that the problems faced by his present audience are also faced by other Muslims in different regions, so he widens his scope of audience. He hopes for unity in diversity of thoughts among the Muslims and true Christians as his expectation. He advises his students that it is their task to avoid arguing with those who have belief and with the Christians who recognise God and accept the reality of the Hereafter as he mentions “*Risale-i Nur* students are obligated to act with tolerance in order not to put social or political barriers in front of the flourishing of the *Risale-iNur* in the Muslim world” (Nursi, 2006, p. 247).

Nursi asserts the fitting responses of hope for the sickness of distress as follows: “increased,” “progressed,” “the most indisputable,” “established,” “prevail,” “benefits,” “cleansed” and “secured.” The verbs in the sentence “...the Muslims *increased* in civilization and *progressed* in relation to the power of the truths of Islam...” (p. 28) imply that the Muslims have implemented the truths of Islam and they have developed the quality in their strength. The adjective in the sentence “It is well-known that *the most indisputable* virtue is that which even its enemies testify to and affirm” (p. 34) signifies the quality of the virtue of hope. The verb in the sentence “For *established* in the heart of the Islamic world’s collective personality are five extremely powerful, unbreakable ‘strengths,’ which have blended and coalesced” (p. 36) indicates the positive results of the strengths which are based on hope in God. The verb and the adjective in the sentence “God willing, through the strength of

Islam in the future, the virtues of civilisation will prevail, the face of the earth *cleansed* of filth, and universal peace be *secured*” and the verb in the sentence “You should understand that what I mean are the good things that are civilisation’s virtues and its *benefits* for mankind” (p. 38) signify the positive results of nurturing hope. The verb in the sentence “In a short period of time it will *prevail*” (p. 38) denotes the positive results of the hope.

Although the solution of hope enables his audience to access “the road to future happiness” (p. 38) and discard distress with material and moral progress, the weakening in spiritual matters still exist as an ancillary exigence. Nursi senses that the situation of spiritual weakening leads to the sickness of despair and hopelessness and invites a response. Then, he provides the response as he asserts “You may expect from Divine mercy to see true civilization within universal peace brought about through the sun of the truth of Islam”(p. 39). Nursi refers to the phrase “Divine mercy” as the “strong hope of God’s mercy” (p. 27) and the phrase “the sun of the truth of Islam” as the means of salvation. (p.43). Thus, he provides the first ‘Word,’ hope for despair and hopelessness.

Nursi also asserts the fitting responses of hope for the sickness of despair and hopelessness as “delivering,” “cleansing” and “securing.” The verbs in the sentence “the truths of Islam will be the means of *delivering* man from the low and debased degree to which he has fallen, of *cleansing* the face of the earth, and *securing* universal peace” (p. 43) also reveal the positive outcome as the audience are free and protected from the external negative influences. Nursi appeals to his audience to make ‘positive action’ through the virtue of hope in God’s mercy to overcome distress, despair and hopelessness. Eventually there is positive modification as the positive actions

are implemented. Hope was defined by Snyder et al. (1991) as “a positive motivational state that is based on an interactively derived sense of successful agency (goal-directed energy) and pathways (planning to meet goals)” (Snyder, 2000, p. 8). Hope relates to the features of positive elements which drives a person to be goal oriented. The ability to achieve future goals in a positive frame of mind that focuses on specific outcome is having hope (Lopez, 2011). Positive emotions that are based on goal attainment are associated with hope as Snyder et al. (1996) mention while negative emotions are related to goal blockages (Diener, 1984).

3.3. The second ‘Word,’ courage for the sickness of despair

Nursi is still conscious of his audience’s condition and observes that the situation of weakening in spiritual matters still exists. This weakness has caused the sickness of despair to reach the stage of “the most grievous” (p. 43) of all the “six dire sicknesses” as the audience have not been practicing the ‘positive actions’ of nurturing strong hope in God and submitting to Him consistently. The sickness of despair destroys morality and it causes them to be confined to personal benefits while ignoring the social rights. Nursi asserts that “millions” of Muslims are confined in their spiritual weakening which made them unable to resist the negative external forces. Then, he asserts the causes of despair which are having low spirits due to their unwillingness to make efforts, giving up courage and failing to implement their Islamic duties. Eventually, Nursi provides the implied second ‘Word’ courage (p. 44). He asserts the virtue of courage indirectly. As despair is the most serious sickness and it has prolonged, Nursi advises his audience to overcome it. He calls them to implement ‘positive action’ by practicing the virtue of courage based on belief and perform

their Islamic duties. The fitting response of courage is “unfurl” as it signifies the positive outcome and eventually indicate a positive modification. The efforts to resolve despair are made with courageous belief and firmly believing in the hope of Divine Mercy which encompasses all things. The verb in the sentence “...and will *unfurl* the banner of the Qur’an in every part of the world” (p. 45) signifies the results of the courageous action of disseminating God’s Words to every part of the world.

Thus, Nursi appeals his audience to make courageous efforts as a means of strengthening their spiritual life. Noe (2006) asserts that the willingness to take positive action in the face of perceived danger is courage and one can overcome fear by implementing positive action. Aquinas (2002) states that courage is a difficult virtue as it may lead to egotism or individualism. However, courage is a cherished virtue which is necessary for social order in human culture, therefore it should have a goal oriented target (Cameron & Spreitzer, 2013). Therefore, Nursi appeals to his audience to abstain from despair and adhere to courageous belief that reflects the attribute of belief as despair displays the attribute of unbelief. Despair is in itself a form of unbelief, for it questions the power, the mercy and the goodness of God to overcome our weaknesses (Michel, 2005).

3.4. The third ‘Word’ truthfulness for the sickness of deceit

Nursi is aware of the challenges his audience is still facing due to the changes in the social life from the lesson he has learned in life. He observes the condition of “the ups and downs of social life” (p. 45) which indicates the good and difficult situations that affect the spiritual life. The changing conditions of good and bad times and the high and low spirits create uncertainties and unpredictable situations. It becomes an

ancillary exigence and leads to a problem. However, Nursi asserts the response before he states the problem, thus he indirectly provides the third ‘Word,’ truthfulness as the response to the problem. He illustrates the attributes of truthfulness as the ground that unites good characters and increase high emotions and also displays the attributes of the implied problem of deceit. He compares truthfulness as belief and falsehood as unbelief. He displays the distance as “the East is from the West” and it cannot be associated “like fire and light” (p. 45) to make his audience conscious of the significance of truthfulness and insignificance of deceit. Nursi also illustrates the virtue of truthfulness as “the most valuable” and “the most sought-after” as it is an “established” principle.

Nursi calls his audience to implement two positive actions by appealing “we must bring to life truthfulness and honesty, and cure our moral and spiritual sicknesses with them” (p. 45). He describes truthfulness with phrases “cure,” “established,” “support most unfailing” and “strongest chain”. The verb “cure” signifies recovering from moral and spiritual sicknesses and “established” (p. 47) refers to the quality of the principle of truthfulness which is a virtue that is widely accepted and recognised. The phrases “support most unfailing” and “strongest chain” signify the powerful attachment to salvation through the practice of the virtue of truthfulness (p. 48). It is a virtue that enables men to abstain from deceit through the strength of spiritual support. They also indicate the strong connectivity from the relationship between God and men. The words “cure,” “established,” “support most unfailing” and “strongest chain” are the fitting responses that become positive modification as the results bring positive outcome. Nursi is addressing to his present audience in the Umayyad Mosque as his brothers again. He also addresses his future audience as brothers with great expectation

when he expresses “four hundred million believers in the vast mosque of the world of Islam” (p. 48). He aims to be engaged with his audience and create a sense of belonging in their community when he addresses them as his brothers again. He senses their needs and desires in the situation they are facing in the social life and expect them to be mediators of change. Thus, he is not only targeting his present audience as mediators of change as he also puts his expectation on his envisioned audience whom he accepts as his future brothers.

3.5. The fourth ‘Word,’ love, for the sickness of enmity

After Nursi provides hope, courage and truthfulness, he senses again the urgency in the situation from his experience through social interactions. He conveys the implied causes of love and enmity from his “life-time of study” (p. 49) regarding the causes of the virtue of love as most worthy and the causes of enmity as unworthy. The causes of love are the good outcomes that can be gained from mutual compassion while the causes of enmity are the weak outcomes from mutual hatred. Therefore, he considers these causes as the lessons he has been learning throughout his life. Eventually, the situation of the causes of enmity becomes an ancillary exigence and invites the problem of enmity. Then, Nursi implicitly provides the response to this problem as love which is the fourth ‘Word.’

Nursi elaborates the virtue of love through his expressions. He expresses “the causes of love” which is “as great as a mountain” (p. 50) to signify the intensity of the power of spiritual love which increases in amount. He also claims that “the causes of love” is “as immense as a mountain” (p. 51) to indicate the power of love’s degree which is extremely large. The fitting responses of the spiritual love are “strong luminous chain,” “immaterial fortresses” and “bond.” He utters, “Indeed the causes of love, like belief, Islam, humanity and fellow-

feeling, are strong and luminous chains and immaterial fortresses” (p. 50). These phrases signify the mutual support among believers through a protective stronghold as Nursi is referring “immaterial” as the spiritual fortresses. Then, he utters, “In Short: Love, brotherhood, and affection are basic to Islam, and are its *bond*” (p. 51). The noun “bond” indicates the ability of spiritual love to produce positive effects through strong connection among the believers in “love, brotherhood and affection.” Thus, the positive results of the capacity of love are revealed through “strong and luminous chains” and the strength of love as the “immaterial fortresses” that managed to create “bonds” of brotherhood and affection. Eventually, Nursi’s expressions of “strong and luminous chains,” “immaterial fortresses” and “bond” becomes the fitting responses that lead to a positive modification.

Nursi refers to the “Twenty-Second Letter of the Risale-iNur” (p. 50) to appeal his audience to “Love for the sake of God.” He senses that spiritual love has the essential attributes that can provide energy. Then, he asserts the ‘positive actions’ as practicing the attributes of love which are justice, gentle, concord, unity; responding with forgiveness, pardon, magnanimity and abstaining from enmity, hostility, revenge, egotism, fame-seeking (Nursi, 2010). Nursi asserts that “We are the guardians of love, we have no time for enmity” (Nursi, 2013, p. 60). He also claims that “Love, friendship, and affection are the bond that connects us as it is the characteristic of Islam” (Nursi, 2011, p. 43).

3.6. The fifth ‘Word,’ solidarity for the sickness of disunity

Although love is provided as the solution, Nursi is aware that there are some causes of enmity that still exist which cause another ancillary exigence. Nursi implies the causes of enmity

that ignore the principles of equality. He also says “They resemble too an unfair, pessimistic person who so long as it is possible to distrust, never thinks favourably” (p. 51). Thus, this situation leads to the problem of disunity and invites a fitting response as a solution. The phrase “never thinks favourably” signifies the condition of not agreeing with each other due to not having good thoughts. Eventually it causes the situation of hostility.

Nursi asserts about the shared values and outcomes of “mutual consultation” (p. 51). If it is based on a single sin, the outcome becomes negative as it can “swell” where else if it is based on good deeds, it becomes a positive outcome as it “progresses to the order of thousands of good deeds.” Nursi is conveying that the united brotherhood spirit is based on the reasoning of freedom in accordance with the law and the consultations enjoined by the law. He asserts an evidence of working in unity among the brotherhood of the Arabs and Turk. They do not compete with each other but they help to complete their duties with spiritual strength as they are like “the shell and citadel.” Then, Nursi provides the implied fifth ‘Word,’ solidarity (p. 52). He conveys his implied message of the unity of feelings and actions among the Muslims as a unifying community. Their mutual support that creates the strong connection is able to produce positive effects.

Nursi utters “O my brothers who are listening to these words of mine here in the Umayyad Mosque! And O Muslim brothers in the mosque of the world of Islam forty to fifty years’ later! (p. 52). He calls to his audience again to consider the benefits of unity in true Islamic brotherhood. Once again, he addresses his present audience in the Umayyad Mosque and the future audience as his brothers. He refers to his future audience as his envisioned audience from the mosque in the different

Islamic regions. He considers his audience as being very attentive as he observes them. However he reminds them of the consequences of ignoring to display Islamic unity and brotherhood. As when there is no working spirit in a community, the problem of disunity arises and causes hostility.

Nursi calls again his present and envisioned audience as his brothers with expectation. He identifies their roles when he addresses them as “teachers” and “leaders” (p. 53). He is aware of their ability to be mediators of change, who can defend the rights and also show good influence. He even considers them as strivers of Islam as he is aware that they can be the mediators of change. He asserts that their good acts and morality can influence not only the different Arab groups but also those from America. Therefore he appeals to them to make changes through their decision and actions by striving in their sacred duty inworking spiritof Islamic unityandtrueIslamicbrotherhood. Then, Nursi conceptualises the Islamic society in terms of a factory through hisstrong vision and expectation. His perception of unity in a society that can be developed and built in the form of a factory depends on the members as the components of machines. Thus, the factory which resembles the community can develop well when the members of the community work together in unity andnot paying attention to the mistakes of others in order to avoid the problem of disunity.

Nursi advises his audience to assist one another morally and if necessary materially and also bounding to each other to create a “luminous chain” (p. 52) as the ‘positive action’. The fitting responses for the solution of solidarity are “assist,” “luminous chain,” “beneficial” and “strengthen” that leads to a positive modification. The verb “assist” refers to the rewarding strong support while the phrase “luminous chain”indicates the

ability to produce positive effect that binds the connection among believers. The adjective “beneficial” (p. 53) indicates the positive effect of unity where millions of believers can “strengthen” (p. 53) their bonds through mutual moral, spiritual and material support. The verb “strengthen” indicates being stronger through mutual support. Nursi mentions that “Since at this time irreligion and those who deviate from the path of truth, take advantage of disunity, they confuse those who follow Islam and ruin the acts of worship and against Iman there are strong forces, for sure against this awesome force the door of even small dispute and disunity must not be opened” (Nursi, 2011a, p.213). He also states that life is the fruit of unity and oneness but spiritual life will disappear if there are no harmony and unity. “If solidarity is broken, the essence of the community is lost”. “Beware, do not open the door of criticism and dispute between each other!” (Nursi, 2011b, pp. 45-6)

3.7. The sixth ‘Word,’ sincerity for the sickness of individualism

Nursi is still aware of his audience’s condition when he reaches the final stage of the *Sermon*. He observes that they are being confined to the situation of deficiency in moral, spiritual and material matters. His audience has been going through the domination of external forces that causes them to be influenced by the negative values. Eventually, their characters are affected with negative qualities as they are drawn to be selfish and ignore the community. He conveys the implied negative causes of individualism when “one confines his view to his personal benefits” (p. 55) as self-interest, egotism and self-advantage. Before he provides the sixth ‘Word,’ as a solution to the sickness of individualism, he elaborates “mutual consultation enjoined by the Shari’a”(p. 56) as the constraint. Then, he provides “freedom according to Shari’a” (p. 56) as the next constraint because the

Muslims are kept as “captives.” These constraints can free man from oppression, despotism, being degraded, humiliated and abased.

In the final stage of the *Sermon*, Nursi refers to “the Twenty-First Flash of his *Risale-i Nur* on the Treatise on Sincerity” (p. 57). He asserts the traits of “collective personality” as moral strength (Nursi, 2011b). Eventually, in order to discard individualism, the traits of collectivism are practiced and he conveys the implied response which is the sixth ‘Word,’ sincerity as the solution. Nursi asserts “In the first place, the *Risale-i Nur* teaches us to have real sincerity and to restrain one’s egoistic tendencies and to be constantly aware of one’s own personal faults in order to prevent venturing down the path of self-centredness. We are not demonstrating these as individuals, but instead we show the collective personality of the *Risale-i Nur* to the people of faith” (Nursi, 2014).

Nursi provides the positive causes of sincerity from the constraints of mutual consultation and freedom according to the Shari’a. He asserts in the Treatise of Sincerity of the attributes of sincerity as “the greatest strength, the most acceptable intercessor, the firmest point of support, the shortest way to reality, the most acceptable prayer, the most wondrous means of achieving one’s goal, the highest quality and the purest worship” (Nursi, 2011b, p. 213). Moreover, in the Treatise, Nursi also displays the implied attributes of the disease of individualism as well as the attributes of the virtue of sincerity which are collective personality and self-sacrificing characteristic. Eventually, he asserts the virtues of sincerity as the response to the sickness of individualism as follows:

“Now the cure and remedy for this appalling disease is sincerity. Sincerity may be attained by preferring the worship of God to the worship of one’s own soul,

by causing God's pleasure to vanquish the pleasure of the soul and the ego, and thus manifesting the meaning of the verse, 'Verily my reward is from God alone' (Quran 11:29)" (Nursi, 2011b, p. 202).

Nursi reminds his audience again to implement the positive actions by upholding truthfulness, hope, courage, love, solidarity and sincerity in the closing part of the *Sermon*. His call to his audience to implement the 'positive action' based on sincerity is stated in his Treatise of Sincerity as follows: perform the sacred duty of serving belief and the Quran; work with all the strength to gain, instill and preserve sincerity and avoid things that harm sincerity.

The fitting responses for sincerity are "progress," "support," "assistance," "benefits," "freedom" and "secure." Nursi asserts that "the freedom based on the Shari'a" is displayed through God's merciful and compassionate attributes. This freedom has the characteristic of belief which is a spiritual manifestation based on trust in God and thus becomes a fitting response because it has the strength and capability to solve the problem. The adjective in the sentence, "Thus, three men between whom there is true solidarity may *benefit* the nation as much as a hundred men" (p. 57) signifies the reward from mutual consultation from the implied message of the "three 'alifs' become one hundred and eleven" The sentence, "In the face of those endless enemies and innumerable needs, man can continue his personal life only through the support and assistance proceeding from belief" (p. 58) indicates that the sole way for man to continue his personal life is by getting "support" and "assistance" by living in a community through the virtue of sincerity which is based on the truths of belief. The verb "support" and the noun "assistance" signify the aid they receive from the Muslim community. They can strengthen the spiritual

sustenance through mutual support and be free from being confined in the situation of deficiency in moral, spiritual and material matters. Thus, sincerity is able to discard the trait of individualism with the trait of collectivism. Eventually, the adjective in the sentence “It is only thus that he can halt his enemies and open up a way to *secure* his needs” signifies being free from despair and hopelessness, deceit, distress, enmity, disunity and individualism. Thus, the six ‘Words’ are the solutions in the form of the spiritual sustenance that enable man to access the way to freedom based on belief and recover from the six “dire spiritual sicknesses.”

Nursi advises his students to attain real sincerity by adhering to ‘positive action’ and restraining from egoistic tendencies which cause the self-centredness trait (Nursi, 2015a). A Muslim’s struggling for self-interest is negative act while working solely for God’s pleasure is positive act (Basar, 1995). Nursi asserts abandoning the causes of individualism and self-interest because there should be mutual support solely for God as a means to respect Him (Nursi, 2013a). Individualism affects relationship as it causes negative effects and negative emotional responses (Rothwell, 2010). In European and American cultures, individualism has long been fostered for example in economic systems (Uskul et al., 2008). There is a belief that individualism causes positive influences on individuals, such as a high social mobility, social interaction for choosing desirable people (Schug et al., 2009). It is because it increases happiness (Fischer & Boer, 2011). It is also believed to have strong sense of self-efficacy (Kitayama et al., 2004). However, negative potential effects in the individualistic culture exist particularly in pursuing personal achievements which creates competition between individuals (Triandis, 1995). It can also result in high social anxiety due to high social mobility

(Oishi et al., 2013). Eventually there is focused attention on personal achievements and thus, it affects the interpersonal relationships (Park & Crocker, 2005). According to Oishi (2012), although the values of individualism are adaptive in European and American cultures, it might not be adaptive in other cultures. Thus, the causes of individualism relates to self-interest, self-absorbed, egocentric trances which are damaging effects as it neglects the responsibility of social relations and mutual consultationengagement based on sincerity.

4. Discussion

The findings reveal that Nursi aims his call to his present audience in the Umayyad Mosque and his envisioned audience from different regions in the Islamic world when he delivers his *Sermon*. He focuses on them as his target audience whom he foresees as he predicts a good future and also considers them as his brothers who are capable of being mediators of change. According to Bitzer, "a rhetorical audience consists only of those persons who are capable of being influenced by discourse and of being mediators of change" (Bitzer, 1995, p. 62). He says that they also have the capability to influence others. Thus, audience plays a very important role in a rhetorical situation through their actions. Nursi's rhetorical audience has shown their capability of being mediators of change. Nursi is able to influence millions of adherents through his writings and the *Nur community* is one of the most prominent religious and social movements in the contemporary Turkey (Abu-Rabi', 2008a). He is able to display his charismatic qualities and his audience centred attributes when he portrays his concern for his audience's needs, interest and expectations. Nursi displays his real engagement with the audience who not only listen to his speech but also those who read as he is able to illustrate the "six dire sicknesses" and provide the exact solutions in the form of

six ‘Words’. Cicero considers being engaged wholeheartedly with the audience is an important matter and he mentions three attitudes towards an orator which are being hostile, indifferent or accepting (Crowley & Hawhee, 2004).

Nursi provides the six ‘Words’ as solutions to the six “dire sicknesses” and instils the ‘positive actions’ which are able to remove the problems from the exigencies in the situation. The fitting responses of these six ‘Words,’ positively fit and become the positive modification in the rhetorical situation. According to Bitzer (1968), in order to eliminate the exigence, there must be a positive modification. Nursi appeals to his audience to make positive changes after he is aware of the consequences of the exigencies in the rhetorical situation which make them react negatively. In order to save their belief, he provides the solution in the form of six ‘Words’ from the Quran. The six ‘Words’ that Nursi provides for his audience are based on positive thoughts and emotions which create ‘positive action’ thus, they are constructive. Positive emotions promote creative actions and social bonds and when there are sufficient positive emotions, they can generate creative resilient for an optimal well-being (Fredrickson, 2004). In this *Sermon*, Nursi’s call to his audience to implement the ‘positive action’ is for optimal well-being of spiritual growth which focuses on his main aim which is to save his audience’s belief. Nursi’s writings are based on the main theme of belief as his intention is to save and strengthen people’s belief in God (Vahide, 2008).

‘Positive action’ (*musbet hareket*) refers to Nursi’s lifelong principle which he practices based on knowledge, learning, persuasion, love, compassion to convey the message of truth in order to bring people to God’s pleasure as a means of eternal happiness (Basar, 1995). Nursi’s appeals to his audience

arebased on a persuasive mood as he mentions that the *Risale-i Nur's* way is mild, polite and persuasive (Nursi, 2011b).

Nursi wrote the instructions of the principle of 'positive action' for his followers in his last letter (*Emirdag Lahikasi II*) before his death in 1960 (Basar, 1995). Hecalls his audience to adhere to the principle of 'positive action' as its concept is a method of service based on belief. Nursi uses 'positive action' as a method of patient struggle (*jihad*) of the word which is spiritual struggle (*manevi cihad*) in order to save and strengthen belief in God and the other truths of religion by peaceful means (Vahide, 2012). Thus, his constructive method is for the preservation of internal order, peace and stability in society for moral and spiritual progress by avoiding destruction. Nursi strongly practises the principle of 'positive action' even in hopeless situations and within absolute despair and desolation and also appeals to his students to implement it (Sayilgan, 2012).

The solution of six 'Words' that Nursi provides consists of the virtues of hope, courage, truthfulness, love, solidarity and sincerity. They are theological virtues which are also universal. They are based on the truths of belief as they are moral virtues. Nursi states the first 'Word,' hope directly to his audience, but the other five 'Words' are implied. It reveals that Nursi is focusing on the positive causes of the solutions and as he elaborates the constraints and the fitting responses, he wishes to engage his audience with the meaning of the words. Nursi calls his audience to concentrate on the meaning (Nursi, 2008a). He provides the solutions in the form of six 'Words' as positive truths of Islam which are based on the belief and morality of Islam (Nursi, 2012). In the 'second addendum-second part' of the *Sermon*, Nursi mentions that belief comprises affirmation, commitment, surrender and compliance based on positive ideas

(Nursi, 2012). According to the publisher of Nursi's writings on *The Short Words*, Nursi affirms that belief in God is the basis of men's virtues and true progress while the cause of their problems is rooted from their weakening of belief in God (Nursi, 2015b). The publisher states again that Nursi writes with the purpose of saving, strengthening and renewal of belief (Nursi, 2015b). His advice on the six 'Words' which are based on the theme of belief relates to the attributes of his 'positive action' principle as follows:

Our duty is to implement positive action; it is not negative action. It is a service towards belief solely done for God's sake alone. It does not try to interfere with the work of God and His Decree. We are charged to endure all hardships with patience and thankfulness through positive faith service which results in protecting the public order (Nursi, 2011, p. 8).

Conclusion

Nursi's *Damascus Sermon* can be considered as the foundation of his call to his rhetorical audience who are listening and reading his writings, to adhere to the 'positive action' by means of six 'Words.' His appeals to his audience continue in his other writings that form the whole volume of *Risale-i Nur* in years later. According to Basar (1995) 'positive action' is Nursi's method of guidance in his writings which is based on knowledge, learning, persuasion, love and compassion conveyed through the teachings of Islam. Numerous theorist claims that positive effect facilitates approach behaviour (Cacioppo, Gardner and Berntson, 1999; Davidson, 1993; Watson et al.,1999) or continued action (Carver & Scheier, 1990; Clore, 1994). Those who are prone to positive effect are able to be engaged in better social interactions(Watson., 1988;

Watson et al., 1992). Bitzer (1968, p. 8) states that “rhetoric always requires an audience,” and that a “rhetorical audience consists only of those who are capable of being influenced by discourse and of being mediators of change.” Bitzer also asserts that the constraints that are capable of being the fitting responses to the problem are able to bring positive modification. The *Damascus Sermon* is Nursi’s persuasive discourse for his rhetorical audience. The constraints in the *Sermon* are the fitting responses that bring positive modification through his rhetorical audience who are capable to be mediators of change. Thus, Nursi’s ‘positive action’ corresponds with Bitzer’s positive modification. Nursi’s projection on audience in the rhetorical situation also reveals his rhetorical skills. Keith and Lundberg (2008) state that thinking about the audience can be considered as the most important rhetorical skill.

Although this study only focuses on the audience, the findings are worth considering as audience play an important role through their actions. Their actions can bring positive modification in the rhetorical situation. This study can be beneficial to audience, create orators’ awareness and also contribute to the field of rhetorical studies. Nursi asserts about the significance of the meanings of wordings which has rhetorical features and he states that “concentrating on meanings requires greater and deeper care and study” (Nursi, 2008, p. 80). Hence, it is recommended that more in-depth studies are needed to concentrate on the meanings which have deeper values for the purpose of making correct and refined interpretations especially in Nursi’s writings, which are rich in rhetorical features and implied meanings.

References:

Abu-Rabi’, I. M. (2008a). *Spiritual Dimensions of Bediuzzaman Said Nursi’s Risale-i Nur*. Suny Press.

Abu-Rabi', I. M. (2008b). *The Blackwell Companion to Contemporary Islamic Thought*. John Wiley & Sons.

Aquinas, T. (2002). *The treatise on human nature: Summa theologica* (R.Pasnam, Trans.). Indianapolis: Hackett Publishing.

Basar, A. (1995). A Lifelong Principle: Positive Action. *International Bediuzzaman Symposium Papers in Turkey (English)*.

Bitzer, L. F. (1968). The Rhetorical Situation. Philosophy and Rhetoric. In J. Luraites, C. Condit, & S. Caudill (Eds.), *Contemporary Rhetorical Theory* (pp. 217–225). New Jersey, USA: Guilford Press.

Bitzer, L. F. (1980). Functional communication: A situational perspective. In E.E.White (Ed.), *Rhetoric in transition: Studies in the nature and use of rhetoric* (pp. 21–38). PA: Pensylvanian State: University Press.

Bitzer, L. F. (1995). The Rhetorical Situation. In C. Burghardt (Ed.), *Readings in Rhetorical Criticism* (pp. 58–67). New York: Strata Publishing.

Cacioppo, J., Gardner, W., & Berntson, G. (1999). The affect system has parallel and integrative processing components: Form follows function. *Journal of Personality and Social Psychology*, (76), 839–855.

Cameron, K. S., & Spreitzer, G. M. (2013). *The Oxford Handbook of Positive Organizational Scholarship*. Oxford University Press.

Carver, C., & Scheier, M. (1990). Origins and functions of positive and negative affect: A control-process view. *Psychological Review*, (97), 19–35.

Clore, G. (1994). *Why emotions are felt*. In: Ekman P, Davidson R, editors. *The Nature of Emotion: Fundamental questions*. New York: Oxford University Press.

Crowley, S., & Hawhee, D. (2004). *Ancient Rhetorics for Contemporary Students*. New York: Pearson/Longman.

Davidson, R. (1993). *The Neuropsychology of Emotion and Affective Style*. (editors. G. P. N. Y. In: Lewis M, Haviland JM, Ed.). New York: Guilford Press.

Diener, E. (1984). Subjective well-being. *Psychological Bulletin*, 95, 542–575.

Earle, E. R. (2014). *Paul Tillich's Communication Theology and the Rhetoric of Existentialism*. Louisiana State University.

Fischer, R., & Boer, D. (2011). What is more important for national well-being: money or autonomy? A meta-analysis of well-being, burnout, and anxiety across 63 societies. *J. Pers. Soc. Psychol.*, 101, 164–184.

Fredrickson, B. L. (2004). The broaden-and-build theory of positive emotions. *The Royal Society*.

Keith, W. M., & Lundberg, C. O. (2008). *The Essential Guide to Rhetoric*. Bedford: St. Martin's.

Kinneavy, J. . (1971). *A theory of Discourse*. New York: W.W.Norton & Company.

Kitayama, S., Snibbe, A. C., Markus, H. R., & Suzuki, T. (2004). Is there any “free” choice? Self and dissonance in two cultures. *Psychol. Sci*, 15, 527–533.

Lopez, S. J. (2011). *The Encyclopedia of Positive Psychology*. New Jersey, USA: Wiley-Blackwell Publishing.

Lyubomirsky, S. (2008). *The How of Happiness: A New Approach to Getting the Life You Want* (Reprint ed). UK: Penguin Books.

Metz, S. M. (2005). *Dr. Martin Luther King , Jr. and MalcolmX: The Power and Legacy of Prophetic Discourse in the Civil Rights Movement*. University of Tennessee Knoxville.

Michel, T. (2005). *Said Nursi's Views On Muslim-Christian Understanding*. Istanbul, Turkey: Soz Publication.

Noe, J. R. (2006). *Peak Performance Principles for High Achievers*. United States of America: Frederick Fell Publisher.

Nursi, B. S. (2006). *The Kastamonu Letter (Turkish Kastamonu Lahikasi) (Original work published 1936-1943)*. Istanbul, Turkey: Soz Basın Yayın.

Nursi, B. S. (2008a). *The Reasoning (Turkish Muhakemat, Huseyin Akarsu, Trans) (Original work published 1913)*. New Jersey, USA: Tugra Books.

Nursi, B. S. (2008b). *The Words (Turkish Sozler, Sukran Vahide, Trans)*. Istanbul, Turkey: Sozler Nesriyat Tic.ve San.A.S.

Nursi, B. S. (2010). *The Letters (Turkish Mektubat, Sukran Vahide, Trans)*. Istanbul, Turkey: Sozler Nesriyat Tic.ve San.A.S.

Nursi, B. S. (2011a). *Emirdag Lahikasi II*. Istanbul, Turkey: RNK Nesriyat.

Nursi, B. S. (2011b). *The Flashes (Turkish Lem'alar, Sukran Vahide, Trans)*. Istanbul, Turkey: Sozler Nesriyat Tic.ve San.A.S.

Nursi, B. S. (2011c). *Uhuvvet Risalesi*. Istanbul, Turkey: Sözlere Neşriyat.

Nursi, B. S. (2012). *The Damascus Sermon From the Risale i Nur Collection Trans (Turkish "Hutbe-i Şâmiye", Şükran Vahide, Trans)* (Second (re). Istanbul, Turkey: Sözlür Neşriyat A.Ş. Istanbul. (Original work published 1911).

Nursi, B. S. (2013a). *Lem'alar*. RNK Neşriyat.

Nursi, B. S. (2013b). *Tarihçe-i Hayatı, 11*. Istanbul, Turkey: RNK Neşriyat.

Nursi, B. S. (2014). *The Emirdag Letters (Turkish Emirdag Lahikası)*. Istanbul, Turkey: Işık Yayıncılık Ticaret.

Nursi, B. S. (2015a). *Denizli ve Emirdağ Lâhikaları, (Mektup sırası 26)*. Retrieved from nur.gen.tr,

Nursi, B. S. (2015b). *Short Words Risale-i Nur Collection (Şukran Vahide, trans)*. Istanbul, Turkey: Risale Press.

O'Hara, D. (2013). *Hope in Counseling and Psychotherapy*. University of Abertay, Dundee: SAGE.

Oishi, S. (2012). *The Psychological Wealth of Nations: Do Happy People Make a Happy Society?* USA: Blackwell Publishing Ltd.

Oishi, S., Kesebir, S., Miao, F. F., Talhelm, T., Endo, Y., & Uchida, Y. (2013). Residential Mobility Increases Motivation to Expand Social Network: but Why? *J. Exp. Soc. Psychol*, 49, 217–223.

Park, L. E., & Crocker, J. (2005). Interpersonal Consequences of Seeking Self-Esteem. *Pers. Soc. Psychol. Bull*, 31, 1587–1598.

Rothwell, J. D. (2010). *In the Company of Others, An Introduction to Communication*. New York: Oxford University Press.

Sayilgan, M. S. (2012). *Constructing an Islamic Ethics of Non-Violence: The Case of Bediuzzaman Said Nursi*. University of Alberta, Canada.

Schug, J., Yuki, M., Horikawa, H., & Takemura, K. (2009). Similarity Attraction and Actually Selecting Similar Others: How Cross-Societal Differences in Relational Mobility Affect Interpersonal Similarity in Japan and the United States. *Asian Journal of Social Psychology*, 12, 95–103.

Snyder, C. R. (2000). There is Hope. In C. R. Snyder (Ed.), *Handbook of Hope Theory, Measures and Applications* (pp. 3–21). San Diego: Academic Press.

Snyder, C. R., Harris, C., Anderson, J. R., Holleran, S. A., Irving, L. M., & Sigmon, S. T. (1991). The Will and the Ways: Development and Validation of an Individual-Differences Measure of Hope. *Journal of Personality and Social Psychology*, 60(4), 570–585.

Snyder, C. R., Sympson, S. C., Ybasco, F. C., Borders, T. F., Babyak, M. A., & Higgins, R. L. (1996). Development and Validation of the State Hope Scale. *Journal of Personality and Social Psychology*, 70(2), 321–335.

Triandis, H. C. (1995). *Individualism and Collectivism*. Boulder, CO: Westview Press.

Uskul, A. K., Kitayama, S., & Nisbett, R. E. (2008). *Ecocultural basis of cognition: farmers and fishermen are more holistic than herders*. USA: Proc. Natl. Acad. Sci.

Vahide, S. (2008). A Survey of the Main Spiritual Themes of the Risale-i Nur. In I. M.Sbu-Rabi (Ed.), *Spiritual Dimensions of Bediuzzaman Said Nursi's Risale-I Nur*. New York: State University of New York Press.

Vahide, Ş. (2012). *Islam in Modern Turkey: An Intellectual Biography of Bediuzzaman Said Nursi*. (I. M. A. Rabi', Ed.). Suny Press.

Watson, D., Wiese, D., Vaidya, J., & Tellegen, A. (1999). The two general activation systems of affect: Structural findings, evolutionary considerations, and psychobiological evidence. *Journal of Personality and Social Psychology*, (76), 820–838.

Watson., D. (1988). Intraindividual and Interindividual Analyses of Positive and Negative Affect: the Relation to Health Complains, Perceived Stress and Daily Activities. *Journal of Personality and Social Psychology*, (54), 1020–1030.

Watson.D, Clark, L., Mc Intryro, C. ., & Hamaker, S. (1992). Affect. Personality and Social Activity. *Journal of Personality and Social Psychology*, 1011–1025.

Willhite, R. K. (1990). *Audience Relevance and Rhetorical Argumentation in Expository Preaching: A Historical-Critical Comparative Analysis of Selected Sermons of John F. MacArthur, Jr. and Charles R. Swindoll, 1970-1990*. Purdue University.

Yin, R. K. (2009). *Case Study Research Design and Methods* (3rd ed.). Sage Publications Ltd.

DOĞU VE BATI DÜŞÜNCE DÜNYASINDA İNSAN FİİLLERİ

Aziz Can ŞENSAZLI*

Öz

Felsefe, günlük hayatımızda kullanmış olduğumuz kavramların derinliklerine inerek onları anlamlandırmaya çalışır. Özünde düşünce jimnastiği olarak tanımlayabileceğimiz felsefe birçok kavram üzerinde yüzyıllar boyunca tartışmalara zemin oluşturmuştur. Bu tartışmalardan biri de insanî fiil üzerinedir. Eski Yunandan günümüze kadar olan süreçte insanın fiilleri konusu tartışılmış ve üzerinde herhangi bir konsensüse varılamamıştır.

Bu konu Aristo'dan günümüze kadar birçok düşünür tarafından incelenmiş ve üzerinde çok sayıda çalışma yapılmıştır. Özellikle İslâmî geleneğin katkısı çok büyük olmuştur. Mu'tezile'nin başlattığı tartışmaya daha sonra Ehl-i Sünnet kelimcileri de katılmış ve bu konuda yüzlerce cilt kitaplar yazmışlardır. İmam Eş'arî, İmam Mâtürîdî, Nesefî, Râzî ve Taftâzânî gibi kelimciler ilgili konuya çok büyük emek sarf etmişlerdir. Benzer şekilde konu üzerinde Batılı filozoflardan Immanuel Kant, Mill ve 20. yüzyılın önemli düşünürlerinden Alfred Schutz gibi filozof ve düşünürler de önemli katkı sağlamışlardır.

Anahtar Kelimeleri: Fiil, Ehl-i Sünnet, Mu'tezile, Cebriye, Saik, İnsanî Fiil.

Human Deeds in the Eastern and Western Worlds of Thought

Abstract

* Arş.Gör., Celal Bayar üniversitesi, asizcan.sensazli@gmail.com

Geliş Tarihi: 28.02.2019

Kabul tarihi: 24.06.2019

ORCID: 0000-0001-6637-0264

Philosophy tries to ground human deeds based on some philosophical actions. The philosophy that we can define as a thought gymnastics, has been the basis for many debates over many concepts. One of these discussions is on the human action. In the process from ancient Greek thought to the present day, the human deeds topic has been discussed and consensus has not been reached.

This subject has been studied from Aristotle to present by many thinkers and many studies have been done. Especially the contribution of Islamic tradition has been very big. Mu'tezila started the discussion then the Ahl al-Sunnah theologians also participated in this issue and wrote hundreds of volumes of books. Similarly, western philosophers such as Immanuel Kant, and Mill, as well as important thinkers of the 20th century like Alfred Schutz contributed significantly to the subject.

Keywords: Action, Ahl al-Sunnah, Mutezila, Jabria, Motive, Human Deeds.

Giriş

Bu çalışmada ilk olarak insanî bilinçli fiil konusu ele alınacak daha sonra fiilin kavramsal olarak açıklanmasına çalışılacak ardından İslâmî gelenek ve Batı'daki konu ile ilgili yaklaşımlardan belli başlılarına değinilecektir. Nihai olarak Said Nursî'nin yaklaşımları ele alınacaktır.

1. Fiil Kavramı

Fiil kavramının tanımlanması konusu tarihin her döneminde üzerinde konsensüse varılamamış bir konudur. Bu hususta gerek Batı felsefesinde gerek İslâm felsefesinde üzerinde çok konuşulmuş ve çeşitli düşünceler ortaya atılmıştır. Düşünürler fiil konusunun kavramsal manadan ziyade içeriği noktasında temsil yoluna başvurmuş ve bu şekilde içerik bakımından fiil kavramını anlamlandırmaya çalışmışlardır.

Konuya önemli katkı sağlayan Aristoteles'in görüşleri ile başlayalım.

Aristo fiil kavramını; varlığın kendisini potansiyel durumdan kinetik duruma geçme hali olarak tanımlar. Fiili sadece insanlara özgü bir durum olarak görmez cansız varlıklarda da söz konusu olduğunu kabul eder. Mesela ona göre bir çiçek meyvenin potansiyel halini bunun meyveye dönmesi ise fiil halini yansıtır.¹Aristo bu konuyu daha iyi anlatabilmek için: “inşa etme melekesi (kabiliyeti) olan kişiye nispetle inşa eden, bitirilmemiş olana nispetle bitirilmiş olan, uyuyana nispetle uyanık olan şekilde örnekleme yapar.”²

2. Schutz ve İnsan Fiilleri

Fiil kavramını fenomenolojik açıdan ele alan Alfred Schutz (1959) konu üzerinde derin bir sosyolojik inceleme yapmıştır. Eylemlerin arka planının incelenmesi konusunda düşünce ağı kuran Schutz, özellikle Leibniz ve Husserl gibi düşünürlerden aldığı fikirleri fenomenolojik ekseninde genişletmiş ve saikleri (motive) irdelemiştir.

Eylemlerin herhangi bir işleyeninin (fail) iradî bir eylemi gerçekleştirirken o eylemde iki saikin (motivasyon) bulunduğunu belirtir.³

Şimdi bu iki saiki inceleyelim: “Amacıyla” ve “Çünkü” saiki.

¹ Şerafeddin Gölcük, *Bâkılânî ve İnsanın Fiilleri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 49-50.

² Mustafa Said Yazıcıoğlu, *Maturîdî ve Nesefî'de İnsan Hürriyeti* (Ankara: OTTO Yayınları, 2007), 33.

³ Bünyamin Duran, “Said Nursi'nin Düşüncesinde 'Adil İnsan'ın Sosyo-Politik Çerçevesi (Alfred Schutz Fenomenolojisi Yardımı İle)”, *Katre Uluslararası İnsan Araştırmaları Dergisi*, 5 (2018): 41.

Sosyoloji biliminde, başka insanların eylemlerinin öznel anlamını anlamaya çalışırken kullanılan en önemli kavramlardan biri “saik” (motive) kavramıdır. Schutz, bu kavramın iki farklı anlamı olduğunu vurgulayarak “amacıyla saiki” (in order to motive) ile “çünkü saiki” (because motive) arasında bir ayrım yapar. Her ikisi de eylemi açıklamaya çalışan bu saiklerden ilki, yani amacıyla saiki, gelecek yönelimli bir saiktir. Örneğin; bir katilin öldürme amacı kurbandan para kazanmaktır. O yüzden cinayet işler. Çünkü saiki ise geçmişe yöneliktir, eylemin ortaya çıkmasına katkıda bulunan geçmiş deneyimleri tanımlamaya çalışır. Aynı katil metaforuyla devam edersek burada öldürmesinin sebebi olarak geçmişinde yaşadıkları ön plana çıkar. Yani katilin doğduğu çevre, geçmişinde yaşadığı psikolojik sorunlar ya da bebeklik döneminde etrafında olan olaylardan etkilenmesi olabilir. Çünkü saikiyle aktör, yani bizim metaforumuzda katil işi yapmış olmak için yapar. Fakat amacıyla saikinde bu işi yapan katil para ihtiyacından dolayı yapar. Ayrıca ün kazanmak, nam salmak ya da saygınlık kazanmak gibi etmenlerle de öldürme faaliyetini gerçekleştirebilir.⁴

Schutz’a göre; deterministler ve indeterministler arasındaki çatışmayı tüm modern sosyal bilimcilerin kullandığı modelin üzerinde temellendirildiği faydacı seçim ve karar teorisi tarafından üstesinden gelindiğini varsaymak hatalı olur. Faydacı insan davranışları modelinin öne çıkan özelliklerinin temeli şu şekilde söylenebilir: Her insan, ömrünün her anında sevdiği ve sevmediği şeylerin bilincindedir.

Bu sevilen (likings) ve sevilmeyen (dislikings) şeyler, derecelendirilmiş bir tercihler ölçeğinde hiyerarşik bir düzende dizilmiştir. İnsanlar daha tercih edilebilir bir şey elde etme isteği

⁴ Alfred Schutz, *Collected Papers V, Phenomenology and the Social Sciences* (New York: Ed: Springer, 2011), 79.

ile daha tercih edilmeyen bir şeyden kaçınma isteği duyarlar. Daha genel bir ifadeyle bir kuşku ya da bir dürtü, güdü, ihtiyaç vb. hisleri teşvik olmaktadır. Bu kuşkunun (uneasiness) giderilmesi ya da ihtiyacın yerine getirilmesi bu tip etkenlerin sonucu olarak ortaya çıkan davranışlardır.

Bazen eğer bu tür bir kuşku olmazsa, insanın bir denge halinde olacağı varsayılır. Kuşkunun ortaya çıkışının bu dengeyi bozduğu ve davranışın bunu onarmaya çalıştığı türden bir denge halidir. Tüm bu varsayımların, sadece gözlemcinin gerçekten başarılı davranışların sebep teşviklerini açıklamak için kullanabileceği bir çıkarım şeması oluşturduğu kolaylıkla görülebilir. Tüm davranışların bir sebep saiki olarak kuşku teorisi en az John Locke'a kadar ve ruhun denge hali teorisi çeşitli skolastik gruplar tarafından yüzyıllarca tartışılan kayıtsızlık olarak özgürlük teorisine kadar dayanmaktadır. Bu teorilerin ikisi de Leibniz tarafından çürütülmüştür.⁵

Schutz'a göre Leibniz'in bu anlayışları çürütmesini irdelemeden önce kendisinin felsefi düşüncesini anlamalıyız. Leibniz'in felsefi düşüncesinin temeli sıradan algılar (small perceptions) konsepti olarak tanımlanır. Kendisinin seçim ve davranış kavramı da bu anlayış üzerine kurulmuştur. Leibniz'e göre; zihnimize her an var olan, ancak bizim ilgilenmediğimiz veya üzerine düşünmediğimiz küçük algılardan bir sınırsız algılar mevcuttur. Yani bu sıradan algılar, ya bu etkiler çok küçük veya çok fazla sayıda olduğu için ya da bölünemeyecek veya ayırt edilemeyecek ölçüde birleşmiş oldukları için farkında olmadığımız zihnin değişimlerinin ta kendisidir. Daha da akla yaklaşımcı biçimde anlatacak olursak; bizim bu küçük algılara olan izlenimiz, kıyıda beklerken denizin sesine karşı olan izlenimizle karşılaştırılabilir. Bu ses her bir dalga tarafından

⁵ Alfred Schutz, *Collected Papers V, Phenomenology and the Social Sciences* (New York: Ed:Springer, 2011), 81.

birlikte oluşturulur, ancak bizim duyduğumuz ayrı ayrı sesler değil yüzlerce ve binlercesinin karmaşık mırıldanmasıdır. Yine de bizler karmaşık ve ayırt edilemez bir şekilde küçük olsa da tek bir dalganın sesini algılarız. Bu yüzden, sıradan algılar toplu hallerinde görülür. Bizler bilmeden davranışlarımızın çoğunu belirleyen şey bu sıradan algılardır.⁶

Leibniz'e göre, tasarlamasız tüm davranışlar yani tüm önemsiz faaliyetlerimiz ve önemsiz düşüncelerimiz zihni zorlamadan harekete geçmeye sevk eden sıradan algılar tarafından yönlendirilir. Bu durum aktivitelerimizin gerçek sebep teşviki olan şeylerin ortaya çıkarılmasına ve yönlendirilmesine neden olmaktadır. Yine bir metaforla bu durumu anlatacak olursak; eğer bir dostla tartışma esnasında bahçede bir yürüyüş yapar ve sol yerine sağa dönersek, bu durum bizim kavrayamadığımız ve bir hareketi diğerinden biraz daha rahatsız kılan bir sıradan algılar zinciri tarafından kaynaklanmıştır. Bu durum Locke'a göre kuşku halidir. Leibniz bu çıkarıma katılmakla beraber bu kuşku halinin kendi sıralarında karmaşık sıradan algılara geri işaret eden küçük kışkırtmalardan kaynaklandığına dikkat çekmektedir. Kuşku harekete geçme eğiliminin dengidir ve bu eğilim görünürde en önemsiz durumlarımızda bile davranışlarımızı belirleyen sıradan algılar tarafından oluşturulmaktadır. Bizi hazzla güdüleyen de bunun sonucu olarak oluşturulmuş eğilimlerimizdir. Haz olarak gördüklerimizi belirleyen şey, en azından kısmen hazzımızdır. Ve hazlarımız, yine alışkanlıklarımız ve tutkularımız gibi, küçük algıların bir araya toplanması tarafından oluşturulur. Leibniz, kuşku, derecelendirilmiş tercihler ölçeği, hazlar, alışkanlıklar ve tutkular konseptlerinin hareketlerimizi belirleyen nihai açıklamalar olarak görev yapmakta başarısız olduklarını göstermektedir. Bunlar sadece aynı hadise için farklı

⁶ Schutz, a.g.e., 82

isimlendirmelerdir. Leibniz illa bir isim vermek gerekirse bunlara sıradan algıların etkileşimi denilmesi gerektiğini belirtmiştir.⁷

3. İslâmî Düşüncede Fiil

Fiil ve fiillerin yaratılması konusu İslâm dünyasında çok geniş tartışmalara neden olmuştur. Temelde yaşanan bu tartışmaların çıkış noktası olarak Mu'tezile ekolü görülür. Bu ekol, İslâm dünyasında büyük bir etki bırakmış ve diğer düşünürlerin zihni yapısını zorlayıcı önermeler ortaya atmıştır.

Şimdi Mu'tezile ekolünün fiil konusundaki görüşlerinden başlayarak İslâm dünyası düşünürlerinin görüşlerini inceleyim.

3.1. Mu'tezile ve İnsan Fiilleri

Mu'tezile, İslâm dünyasında aykırı düşünceleri ile tanınmış bir ekoldür. Onlar Cenab-ı Hakk'ı yüceltmek adına bazı durumları, halleri ve olayları Cenab-ı Hakk'ın şanına yakıştıramadıkları için o tür şeyleri Cenab-ı Hakk'a atfetmekten kaçınmışlardır. Bunlardan biri de insanın bilinçli fiilleridir.

Onlara göre insani fiiller biri iradî diğeri irade dışı fiiller olarak ikiye ayrılır. İradî fiillerin yaratıcısı doğrudan insanın kendisi iken iradi olmayan fiilleri Cenab-ı Hak yaratır. Aynı şekilde Mu'tezile "tevlîd" adı verdikleri bir iradi fiile bağlı olan başka bir fiilin de yine insan tarafından yaratıldığını (elin hareketiyle parmaktaki yüzüğün hareket etmesi) ileri sürer.

Mu'tezile'yi bu doktrine götüren neden, yaratma ile yapma (kesb) arasındaki farkı anlayamamaları ve Cenab-ı Hakk'ı noksanlıktan ve şerlerden tenzih etmeye çalışmalarıdır. Çünkü onlara göre mesela hırsızlığı yaratan hırsızlık yapan; cinayeti yaratan canilik yapandır. Bu tür Cenab-ı Hakk'a

⁷ Alfred Schutz, *Collected Papers V, Phenomenology and the Social Sciences* (New York: Ed:Springer, 2011), 83.

yakışmayan fiillerde Cenab-ı Hakk'ı tenzih etmek için olumlu ve olumsuz tüm iradî insanî fiilleri insana atfetmişlerdir.

Buna karşılık tam tefrit düzeninde bulunan Cebriye ekolü ise insanın etkisini sıfırlamış ve insanı bir figür durumuna düşürmüştür. Ehl-i Sünnet kelimcileri Cenab-ı Hakk'ın kudretini ve iradesini sınırlamayacak, aynı zamanda da insan özgürlüğünü ortadan kaldırmayacak orta bir yol bulmaya çalışmışlardır. Doğal olarak Eş'arîler Cebriye'ye (cebr-i vasat) Mâtürîdîler ise Mu'tezile'ye yakın bir pozisyon almışlardır.

Şimdi bunlardan Mâtürîdî imamlarının bazılarının görüşlerini inceleyelim.

3.2. İmam-ı Mâtürîdî ve İnsan Fiilleri

İlk olarak ele alacağımız düşünür İmam Mâtürîdî'dir. Mâtürîdî (M.944) insan fiilleri konusunda görüşlerini Mu'tezile imamlarının karşısında bir tavır ile belirtmiştir. O, fiilin varlığını vakıa ve varlık açısından kabul etmektedir.⁸ İnsanda bir fiilin olması, dolayısıyla bir iş meydana getirebilme durumunu Maturidî, bilgi kaynakları yolu ile anlamlandırabileceğimizi belirtir ve bilgi kaynaklarını şöyle sıralar: - Akıl yoluyla insan, fiilin sahibi olduğunu ve bir iş yaptığını bilebilir. Burada fiili metafiziksel bir olay olarak ele alabiliriz. – Tecrübe yoluyla fiil sosyal bir vakıa şeklinde değerlendirilir. Bu durumda tecrübe ile birlikte insan fiilleri gerçekleştirebilir. – Dini metinlere dayandırarak insanda bir fiilin varlığını anlamak mümkündür. Bunu insana dini metinlerde yüklenen sorumluluklardan çıkarabiliriz.⁹

Cenab-ı Hak emir ve yasakları insanlar için koymuştur. Bu ise bir sorumluluk içerir. Çünkü bu fiillerin sonucunda ödül ve

⁸ Mustafa Said Yazıcıoğlu, *Maturîdî ve Nesefti'de İnsan Hürriyeti* (Ankara: OTTO Yayınları, 2007), 35.

⁹ Yazıcıoğlu, *a.g.e.*, 35-36.

ceza da söz konusudur. Bu durum insanın fiilleri belirlemede ve yapmasında özgür olmasını gerektirir. Aksi durumda insanın kapasitesinin dışında bir sorumluluktan dolayı cezalandırılması söz konusu olur ki bu ilahî adalet ve hikmete uygun düşmez.

İmam Mâtürîdî, bu durumu şöyle temellendirmeye çalışır: Fiil üzerinde iki yön bulunmaktadır. Biri yaratma (halk) diğeri yapma (kesb) yönüdür. Yaratma, Allah'a aittir. Yapma ise insana aittir.

3.3. Neseî ve İnsan Fiilleri

Mâtürîdîliğin ikinci önemli düşünürü olan Ebu'l-Muin en-Neseî (M.1115) İmam Mâtürîdî'nin görüşlerini benimseyen ve onun görüşlerini sistematik hale getiren bir âlimdir. Kendisinin yazmış olduğu *Tabsiratü'l-Edille* adlı kitabında Maturîdî'ye birçok atıfta bulunur. Düşüncelerini daha derli toplu biçimde aktarmış olması, onu Mâtürîdî'den ayıran bir özelliği sayılmıştır. Neseî, fiilde ortaklık konusunda Mâtürîdî'ye katılır ve ilk iş olarak bu ortaklığı biraz daha akla yaklaştırmaya çalışır. Bu süreçte o, ilk olarak “ortaklık” kelimesinin tanımını yaparak işe başlar. Ona göre “ortaklık” birinde olan bir şeyin diğesinde olmaması demektir. Ortaklık kelimesini bu açıdan ele aldığımızda Mâtürîdî'nin fikri açıklığa kavuşmuş olur. Fiillerde insan ile Allah arasında bir ortaklık söz konusudur; fakat bu ortaklık insanda bir yaratma eyleminin varlığını göstermez. Ortaklardan birinde var olan irade ve isteme diğesinde var olan yaratma gücüyle birleşince ortaya fiil çıkar.

Tıpkı Mâtürîdî gibi Neseî de fiilde iki yönün bulunduğunu belirtir. Bunlardan ilki; yaratma kudretidir ki bu Cenab-ı Hakk'a mahsustur. Mu'tezile ekolünün iddia ettiği gibi insanın yaratma konusunda herhangi bir dahli yoktur. Yaratma, sadece ve sadece Cenab-ı Hakk'a aittir. İkincisi, insanın bir fiili vardır ve bu insana aittir. Buradaki nüans, insan bu fiile sahiptir;

ancak herhangi bir yaratma söz konusu değildir.¹⁰ İnsan kendi fiilinin sahibidir ve bu yüzden o fiil, onun sorumluluğundadır.

3.4. Bâkılânî ve İnsan Fiilleri

Onuncu asrın ünlü Eş'arî kelamcılarında olan Kad-ı Ebu Bekr el-Bâkılânî temsilcisi olduğu Eş'arî ekolünden fiillerin yaratılmasında insanın fonksiyon konusunda ana akımdan ayrılır. Ana akım Eş'arî kelamcıları insanın kudretinin iradî fiil üzerinde etkisi olmadığını kabul ederken¹¹Bâkılânî, fiilin aslı ile vasfı arasında ayırım yapar, aslını Cenab-ı Hakk'ın Kudreti yaratırken vasfını insanın kudret ve iradesinin belirlediğini ileri sürer. Bunu secde örneğiyle temellendirir: Secde etme fiilinin aslını Cenab-ı Hak yaratırken bunun Allah'a mı ya da bir puta mı olduğuna dair vasfını insan belirler.¹²

3.5. Sadrüşşerîa ve İnsan Fiilleri

Özellikle insan iradesi konusunda en önemli katkılardan birini gerçekleştiren bir düşünür de Maveraünnehir ulemasından Sadrüşşerîa'dır (M.1346). O gerçekten insan fiilleri konusunda Ehl-i Sünnet kelamcıları arasında özgün bir fikir ortaya koymuştur. Sadrüşşerîa, Mu'tezile'nin konumuna düşmeden insana fiil konusunda bir özgürlük alanı açmış; insan özgürlüğünü Allah'ın yaratıcılığıyla uyumlulaştırmaya çalışmıştır.

Sadrüşşerîa, bilinen mevcut, ma'dûm ve hall kategorilerini dikkate alarak, insanın iradesini ne var ne de yok olan hall kategorisinde değerlendirir. Ona göre insan iradesi hariçte varlığı olan bir mevcut değil, nisbî (göreceli) bir olgu

¹⁰ Mustafa Said Yazıcıoğlu, *Maturîdî ve Nesevî'de İnsan Hürriyeti* (Ankara: OTTO Yay., 2007), 41-42.

¹¹ Şerafeddin Gölcük, *Bâkılânî ve İnsanın Fiilleri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1997), 130.

¹² Sa'düddin et Taftâzânî, *Şerhu'l Akaid*, çev., Talha Hakan Alp (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2017), 207-209.

olduğundan Allah'a isnadı gerekli değildir; insanın tasarrufunda olan bir şeydir. Dolayısıyla insan, Cenab-ı Hak tarafından yaratılmış bir iradeyle değil, var ile yok arasında olan ve insana ait olan bir iradeyle tercih yapar.

Sadrüşşerîa, insan fiillerinin yaratılması konusunda; Cenab-ı Hak'ın, irade ve kudretiyle birlikte insanın, irade ve kudretini de eş zamanlı olarak fiilin yaratılmasındaki illetin içerisinde adî bir şart olarak koyduğunu ifade eder. Bu durumda insanın iradesi bir şeye taalluk etmedikçe Cenab-ı Hak o şeyi yaratmaz. Yani insan iradesi alternatifler arasından istediğini seçebilecek bir özelliğe ve özgürlüğe sahiptir. Dolayısıyla Cenab-ı Hak, insana verdiği cüz'î iradesiyle yaptığı seçimler sonucunda, işlediği fiillerden insanı sorumlu tutmaktadır.

Bu yaklaşımıyla Sadrüşşeria Said Nursi'ye de kaynaklık etmektedir.¹³

4. Said Nursî ve İnsan Fiilleri

Çalışmamızın bu kısmında Bediüzzaman Said Nursî'nin (1960) insanî fiil ile ilgili görüşlerini inceleyeceğiz. Nursî, insanî fiil konusunu çeşitli eserlerinde ele almıştır. Risale-i Nur ismini verdiği külliyatında Kur'an ayetlerinin asrımıza bakan yönlerini araştırıp, bizlere ulaştıran Nursî, düşüncelerini belirli bir düzende ifade etmekten ziyade dağınık bir tarzda ele almıştır. Biz burada Said Nursî'nin külliyatında çeşitli yerlerde ele aldığı insanî fiil konusunu belirli alt başlıklar altında bir düzene koyarak inceleyeceğiz. Bu minvalde ilk olarak insana verilen cüz-i ihtiyarî ve insanın kaderi arasındaki ilişkiyi

¹³ Bünyamin Duran, "Bediüzzaman'da Vahiy, Akıl, Hürriyet ve Ahlak İlişkisi",

<http://www.bediuzzamansaidnursi.org/icerik/bedi%C3%BCzzamanda-vahiy-akil-h%C3%BCriyet-ve-ahlak-ili%C5%9Fkisi>, (erişim 07.02.2018).

inceleyerek Nursî'nin insan hürriyeti ile İlahî İrade arasındaki uyumu ele alacağız.

4.1. İnsanın Fiillerinde Kader ve Cüz-i İhtiyarînin Uyumlaştırılması

Said Nursî de selefleri gibi İlahî İrade (Kader) ile insan hürriyeti'nin (cüz-i ihtiyarî) nasıl uyumlaştırılacağı meselesiyle ilgilenir. Onun Kader yaklaşımından anlaşılan, dengeli bir insan üretme çabası olduğudur. Bilindiği gibi Kader meselesinin insanın psikolojisi, ahlaki, sosyal ve politik çevresi ve itikadî yapısıyla yakın ilişkisi vardır. Kader, ilk olarak dengeli bir kişilik ve ahenkli bir psikolojiyi hedeflemektedir. İnsan, potansiyel olarak sonsuz bir yelpazede ve evrende salınma kabiliyeti olan bir varlık olduğundan psikolojik dengesizliklerden mazoşizm ya da sadizm (veya narsizm) eksenlerine kayabilir. Kader, böyle dengesiz bir kişiyi yeniden dengeye getirmek üzere harekete geçer ve balans ayarı yapar. Kendisinin üzerinde her şeyin hâkimi mutlak bir irade ve gücün olduğunu hatırlatır. Öbür taraftan cüz'î irade kişiye değer ve önemini hatırlatır. Kişi zaaf ve yetersizliklerine bakarak kendisinin önemsiz olduğunu, hiçbir değerinin bulunmadığını düşünerek her türlü insanî sorumluluktan vazgeçer ve kendini toplumdan soyutlar. Böyle bir kişinin ne ahlaki ne de dini ve sosyal bir sorumluluk yüklenmesi mümkün değildir. Tüm sorumluluklarını başkalarına yıkarak kendini sorumluluklardan muaf tutar; tamamen kişiliksiz ve içeriksiz bir varlığa dönüşür. Tam böyle bir kişilik için, ya da böyle bir psikolojik eğilim sürecinde insanın karşısına cüz-i ihtiyarî çıkar ve ona; “sen böyle kendini anlamsız göremezsin, tersine sen sayılmayacak derecede yükümlülüklerle donatılmış çok değerli bir varlıksın” diyerek ona görev ve vecibelerini hatırlatır.

Said Nursî, bu konudaki düşüncelerini Kader Risalesi ismini verdiği bir risalesinde şöyle dile getirmiştir:

“...Yani, mü'min, herşeyi, hattâ filini, nefsinin Cenâb-ı Hakka vere vere, tâ nihayette teklif ve mes'uliyetten kurtulmamak için, cüz-ü ihtiyarî önüne çıkıyor; ona “Mes'ul ve mükellefsin” der. Sonra, ondan sudur eden (çıkan) iyilikler ve kemâlâtle mağrur olmamak için, kader karşısına geliyor; der: “Haddini bil, yapan sen değilsin.”¹⁴

Nursî'ye göre kader; insanın nefsinin gururdan ve büyülenmekten kurtararak yaptığı fiillerde sadece kendisinin söz sahibi olmadığını hatırlatırken cüz-i ihtiyarî de adem-i mesuliyetten (mesuliyetin yokluğundan) insanı kurtararak fiillerinde insanların da sorumluluğunun bulunduğunu hatırlatmak için vardır. Nursî'nin düşünce dünyasında insanî fiilleri bu kavramlar çerçevesinde denkleştirerek değerlendirmeye tabi tutmak mümkündür. Yani insan, bir fiili işlerken sadece kader olgusu çerçevesinde düşünerek hareket ettiğinde insani sorumluluktan; aynı şekilde sadece cüz-i ihtiyarîden kaynaklanan özgürlüğüne dayanarak hareket ettiğinde ise İlahi İrade ve Kudreti devre dışı bırakma durumuna düşebilirdi. Her iki durum da insanî denge açısından olumsuzdur.

4.2. Cenab-ı Hakk'ın Fiilleri Yaratması ve İnsanın Kesbi

İnsanî fiil konusuna kader ve cüz-i ihtiyarî cephesinden baktığımızda insan iradesinin, insanın sorumluluklarının kaynağı olduğunu, insanın diğer varlıklar gibi sorumluluktan kaçınamayacağını söyleyebiliriz. İnsanın sorumluluk alanlarında kaçmaya ve mazeret üretmeye hiç hakkı yoktur. Mesela ticaret ve ceza hukuk alanında diğer insanlara karşı nasıl sorumluysa, ahlak, din ve sosyo-politik alanlarda da öyle sorumludur.

¹⁴ Said Nursî, *Sözler* (İstanbul: Sözler Yayınevi, 2013), 455.

Said Nursî insan eylemlerindeki İlahî ve beşerî rolü belirlemek için selefin kullandığı ‘halk-kesp’ ayrımını kullanır. Burada amacı insan hürriyetinin mutlak olan İlahî İrade’yi sınırlamayı önlemektir. Ona göre İlahî yaratma (halk) içerik olarak çok kapsamlı ve sınırsız hikmetler taşır; buna karşılık insan eylemi olan kesp insanın niyet ve amacıyla sınırlıdır. O zaman aynı fiilin bir halk cephesi bir de kesp cephesi vardır. Fiilin kesp cephesi (mesela bir cinayet) olumsuzluğu taşırken halk cephesi (ölümün yaratılması) herhangi bir olumsuzluk taşımaz. Buradan hareketle Nursi geleneksel Sünni formülasyonu hatırlatır: “*kesb-i şer şerdir; halk-ı şer şer değildir*”¹⁵ Yani bir şeyin yaratılması şer (kötü) değil, onu kesb etmek şerdir. Mesela bir bıçağın yüzlerce olumlu faydası olabilir fakat aynı bıçakla birinin bir cinayet işlemesi de mümkündür. Burada bıçağın varlığı genel olarak olumlu iken özel olarak olumsuz olabilir. Aynı şekilde mesela yağmur genel olarak bir rahmet iken sel yatağına ev kuran insan için bir bela olabilir.

Buradan üretilecek sonuç kişilerin iyiliklerine dayanarak gururlanıp kibirlenme yerine mütevazı olmaları gerektiği; yapacağı kötülükler konusunda da kadere sığınıp sorumluluktan kaçamamalarıdır.

4.3. Said Nursî ve İnsanın Fiillerindeki Sorumluluğu

Yaptığı fiillerden insanın sorumlu olması kader meselesinin özünü oluşturur. Cenab-ı Hak hikmeti gereği bir lütuf ve özel bir ihsan olarak insana bazı imtiyazlar (ayrıcalıklar) vermiştir. Bunlardan bir tanesi insanın sadece kendi iradi fiillerini seçmede insana verilen insiyatiftir. İnsanın iradi fiilinin yaratılma sürecinde altı önemli faktör devrededir. Bunlar; İlahî İlim, İlahî İrade, İlahî Kudret, insanın bilgisi, insanın iradesi ve insanın kudretidir. Cenab-ı Hak, insana sorumluluk yüklemek

¹⁵ Said Nursî, *Sözler* (İstanbul: Sözler Yay., 2013), 451.

için kendi fillerini seçmede insana çeşitli boyutlarıyla, o fiili bilme, seçme ve nihayetinde onu kendi gücüyle yapma kabiliyeti vermiştir. Sadece iradî fiillerde İlahi İrade, hikmeti gereği insan iradesinin seçtiği şeye tabidir. Bu konuda Cenab-ı Hak, sanki insana ‘ilk olarak sen seç ve ben senin seçtiğin şeyi seçeyim ve onu yaratayım’ demektedir. İnsanın seçtiği şeyi mutlak olarak Allah’ın seçmesi de zorunlu mu? Tabi ki hayır, Allah’ı bağlayan hiçbir dış güç ve ilke yoktur ve olamaz. Sadece insana sorumluluk yüklemek için ve yalnızca bu konuda Cenab-ı Hak, insana böyle bir şans tanımıştır. Başka türlü insanın fiillerindeki sorumluluğunu anlatmamız ve algılamamız mümkün değildir. Bunu Nursi şöyle temellendirir:

Teşbihte hata olmasın, sen bir iktidarsız çocuğu omuzuna alsan, onu muhayyer (seçme konusunda serbest bırakma) bırakıp “Nereyi istersen seni oraya götüreceğim” desen; o çocuk yüksek bir dağı istedi, götürdün. Çocuk üşüdü yahut düştü. Elbette “Sen istedin” diyerek itab (azarlamak) edip, üstünde bir tokat vuracaksın. İşte, Cenâb-ı Hak, Ahkemü’l-Hâkimîn (hâkimlerin hâkimi olan Allah), nihayet zaafta olan abdin iradesini bir şart-ı âdi yapıp, irade-i külliyesi ona nazar eder.¹⁶

Nursî, burada çocuk teşbihi ile bizlere atıf yapar. Babanın çocuğuna seçim yapma konusunda tam bir serbestlik sağlamasından dolayı, ondan daha bilgili, daha kudretli veya daha tecrübeli olması çocuğunun isteğini yapmaktan onu alıkoymadığı gibi çocuğun isteğinin sonucunun kötü olması durumunda babanın çocuğu cezalandırması tamamen o çocuğun seçiminden dolayıdır. İnsanoğlunun da yeryüzünde icra ettiği fiillerden sorumlu olmasının özü o filleri kendisinin istemiş olmasıdır.

4.4. İnsan İradesinin ‘Emr-i Nisbî’ Olması

¹⁶ Nursî, *Sözler*, 455.

Said Nursî, Risale-i Nur külliyyatının başka bir eseri olan *İşaratü'l-İcaz* isimli kitabında da insanî fiil konusunu ele alır ve burada düşüncelerini Sadrüşşeria'nın yaklaşımları çerçevesinde temellendirir. Ona göre, gerçekten Eş'arî alimlerinin benimsediği şekilde iradeyi mevcut olarak kabul edersek insan fiilinin illetinin, 'illet-i tâmmе' olması gerekir ki bu durum, fiili zorunlu hale getirir. Şayet Mâtürîdîliğin (Sadrüşşeria) yaklaşımını esas alırsak illetlerin içinde 'ne var ne de yok' nev'inden bir nisbî emir olan insan iradesi bulunacağından, illet, tam değil nâkıs olacaktır. Bu tarz bir illet kategorisinin ma'lûlü olan insan fiili de, zorunlu değil ihtiyarî olacaktır.

Cenab-ı Hak, insan fiillerini yaratmada, insanın irade ve kudretini, ilahî irade ve ilahî kudrete müşterek (ortak) bir halde taalluk etmesini şart kılmıştır. Bundan maksat fiilin yaratılışında insanın da iştirak (ortak olmasını) etmesini sağlamaktır. Bu yüzden Cenab-ı Hak insana cüz'î bir irade ile ayrıcalık tanımıştır. Nursî'ye göre insanın zayıf olan cüz'î iradesi, Allah'ın iradesinin taallukuna bir şart-ı adîdir.¹⁷ Bir fiilin yaratılması konusunda Cenab-ı Hakk'ın insana bu imtiyazları vermesi, insanın sorumluluğunun da kaynağıdır.

Said Nursî, insan fiillerinin yaratılışı konusunu Bakara suresi 7. ayetin tefsirinden yola çıkarak ele almıştır. *İşaratü'l-İcaz*'ın ilgili bölümünün giriş kısmında öncelikle bu konu ile ilgili diğer görüşler arasındaki tartışmayı izlemeyi tavsiye eden Nursî, Mu'tezile ve Cebriye'nin görüşlerine yer verir.

Ehl-i İ'tizal (Mu'tezile) ve Ehl-i Cebr (Cebriye) mensuplarının Bakara suresinin 7. ayetinin yorumundan yola çıkarak konuyla ilgili yaptıkları tartışmaları, ehl-i nazarı (tefekür ehlî) dikkate davet eden tartışmalar olarak nitelendirir.

¹⁷ Nursî, *Sözler*, 451.

Nursî, bu tartışmaların sonucunda Ehl-i Sünnet ve'l Cemaatin sırat-ı müstakim (en doğru yol) üzerine olduğunu belirtir.¹⁸

4.5. İnsanî Fiilin İfrat ve Tefrit Yönünden Kurtulup Vasat Olana Ulaşmak

Burada Said Nursî, Ehl-i Sünne'tin vasat (orta) ve doğru, Ehl-i İ'tizal ve Cebriye'nin ise ifrat (artı yönde aşırılık) ya da tefrit (eksi yönde aşırılık) açıklamalar yaptığını ispat için on iki noktaya dikkat çeker.¹⁹ Bu sayede Nursî, insanî fiil konusunda, bizlere ifrat ve tefritten kurtulup orta yolu yani vasat olanı bize diğer düşünceleri çürüterek gösterir.

Şimdi bu noktalardan önemli birkaç tanesine göz atalım:

İlk olarak Nursî, te'sir-i hakikinin yalnız Cenab-ı Hakk'a ait olduğu konusunun ehl-i tahkik nazarında kabul gören en önemli nokta olduğunu belirtir. Bu durumda Mu'tezile, abde (kul) bir hakiki tesir verdiği yani fiillerin yaratıcısı olduğunu düşündüğü için “gerçekten” uzak bir yorum yapmışlardır. Keza Mu'tezile'nin tam aksi yönde düşünce üreten Cebriye de tefrite düşerek aşırılığa kaçmışlardır.

Mu'tezile'nin en önemli argümanı olan Cenab-ı Hak, çirkin şeyleri yaratmaz konusunda Nursî her şeyin bir mülk (dış yüz, madde ile ilgili tarafı) bir de melekût (bir şeyin iç yüzü, iç ciheti) ciheti olduğunu belirtir. Mülk ciheti; her zaman güzel değildir. Bazen çirkin, olumsuz veya negatif bir durumda olabilir. Melekut ciheti ise güzel ve şeffaftır. Konuyu akla yakınlaştırmak için Nursî bu konuda ayna örneğini verir. Mülk kısmı aynanın arka yüzü gibi olduğunu ve bazen o yüzün karanlık olduğunu belirtir. Fakat melekut ciheti, aynanın ön yüzü gibi daima parlak ve şeffaftır.²⁰ Tüm bu bilgilerin eşliğinde

¹⁸ Said Nursî, *İşarat'ul İcaz* (İstanbul: Sözler Yay., 2011), 63.

¹⁹ Nursî, *İşarat'ul İcaz*, 63.

²⁰ Nursî, *İşarat'ul İcaz*, 64

Said Nursî, çirkin gibi görünen bir şeyin yaratılışı aslında çirkin değil güzel olduğunu söyler.

Ehl-i Cibr'in dediği “kulun cüz’i bir iradesi yoktur irade sadece Allah’ındır” şeklindeki önermesini de Nursî, âdetullah (Allah'ın kâinatta uyguladığı kanun ve prensipler) üzerine Allah'ın iradesinin kula verdiği cüz’î iradeye baktığını belirterek onların bu görüşünü reddeder. Yani kul fiillerinde kendisi tercihini yapar ve Cenab-ı Hak da o tercihi dikkate alarak yaratır. Burada herhangi bir cebir ya da zorlama söz konusu değildir.²¹

Sonuç

İnsanî fiil konusu gerek fiilin kavramsal manası konusunda gerekse insanî fiilin felsefî bağlamda nasıl anlaşılacağı hakkında tarihin her döneminde tartışmalı bir konu olmuştur. Bu minvalde hem Batı dünyası hem de Doğu dünyası çeşitli fikirler ortaya atmışlardır. Tarihin ilk çağlarından beri bu konu sürekli tartışılmıştır. Aristoteles’ten günümüze kadar birçok düşünür fiil konusunda fikir beyan etmişlerdir. Genellikle bu düşünürler kavramsal olarak fiili tanımlarken örnek verme yoluyla işe koyulmuşlar ve o şekilde açıklama yapmaya çalışmışlardır.

Sosyolojik manada insanî fiil kavramına bakışın öncülerinden biri Alfred Schutz’dur. Schutz fiile iradi yönden bir yaklaşım sergilemiş o da tıpkı İslâm düşünürleri gibi meseleyi iki yönden incelemiştir. Saikler üzerinden konuyu irdeleyen Schutz, konuyu *amacıyla* ve *çünkü* saiki diye ikiye ayırmıştır. *Amacıyla* saiki gelecek yönelimli iken *çünkü* saiki geçmiş yönelimlidir.

²¹ Nursî, *İşarat’ul İcaz*, 64-65.

Mu'tezile ekolünün ortaya koyduğu düşünce yöntemi genel kabul görmemekle birlikte İslâm dünyasını düşünmeye zorlamışlardır. Mu'tezile ve Cebriye gibi ekollerin aşırı ve radikal düşüncelerini çürütmek için Ehl-i Sünnet ve'l Cemaat, Kur'an ve sünnet ışığında hak yolu göstermeye çalışmışlardır.

Mu'tezile ekolünün iddia ettiği gibi fiillerin yaratılması konusunda insanın etkili olduğu görüşü ile Cebriye'nin fiil konusunda insanın etkili olmadığı görüşünün ortasında bir konum edinen Ehl-i Sünnet, bu iki görüşün de yanlış olduğunu belirtmiştir. Mu'tezile'nin insana yaratma addettiği düşüncelerini "Allah her şeyin yaratıcısıdır" ayetinin yorumuyla çürüten Ehl-i Sünnet âlimleri insanda var olan cüz'î irade yüzünden insanda bir sorumluluğun hâsıl olduğunu belirtmişlerdir.

Sonuç olarak fiil ve insanî fiil konusu kavramsal veya felsefi olarak üzerinde fikir birliğine varılamamış bir konu olsa da yapılan bütün tanımlamalar ve örneklemeler sonucunda fiilde iki farklı yönün, durumun ya da etkinin varlığından söz edebiliriz. Bu durum gerek Doğu düşüncesinde gerek Batı düşüncesinde genel kabul görmüş bir durum olarak karşımıza çıkar. Nursî'nin de bu konuda oldukça tatmin edici bir görüş beyan ettiğini söyleyebiliriz.

Kaynakça

Duran, Bünyamin. "Said Nursi'nin Düşüncesinde 'Adil İnsan'ın Sosyo-Politik Çerçevesi (Alfred Schutz Fenomenolojisi Yardımı İle)". *Katre Uluslararası İnsan Araştırmaları Dergisi* 5 (2018): 41.

Duran, Bünyamin. (2018). "Bediüzzaman'da Vahiy, Akıl, Hürriyet ve Ahlak İlişkisi," <http://www.bediuzzamansaidnursi.org/icerik/bedi%C3%BCzzamanda-vahiy-akil-h%C3%BCriyet-ve-ahlak-ili%C5%9Fkisi>, (erişim 07.02.2018).

Gölcük, Şerafeddin. *Bâkılânî ve İnsanın Fiilleri*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.

Schutz, Alferd. *Collected Papers V, Phenomenology and the Social Sciences*. New York: Springer, 2011.

Nursi, Said. *İşârât-ül İ'caz*. İstanbul: Sözler Neşriyat, 2011.

Nursi, Said. *Sözler*. İstanbul: Sözler Neşriyat, 2013.

Taftâzânî, Sa'düddîn. *Şerhu'l Akaid*, çev., Talha Hakan Alp. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2017.

Swingewood, Alan. *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*. çev., M. Küçük. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1998.

Yazıcıoğlu, Mustafa Said. *Maturîdî ve Neseî'ye Göre İnsan Hürriyeti*. Ankara: OTTO Yayınları, 2017.

ABDÜLMECİD NURSİ'NİN YAPTIĞI “MESNEVİ-İ NURİYE” TERCÜMESİ ÜZERİNE BAZI DEĞERLENDİRMELER

Şadi Eren*

Öz

Bediüzzaman Said Nursi, yazmış olduğu *Risale-i Nur* isimli tefsiriyle Kur'an'ın nice sırlarının daha iyi anlaşılmasına vesile olmuştur. Kendisi pek çok Kur'anî sırları önce çekirdekler şeklinde görmüş, kaydetmiş, sonra bunları biraz daha açarak “Mesnevi-i Arabî-i Nuri”yi yani “Nurun Arabî Mesnevisi”ni yazmıştır. Bu hakikatlerin daha geniş açılımını ise Nur Risaleleriyle yapmıştır.

Nurun Arabî Mesnevi'si veya ilk tercümedeki ismiyle “Mesnevi-i Nuriye”, 1920 - 1927 yılları arasında yazılan 13 ayrı ders-ten meydana gelmiştir.

Arabî Mesnevi'yi ilk defa Arapça aslından Türkçeye Bediüzzaman'ın kardeşi Abdülmecid Nursi çevirmiştir. Abdülmecid Efendi'nin tercümesi, akıcı bir tercümedir. Ancak Arapça aslıyla karşılaştırıldığı zaman, asıl metnin üçte ikisinin tercümesi olduğu görülür. Geriye kalan üçte birlik kısımda gerçekten de çok önemli hakikatler yer almaktadır. Öte yandan tercüme edilen kısımda yer yer atlamalar, eksiklikler, az da olsa yanlış tercüme bulunmaktadır. Böyle olunca, *Mesnevi*'nin yeniden gözden geçirilmesi, hatta yeni bir tercümesinin yapılması bir ihtiyaç olarak görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Mesnevi-i Arabî-i Nuri, Mesnevi-i Nuriye, Said Nursi, Abdülmecid Nursi, Risale-i Nur

Some Comments on the Translation of “Mesnevi-i Nuriye” Made by Abdülmecid Nursi

Abstract

* Prof.Dr., İğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, sadieren@hotmail.com
Geliş Tarihi: 26.03.2019
Kabul tarihi: 23.06.2019
ORCID: 0000-0002-2903-4509

Bediüzzaman Said Nursi, by writing the exegesis called the Risale-i Nur has caused many mysteries of the Qur'an to be understood better. He has discovered and recorded many Qur'anic mysteries first in the form of seeds, and then by elaborating them more he wrote "Mesnevi-i Arabî-i Nuri" (The Arabic Mathnawi of the Light). He made a wider explanation of the truths in this Arabic work by writing the collection of Risale-i Nur.

The first translation of this work with the name "Mesnevi-i Nuriye" is made up of thirteen lessons written between the years 1920 and 1927. The first translation of the book into Turkish was made by Bediuzzaman's brother, Abdülmeçid Nursi. His translation is a fluent one. But when compared with its Arabic origin, it contains just the translation of the two-thirds of the original text. The remaining one third of the text contains really important truths. On the other hand there are certain omissions, missing parts and very few wrong translations. Therefore it seems necessary to revize the work, Mesnevi, and even to retranslate it into Turkish.

Keywords: Mesnevi-i Arabî-i Nuri, Mesnevi-i Nuriye, Said Nursi, Abdülmeçid Nursi, Risale-i Nur.

Giriş

Mesnevi, mananın beyitler şeklinde nazmedilmesidir. Bu beyitlerin tümünde aynı kafiye aranmaz, her beyitte kafiye farklı olabilir. Mesnevi denildiğinde ilk hatıra gelen isim Mevlâna Celaleddin Rûmî'dir. Gerçekten de onun *Mesnevi*'si insanlık tarihinde derin izler bırakmış ve zamanın geçmesiyle eskimemiştir.

Mevlâna'nın *Mesnevi*'si hem avam, hem havas, hem Müslim hem de gayr-i müslimlerce okundu, istifade edildi. Ta köy odalarına kadar ders halkaları teşkil edildi, bu kıymettar eserden feyiz alındı. Günümüzde Mesnevi bir Doğu Klasığı olarak Batı Dünyasında en fazla okunan eserlerden biridir.

Bediüzzaman, Arapça olarak yazdığı bu eserine, manzum olmadığı halde Mesnevi ismini vermiştir. Çünkü bu eser de *Mesnevi* gibi geniş kitlelere ulaşacak, nice insanları irşad edecektir.

Bediüzzaman'ın kardeşi olan ve *Mesnevi*'yi ilk defa Arapça aslından Türkçeye çeviren Abdülmecid Nursi, tercümesinin başında şöyle der:

“Risale-i Nur Külliyyatı'ndan ‘El-Mesneviyy-ül Arabî’ ile muanven büyük Üstad’ın cihan-baha pek kıymetdar şu eserini de Allah’ın avn ü inayetiyle Arabîden Türkçeye çevirmeye muvaffak olmakla kendimi bahtiyar addediyorum. Yalnız, aslındaki ulviyet, kuvvet ve cezaleti tercümede muhafaza edemedim. Evet, o cevher-baha hakikatlara zarf olacak ne bir harf ve ne bir lafız bulamadım. Tercüme lisanı da, fikrim gibi nâkis ve kasır olduğundan, o azîm imanî ve cesîm Kur’anî hakikatlere ancak böyle dar ve kısa bir kisveyi tedarik edebildim. Ne hakkın ve ne hakikatın hatırı kalmış. Fabrika-i dimağiyemin bozukluğundan bu kadarını da müellif-i muhterem Bediüzzaman’ın manevî yardımları ile dokuyabildim. Evet, bir tavuk kendi uçuşuyla, şahinin veya kartalın uçuşlarını taklid ve tercüme edemez. Bu, hakikaten aslına uygun ve lâyük bir tercüme değildir. (Pek kısa bir meal, bazan da tayyedilmiş, tercüme edememiş.) Çok yerlerde yalnız mealini aldım. Bazı yerlerde de tayyettim. Ancak aslındaki hakaikı, evlâd-ı vatana gösteren küçük bir âyinedir...”¹

Tercümenin adeta yeni bir telif olduğunu bilen biri olarak, kendisinin bu sözlerine aynen katılmamak mümkün değil.

Kur’an-ı Kerim, Peygamber efendimiz (sav) tarafından insanlara tebliğ edildi, ama Mushaf haline gelmesi Hz. Ebubekir

¹ Said Nursi, *Mesnevi-i Nuriye*, çev. Abdülmecid Nursi (İstanbul: Sözler Neşriyat, 1983), 5.

(ra) zamanında oldu. Önceleri Kur'an'da hareke yoktu, başka milletlerin İslam'a girmeleriyle ihtiyaca binaen hareke konuldu. Cüz, hizip şeklinde bölümler zamanla yapıldı, ayet numaraları sonradan konuldu. Bütün bu merhalelerde bazıları tepki vermekle beraber, bu yeniliklerin hayırlı olduğu görüldü.

Orijinal şekli mahfuz olmak üzere, Risale-i Nur külliyyatından istifadeyle yapılacak araştırmaların bizleri yeni ufuklara götüreceğine inanıyorum. Bu araştırmanın bir numunesi olarak Mesnevi-i Nuriye'nin ilk tercümesinin yeniden gözden geçirilmesine bir katkı yapmak istedik. Öncelikle *Mesnevi-i Nuriye*'nin bazı genel özelliklerine dikkat çekmekle başlayalım.

1. Mesnevi-i Nuriye'nin Metodolojik Özellikleri

1.1. Akıl - Kalp İttifakı

Bediüzzaman'ın *Mesnevi*'si, bir akıl-kalp ittifakı çalışmasıdır. Akıl ve kalp, insanı gerçeklere muhatap eder. Felsefeciler daha çok akılla, tasavvuf ehli ise daha çok kalp ile yol alırlar. Bediüzzaman ise, bu ikisinin ittifakı ve birbirine destek olması ile en yüksek gerçeklere muhatap olmaya çalışır.

Sadece akılla gidenler, vehim ve şüphelere maruz kalırlar. Çünkü akıl yıldız böceğine benzer. Yıldız böceği gecenin karanlığında azıcık ışığıyla ne derece etrafı tam olarak görebilir? Ama gündüzün ışığında her şey net olarak görülmektedir. İşte, ilahî vahiy güneşe benzer. Vahiy güneşinin ışığıyla âleme bakanlar, onu gerçekte olduğu şekilde görebilirler.

Mesela, hayat ve ölüm iki muammadır. Mücerret akılla hayatın da ölümün de sırrı çözülemez. Ama hayatı ve ölümü yaratan Allah'ın kelamıyla bunlara bakılırsa mesele kolayca hallolur. Yüce yaratıcı, hayatı yaratmış, ölüm ile bu dünyadan

gönderdiklerine tekrar hayat verecek ve onları ebediyete mazhar kılacaktır.

1.2. Kalp ve Ruhun Sülûku

Bediüzzaman'ın Mesnevi'sinde muazzam bir sülûk çalışması görürüz. Sülûk, yol almak demektir. Nasıl ki, ilkokula başlayan biri on beş yıllık bir eğitimle üniversite mezunu oluyor. Bu zaman zarfında daha önce bilmediği nice şeyleri öğreniyor. Onun gibi, kalp ve ruhun da sülûkları vardır. İnsan, bu sülûkun neticesinde ilim, ihlas, sebat, sadakat, fedakârlık, cömertlik... vâdilerinde yol alır.

İnsanın bu tür seyr u sülûku ömür boyu devam eder. Bunu bir nevi ufka benzetebiliriz. Bir ufku hedef alır, oraya varırız. Ama vardığımızda yeni bir ufuk bizi beklemektedir. Oraya varsak, yeni ufuk ve ufuklar önümüzde olacaktır.

1.3. Metodik Şüphe

Bediüzzaman bu çalışmasında nefsinden gelen şek ve şüphelere, vehim ve tereddütlere cevap arar. Bulduğu cevapları okuyucuyla paylaşır. Özellikle kevnî gerçeklere ulaşmada şüphenin mühim bir yeri vardır. Bilim adamı, daha önceden ulaşılan bilimsel sonuçlardan şüphe ederek yeni sonuçlara varabilir. Keza, kendi ulaştığı sonuçlardan şüphelenerek, onları daha sağlam bir temele oturtabilir.

Dünyayı hareketsiz kabul eden Batlamyus nazariyesinin² bin yıldan fazla insanlar tarafından kabulü gösteriyor ki, “akıllar yanılabilir. Görünen köy, kılavuz isteyebilir.”³

² Mübahat Türker, *Felsefeye Giriş* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1985), 53.

³ Ferid Kam, *Dini- Felsefi Sohbetler*, sad. S. Hayri Bolay (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay.,1990), 44-45.

Her şeye, hatta en bedihî şeylere bile şüpheyle bakmak nasıl bir aşırılıksa, şüpheye hiç yer vermemek de bir başka aşırılıktır. Özellikle, ilmi gerçeklerin ortaya çıkmasında metodik bir şüphenin özel bir önemi vardır. İmam Gazzalî'nin *el-Munkız*'da ortaya koyduğu bu tarz bir şüpheciliktir. Gazzalî'de şüphe, gaye değil, gerçeği bulmak ve yakînî bilgiye ulaşmak için bir vasıta⁴.

Mesnevi'nin baş kısmında geçen "Nefs-i emmaresi de şükûk ve şübehatıyla onu manevî ve ilmî mücahedeye mecbur etti."⁵ cümlesi, Bediüzzaman'ın da benzeri bir hali yaşadığını gösterir. Böyle bir bakış, insanı araştırmaya sevk eder, gerçeğe ulaştırır.

1.4. Şuhûdi Tefsir

Bediüzzaman, bu eserinde sadece ve sadece müşahede ettiklerini yazdığını söyler. Şüphesiz bir şeyi ilmen bilmekle bizzat hissetmek ve yaşamak aynı derecede olamaz. Muzun tatlı olduğunu bilmekle muzun bizzat yemek farklı şeylerdir. Onun gibi, mesela Kur'an'ın bildirdiği "iyilikler Allah'tan, kötülükler ise nefistendir"⁶ hakikatini ilmen bilmekle bizzat bunu zevk etmek ve yaşamak bir değildir.

1.5. Yakîn Mertebeleri

Bediüzzaman'ın *Mesnevi*'sinin en önemli özelliklerinden biri, yakîn mertebelerinde yol aldırmasıdır. Yakîn, tereddütsüz, şüphesiz ilim, demektir. Yakînin iki önemli esası vardır. Bunlardan biri, bir şeyi gerçekte nasılsa öyle bilmek, diğeri de bu inançta asla şüphe etmemektir.

⁴ Ebu Hamid Gazali, *el-Munkız mine'd-Dalal* (Beyrut: Müessesetü Kütübi's-Sekafiyeye,1991), 51-52.

⁵ Nursi, *Mesnevi-i Nuriye*, 7.

⁶ Nisâ, 4/78.

Yakînin “ilmel yakîn, aynel yakîn ve hakka’l-yakîn” olmak üzere başlıca üç mertebesi vardır. Meselâ; uzakta bir duman gördüğümüzde orada ateşin varlığını ilmen biliriz. Zira “ateş olmayan yerden duman çıkmaz.” Bu bilme derecesine ilme’l-yakîn denir. Ateşe yaklaşıp, gözümüzle görürsek, ayne’l-yakîne yükseliriz. Daha da ilerleyerek bütün hislerimizle ateşin yakmasını ve diğer özelliklerini bildiğimizde, hakka’l-yakîne ulaşırız.

Ölüm gerçeğini önce ilmen biliriz. Vefat eden birini gördüğümüzde ayne’l-yakîne varırız. Ölüm meleği bize geldiğinde ise hakka’l-yakîn olarak bu gerçeği tasdik eder, “demek ölüm buymuş” deriz.

Yakîn mertebesine ulaşılması, sabahın ilk aydınlıklarından, öğle vaktindeki muhteşem aydınlığa geçiş şeklinde mütalaa edilebilir. Çünkü delillerin kuvvetinin artması, kalpteki yakîni de arttıracaktır.

Bu genel bakıştan sonra, çalışmamızın asıl konusu olan ilk tercümeyle alakalı değerlendirmelere geçebiliriz.

2. İsim ve Risale Başlıkları Bakımından Bazı Eksiklikler

Mesnevi-i Nuriye’nin ilk tercümesinde isim ve risale (bölüm) başlıkları bakımından şu eksiklikler görülmektedir:

Eserin orijinal adı *الْمَثْنَوِيُّ الْعَرَبِيُّ النَّوْرِيُّ* yani “Nur’un Arabî Mesnevi’si”dir, “Mesnevi-i Nuriye” değil. Bildiğimiz ve sorduğumuz kadarıyla “Nuriye” denilerek müennes yapılması Arapça gramer kaidelerine uygun değildir.

Eserde yer alan risale isimleri genelde eksik yansıtılmıştır. Şöyle ki:

-Tevhid Güneşinden Bazı Lem’alar, LEM’ALAR şeklinde,

- Hız. Peygamberin Marifet Denizinden Bazı Sızıntılar, REŞHALAR şeklinde,
- Kur'an Cennetlerinin Meyvelerinden Bir Meyvenin Çekirdeklerinden Bir Habbe, HABBE şeklinde,
- Kur'an Bahçelerinden Bir Çiçek, ZEHRE şeklinde,
- Kur'an Nurlarından Bir Parıltı, ŞU'LE şeklinde,
- Marifetullah Nurundan Bir Nokta, NOKTA şeklinde verilmiştir.

Değerlendirme: Altı çizili kısımlar tercümede yer almamış. Hâlbuki risale isimleri bunlarla tamam oluyor, yoksa muallakta kalıyor.

Ayrıca Zehre ve Habab'ın Zühre ve Hubab olması gibi bazı risale isimleri yanlış aktarılmış. Çünkü bunların Arapçadaki asılları Zühre ve Hubab şeklindedir.

3. Mesnevi-i Nuriye'de Görülen Bazı Tercüme Eksikleri

Çalışmamızda aslı Arapça olan Mesnevi ile bunun ilk tercümesi maddeler halinde değerlendirilecektir. Risaleler farklı yayınevlerinde farklı sayfa numarasıyla basıldığından bu çalışmada sayfa numarası yerine üst başlıkta risale ismi verilerek değerlendirmeler yapılacaktır. Ayrıca ilk tercümeden yapılan iktibaslar *italik* olarak gösterilecektir.

3.1. Lem'alar Risalesi

Abdülmeccid Efendi, "serbest tercüme" denilebilecek bir tercüme yapmış, metne tam da sadık kalmamıştır. Yer yer ilaveler de yapmıştır. Mesela şu cümle asıl metinde yer almaz:

"Demek daire-i esbab, hükümetin kalem dairesi hükümededir ki, yukarıdan gelen emirlerin tebligatı o daireden yapılıyor."

3.1.2. Dördüncü Lem'a

“Evet bir saksıdaki toprak, cihazları ve şekilleri ve sair sıfatları muhalif olan herhangi bir nebatın tohumunu yeşillendirmeye kabiliyeti vardır. Binaenaleyh ikinci yola zehab edenlerce o küçük saksı içerisinde sayısız gizli makine ve fabrikaların vücudu lâzımgelir ki, hurafeciler dahi bundan utanıyorlar.”

Değerlendirme: Burada görüldüğü gibi Abdülmecid Efendi, bazen de çok muhtasar gitmiştir. Bu kısmın Arapçası ve tercümesi şöyledir:

فافرض قصعة تراب، ثم افرض دخول كل بذر ونواة فيها على التعاقب، ثم أفرغ القصعة واملأها من صُبْرَة التراب حتى تكيل كل التراب، ترى النتيجة واحدة. على أن المشهود يكفيك؛ إذ تُشاهد في سيرك في الأرض مَنْشِيَّةً أكثر أجزاء التراب لأكثر النباتات، مع أن تشكّل كل واحدٍ واحدٍ من النباتات المزهرة والمثمرة، مخالف لكل واحدٍ واحدٍ منها؛ وكل واحد منها له من الانتظام والاتزان والامتياز طرز خاص وخصوصية تستلزم جهازات مخصوصة، وماكينة خاصة، ومطبعة تخصه، بل تستلزم وجود كل جهازات تشكّل تمام الشجرة والنبات في كل واحد من نواته وبذره، مع بساطة البذور والنواتات وتشابهها. فيلزم على الطبيعة أن تُحضر معنى جهازات تُشكّل كل الأشياء وماكيناتها المعنوية وأسبابها في كل شيء شيء. فهذه سفسطة يتنقّر منها السوفسطائي أيضاً، وخرافة يخجل منها من يُضحكُ الناس بنقل الخرافات.

Şimdi bir saksı miktarı toprak farzet. Sonra da her tohum ve çekirdeğin sırayla bu toprağa girdiğini düşün. Sonra o saksıyı boşalt, başka bir toprakla doldur. Dünyadaki bütün toprakları ölçecek bir şekilde böyle yap. Neticenin aynı olduğunu göreceksin. Aslında müşahede ettiklerin sana yeter. Çünkü yer-yüzünde dolaştığın her yerde toprağın ekser eczasının ekser bitkilere menşe olduğunu görmektesin. Hâlbuki çiçekli ve meyveli her bir bitkinin teşekkülü, diğerlerinden farklıdır. Onlardan her birinin intizam, ölçü ve özellikleri itibarıyla kendine has ve özel bir tarzı vardır. Bu ise, özel cihazlar, has bir makine ve ona mahsus bir matbaa gerektirir. Hatta tohum ve

çekirdeklerin her birinin, bitki ve ağacın tamamını vücuda getirecek cihazların tamamını içinde bulundurması gerekir. Hâlbuki tohumlar ve çekirdekler madde itibarıyla basittir ve birbirine benzemektedir. Bu durumda tabiatın her bir şeyde onu meydana getirecek bütün cihazları, manevi makineleri ve sebeplerini manen hazır bulundurması lâzımdır. Bu ise, sofestainin bile kaçtığı bir safsatadır, uydurma şeyler naklederek insanları güldüren birinin bile utanacağı bir hurafedir.

3.1.3. Sekizinci Lem'a

"Gıda olarak mahlûkata, bilhassa hayvanata taksim edilen rızıklara dikkat lâzımdır ki, bu rızık vakt-i muayyeninde yetişir, vakt-i ihtiyaçta sevk edilir. Ve derece-i ihtiyaç nisbetinde yapılan sevkiyatta büyük bir intizam vardır. İşte, bu umumî rızık hakkında görünen geniş ve muntazam rahmet ve inayetler, ancak her şeyin mürebbsi ve her şeyin müdebbiri ve her şey yed-i teshirinde bulunan bir zâtın hâtem-i hassı olabilir."

Değerlendirme: Burası da hayli muhtasar geçilmiş. Bu kısmın Arapçası ve tercümesi şöyledir:

انظر! إن ما يشاهد من «الرزق» الموزع على المرتزقين على قدر حاجاتهم، بطرز يناسب كل واحدٍ واحدٍ منهم.. وهذا الرزق العام في هذه الرحمة الواسعة المشهودة المتضمنة للتودد والتعريف.. وهذه الرحمة الواسعة في هذه العناية التامة المتضمنة للتلطيف والإكرام.. وهذه العناية المشهودة في هذه الحكمة العامة المتضمنة للقصد والشعور.. وهذه الحكمة المشهودة في هذا الانتظام المشهود.. وهذا الانتظام في ضمن هذه المسخرية المشهودة.. وهذه المسخرية في ضمن هذا التعانق مع التجاوب.. وفي ضمن هذا التساند مع التعاون فيما بين أجزاء الكائنات.. خاتم خاص بمن هو رب كل شيء ومرتبى كل شيء ومدبر كل شيء.. وسكة مخصوصة بمن الشمس والقمر والنجوم مسخراتٌ بأمره: «الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ». (إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ)

Bak! Rızka muhtaç mevcudatın her birine uygun bir tarz ile rızıklarının dağıtıldığı görülüyor.

- Bu umumî rızık, kendini onlara tanıttırmayı ve sevdirmeyi tazammun eden gözle görülen geniş bir rahmet içinde...

- Bu geniş rahmet, taltif ve ikramı tazammun eden tam bir inayet içinde...

- Bu meşhud inayet, kast ve şuuru tazammun eden umumi bir hikmet içinde...

- Bu meşhud hikmet, meşhud bir intizam içinde...

- Bu intizam, meşhud bir musahhariyet içinde...

- Bu musahhariyet kâinatın eczası arasında tecavüb ile görülen bir teanuk ve teavün ile görülen bir tesanüd zımında...

İşte bu hâl, her şeyin Rabbine, her şeyin Mürebbisine, her şeyin Müdebbirine has bir hatem ve öyle bir zâta mahsus bir sikkedir ki:

“Güneş, ay ve yıldızlar Onun emrine musahhardır.”⁷

“Yarattığı her şeyi güzel kılmıştır.”⁸

“Bir şeyin olmasını murat ettiğinde ‘ol’ der ve olur.”⁹

3.1.4. Onikinci Lem’a

“Kezalik mevcudat, vücuduyla "Vâcib-ül Vücut'un vücub-u vücuduna ve ölüm ve zevaliyle, teceddüdi bir teselsül ile yerlerine gelen emsali, Sâni'in ezeli ve ebedi vâhidiyetine şهادet ediyorlar.”

⁷ A'râf, 7/54.

⁸ Secde, 32/7.

⁹ Yasin, 36/82.

Değerlendirme: Bu kısmın Arapçası ve tercümesi şöyledir:

كذلك هذه الموجودات تشهد بوجودها على وجود الواجب الوجود،
وتشهد بزوالها مع أسبابها ومجيء أمثالها عقبيها على أزليته وسرمديته وواحديته؛

Aynen öyle de, şu mevcudat, vücudlarıyla Vacibü'l-Vücudun vücuduna şehâdet ederler ve sebepleriyle beraber zeval bulup onların yerine emsallerinin gelmesiyle de O'nun ezeliyetine, sermediyetine ve vahidiyetine şahit olurlar.

3.1.5. Ondördüncü Lem'a

"Binaenaleyh bir kasrın ve bir sarayın nukuş ve tezyinatındaki mükemmeliyet, sâni' ve mühendisin yaptıkları o nakışlar üstünde ve tezyinat altında görünen ef'alın mükemmeliyetine delalet eder.

Ef'alın mükemmeliyeti dahi, o Sâniin taktığı isim ve lâkabların mükemmeliyetini gösterir. Esmanın mükemmeliyeti, sıfâtın mükemmeliyetine delalet eder. Sıfâtın mükemmeliyeti, şuunatın mükemmeliyetini tasrih eder. Şuunatın mükemmeliyeti dahi o nakkaşın mükemmeliyet-i zâtına delalet eder.

Kezalik kâinatta görünen âsârın kemali, hadsî bir müşahede ile ef'alın mükemmeliyetine, ef'alın kemali de fâilin kemal-i esmasına, esmanın kemali sıfâtın kemaline, sıfâtın kemali şuunat-ı zâtîyenin kemaline, şuunatın kemali Zât-ı Zülcelal'in kemaline delalet eder."

Değerlendirme: Burası çok kısa geçilmiş, nice ince manalar yok olmuş. Bu kısmın Arapçası ve tercümesi şöyledir:

فكما أن مُكْمَلِيَّةَ نِقُوشِ تَرْيِينَاتِ قَصْرِ بِلَا قِصُورٍ، تُظْهَرُ لَكَ مَكْمَلِيَّةَ أَفْعَالِ الصَّانِعِ المِهْنَدِسِ المَسْتَنْتَرَةِ تِلْكَ الأَفْعَالُ تَحْتِ النِّقُوشِ، وَالمَتَحْرَكَةِ تَحْتِ التَّرْيِينَاتِ.. وَمَكْمَلِيَّةَ تِلْكَ الأَفْعَالِ تَصْرَحُ لَكَ بِمَكْمَلِيَّةِ أَسْمَاءِ ذَلِكَ الفَاعِلِ، أَي هُوَ صَانِعِ مَاهِرٍ، وَمِهْنَدِسٌ عَلِيمٌ، وَنِقَاشٌ حَكِيمٌ، وَهَكَذَا.. وَمَكْمَلِيَّةِ أَسْمَائِهِ تُفْصِحُ لَكَ عَنِ مَكْمَلِيَّةِ صِفَاتِ المَسْمَى، أَي لَهُ عِلْمٌ وَحِكْمَةٌ وَصِنْعَةٌ وَهَنْدَسَةٌ.. وَمَكْمَلِيَّةِ صِفَاتِهِ تُشْهَدُ عَلَى مَكْمَلِيَّةِ شُؤُونِ ذَاتِهِ، أَي لَهُ قَابِلِيَّةٌ فَائِقَةٌ وَاسْتِعْدَادٌ جَيِّدٌ.. وَمَكْمَلِيَّةِ الشُّؤُونِ تُكْشِفُ عَنِ وَجْهِ

مكملية ذاتِ ذلكِ النقاشِ بوجهِ يليقِ بهِ ويناسبِ مقامه.. كذلكِ إن مكمليةِ هذهِ الآثارِ المشهوددةِ في هذهِ الكائناتِ بلاِ قصورٍ ولاِ فطورٍ، تشهدُ بالمشاهدةِ الحدسيةِ على مكمليةِ أفعالٍ مستترةٍ خلفها.. ومكمليةِ هذهِ الأفعالِ التي هي كالمشهوددةِ، تشهدُ بالبداهةِ على كمالِ أسماءِ ذلكِ الفاعلِ.. وكمالِ تلكِ الأسماءِ، يشهدُ بالضرورةِ على كمالِ الصفاتِ؛ إذ الأسماءُ ناشئةٌ من نسبِ الصفاتِ.. وكمالِ الصفاتِ يكشفُ باليقينِ عن كمالِ الشؤونِ الذاتيةِ التي هي مبادئِ الصفاتِ القدسيةِ.. وكمالِ الشؤونِ يشهدُ بحقِ اليقينِ على كمالِ الذاتِ بما يليقُ بجنابهِ سبحانه. بل مجموعُ ما في الكائناتِ من الكمالِ والجمالِ إنما هو ظلٌ ضعيفٌ مفاضٌ بالنسبةِ إلى كماله عرَّ كماله، وإلى جماله جلَّ جماله.

Nasıl ki kusursuz bir sarayın tezyinatındaki nakışların mükemmelliği, sarayın ustası ve mühendisi olan zâtın o nakışlar altında saklanan ve o tezyinat altında hareket eden fiillerindeki mükemmelliği gösterir.

Bu fiillerin mükemmelliği, bu failin isimlerinin mükemmelliğini sana tasrih eder. Yani, “o fail zât mahir bir san’atkârdır, bilge bir mühendistir, hikmetli bir nakkaştır...” Ve hakeza...

İsimlerinin mükemmelliği, müsemmanın sıfatlarının mükemmelliğini bildirir. Yani “o zât ilim ve hikmet sahibidir, san’at ve hendese erbabıdır.”

Onun sıfatlarının mükemmelliği, zâtının şuûnatının mükemmelliğine şehâdet eder. Yani, “o zâtın üstün bir kâbiliyeti ve iyi bir istidadı vardır.”

Şuûnatının mükemmelliği, kendisine layık ve makamına uygun bir şekilde bu nakkaş zâtın mükemmelliğini ortaya koyar.

Aynen öyle de, şu kâinatta görülen kusursuz, gediksiz şu eserlerin mükemmelliği, -hadsî bir müşahede ile- bu eserlerin arkasında saklı fiillerin mükemmelliğine şehâdet eder.

Görünür gibi olan bu fiillerin mükemmelliği bilbedahe bu fâilin isimlerinin kemâline şahitlik eder.

Bu isimlerin kemâli bizzarure sıfatların kemâline şahit olur. Çünkü isimler, sıfatların nisbetlerinden meydana gelmektedir.

Sıfatların kemâli, yakînî bir şekilde kudsî sıfatların esası olan zâtî şuûnatın kemâlini izhar eder.

Şuûnatın kemâli hakka'l-yakîn olarak şanına yaraşır bir şekilde zâtın kemâline şahit olur. Hatta kâinatta ne kadar kemâl ve cemâl varsa, Onun kemâline ve cemâline nisbetle, feyz olarak verilmiş zayıf bir gölgedir.

عَزَّ كَمَالُهُ وَ جَلَّ جَمَالُهُ : Onun kemâli azîzdir ve cemâli haşmetlidir.

3.2. Reşhalar Risalesi

3.2.1. Tenbih'in Sonu

Reşhalar'daki *Tenbih*'in sonunda yer alan şu Arapça ibare tercüme edilmemiştir:

فندكر من بحر معرفته رشحات "İşte, O'nun marifet denizinden bazı reşhaları zikrediyoruz:"

Değerlendirme: Bu türden hayli atlamalar var. Bunlar irtibat kurmayı zorlaştırıyor. Mesela buradaki Arapça cümlenin tercümede yer alması, risalenin ismini daha iyi anlamamızı sağlayacaktır.

3.2.2. Birinci Reşha

"(Hz. Peygamber) öyle bir zâttır ki, azamet-i maneviyesinden dolayı sath-ı arz, o zâtın Mescid-i Aksa'sıdır."

Değerlendirme: Buradaki "Aksa" kelimesi orijinalinde yok, zaten "Aksa" denilmesinin bir manası da yok. Bu bilinmediğinden Risale mütalaalarında buradaki "Aksa" için nice tekellüflü teviller yapılmaktadır.

3.2.3. Sekizinci Reşha

“Acaba bu zamanın yüzlerce feylesofları, o zamanda o vahşet-âbâd cezireye gidip, pek uzun zamanlarda o vahşileri ıslah için çalışsalar, o zât-ı mürşidin bir senede muvaffak olduğu kadar, onlar elli senede muvaffak olabilirler mi?”

Değerlendirme: Bu kısmın Arapçası ve tercümesi şöyledir:

فليأخذوا مائة من فلاسفتهم وليذهبوا إليها وليعملوا مائة سنة هل يتيسر لهم أن يفعلوا بالنسبة إلى هذا الزمان جزءاً من مائة جزءٍ مما فعل سيدنا في سنةٍ بالنسبة إلى ذلك الزمان!؟

Filozoflarından yüz tane alsınlar, oraya gitsinler, yüz yıl çalışsınlar. Acaba seyyidimiz olan O zâtın o zamana nisbeten bir senede yaptığının yüzde birini, bu zamanda yüz senede yapabilirler mi?

3.2.4. Dokuzuncu Reşha

“Evet, hak hileye muhtaç değil, hakkı söylemekte hile ve iğfal ihtimali yoktur. Hakikatı gören bir nazar halkı iğfal etmez, hilaf-ı hakikat söylemez, hayal ile hakikatı temyiz eder; aralarında iltibas olamaz.”

Değerlendirme: Orijinal metinde iki vurgu var: Aldanmaz ve aldatmaz! Tercümede bunu net göremiyoruz. Doğrusu şöyle olacak:

Evet, hak başkalarını aldatmaya tenezzül etmez, hakikat nazarı ise aldanmaktan yücedir.

Evet, O'nun hak mesleği tedlisten müstağnidir. O'nun hakikat-bîn nazarı, kendisine hayalin hakikat sûretinde görülmesinden münezzehtir.

3.2.5. Onbirinci Reşha

“Feya acaba! Ekser nâs neden böyle hak şeylerden göz yumuyorlar, hakikatlerden kulak tıkıyorlar?”

Değerlendirme: Çok kısa geçilmiş. Doğrusu şöyledir:

Ondan gaflette olanlar ne kadar acınacak haldedir! Onun yolundan sapanlar ne büyük bir hüsrandır! Ekser insanlar ne hayret verici bir eblehlik içindedir! Nasıl da bu hakkı görmezden geldiler, bu hakikat karşısında sağır kesildiler! Böyle biri için ruhlar feda edilse, dünya ve içindekiler terk edilip kendisine koşulsa yeri iken, O'nun acîb işlerine ihtimam göstermiyorlar!

3.2.6. Onikinci Reşha

"Bu hakîkatı gözün ile gördükten sonra, rububiyet ve ubudiyet dairelerinin reisleri arasında en büyük bir münasebetin bulunmamasına aklınca imkân var mıdır?"

Değerlendirme: "Rububiyet ve ubudiyet dairelerinin reisleri" ifadesi yanlış anlaşılma müsait. Doğrusu şöyledir:

Gözün bu hakîkati müşahede ettiğinde, ubudiyet dairesinin reisiyle, rububiyet dairesinin sahibi arasındaki en büyük bir münasebeti, aklının inkâr etmesi hiç mümkün müdür?

3.3. Lâsiyyemalar Risalesi

a. *"Binaenaleyh her şeyin suret-i maddiyesinde kudret-i Rabbanî ustadır, kader mühendistir."*

Değerlendirme: Kaderi mühendis yapmanın hatalı olduğu gayet açıktır. Doğrusu şöyledir:

"Sanki birinci sûrette kudret, usta; kader, hendese gibidir."

b. *"Arkadaş! Ulûhiyet, risalet, âhiret, kâinat arasında hakîkatta telazum vardır. Yani, bunlardan birisinin vücud ve sübutu, ötekisinin de vücud ve sübutunu istilzam eder. Birisine iman, ötekisine de imanı îcabettirir."*

Değerlendirme: Orijinalinde nazara verilen iman-ı billah ile peygambere iman; kâinatın tasdikıyla ahirete iman. Yani

Allah varsa peygamber gönderecektir. Bu âlem varsa ahiret de olacaktır.

c. *“Arkadaş! Bu sıfatları haiz, bu vazifeleri en mükemmel görebilecek Hazret-i Muhammed Aleyhissalâtü Vesselâm'dan başka âlemde bir şahıs yoktur. En câmi', en kâmil, en fâzıl o zâttır. Tam tamına teşhir, tebliğ, tarif, tavsif, izhar, ilân eden o zâttır.”*

Değerlendirme: Orijinal metinde diğer rusule atıf var. İlgili kısmın tercümesi şöyledir:

O, bu hakikatleri izhar eden, tebliğ eden, tarif eden, teşhir eden, dellallık yapan, abid olan, i'lan eden, irşad eden, şahit olan, şahit tutan, şahit olunan, sevilen, seven, yol gösteren, hidayet üzere olan ve hidayete vesile olan rasullerin sultanıdır.

d. *“Zira va'din hilafını yapmak, cehlin veya aczin alâmetidir. Bu ise Kadîr-i Mutlak, Hakîm-i Mutlak olan zâta muhaldir.”*

Doğrusu şöyledir: Çünkü hulfu'l-vaad ya cehlin, ya da aczin neticesidir! Öyleyse Alîm-i mutlak ve Kadîr-i mutlak hakkında hulfu'l vaad muhâldir.

Değerlendirme: Asıl metinde cehle mukabil Alîm-i mutlak, acze mukabil ise Kadîr-i mutlak getirilmişken, ilk tercümede hem tertip atlanarak önce Kadîr-i mutlak ismi yer almış, Alîm-i mutlak yerine ise Hakîm-i mutlak ismi kullanılmıştır.

3.4. Katre Risalesi

a. İlk tercümede 55 lisan net değil, hâlbuki asıl metinde gayet net olarak 55 lisan görülüyor. Ayrıca çok atlamalar var. Mesela nazar ile ilgili şu kısım tercüme edilmemiş:

Tenbih

Bil ki: Şu âlî matlaba getirilen bürhanlar, merkezi çevreleyen daire gibidir. O dairenin çevresindeki her bir nokta, kendine has rengiyle merkeze bakan bir menfeze benzer. Noktalar arasında hususî fertlerin zaafını ortadan kaldıran bir tesanüd vardır. Bürhanların tamamından İslâm nuruna, sonra nübüvvet tavrına teslime, sonra da matlubun kayyumu olan iman nuruna vardırان sadık bir hads meydana gelir.

Bürhanlar, ancak ve ancak şu hadsin tereşşuhuna birer menbadır. O bürhanlardan bazısının zaafı, tesanüt sırrıyla zeval bulur. Zeval bulmadığı farzolunsa bile o ferd yine de bürhanın bir cüz'ü olmaktan ve itibar edilmekten düşmez, ancak müstakillikten ve bürhan olmaktan düşer.

O ferdin bürhan olmaktan ibtali farz edilse bile, o dairenin tamamı iptal edilmez, olsa olsa daire küçülür.

O dairenin ibtali farz edilse bile, o hads-i sadık zeval bulmaz. Zeval bulduğu farzolunsa yine bir beis yoktur. Çünkü İslâm nuru kaimdir.

Üstelik nübüvvetin tavrına teslim, sarsılmaz bir hâldedir. Ayrıca, mevhub olan iman nuru sapasağlam ayaktadır.

O hâlde zihnin cüz'iyeti sebebiyle, bürhanların tamamına terettüp eden matlubu aynı kuvvet ve açıklıkta her bir bürhandan ayrı ayrı beklemek, nefsin bir hastalığıdır. Bu beklenti o nefsin hastalığını daha da artırır, ona red ve inkâr melekesi telkininde bulunur.

Allah'ım, böyle bir hâlden bizi muhafaza eyle!

Hâlbuki bir bürhanla önce matluba bakılır, sonra mecmuun hülasası onunla teşerrüp edilir, böylece onunla ilgili vehimler ortadan kalkar.

Bil ki: Bürhanların bir kısmı su gibidir, bir kısmı hava gibidir, bir kısmı da ziya gibidir. O bürhanlara lütufla, yumuşaklık içinde, geniş bir nazarla yönelmek gerekir. Yoksa hırsla, derinlemesine ve taharri parmaklarıyla yoklayarak müteveccih olursa akar, zeval bulur ve gizlenir.

Sonra bil ki: Dalları, budakları ve meyveleri olan bir ağacın hayatına, tadına ve kuvvet derecesine nazar etmek iki şekilde olur:

Birisi, asıl ve kök tarafından bakmak. Bu nazar kolay, basit, istikametli ve sağlamdır.

İkincisi ise meyveler ve dallar tarafından bakmak. Birinci nazar olmaksızın sadece bu taraftan bakmak, sakîm bir bakıştır, dalâletlere yol açar.

Bunun gibi, İslâm ağacının kökleri semada, dalları ise kesretin âfâkında intişar etmiştir. O İslâm ağacını tanımak için iki bakış ve dairesine girmek için iki yol vardır:

Birinci nazar: Kök canibinden bakmaktır.

Bu bakışa muvaffak olan kişi köke baktığında, sâfi menbaı vahy-i mahz olan büyük bir havuz görür. Havuz, kendisine âfâkî ve enfüsî ayetlerin varidatıyla gittikçe büyümektedir. Meyvelerin hayatlanması ve gıdalanması, bu ayetlerin kendisinde imtizaç ettiği havuzdandır. Öyle ki bir tek meyvenin hayatını isbat etmek, diğer kardeşlerinin isbatına kâfidir. Hatta bir meyvenin hayatını isbat, aynı şekilde ağacının hayatına da delâlet eder. Meyvenin hayatını isbat etmek, sadece o meyvenin ağaçla ittisalini görmekle hâsıl olacak kadar kolay ve sür'atlidir. Onda hayat olduğunun ibtali ve zevali ise, zordur ve uzun zaman alır.

O meyvenin ağaca bağlılığı devam ettiği sürece böyle bir şey mümkün olmaz ve o ağacı kökten söküp atmadıkça o meyveye hayat veren menbaı kurutmaya kimsenin gücü yetmez.

Bu nazar, -velev kuru ve cansız bir meyveye rastlasa bile-, onun dıştan oraya geldiğine hükmeder, ölümünü haricî sebeplere havale eder.

İşte bu nazar, imanî ve İslâmîdir, istikametli ve kolay olup nübüvvet tavrına boyun eğmiştir.

Allah'ım, bize bu nazarı lutfet ve onun üzerinde sabit kıl.

İkinci nazar: Sakîm bir bakış olup her türlü dalâletin menşei ve her çeşit ızdırapların madenidir. Bu, tenkitçi bir bakışla meyveler canibinden bakmaktır. Bu bakışta ağaçla meyveler arasındaki bağın olmaması sebebiyle, her bir meyvenin canlılığını ve tadını isbat etmeye ihtiyaç vardır. Hâlbuki bir tek meyvenin hayatının ve kendisine gıda maddelerinin ulaştığının isbatı bile çok zor olup, aslın tamamının ihtiyaç duyduğu şeye muhtaç olur.

Öte yandan bu meyvenin zevali ve butlanı en edna bir şeyle meydana gelecek şekilde sür'atlidir. Kişi bu bakışla meyveler arasında ölü ve kuru birine rast gelse, bunu ağacın kökünün ölümüne havale eder.

Allah böyle bir bakıştan bizi korusun!

Lâkin bu bakış birinci bakışa tabi olduğunda güzeldir, nefsin itminanına sebep olur.

b. "Dördüncü Hastalık: "Sû-i zan" dır.

"Evet, insan hüsn-ü zanna memurdur. İnsan, herkesi kendisinden üstün bilmelidir. Kendisinde bulunan sû-i ahlâkı, sû-i zan saikasıyla başkalarına teşmil etmesin. Ve başkaların bazı harekâtını, hikmetini bilmediğinden, takbih etmesin.

Binaenaleyh eslaf-ı izamın hikmetini bilmediğimiz bazı hallerini beğenmemek, sû-i zandır. Sû-i zan ise, maddî ve manevî içtimaiyatı zedeler.”

Doğrusu şöyledir:

Keza hastalıklarından biri de sû-i zandır. “Aç kimse, herkesi aç tevehhüm eder” hükmüyle sendeki hastalık ve riya sebebiyle o eslaf-ı izama su-i zanda bulundun. Ama gördün ki gözünü yummakla ancak kendine gece yapmışsın.

Değerlendirme: Tercümede “*İnsan, herkesi kendisinden üstün bilmelidir*” gibi sıkıntılı ifadeler de var. Ayrıca görüldüğü üzere metinle pek alakası yok.

c. “*Dördüncü Hakikat: Ey nefis! Kâinatın uzak çöllere gidip Sâni’in isbatına deliller toplamaya ihtiyaç yoktur. Bir kulübecik hükmünde bulunan içerisinde oturduğun cisim kafesine bak!*”

Değerlendirme: Asıl metinde bu ibareler yok.

3.5. Katre'nin Zeyli

a. *Remz* kısmında şu ifade yer alıyor: “*Yalnız musallînin Kâ'be'ye olan şu hayalî nazarı, kasdî değil tebeî bir şuurdan ibaret bulunmalıdır.*”

Değerlendirme: Devamında şu önemli kısım tercümede yok:

Vaktin evvelinde müttakilerin o büyük cemaati toplanır. Beş vakit namaz, söz ve hareketlerde ittifak hâlinde olduğu için, farklı yerlerde farklı namazların kılınması, namaz kılınan bu hayalî zevkini ihlal etmez.

Ka'beyi nazara alan musalli, bakarken ne Ka'be'yi kendine çöksün, ne de kendi oraya gitsin. Kendisi, kendi mahallinde, Ka'be de kendi yerinde kalsın, ta ki aradaki saflar,

ortaya çıksın. Böyle bir bakış için, tebeî bir şuur kâfidir, kasden meşgul olmasın.

Kim bilir, hiç bir şeyi ihmal etmeyen kader, bu mübarek-muntazam safların şekillerini, âlemdeki her şeyi daima muhafaza şe'ninden olan misal âleminin sahifeleri üzerinde satırlar hâlinde yazmaktadır.

b. *"Arkadaş! Küfür yolunda yürümek, buzlar üzerinde yürümekten daha zahmetli ve daha tehlikelidir. İman yolu ise, suda, havada, ziyada yürümek ve yüzmek gibi pek kolay ve zahmetsizdir."*

Değerlendirme: Asıl metinde durum daha net ve vurguludur:

Bil ki: Kasden ve bizzât ona yönelen biri için küfür yolunda gitmek, -mukabil taraftan gelen bir kuvve-i dafia ile beraber- buz içinde, toprak altında, hatta demir içinde gitmek gibi müşkildir, zordur. Ancak bu zorluk, tebeî nazarın altında gizlenir, farkedilmez.

İman yolunda gitmek ise, -tevfike mazhar biri için- mukabil taraftan gelen bir kuvve-i cazibe ile beraber su içinde, hatta hava ve ziya içinde yürümek gibi sühûletlidir, kolaydır.

c. *"Deve kuşu gibi, tam manasıyla ne kuş olur ve ne de deve olur. Ortada kalarak her iki tarafın zahmetinden kurtulur."*

Doğrusu: Bu hâliyle o, kendisine "uç" denildiğinde "ben deveyim", "yük taşı" denildiğinde ise "ben kuşum" diye cevap veren devekuşuna benzer. İşte bu şeytanî desise, mutlak kâfire ve hâlis mü'mine nisbetle, kâfiri ve fasıkı dünya hayatında zahiren daha mes'ud kılmıştır.

3.6. Hubab Risalesi

a. *“İ’lem Eyyühel-Aziz! Cenab-ı Hak, insanı pek acib bir terkipte halketmiştir. Kesret içinde vahdeti, terkipte içinde besateti, cemaat içinde ferdiyeti vardır. İhtiva ettiği âza, havass ve letaifin her birisi için müstakil lezzetler, elemeler olduğu gibi; aralarında görülen sür’at-i teavün ve imdaddan anlaşıldığı üzere, her birisi arkadaşlarının lezzet, elem ve teessüratından da hisse alıyorlar. Bu hilkat sayesinde, insan eğer ubudiyet yoluna giderse; bütün lezzet, nimet, kemalât nevilerinin bir kısımlarına mazhar olmaya şâyandır. Ve keza eğer enaniyet yolunu takip ederse, çeşit çeşit elem ve azablara da mahal olmaya müstehaktır.”*

Değerlendirme: Son kısım eksik. Devamı şöyle:

Nitekim diş ağrısının eleme, kulak ağrısının eleminden farklı olduğu gibi, gözün aldığı lezzet, dilin aldığı lezzetten farklıdır. Dokunmak, hayal, akıl, kalb ve diğerleri de böyledir.

b. *“İ’lem Eyyühel-Aziz! Kâfirlerin medeniyeti ile mü’minlerin medeniyeti arasındaki fark:”*

Değerlendirme: Devamında şu kısım atlanmıştır:

Eğer istersen hayalinle Nurşin karyesindeki Seyda’nın (kuddise sirruh) meclisine git. Onun kudsî sohbetiyle ortaya çıkan İslâm medeniyetine bak. Orada fukara elbisesi içinde melikler, insan elbiseleri içinde melekler göreceksin.

Sonra Paris’e git ve en büyüklerin localarına gir. Orada insan kıyafetinde akrepler, adam sûretinde ifritler göreceksin.

c. *“Beşincisi: Büyük bir sefine ile gayet küçük bir sefiniye sevk ve tahrik hususunda fark yoktur. -Kaptan; ister bir çocuk olsun, ister büyük olsun- çünkü intizam vardır.”*

Doğrusu: Hem mesela intizam sırrıyla, küçük bir çocuk elindeki oyuncak gemiyi kolayca hareket ettirmesi veya saatini

çalıştırması misali, en büyük bir gemiyi de idare edebilir ve hareket ettirebilir.

d. "İ'lem Eyyühe's-Said! Nedir bu gurur ve nedir bu gaflet? Nedir bu haşmet, nedir bu istiğna, nedir bu azamet? Elindeki ihtiyar bir kıl kadardır ve iktidarın bir zerre kadardır. Ve hayatın söndü, ancak bir şu'le kaldı. Ömrün geçti, şuurun söndü, bir lem'a kaldı. Şöhretin gitti, ancak bir an kaldı..."

Zamanın geçti kabirden başka mekânın var mı? Bîçare! Aczine ve fakrına bir had var mı? Emellerin nihayetsizdir, ecelin yakındır. Evet, böyle acz ve fakrınla iktidar ve ihtiyardan hâlî bir insanın ne olacak hali? Hazain-i rahmet sahibi Hâlık-ı Rahman-ür Rahîm'e, böyle bir acz ile itimad etmek lâzımdır. Odur herkese nokta-i istinad. Odur her zaîfe cihet-i istimdad..."

Değerlendirme: Bu kısım gayet akıcı. Ama asla sadık değil! Doğrusu şöyledir:

Bil ey şaki Said!

Nedir bu gurur, nedir bu gaflet, nedir bu istiğna! Görmüyor musun, ihtiyarın ancak bir kıl kadardır. İktidarın bir zerre gibidir. Hayattan nasibin ancak çabuk sönecek bir şu'ledir. Ömrün hemen bitecek bir dakikadır. Şuurun, zail bir lem'adır. Zamanın akıp giden bir ândır. Mekânın ancak bir kabir kadardır.

Öte yandan aczin hadsiz, ihtiyaçların nihayetsizdir. Fakrın sonsuz, emellerin hudutsuzdur ve hakeza... Bu derece aciz, bu derece muhtaç olan biri, kendi eline dayanıp nefesine mi itimat eder, yoksa Rahman-ı Rahîme tevekkül mü eder?

Evet, O öyle bir rahmet sahibidir ki:

- O'nun rahmet hazinelerinden ve nimet sandıklarından bir kısmı şu nurlarla dolu güneşler, şu meyvelerle dolu ağaçlardır.

- Onun feyz havuzunun oluklarından ve rahmet selinin yataklarından bir kısmı, su ve ziyadır.

3.7. Zeyl-ül Hubab

a. *“Öyle bir Allah’a hamd, medh ü senalar ederiz ki, şu âlem-i kebir onun icadıdır. Ve insan denilen şu küçük âlem de onun ibdaıdır.”*

Değerlendirme: İcad ve ibda’ın yerleri değişecek:

O öyle bir Hallâk’tır ki:

- Şu büyük âlem O’nun ibdaı, bu küçük âlem, yani insan ise icadıdır.

b. *“Gözleri küsuf tutmuş bazı adamlar, gözleri önünde vukua gelen gayr-ı mahdud hususî haşr ü neşirleri kör gözleriyle gördükleri halde, kıyamet-i kübrayı ve haşr-i umumiyeyi nasıl istiğrab ediyorlar? Acaba çiçek açıp, semere veren ağaçlarda her sene icad edilen meyvelerin haşr ü neşirlerini gördükten sonra haşr-i umumîyi istib’ad eden sıkılmaz mı? Eğer onlar şuhudî bir yakîn ile haşr-i umumîyi görmek isterlerse, -akıllarını da beraber bulundurmamak şartıyla- yaz mevsiminde küre-i arz bahçesine girsinler. Acaba ağaç dallarından sallanan o tatlı, ballı, nazif, latif kudret mu’cizeleri o mahlûkat-ı latife, evvelkisinin yani ölüp giden semeratın aynı veya misli değil midir?*

Eğer insanlarda olduğu gibi o meyvelerde de vahdet-i ruhiye olmuş olsa idi, geçmiş ve gelen yeni meyveler birbirinin aynı olmaz mıydı? Fakat ruhları olmadığı için aralarında ayniyete yakın öyle bir misliyet vardır ki, ne aynıdır ve ne de gayr keyfiyeti gösterir. Acaba semerattaki bu vaziyeti gören haşri istib’ad edebilir mi?

Ve keza manevî asansörler ile lâzım olan erzak ve gıdalarını ağacın yüksek dallarına çıkartmakla, tebessümleriyle

arz-ı dâidar eden dut ve kayısı gibi meyveleri kuru ve camid bir ağaçtan ihraç ve icad etmekle o kuru ağacı acib bir vaziyete ve hayatdar antika bir şekle koyan kudret-i ezeliyeye haşr-i umumî ağır gelir mi? Hâşâ! Bu latif, nazik masnuatı o kuru ağaçlardan ihraç eden kudrete hiç bir şey ağır gelmez. Bu bedihî bir mes'eledir. Fakat gözleri kör olanlar göremiyorlar."

Değerlendirme: Meal olarak problem görülüyor, ama ayrıntılarda hayli farklılıklar var!

Bil ki: Ey haşr-i azamı istiğrab eden ve akıldan uzak gören kişi! Gözün önündeki sayılamayacak kadar hususî haşir, neşir ve kıyamet nev'ilerine bakmıyor musun?

Her meyveli ve çiçekli ağaca varıncaya kadar her senedeki hadsiz kıyametleri görüp dururken, kıyamet-i kübrayı nasıl istib'ad edersin? Eğer şuhûdî bir yakîn istersen, aklınla beraber bahar sonunda ve yazda, mesela dut veya kayısı ağacının altına git. Bu tatlı, hayattar meyvelerin; o taze, latif, nazif mahlûkların nasıl haşr u neşredildiğine bak! Sanki onlar geçen sene ölmüş olan meyvelerin aynısıdır! Senin yüzüne gülen o her tarafa serpilmiş, neşrolunmuş meyveler, evvelki ölmüş meyvelerin kardeşleri ve sanki kendileri olan emsalleridir. Şayet insan gibi onlarda da ruhî birlik olsaydı, benzerleri değil kendileri olacaklardı.

Sonra ağaç hakkında tefekkür et ki, kuruluğu, cansızlığı, hakirliği, küçüklüğü, ayrıca damarlarının incecik oluşu, çiçeklere ve meyvelere erzak ulaştıran yolların karmakarışıklığıyla beraber, o ağaç başlı başına acîb bir âlem oluyor ve müdakkik kimseye *وَإِذَا الْقُبُورُ بُعْثِرَتْ* "Kabirlerin içindekiler dışına çıkarıldığında" manasının timsalini tasvir ediyor!

Elhak, kuru ağaçtan şu latif masnuatı neşreden bir kuvvete, imkân dairesindeki hiç bir şey zor gelmez. Âmenna!

c. “Evet mükellefîn arasında bulunan ümmiler ancak bir sureyi okuyabilirler.”

Değerlendirme: Asıl metin daha mufassal:

Çünkü mükellefler arasında ümmî veya kıt anlayışlı ve ancak kısa bir sûreyi okuyabilecek kimseler vardır.

d. “İnsan, yaşayış vaziyetince, bir dağdan kopup sel içine düşen veya yüksek bir apartmandan düşüp yuvarlanan bir şahıs gibidir.

Evet hayat apartmanı yıkılıyor. Ömür tayyaresi şimşek gibi geçiyor. Zaman da sel dolaplarını sür’atle çalıştırıyor. Arz sefinesi de, sür’atle giderken تَمْرٌ مَرَّ السَّحَابِ âyetini okuyor. Sefine-i arz sür’atle yürürken, dünyanın gayr-ı meşru lezzetlerine uzatılan ellere zehirli dikenlerin batacağı düşünülsün. Binaenaleyh o zehirli dünya oklarına bakıp el uzatma. Firakın elemi, telaki lezzetinden ağırdır.

Ey nefs-i emmarem! Sana tabi değilim. Sen istediğin şeye ibadet et ve istediğin şeyin peşine düş; ben ancak ve ancak beni yaratıp, şems ve kamer ve arzı bana müsahhar eden Fâtır-ı Hakîm-i Zülcelal’e abd olurum.

Ve keza kader muhitinde uçan tayyare-i ömre veya hayat dağları arasında açılan uhud ve tünellerinden şimşekvari geçen zamanın şimendiferine bindirerek, ebed-ül âbâd memleketinin iskelesi hükmünde olan kabir tünelinin kapısına sevkeden Hâlık-ı Rahman-ür Rahîm’den meded istiyorum.

Ve keza hiç bir şeyi dualarıma, istigaselerime ve niyazlarıma hedef ittihaz etmem. Ancak küre-i arzı harekete getiren felek çarklarını durdurmağa ve şems ve kamerin birleştirilmesiyle zamanın hareketini teskin ettirmeğe ve vücudun şahikalarından yuvarlanıp gelen şu dünyayı sâkin kılmağa kadir olan kudreti nihayetsiz Rabb-i Zülcelal’e

dualarımı, niyazlarımı arz ve takdim ediyorum. Çünkü her şeyle alâkadar âmâl ve makasıdım vardır.

Ve keza kalbime vaki' olan en ince, en gizli hatıraları işittiği ve kalbimin müyül ve emellerini tatmin ettiği gibi; akıl ve hayalimin de temenni ettikleri saadet-i ebediyeyi vermeğe kadir olan Zât-ı Akdes'ten maada kimseye ibadet etmiyorum. Evet, dünyayı âhirete kalbetmekle kıyameti koparan kudret muktedirdir, âciz değildir. Bir zerre o kudretin nazarında gizlenemez. Şems, büyüklüğüne güvenerek o kudretin elinden kurtulamaz. Evet, onun marifetiyle elemeler lezzetlere inkılab eder. Evet, Onun marifeti olmazsa, ulûm evhama tahavvül eder. Hikmetler illet ve belalara tebeddül eder. Vücut ademe inkılab eder. Hayat ölüme ve nurlar zulmetlere ve lezaiz günahlara tahavvül eder. Evet, Onun marifeti olmazsa, insanın ahbabı ve mal ve mülkü insana a'da ve düşman olurlar. Beka bela olur, kemal heba olur, ömür heva olur. Hayat azab olur, akıl ikab olur. Âmâl, âlâma inkılab eder.

Evet, Allah'a abd ve hizmetkâr olana her şey hizmetkâr olur. Bu da, her şey Allah'ın mülk ve malı olduğuna iman ve iz'an ile olur.

Evet, kudret, insanı çok dairelerle alâkadar bir vaziyette yaratmıştır. En küçük ve en hakir bir dairede, insanın eli yetişebilecek kadar insana bir ihtiyar, bir iktidar vermiştir. Ferşten arşa, ezelden ebede kadar en geniş dairelerde insanın vazifesi, yalnız duadır.

Evet, قُلْ مَا يَعْبُوْءُ بِكُمْ رَبِّي لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ، âyet-i kerimesi, bu hakikati tenvir ve isbata kâfidir. Öyle ise, çocuğun eli yetişemediği bir şeyi peder ve vâlidesinden istediği gibi; abd de, acz ve fakryla Rabbına iltica eder ve Hâlıkından ister."

Değerlendirme: Bu kısım gayet akıcı, ama asıl metne sadık değil. Dikkatle okunduğunda ince farklar olduğu görülecektir. Şöyle ki :

Ey dünya ile mutmain olan, onunla sükûnet bulan! Bil ki:

Dünyadaki hâlin şuna benzer:

Biri var, bir saraydan aşağı düşüyor. O saray bir selde yuvarlanıyor. Bu sel, dağın zirvelerinden aşağı dökülüyor. Dağ ise bir deprem ile arzın derinliklerine doğru yuvarlanıyor.

Evet, hayat sarayı yıkılıyor. Ömür kuşu şimşek gibi geçiyor. Seni kabir yuvasına bırakması yakındır. Zaman seli akılları dehşete düşürecek şekilde sür'atle akıyor. Arz gemisi bulutlar gibi geçip gidiyor. Sür'atle giden bir trende, yolun kenarındaki dikenli çiçeklere elini uzatan kişi, dikenler elini parçaladığında kendinden başkasını kınamasın.

Binaenaleyh gözlerini, ellerini dünya çiçeğine uzatma. Çünkü firak elemelerinin dikenleri, visal hâlinde bile kalbleri parçalar. Firakta ne hâle getireceğini artık sen düşün!

Öyleyse ey kötülüğü isteyen nefs-i emmarem! Sen, dilediğine ibadet et ve dilediğini çağır. Ben ancak ve ancak;

- Beni yaratan,

- Güneş, ay, arz ve ağacı bana musahhar kılan Zât'a ibadet ederim.

Keza, ancak ve ancak,

- kader muhîtinin fezasında yüzen ömür uçağına beni bindiren,

- yıldızlar arasında deveran ve tayeran eden feleği bana musahhar kılan,

- arzın tünellerinde ve hayat dağının altında kabir kapısı yolundan ebed'l- abada doğru Şimşek gibi geçen zaman trenine beni bindiren Zt'tan medet isterim.

Şimdi ben, dn ve yarın vagonlarının arasındaki bugünün vagonunda O'nun izni ve biletiyle oturuyorum.

Ben ancak ve ancak

- arz gemisini zahiren hareket ettiren ark-ı feleği durdurmaya,

- ay ve güneşi cemedip zamanın hareketini sakın kılmaya,

- vücud Şahikalarından yuvarlanıp fena ve zevalin derin vadilerine doğru giden Şu mtegayyir dünyaya, arzı başka bir arza tebdil ile sebat vermeye gücü yeten Zt'a dua eder, Ondan yardım isterim.

Çünkü her Şeyle alâkadar emellerim ve maksatlarım vardır. Zamanın uğradığı, arzın gittiği, dünyanın kendisinden ayrıldığı her Şeyde, emellerim takılıp kalıyor. Gökte ve yerde olan bütün salih kimselerin sadetiyle alkam ve lezzetim var.

Ben ancak

- ruhumun derinliklerindeki en gizli ve en ince sesleri iŐiten,

- kalbimin en ince meyillerine, beklentilerine cevap verebilen,

- kıyameti koparıp, dünyayı ahirete tebdil ile insanlığa ebedi saâdet kapısı açan, böylece akıl ve kalbimin temennilerini gerçekleŐtirebilen Zt'a ibadet ederim.

Onun eli hem zerreye, hem güneşe eriŐir. Bir zerre, gizlenip O'nun tasarrufundan kaçamaz, güneş büyüklüğüne güvenip O'nun kudretine nazlanamaz.

O öyle bir zattır ki, O'nu tanıdığında elemelerin lezzetlere inkılâp eder. Ama Onu tanımazsan ulûm evhamı, hikmetler illetleri netice verir, hatta ta kendileri olur.

Evet, O'nun nuru olmazsa vücudlar ademlere, nurlar zulmetlere, canlılar ölümlere, lezzetler ise elemelere ve günahlara inkılâp ile sana göz yaşı döker.

Dostlar, hatta her şey düşman olur. Evet, O'nun nuru olmazsa bekâ belâ olur, kemâl heba olur, ömür hevâ olur, hayat azap olur, akıl ikab olur, emeller elemelere inkılâb eder.

Allaha intisap edenin her şey lehinde olur. O'na intisap etmeyenin ise, her şey aleyhinde olur. O'na intisap ise, her şeyi O'na bırakmak ve her şeyin O'nun malı olup, O'ndan gelip yine O'na gideceğini kat'î bilmekle olur.

O, iç içe ihtiyaç daireleriyle muhat bir şekilde seni yarattı. Yarıçapı elinin uzanabileceği bir mesafe olan en küçük dairede seni iktidar ve irade ile donattı. Bir kısmının vüs'ati ezel ve ebedi, arş ve ferşi içine alan diğer dairelerde ise, seni sadece dua ile techiz etti.

Kur'an der:

قُلْ مَا يَعْبُؤُا بِكُمْ رَبِّي لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ

“De ki: Duanız olmasa Rabbim size ne diye değer versin?”¹⁰

Nasıl ki çocuk, eli yetişmediği şeylerde anne- babasına nida eder, abd dahi aciz kaldığı şeylerde Rabbine dua eder.

e. “Eşyada görünen nev'i ve ferdî vahdetler, Sâni'deki sîrr-ı vahdetten neş'et etmiştir.”

¹⁰ Furkân, 25/77.

Değerlendirme: Eksik tercüme edilmiş ve devamı hayli önemli:

وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى “En yüce mesel, Allah içindir.” Demek ki her şeyi kuşatan zıyanın birliği, Vahidiyete işaret eder. O ziyayı muhîttten her bir cüz ve her bir zerrede güneşin hasiyetiyle beraber tecellisinin bulunması ise, Ehadiyete remzeder. Bunu dikkatle tefekkür et!

f. “Sâni'in vahdetine en sadık şahitlerden birincisi: Cüz'î ve küllî eşyalarda görünen vahdetlerdir.”

Değerlendirme: Konu ehadiyet, zaten devamından da bu anlaşılıyor. Doğrusu:

Ehadiyetin en sadık şahitlerinden biri,

g. “Bir nimetin umumî ve herkese şamil olması, kıymetinin azlığına ve ehemmiyetsizliğine delalet etmez. Ve o nimetin bir kasd ve iradeden gelmemesine emare olamaz. Meselâ: Göz nimetinin bütün hayvanlarda bulunması, senin göze olan şiddet-i ihtiyacını tahfif etmediği gibi, gözün kıymetini tenkis etmeye de sebep olamaz. Ve keza hususî ve tek bir nimetin tesadüfî mümkün olsa bile, umumî bir nimet behemehâl bir mün'imin eser-i kasd ve iradesidir.”

Değerlendirme: Asla sadakat yok. Doğrusu:

Bil ki: Nefsini büyük gördüğünde, senden daha büyük olan göklere ve diğer büyük şeylere bakmalısın. Senden küçük olan böcek ve haşereleri gördüğünde ise, cesedinin hücrelerine bak ve fikren o hücrelerden birine gir. Sonra oradan küçük böcek ve haşerelere bak. Ta ki sivrisinek ve küçüklükte onun fevkinde olanları kendinden daha büyük olarak göresin. Böylece senin vücudunda görülen hikmet, rahmet, nimet ve san'at mükemmelliği senin gözünde sukût etmesin.

Keza, hadsiz diğerk mevcûdata bakıp onlarda da sendeki nimetlerin emsalini gördüğünde kendi ihtiyacına, nefsinin acizliğine ve nimetin hikmetine bak. Ta ki sana olan nimetin kıymeti senin nazarında düşmesin.

Evet, bütün hayvanlarda göz olması, senin göze olan ihtiyacını hafifletiyor mu? Veya nimetlerin şümüllü olması o nimetlerin belli bir kasıtle gelmesini ve özel bir ikram olmasını noksanlaştırıyor mu? Asla! Noksanlaştırmadığı gibi bilakis şiddetlendiriyor ve arttırıyor.

3.8. Habbe Risalesi

a. *“Eğer pek büyük bir saray farzedilirse, Nur-u Muhammedî o Sultan-ı Ezelî'nin makarr-ı saltanat ve haşmeti ve tecelliyat-ı cemaliyesiyle âsâr-ı san'atını hâvi olan o yüksek saraya nâzır ve münadi ve teşrifatçı olur. Bütün insanları davet ediyor. O sarayda bulunan bütün antika san'atları, hârikaları ve mu'cizeleri tarif ediyor. Halkı o saray sahibine, sâniine iman etmek üzere cazibedar, hayret-efza davet ediyor.”*

Değerlendirme: Ayrıntılarda farklılıklar var. Şöyle ki :

Âlemi, ezel sultanının saltanatının şaşaası, haşmetinin harikaları, cemâl tecellilerinin güzellikleri ve san'at harikalarının nakışları kendisinde tezahür eden, dairelere bölünmüş, müzeyyen âli bir saray olarak görürsen Onun nuru dellal ve münadi olur. Önce kendi bunları görür, ardından “Ey insanlar! Bu nezih san'atlara gelin; muhabbet, hayret, tenezzüh, takdir, tenevvür ve tefekkür gibi hadsiz yüce hedeflere yönelin” diyerek nida eder, bunları insanlara gösterir. Hem müşahede eder, hem onları şahit kılar. Hem hayret eder, hem onları hayret ettirir. O sarayın Mâlikini hem sever, hem onlara sevdirebilir. Hem aydınlanır, hem onları aydınlatır. Hem feyz alır, hem de onlara feyz saçarak.

b. *"Ve keza o habbe-i kalb için, pek çok hizmetçi vardır ki, o hâdimler kalbin hayatıyla hayat bulup inbisat ederlerse, kocaman kâinat onlara tenezzüh ve seyrangâh olur."*

Değerlendirme: Bu kısımda bazı güzel ayrıntılar tercüme edilmemiş:

Aynı şekilde kalb habbesinin de gizli ve uykuda olan hizmetkârları vardır ki, kalbin hayatıyla bunlar intibaha geldiklerinde ve inbisat ettiklerinde kâinat bostanlarında seyyar kuşlar gibi cevelan ederler. Kalb habbesi öyle bir derece inbisat eder ki, kişi şöyle der:

الْحَمْدُ لِلَّهِ عَلَى كُلِّ مَصْنُوعَاتِهِ، لِأَنَّهَا كُلُّهَا لِي نِعْمٌ

"Allah'ın bütün masnuatı için elhamdülillah.

Çünkü onların hepsi benim için birer nimettir."

c. *"Hâlbuki umûr-u dünyeviyeden herhangi bir emir olursa, kalbin istek ve âmâline nazaran bir kıl kadardır. Demek kalb, ebed-ül âbâda müteveccih açılmış bir penceredir. Bu fânî dünyaya razı değildir."*

Değerlendirme: Tercümede yer almayan çok önemli cümleler var:

Kalb, bir şeye bağlandığında, şiddetle ona alâka duyar, çok büyük bir ihtimam gösterir, onda bir ebediyet ve devam ister ve tam manasıyla fânî olur. Elini uzattığında koca kayaları tutup kaldıracak bir el uzatır. Hâlbuki bununla dünyadan eline geçen şey ya bir incir, ya bir saman, ya bir tüy, ya bir saç, ya bir toz, ya da havadır.

Evet, kalb Samed aynasıdır, put taşını kabul etmez, hatta kırılır. Nitekim mecazî aşka kapılan kişi, çoğu kere maşukundan zulüm görür.

Zira maşuk -şuuru taalluk etmeksizin- fitrî olarak hakkı olmayan bir şeyi reddeder, ona razı olmaz. Böyle bir aşk, âşıkın batın-ı kalbinde yerleşmeye layık değildir.

d. **“Ey haşir ve neşri inkâr eden kafasız! Ömründe kaç defa cismini tebdil ediyorsun. Sabah ve akşam elbiseni değiştirdiğin gibi her senede bir defa tamamıyla cismini tebdil ve tecdid ediyorsun, haberin var mıdır? Belki her senede, her günde cisminden bir kısım şeyler ölür, yerine emsali gelir. **Bunu hiç düşünemiyorsun. Çünkü kafan boştur. Eğer düşünebilseydin, her vakit âlemde binlerce nûmuneleri vukua gelen haşir ve neşri inkâr etmezdin. Doktora git, kafanı tedavi ettir.**”**

Değerlendirme: Metne sadakat yok, ilaveler var, ayrıca koyu renkli kısımlar metinde yok! Doğrusu şöyle:

“Ey haşrî inkâr edenler! Ömrünüz boyunca hatta her sene, hatta her gün defalarca haşr ü neşr oluyorsunuz. Şu cisminizi, tıpkı elbiseniz gibi sabah akşam giyiyor ve çıkarıyorsunuz. Cisminiz de elbiseniz gibi yenileniyor.”

e. *“Nefs daima ızdırablar, kalâklar içinde evhamdan kurtulup tevekküle yanaşmıyor. Hükm-ü Kadere razı olmuyor. Hâlbuki şemsin tulû ve gurubu mukadder olduğu gibi, insanın da bu dünyada tulû' ve gurubu ve sair mukadderatı, kalem-i kader ile cebhesinde yazılıdır. İsterse başını taşa vursun ki, o yazıları silsin; fakat başı kırılır, yazılara bir şey olmaz hâ!*

Ve illâ muhakkak bilsin ki: Semavat ve Arz'ın haricine kaçıp kurtulamayan insan, Hâlık-ı Külli Şey'in rububiyetine muhabbetle rıza-dâde olmalıdır.”

Değerlendirme: Arapça metin bundan hayli farklıdır. Şöyle ki:

Ey huzursuz, muzdarip nefis! Bil ki:

Senin bütün hâllerin güneşin doğması ve batması gibi belirlenmiş ve kader kalemiyle alnına nakşedilmiştir. Eğer yaralı başını kader örsüne vurmak istersen yap, ama boşuna feryat edersin! Yakînen bil ki, semavat ve arzın sınırlarından çıkmayan biri, "her şeyi yaratıp bir kaderle takdirde bulunan" Zât'ın rububiyetine severek razı olmalıdır.

f. *"Bir zerre, kocaman şemsi tecelli ile, yani in'ikas itibariyle istiab eder, içine alır. Fakat küçük iki zerreyi bizzât yani hacimleri itibariyle içine alamaz... Birinci şıkta kâinatın zerrâtı adedince muhalât vardır."*

Değerlendirme: Cümlelerin devamında şu muhteşem ifadeler var, ama tercümede yok:

Birinci şıkta kâinatın zerrât ve mürekkebatı sayısınca muhâller vardır. Bir arının iki kanadına Sübhan ve Ararat dağlarının yüklenmesini ve bir sivrisineğin iki gözünden Nil ve Fırat nehirlerinin akmasını mümkün gören kimse, birinci şıkkı esas alsın.

g. *"Bu sırra binaendir ki, Resul-i Ekrem (a.s.m.) kendisine okunan bütün salavat-ı şerifeye bir anda vâkıf olur."*

Değerlendirme: Asıl metinde "nur ve nurani olan" ilavesi var. Son cümle de tercüme edilmemiş:

İşte bu sırdandır ki, nur ve nurâni olan Hz. Peygamber (a.s.m), aynı anda kendisine salâvat getirenlerin salâvatlarına muttali olur.

Yine bu sırdan pek çok sırların kilitli kapıları açılır.

h. *"5- Âhirette seni kurtaracak bir eserin olmadığı takdirde, fâni dünyada bıraktığın eserlere de kıymet verme."*

Değerlendirme: Devamı atlanmış:

- Senin Allah'tan uzaklığını ve kıymetsizliğini, O'nun da azametini ve izzetini düşündüğünde, -bu nokta-i nazardan bakarken- O'nun rahmetiyle ve nimetiyle olan tasarrufatına ve tenezzülatına nazar etme! Çünkü o zaman yaraşan, ancak tesbihtir.

- O'nun ilim ve rahmetiyle sana yakınlığı, senin de O'nun mahlûku oluşun, inayetine ve keremine dâhil oluşun haysiyetiyle baktığında ise, O'nun celâl sıfatlarına nazar etme! Ta ki vehim ve hevâlar seni baştan çıkartmasın.

Tenzih ederiz o zâtı ki, fikirler ve akıllar tarafından kuşatılmaktan mukaddes ve münezzehtir.

Hamdederiz O Allah'a ki, rahmeti her şeyi kuşatmıştır.

Allah'tan başka ilâh yoktur. O tektir. Şeriki yoktur. Mülk O'nundur. Hamd O'na hastır. Hayatı veren O'dur, mevti veren de Odur. Her hayır elindedir. Ve O, her şeye kadirdir.

i. *“3- Aynı o insan, mahlukat-ı acibe ve harekât-ı garibeden aklının tartamadığı ve zihninin içine alamadığı şeyleri gördüğü zaman, ‘Allahü Ekber’ demekle rahat bulur. Yani, Hâlıkı daha azîm ve daha büyüktür. Onların halk ve tedbirleri kendisine ağır değildir.”*

Değerlendirme: Asıl metinde hayli farklılıklar var:

Ayrıca mahlûkatta aklının mikyaslarının tartamadığı, zihninin muhakeme etmekte zorlandığı acîb, garip şeyler görür. Hakîkati araştırma hissi, onu bunlarla meşgul eder. O da “Allahu Ekber” diye nida edip rahatlar. Yani: O mahlûkatı yaratan zât, daha azametli ve daha büyüktür, öyleyse bunları yaratmak ve idare etmek ona zor gelmez.

Bu, tıpkı ayı kendisinin etrafında dönüyor görüp taaccüp elemi kendisini kaplayan veya zelzele ardından bir dağın çıkışını görüp dehşet içinde tekbir getiren kimsenin hâline benzer.

Böylece sırtındaki tahayyür ve dehşete kapılma ağırlıklarını kavî, metîn olan Kadir-i Zülcelâl'in (celle celâluh) gemisine atar.

j. *"Allah'a tevekkül edene Allah kâfidir."*

Değerlendirme: Bu cümle bir hüküm olup, devamında sekiz madde halinde bunun delilleri zikredilmiştir.

Bil ki:

"Allaha tevekkül edene Allah kâfidir." وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ

Öyleyse şöyle de: "Allah bana yeter! O ne güzel vekildir." Çünkü:

Birincisi: O, kâmil-i mutlaktır. Kemâl ise zâtı için sevilir ve ona ruhlar feda edilir.

İkincisi: O, mahbûb-u lizâtihi ve mahbûb-u hakîkidir. Muhabbet ise fedayı gerektirir...

k. *"Amma Cenab-ı Hakk'a mevcud-u meçhul ünvanıyla bakılırsa, marûfiyet şuaları bir derece tebarüz eder. Ve kâinatta tecelli eden sıfat-ı mutlaka-i muhita ile, bu mevsufun o ünvandan tulû' etmesi ağır gelmez."*

Değerlendirme: Devamı atlanmış:

Ama O'na "mevcûd-u meçhûl" ünvanıyla yönelirsen, marûfiyet şuaları ve mevsûfun şimşekler gibi parlayan vasıfları sana açılır. İnce ipekten yapılmış gömleğini ve ipek işlemeli mendilini taşımak sana ağır gelmediği gibi, O mevsûfa da kâinatta tecelli eden şu muhît, mutlak sıfatlar ağır ve büyük gelmez.

1. *"Esmâ-i hüsnanın her birisi, ötekileri icmalen tazammun eder."*

Değerlendirme: Eksik bırakılmış:

Ancak bir olan ism-i azam, bu umumî tazammunun fevkinde hepsini tazammun eder.

Dolayısıyla, bazılarının başka bir isim ile ism-i azamın nuruna ulaşması mümkün olabilir. Böylece, ona vasıl olanlar nazarında ism-i azam farklı farklı olur.

وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِالصَّوَابِ “Allah doğrusunu en iyi bilendir.”

3.9. Zeyl-ül Habbe Risalesi

a. *“İşte bu adam gafletten ayıldığı zaman: "Eyvah, ne ediyorum! Bunlar şarab değil serabdır. Bunlar ile uğraşmak azb değil azabdır." der, arkadaşlarına yetişmek üzere şark seferine tedarikatta bulunmaya başlar.”*

Değerlendirme: Yanlış tercüme edilmiş

Onlara muhabbet vesilesi ile hayatı sevmekte misalin şuna benzer:

Bir adam var, yolda giderken büyük bir aynaya rastlıyor. Orada doğu tarafına giden dost ve ahbablarının timsallerini görüyor. Ama aynadaki görüntü onları batı tarafına gidiyor gösterdiğinden doğu tarafına gitmekten ürküyor, batıya doğru koşuyor.

Şayet yüzündeki gaflet perdesi açılrsa, kendini boş, kurak bir sahrada tatlı bir suya değil, seraba ve azaba koşuyor göreceksin.

b. *“Kur’an-ı Mu’ciz-ül Beyan’ın hak ve hakikat olduğuna en sadık deliller:*

2- *Esmâ-i hüsnanın tenasüb ve iktizası üzerine hakaik-i âliye-i İlahiyedeki müvazeneyi müraat etmesidir.”*

Değerlendirme: Bu 2. madde aslında iki maddedir:

- İlâhi yüce hakîkatlerin muvazenesini gözetmiştir.

- Esmâ-i hüsnanın mukteziyatlarını ve aralarındaki tenasübü içine almıştır.

c. *"Arkadaş! Kur'an da o defineyi keşfetmek için o denize dalmıştır. Fakat Kur'an'ın gözü açık olduğundan, defineyi tamamıyla ihata ile görmüştür. Ve hakîkata uygun bir tarzda tenasüb ve müvazeneyle riayet ederek kemal-i intizam ve ittırad ile hakîkatı izhar etmiştir."*

Değerlendirme: Burada 13 ayet var, atlanmış.

d. *"Öyle ise, mazide şükrünü eda etmediğin nimetlerin şükrünü kaza etmek lâzımdır."*

Değerlendirme: Çok güzel bir mana, ama asıl metinde yok.

e. *"Kur'an-ı Kerim okunurken istimaında bulunduğun zaman muhtelif şekillerde dinleyebilirsin:*

1- *Resul-i Ekrem Aleyhissalâtü Vesselâm, nübüvvet kürsüsüne çıkıp nev'-i beşere hitaben Kur'an'ın âyetlerini tebliğ ederken, kıraatini kalben ve hayalen dinlemek için kulağını o zamana gönder. O fem-i mübarekinden çıkar gibi dinlemiş olursun.*

2- *Veya Cebrail (A.S.) Hazret-i Muhammed'e (A.S.M.) tebliğ ederken her iki Hazretin arasında yapılan tebliğ-tebellüğ vaziyetini dinler gibi ol.*

3- *Veya Kab-ı Kavseyn makamında, yetmiş bin perde arkasında Mütekellim-i Ezeli'nin Resul-i Ekrem Aleyhissalâtü Vesselâm'a olan tekellümünü dinler gibi hayalî bir vaziyete gir."*

Değerlendirme: Eksik tercüme edilmiş, nice güzel manalar fevtolmuş. Doğrusu:

Bil ki: Kur'an'ı dinlediğinde Hz. Cebrail'den (as) tut, ta kendisinden Kur'an'ı dinlediğin kimseye kadar Kur'an'ın perdelere göre gittikçe tekâmül eden, irşadî mertebelerde çeşitlilik arzeden ve vasıtaların hissiyatıyla boyalanan nağmelerinden her bir nağmede, ona uygun bir elbise giy.

Bunun için, bulunduğu mecliste Kur'an okuyan kimseden kulağını çevirip, nübüvvet şahikasının zirvesinden arz meclisinde o arzın evlatları olan Benî Âdeme ve başkalarına Kur'an'ı okuyan Hz. Peygamberi (a.s.m) dinlemeye geçebilirsin.

Keza o Kur'an'ı, “ufuk-u âlâ”da Hz. Peygamber'e hitab ederken Hz. Cebrail'den dinleyebilirsin. (Aleyhime es-salâtu ve's- selâm)

Keza, “kab-ı kavseyni ev edna”da Hz. Peygamber'le (a.s.m.) konuşan Mütেকellim-i Ezeliyi yetmiş bin perde arkasında dinleyebilirsin.

İşte yapabiliyorsan, bunlardan her birine layık bir libas giy.

3.10. Zerre Risalesi

a. *“Herşeyin bâtını zahirinden daha âlî, daha kâmil, daha latif, daha güzel, daha müzeyyen olduğu gibi; hayatça daha kavî, şuurca daha tamdır. Ve zahirde görünen hayat, şuur, kemal ve saire ancak bâtından zahire süzülen zaîf bir tereşşuhtur. Yoksa bâtın camid, meyyit olup da ilim ve hayatı dışarıya vermiş olduğuna zehaba ihtimal yoktur.*

*Evet, karnın (miden) evinden; cildin, gömleğinden ve kuvve-i hâfızan, senin kitabından nakş ve intizamca daha yüksek ve daha garibdir. **Binaenaleyh âlem-i melekût, âlem-i şhadetten; âlem-i gayb, dünya ve âhiretten daha âli ve daha yüksektir.** Maalesef nefs-i emmare, heva-i nefis ile baktığı için*

zahirî hayatlı, ünsiyetli bir perde gibi, meyyit ve zulmetli ve vahşetli zannettiği bâtın üstüne serilmiş olduğunu görüyor."

Değerlendirme: Metne sadakat yok, özellikle de koyu kısım yanlış tercüme edilmiş:

Bil ki: Batın, zahirden şuurca daha âlâ ve tam, hayatça daha kuvvetlidir, daha zinetli, daha ilme mazhar, daha mükemmel, daha güzel ve daha latîftir. Zahir üzerinde görülen hayat, şuur, kemâl ve benzerleri ancak batından sızan zayıf bir tereşşuhtur. Yoksa batın câmid ve ölü olup da ilim sahibi bir canlıyı semere vermiş değildir.

Buna delil: Batnın, intizamca evinden daha mükemmeldir; cildin, elbisenden daha güzel dokunmuştur; hafızan, kitabından daha iyi nakşedilmiştir.

Bu cüz'i şeylere, mülk âlemiyle melekût âlemini; şehâdet âlemiyle gayb âlemini; dünya ile ahireti kıyas et.

Hevâ gözüyle bakıp ta, zahiri ölü, karanlıklı ve ürkütücü bir batın üzere serilmiş canlı ve mnis gören nefis-i emmarelere yazıklar olsun!

b. *"Tesadüf, şirk ve tabiattan teşekkül eden fesad şebekesinin âlem-i İslâm'dan nefiy ve ihracına, Risale-i Nur'ca verilen karar infaz edilmiştir."*

Değerlendirme: Asıl metinden hayli farklı tercüme edilmiş:

...ey tesadüf! Allahın mülkünde sana yer yok. Kardeşin olan tabiat ve baban olan şirk ile beraber adem cehennemine.. fenaya.. hatta imtinaa git.

c. *"Her bir masnuda, her bir zerrede görünen tasarruf-u mutlak, kudret-i muhita ve hikmet-i basîrenin delalet ve şehadetleriyle sabittir ki, bütün eşyanın Sâniî, vâhiddir, şeriki*

yoktur. Ne kudretinde inkısam var, ne iktidar ve ihtiyarında tecezzi vardır. Binaenaleyh Sâni' ancak Vâcib-ül Vücut olacaktır ki, kaderin mizanıyla yürüyen kudretine bir nihayet yoktur.”

Değerlendirme: Çok kısa geçilmiş:

Kendisiyle alâkalı ve aynı kanunla tanzim edilmiş bütün mevcûdatla beraber her bir masnuda, hatta her bir zerrede sezilen ve görülen mutlak tasarruf, muhîr kudret ve basîrane hikmet; bâhir bir bürhan ve apaçık bir ayettir ki:

Her şeyin Sâni’i birdir; asla şeriki yoktur; iktidarına sınır getirmeyi netice veren bir tevzi, bir inkısam ve bir tecezzi söz konusu değildir.

Çünkü eğer Sani’ mümkünattan olsa elbette onun tasarrufunda bir tevzi, kuvvetinde bir inkısam, iktidar ve ihtiyarının teveccühünde bir tecezzi olur.

Hâlbuki mesela bir arıya taalluk eden bu üçü (tasarruf, kuvvet ve iktidar) öyle bir konumdadır ki, şayet tecezzi ve haddi aşmak tabiatında olan mümkün bir varlıkta olsaydı, haddi aşmaması mümkün olmazdı. Hâlbuki o arı,öyle bir iktidarın eseri olduğunu gösterir ki, o âlemleri yaratmak o iktidara zor gelmez.

Böyle bir iktidar, etrafa taşmadan bir arıda nasıl haps olur?

Öyleyse Sâni’in vacibu’l- vücud ve bir olması, ayrıca kader mizanına göre icra’da bulunan ve onun mistarına göre yazan kudretinde bir nihayet, bir had, bir inkısam bulunmaması bizzarure lâzımdır.

d. وَاللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ : *Evet Allah ilmi, iradesi, kudreti ve sair sıfatıyla muhittir. Daire-i ihatasından hariç bir şey yoktur. Fakat insan cüz’î ve kısa zihniyle Allah’ın azametini ve şemsin*

etrafında seyyaratı tedvir ettiğine bakarken, meselâ arı gibi, küçük hayvanlar ile iştilal etmesini uzak görüyor.

Çünkü Vâcib-ül Vücut'u, mümkün kıyas ediyor. Hâlbuki bu kıyasa göre küçük hayvanlara büyük bir zulüm olur. Çünkü onlar da كَازِيَةٍ مِنَ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَ أَنْ مِنْ شَيْءٍ وَ كَازِيَةٍ مِنَ شَيْءٍ وَ كَازِيَةٍ مِنَ شَيْءٍ وَ كَازِيَةٍ مِنَ شَيْءٍ kaziyesince Hâlık'larını tesbih etmekle, Allah'tan maada kimseyi Rab tanımıyorlar. Binaenaleyh büyüğün küçüğe tekebbür etmeye hakkı yoktur."

Değerlendirme: Atlamalar var. Cümlelerin devamı şöyledir:

Büyük ve geniş olan Zahir isminin dairesinden uzaklaşır küçülen şeyler, nisbi veya hakiki olarak Batın isminin dairesine yaklaşır, onunla kayıtlanır. Çünkü esma-i hüsnasıyla "Allah, onları tamamen kuşatmıştır."

Cüz'i, mahdut, mukayyet olan zihniyle alâka duyduğu şeyde fâni olan insan, Allah'ın azametini, güneşin etrafında seyyareleri çevirmesine bakar. Vücudu vacib olan Allahı, şeytanî bir kıyasla, vücudu mümkün olan miskin mevcûdata kıyas ederek mesela bir sineğin yaratılışıyla meşgul olmasını akıldan uzak görür. Bu kıyastan küçük mahlûklara büyük bir zulüm neşet eder ve bu bakış onlara hakaret olur. Çünkü yaratıcısını tesbih etmeyen hiç bir şey yoktur. Ve hiç bir şey, âlemde sadece kendisi varmış gibi dünyayı ona bir ev, güneşi lamba, yıldızları kandiller kılan Zât'tan başkasını Rab edinmeye tenezzül etmez.

Binaenaleyh büyüğün küçüğe tekebbür etmesi caiz değildir. Çünkü vücut da hak gibidir, az ile çok arasında bir fark yoktur. Nice az vardır ki çoktur, nice çok vardır ki azdır.

e. "Umumî olan bir in'am ile inayet-i şahsiye arasında münafat yok. Meselâ: Bir ziyafete yapılan umumî bir davet altında şahıslar da davet edilmiş olur. Yani, bu ziyafet umumî olduğundan davet umumiyette kalır, şahıslar nazara alınmıyor,

denilemez. Binaenaleyh Allah'ın nimetleri vakıf malı veya nehir suyu gibi umumî olup, in'amında şahıslar kasedilmemiş değildir. Ancak o umumiyette hususiyet de maksuddur. Binaenaleyh eşhas o umumî in'amda kasedilmediklerinden o nimetlere karşı şükretmeye mükellef olmadıklarına zehab etmek hatadır.”

Değerlendirme: Çok ince manalar kaybolmuş. Şöyle ki:

Nimetlerin umumî oluşu, hususî kasda ve şahsî inayete münafî değildir. Çünkü Allah'ın nimetleri vakıf malı veya nehir suyu gibi değildir ki başıboş bir in'am olarak görülsün ve şahıs kendinde hususî şükre bir ihtiyaç hissetmesin.

Taayyünler ve hususi özellikler, önceden hâsıl olan kaplar ve kalıplar gibi değildir ki, o taayyün belirlenen in'am vechini meydana getirmiş olsun. Çünkü Mün'im-i Hakîkî (celle şânuh), herkese ona münasip bir tabakta yemeğini veriyor, ismiyle-resmiyle şahsa özel olarak nimetlerini gönderiyor.

Öyleyse, umumi nimete şükür vacib olduğu gibi, hususi nimete de şükür vacibtir.

3.11. Şemme Risalesi

a. “O cüz'iyat bütün hüceyratıyla 'Lâ mutasarrife fil-hakikati illâ hu' diye şehadet eder.”

Değerlendirme: Devamı atlanmış. Bu cümlelerin devamı şöyledir:

O'nun tekvinî emri altında olmayan hiç bir tasarruf yoktur. Çünkü şayet mutasarrıf bir olmazsa gayr-ı mütenahi mutasarrıflarının vücudu lâzım gelir.

Bunların da, hem birbirine zıd hem de emsal, hem müstakil hem esir, hem mutlak hem mukayyet olmaları gibi pek çok muhâlin vücud bulması icab ederdi.

b. *"Kezalik Allah'ın hesabına kâinata bakan adam her ne müşahede ederse ilimdir. Eğer gafletle esbab hesabına bakarsa, ilim zannettiği şey de cehl olur."*

Değerlendirme: Devamı atlanmış:

Nasıl ki, Ayasofya Câmii'nin aydınlanması ve gecede karanlık içinde kalması arasında sadece elektriğin düşmesine dokunma miktarı bir zaman vardır. Âlem fezasının karanlığında ise, bir anda şimşegin çakması yeterlidir. Kapkara bulutlar dünyayı kapladığında dünya kararır, ama birden rahmet nesîmi esmesiyle güneşin ışığı her tarafı kaplar.

Onun gibi, iman ve tevhid nuruyla bakan kimse âlemi nur, ünsiyet, tahabbüb ve teveddüt içinde; kâinatın eczasını da hayattar, mûnis dost ve kardeşler olarak görür.

Küfür nazarıyla baktığında ise, âlemin eczasını birbirine yabancı, cansız, vahşetli düşmanlar şeklinde görür. Âlemi de üst üste karanlıklar içinde tahayyül eder. Kendisi ise uçsuz bucaksız bir denizde.. Bir dalga onu bürüyor, üstünde bir dalga daha.. Öyle karanlık ki, elini çıkarsa onu bile göremeyecek durumda..

3.12. Onuncu Risale

a. *"Binaenaleyh insanın en evvel ve en büyük vazifesi, tesbih ve tahmiddir. Evvelâ mazi, hal ve istikbal zamanlarında görmüş veya görececek nimetler lisanıyla, sonra nefsinde veya haricinde görmekte olduğu in'amlar lisanıyla, sonra mahlûkatın yapmakta oldukları tesbihatı şehadet ve müşahede lisanıyla Sâniî hamd ü sena etmektir."*

Değerlendirme: Devamı çok mühim, ama atlanmış:

İşte, Subhanallah, hayret ve takdir manasını, taaccüb ve istihsan manasını, tenzih ve takdis manasını, muhabbetle beraber heybet manasını ve azamet sebebiyle meçhûliyet manasını tazammun eder.

b. *“İnsanın san'atıyla Hâlıkın san'atı arasındaki fark: İnsan kendi san'atının arkasında görünebilir, amma Hâlık'ın masnuu arkasında yetmişbin perde vardır. Fakat Hâlıkın bütün masnuatı def'aten bir nazarda görünebilirse, siyah perdeler ortadan kalkar, nuranîler kalır.”*

Değerlendirme: Sonuç kısmı eksik, ayrıca net değil. Bir de “siyah perdeler” yerine devamındaki “nuranî perdeler”in de delaletiyle “zulmanî perdeler” daha uygun düşüyor.

İnsan, eseri ve cüz'î san'atının arkasında tasavvur edilebilir. Sani- i Ezelinin san'atına ise, ancak cüz'î bir masnuun verâsında yetmiş bin perde arkasından bakılabilir. Eğer O'nun bütün masnuatına birden bakabilsen, zulmanî perdeler ortadan kalkar, nuranî perdeler kalır. Dolayısıyla en yakın yol kendi nef-sindedir, âfâkta değildir. Âfâkta ancak istikametli bir aşkla gidilebilir.

c. *“Hattâ cehennem-i cismanî, ârif olan mü'min için, âsiye kâfirin cehennem-i manevisine nisbeten cennet gibidir.”*

Değerlendirme: Bu kısım, *Mesnevi* mütalaalarında zor anlaşılan, hatta anlaşılmayan bir cümledir. Doğrusu şöyle olacak:

حتى إن جهنم الجسمانية للمؤمن العارف العاصي كالجنة بالنسبة إلى جهنم
المعنوية للكافر الجاهل بخالقه

Hatta Allahı bilen âsi mü'min için olan cismani cehennem, Hâlıkını bilmeyen kâfirin manevi cehennemine nisbetle cennet gibidir.

d. *“Evet kuşların, balıkların, karıncaların yumurtalarında, eşcar ve sebzevatın semeratında ve o semeratın tohumlarındaki ifrat derecesini bulan kesret o vaziyeti tenvir eder. Lâkin âlem-i şehadetin darlığına ve müstakbel ibadetlerin Allâm-ül Guyub'un*

ilminde mevcut olduğuna binaen, niyetten fiile henüz çıkmayan onların ibadetleri kabul edilmiştir."

Değerlendirme: Eksik tercüme:

Eğer istersen kavun ve çekirdeklerine, ağaca ve onun meyvelerindeki çekirdeklere, balığa ve yumurtacıklarına, kuşa ve yumurtalarına bak!

Ancak, şehâdet âleminin darlığı, bir de gaybı ve şehâdeti bilen Zât'ın ilminin "olanı, olacağı, olmamış olanlar olsaydı nasıl olacaklarını" ihata etmesi, onların bilkuvve olan ibadetlerini ve tohumlarında mümdemiç olan niyetlerini kabul etmeyi iktiza etti.

e. *İkinci Nükte:* وَجَعَلْنَا الشَّمْسَ سِرَاجًا

Değerlendirme: Doğrusu: وَجَعَلَ الشَّمْسَ سِرَاجًا

3.13. Şu'le Risalesi

a. "Mademki her şeyin Allah'tan olduğunu bilirsin ve ona iz'anın vardır. Zararlı menfaatli her şeyi tahsin ve hüsn-ü rıza ile kabul etmek lâzımdır. Ve illâ, gaflete düşmeye mecbur olursun. Bunun için esbab-ı zahiriye vaz' edilmiş ve gözlere de gaflet perdesi örtülmüştür. Kâinat hâdiselerinden insanın heva ve hevesine muhalif olan kısım, muvafık olan kısımdan daha çoktur. Eğer heva sahibi, bu esbab-ı zahiriye görüp Müsebbib-ül Esbab'dan gaflet etmese, itirazlarını tamamen Allah'a tevcih eder."

Değerlendirme: Muhtasar olmuş. Doğrusu:

Her şeyin Allahü Tealâ'dan olduğunu bilip iz'an ettiğinde, sürur veren veya üzen her şeye razı olman gerekir. Eğer razı olmazsan, gaflete mecbur kalırsın. Bu sırdandır ki zahiri sebepler vaz edilmiş ve gözler gaflet perdesiyle örtülmüştür. Çünkü hiç kimse yoktur ki kâinattaki hadiselerden hevâve

hevesine, keyfine ve temennisine muhalif olanlar, muvafık olanlardan daha ziyade ve daha çok olmasın! Çünkü kâinat, hayal-perestlerin heves hendesesine göre bina edilmemiştir. “Rüzgâr gemilerin keyfine göre esmez.”

Hevâ sahibi kimse şayet bu sebepleri görmez ve Müsebbibül- Esbab’dan gafil olmazsa, batıl itirazı, bir kıymet ifade etmeyen keraheti, nefreti, hiddeti ve gayzı Fatır-ı Hakîm ve Mâlik-i Kerîm’e yönelir. Bu gafil, itiraz okunu attığında ise, o ok ya feleke veya şeytana isabet eder veya döner başına ve kendine gelir.

b. *“Cenab-ı Hakk’ın günahkârları afvetmesi fazldır, tazib etmesi adldır...”*

Değerlendirme: Devamı atlanmış:

Hâlbuki bu cüz’i zarar ve az şer gelmesin diye bu pek çok hayırları terk etmek küllî bir zarardır ve şerr-i kesirdir. Bu ise âdil olan Hakîm-i Kerîm’in adaletine aykırıdır.

Ey zalûm ve cehûl insan! Elinden geldiğince şerden sakın! Yoksa hayrı terk etmenin cezasıyla beraber, neticenin vücuduna zemin hazırlayan silsilede, senden önce yer alan diğer sebeplerin neticesini boşa çıkarmanın cezasına da müstehak olacaksın. Çünkü, şer ademdir. İlletin en edna bir cüz’ünün olmayışı, malulun olmayışına sebep olur, böylece malulun ademinin bütün zararı, o edna cüz’e ait olur.

Fakat vücudun semerelerinden o cüz’e ait olan, ancak kendi hissesi kadardır. Çünkü cüz’ün vücudu, küllün vücuduna bir illet değildir. İşte buradan Allahu Tealâ’nın kemâl-i affi ve kemâl-i fazlı görülür. Çünkü şerre misliyle, hayra ise on katıyla karşılık verir. Hâlbuki vakideki durum bunun aksini iktiza eder.

Keza buradan, vaki’deki bu hâlin aksine hüküm veren beşerin zulmü de görülür.

c. **"İnsan nisyandan alındığı için, nisyana mübteladır."**

Değerlendirme: Cümlelerin koyu kısmı asıl nüshada yok!

d. *"Ve her bir ferd ötekilere duacı olur, şefaathçi olur, tezkiyecisi olur, bilhassa Peygamber Aleyhissalâtu Vesselâma... Ve keza her bir ferd arkadaşlarının saadetinden zevk alır ve Hallak-ı kâinata ubudiyet etmeye ve saadet-i ebediyeye namzed olur."*

Değerlendirme: Devamında şu kısım atlanmış:

Böylece, aç annenin çocuğunun lezzetinden ve şefkatli kardeşin kardeşinin saâdetinden keyiflenmesi gibi, her bir fert diğer kardeşlerinin saâdetleriyle telezzüz eder. Öyle ki şu miskin fâni insan Hallak-ı kâinatın ubudiyetine ve saâdet-i ebediyenin kabulüne müstaid hâle gelir.

İşte Peygamber aleyhi's-salatu ves-selâma bak! O "Ya Erhame'r- Râhimin" diye dua ederken bütün ümmetin de şöyle dediklerini görürsün:

اللَّهُمَّ صَلِّ وَسَلِّمْ عَلَى عَبْدِكَ وَحَبِيبِكَ مُحَمَّدٍ بَخْرٍ أَنْوَارِكَ، وَمَعْدِنِ أَسْرَارِكَ،
وَنَاشِرِ ذِكْرِكَ وَشُكْرِكَ، وَدَلَالِ مَحَاسِنِ سُلْطَنَةِ رُبُوبِيَّتِكَ

"Allah'ım, senin nurlarının deryası, sırlarının madeni, zikrinin ve şükürünün naşiri ve saltanat-ı rububiyetinin güzelliklerinin dellalı olan kulun ve habibin Muhammed'e salât u selâm et."

Böyle diyerek O'nu Rab'leri nezdinde tezkiye ediyor, kendilerine rahmet olarak O'nu gönderene O'nu sevdireyorlar ve şefaathini teyit ediyorlar.

Keza, kendi acz-i mutlak ve fakr-ı mutlaklarının diliyle yüce Allah'ın istiğna-i ekmel içindeki mutlak gımasına nidada bulunuyorlar, izzet-i celâli içindeki mutlak cûduna nida

ediyorlar, mutlak ubudiyetlerinin diliyle O'nun mutlak rububiyetine sesleniyorlar.

İşte bu ulvî, manevi yardımlaşma ile insan; hakirlik, küçüklük, acizlik esfel-i safilininden hilafetin, emaneti yüklenmenin ve göklerin ve yerin kendisine musahhar kılınmasıyla mükerremiyete kâbil olmanın âlây-ı illiyyinine terakki eder.

e. *“Kur'anın yüksek meziyetlerinden biri de şudur ki...:”*

Değerlendirme: Devamı var:

Bil ki: Kur'an'ın yücelik meziyetlerinden biri de, ayetlerin sonunda neticeleri veya illetini beyan eden fezlekeleri zikretmekle:

Kesret konularının peşinde vahdet uyarılarında bulunmak, tafsilin peşinde konuyu özetlemek ve cüz'iyata ait bahislerin peşinde mutlak rububiyetin düsturlarını, keza şümullü ve umumi kemâlî sıfatların kanunlarını getirmektir. Ta ki muhatabın zihni zikrolunan bu kevnî cüz'de boğulup da mutlak ulûhiyet mertebesinin azametini unutmasın, böylece azamet, heybet ve kibriya sahibi Zât'a karşı fikrî ubudiyetin adabının gereklerini ihlal etmesin, keza o cüz'iden emsaline ve benzerlerine zihnini açsın.

Keza Kur'an bu üslûb ile -velev hakir ve zail de olsa-, her bir cüz'ide Ezel ve Ebed Sultanı'nın marifetine ve Ehad-i Samed'in esma cilvelerinin şuhûduna açık bir yol, istikametli bir cadde ve parlak bir hüccet olduğunu sana gösterir ve fehmettir.

Bu üslûbtaki Kur'an'ın meseli, şöyle birinin hâline benzer:

Kendisinde küçük bir güneş olan bir su damlasını ve güneşin ziyasındaki renklerin tecelli ettiği bir çiçeği gösterdikten hemen sonra, gün ortasında bütün haşmetiyle parıldayan güneşi birden sana gösterir ve başını o güneşe çevirtir. Ta ki zihnin

karişmasın, güneş senin nezdinde küçülüp de onun azametinin levazımatını inkâr etmeyesin.

Mesela Yusuf sûresinde cüz'i bir olayın peşinde وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ *"Ve her ilim sahibinin üstünde bir bilen vardır."*¹¹

Hacc sûresinde مَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ *"Allah'ı gereği gibi takdir edemediler."*¹²

Nur sûresinde وَإِذَا بَلَغَ الْأَطْفَالُ مِنْكُمُ الْحُلُمَ فَلْيَسْتَأْذِنُوا كَمَا اسْتَأْذَنَ الَّذِينَ لِلَّهِ عِلْمٌ عَلَيْهِمْ حَكِيمٌ *"Çocuklarınız ergenlik çağına geldiklerinde, kendilerinden öncekilerin izin istedikleri gibi izin istesinler. Allah, ayetlerini size işte böyle açıklar. Ve Allah, Alîm'dir- Hakîm'dir."*¹³

Ankebut sûresinde وَإِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبُنَيْتُ الْعَنْكَبُوتِ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ *"Evlerin en gevşegi, şüphesiz örümceğin evidir. Keşke bilselerdi!"*¹⁴ ayeti ve bunların emsalleri...

Sonuç

1980 li yıllardan itibaren bu kıymetli eseri Arabî orijinalinden okuyan ve ilk tercümede bazı eksiklikler, atlamalar ve yer yer yanlışlar gören biri olarak *Mesnevi*'yi yeniden tercüme ettim. Bu makale ile de ilk tercümedeki bazı durumlara dikkat çekmeyi ve ilgi duyanlarla paylaşmayı bir görev addettim. Bu vesileyle eserin müellifini ve ilk defa Türkçeye kazandırılmasına vesile olan Abdülmedic Efendi'yi rahmetle yâd ediyorum.

Makalenin "ezber bozan" bir çalışma olduğunun farkındayım. Ayrıntılara inildiğinde ilk tercümede daha nice eksikler ve hatta tercüme hataları bulmak mümkündür. Hem

¹¹ Yûsuf, 12/76.

¹² Hacc, 22/74.

¹³ Nur, 24/59.

¹⁴ Ankebût, 29/41.

hayli eksik olması, hem de yer yer hatalı tercümeleri bulunması sebebiyle “Nur’un Arabî Mesnevisi” heyet halinde yeniden tercüme edilmeli, Bediüzzaman’ın bu eseri, aslının şanına yakışır bir şekilde okuyucunun istifadesine sunulmalıdır. Tahkik mesleğini esas alan risale okuyucularına yakışan da budur. İlk tercüme yine basılmaya devam edebilir, ama orijinalindeki engin manalardan gelecek nesiller mahrum bırakılmamalıdır.

Not: Benzeri bir durum, *İşârâtü’l- İ’câz* tercümesi için de aynen geçerlidir.

Kaynakça

Gazzalî, Ebu Hamid Muhammed. *el-Munkız mine’ d- dalal*. Beyrut: Müessesetü Kütübi’s-Sekafiyye, 1991.

Kam, Ferid. *Dini- Felsefi Sohbetler*. Sadeleştiren. S. Hayri Bolay. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1990.

Nursi, Said. *İşârâtü’l-İ’câz fi Mezânni’l-Îcâz*. (Arapçe metin ve Tercüme). çev. Abdülmecid Nursi. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014.

Nursi, Said. *Mesnevi Dersleri*. çev. Şadi Eren. İstanbul: Selsebil Yayınları, 2014.

Nursi, Said. *Mesnevi-i Nuriye*. çev. Abdülmecid Nursi. İstanbul: Sözleryayınevi, 1983.

Türker, Mübahat. *Felsefeye Giriş*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1985.

BEDİÜZZAMAN SAİD NURSI'YE GÖRE KUR'AN'IN ÜÇ İ'CAZ VECHİ

Niyazi BEKİ*

Öz

Kur'an'ın i'câz vecihleri eskiden beri önemle üzerinde durulan bir konudur. Çünkü Kur'an'ın mucizeliğinin ispat edilmesi, onun ortaya koyduğu hakikatlerin doğru olduğu anlamına gelir. İnsanlar, Kur'an'ın ilahî kimliğini tasdik eden hakikatlerin tamamını anlamayabilirler. Ancak, Kur'an'ın Allah'ın kelamı olduğunu gösteren i'câz yönü ispat edilirse, oradaki bütün hakikatlerin doğru olduğunu kabul etmek kolaylaşır. Müminler, hikmetini bilmedikleri konularda da teslimiyet gösterecekleri için imanları sarsılmaktan korunmuş olur. Çünkü i'câzı ispat edilen Kur'an Allah'ın sözüdür. Allah'ın sözünde ise hilâf-ı hakikat bir beyan olmaz.

Bilindiği üzere, Kur'an i'câzının değişik vecihleri vardır. Biz de bu konuya bir katkı sağlamak amacıyla Bediüzzaman'ın görüşleri doğrultusunda, Kur'an'ın -külli manadaki- üç i'câz yönü üzerinde duracağız. Bunları “Kur'an'daki açıklamaların şümüllü bir ilme dayanması”, “Kur'an'ın hakiki hikmeti ihtiva etmesi” ve “Tevhidin dengeli bir tarzda açıklanması” şeklinde sırlayabiliriz.

Anahtar Kelimeler: Kur'an'ın ic'âzı, Şümüllü ilim, Hakiki hikmet, Tevhid

* Prof.Dr., Üsküdar Üniversitesi, niyazibeki@hotmail.com

Geliş Tarihi: 21.03.2019

Kabul tarihi: 23.06.2019

ORCID: 0000-0003-1888-7909

Three Miraculous Aspects of the Qur'an According to Bediuzzaman Said Nursi

Abstract

The miraculousness of the Qur'an has been an important issue considered since the early times of Islam, since proving the miraculousness of the Qur'an means the correctness of its truths. Human beings may not comprehend all these truths. But if the miraculousness of the Qur'an is proved, it becomes easy to understand the correctness of all the truths in it. Since believers will act in submission in accepting the points whose reasons they cannot understand, their belief will be protected from undermining. Because the Qur'an whose miraculousness is proved are the words of Allah and there cannot be contrariness to facts in His words.

We decided to deal with the issue of the miraculousness of the Qur'an. It is known that there are different aspects of its miraculousness. In order to make a contribution to this issue within the framework of the views of Bediuzzaman, we will elaborate three comprehensive aspects of miraculousness, which can be listed as "The explanations of the Qur'an are based on absolute knowledge", "The Qur'an contains only the real wisdom", and "the tawheed is explained in a balanced way."

Key Words: Miraculousness of the Qur'an, Absolute Knowledge, Real Wisdom, Tawheed

Giriş

Kur'an'ın ders verdiği temel konuların tevhid, nübüvvet, haşır, adâlet ve ibadet olduğu bilinmektedir.¹Bununla beraber, bu konuda âlimlerin farklı görüşleri de söz konusudur. Mesela; İbn Aşur'a göre, Kur'an'da ders verilen temel konular iki çeşittir:

Birincisi: Bizzat onların - birer irfan olarak- bilinmesi kastedilen ilimler. Tevhid, sıfatlar, nübüvvet, vaz-öğütler, misaller/temsiller, hikmetler ve kıssalar bu kısma dâhildir.

İkincisi: Onlarla amel etmenin hedeflendiği hükümlerdir. Ahkâm kısmı da kendi içinde ikiye ayrılır: İbadet ve muamelat gibi organlarla yapılan ameller. Diğeri ise, güzel ahlak terbiyesi ve şeriatın âdâbı, edebi ile ilgili olup akıl ve kalbe ait amellerdir. Fatiha suresi bütün bu manaları değişik delalet yollarıyla içine alır.²

Dikkat edilirse, İbn Âşûr'un saydığı hususlar, iman esasları, ibadet ve adalet mefhumlarına irca edilebilir. Bu temel konuların harcı ve bir nevi bileşkesi ise Kur'an'ın i'câzıdır. Kur'an'ın mucizeliğinin ispat edilmesi, onun ortaya koyduğu hakikatlerin doğru olduğunu gösterir. Çünkü Allah'ın sözünde hilaf-ı hakikat bir beyan olmaz.

Kur'an'ın Allah'ın kelamı olduğu konusu, önemine binaen eskiden beri İslâm âlimleri tarafından “Kur'an'ın İ'cazı” başlığı altında oldukça fazla işlenmiştir. Misal olarak birkaç tanesinin ismi şöyledir: “İ'câzü'l-Kur'ân”³, “Delâilü'l-İ'câz fi 'İlmi'l-

¹ Bk. Bediüzzaman Said Nursi, *İşâratü'l-İ'câz fi Mezânni'l-İcâz* (İstanbul: Envar Neşr., 1993), 118

² Bk. İbn Aşur, Muhammed b.Tâhir et-Tunisî, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* (Tunus, 1984), 1/134.

³ Bk. Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkılânî, *İ'câzü'l-Kur'ân* (Mısır: Dâru'l-Maârif, 1997).

Ma'ânî", master tezi olarak hazırlanan "el-İ'câzü'l-İlmî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm", "el-İ'câzü'l-Luğavî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm".

Bizzat Kur'an ayetlerinde bu konu değişik vesilelerle anlatılmış ve Kur'an'ın Allah'ın kelamı olduğuna dair deliller serdedilmiştir. Bu ayetlerin açıklandığı yerlerde Kur'an'ın ilahî kaynaklı olduğu hususu az-çok bütün tefsir kitaplarında işlenmiştir. Ayrıca konuyla ilgili müstakil eserler telif edilmiştir. Kur'an'ın mucizevi yönlerinin değişik veçheleri vardır. İslâm âlimleri tarafından bu i'caz vecihlerinin kırktan fazla olduğu kabul edilmektedir.⁴ Biz de bu konuya bir katkı sağlamak amacıyla Risale-i Nur'da belirtilen Kur'an'ın -külli mânâda- üç i'caz yönü üzerinde duracağız. Bunları "Kur'an'daki açıklamaların şümüllü bir ilme dayanması", "Kur'an'ın hakikî hikmeti ihtiva etmesi" ve "Tevhidin dengeli bir şekilde açıklanması" şeklinde sırlayabiliriz.

1. Kur'an'daki Açıklamaların Şümüllü Bir İlme Dayanması

Kur'an'ın muhtevasında yer alan konuların çok geniş bir şekilde mevzu bahis edilmesi, onun sonsuz bir ilmin eseri olduğunu gösterir. Kur'an'da dünya ve âhiretle alakalı pek çok hakikatler ders verildiği halde, hiçbir yerde gerçek bir çelişkinin bulunmaması, verilen bu bilgilerin değişik ilim dallarında uzman olan âlimler tarafından tasdik edilmesi, Kur'an'ın Allah'ın sonsuz ilminin bir tezahürü olduğuna en büyük bir şahittir.

"İnkâr edenler, "Bu Kur'an, onun uydurduğu, birilerinin de bu konuda kendisine yardım ettiği bir düzmecedен ibarettir" dediler; böylece onlar açık bir haksızlık ve iftirada bulunmuş oldular. Yine dediler ki: "Bunlar, onun başkalarına yazdırdığı,

⁴ Bk. Bediüzzaman Said Nursi, *Sözler* (İstanbul: Envar Neşr., 1993), 445.

sabah akşam kendisine okunan eskilerin masallarındır! De ki: “Onu, göklerin ve yerin sırlarını bilen Allah indirdi. Doğrusu O çok bağışlayıcı, çok merhametlidir”⁵ mealindeki ayette bu gerçeğin altı çizilmiş, Kur’an’daki bilgilerin yerde ve göklerde olan her şeyi bilen, ilmi her şeyi kuşatan Allah’ın bildirdiği bilgiler olduğuna vurgu yapılmıştır. Bu gün bilimsel keşiflerin ortaya koyduğu birçok hakikatin Kur’an’da açıkça veya işari yolla yer aldığı hususu birçok âlim tarafından kabul edilmektedir.

Bu ayette işaret edilen hakikatleri şöyle açıklamak mümkündür:

a) Kur’an’ın eşsiz fesahat ve belagati, onun her şeyi bilen Allah’ın kelamı olduğunu göstermektedir.

b) Kur’an’da yer alan ve tarih tarafından tasdik edilen gaybî haberler, onun her şeyi kuşatan bir ilmin sahibi olan Allah’ın sözü olduğunun göstergesidir.

c) “Kur’an’ı inceleyip düşünmüyorlar mı? Eğer Allah’tan başka birinden gelmiş olsaydı onda birçok tutarsızlık ve çelişki bulurlardı.”⁶ mealindeki ayette ifade edildiği gibi, Kur’an’ın her türlü kusur ve noksandan münezze olmas, onun sonsuz ilim sahibi Allah tarafından indirildiğine delâlet etmektedir.

d) Kur’an’ın prensiplerinin dünyanın maslahatını hedeflemesi ve insanlara düzenli, hikmetli bir hayat modelini vaz’etmesi, onun her şeyi bilen Allah’ın kitabı olduğunu göstermektedir.

e) Kur’an’ın çok çeşitli ilimleri kapsayan bir muhtevaya sahip olması, onun ilmi her şeyi ihata eden Allah’ın vahyi

⁵ el-Furkan, 25/4-6.

⁶ en-Nisâ, 4/82.

olduğunun göstergesidir. İşte ayette Kur'an'ın insanlar tarafından uydurulduğu şüphesini seslendiren inkârcılara karşı, “Onun (Kur'an'ın) göklerde ve yerde bütün sırları/gizlilikleri bilen birinin indirdiği bir kitap olduğuna” vurgu yapılması, bu gibi hakikatlerin insan aklının çok ötesinde, onun ilmini aşan birer malumat, bilgi olduğuna işaret etmek içindir.⁷

Keza, “Yoksa ‘Kur'an’ı kendisi uydurdu’ mu diyorlar? De ki:

“EğerdoğrusöylüyorsanızAllah’tanbaşkaçağırabildiğinizizherkesiy ardımaçağırın da, siz de onun gibi uydurulmuş on sûre getirin!”⁸ mealindeki ayette meydan okumanın göstergesi olarak gösterilen gerçeklerden biri de Kur'an'ın –Allah'ın sonsuz ilmine işaret eden- bu geniş kapsamlı muhtevasıdır. Bu ayetin tamamlayıcısı ve hemen ardından gelen “Eğer size cevap veremezlerse, bilin ki Kur'an ancak Allah'ın ilminin eseri olarak indirilmiştir ve O'ndan başka ilah yoktur; hâlâ teslim olmayacak mısınız?”⁹ mealindeki ayette de, Kur'an'ın geniş kapsamı, Allah'ın sonsuz ilminin bir delili olarak gösterilmiştir. Kâinatın yaratılması, düzenlenmesi, idare edilmesi, göklerle yerin insanların yararına ürünler vermek için harika bir fabrika şeklinde çalıştırılması gibi binlerce ontolojik, sosyolojik, biyolojik, embriyolojik faaliyetler için en faydalı rotaların çizilmesi, haritaların tanzim edilmesi gibi hakikatlerin Kur'an'da yer alması, onun sonsuz ilahî ilimle ancak açıklanabilen geniş bir kapsama sahip olduğunun göstergesidir.

⁷ Bk. Fahrüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb* (Beyrut, 1420), 24:434.

⁸ Hûd, 11/13.

⁹ Hûd, 11/14.

Bu konunun daha iyi anlaşılması için Bediüzzaman Said Nursi'nin verdiği farazi bir misali özetle hatırlamakta fayda olduğunu düşünüyoruz:

“Şöyle farz edelim ki; gayet büyük, garip ve acayip bir ağaç çok geniş bir gayb perdesi altında saklanmış olduğundan hiç kimse onu göremiyor. Bilindiği üzere, bir ağacın dalları, yaprakları, meyveleri, çiçekleri gibi bütün uzuvları arasında büyük bir münasebet, bir tenasüp ve bir muvazene vardır. Her bir parçası, ait olduğu ağacın mahiyetine göre şekillenir. Bu özelliğiyle ağaç, adeta –bütün organları uyum içinde olan-insana benzer.

İşte hiç görülmemiş böyle bir ağacın resmini bütün detaylarıyla çizen bir adam çıkırsa, daldan meyveye, meyveden yaprağa bütün parçalarını çok münasip bir şekilde gösterse, o gayet büyük ağacın birbirinden nihayet derecede uzak olan mebbe ve müntehasını (ilk ve son halini) gösterecek şekilde fotoğrafını çeker gibi bir suretini yapsa, elbette şüphe kalmaz ki bu ressam, o görünmeyen ağacın her tarafını gayb-âşına nazarıyla (görünmeyeni bilen bir şekilde) görmüş, sonra onu böyle tasvir etmiş ve resmini yapmıştır.”¹⁰

Aynen bu misalde olduğu gibi Kur'an-ı Kerimin, dünyanın başlangıcından ta ahiret âleminin son sınırlarına kadar uzanmış, arştan ferşe, zerreden şemse (atomdan güneşe) kadar yayılmış olan yaratılış ağacının hakikatlerine dair yaptığı tasvirlerinde “o kadar tenasübü muhafaza etmiş ve herbir uzva ve meyveye lâyük bir suret vermiştir ki; bütün muhakkikler nihayet-i tahkikinde Kur'an'ın tasvirine “Mâşâallah, Bârekâllah” deyip, “Tılsım-ı

¹⁰ Bk. Nursi, *Sözler*, 435.

kâinatı ve muamma-yı hilkatı keşf ve fetheden yalnız sensin ey Kur'an-ı Kerim!" demişler."¹¹

Keza, bu adeta sınırsız yaratılış/kâinat ağacının hakiki kaynağı Allah'ın isimleri, sıfatları ve fiillerini de "nurani bir tuba ağacı" suretinde tasavvur edersek, bunların o azametli dairesinin hududu ezelden ebede kadar uzanıyor ve o haşmetli icraat dairesinin hududu nihayetsiz bir sahada (bir feza-yı ıtlakta) yayılıp ihata ediyor. İlahî icraatın hududu, yaratmanın en ince, en deruni, en batını sınırlarındaki tezahürlerini ve Allah'ın ilminin ve kudretinin her yerdeki nüfuzunu ve ihatasını anlatan "Tohumu çekirdeği çatlatan şüphesiz Allah'tır",¹² "Şüphesiz Allah kişi ile kalbi arasına girer"¹³ mealindeki ayetlerden tut, ta en zahir, en büyük varlıkların Allah'ın kudret ve iradesine nasıl boyun eğdiklerini gösteren "Şüphesiz Rabbiniz o Allah'tır ki gökleri ve yeri altı günde yarattı",¹⁴ "kıyamet günü gökler de Onun kudret elinde dürülüp bükülmüştür"¹⁵ mealindeki ayetlerde beyan edilen kâinatın en geniş ve en şaşaalı zâhiri hududuna, adeta bir atomun çekirdeğinden ta göklerin en geniş sahasına kadar sınırsız bir alanı kapsar. İşte bu nurani tuba ağacının temsil ettiği bütün ilahî hakikatler Kur'an-ı Hakîmde, bütün neticeleri ve meyveleriyle birlikte o kadar tenasüp içinde, birbirine uygun, birbirine lâıyk, birbirini kırmayacak, birbirinin hükmünü bozmayacak, birbirinden tevahhuş etmeyecek bir surette, o hakaik-i esma ve sıfâtı ve şuu ve ef'ali öyle beyan edilmiş ki; bütün ehl-i keşif ve hakikat ve daire-i melekûtta cevalan eden bütün ashab-ı irfan ve hikmet o beyanat-ı Kur'aniyeye karşı "Sübhanallah deyip, 'Ne kadar doğru, ne

¹¹ Nursi, *Sözler*, 435.

¹² el-En'âm, 6/95

¹³ el-Enfâl, 8/24.

¹⁴ el-A'râf, 7/54.

¹⁵ ez-Zümer, 39/67.

kadar mutabık, ne kadar makul, ne kadar güzel, ne kadar doğru bir tasvir!’ diyerek tasdik ediyorlar.” Keza, Kur’an-ı Hakîm, bütün daire-i imkân ve daire-i vücuba bakan imanın altı şartı ve bunların dal ve budaklarının enince meyve ve çiçeklerine kadar, aralarında o kadar bir tenasüb gözeterek tasvir eder ve o derece bir muvazene suretinde tarif eder ve o mertebe bir münasebet, bir yakın ilişki içerisinde beyan eder ki, akl-ı beşer idrakinden âciz ve hüsnüne, güzelliğine karşı hayran kalır.¹⁶

Keza, Kur’an-ı Hakîmde, şu nuranî İslâm ağacının iman dalının bir budağı hükmünde olan İslâm’ın beş şartı arasında ve bunların en ince teferruatına kadar, aralarında öyle bir tenasüp ve muvazene gözetilmiş ki, sonsuz bir ilmin dışında bunları açıklamanın imkânı yoktur. Kur’an’da, İslâm’ın şu en küçük âdâbı ve en uzak gayeleri ve en derin hikmetleri ve en cüzi meyvelerine varıncaya kadar aralarında güzel bir tenasüp ve mükemmel bir münasebet ve tam bir muvazenenin muhafaza edildiğine delil ise, İslâm şeriatının ahkâmıdır. Harika bir geniş kapsama sahip olan Kur’an-ı Hakîmin naslarından, farklı mana katmanlarından, işaret ve remizlerinden ortaya çıkan büyük “İslâm Şeriatı”nın prensiplerinde ve ahkâmında gösterilen harika bir nizam ve intizam ve mükemmel bir uyum ve tenasüp, bu konuda cerh edilmez âdil bir şahit, şüphe götürmez kati bir burhandır. Demek oluyor ki, Kur’an’ın bu kapsamlı beyanı, beşerin cüz’î ilminden, özellikle okuma-yazma bilmeyen bir ümminin ilminden kaynaklanmış olamaz. Bilakis, bu harika ve geniş malumatı beyan eden bu kitap, ancak her şeyi kuşatan bir ilme dayanır ve bütün eşyayı birden görebilen, ezel ve ebed ortasında bütün hakikatleri bir anda müşahede eden Allah’ın kelâmı olabilir. Âmennâ...¹⁷ “Kur’an’ı gereği gibi

¹⁶ Bk. Nursî, *Sözler*, 435-436.

¹⁷ Nursî, *Sözler*, 436.

düşünmüyorlar mı? Eğer Kur'an Allah'tan başkasına ait olsaydı, elbette içinde birçok tutarsızlıklar bulurlardı”¹⁸ mealindeki ayette Kur'an'ın binlerce hakikate dair ifadeleri arasında bir tutarsızlığın bulunmaması gerçeği nazara verilmiştir. Kur'an'da bulunmadığı ifade edilen tutarsızlıklar; ayetlerin bir kısmında hak/doğruların; diğer bir kısmında batıl/yanlışların bulunması, bir kısmında çok belîğ, edebi ifadeler yanında; diğer bir kısmında belagat ve edebi olmayan ifadelerin bulunması, ayetlerde verilen gaybi ve münafıkların gizli durumlarını, tertiplerini bildiren haberlerin bir kısmı doğru, bir kısmı yanlış olması gibi hususlardır. Eğer Kur'an Allah'tan başkasının eseri olsaydı, bu tutarsızlıklar kaçınılmaz olurdu.¹⁹

Zemahşerî, yukarıdaki ihtilaf noktalarını şöyle açıklamıştır: Eğer Kur'an Allah'tan başkasının eseri olsaydı, nazmında, belagatinde, manalarında çok tutarsızlıklar bulunurdu. Örneğin; Kur'an'ın bir kısmı muaraza kabul etmeyecek derecede bir i'caz gösterirken, diğer kısmı, muaraza edilebilecek düşük bir seviyede olurdu. Keza, ayetlerde verilen gaybî haberlerin bir kısmı vakıa mutabık olarak ortaya çıkarken, diğer bir kısmı, vakıa muhalif olurdu. Yine maani alimleri tarafından bir kısım ayetlerin ifadeleri sahih bir manaya delalet ettiği Kabul edilirken, diğer bir kısım ifadeleri fasit, bozuk manalara delalet ettiğine hükmedilirdi. Kur'an-ı Kerim bütün bu ihtilaf ve tutarsızlıklardan münezzehe olduğu belagat uzmanlarınca kabul edildi, onun Allah'ın sonsuz ilminden gelen ilahî bir vahiy olduğu sabit oldu.²⁰

¹⁸ en-Nisa, 4/82.

¹⁹ Bk. Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyun* (Beyrut: ts.), 1:510-511.

²⁰ Ebü'l-Kâsım, Mahmud ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an Gavâmidî't-Tenzîl* (Beyrut: 1407), 1:540.

2. Kur'an'ın Hakikî Hikmeti İhtiva Etmesi

Bu başlık altında, Kur'an'ın diğer bir i'câz yönü olan hikmet konusunu işleyeceğiz. Kur'an'ın ifadesindeki belâgat ile insanların ifadelerindeki belâgat karşılaştırılması yapılarak onun ilahî kaynaklı olduğu ispat edilebildiği gibi, aynı zamanda Kur'an'ın hikmeti ile insanların hikmeti arasında da bir karşılaştırma yapmak suretiyle, onun Allah'ın keliması ve bir mucize olduğunu ispat etmek de mümkündür.

Bu iki hikmeti karşılaştırırken, özellikle onların kâinata bakış açılarını, insanlara verdikleri ders biçimini, gösterdikleri hikmetlerin insanlara pozitif katkısını incelemeye alacak ve konuyu birkaç madde halinde özetlemeye çalışacağız:

a) Kur'an, kâinata mâna-yı harfîyle bakar. Yani, kâinatı bir sanat tablosu olarak görür ve sanatkârına işaret ederek göstermeyi esas alır. Buna mukabil, insanların –fen, felsefeden aldığı- hikmet ise kâinata mâna-yı ismiyle bakar. Yani, kâinatın sanatkârına bakan yönünden ziyade, doğrudan bu sanatın sanat cihetini meydana getiren nakışları ile meşgul olur. Bunun anlamı şudur: Kur'anî hikmet, kâinatın mânası ve özüyle ilgilidir. Beşerî hikmet ise, evrenin lafzı ve kabuğuyla meşgul olur. Böyle olmasına rağmen elde edilen bilimsel bulguların, kusursuz ve mükemmel bir tasarıma işaret etmekte olduğunu, tesadüfen oluşmasının imkânsız olduğunu akıl ve vicdan sahibi bütün bilim adamları kabul etmektedir.

b) Kur'an'ın hikmeti, kâinatta görülen mükemmel eserleri özet halde kısaca anlatırken, yaratıcının sonsuz ilim, kudret ve hikmetine işaret eden mânevi nakışlarını detaylı bir şekilde inceler, ders verir.

Buna mukabil beşerî hikmet, evrenin mânevi nakışlarına çok az bakar, fakat zâhirî kabuk hükmündeki nakışlarını ise

detaylı bir şekilde araştırır, ders verir. Nasıl ki bir mektubun ihtiva ettiği anlam ve önem, mektup kâğıdının kalınlığıyla veya yazının yazıldığı mürekkebin rengiyle ilgili olmadığı gibi, kâinatın da asıl hikmeti beşerî hikmetin işaret ettiklerinden ibaret olması mümkün değildir. Kâinatın asıl hikmeti, mânevî cepheden görülen ve sanatkârın maksatlarını ders veren hakikî hikmettir. Kur'an bu hikmeti ders vermekle, insanların geliştirmiş olduğu fikir ve felsefelerden çok üstün olduğunu ispat etmektedir.²¹

c) Dünya ile insan ilişkisi işlenirken, insanın faydasına olan dünya görüşünü sağlayacak bir ders, gerçek bir nimettir, bir hikmettir. Kur'an-ı Kerim, gerek bireysel gerek toplumsal veya bilimsel anlamda insana doğru yolu gösteren birçok faydalı dersler vermektedir. Bir taraftan anne baba hakkının önemine vurgu yaparak toplumun temel taşı olan ailenin önemine vurgu yaparken diğer taraftan genişleyen uzaydan veya aşıl原因an rüzgârlardan, yürütülen dağlardan, su döngüsünden, kütle veya görüntü transferinden ve çeşitli tabii hadiselerden bahsederek adeta bilim adamlarına yol göstermektedir. Kur'an-ı Kerim'in verdiği derslerden istifade etmeyi başaramış olanlar, daima kültürel ve bilimsel anlamda ilerleyebilmişlerdir. İnsanların zararına olan bir dünya görüşünü dayatan bir ders, gerçek mânada bir hikmet, bir nimet değil, hakikî bir niktettir/bir sıkıntıdır.

*“Allah kimi doğru yola iletmek isterse, onun kalbini İslâm'a açar. Kimi de saptırmak isterse, gökyüzüne yükseliyormuş gibi kalbine sıkıntı verir. Allah iman etmeyenleri üze işte böyle cezalandırır”*²² mealindeki ayette işaret edildiği üzere İslâm'ın ders verdiği Kur'anî hikmet, kalplere aydınlık,

²¹ Nursi, *Sözler*, 130-132.

²² el-En'âm, 6/125.

huzur, inşirah ve genişlik verir. Beşerî hikmet ise, mâna-yı harfî ile bakılmadığında kalplerde karanlık, sıkıntı, üzüntü ve daralmanın meydana gelmesine sebeptir.

Kur'an-ı Hakîm, dünyayı değişken, fani, geçici ve aldatıcı bir hayat yurdu olduğunu ders verip ispat eder. İnananlara sonsuza kadar saadet içerisinde yaşayacakları kalıcı olan gerçek hayatı müjdeler.

Bu hakikati bir temsil ile şöyle tasvir etmek mümkündür:

Dünya Allah tarafından kurulmuş bir saat gibidir. Görünüşte sakin ve sabit gibi görünen saatin içerisinde sürekli hareket haline olan birçok alet ve çarklar mevcuttur. Saatin içerisindeki bu çarklar sürekli hareket ve bir sarsıntı içerisinde. Bunun gibi, büyük bir saat olan kâinat da görünürde sakin ve sabit olduğu halde, gerçekte daimî bir deprem, bir sarsıntı ve değişkenlik içinde yıkılmaya, yok olmaya doğru koşmaktadır. Bilim adamları bu durumu “Termodinamiğin ikinci yasası olan entropi” olarak ifade ederler.²³ Bununla bir sisteme dışarıdan bir enerji verilmediği sürece düzenin düzensizliğe, düzensizliğin de bir kaosa dönüşeceği anlatılır. Devrilen bir kitabı düzeltmek için devirirken harcanan enerjiden fazlasını kullanmak gerekmektedir. Termodinamiğe göre düzensizlik ya değişmez ya da artar. Kendiliğinden karışmış sıcak ve soğuk sudan oluşmuş ılık suyun, bir daha sıcak ve soğuk diye ayrılması imkânsızdır. Entropi kanununa göre en düzensiz enerji ısıdır ve bir gün gelecek bütün enerji ısı olacaktır, bu da evrenin sonu demektir.

Dünyaya zaman girdiği için, gece ve gündüz, büyük bir saatin **saniiyelerini sayan** iki başlı bir mil hükmündedir. Sene, o

²³ Jeremi Ritkin ve Ted Howard, *Entropi; Dünyaya Yeni Bir Bakış*, Trc. Hakan Onay (İstanbul, İz Yayıncılık, 2010), 37 vd.

saatin dakikalarını sayan bir ibre vaziyetindedir. Asır ise, o saatin **saatlerini sayan** bir iğne hükmündedir. İşte zaman, bu hareketleriyle dünyayı zeval ve fenâ dalgalarının üstüne atar. Bütün mazi ve istikbali (geçmiş ve geleceği) yokluğa mahkûm edip, yalnız zaman-ı hazırı/şimdiki zamanı vücuda bırakır, varlığına izin verir.²⁴

Dünya, gece-gündüz, sene ve asırların gösterdiği zaman itibariyle bu manzarayı gösterdiği gibi, mekân itibariyle de sarsıntılar geçiren ve yerinde sabit durmayan bir saat hükmündedir. Çünkü yer ile gök arasında bulunan atmosfer tabakası, çabuk değişen, süratle bir halden bir hale geçtiğinden bazen günde birkaç defa bulutlar ile dolup boşalmakla, hızlıca değişmeyi sağlayan ve **saniyeleri sayan** saatin mili hükmündedir. Dünya hanesinin tabanı olan mekân-ı arz/zeminin yüzü ise, ölüm ve hayatça, bitki ve hayvanca pek çabuk biçimde değişim gösterdiğinden **dakikaları sayan** bir mil hükmündedir ve dünyanın bu açıdan da fani ve geçici olduğunu gösterir. Zemin, yüzü itibariyle böyle olduğu gibi, içyapısı itibariyle de maruz kaldığı iç değişiklikler, sarsıntılar ve depremlerle ve bunların neticesinde dağların içinden çıkması ve yere batmaların, volkanik olayların vuku bulması, **saatleri sayan** bir mil gibi dünyanın bu cihetten de ağır ağır gelip geçen bir manzara gösterir. Dünya hanesinin tavanı olan sema mekânı ise, gök cisimlerinin hareketleri, kuyruklu yıldızların ortaya çıkması, güneş ve ay tutulması, karadeliklerde yıldızların kaybolmaları gibi değişiklikler gösterir ki; gökler dahi sabit değil; ihtiyarlığa, harap olmaya gidiyor. Çünkü onun bu değişkenliği her ne kadar haftalık saatte **günleri sayan** bir mil gibi ağır ve yavaş oluyorsa

²⁴ Bk.Nursi, *Sözler*, 437.

da, her halükârda dünyanın geçici olduğunu, zeval ve harap olmaya doğru gittiğini gösterir.²⁵

Bu hikmet penceresinden dünyaya bakanlar âhiret hayatını esas alırlar. Davranışlarını da ona göre düzenlerler. Dünyayı kesben değil, kalben terk ederler. Yani, dünyanın fani kazancını avuçlarına alırlar, ondan istifade ederler, fakat onun sevgisini kalplerine koymazlar. Üstündeki “fanilik” damgasını okudukları için yüzlerini faniden bakiye çevirirler.

Bu konuyu şöyle de açıklayabiliriz: Bilindiği gibi, dünyanın iç yüzünün üç yüzü var:

Birinci yüzü, Cenab-ı Hakk’ın esmasına bakar; onların nakışlarını gösterir, mâna-yı harfiyle, onlara ayna olur. Dünyanın bu yüzü, Allah’ın hadsiz mektuplarını ihtiva eder. Bu yüzü gayet güzeldir, nefrete değil aşka layıktır.

İkinci yüzü, âhirete bakar; âhiretin tarlasıdır, Cennetin mezarıdır, rahmetin çiçek bahçesidir. Bu yüzü dahi, evvelki yüzü gibi güzeldir; küçük ve kötü görmeye değil, muhabbete layıktır.

Üçüncü yüzü ise, insanın heva ve hevesine bakan bir gaflet perdesi, ehl-i dünyanın bir nevi oyun ve eğlencesi olan yüzüdür. Bu yüz çirkindir. Çünkü fanidir, zaildir, elemlidir, aldatır. Hadislerde dünya hakkında ifade edilen tahkir ve ehl-i hakikat tarafından gösterilen nefret onun bu üçüncü yüzüne yöneliktir.

Ebû Hureyre’den nakledilen bir rivayete göre, Hz. Peygamber (s.a.v) şöyle buyurdu: “Allah’ın zikri, bu zikre yakın

²⁵ Nursi, *Sözler*, 437.

(Allah'ın sevdiği) ameller, âlimler ve ilim öğrenen talebelerin dışında, dünya melundur, içindekiler de melundur”²⁶

Bu hadisin manası şöyledir: Dünya, insanı aldatan, Allah'tan ve âhiretten uzaklaştıran oyun ve eğlence yeri boyutu yönüyle kıymetsizdir, enbiya ve evliya gibi mahiyetini bilenler tarafından terkedilmiştir. Fakat Allah'ı hatırlatan faydalı ilimler, âhirete bir tarla olarak amellerin ekinine zemin olma yönüyle değerlidir, kıymetlidir.²⁷

İşte beşerî hikmet dediğimiz fen ve felsefenin hararetle nazara verdiği dünya onun bu yüzüdür.

Kur'an-ı Hakîm'in ehemmiyetle bahsettiği, çok güzel ve pek kıymetli olarak değerlendirdiği, sahabe ve evliyanın rağbet gösterdiği dünya ise, onun evvelki iki yüzü itibariyledir.²⁸

İşte Kur'an'ın baştanbaşa kâinata müteveccih olan ayetleri, bu esasa göre gider. Dünyanın hakikatlerini olduğu gibi açar, gösterir. Çirkin yüzü itibariyle onun ne kadar çirkin olduğunu göstermekle insanların yüzünü ondan çevirtir, yaratana bakan o güzel dünyanın güzel yüzünü gösterir. Beşerin gözünü ona diktirir. Hakikî hikmeti ders verir. Kâinat kitabının mânâlarını talim eder, harflerine ve nakışlarına az bakar. Sarhoş felsefe gibi, çirkine âşık olup, mânâyı unutturup, güzel hat ile yazılmış harflerin nakışlarıyla insanların vaktini malâyani işlerde boş yere harcatmıyor.²⁹

Oysa beşerî hikmet, dünyayı değişmez, sabit, sürekli bir hayat yurdu olarak takdim eder. Bu bakış açısına sahip olanlar

²⁶ Ebû İsa, Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî* (Beyrut: 1998), H.no: 2322.

²⁷ Bk. Ebü'l-Ulâ Muhammed Abdurrahmân b. Abdurrahîm el-Mübârekpûrî, *Tuhfetu'l-Ahvezî bi-şerh-i Câmi'i't-Tirmizî* (Beyrut: ts.), 6:504-505.

²⁹ Bk. Nursi, *Sözler*, 438.

da bu çabuk yıkılacak yurda bel bağlayıp, âhireti unuttukları için kısa ve sıkıntılı bir dünya hayatını, ebedi ve mutlu âhret hayatına tercih ederler.

Son olarak bu konuyu Risale-i Nur'da geçen müşahhas bir misalle noktalayalım:

Meselâ; Kur'an'ın hikmetinde güneş, “döner bir sirac, bir lâmba” olarak tasvir edilmiştir. Zira Kur'an, güneşten, mahiyetini anlatmak için bahsetmiyor. Belki bir nevi intizamın zenbereği ve nizamın merkezi olduğundan, intizam ve nizam ise Sâni'in yaratıcının tanınmasını sağlayan bir ayna olduğundan bahsediyor. Evet, Kur'an-ı Hakîm, “*güneş döner*”³⁰ tabiriyle; kış yaz, gece gündüzün deveranındaki muntazam ilahî kudretin tasarrufunu hatırlatmakla, insanlara yüce yaratıcının azametini talim eder. Bu dönmek hakikati ne olursa olsun, asıl maksat olan ve müşahede edilen mevcut nizam ve intizama tesir etmez. Keza, Kur'an: “*Biz güneşi (sizin için) bir lamba yaptık*”³¹ demekle koca güneşi insanların dünya evini aydınlatan bir lamba olarak tasvir eder. Şu sirac/lamba tabiriyle, âlemi bir saray suretinde, içinde olan eşya ise; insan ve canlılar için hazırlanmış müzeyyen aksesuarlar, yiyecekler ve levazımat olduğunu ve güneş dahi mum yakmaya hazır emirber bir nefer olduğunu hatırlatmak suretiyle yaratıcının sonsuz rahmet ve ihsanlarını ders verir. Böylece güneşin insan ve diğer canlılara bakan faydalı yönlerini nazara vererek, insanların kalbine huzur ve mutluluk verir.

Şimdi bak şu sersem ve geveze felsefe ne der? Bak diyor ki: Güneş sıvı gazlardan müteşekkil büyük bir ateş kütesidir. Ondan fırlamış olan gezegenlerini kendi etrafından

³⁰ Yasin, 36/38.

³¹ en-Nebe', 78/13.

döndürmektedir. Büyüklüğü, cismi, hacmi bu kadar; mahiyeti şöyledir, böyledir.. Bu bilgi, yalnızlık hissini veren bir dehşetten, müthiş bir hayretten başka, ruha ilmi açıdan bir olgunluk vermiyor. Mevzuyu Kur'an gibi işlemiyor. Buna kıyasen bâtinen (içi) kof, zahiren (dışı) mutantan felsefi meselelerin ne kıymette olduğunu anlarsın. Hakiki hikmetten biraz anlayan kimse, felsefenin görünürdeki süslü püslü ifadelerine aldanıp, Kur'an'ın gayet mûciznümâ beyanına karşı hürmetsizlik etmez!³²

İşte, bütün bu açıklamalardan anlaşıldığı üzere, kâinatla insan ilişkisini faydalı bir rotaya koyan Kur'anî hikmet, sonuç itibariyle insana hayret, dehşet ve sıkıntı veren beşerî hikmet karşısında mucizevî bir üstünlük kazanmıştır.

3. Tevhidin Dengeli Bir Şekilde Açıklanması

Bundan önceki bölümde; beşeri hikmetin Kur'an'ın hikmeti karşısındaki yenilgisini, değersiz konumunu ve Kur'anî hikmetin üstünlüğünü ve mucizevi konumunu açıklamaya çalıştık. Bu başlık altında ise, Kur'an-ı Hakîmin, ulviyetine en sadık bir delil ve hakkaniyetine en zahir bir burhan ve i'câzına en kuvvetli bir alâmet olan Tevhidin o geniş kapsamlı mertebelerini nasıl kusursuz bir şekilde açıkladığını anlamaya çalışacağız. Said Nursi'nin anlatımıyla Kur'an, Tevhidin bütün kısımlarını, bütün mertebelerini ve gerekli bütün ince detaylarını öyle beyan etmiş ki, hiçbir yerde muvazenesini bozmamıştır. Keza, Tevhidin gerektirdiği bütün ilahî yüksek hakikatleri arasındaki bağlantıyı daima muhafaza etmiştir. Keza, Allah'ın güzel isimlerinin iktiza ettikleri bütün hükümleri bir araya toplamış olduğu halde, o hükümlerin tenasübünü zedeleyecek bir tek ifadeye yer vermemiştir. Keza, rububiyet ve uluhiyetin

³² Bk. Nursi, *Sözler*, 243-244.

tezahürlerini ve icraatını mükemmel bir muvazene ve denge içinde beyan etmiştir. İşte bu kadar geniş bir kapsam alanına sahip olan Tevhid hakikatlerinin bir araya toplanması ve harika bir muvazene ve denge içinde muhafaza edilmesi, öyle harikulade bir özelliktir ki, insanların eserlerinde ve en büyük mütefekkirlerin düşünce sistemlerinde katiyen mevcut değildir. Ne melekûta geçen evliyaların eserinde; ne de işlerin deruni cepheleriyle uğraşan İsrakiyyûn unvanıyla meşhur filozofların kitaplarında; ne de âlem-i gayba nüfuz eden ruhanîlerin marifetlerinde bulunur. Adeta bu gruplardan her biri hakikatin yalnız bir kısmına bakabiliyor, bu hakikat ağacının yalnız bir-iki dalına yapışıyor. Kuşatıcı olmayan zihniyle ancak bir iki meyvesini koparabiliyor. Çünkü sınırsız bir hakikat sınırlı bakış açılarıyla kuşatılamaz. Bu mutlak hakikatin tamamını görüp göstermek, yalnız külli bir bakış açısına sahip, kuşatıcı ve ezeli bir ilmin tezahürü olan Kur'an'a mahsustur.

Said Nursi, konuyu bir temsil dürbünüyle şöyle açıklıyor:

Bir denize geçmiş zamanlarda, içinde çeşit çeşit mücevherlerin var olduğu büyük bir hazinenin düşmüş olduğunu ve hala çıkarılmamış olduğunu farz edelim. Dalgıçlar, o hazinedeki mücevherleri alabilmek için denize dalıyorlar. Dalgıçların gözleri kapalı olduğundan el yordamıyla hazine içinde ne tür mücevherlerin bulunduğunu anlamaya çalışıyorlar. Eline uzunca bir elmas parçasının geçtiğini gören dalgıç, bütün hazinenin uzun direk gibi bir elmastan ibaret olduğuna hükmeder. Arkadaşlarından hazinede başka mücevherlerin de var olduğunu işittiği vakit, o mücevherlerin, kendisinin bulduğu elmasın parçaları ve nakışları olduğunu düşünür. Diğer bir dalgıcın eline yuvarlak bir yakut geçer; bir başkası, dörtgen şeklinde bir kehribar bulur ve hakeza... Herbiri –gözüyle değil-

eliyle gördüğü cevheri, o hazinenin aslı ve en büyük kısmı olduğunu tasavvur eder. Farklı şekildeki mücevherlerin çıkarıldığını duyduğu zaman, onları hazinenin ikinci derecedeki aksamı ve teferruatı olduğunu zanneder. İşte bu sınırlı bakış açısıyla hakikatlerin muvazenesi ve ölçüsü bozulur; dengeli ilişkileri ortadan kalkar ve pek çok hakikatin rengi değişir. Bu gibi adamlar, hakikatin hakikî rengini görmek için değişik tevellere ve tekellüflere mecbur kalır. Hatta bazen de onu inkâr eder. İshrâkiyyûn³³ filozoflarının kitaplarını, konuları Kur'an ve Sünnet ölçüleriyle tartmayıp hakikati kendi keşif ve müşahedelerine dayanarak tespit etmeye çalışan bir kısım mutasavvıfların eserlerini dikkatle okuyanlar bu söylediklerimizi tereddütsüz tasdik eder.

Buna mukabil, aynı temsil penceresinden bakıldığında denilebilir ki, bir hakikatler deryası olan Kur'an'ın ayetleri de Kur'an denizindeki hakikat cevherlerini gösteren birer dalgıçtır. Fakat onların gözleri açık olduğu için, hazineyi bütün detaylarıyla görürler. Bu sebeple, o hazineyi bütün detaylarıyla görür, keşfeder, anlar ve anlatırlar. Onların anlatımı sayesinde hazinenin gerçek güzelliği tam olarak ortaya çıkar.³⁴

Kur'an'da tevhidin bu geniş boyutunun harika bir denge, bir muvazene ve tenasüp içinde nasıl işlendiğini görmek için aşağıda bir kaç ayetin mealini birer misal olarak takdim ediyoruz:

³³ İshrâkiyye terimi, İslam düşünce tarihinde bilginin kaynağı olarak akıl yürütmeyi (istidlal) temel alan rasyonalist Meşşâî felsefeye karşı mistik tecrübe ve sezgiye (keşf, zevk, hads) dayanan teosofik düşünce sisteminin adıdır. İshrâkiyyûn da bu düşünceyi izleyenlerin oluşturduğu akımı ifade etmektedir. İslâm düşünce tarihinde işrâk felsefesinin en önemli temsilcisi Şehâbeddin es-Sühreverdî kabul edilmektedir. (bk. Mahmut Kaya, "İshrâkiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2001, c.23), 438-439.)

³⁴ Bk. Nursi, *Sözler*, 439-440.

Mesela: “Onlar Allâh’i gereği gibi takdir edip tanımadılar. Hâlbuki kıyamet günü bütün dünya O’nun avucundadır, gökler de kudretinin eliyle dürülüp bükülmüştür. O, müşrikleri ortak koştuklarından uzaktır yücedir”³⁵ mealindeki ayette, tevhidin en geniş ufku, rububiyetin icraatı/kâinatı yaratma ve yönetme penceresinden gösterildiği gibi, “Şüphesiz ne yerde ne de gökte hiçbir şey Allah’a gizli kalmaz. Rahimlerde sizi dilediği gibi şekillendiren odur. Ondan başka ilah yoktur. O, Azîzdir, Hakîmdir/mutlak galiptir, hüküm ve hikmet sahibidir”³⁶

“Hiçbir canlı yoktur ki perçemi (mukadderatı) O’nun elinde olmasın”³⁷

“Rızkını taşımayan nice canlılar vardır ki, onları da sizi de Allah rızıklandırır. O her şeyi hakkıyla içitendir, bilendir”³⁸ mealindeki ayetlerde de Allah’ın her şeyi kuşatan sonsuz rahmetine vurgu yapılmıştır.

“Hamd, gökleri ve yeri yaratan, karanlıkları ve aydınlığı var eden Allah’ın hakkıdır”³⁹ mealindeki ayette yaratmanın o geniş kapsamlı sahasına işaret edildiği gibi, “Sizi de yaptıklarınızı da yaratan Allah’tır”⁴⁰ mealindeki ayette de her şeyi kuşatan ilahî tasarrufun sınırsız boyutu açıkça gösterilmiştir.

Keza, “Evvel O’dur, Âhir O. Zahir O’dur, Batın O! O her şeyi hakkıyla bilendir”⁴¹ mealindeki ayette her varlığın, başıyla-

³⁵ ez-Zümer, 39/67.

³⁶ Âl-i ‘İmrân, 3/5-6.

³⁷ Hûd, 11/56.

³⁸ el-‘Ankebût, 29/60.

³⁹ el-En‘âm, 6/1.

⁴⁰ es-Saffât, 37/96.

⁴¹ el-Hadîd, 57/3.

sonuyla, içiyle-dışıyla, Allah'ın kuşatıcı kudretinin tasarrufunda ve sonsuz ilminin kapsamında olduğuna işaret edildiği gibi, “İnsanı Biz yarattık. Ve elbette onun içinden geçenleri/nefsinin ona neler fısıldadığını biliriz. Çünkü Biz ona şahdamarından daha yakınız”⁴² mealindeki ayette de onun ilim ve kudretiyle her şeye her şeyden daha yakın olduğu ulvi hakikate vurgu yapılmıştır.⁴³

Son olarak, Kur'an'ın her şeyi bilen, her şeye kadir, sonsuz adalet ve merhamet sahibi Allah'ın kitabı olduğunu gösteren ve adeta bütün iyilikleri emir ve kötülükleri yasaklayan çok geniş kapsamlı bir ayet-i celile olan “Allah adaleti, iyiliği, akrabaya yardım etmeyi emreder. Her türlü hayâsızlığı kötülüğü ve azgınlığı yasaklar. O, düşünesiniz diye size böyle öğüt verir”⁴⁴ mealindeki ayeti nazar-ı dikkate arz ederiz.

İşte bu misallerde görüldüğü gibi Kur'an-ı Hakîm, dünyevî ve uhrevî, ilmî ve amelî bütün hakikatleri, imanın altı şartını tafsilî olarak, İslâm'ın beş temel esaslarından her birini büyük bir dikkatle ve ciddi bir titizlikle ortaya koymuş, dünya ve âhîret saadetini temin eden bütün düsturları, öyle bir genişlik, açıklık ve incelikle, öyle bir muvazene ve insicam içerisinde ders vermiştir ki, her şeyi bilen, gören bir zatın kitabı olduğunu göstermiştir. Yapan elbette bilir. Bilen de konuşur. Bilerek konuşanın konuşmalarında elbette bir tenakuz olmaz. İşte Kur'an, her şeyin yaratıcısı olan Allah'ın sözü olduğu için onda hiçbir çelişki bulunmamaktadır.

“Kuran'ı (okuyup hakikatlerini) tedebbür/tefekkür etmiyorlar mı? Eğer o Allah'tan başkasının olsaydı onda birçok

⁴² Kâf, 50/16.

⁴³ Bk. Nursi, *Sözler*, s. 440-441.

⁴⁴ en-Nahl, 16/90.

*çelişki bulacaklardı”*⁴⁵ mealindeki ayette ifade edildiği üzere, böyle geniş konuları, sınırsız hakikatleri, yirmi üç yıl gibi uzun bir süre boyunca tam bir tenasüp ve insicam içerisinde, birbirinin hükmünü bozmayacak, sonsuz bir ilmi yansıtacak şekilde ifade edilmiş olması, Kur’an’ın parlak bir mucize parıltısıdır.⁴⁶

İşte, bu büyük sırdandır ki, Mu‘tezile mezhebine mensup bazı Kelam âlimleri, Kur’an’ın talebeleri oldukları ve iman hakikatlerini izah sadedinde binlerce eser yazdıkları halde, akli nakle tercih ettikleri için, Kur’an’ın on ayetinin ortaya koyduğu açıklık seviyesinde iman hakikatlerini ifade edememiş, kati ispat edememiş ve insanları ciddi olarak ikna edememişlerdir. Bu âlimler, adeta uzun borular döşeyerek suyu uzak yerlere taşımaya çalıştıklarından, susuz kalmış insanlara yeteri kadar hakikat suyunu ulaştıramamışlar. Kur’an ise, Musa’nın esasını yere vurup hemen orada hakikat suyunu çıkarmasına benzer bir şekilde, her şeyden bir pencere açarak kâinatın yaratıcısını gösterir ve tanıttırır.

İşte farklı alanlarda uzman olan âlimlerin, hakikatleri olduğu gibi göstermede âciz kalmaları, Kur’an’ın ise bu hakikatleri hemen ve berrak bir şekilde göstermesi onun mucizeliğini gösteren bir vechidir.⁴⁷

Sonuç

Pek çok yönden mucize olan Kur’an’ın her bir i‘câz yönü detaylı bir şekilde incelendiğinde, teslimiyeti kırılmış bu asrın insanların imanını kuvvetlendiren çok güçlü bir hakikat ellerine verilmiş olacaktır. Geleneksel/taklidi imanın tahsilli

⁴⁵ en-Nisâ, 4/82.

⁴⁶ Bk. Nursi, *Sözler*, 441.

⁴⁷ Bk. Nursi, *Sözler*, s. 442.

gençlere kâfi gelmediği, materyalist argümanların bilim kılıfında empoze edildiği bu çağda, hem akla hem kalbe hitap eden tahkikî iman derslerinin ne kadar önemli olduğu ortadadır.

Bu asırda orijinal bir tefsir olan Risale-i Nur külliyyatı, pek çok yönüyle Kur'an'ın mucize olduğunu ortaya koymuştur. Bu küçük çalışma da Kur'an'ın geniş bir kapsama, sınırsız hakikatlere kapı açan bir muhtevaya sahip olduğunu ortaya koymakla onun bu açılardan mucize bir kitap olduğunu göstermiştir. Kur'an'ın bu özellikleri arka planında sonsuz bir ilmin varlığını işaret etmektedir. Sonsuz ilmin varlığı ise Kur'an'ın Allah'ın kelamı olduğunun açık göstergesidir.

Kaynakça

Bâkîllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *İ'câzü'l-Kur'ân*, Mısır: Dârü'l-Ma'ârif, 1997.

Cürcânî, Abdülkâhir b. Abdurrahman. *Delâilü'l-İ'câz fi 'İlmi'l-Ma'ânî*. Kahire: 1413/1992.

Ritkin, Jeremi ve Ted Howard. *Entropi; Dünyaya Yeni Bir Bakış*. Trc. Hakan Onay. İstanbul: İz Yayıncılık, 2010.

Kaya, Mahmut. "İşrâkiyye". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 23:438-439. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Karaman, Hayreddin, Mustafa Çağrı, İbrahim Kâfi Dönmez, Sadrettin Gümüş. *Kur'an Yolu Meal ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006.

Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *en-Nüket ve'l-'Uyûn*. Beyrut: ts.

Mübârekfûrî, Ebü'l-Ulâ Muhammed Abdurrahmân b. Abdurrahîm. *Tuhfetü'l-Ahvezî bi-şerhi Câmi'i't-Tirmizî*. Beyrut: ts.

Nursi, Bediüzzaman Said. *Sözler*. İstanbul: Envar Neşriyat, 1993.

Râzî, Fahrüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer. *Mefâtîhu'l-Gayb*. Beyrut, 1420.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *Sünenü't-Tirmizî*. Beyrut, 1998.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd. *el-Keşşâf 'an Gavâmidü't-Tenzîl*. Beyrut, 1407.

EKONOMİK VE SOSYAL AÇIDAN İMAR BARIŞININ ÖNEMİ

Vehbi KARA *

Öz

Türkiye’de imara aykırı ve ruhsatsız yapıyla ilgili olarak yerel yönetimlerce yapı sahiplerine karşı yazılmış çok sayıda ceza veya yıkım kararı mevcuttur. Açılan binlerce dava mahkemeleri çalışamaz hale getirmektedir. Ayrıca bu yapılara su, elektrik ve doğalgaz gibi hizmetler düzenli ve doğru şekilde yapılamadığı için ciddi sosyal problemlere ve çevre sorunlarına yol açmaktadır. Çevre ve Şehircilik Bakanlığınca “İmar Barışı” konusunda bir düzenlemeye niçin ihtiyaç duyulduğu açıklanmıştır.

Bu çalışmada bu imar sorununun nasıl bu hale geldiğinden ve çözüm aşamasında nasıl davranılması gerektiğinden ziyade imar barışının ne derece önemli olduğu konusu, yurt dışında yapılmış çeşitli çalışmalardan da yararlanılarak vurgulanmaya çalışılmıştır. Daha fazla geç kalınması durumunda katlanılması güç sosyal ve ekonomik krizlere yol açacağı değerlendirilmektedir. Yine bu çalışmada ayrıca 6 Haziran 2018 Tarihinde Resmi Gazetede yayınlanan “Yapı Kayıt Belgesi Verilmesine İlişkin Usul ve Esaslar” başlıklı kanun analiz edilmesi ve uygulamadan beklenen yararların anlatılması hedeflenmiştir. Yine uygulamada karşılaşılabilecek çeşitli sorunlara makul cevaplar aranmıştır. Son olarak da bu çalışmada kayıt-dışılığın ülke ekonomisine vermiş olduğu zararlar, sermaye üretme sorunu ve kutsal kitabımız olan Kuran’dan örnekler verilerek imar barışının önemi anlatılmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Sermaye, Kayıt-dışılık, Göç, İmar affı

* Dr., Em.Öğr.Gör. vehbikara1@hotmail.com

Geliş Tarihi: 06.01.2019

Kabul tarihi: 23.06.2019

ORCID: 0000 0003 1964 2989

Significance of Construction Amnesty in Terms of Economic and Social Aspects

Abstract

In Turkey almost 60 percent of the structures which amounts to about 13-15 million units are unlicensed and have been built not in accordance with the construction law and there is a great number of penalty and destruction decisions imposed on the owners of these structures. Thousands of cases opened have caused a great burden on courts. As services like water, electricity, natural gas and sewage system cannot be provided properly to these buildings, the situation bring up serious social and environmental problems. The announcement made by the Environment and Urban Ministry explains why there is a great need for a new arrangement concerning “construction peace”

In this paper by referring to various studies made abroad we try to concentrate on the significance of the construction peace, rather than explaining the development of the problem till present day and what should be done in solving it. We believe that any delay may cause serious social and economic problems. We have also aimed at analyzing the act titled “The ways and principles about giving license to new structures,” explaining the possible benefits and looking for reasonable solutions for the possible problems and consequences expected of the practice of the act. Finally we will touch upon the harms caused by the unregistered economic activities, the issue of producing capital and the importance of construction peace by referring to some examples from the holy book, the Qur’an.

Key Words: Capital, Unregistered Economic Activities, Migration, Construction Amnesty

Giriş

Türkiye’de imara aykırı ve ruhsatsız çok sayıda bina vardır. Bu binalar ile ilgili olarak vatandaş ile yerel yönetimler arasında ceza veya yıkım kararlarından dolayı ciddi sorunlar yaşanmaktadır. Açılan binlerce dava mahkemeleri çalışamaz

hale getirdiği gibi yıllardır bin bir emekle meydana getirilmiş varlıkların gerçek değerlerinden düşük bir şekilde kullanılmasından dolayı çok sayıda mağduriyetler oluşmaktadır. Ruhsatsız yapılar için yerel yönetimlerin su, elektrik ve doğalgaz gibi hizmetleri; düzenli ve doğru şekilde yapamamasından kaynaklanan çok sayıda şikâyetlerde mevcuttur.

Yakın bir zamanda yerel yönetimler ile vatandaş arasında ciddi sosyal problemlere ve çevre sorunlarına yol açan ruhsatsız yapıların önlenmesi maksadı ile Çevre ve Şehircilik Bakanlığınca “İmar Barışı” konusunda bir düzenleme yapılmıştır. Bu yasa ile toplumun her kesimi bilgilendirildiği takdirde; uygulamada sorunların kolaylıkla çözüleceği tarafımızdan değerlendirilmektedir.

İmar barışına niçin ihtiyaç duyulduğu konusunda sahada ve teorik olarak yeterince bilimsel çalışma yapılmadığını tespit edilmiştir. Bu maksatla gelişmiş ülkelerin sorunları aşma yöntemleri incelenmiş ve bilim adamlarının yapmış olduğu araştırma sonuçları dikkate alınarak; mevcut problemlerin nasıl aşılacağına dair önemli tespitler yapılmıştır. Özellikle gelişmekte olan ülkelerde Türkiye ile benzer sorunların yaşandığı göz önüne alınarak; bu ülkelerde uzun yıllar süren saha araştırmaları üzerine odaklanılmıştır. Ruhsatlı bir ev veya işyeri sahibi olmak için kamu kurumlarında yapılan işlemlerin hangi aşamalardan meydana geldiği tek tek incelenmiş tablolar yapılarak gelişmekte olan ülkeler ile karşılaştırılmıştır.

Araştırma sonuçlarında; çok uzun süre onay beklemek ve yüksek miktarlarda para ödemesi gibi nedenlerle; vatandaşların kayıt-dışı işlemleri benimsediği tespit edilmiştir. Öncelikle bu sorunun çözüme kavuşturulması gerektiği daha önceki çalışmalarından elde ettiğim sonuçlar da dikkate alınarak ortaya konulmuştur. 3 Mayıs 1985 tarihinde çıkarılan ve 3194 sayılı

imar kanuna ek olarak 6 Haziran 2018 tarihinde resmi Gazetede yayınlanan “Yapı Kayıt Belgesi Verilmesine İlişkin Usul ve Esaslar” isimli kanun kamuoyunda “İmar Barışı” olarak adlandırılmaktadır. Makalemizde de bu adla anılmaktadır. Bu çalışma ile toplum tarafından öneminin yeterince anlaşılması umut edilmektedir. Bu sayede vatandaş ile devlet arasında kazan-kazan ilişkisinin doğacağı ve müracaat sayısının artması beklenmektedir.

1. Gelişmekte Olan Ülkelerdeki Yapıların İmar Durumu ve Aksaklıkları

Berlin Duvarının yıkılması ile birlikte kapitalizm ile komünizm arasında bir yüzyıldan fazla devam eden siyasi rekabetin sonu gelmiş bir dönem komünist bir devlet olan Çin dahi kapitalizmin acımasız tüketim çarklarına boyun eğmiştir. Eski komünist ülkelerle birlikte diğer gelişmeye çalışan birçok devlet, Batıların tavsiyelerine uyarak yapılması gerektiği iddia edilen her şeyi yapmış fakat olumlu sonuç alamamıştır. Aynı derecede istekli olmamakla birlikte bu ülkeler; bütçelerini dengelemiş, sübvansiyonlarını kısmış, yabancı sermayeye kucak açmış ve gümrük duvarlarını yıkmak zorunda kalmış buna mukabil büyük ölçüde düş kırıklığına uğramışlardır. İran’dan Venezüella’ya kadar pek çok ülkede ekonomik sıkıntılar artmış, halkın gelirleri azalmış, endişe ve kızgınlık ortaya çıkmıştır. Berlin duvarının yıkılması ile başlayan süreç adeta “açlık, kargaşa ve talan” yılları olmuştur. Soğuk Savaş’ın bitmesinden sonra dünyanın çoğu ülkesinin vatandaşları için önerilen yollar, tavsiye edilenin aksine istikrarsızlığa yol açtığı görülmüştür. Özellikle sermaye üretme noktasında ciddi manada bir çözüm önerisinin getirilmediği tespit edilmiştir.

Batı ülkelerinde geçerli olan iktisadi zafer; fakirlikle boğuşan ve özellikle de gelişmekte olan ülkelerde ekonomik ve siyasi yıkıma yol açmıştır. ABD’li ve Avrupalı liderler, çare

bulamadıkları bu gidişe eski sıkıcı derslerini tekrarlamaktan başka bir şey yapamamışlardır. Dile getirdikleri en önemli hususların başında; ülke parasının istikrara kavuşturulması, protestocuların göz ardı edilmesi ve yabancı sermayenin geri dönmesini beklemek gibi öncelikleri sunmuşlardır. Hâlbuki gelişmekte olan ülke ekonomileri mercek altına alındığında (De Soto, 2000, s. 3), sırf yabancı sermaye gelmesi ve para politikaları ile bunun yeterli olmadığı görülmüştür. Elbette ulusal paraların istikrara kavuşması, serbest ticaret, şeffaf ve faizsiz bankacılık uygulamaları, kamu kuruluşlarının özelleştirilmeleri, ekonomik gelişme açısından faydalı olmuştur. Bununla birlikte defalarca tecrübe edildikleri halde geri kalmışlıktan kurtulma ve ciddi manada refah sağlanamamıştır. Gelir dağılımındaki müthiş adaletsizliğin devam ettiği görülmüştür.

2. Orta Gelir Tuzağı

Gelir dağılımı sorununa ilave olarak Türkiye gibi gelişmekte olan bazı ülkelerin içine düştüğü ve 10 bin dolar seviyesindeki “orta gelir tuzağı” diye bilinen belirli bir eşiği aşamama sorunu çok sık karşılanan bir durumdur.

Latin Amerika Devletleri başta olmak üzere dünyanın yeterince gelişmemiş birçok ülkesinde, Batılıların çare olarak sunduğu reformların başarısız kaldığı bilinmektedir. Batılı ülkeler bu iddialara karşı çare olarak sundukları reçetelerin hatalı veya yetersiz olduğunu kabul etmemektedirler. Sorunun kaynağı olarak; Protestan reformunun yapılmaması, müteşebbislik ruhunun olmaması ile ve bu ülke insanların zekâ seviyesinin düşük olması ileri sürülmektedir (De Soto, 2000, s.3). Böylesine bir iddianın hakkaniyetle söylendiği ve bilimsel çalışmaların ürünü olduğu kabul edilemez. Çünkü ifade edilen eksiklikler; somut ve tespit edilen gerçekler üzerine değil soyut ve küçümseyici bir bakış açısı ile açıklanmaktadır. Bu

durum ise insanların akli ile alay etmek ve sayısı milyarları bulan insanı küçük görmekten başka bir şey değildir.

Japonya, İsviçre ve ABD'nin California eyaletinde olduğu gibi farklı yerlerdeki başarıları açıklayan izahlar; Doğu Avrupa, Afrika ve Güney Amerika ülkelerinde fakirliği açıklayamamaktadır. Bunun sebebini “geri kalmışlık” veya “kültür” olarak izah etmek hakkaniyetli ve inandırıcı değildir. Zira Batı ile dünyanın diğer ülkeleri arasındaki farklılığı sadece kültür ve zekâ seviyesi ile açıklamak ırkçı ve ötekileştirici bir yaklaşımdır. Bazı Batılı ülkelerde yeniden ortaya çıkan radikal milliyetçi çıkışlardır.

3. Medeniyetler Çatışması ve Batı Dünyasının İrkçi Yaklaşımı

Batılı düşüncenin küçümseyici görüşlerini eleştiren yazar ve sosyal bilimciler; son zamanlarda ortaya çıkan “Medeniyetler Çatışması” adı altındaki çatışmacı anlayışın bu tezleri beslediğini iddia etmişlerdir. Aşırı milliyetçiliğin temelinde bu sakat ve ırkçı Batı anlayışının rolünün büyük olduğu düşünülmektedir (İnalçık, 2014, s.350).

Gerçek durumun daha farklı olduğunu düşünen iktisatçılar (De Soto, 2000, s.2), gelişmekte olan ülkelerde ve eski komünist ülkelerin şehirlerinde, müteşebbislerin adeta kum gibi çok olduğunu görmüşlerdir. Bunu örneklerken bir Ortadoğu çarşısından geçmeyi veya bir Latin Amerika kasabasında yürüyüş yapmayı önermektedirler. Mesela Moskova’da taksiye binerken bir şeyler satmaya çalışan binlerce insana rastlamanın mümkün olduğunu şahsi teşebbüs oranının çok yüksek olduğunu ifade etmektedirler. Ayrıca gelişen ülke insanların çok yetenekli ve coşkulu olduğunu da söylemektedirler. Neredeyse sıfır denecek bir sermaye miktarıyla para kazanma işine Batılı gelişmiş ülkelerin hiçbir yerinde rastlanamamaktadır. Modern

teknolojiyi kavrama ve kullanmaya son derece ehil olan bu insanları, müteşebbis ruhu olmamakla suçlamak bu konuda uzun yıllar boyunca çalışma yapan De Soto'ya göre doğru bir yaklaşım değildir.

4. Sermaye Üretme Yeteneği ve Varlıklara Kusurlu Bir Şekilde Sahip Olunması

Fakir ve gelişmekte olan ülke insanların; acınacak dilenciler ve işlevsiz kültürlerinin aciz mahpusları değil ise Batıya koşan servet ve sermayenin bu ülkelere gitmemesinin sebebi nedir? İşte bu konu üzerinde çeşitli çalışmalar yapılmıştır. 2015 yılında yayınlamış olduğumuz kitapta; konuya ışık tutacak son derece ilginç ve dikkate alınması gereken tespitlerde bulunulmuştur (Kara, 2015, s. 146).

Batıya giden sermayenin etkisi ve kökeni araştırılırken sermaye üretme yeteneği üzerinde odaklanılmasının önemi vurgulanmıştır. Çünkü ekonomik gelişmenin anahtar kavramları arasında sermayenin rolü çok büyüktür. Üzerinde çok fazla durulmayan fakat gelişmişliğin en önemli dinamiği olan bu konuda; tarihsel derinlikle izah edici sonuçlar bulunabilmektedir. Batılı ülkelerin ekonomik ve sosyal hayat olarak gelişmelerinin en önemli dinamiği ve sebeplerinden bir tanesi: “sermaye üretme yeteneğidir”. Zira sermaye, işgücünün verimliliğini arttıran ve ulusların servetini arttıran önemli bir kuvvettir. Gelişmiş ülkelerdeki ekonomik sistemin can damarı ve kalkınmanın temeli arasında sayılmaktadır.

Ekonomik olarak gelişmemiş ülkeler, kalkınmak için ne denli büyük bir şevk içinde bulunmuş olsalar dahi üretmedikleri en önemli hususlardan birisi sermayedir. Asya, Afrika, Ortadoğu ve Latin Amerika'daki ülkelerde çeşitli araştırmalar yapılmış bu ülkelerin kalkınmak için gerekli varlıklara sahip oldukları görülmüştür. Hatta en fakir ülkelerde

bile yoksul insanların birikim yaptıkları gözlenmiştir. Öyle ki; fakir ülkelerdeki birikimin değeri 1945 yılından günümüze kadar almış oldukları dış yardımların toplamından yaklaşık 40 katı olduğu yapılan çalışmalar sonucunda tespit edilmiştir (De Soto, 2000, s. 5). Örneğin Mısır'da fakirlerin biriktirdikleri servet, Süveyş Kanalı ve Assuan Barajı da dâhil olmak üzere bu ülkeye yapılan dış kaynaklı doğrudan yatırımların 55 misline sahiptir. Latin Amerika'nın en fakir ülkesi olan Haiti'de fakir insanların toplam varlıkları, Fransa'dan bağımsızlığını kazandığı 1804 yılından beri yapılan dış kaynaklı yatırımların 150 katından daha fazladır (De Soto, 2000, s.5). İşte, sermaye üretme sorusunun cevabı burada yatmaktadır. Yoksul ülkeler; büyük kaynaklara kusurlu bir biçimde sahip oldukları için gerekli kalkınma hamlelerini yapamamaktadırlar. Çünkü evler ve işyerleri, tapulu olmayan araziler üzerinde inşa edilmiştir. Şirketlerin yükümlülükleri tam manası ile tanımlanmamıştır.

Bunlara ilave olarak; sanayi kuruluşları; finansör ve yatırımcıların gözetiminden uzak yerlere kurulmuştur. Bu mülkler, üzerindeki hakların yeterince belgelenmemiş olmasından dolayı kolaylıkla sermayeye dönüşmemektedir. İnsanların birbirlerini tanıyıp güvendikleri yerlerin dışında mülk satışı yapılamamaktadır. Keza yatırım için garanti verilememekte ve hisse olarak değerlendirilememektedir.

Batılı ülkelerde örneğin Fransa'da gayrimenkul satışı sonrasında notere gitme mecburiyeti bulunmaktadır. Bu sayede satıcının gerçek olup olmadığı, binanın vergi borcu gibi birçok bilgiyi tutulan kayıtlardan öğrenme imkânı bulunmaktadır (Kızılbaş,2014).

Diğer gelişmiş Batı ülkelerinde ise her parsel arazi, her bina, her bir makine ve teçhizat, mülkiyet belgesi ile tescil edilmiştir. Bu varlıklar ekonominin bütünü ile ilişkilendirilerek büyük bir katma değer elde edilmektedir. Bu temsili süreç

sayesinde varlıklar, maddi mevcudiyetinin yanı sıra gözle görülmeyen paralel bir yaşama sürecine dâhil olmaktadır. Borçları geri ödeme için en geçerli ipotek bu sayede oluşmaktadır. Bundan başka yeni bir iş kurmak için en önemli finansman aracı olarak müteşebbisin evi veya işyeri üzerine konulan garantiler gösterilmektedir. Tescil edilmiş varlıklar aynı zamanda mülk sahibinin kredi sicilinin öğrenilmesi için bir araç vazifesi de görmektedir. Alacak ve vergilerin tahsil edilmesi için mesul olunan bir adres, güvenilir bir kamu tesisinin kurulmasına yol açmakta hesapların denetlenebilmesine imkân sunmaktadır. Bu sayede gelişmiş Batı ülkelerinin varlıklarına adeta hayat verilmekte ve sermaye meydana getirmek için önemli bir araç haline dönüştürmektedir. Fransız araştırmacıların verdiği bilgilere göre bir yılda 9800 noterin Faaliyet gösterdiği Fransa’da 600 milyar Euro’luk bir işlemin yarısı gayrimenkul araçlardan gelmektedir. 300 Bin Euro’luk bir konutun satışından devlet 17300 Euro vergi almakta noterlik kurumunun etkin olması sayesinde kayıt-dışılığın neredeyse sona erdiği ifade edilmektedir (Kızılbay, 2014).

5. İmar Barışı Sayesinde Ölü Sermayenin Canlandırılması

Satışların gerçek değerleri üzerinden yapılması ülkelerin gelişmesine büyük katkılar sağlamaktadır. İşte ülkemizde yürürlüğe girecek olan imar barışına bir de bu açıdan bakılmasında yarar vardır.

Yapılan araştırmalarda ülkemizde mevcut yapıların % 50’sinin ruhsatsız olması ve kaçak sayılması içine düştüğümüz kötü durumun ne derece derin olduğunu ispatlamaktadır. Türkiye’de 13-15 milyon civarında olduğunu tahmin edilen ruhsatsız yapı bulunmaktadır. Bu yapılarla ilgili olarak vatandaşlarımız genellikle yerel yönetimlerin yazmış olduğu cezalarla veya yıkım kararıyla baş başa kalmaktadır. Bu konu ile

ilgili olarak binlerce dava; mahkemeleri çalışamaz hale getirmektedir (Tabak, 2019).

Konu ile ilgili olarak Çevre ve Şehircilik Bakanı “İmar Barışı” konulu bir basın toplantısı düzenleyerek açıklamalarda bulunmuştur. Böyle bir düzenlemeye niçin ihtiyaç duyulduğu anlatan Bakan, “Türkiye’de iş yerleri, konut ve başka amaçlı kullanılan yapıların toplam sayısının 26 milyon 358 bin bağımsız birim olduğunu ve bu yapıların imara aykırılık oranının yüzde 60’lar civarında bulunduğunu” söylemiştir. Normal şartlar altında ruhsata müracaat edip ilgili belediyede kanuni mevzuat çerçevesinde ruhsat alması beklenen bu yapılar; imar konusu çok ciddiye alınmadığı için 1950’li, 60’lı, 70’li, 80’li yıllarda rastgele inşa edilerek çok büyük sorunlara yol açmıştır. En az 13 milyon civarında olan bu ruhsatsız yapı, halk ve devlet arasında ciddi bir sorun üretmektedir (T.C. Çevre ve Şehircilik Bakanlığı Web Sitesi, 2019).

Bu şekildeki yapılar için ilgili kanun maddeleri ağır para cezası yazmaktan başka bir de binaların yıkılmasını gerektirmektedir. Ayrıca yapılara su, elektrik ve doğalgaz gibi hizmetler düzenli ve doğru şekilde yapılamadığı için ciddi sosyal problemler ve çevre sorunları yaşanmaktadır.

Göz yumulduğu takdirde belediye başkanları ve ekibinin hapis cezasıyla karşı karşıya kaldığı bu duruma bir çözüm getirilmesi şarttır. İşte bu yazının amacı bu giderek daha çözülmez hale gelen imar sorununa çare aramak ve konunun önemini vurgulamaktır.

Ülkemiz başta olmak üzere gelişmekte olan diğer uluslar ve eski komünist ülkeler; bu temsili süreci tam olarak yaşayamadıkları için sermaye yetersizliği sorunu ile karşı karşıya kalmaktadırlar. AB Süreci ile birlikte eski komünist ülkelerde bu sorun aşılmaya başlamış ise de diğer gelişmemiş

ülkelerde sermaye yetersizliği hala en önemli sorun olarak durmaktadır. Bu durum adeta hisse senedi ihraç edemeyen şirketlerin problemine benzemektedir. Temsil edilmeyen varlıklar birer ölü sermaye şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Dünyadaki insanların altında beşi; mülklerini temsil edecek ve sermaye meydana getirecek süreçten yoksun bulunduğu için kalkınma hamlelerinde başarılı olamamaktadır (De Soto, 1990, s.32). Çünkü insanların evleri vardır fakat tapusu yoktur, mahsul üretir fakat hiçbir kayda geçmez. Şirketlerinin büyük bir çoğunluğunun hukuki statüsü yoktur. Toplu iğneden başlayıp nükleer reaktöre kadar her türlü teknolojik gelişmeye uyum sağlayan bu insanların; ekonomik gelişme konusunda sermaye meydana getirememelerinin en önemli nedeni işte bu temsil belgelerinin eksik olmasıdır. Bu durum “ruhsatsız işlemler yapılması” ile açıklanmaktadır.

Gelişmekte olan ülkelerin çözmesi gereken problemlerden bir tanesi; mevcut olduğu bilinen fakat gözle görülemeyen bazı işlemleri kavramak ve onlara erişim sağlamaktır. Zira gerçek ve faydalı olan her şey her zaman elle tutulur, gözle görülür değildir. Örneğin zaman gerçektir ancak saat ve takvim ile temsil edildiğinde etkin bir şekilde kullanılabilir ve yönetilebilir. İşte bunun gibi tarih boyunca insanoğlu elleri ile dokunamayacağı şeyleri aklı ile kavrayabilmek için yazı ve müzik notalarını keşfetmiştir. İşte imar barışı ile birlikte kamu arazilerinin kiraya verilmek veya satılmak sureti ile değerlendirilmesine bu açıdan bakmakta yarar vardır. Gelecek yüzyılın belki de en önemli göstergesi; varlıkların, tapu ve benzeri araçlar ile temsil edilmesidir.

6. Kayıt-dışılığın Önlenmesi Mülkiyet Reformu

Batılı ülkelerin zamanında yapmış olduğu mülkiyet reformları, kayıt-dışılığın önleyerek sermayenin faydalı hale gelmesine neden olmuştur (Altuğ, 1999, s.248). İşte gelişmekte

olan ülkeler de öncelikle bu konuda reformlar yapmak zorundadır. Türkiye’de “İmar Barışı” ile yapılmakta olan çalışmalardan bir tanesi de kayıt-dışılığın ortadan kaldırılmasıdır.

Temsil belgelerinin yani tapu ve benzeri kayıtların olmaması, vatandaşların sahip olduğu mülkleri, birer ölü sermaye haline getirmiştir. Hâlbuki ilk bakışta “döküntü” olarak görünen birçok maddeden; sermaye ortaya çıkarmak mümkündür. Güçlü kurumların meydana getirilmesi bu varlıkların kayıt altına alınma süreci sonunda ortaya çıkabilmektedir.

Sahiplenme duygusu yani malikiyet, ozalit plana bakılarak inşa edilmiş veya sözlüğe bakılarak tasvir edilebilmiş bir şey değildir. Kökeni muğlaktır ve anlaşılması güç bir yönü vardır. Bununla birlikte gelişmenin anahtar kavramlarından bir tanesidir. Batının gelişip güçlenmesinin en önemli nedenlerinden bir tanesi olarak değerlendirilmektedir. Diğer bir tanesi ise hürriyet ve serbestlik konusudur.

Ülkemizde kanun çıkarılarak yapılmaya çalışılan “İmar Barışı“ bu haliyle değerlendirildiğinde, sermaye üretme açısından da ele alındığı görülmektedir. Günlük politik tartışmalardan ziyade bilimsel çalışmalar yapılmalıdır. Çünkü gelişmekte olan ülkeler seviyesinden; gelişmiş ülkeler seviyesine yükselmek ve orta-gelir tuzağından kurtulmanın yollarından bir tanesi olarak görülmektedir.

İmar Barışının uygulanması esnasında bazı olumsuz durumlar devletin karşısına çıkabilecektir. Fakat hakkaniyete dikkat edildiği takdirde çok rahatlıkla başarılı sonuç alınabilecektir. Çünkü devlet ve vatandaş arasında “kazan-kazan” ilişkisi doğmaktadır. Devlet kayıt dışılığın doğurduğu kayıp vergi gelirlerine sahip olmakta vatandaşlarda sahip olduğu

varlıkların gerçek değerlerine kavuşması sayesinde gelirlerini arttırmaktadır. İmar barışı sonunda başarılı sonuçlar elde edilmesi, gelişmekte olan ülkeler içinde iyi bir örnek teşkil edecektir. Medeniyetler çatışması adı altında ötekileştirici ve çatışmacı Batı anlayışı bu ve benzeri gayretler sonucunda terk edilmeye mahkûm olacaktır. Bu açıdan bakıldığı takdirde bütün dünyada çatışma yerine barışçıl çabaların kuvvet kazanacağı değerlendirilmektedir.

Eğer daha önce yapıldığı gibi imar sorunları günü kurtarmak adına çözümsüz bırakılırsa problem daha da içinden çıkılmaz hale gelecektir. Madem ki kayıt-dışılığın önemli bir kısmı ile ilgili olarak bir yasa çıkarılmış ve yılların biriktirdiği sorunları çözmek amaçlanmıştır o halde çıkarılan yasa ile ilgili olarak önyargılı olmaya gerek yoktur. En azından devlet ile vatandaşın ortak bir noktada buluşması hedeflenmiştir.

Kamuoyunda sık sık gündeme getirilen “namuslu vatandaşın cezalandırılması” adı altında yapılan çalışmalara olumsuz tavır göstermek ülke menfaatlerine aykırı olduğu gibi vatandaşın mağduriyetinin devamına da sebep olacaktır. Bu nedenle mevcut durumun dünyadaki diğer ülkelerle kıyaslanarak ne derece kötü olduğu izah edilmektedir. “Hastalığın teşhis edilmesi tedavinin yarısıdır” özdeyişinde olduğu gibi durum tespiti yapmak, mevcut problemlerin fotoğrafını çekerek ideal bir çözüm bulmak için gereklidir.

Hâlihazırda ülkemiz insanları, dışından tırnağından arttırdığı paralarla elde ettiği elindeki mülklerini, ekonomik bir değer olarak gösterememektedir. Elindeki bu yapıları bir başkası ile ortaklık yapmak veya garanti kapsamında kullanmak istediği zaman ruhsatsız veya tapusuz olması nedeni ile herhangi bir resmi işlemde kullanamamaktadır.

Konu hakkında yurt dışında çeşitli çalışmalar yapılmış ve çok önemli tespitlerde bulunulmuştur. Yıllarca, gelişmekte olan ülkelerin çamurlu yollarında saha araştırmaları ile çözüm yolları araştırılmış ve konunun ne derece önemli olduğu ispatlanmıştır. İmar sistemin nasıl çalışmaz hale getirildiği ve kayıt-dışılık yüzünden ne gibi ciddi ekonomik sorunlarla karşı karşıya kalındığı bugün çok bilinen fakat hala çözülemeyen sorunların başında gelmektedir. Kayıt-dışı ekonomik faaliyetler; “Kayıt-dışı Ekonomi” ve “Yeraltı Ekonomisi” olarak iki ana bölümde ele alınmaktadır (Altuğ, 1999, s.48). Konuyu izah etmeden önce bu tasnifi yapmak gerekir.

Kayıt-dışı ekonomi denilince; yasa ve yönetmeliklere aykırı olarak gerçekleştirilen belgeye bağlanmamış, kanuni defterlere işlenmemiş işlemler akla gelmektedir. Bunların başında faturasız satışlar, sigortasız işçi çalıştırılması, gecekondu yapımı, işportacılık gibi işlemler gelmektedir. Yeraltı ekonomisi ise kayıt-dışılığa ilave olarak toplum düzenini felce uğratan işlerdir. Kamu düzenini korumak için getirilen yasa ve yönetmeliklere aykırı olarak gerçekleştirilen, belgeye bağlanması adetten olmayan hem kayıt-dışı hem de yasadışı ekonomik faaliyettir. Örnek vermek gerekirse; kaçakçılık, uyuşturucu ticareti, dolandırıcılık, yolsuzluk, yasadışı kumar başlıca bu kapsama dâhildir. Her iki sorunun da ortak özelliği; belgeye bağlanmamış olması, nizamsız, kuralsız çalışılması, vergilendirilmemiş ve ölçülemeyen bir yapıda olmasıdır.

Kalkınmış ülkeler ile geri kalmış ülkeler arasındaki en belirgin farklardan bir tanesi; ekonominin kayıt altına alınıp alınmaması problemidir. Bu maksatla yapılacak işlerin başında kara-para aklama yollarının kapatılması gelmektedir. Kayıt-dışılığın diğer bir parçası olan taşınmaz mallar için yapılması gereken işlerin başında devletin kadastro çalışmalarını düzenli bir şekilde yapabilmesi gelmektedir. Dünya üzerinde yapılan

araştırmalarda, mülkiyet sistemi ve kadastro gibi devletin ana işlevlerinin yeterince yapılmaması, “kayıt-dışı ekonomi” adı verilen ve ülkelerin iliğini kurutan illegal örgütlenmeleri meydana çıkarmaktadır. Kayıt-dışı ekonomi öylesine güçlü bir şekilde etkisini göstermektedir ki; kendilerinin ve ülke ekonomisinin kayıt altına alınmasını isteyen vatandaşlar, bunu kendi başlarına sağlamakta büyük güçlükler çekmektedirler. Devletin konuya duyarlı bir şekilde el atması şarttır.

Dünyanın birçok fakir ve gelişmekte olan ülkesinde yapılan araştırmalar; yasal kalmanın; yasa dışı olmak kadar zor olduğunu göstermektedir. Özellikle şehirlere yerleşmiş olan göçmenler yasal sistemden feragat etmek zorunda kalmaktadır. Zira yasalar, vatandaşların haklarını o derece kısıtlamakta ve ellerinden almaktadır ki; çoğu zaman göçmenler bu yasaları ihlal etmek zorunda kalmaktadır. Örneğin Venezüella’da yapılan bir araştırmada, çalışanların üçte ikisi yasal olarak tesis edilmiş işyerlerinde istihdam edilmekte iken; şehirlere göçlerin başlaması ile birlikte bu durum günümüzde % 50’nin altına düşmüştür. Şehre yeni gelenler sistemi bir defa terk ettikleri vakit “yasadışı” duruma düşmekte adeta bu onlar için geri dönülmez bir son olmaktadır (De Soto, 2000, s.49). Bu insanlar varlıklarını değerlendirmek, mobilize etmek ve korumak için tek yol olarak gördükleri gayri resmi bağlantıları kullanmak zorunda kalmaktadırlar.

Bu düzenlemeler, resmi hukuki sistemden seçici bir biçimde ödünç alınmış kurallardır. Bazen köylerdeki veya o bölgeye özgü gelenek ve törelerin birleşiminden de meydana gelebilmektedir. Bu yasadışı sayılan sosyal mukaveleler, genellikle hayat boyu olmakla birlikte zaten sermaye yetersizliği çeken ülkelerde büyük bir sektör meydana getirmiştir. İşte bu kayıt-dışı sektör, fakir insanların asıl yaşam alanlarını oluşturmaktadır.

Gelişmiş batı ülkeleri mülkiyet sisteminin hukuki altyapısını sağlam bir şekilde kurarak dünyanın geri kalan ülkelerindeki halklara karşı belirgin bir üstünlük kurmuştur (Kara, 2017, s.175). Avrupa ve ABD'nin dünya üzerindeki hâkimiyetini tesis eden önemli etkenlerden bir tanesi demokrasi ve hürriyettir. Bununla birlikte gözden kaçan en önemli hususlardan bir tanesi ise mülkiyet sisteminin hukuki alt yapısının hazırlanarak başarılı bir şekilde uygulanmasıdır. Öyle ki, demokrasinin gelişmesi kadar önemli olan bu konuyu çeşitli araştırmacılar gündeme taşımışlardır (O'Driscoll ve Hoskins, 2003; Alchian, 2012, s.50).

Kayıt-dışılığın sebepleri değişik ülkelerde çok zorlu ve güç şartlar arasında yıllar süren araştırmalar (De Soto, 2000, s.51) sonucunda ortaya çıkarılmıştır. Bununla ilgili birkaç örneği ele alarak kayıt-dışılığın ülke ekonomilerine ne derece büyük zararlar verdiğini görebiliriz: İlk örnekte; Peru'da küçük bir elbise dükkânı açılmıştır. Bu maksatla defalarca Lima'nın merkezine seyahat edilmesi gerekmiş günde 6 saat sadece bu ruhsat alma işlemleri için harcanmıştır. Sonuç olarak tam 289 gün ve 1231 Amerikan dolar masraf yapılmıştır. Burada yapılan 1231 dolarlık masraf o günlerde yürürlükte olan asgari ücretin tam 31 katı idi. Ayrıca kamu arazisi üzerine bir ev inşa etmek için gerekli ruhsat 52 devlet dairesinde 207 adet idari işlem sonucunda ancak 6 yıl 11 ayda alınabilmiştir.

Filipinlerde ise yasal olarak bir ev alınabilmesi ve bu sürecin tamamlanabilmesi 13 ile 25 yıl arasında toplam 168 adımda mümkün olabilmektedir. Mısır'da bir arazinin tescil edilmesi için eğer bir tarım arazisi üzerinde yasal bir ev inşa etmek isteniyor ise bu sefer yapılacak iş 6-11 yıl boyunca devlet dairelerine gidip gelmeyi gerektirmektedir. Haiti'de sıradan bir vatandaşın kamu arazisine yerleşebilmesinin yollarından bir tanesi araziyi hükümetten 5 yıllığına kiralamak ve sonra satın

almaktır. Yapılan araştırmada yerel iş ortakları ile birlikte çalışılarak bu kiralama işlemi gerçekleştirilmek istenmiş bu işle ilgili olarak 2 yıl suresince 65 burokratik işlemin yapılması gerekmiştir. Toprağın satın alınması için ise 12 yıl suren ve 111 burokratik işlemin sonuca bağlanması gerekmiştir. Kısaca Haiti’de yasal yoldan toprak edinmek toplam 19 yıl surmektedir. Fakat bu kadar eziyete rağmen ülkede yasallığın devamı garanti edilmez (De Soto, 2000, s.52).

Gelişmekte olan ülkeler ile fakir ulusların ekonomik sorunları aşmada karşı karşıya kaldıkları en önemli özellikleri şu şekildedir (De Soto, 2000, s.11):

1) Bir vatandaşın sahip olduğu varlıkların neler olduğu bilinmez.

2) Kişilerin adresleri belirsizdir ve kolaylıkla doğrulanamaz.

3) Borçlular borçlarını ödememek için kolayca kendilerini gizleyebilir ve benzer çareleri bulabilir.

4) Kaynaklar kolaylıkla sermayeye dönüştürülemez.

5) Sahibi olunan varlıklar hisselerine bölünemez.

6) Varlık tanımlarının belirli bir standardı yoktur, varlıklar birbirleri ile karşılaştırılıp mukayese edilemez.

7) Mülkiyet ile ilgili kurallar şehirden şehre hatta mahalleden mahalleye farklılıklar gösterir.

Meseleyi kavrayabilmek için ABD’de yaşayan silahlı vatandaşlar (kovboylar) ele alınarak 19. yüzyılda ABD’nin durumuna göz gezdirebiliriz. Bu sayede bugünün fakir ülkelerinin karşı karşıya kalmış olduğu sorunlardan pek de farklı olmayan bir durumla karşılaşılacağı görülecektir. Britanya’dan gelen göçmenler, akıl almaz derecede karışık ve aynı zamanda

çelişkilerle dolu bir toprak edinme sistemi ile karşılaşmışlardı. Örneğin geniş bir arazi, hem İngiliz Kraliyet ailesi tarafından bağışlanmış birisine, hem bir Kızılderili kabilesinden satın alındığı iddiasında olan birisine hem de bu toprağı yasama meclisinden maaş yerine almayı kabul etmiş birisine ait olabiliyordu. Her bir kişi bu toprağı bazen hiç görmemiş bile olabiliyordu. Hatta daha kötüsü bu topraklar insanlar daha o toprağı gitmeden yıllarca önce göçmenler tarafından parsellenmiş ekilip biçilmekte bile olabiliyordu.

İşte tam bir “vahşi batı” klasiğı, karşıda durmaktadır. Bu yıllarda ABD’de niçin herkesin beline tabanca taktığı şimdi daha iyi anlaşılabilir zira tam bir vahşi hayat söz konusu olmuştur. Kendilerine ait olmayan topraklara yerleşen öncüler; toprağı değer kazandıran şeyin kendi emekleri olduğunu söylüyorlardı. Mülkiyeti tesis etmek için resmi tapu senetleri veya gelişigüzel çizilmiş sınırlar değil o bölgeyi işgal eden ve toprağı geliştirenlerin hakkı olduğu iddiasında idiler. Devlet ve federal hükümetler tabii ki bu durumu kabul etmiyor; subayların kontrolündeki askeri birlikleri göndererek çiftlikleri ve binaları yakıp yıkıyorlardı. Fakat o belgede ikamet eden insanlar askerler gittikten sonra binalarını yeniden inşa ettiler ve hayatlarını bu zor şartlar altında idame etmeye çalıştılar. İşte iki yüz yıl önce ABD’de yaşanan bu olaylar fakir ülkelerin bugünkü temel sorunlarıdır.

7. Sahip Olunan Varlıkların Sermayeye Dönüştürülmesi

Sorunları teşhis ettikten sonra çareler bulmak daha kolay olacaktır. Kayıt-dışılığın yol açtığı sorunların bir kısmı yukarıda anlatıldığı üzere izah edilmiştir. Peki, bu sorunlar hangi yöntemlerle aşılabilir ve ne yapmak gerekir?

Cevabını bulmak için iktisat tarihi incelenebilir. Bu çalışmada, insanoğlunun sosyal evrimi ve tekâmülü ile birlikte zaten bulunmuş yöntemleri tekrar hatırlatmak yeterli olacağı değerlendirilmektedir: Bediüzzaman Said Nursi, *Mektubat* isimli eserinde “malikiyet ve serbestiyet devri”nin geleceğini, beşeri yaşam devirlerini inceleyerek izah etmiştir (Nursi, 2002. s. 353).

Sanayi devrimi, 18. yüzyılın ikinci yarısında İngiltere’de doğmuş ve oradan batı Avrupa ülkelerine yayılmıştır. Çağdaş sanayi tekniği şaşkırtıcı bir hızla gelişmiş ve bu gelişme büyük ve derin toplumsal değişmelere yol açmıştır. Hızlı bir kentleşme ile belirlenen yeni bir oluşum ortaya çıkmış o güne kadar insanlık tarihinin kaydetmediği bir göç hareketi başlamıştır. Endüstri bölgelerinde kentleşme ile kendini ortaya koyan büyük nüfus birikimleri görülmüştür. Böylece toplumsal gelişme ve değişimler neticesinde daha önce hiç bu kadar büyük ölçüye ulaşmamış geniş bir işçi sınıfı ortaya çıkmıştır.

Kentlerin nüfusu hızla artmış; erkek, kadın ve çocuk işçileri zor, ağır ve yıpratıcı çalışma şartlarıyla karşı karşıya bırakmıştır.1950 tarihinden sonra dünyanın birçok fakir ve gelişmemiş ülkesinde Avrupa’nın 1880’li yıllarda yaşamış olduğu sosyal ve ekonomik benzerlikleri hatırlatan karışıklıklarla dolu bir ekonomik devrim meydana gelmiştir. Tarımda makineleşmenin yoğunlaşması, kırsal alanda işgücüne olan talebi azaltmıştır. Bu gelişmeler insanların ortalama yaşam sürelerini arttırmıştır. Fakat yoğun göçler sonucunda halkın nerede ise üçte ikisi gecekonduarda yaşamaya başlamışlardır. Kontrolsüz yapılaşma sonucunda kanalizasyon sistemleri çökmeye yüz tutmaktadır. Caddeler işportacıların işgali altına girmiş büyük kentler adeta yaşanmaz bir hal almıştır.

Bütün bu olumsuz sonuçlara karşılık Batının ekonomik zaferi şu noktada düğümlenmektedir; mülkiyeti sermayeye dönüştürebilmişlerdir. Gelişmekte olan ülkelerde yaşayan

yoksulların ellerinde bulunan, ancak yasal olarak sahip olamadıkları taşınmaz malların toplam değeri 9,3 trilyon doların üzerinde olduğu ileri sürülmektedir. İşte gelişen ekonomiler için işaret edilen çıkış yolu bu ölü sermayenin sisteme kazandırılmasıdır.

Çare olarak Batılı ülkelerde sunulan reçeteler çoğu zaman gerçekçi olmamaktadır. Sorunun kaynağına inmekten ziyade kendilerini üstün gören ırkçı bir yaklaşım göze batmaktadır. Zira çoğu zaman fakir ve gelişmekte olan ülke haklarını tembellik ve girişimcilikten uzak görmektedirler. Hâlbuki bu ülkelerde yaşayan ve göçmen olarak şehirlere yerleşen insanların karakteristik özellikleri arasında tembelliğe kaçma eğilimi çok azdır. Dünyada fakir olarak görülen veya eski doğu bloku ülkelerinde yaşayan ve kentlere göç etmiş insanlar arı gibi çalışmaktadırlar. Giyim eşyasından başlatıp taklit saat ve cep telefonlara varıncaya kadar her şeyi üreten kulübe fabrikalar; bu ülkelerde çoğalmıştır. Eski komünist Avrupa ülkelerinin büyük çoğunluğunun AB'ye girmesi ile birlikte bu ülkelerdeki kayıt-dışı sektörler azalmaya başlamış olmakla birlikte tamamen sonlandırılmamıştır. Gelişmekte olan ülkelerde ise taklit ürün ve kayıt-dışı işler halen güçlü bir biçimde varlıklarını sürdürmeye devam etmektedirler. Öyle ki; kayıt-dışı sektörde makine, otomobil hatta otobüs imal eden işyerleri dahi bulunmaktadır. Şehirlerin yeni sakinleri olan fakir insanlar, kaçak elektrik ve su kullanarak faaliyet gösteren bütün sanayici insanlarla komşuluk ilişkileri kurarak güçlerini korumaya devam etmeye çalışmaktadırlar (Altuğ, 1999, s.245).

Kayıt-dışılığı “yoksulun yoksula hizmet vermesi” olarak görmek de doğru değildir. Çoğunluğunu kente göç etmiş göçmenlerin meydana getirdiği yeni müteşebbisler; yasal ekonominin boşluklarını doldurmada çok zekice davranmaktadırlar. Örneğin toplu taşımanın dikkate değer bir

kısmı; ruhsatsız halk otobüsleri ve plakasız taksilerle yapılmaktadır. Caddelerde gezinen el arabalarından tutun çeşitli binalarda satış yapan işportacılara kadar birçok girişimci halkın gıda ihtiyacının bir bölümünü temin etmektedirler.

Meksika Ticaret Odası yapmış olduğu bir araştırmada Mexico City’de 44 merkezde toplam 443 bin işportacı bulunduğunu tespit etmiştir. Buradaki minik tezgâhların ortalama uzunluğu 1,5 metre olup peş peşe dizildiklerinde 210 km’den daha uzun bir sıra teşkil ettiği hesaplanmıştır. Binlerce hatta milyonlarca insan gerek sokaklarda gerek evlerinde gerekse şehrin kayıtsız dükkân, ofis ve fabrikalarında yasadışı olarak çalışmaktadırlar. Meksika Ulusal İstatistik Enstitüsü ülkenin bütününde faaliyet gösteren gayri resmi “mikro işletmeler” sayısını 2.65 milyon olarak hesaplamıştır (De Soto, 2000, s.53).

Bu araştırmalarda ortaya konulan bilgiler gelişmiş Batı ülkelerinin gayet iyi bildikleri gerçeklerdir. Evlerle dolmuş şehir çevrelerini, sokakları dolduran işportacı ordularını, garaj kapısı gerisindeki imalathaneleri ve kirli sokaklarda gidip gelen hurdaya çıkmış halk otobüslerini görmek için çok fazla bir çabaya gerek yoktur. Batıda yasadışı dünya, karaborsa denilince; polisi ilgilendiren kötü karakterlerin, gangsterlerin dolaştığı sıra dışı yerler akla gelmektedir. Fakat bu kayıt dışılığın kol gezdiği bu ülkelerde zor ve sıra dışı olan, yasallıktır.

Yasa-dışılık uzun bir zamandan beri bir norm haline gelmiş ve gelişmiştir. Yoksul insanların elinde bulunan gayrimenkullerin ve kontrol ettikleri üretimin miktarı oldukça büyük noktalara yükselmiştir. Bu devasa büyüklükteki ekonomiyi düzenli ve tutarlı bir yasal çerçeve içinde bütünleştirerek; ekonomik anarşi içindeki yaşam önlenmiş olacaktır. Bunun mümkün olabilmesi için Batılı ülkelerin büyük ölçüde başarılı oldukları mali dönüşüm ve mülkiyet sisteminin

hukuki altyapısını hazırlamak en önemli unsurdur. Eğer bu işlem gerektiği gibi yapılamaz, gelir vergisi kanunları halen olduğu gibi kalır ve çok az beyanname veren dolaysız vergi mükellefi olursa; ne kalıcı bir büyüme gerçekleşebilir ne de mali istikrar sürdürülebilir olur. Özel mülkiyet korunduğu ve kayıt-dışılık önlendiği takdirde şu önemli sonuçlar elde edilebilecektir (Kara 2017, s.164):

- 1) Varlıkların ekonomik potansiyelleri belirlenecektir.
- 2) Dağılık enformasyonun tek bir sistem içerisinde toplanması sağlanacaktır.
- 3) İnsanlara sorumluluk verilebilecektir.
- 4) Varlıklara esneklik kazandırılacaktır.
- 5) İnsanlar arasında bir ağ kurulabilecektir.
- 6) Yasa dışı işlemler önlenip kontrol altına alınabilecektir.

Dünya üzerinde yapılacak kayıt-dışılığı önleme çalışmaları ve benzeri uygulamalar sistemli bir şekilde geliştiğinde farklı bir yüzyılın genel özellikleri ortaya çıkacaktır. Kapitalizmden sonra gelecek bu devrin en belirgin özelliği; kayıt-dışılığın en aza indirilmesi, mülkiyet sistemi ve çalışma alanlarının yasal çerçevesinin ortaya konulmuş olmasıdır.

8. Kuran ve Hadislerde İşlemlerin Kayıt Altına Alınması ile İlgili Hükümler

Geçmişten günümüze kadar insanı ilgilendiren pek çok olay ve konu üzerinde etkisi olan din, pek tabiidir ki ekonomik alanda da etkili olmuştur. Muhasebe konusunda İslamiyet'te ticaret, vergi ve faiz konuları oldukça önemli bir yere sahiptir. Ticaret sonucunda yapılan işlemlerin kayıt altına alınması, birebir muhasebeyi işaret etmektedir.

Hız. Muhammed'in (asm) mesleği de olan ticaret, İslamiyet'te oldukça önemli bir yer tutmaktadır. Muhasebe işlemlerinde de önemli bir unsur olan ticari işlemlere ilişkin sünnet ve farzlar; ayet ve hadisler incelendiğinde oldukça dikkat çekicidir.

Devletlerin temel gelir kaynaklarından biri vergilerdir. Vergiler sadece ekonomiyi ilgilendiren genel bir konu olmayıp, muhasebe işlemlerinde de önemli bir uygulama konusudur. Muhasebe, hesap olarak tanımlanabilmekte başka bir anlatımla hesabın yapıldığı her alanda muhasebe bulunmaktadır. İnsan yaşamının birebir içine nüfuz etmiş hesap kavramının, İslamiyet'e inanan toplumların dini inanışları ile etkileşmemesi düşünülemez. Bu durumdan yola çıkılarak İslamiyet'te ve onun kutsalları olan Kuran-ı Kerim ve hadislerde bu durum açıkça tespit edilmiştir.

Bakara Suresi 282. ayetin dikkatlere sunulmasının nedeni, Yaratıcımız olan Allah'ın yapılan işlerin kayıt alınmasını emretmesidir. Ayet meali şu şekildedir:

“Ey iman edenler! Belirlenmiş bir süre için birbirinize borçlandığınız vakit onu yazın. Bir kâtip onu aranızda adaletle yazsın. Hiçbir kâtip Allah'ın kendisine öğrettiği gibi yazmaktan geri durmasın; (her şeyi olduğu gibi) yazsın. Üzerinde hak olan kimse (borçlu) da yazdırsın, Rabbinden korksın ve borcunu asla eksik yazdırmassın. Şayet borçlu sefih veya akli zayıf veya kendisi söyleyip yazdıramayacak durumda ise, velisi adaletle yazdırsın. Erkeklerinizden iki de şahit bulundurun. Eğer iki erkek bulunamazsa rıza göstereceğiniz şahitlerden bir erkek ile -biri yanılırsa diğerinin ona hatırlatması için- iki kadın (olsun). Çağırıldıkları vakit şahitler gelmemelik etmesin. Büyük veya küçük, vadesine kadar hiçbir şeyi yazmaktan sakın üşenmeyin. Böyle yapmanız Allah nezdinde daha adaletli, şahadet için daha sağlam, şüpheye düşmemeniz

için daha uygundur. Ancak aranızda yapıp bitirdiğiniz peşin bir ticaret olursa, bu durum farklıdır. Bu durumda onu yazmamanızda sizin için bir sakınca yoktur. (Genellikle) alışveriş yaptığınızda şahit tutun. Ne yazan, ne de şahit zarara uğratılsın. Eğer bunu yaparsanız (zarar vererseniz) şüphe yok ki bu, sizin yoldan çıkmanız demektir. Allah'tan korkun. Allah size gerekli olanı öğretiyor. Allah her şeyi bilmektedir.” (Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli, 2016)

Bir hadiste Adda' b. Hâlid, Allah Resülü'nün (asm) kendisi için yazdirdığı bir vesikada ticarete konu olan malın satın alması ile ilgili olarak yazılı metnin bulunması gerektiği ifade edilmiştir. Bahse konu malda hastalık, ayıp, kaçmak, hile ve hırsızlık olmadığı belirtilmiştir. “Bu sözleşme bir Müslüman'ın diğer Müslüman'la alışverişidir” şeklinde değerlendirilmiştir (Enfal.de, Buhârî, Büyû: 19; İbn Mâce, Ticarat: 47).

Demek ki, ilerde muhtemel problemler için alışverişlerin yazılması gereklidir. Bu hadisten yola çıkarak işlemlerin kayıt altına alınmasının gerekliliği dinimizin önem verdiği hususlardan olduğu anlaşılmaktadır. Devletin ortaya koyduğu alışveriş prensipleri arasında da faturalandırma ve kayıt altına alma ayet ve sünnet olarak emredilmektedir. İşlemlerin kayıt altına alınması ile ilgili olarak Bediüzzaman Said Nursi'nin eserlerinden yola çıkılarak hazırlanmış *Malikiyet ve Serbestiyet Devri* isimli doktora tezini önemsiyoruz.

Sonuç

Kalkınmış ülkeler ile geri kalmış ülkeler arasındaki en önemli farklardan bir tanesi; ekonominin kayıt altına alınıp alınmaması olduğu söylenebilir. Kara-para aklama yollarının kapatılması ve işlemlerin kayıt altına alınması ilk başta yapılması gereken işlerin başında gelmektedir. İşte imar

barışının amacı ve önemi kayıt-dışıliğin kontrol altına alınması sonucunu doğuracaktır.

Kayıt-dışıliğin en önemli parçası olan taşınmaz mallar için yapılması gereken işlerin başında ise devletin kadastro çalışmalarını düzenli bir şekilde yapabilmesi gelmektedir. Mülkiyet sistemi ve kadastro gibi devletin ana işlevlerinin yeterince yapılmaması, “kayıt-dışı ekonomi” adı verilen ve ülkelerin iliğini kurutan illegal örgütlenmeleri meydana çıkarmaktadır. İşte bu konuda ülkemizde basında “İmar Barışı” olarak isimlendirilen yasa ve beyan usulü; çok önem kazanmıştır.

Gayrimenkul sahipleri, elektronik ortamda devlete müracaat ederek kendileri için “yapı kayıt belgesi” alma hakkı kazanmaktadırlar. Bu belgeler ile kentsel dönüşüm uygulamalarında mülkiyet haklarını sağlam bir şekilde alma hakkı kazanacakları beklenmektedir.

Çıkarılan yasanın başarılı olması için halkımıza bunun nedenleri anlatılmalı hatta Kuran’ın en büyük ayetinin bu konu ile ilgili olduğu hatırlatılmalıdır. Türkiye’de özellikle büyük şehirlerdeki yapıların çok büyük ölçüde kayıt altına alınabilmesi bu sayede mümkün olacaktır. Kayıt altına alınan özel mülkiyetten devlet kolayca vergisini alabilecek, mülkiyet sahipleri de yıllar içinde güç bela tasarrufları ile meydana getirdikleri binalarını değerine uygun bir şekilde kullanabilecektir. Sadece ülkemizde değil, bütün dünyada özel mülkiyet sahipleri sahip oldukları değerleri hukuki olarak belgeleyebildikleri takdirde bunu sermaye olarak kullanabilirler. Dolayısı ile dışarıdan borç alma veya faizli kredi kullanmaya gereksinim duymadan girişimci olunabilir.

Bu maddelerin sayısı arttırılabilir. Fakat şimdilik bunların bir kısmının dahi gerçekleştirilebilmiş olmasının çok önemli faydalar sağlayacağı düşünülmektedir.

İşte 6 Haziran 2018 Tarihinde Resmi Gazetede yayınlanan “Yapı Kayıt Belgesi Verilmesine İlişkin Usul ve Esaslar” başlıklı kanun; halk ve devletin kucaklaşmasını sağlayacak bir çalışma olup her kesim tarafından desteklenmesi gereken bir kanun olduğu değerlendirilmektedir.

Sonuç olarak kayıt-dışılık; ülke ekonomilerine çok büyük zarar vermekte ve sosyal sorunlara yol açmaktadır. Bunun önlenmesi sayesinde insanlar yıllarca emek vererek elde ettikleri tasarruflar ile birlikte sahip olduğu varlıklara gerçek değerleri ile sahip olabileceklerdir. Bireylerin zenginleşmesi toplumun ve ülke ekonomisinin de gelişmesine yol açacaktır. Bu sayede yüksek faizlerle borç almak yerine ülke kaynakları verimli bir şekilde değerlendirilebilecektir.

Görüldüğü üzere kayıt-dışılık özellikle kalkınmakta olan ülkelerin önündeki en büyük engellerden bir tanesidir. Bunu önlemek için çareler üretmek devlet adamları ile birlikte akademisyenlerin de en büyük görevleri arasında yer almaktadır.

Kaynakça

Alchian, A. (2012). Property Rights.
<https://www.econlib.org/library/Enc/PropertyRights.html> (Erişim Tarihi: 30.11.2018).

Altuğ, O. (1999). *Kayıtdışı Ekonomi*, İstanbul: Türkmen Kitabevi.

De Soto, H. (2000). *The Mystery of Capital. Why Capitalism Triumphs in the West and Every where Else*, New York: Basic Books.

De Soto, H. (1990). *İşporta Ekonomisi*, İnsan ve Kainat Mecmuası.

Enfal.de, *Alışverişte Şartların Yazıyla Tesbit Edilmesi*, Buhârî, Büyü: 19; İbn Mâce, Ticarat: 47. <http://www.enfal.de/tirmizi/17.htm> (Erişim Tarihi: 13.06.2019).

İnalçık, H. (2014). *Rönesans Avrupası*, 5. Baskı, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Kara, V. (2017). “Bediüzzaman Said Nursi’ye Göre Beşeri Yaşam Devirleri ve Malikiyet ve Serbestiyet Devri”, *Katre Uluslararası İnsan Araştırmaları Dergisi*, 3 (41-67).

Karaman, H. ve dğr. (2006). *Kur’ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.

Kızılbaş Y. “*Taşınmaz Satışı Noterde Olursa Tahtakurusu Bile Kayda Geçecek*”, Star Gazetesi, 8 Aralık 2014.

Nursi, Bediüzzaman Said. (2002). *Mektubat*, İstanbul: Yeni Asya Neşriyat.

O’Driscoll Jr., G. & Hoskins, L. (2003). Property Rights: The Keyto Economic Development. <https://www.libertarianism.org/publications/essays/property-rights-key-economic-development> (Erişim Tarihi: 30.11.2018).

Kara, V. (2017). *Kapitalizm Sonrası Dönem Malikiyet ve Serbestiyet Devri*, İstanbul: İMAK Ofset.

Tabak S. <https://www.sabah.com.tr/ekonomi/2019/03/10/15-milyon-kacak-yapiya-3-boyutlu-takip> (Erişim Tarihi: 13.06.2019)

T.C. Çevre ve Şehircilik Bakanlığı Web Sitesi, <https://www.csb.gov.tr/bakan-ozhaseki-imar-barisi-yonetmeligi-konulu-basin-toplantisi-duzenledi-bakanlik-faaliyetleri-24226> (Erişim Tarihi: 13.06.2019).

DİĞER ÇALIŞMALAR
MISCELLANEOUS STUDIES

SAİD NURSİ VE İSLAM'DA BİLİM: SAİD NURSİ'NİN MANA-İ HARFİ İLE KARAKTER İNŞASI*

K. ALİ KAHVECİ **

Said Nursi and Science in Islam: Character Building Through Nursi's Mana-i Harfi, “Said Nursi ve İslam'da Bilim: Said Nursi'nin Mana-i Harfi ile Karakter İnşası” adlı kitap Dr. Necati AYDIN tarafından kaleme alınmış ve 2019 yılında, Alparslan Açıkgenç'in yazmış olduğu önsözle birlikte Routledge Yayınevi'nce basılmıştır. Kitap giriş, beş bölüm ve her bölümü de onar alt kısımdan oluşmaktadır.

Yazar birinci bölümde, Said Nursi'nin seküler ideoloji ve modern bilime yaklaşımlarını ele almıştır. Burada kısaca Nursi'nin hayatına yer verilmiştir. Zira bir toplumun maddi ve manevi kültürel yapısı o toplumda yaşayan kişinin fikri yapısını ister istemez etkiler. Her insan gibi Nursi de belli kültürel geleneksel kodlar, çevresel koşullar ortamında doğar ve yetişir. Zira insan koşulların çocuğudur. Fakat Nursi dekonstrüksiyoncu (yapısökümcü) bir biçimde geleneğe yaslanarak, içinde kalarak

* Dr. Necati Aydın, *Said Nursi and Science in Islam: Character Building through Nursi's Mana-i Harfi*. New York: Routledge, 2019, 216 sayfa.

** Dr., Din Felsefesi, kalikahveci77@gmail.com

Geliş Tarihi: 26.06.2019

Kabul tarihi: 26.06.2019

ORCID: 0000-0003-4788-5099

yeni şeyler söyleme, tek yanlı tutumlara sıkışıp kalmadan yeni perspektiflerle bir inşa felsefesi oluşturmak çabasına girmiştir. Aydın'ın bu çalışması bu çabayı bize sunmaktadır.

Özellikle küreselleşen dünyamızda modernizmle gelen bir dizi sorun modern insanı sarsmıştır. Modernitenin insan için oluşturduğu tehlikenin çok iyi farkında olan Nursi'nin kaygısı, materyalizmin hem bireyi hem de toplumu ahlaki ve manevi yönlerden tahrip etmesiydi. Modernliğin beraberinde getirdiği hayat düzeni insanı bireyselliğin ötesinde bencilleştirmekte ve yalnızlaştırarak kendine yabancılaştırmaktadır. Yazar burada Nursi'nin kapitalizmle, gelişen modern bilim ve teknolojiyle sarsılan insanın kendine gelmesi için nasıl çözümler sunduğuna yer vermektedir.

Yazar, burada sekülerizme ve kullandığı enstrümanlara ve önce Batı'da sonra da Doğu'da yaptığı etkileşimlere yer vermiştir. Nursi'nin sekülerizmden gelen problemlere nasıl çözümler sunduğuna değinmiştir. Sekülerin bilgi ve inanç düzeyindeki olumsuz etkilerine değinerek seküler bilimin kullandığı doğal yasa, tabiat ve şans gibi argümanları nasıl ideolojik bir biçimde kullandıklarına temas etmiştir (s. 29-38). Nursi, eserlerinden birisi olan Katre'nin başında, 40 yıllık hayatında ve otuz yıllık tahsilinde dört kelime ve dört kelim öğrendiğini ifade eder. Bunlar; mana-i harfi, mana-i ismî, nazar ve niyettir. Bunların ilki en önemlisidir. Ona göre, kâinata ve mana-i harfi ile bakmak Onu var edenin hesabına bakmak

lazımdır. “Mana-i ismîyle bakmak hatadır. Her şeyin iki yönü vardır. Biri Hakk’a diğeri de halka bakar. Halka bakan cihet Hakk’a bakan cihete tenteneli bir perdedir... Nimete bakınca Mün'im, sanata bakınca Sani', esbaba bakılınca Müessir-i Hakikî fikre gelmelidir,” der. Yazar'a göre, Nursi işte bu mana-i harfî formatıyla ilim seyrine başlar. Bunu bir anahtar ve gözlük olarak kullanır. O, bütün meseleleri getirip mana-i harfî ile tevhid'e bağlar, tefekküre derinlik katar. Mana-i ismî ile bakanların, göremediği veya görmek istemediği “arka plan” gözlere gösterir (s.40). Nursi, kâinata mana-i harfîyle, tevhid dili ve vahdet gözü ile yaklaşmıştır. Biz de bu bağlamda Nursi'nin mana-i ismîden mana-ı harfîye geçişini, Kierkegaard'ın *iman sıçramasına* benzetebiliriz. Bu imanî ve marifet sıçraması yöntemiyle ilahî sırların hikmet, rahmet ve inayet cephelerini görebiliriz. Yazarımızın bu eseri, bu sıçramayı gerçekleştirmeye katkı sağlayabilir.

Öte yandan yazar, kitapta Nursi'nin derin bir düşünceyle kozmik dilden gelen sembolik işaretleri hangi yolla anlamlandırdığına yer verir. Her şeyde gizli nedenleri, doğa ve değişimin anlamlarını kavrarız. Bu anlamda imanın dili sembollerin (göstergelerin) dilidir. Kendi gözlerimle gördüğüme inanırım diyenler, aklını sadece salt göze indirgemiş olanlardır. Fizikselin arkasındaki metafiziksel gücü ya görür veya göremezler yahut görmek de istemezler (s.41). Böylelikle varlığın çokluk içindeki birliğini fark eder, mikro düzeyden

makro düzeye kadar varlığın birliği fark edilir. Felsefe, bilim ve dinin konu ve uğraş alanı en başta “varlık” olduğu ve ortak alan ve zeminde hareket ettiklerinden ortak soru ve sorunlara çözüm aramışlardır. Yöneldikleri ortak alanlar ‘varlık’la beraber ‘bilgi’ ve ‘değeri’ de kapsar.

Başta J.J. Rousseau, Newton, Galileo, T. Paine gibi kimi Aydınlanmacılar kâinatın, “ilahî bir kitap” olduğunu vurgulamışlardır. Ancak Said Nursi de kâinatın maksatlı bir yapı, İlahî kudretin bir tecellisi olduğundan söz ederek dikkatleri devamlı olarak kâinata yöneltmiştir. Nursi, bu anlamda “Kâinat kitabı” metaforunu kullanır. Ona göre kâinat büyük bir kitap olup “aklı beşer hakiki fenni hikmet kütüphanesini ondan almış ve ona göre yazmıştır.” Ve Cenabı Hakk’ın masivasına (kâinata) manay-ı harfiyle ve onun hesabına bakmak gerektiğini manay-ı ismîyle ve sebepler namına bakmanın hatalı olacağını belirlemiştir. Yazarımız da Nursi’nin kitabın işleniş sürecinde bu bakış açısını nasıl kullandığını dikkatlere sunmaya çalışmıştır. Nursi, kâinatı bir kitap olarak görüp onu mana-i harfi diliyle okumayı alternatif bir bakış açısı olarak ortaya koymuştur. Diğer yandan yazar, kimi ateist, materyalist ve natüralist bilim insanlarının da aynı kâinatı incelemiş olduklarını ama tek taraflı baktıkları için pek çok hatalara düştüklerini bu yüzden aralarında farkların oluştuğunu göstermeye çalışmıştır (s.49-50).

Nursi’de olduğu gibi bu çalışma, “Kâinat kitabı metaforu” üzerinden meseleleri açıklama ve anlama yoluna

gitmesinin pek çok nedenleri vardır. Batı felsefesi ve bilim anlayışında tarih boyunca oluşmuş yanlış, eksik veya tek boyutlu bakış açısı sonucu bugün bazı olumsuzluklar teşekkül etmiştir. Salt dünyevî menfaat odaklı yaklaşımlar sergilenmiştir. Modern çağda bilim hakkındaki bu yanlış anlamalar sonucu bilim sanki inançla çatışma halindeymiş gibi gösterilmeye çalışılmıştır. Bu kitap işte bu türden yanlışları da göstermeye katkı sağlayacaktır. Nitekim bilim insanları da aynı kâinatı temaşa etmiş, incelemişlerdir. Bu kitap da Nursi'nin görüşleri ışığında kâinatı temaşa edip üzerinde tefekkür etmek, hem kalbi hem de aklı işleten ileri kapsamlı bir okuma biçimi, bakış açısı ortaya koymaya çalışmıştır.

Allah kâinatı insan için yaratmış, insanı da kendisini tanıması, bilmesi ve sevmesi için yaratmıştır. Bu anlamda Yaratıcı insanın kendi varlığı üzerinde enfüsî ve afakî delilleri düşünmeye davet etmiştir. Her fiilin arkasında mutlaka bir fail vardır. Bir sanatkârı tanıtan eseridir. Eserler ve fiiller gözle gördüğümüz varlıklar ve olaylardır. Bunlardan ilahî isim ve sıfatlara geçmek ancak ciddi bir ilim ve tefekkürle olabilir.

Yazar, Nursi'ye göre seküler bilimin bakış açısının mana-i ismî yoluyla olduğunu dolayısıyla dünya görüşünün de buna göre şekillendiğinden söz eder. Seküler dünya görüşü sathî baktığı ve mana-i harfî ile bakmadığı için mutlak iyiyi, kudreti, bilgiyi, merhamet ve güzelliği görememektedir. Yazar, seküler bilgi ve beraberinde oluşan seküler biçimin bu yönüyle ehli

dünya için dünyaperestçe bir yaşam halini aldığını belirtmiştir (s.58,62). Aslında seküler yaşam Aristoteles'in ele aldığı yaşam biçimlerinden “haz yaşamı” dediği hayvansal yaşama denk gelmektedir. Nursi'nin önerdiği ise İlahî varlığı hesaba katan, geçici, aşağı hazlara düşmeden maneviyat merkezli iyi yaşam çeşididir. Kalıcı mutluluk da ancak böyle yaşanabilir (s.63-64). Nursi dünyanın üç yüzünden söz eder. Seküler bakışın ise dünyanın sadece görünen, geçici, anlık, değişen yüzüyle ilgilendiğine (bu da mana-i ismiyle bakmak demek), ancak Nursi'nin mana-i harfîyle bakınca üç yüzünün de önemli olup dikkate alınması gerektiğine değinilmiştir (s.69).

Yazar, ikinci bölümde Nursi'nin ilim, bilgi, hakikat (doğruluk) ve irfânî bilgiden söz ettiğine yer vermiştir. İlahî bilgiye, marifetullahı ancak hakikatin bilgisiyile yani irfanla ulaşılabileceğine değinmiştir. Bu hakikatin bilgisine de marifet yolu yani mana-i harfî gibi ince tefekkürî bir bakışla ulaşılabileceğine işaret etmiştir (s.74-75). Yine burada değerli ve yararlı bilgilerin istenilip faydasız bilgilerden uzak kalınması gerektiğine yer verilmiştir. Bilgi kaynaklarından realizm ve idealizme değinen yazara göre, Nursi'nin, iki akımda olduğu gibi indirgemeci bir yaklaşıma gitmediğini, onun hem realizmin hem de idealizmin gereğini ifade ettiğini belirtir. Yazar bunu da Nursi'nin İbn Arabî'nin yaklaşımı olan *Vahdet-i Vücut* eleştirisini örnek vererek göstermeye çalışmış; zahiri olanı inkârın, insanın kendini inkârı demek olacağını ifade ederek

hem zahir hem batını iç içe sentezleyerek fizik ve metafiziği bütünleştirici bir çabasının olduğuna temas etmiştir (s.79). Nursi septisizme (şüpheyeye) düşmeden kıyas-ı temsili dediğimiz Kur'anî yollu bir analogik yaklaşım sergileyerek eşyanın hakiki bilgisinin arayışını sürdürmüştür (s.87). Nursi kesin bilgiye ulaşmada üç aşamadan söz etmiştir ki bunlar; ilmelyakîn, (ateşin bilgisine, kavramına sahip olmak), aynelyakîn, (ateşin kendisini görmek), hakkalyakîn' (bizzat ateşi tecrübe ederek hissetmek) dir (s.88). Bu anlamda hakikat, orada, dışarıda duran dilden bağımsız bir biçimde var olmaz. Hakikat daima bir şeyin hakikatidir. Dolayısıyla hakikat nesne ile kavram arasındaki mutabakattır. Doğruluk bunların uyumundan doğar.

Bu kısımda determinizm, nedensellik ve bilimsel bilgi başlığında seküler bilimin Aristotelesçi bir nedenselliği benimsediğini, ilahî bir nedensele ancak "hareket etmeyen bir hareket ettirici" olarak ilk neden saydıklarını, sonrakilerin nedenselliği kendi içinde zorunluluk arz ettiğini ifade ederek Nursi'nin bakışına yer vermiştir. Nursi'ye göre elbette kâinata şansa yer yoktur. Fakat determinizm gibi nedeni kendinden olan zorunlu bir nedenselliği de reddetmiştir. Zorunlu nedenselliği kabul etmeyen Gazali'nin de savunduğu gibi Nursi, Yaratıcı, her bir nedende etkin bir faildir. D. Hume gibi bazı agnostiklere göre neden ile sonuç arasında metafizik anlamda bir zorunlu bağ yoktur; aynı sebebin aynı sonucu doğuracağını düşünmemiz günlük yaşamın sonucu elde ettiğimiz "ardardalık" izlenimleri

ile elde ettiğimiz şeydir diyerek zorunlu nedenselliği kabul etmemişlerdir. Ancak bunlar bu bağlantıları ilahî bir güce bağlayamamışlardır (s.100,101). İşte seküler bakış, nedenselliğin arkasındaki gizli nedeni görememişlerdir.

Üçüncü bölümde seküler ve holistik (tevhidi) bakış karşılaştırılır. Girişinde Aristoteles'in "her insan doğası gereği bilmek ister, arzular " sözüyle başlar. Zira felsefenin de başlangıcı merak iledir. Esasen ilmin başıdır merak. Bilmek için dışsal duyu, algı kanalları yeterli gelmemektedir. Bunun için insanda potansiyel olarak çok çeşitli biçimlerde yer alan vicdan, kalp ve latifeler gibi içsel duyuları da harekete geçirmek lazımdır. Nursi içsel duyulara daha çok önem vermiş bunları harekete geçirmenin yollarını göstermeye çalışmıştır. Nursi'nin epistemolojisinde duyuların aklın ve hislerin yanı sıra vicdan ve kalbin büyük yeri olduğuna vurgu yapılmıştır. Bu anlamıyla yeni bir epistemik dirilişe doğru kapı aralamıştır. Nursi ilim seyrinde bilginin mertebelerinden söz eder ve tahayyülle başlar, tasavvur, taakkul, tasdik, iz'an, iltizam ve en kesin olan itikatte (iman ve salabet ile) son bulur (s.120). Bu yönüyle Nursi için bütün bilginin menşei ilahîdir denilebilir.

Tevhid merkezli dünya görüşü, ontolojisi, epistemolojisi, teleolojisi, antropolojisi ve axiolojisi (değer alanı) seküler dünya görüşünden oldukça farklıdır. Nursi'nin tüm bu alanlardaki dünya görüşü ilahî merkezlidir. Sözelimi iyi ve kötünün bilgisinde tevhit merkezli, mana-i harfî ile bakılınca mutlak iyi

olan yüce Yaratıcıdan iyi sadır olur. Nursi bunu “halkı şer şer değil; kesbi şer şerdir” formülasyonu ile ortaya koyar. Sorumluluk gereği insana verilen cüz-i iradeyle insan kendi kötülüğüne sebebiyet vermektedir. Hatta Nursi’ye göre, kötülüğün sembolü olan “şeytanın yaratılışı bile bu anlamda kötü değildir. Hâsılı ona göre ‘bir şey ya bizzat iyidir ya da netice itibarıyla iyidir’. Esasen iyi ve kötü insanın yapıp etmelerine göredir (s.143). Seküler antropolojiye göre insan yapısı ve işleyişle, tevhidî antropolojinin insanın duyular ve organların beyinle eşgüdümlü nasıl senkronize olarak çalıştıklarını açıklamaları farklıdır. Nursi, beş duyunun beynin sinir sistemlerinin çalışmalarını da ilahî bir inayete ilişkilendirir (s.151).

Dördüncü bölümde yazar yaşamın anlamı nedir sorusuyla modern bilimin seküler yaklaşımıyla, Nursi’nin mana-i harfî yaklaşımı arasındaki farkı göstermeye çalışır. Heidegger’in *Varlığın Varlığı* ve “kendi varlığımızı unutmuşuz”, uyarısını hatırlatıp Nursi’nin de haz ve hız çağında yaşayan insanın hem Yaratıcısını hem de kendi varlığını âdeta unuttuğunu hatırlatmaktadır. Varoluşçu olan Heidegger, mana-i ismiyle varlığa bakarken varoluşun anlamını aramış; o insanın bu dünyaya “*fırlatılmış*” olduğunu ancak söyleyebilmişti. Nursi ise insanoğlunun Yaratıcının bir *halifesi* olarak, *en güzel surette* hatta onu “*Rahman suretinde yarattığını*”, bu dünyaya başıboş olarak değil de bir gaye için gönderildiğini ifade etmiştir (s.6-

163). Aslında Nursi “bu hayat çekilir mi?” diyen sekülerist anlayışa karşı yaşamın ne kadar değerli bir hediye olduğuna işaret etmektedir. Nursi, sadece dış nesnelere dünyasının ötesinde maddi ve manevi olarak kendi dünyası içinde dünyaların olduğuna da yer vermiştir (s.168). İnsana değer katan onun Yaratıcı'nın bir eseri olarak görülmesindedir. Bu kitap, kâinattaki varlıkların teleolojik (gaye) boyutunun olduğunu düşünmeye imkân sunmaktadır.

Heidegger'e göre insan bu dünyaya atılmış olduğundan adeta yalnızlaştırılmış, kaygı ve ölüm gibi korkularla baş başa bırakılmıştır. Büyük savaşların ortasında kendini bulan Heidegger, bu korkunç mutsuzluk, umutsuzluk ve korkuları aşmanın yollarını aramıştır. Ancak Nursi kendini sahipsizlik içinde görmediği için, inancından gelen güçlü bir umut ve sevgiyle dünyada gerçekleşen savaş, hastalık, umutsuzluk ve ölüm gibi hallerde dahi ümidini ve inancını kaybetmemiştir. Zira her şeye mana-i harfîyle bakmıştır. Sonsuz varlık sahibinin inayetine, merhametine sağlam bir iman, güven ve teslimiyet göstermiştir (s.172-176).

Seküler anlayışta *salih amel* gibi şeyler ibadet niyetiyle yapılmaz. Ancak Nursi ibadeti geniş bir tanımla ele alarak “niyetlerle âdetler ibadet hükmüne geçer” ilkesince her güzel iş ve amelin ibadet değeri taşıyabileceğini belirtir. Bu anlamda sekülercilerin din ve ahlakı ayırdıkları gibi bir ayrıma gitmez. Zira ona göre ahlakın temeli de ilahîdir. Nursi insanın güzel bir

karaktere sahip olmasının yolunun da ilahî temele bağlılıktan geçtiğini belirtir. Nursi bu dünyada hüznün, sevinç ve acı veren hastalıkların olduğundan söz eder. Hastalıkların sabırla karşılanıp iyi değerlendirildiğinde, “*negatif ibadet*” yönüyle ibadet değeri taşıdığına işaret eder. Zira haramlara girmek te ibadettir. Nursi böylece mutluluk modellerinden kalıcı olanın, herşeyi mana-i harfiyle okumaya bağlı olduğuna temas eder (s.186-189).

Beşinci ve son bölümde, Nursi mana-i harfi yoluyla karakter inşasının temellerini atmakta ve buna göre de dünyasını şekillendirmektedir. Seküler dünyanın ürettiği ve kendisini de zarar gördüğü bu kötülüklerden ancak Nursi’nin ifade ettiği fazilet ve değere dayalı tevhidi, mana-i harfi ve marifet temelli bir bakışla uzaklaşılabilir. Değer medeniyeti ancak böyle inşa edilebilir. Nursi Avrupa’yı ikiye ayırırken, ikincisi olan bozulmamış Avrupa medeniyetine ait güzelliklerin alınabileceğini, çirkin olan niteliklerinin alınmaması gerektiğini belirtir. Seküler bilimin materyalist üçlemesi olan nedensellik, tabiat ana ve tesadüf Nursi için bir nevi şirktir. (s.198,199) Yani, mutlak ilahî gücü, bunlara dağıtmanın şirk olacağını söyler. Nursi mülk ve melekut ayırımına giderek (Kant’ın Numen ve fenomen ayrımı gibi), mülk aleminde her şeyin nedensellik içinde (*iktiran*) harmoni oluşturduğunu, (*negatif natüralizm*) parça bütün ilişkisinin olduğunu, bir elmayı halk edenin her şeyi halk edebileceğine, böylelikle *sunnatullahın ve adetullahın*

hüküm sürdüğü uyumlu bir kozmos ve bir dünyadan söz edilebileceğine yer vermiştir (s.203,204).

Son bölümün bilim ve hikmet kısmında kanaatimizce “*dinsiz ilim kör; ilimsiz din topladır*” yaklaşımıyla Nursi'nin insan anatomisine, kâinata ve olup biten her şeye mana-i harfîyle bakılmasının doğru ve isabetli olacağına yer verilmiştir. Küçük bir kâinat olan insana, marifet odaklı bakılınca ondaki gizli mesajların görülebileceğinin altı çizilmiştir. Zira insanın şifresi ancak mana-i harfîyle çözülür. Bunu çözen kâinatın ve varlığın da şifrelerini çözebilir (s. 223-242).

Ancak burada kitap ve içeriğine dair bazı çıkarımlarımız olabilir, şöyle ki: Bir iz varsa mutlaka bu izin bir sahibi, iz bırakanı da vardır. İz, gösterge işlevi görür. Sözelimi, evren de bir iz eseridir; küçük bir kâinat olarak insan da. Onun müessiri de Yaratıcıdır. Fakat burada kitap yazarına şöyle bir itiraz akla gelebilir: İz bu kadar hızlıca rasyonel bir dönüşüme dönüştürülebilir mi? Eserle müessir arasındaki yol bu kadar kısa ve net mi? Kimi ateist, materyalist veya agnostik teolog ve filozof bu geçişe karşıdır. Ancak onların göremedikleri şey, ‘İz’in belli bir ölçüde bir şeyleri gösterdiği gibi gizlemesidir de. Tıpkı ilahî gizliliği göremeyenler gibi. İz bu anlamda kendini sunduğu gibi gizleyendir de. Yine tohumun ağacı ağacın da tohumu gizlemesi gibi. İz ile köken eş değerdedir. İz takip edilirse bizi “kendisi iz olmayana” götürür. Yazar da bu kitabında böyle bir gizli iz’in izini sürmüştür denilebilir.

Bu anlamda Allah insanda gözü yaratmış; Nazar bir süzgeçtir. İnsan niyetinin rengine göre bakar, niyet safi, temiz ve güzelse nazar da güzelleşir. İnsan bu göz nazarıyla ince ve derin olan tefekkürî bir düşünce iklimine girer; temaşayla okur, anlar ve yaşar. Sathi nazar ise, göremez, bilemez ve süzemez. İdrakı kapalı ve örtülüdür. İrfandan, hikmetten uzaklaştıkça, gaflet ziyadeleştikçe nazar ve ince bakış da körelir. İnsanın maddi yapısıyla ruhani yapısı iç içe girift şekildedir. Bu çalışma, duyuların duvarları arasında sıkışıp kalmış olan çağdaş pozivistin düştüğü bu bunalımlı durumdan kurtulmak için öncelikle inanç bakımından donanımlı çok boyutlu bir insanı tanımaya katkı sunmaktadır.

İlahi hikmet gereği Allah, boş ve anlamsız hiçbir şey yaratmamıştır. “Tasarım kanıtı”, “neden hiçbir şey yerine bir şeyler var?” Yani “yok yok da, var neden var oldu”ğu sorusunu sorarak var ediciye bir kapı aralamak ister gibi. “İnsancıl ilke” de, kâinat insan için özel bir dikimdir” derken insan varlığının önemi ve değerine vurgu yapmıştır. Bu tarz vurguları bu çalışmada da görmek mümkündür. 20 ve 21. yüzyıl bilimi, bizi tekrar tasarım inanışına yönlendirmektedir. Bilim, inancın sonunu getiremez. Evren ve canlılar hakkındaki bilgimizin artması bizi ilahî yaratıcıya daha çok yaklaştırmaktadır. Bir temaşa yolu olarak mana-i harfî, esasen sonuçtan sebebe bir geçiştir. Dolayısıyla sebepleri var edene geçilir. İnsan da bu âleme bir gözlemci ve temaşacı olarak gönderilmiştir. Bir kitaba

bakınca yazarını göremeyiz. Ama kitabın tasarım ve kalitesine bakarak yazarın özelliklerinin biliriz. Bu çalışmada da yazar, her şeyin bir mana boyutunun olduğunun altını çizmektedir. Bir yeri yoklamadan adım atmayan kör insanlar gibi bilim insanları da hep sorular sormuş ve sorgulamışlardır. Sokrates, “sorgulanmayan hayat yaşanmaya değmez” derken haklıydı elbette; yine Heidegger, “soru sormak aklın dindarlığıdır” derken de. Ancak bütün bunlar niçindir? Sorusuna bilim pek yakın durmaz. İnsan her zaman dünyayı anlamak ve açıklamak istemiştir. Bilim bir taraftan açıklamalar peşinde giderek yolumuzu aydınlatırken, dini inançlarımızda bu hayatı anlamlandırmamıza katkıda bulunmaktadır. Bu anlamda din ve bilim, insan hayatına farklı yönlerden katkı sunmaktadır. Bu yönüyle yazarın çalışması da bunu destekler mahiyettedir.

Erdemin inşası kısmında ise, erdemin fert ve toplum açısından önemi üzerinde durulmuştur. Yazar, erdemin en temel kavramlarından ve amaçlarından birisi olan mutluluğun, nasıl sağlanacağına da değinmiş, bunu desteklemek için hem İslam düşünürlerinden, hem Hz. Muhammed'den (sav) hem de Said Nursi'den örnekler sunmuştur. Erdemin teorik ve pratik olarak iki unsurunun olduğundan, bu ikisinin bir arada olmasıyla ancak hikmetin ve hakikatin ortaya çıkabileceğinden söz etmiştir. Ölçülülük, cesaret, cömertlik, şecaat, adalet, tevazu, hikmet gibi değerler, insanı kemâle erdirecek ‘erdem etiğinin’ temellerini oluşturmaktadır. Ona göre İslâm'ın ideal insanı, bu temeller

üzerine şekillenmektedir. Kalıcı mutluluk da ancak böyle sağlanabilir. Batı medeniyetinin aksine İslâm medeniyetinin ‘değer medeniyeti’ olması, köklerinin buraya dayanmasından kaynaklanmaktadır (s. 230,231).

Nursi’nin de önemle üzerinde durduğu erdem meselesi, takva ve salih amelle pekiştirilmiştir. Bu bölümde “İnsan nedir? Bu âlemdeki konumu, vazifesi nedir? Neden buradadır?” gibi sorulara cevap bulmaya çalışılmıştır. Tevhid eksenli bakılınca, bu âlemde bitkilerin fotosentezinden tutun her şeye kadar, her birinin bir amacının, epistemik (bilgisel) olarak her şeyin arkasında mutlak bilen, gücü yeten, hikmetle iş yapan merhametli bir Yaratıcının olduğuna, antropolojik olarak her işin, insanın yaşamına uygun cereyan ettiğine, hâsılı kimyagerin, astronotun, fizikçinin, biyoloğun, kozmografyacının bu olaylardan bir ders çıkarabileceğine işaretler vardır. Bu bakış, insan ve evrendeki vahdaniyeti (birliği) okumayı kolaylaştıracaktır. Nursi de bu bütünlüğü sağlamak için “medresetüzzehra” adlı bir projeye ortaya çıkmış ve bunu şöyle tasvir etmiştir: “Vicdanın ziyası, ulumu-u diniyedir. Aklın nuru, Fünun-u medeniyedir. İkisinin imtizacı ile hakikat tecelli eder. O iki cenah ile talebenin himmeti pervaz eder. İftirak ettikleri vakit; birincisinden taassub, ikincisinden hile, şüphe tevellüd eder” (s.236,237). Burada Nursi kökleri Kur’anî bir anlayışa dayalı sentezci bir yaklaşım içerisine girmiştir. Nursi insanla evren arasında, çatışmacı bir yaklaşımla değil de yardımlaşma

ruhuyla bir bütünlük içinde yaşamının gerekliliğine işaret etmiştir.

Nursi, tevhide dayalı teleolojik (amaçsal) bakışı, bizi olay ve olguların hikmetli oluşuna; ontolojisi (varlık anlayışı), eşyanın hakikatine; epistemolojisi, olup bitenin marifetine; antropolojisi de insanın bozulmamış fitratına; değer bağlamında ise insanı tam bir erdeme ulaştıracağına vurgu yapmıştır. Bütün bunlar da bizi maneviyatla dolu, takva ve salih amelle bezeli bir insan tasavvuruna götürmektedir. Bu anlamda Nursi Allah-evren-insan ilişkisine dayalı bir dünya ve insan tasavvurunu inşa etme çabasındadır (s. 242-244). Yazara göre Nursi, tevhid odaklı, manay-ı harfîyle bakışın, bizi dünya ve insanı yeniden keşfe götüren yolları açacağı iddiasındadır.

ŞİDDETTEN UZAK BİR İSLÂMÎ CİHAD: SAİD NURSİ MODELİ*

Tuğba Türkoğlu **

Bediüzzaman Said Nursi üzerine yazılmış birçok akademik neşriyatta onun cihad perspektifine dair ne yazık ki çok az eser mevcut. Wesley Theological Seminary’de İslâmî ve Dinlerarası Çalışmalar bölümünde doçent doktor olan Salih Sayılğan’ın *An Islamic Jihad of Nonviolence: Said Nursi’s Model* ismiyle çıkan son kitabı bu alandaki boşluğu doldurmak için atılmış önemli bir adım niteliğinde. “Şiddetten Uzak Bir İslâmî Cihad: Said Nursi Modeli” şeklinde tercüme edilebilecek bu esere Sayılğan, günümüz dünyasında İslâm’ın fiziksel cihad ve kılıçla yayılan bir şiddet dini olduğu, hatta bir dinden ziyade politik bir ideoloji olduğu ve seküler bir çevre oluşturmaya izin vermeyip, Allah’ın rızasına uygun yaşamanın sadece şeriat yönetimi altında yaşamak manasına geldiğini dayattığı gibi üç büyük yanlış anlaşılmanın var olduğunu belirterek giriş yapıyor. Ana fikrini bu üç iddia temelinden ele alan Sayılğan, kitabının tezinin bu iddialara karşılık verecek İslâmî bir modelin var olduğu ve bunun çerçevesinin de Bediüzzaman Said Nursi tarafından çizilmiş olduğunu belirtiyor. Kitabı boyunca kapsamlı bir birincil ve ikincil kaynak kullanıma yer veren Sayılğan, ilgili yerlerde hem İslâmî hem de Batı kaynaklarına birlikte referans vererek analiz yelpazesini geniş tutuyor.

* Salih Sayılğan, *An Islamic Jihad of Nonviolence: Said Nursi’s Model*. Eugene, Oregon: Cascadebooks, 2019.136 sayfa.

** İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Tarih Bölümü doktora,
turkoglu92@gmail.com
Geliş Tarihi: 14.06.2019
Kabul tarihi: 24.06.2019
ORCID: 0000-0001-6997-1727

Kitabın birinci bölümüne tam da olması gerektiği gibi Said Nursi'nin hayatı ve Risale-i Nur'un hikâyesi ile başlayan Sayılğan, ilgili kısımların her ayrıntısını kronolojik olarak paylaşmak yerine Nursi'nin hayatı ve eserlerindeki cihad anlayışı ve pratiği bağlamında değerlendirilebilecek önemli noktalarını tarihsel referansların desteğiyle sistematik bir biçimde ele alıyor. Kitapla aynı ismi paylaşan ikinci bölümde ise, öncelikle cihadın İslâm düşüncesindeki yerini inceleyen Sayılğan, bir yandan Kuran, hadis, siyer ve Arapça terminolojiye dayandırdığı açıklamalarıyla okuyucuya doyurucu bir yaklaşım sunarken, bir yandan da cihada karşı geliştirilmiş mevcut menfî savlara yönelik cevaplar veriyor. Şehitlik kavramını da cihadın alt başlığı olarak inceleyen Sayılğan, onun da bahsi geçen kaynaklar temelinde yalnızca savaşta ölmek manasıyla kısıtlanamayacağını savunarak, hâlihazırdaki tüm iddialara karşı cihadın manasına dair daha geniş bir perspektif sunuyor.

Kitabın bel kemiğini oluşturan Nursi'nin cihad modeli meselesinde ise, birden fazla bölümlendirmeye giden Sayılğan, ilk olarak Nursi'nin cihad anlayışını onun müspet hareket metodu temelinden, müspet hareketin temelini de her meseleye karşı sahip olduğu müspet bakış açısı noktasından inceliyor. Nursi'nin cihad anlayışını maddi (outward) ve manevi (inward) olarak ayıran Sayılğan öncelikle, Nursi'nin manevi cihad anlayışının adımlarını, açtığı yolun temel taşları olan acz, fakr, şefkat, tefekkür olarak ele alıyor. Ardından bu manevi adımları gerçekleştirmek için Nursi'nin dört hatve modellediğini belirterek Nursi'nin manevi cihad teorisi ve pratiğine dair başarılı bir betimleme yapıyor. Ne var ki, kitabın başlığında da geçtiği üzere, bu noktada Nursi'ye atfettiği her iki cihad sınıfını da “şiddetten uzak cihad” (jihad of nonviolence) tanımının içine dâhil etmesi oldukça dikkat çekici. Bana kalırsa kitabın en

büyük kırılma noktasını Sayılğan'ın başından sonuna kadar sıklıkla kullanmayı tercih ettiği bu dayatıcı ve kısıtlayıcı tanımlama oluşturuyor. Zira Nursi'nin maddi cihat modelini anlattığı kitabın bundan sonraki bölümde, Nursi'nin bugüne dek kılıçla yapılmış cihadı İslâm'ın yayılış sürecinin bir vasıtası olarak reddetmese de, eski zamanlardaki vahşetin bir parçası ve bir şiddet (violence) olarak gördüğünü ve askeri cihadı kınayarak kendisini barışçıl bir pozisyona yerleştirdiğini ifade etmektedir. Oysa bu yaklaşım Nursi'nin *Risale-i Nur*'da geçen; cihadın hayr-ı kesir olup cihad sayesinde İslâm'ın küffârın istilasından kurtulduğu,¹ ayrıca hem İslâm'ın istiklalinin devamına hem de i'la-yı kelimetullahı vesile olduğunu düşündüğü ve bu bağlamda diyanetin bir gereği olarak gördüğü² şeklindeki görüşleriyle uyuşmuyor. Ayrıca, kitabın sunduğu bağlam ve aktarımda kullanılan kapsamsız üslup itibarıyla Nursi'nin şehitliğe dair görüşünü yalnızca ilim ehlinin ölümleriyle kısıtlamakta ve Nursi'nin bağlamsal olarak ifade ettiği Müslüman olmayanlarla ilgili görüşlerinin fazla ılımlı bir seviyeye çekerek birtakım diyalog faaliyetleri için kaynak oluşturduğunu ifade etmektedir. Nursi'nin konuyla alakalı izahının tamamına yer vermeden yalnızca savaşta ölen gayri müslimlerin de şehit olduğunu ifade ettiğini belirtmesi

¹ “Elhasıl: Hayr-ı kesir için şerr-i kalil kabul edilir. Eğer şerr-i kalil olmamak için, hayr-ı kesiri intaç eden bir şer terk edilse, o vakit şerr-i kesir irtikâp edilmiş olur. Meselâ, cihada asker sevk etmekte, elbette bazı cüz'î ve maddî ve bedenî zarar ve şer olur. Fakat o cihada hayr-ı kesir var ki, İslâm, küffârın istilâsından kurtulur. Eğer o şerr-i kalil için cihad terk edilse, o vakit hayr-ı kesir gittikten sonra, şerr-i kesir gelir. O ayn-ı zulümdür.” (Bediüzzaman Said Nursi, *Mektubat*, 12. Mektup (İstanbul: Söz Basım 2011, 73)

² “Eski zamandan beri istiklâl-i İslâmın bekâsı, hem kelimetullahın i'lâsı için, farz-ı kifâye-i cihâdî, o lâzıme-i diyanet, deruhte ile, kendini yekvücud-u vahdânî, İslâmın âlemine fedaya vazifedar, hilâfete bayraktar görmüş olan bu devlet, şu millet-i İslâm...” (Bediüzzaman Said Nursi, *Sözler: Lemeat* İstanbul: Söz Basım Yayın, 2008, 965)

okuyucunun zihninde oldukça eksik ve dolayısıyla Nursi'nin ifadelerinden neredeyse tamamen uzak bir tasvir meydana getiriyor. Bununla birlikte, yine kitap boyunca ara ara Nursi'nin ana meselesinin politik İslâm olarak adlandırdığı şeriatla yönetilmek ile ilgilenmek olmadığını belirterek, kitabın en başında da ifade ettiği gibi Müslümanların şeriatla yönetilmek zorunda olmadığı görüşünü herhangi bir delillendirmeye gitmeden Nursi'ye atfetmesi fazlasıyla öznel bir yaklaşım. Kısaca, Sayılğan'ın kitabın başından itibaren yer yer ve son kısımda sıklıkla Nursi'nin maddi cihat anlayışı çerçevesinde yaptığı analizlerin genelinden çıkan çerçevede Nursi'nin yaygın İslâm geleneğinin dışına çıkmış modern ve ılımlı bir İslâm aydını olarak resmedildiğini düşünüyor ve bunun Nursi'nin *Risale-i Nur*'da aldığı pozisyonla oldukça çeliştiğini düşünüyorum. Bu haliyle kitap kendi ana fikrine sadık kalmış olsa da, Nursi'nin cihad modelinin analizini okuyucunun beklentilerini karşılayacak nitelikte bir derinlikte yapamadığı görülüyor. Zira söz konusu belirli bir şahsa ait bir modelleme yapılacaksa, herhangi bir seçiciliğe ve öznelliğe gitmeden meselenin her yönüyle ortaya konması akademik etik için oldukça elzem görünmektedir.

NOTLAR

NOTLAR

NOTLAR

A series of horizontal dotted lines for writing, consisting of 35 lines.

TELİF HAKKI SÖZLEŞMESİ

1. Katre’de yayınlanan çalışmanın bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarına aittir.
2. Dergide yayınlanan çalışmanın bütün yayın hakları KATRE’ye aittir.
3. Yayıncının izni olmadan ticari amaçlı kısmen veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz ve elektronik ortama taşınamaz. Kaynak göstermek şartıyla bilimsel çalışmalarda Editörlükten izin almadan kısmen kullanılabilir.
4. Kişileri ayrıştırıcı, kin ve nefrete sürükleyici, din karşıtı söylemler ile hukuken suç kabul edilen her tür yazılar çalışmamda yer almamaktadır. Bu tür yazıların bulunması halinde tüm cezai ve hukuki yaptırımları kabul ederim.
5. Yazıların yayınlanıp yayınlanmamasından derginin Editörleri sorumludur.
6. Çalışmanın yayınlanması halinde herhangi bir telif ücreti talep etmeyeceğim.
7. Katre’ye çalışmamı göndermekle (YÜKLEMEKLE) bütün Telif Hakkı Sözleşmesini kabul etmekteyim.

YAYIN İLKELERİ

Katre’de, sosyal ve beşeri bilimler (*Tarih-Kültür ve Sanat, İktisadi İdari Bilimler, Felsefe ve Dini Araştırmalar ile Eğitim*) alanlarında yapılmış telif ve tercüme makale, metin neşri ve tercümelere; sempozyum, seminer, konferans, panel gibi bilimsel etkinlik tanıtım ve değerlendirmeleri deneysel, betimsel ve kuramsal çalışmalar; model önerileri, vb. yazılar yayımlanmaktadır.

Dergiye gönderilen makaleler daha önce herhangi bir yerde yayımlanmamış ve yayımına karar verilmemiş olmalıdır. Daha önce sempozyum bildirisi olarak sunulup yayımlanmış tebliğler ile hakemli olmayan yayın organlarında yayımlanmış yazılar, en az yüzde otuz oranında geliştirilmiş olmak ve yeni yorumlar eklenmek suretiyle hakemli makale seviyesine çıkarılmış olma şartıyla yayımlanabilir. Ancak bunların oranı hakemli makalelerin üçte birini geçemez; ayrıca daha önce yayımlandıkları yerin de belirtilmesi gerekir.

Derginin yazı dili Türkçe ve İngilizce’dir.

Katre, Ocak-Haziran / Temmuz-Aralık dilimlerinde olmak üzere yılda 2 (iki) sayı yayımlanmaktadır.

Yazıların Değerlendirilmesi

Dergiye yayımlanmak üzere gönderilen yazılar amaç, kapsam, içerik, yöntem, yazım kurallarına uygunluk açılarından yayın kurulunca incelenir. Çalışmalar intihal taramasından geçirilir. Uygun bulunan yazılar bilimsel yetkinlikleri açısından değerlendirilmek üzere alanında uzman iki hakeme gönderilir. Hakem raporlarının olumlu olması durumunda çalışma editör incelemesinden sonra yayınlanır; hakemlerden birinin olumsuz rapor vermesi durumunda yazının yayımlanmasına editör karar verir. Yayınlanma onayı alınan çalışma, yayın sırasına alınır. Hakem raporları gizlidir. Yazar(lar) çalışmalarlarıyla ilgili dönem içerisinde cevap verilir.

Yazarlar, editörlerin ve hakemlerin raporlarını dikkate almak zorundadırlar. Yayınlanan yazıların bilimsel ve yasal açıdan sorumluluğu yazarına aittir. Editörler gönderilen yazıyı yayımlayıp yayımlamamakta serbesttir. Gönderilen yazılar yayımlansın veya yayımlanmasın iade edilmez. Yazarlara telif ücreti ödenmez.

Yayımlanmış yazıların her türlü hakkı **Katre Uluslararası İnsan Araştırmaları Der-**

gisi'ne aittir. Dergide yayınlanmış yazılardan kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz. Dergiye Yayınlanmak üzere gönderilen yazılar, öncelikle Editör ve Editör Yardımcısı tarafından incelenir. Sonrasında Hakemlere yönlendirilir. Hakemler **15 (Onbeş)** gün içerisinde Hakemliği kabul ettiklerini beyan eder. Hakemlerin gönderilen yazıları değerlendirme süresi **15** gündür. Süre yetmediğinde **7** gün ek süre verilir. İncelenen çalışmaların kesinlikle derginin yayın politikasına uygun olması gerekmektedir. Hakemler ve Editör tarafından yayınlanması kabul gören çalışmalar ise dergide yer alır.

YAZIM KURALLARI

Katre Uluslararası İnsan Araştırmaları Dergisi Yazım Kuralları [ISSN: 2146-8117 / e-ISSN: 2148-6220]

Dergiye gönderilen makaleler daha önce herhangi bir yerde yayımlanmamış ve yayımına karar verilmemiş olmalıdır.

1. Başlıklar: Makalenin ana başlığı büyük ve koyu harflerle olmalı; ara başlıklar ise küçük koyu harflerle yazılmalı ve her sözcüğün baş harfi büyük olmalıdır.

2. Yazar adı ve kurum bilgileri: Sisteme yüklenecek olan çalışma hakemlere gideceğinden dolayı yazar ad ve kurum bilgileri yazılmamalıdır. Yazı yayınlanması için onay aldıktan sonra son şekliyle yüklenmeden önce **Ad-Soyad, Kurum Bilgileri, email ve Orcid ID** yazılmalıdır.

3. Öz: Makalenin başında, konuyu kısa ve öz biçimde ifade eden ve en az 150, en fazla 200 kelimedenden oluşan Türkçe-İngilizce özet bulunmalıdır. Öz içinde, yararlanılan kaynaklara, şekil ve çizelge numaralarına değinilmemelidir.

4. Anahtar Kelimeler: Özün altında, en az 5, en çok 8 sözcükten oluşan anahtar kelimeler mutlaka verilmelidir. Anahtar kelimelerin her sözcüğünün baş harfi büyük yazılmalıdır ve aralarında virgül kullanılmalıdır.

5. Ana Metin: Dergiye gönderilecek yazılar A4 ebadında olmalı ve üst, alt, sağ ve sol taraflardan 2.5 cm boşluk bırakılmalı. Yazılar Times New Roman karakterle, 1.15 satır aralıklı, iki yana dayalı, satır sonu tirelemesiz olmalı. Ana ve ara başlıklar ile ana metin 12 punto, Türkçe ve İngilizce özlere ve kaynakça 11 punto, dipnotlar ise 10 punto karakter ve 1 cm satır aralığı kullanılarak yazılmalıdır.

6. Tablolar ve Şekiller: Tabloların numarası ve başlığı bulunmalıdır. Dergiye gönderilen tablo, şekil, resim, grafik ve benzerlerinin derginin sayfa boyutları dışına taşmaması ve daha kolay kullanılmaları için 12x17 cm'lik alanı aşmaması gerekir. Bu nedenle tablo, şekil, resim, grafik vb. unsurlarda daha küçük punto ve tek aralık kullanılabilir.

7. Resimler: Yüksek çözünürlüklü, baskı kalitesinde taranmış halde makaleye ek olarak gönderilmelidir. Resim adlandırmalarında, şekil ve çizelgelerdeki kurallara uyulmalıdır. Şekil, çizelge ve resimler toplam sayfa uzunluğu yazının üçte birini aşmamalıdır. Teknik imkâna sahip yazarlar, şekil, çizelge ve resimleri aynen basılabilecek nitelikte olmak şartı ile metin içindeki yerlerine yerleştirebilirler.

8. Alıntı ve Göndermeler: Doğrudan alıntılar tırnak içinde verilmelidir. 3 satırdan

az alıntılar satır arasında; 3 satırdan uzun alıntılar satırın sağından ve solundan 1 cm içeride, blok hâlinde ve 1.15 satır aralığıyla 11 **punto** olarak yazılmalıdır.

9. **Dipnot ve kaynakça** gösteriminde “**APA**” veya **CHICAGO**” sistemi kullanılmamıştır.

Alıntı ve Kaynakların ayrıntılı bilgisi için bakınız.

http://www.tk.org.tr/APA/apa_2.pdf

<http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/16/2285/23775.pdf>

NOTES FOR CONTRIBUTORS

The peer-reviewed journal “Katre: International Human Studies Journal” published by the Istanbul Foundation for Science and Culture is a journal covering all aspects pertaining to humanity and existence from the perspective of the Risale-i Nur. Articles concerning human life and humanities’ search for truth conducted within the scope of various paradigms are discussed. It is a journal with the aim to study areas of religion, society and the humanities. Articles of genuine quality and of an inter-disciplinary character are predominant – also included are book reviews, features on symposiums, conferences, and panel.

All articles are reviewed by two referees (blind-review) and (if required) by a third reviewer when needed. If approved then they are published in the journal. After submission, the authors are required to follow the required corrections and recommendations of the editor and the reviewers. After the papers have passed in accordance with the reviewers’ report then a decision will be given as to whether to publish the article.

The responsibility of the articles in terms of scientific criteria, wording, and legal rules is of the contributors.

The journal publishes articles submitted in English or Turkish.

No Copyright Payment will be made to the contributors but 5 copies of the journal will be sent to the authors for free. All the issues of the Katre Journal can be accessed www.iikv.org and <https://dergipark.org.tr/katre> web sites freely. Articles should be submitted to DergiPark system after registration and login to the system. The writers are required to get a 16-digit ORCID IDENTITY number before submitting their article to Katre Journal.

GENERAL RULES FOR WRITING

The spelling of the words included in the Turkish articles should conform to the latest standards of the Turkish Language Institute.

The font should be in Times New Roman and in 12 point. The upper, lower, left and right margins should be separated at 2.5 cm and with 1.15 line spacing written in plain text.

The article title should be in capital letters and centered in the middle, the sub-heading should be smaller and placed on the left. The authors’ name and surname should be written directly under the title of the article, while the academic title and the

institution name and email address and ORCID ID NUMBER should be written in a footnote attached to the author's name.

Together with the article an abstract not exceeding 200 words as well as from five to eight key words representing the article should be sent. After the abstract and key words

References used in the article should follow either one of the two citation styles of APA or CHICAGO.

The usage of the Author-Date Method (showing the source in the text) is also acceptable. Authors sending their articles for publication should follow the notes for references at www.iikv.org