

Jürgen Habermas'ın İletişim Ahlâkı (Discursive Ethics) ve Said Nursî'nin Şefkat Ahlâkı

Bünyamin Duran

Prof. Dr. Celal Bayar Üniversitesi

Özet

İletişim eylemi en asil insanî eylemlerden biridir. Bediüzzaman Said Nursî, iletişimden daha doğal ve daha evrensel olan şefkat olgusundan hareket etmekte ve kurduğu pratik mesleğin şefkate dayandığını ileri sürmektedir.

Bu makalede Habermas'ın İletişim Ahlâkı ve Said Nursî'nin şefkat ahlâkı karşılaştırılmaktadır.

Anahtar kelimeler:

Şefkat, ahlâk, iletişim, gelenek, akılcılık, özgürlük, rasyonel müzakere



İletişim Ahlâkı

Konuya başlamadan önce kavramlar üzerinde kısaca durmakta yarar vardır. Yaşayan Alman filozofu Jürgen Habermas'ın 'Discursive ethics' kavramları Türkçeye 'Müşavereci Etik', 'Müsademeci Etik' (müsademe-i efkardan barika-i hakikat doğar), 'Tartışmacı Etik', 'Müzakereci Etik' ya da 'İletişim Etiği' olarak tercüme edilebilir. Ben, Habermas'ın genel teorisini de dikkate alarak bunun 'İletişim Ahlâkı' şeklinde Türkçeye tercümenin daha sağlıklı olacağını düşünüyorum. Öte yandan kavramların içinde hem 'etik' hem de 'ahlâk' kelimeleri geçmektedir. Etik, sektörel (tıp etiği, iktisat etiği, yargı etiği gibi) ve kültürel (Türk etiği, Alman etiği vs) bir nitelik taşıyarak ahlâk evrenseldir. Habermas da bu ayrım üzerinde önemle durur ve etik normların 'Müzakereci Etik' süreci yoluyla test edilerek evrensel 'Ahlâkı

Başlangıçta her norm evrensellik iddiası taşır.

Ancak bu normların evrensel olabilmesi için müzakereci etik yoluyla test edilmesi gerekir. Habermas'a göre müzakereci etik prosedürüyle test edilmemiş hiçbir etik norm ahlâkî ilke gücüne sahip değildir.

Norm' niteliği kazanacağını ileri sürer. Biz de incelememizde müzakere sürecine 'Müzakereci Etik' diyeceğiz ve bu süreç yoluyla test edilerek konsensüse varılan evrensel ilkelere de 'İletişim Ahlâkı' diyeceğiz.

İletişim Ahlâkının Temel Özellikleri

Habermasyan iletişim ahlâkını, sekülerleşmiş bir dünyada insanların barış içinde beraber yaşamalarını sağlamak amacıyla, eşit ve özgür bir ortamda tartışarak aralarındaki anlaşmazlıkları çözebilecekleri ahlâkî ilkelere ulaşmaları süreci şeklinde özetlememiz mümkündür. İletişim ahlâkının temel nitelikleri; katılımcıların tam özgür olmaları, herhangi bir dışsal baskıdan arınmış olmaları, tüm katılımcıların eşit şartlarda olmaları, herkesin her türlü görüş ve öneriyi serdetme imkanına sahip bulunması, karşı tarafı ikna edebilmek için görüşlerini akılcı ve tutarlı argümanlarla savunabilmesi gibi unsurlardır.

Habermasyan ahlâk, siyasetten, hukuktan ve ekonomiden bağımsız bir kurum değildir; tersine her bir alt kurum birbirini besler ve onaylar. Bunların her biri ancak tüm doğal hakları müzakere yoluyla yapılan hukuk sistemi tarafından güvenceye alınmış otonom birey, eşit birey, rasyonel birey, bütün bunlara ortam sağlayan müzakereci demokratik rejim gibi birbirini gerektiren, besleyen kurumlarla söz konusu olabilir. (Habermas, 1984, c.1, s.243 vd; Baxter, 2011, s.153; Habermas, 1996)

Lawrence Kohlberg ve İletişim Ahlâkı

Habermas iletişim ahlâkı teorisini Kohlberg'in 'Ahlâkî Aşamalar' teorisine dayanarak geliştirir. Moral Consiousness (Ahlâk Bilinci) (Habermas, 2007) adlı kitabında Habermas Kohlberg'in teorisine geniş olarak yer verir. Burada konumuz bağlamında düşünürün teorisini kısaca özetleyelim.

Habermas'a göre Kant geleneğinden gelen tüm bilişselci ahlâk teorileri ahlâk düşüncesini açıklamak için Kohelberg'in üzerinde yoğunlaştığı akılsallık, evrensellik ve şekilsellik ilkelerini dikkate almak durumundadır. Apel ve kendisinin bu üç prensibi dikkate alarak iletişim ahlâkı teorisini elde ettiklerini söyler. Düşünür bu ilkeleri aşağıdaki şekilde formüle eder.

Evrensellik İlkesi

Evrensellik ilkesi kültür, gelenek, zaman ve mekanı aşan evrensel normlara ulaşma sürecidir. 'Bir normun evrensel geçerliliğe sahip olabilmesi, ondan beklenen tüm sonuç ve yan etkilerden, bireysel çıkarları etkilenen tüm bireylerin ortaklaşa razı olmasıyla mümkündür' (Habermas, 2007, s.120)

Başlangıçta her norm evrensellik iddiası taşır. Ancak bu normların evrensel olabilmesi için müzakereci etik yoluyla test edilmesi gerekir. Habermas'a göre müzakereci etik prosedürüyle test edilmemiş hiçbir etik norm ahlâkî ilke gücüne sahip değildir. Günlük hayat çatışan normlarla doludur. Mesela kürtaç olayında annenin özgürlük normuyla, aldırılması düşünülen bebeğin hayat hakkı normu çatışma içerisinde. Keza ırkçı bir partinin ırkçı söylemlerini dayandırdığı ifade özgürlüğü normu ile şiddet içeren ifadelerin yasaklanması normu aynı durumdadır. Aynı şekilde çalı-

şanlarla işverenlerin çıkarları açık çatışma içerisindedir. Dolayısıyla hiçbir norm henüz evrensel bir ahlâkî ilke niteliğine sahip değildir. Bu normların ahlâkî ilke gücüne ulaşabilmeleri için tarafların karşı tarafı ikna edecek şekilde müzakereye girişmesi ve sonunda bir konsensüse ulaşmaları gerekir.

Aşağıda inceleneceği gibi Habermas saf adalet ve hakikati elde etme peşindedir. Modern hayat çıkar çatışmalarının ve anlaşmazlıkların olağanüstü derecede arttığı bir hayattır. Çatışan çıkarların ve anlaşmazlıkların tarafsız bir ilke yoluyla çözümlenmesi gerekir. Ona göre modern hayatta din ve metafizik ilkelere müracaat ederek ihtilafların çözümlenmesi de mümkün olmadığına göre müracaat edilmesi gereken ilke farklı çıkar guruplarının iletişim yoluyla tartışarak bir konsensüse ulaşmaları ve ihtilaflarına bir çözüm bulmalarıdır.

Habermas'ın müzakereci etik teorisinin evrensellik özelliği taşıyıp taşımadığını Benhabib olumlu şekilde eleştirerek güçlendirir. (Benhabib, 1989, s 143 vd)

Görüş, inanç ve hayat tarzının aşırı şekilde parçalandığı modern toplumda tarafların rasyonel argümanlarla tartışarak uzlaşmaya varmalarının mümkün olup olmadığını Nursi'nin iletişim ve müzakereci manileriyle ilgili görüşlerini incelerken göreceğiz.

Akılcılık İlkesi

Habermas'a göre ahlâkî yargılar, aktörlerin geçici duyguları, tercih ve kararlarını ifadesinden daha fazla bir şeydir. Her aktörün farklı tercihi olabilir. Aktörün bu tercihi başka aktörlerin tercihiyle çelişiyorsa o, karşı tarafı akli argümanlarla ikna etmesi gerekir.

Habermas'a göre müzakereci etik, akılcılığa dayanmayan şüpheci etiğin temel varsayımlarını reddeder. Bilindiği gibi şüpheci etik, ahlâkî yargıların geçerliliğinin sadece belli bir kültür ya da hayat tarzına uygunlukla ölçülebileceğini ileri sürer. Oysa müzakereci etik, kültürler üstü, gelenek üstü ve herhangi bir değerden bağımsızdır.

Şekilcilik İlkesi

Yukarıda ifade edilen evrensellik ilkesi, özü itibarıyla belli hayat tarzlarına mahsus, somut ve genelleştirilemez içerikleri dışlar. Müzakereci etikte tüm 'iyi hayat' olguları (dürüstlük, şefkat, yardımseverlik, saygı vs) bir ahlâkî olgusu olarak normatiftirler. Henüz evrensel değildirler. Norm niteliğindedirler. Normların evrensel olabilmeleri için müzakere prosedüründe yeni bir teste tabi tutulmaları gerekir. Sonuçtan etkilenen aktörlerin rasyonel olarak tartışmasından sonra şayet konsensüse ulaşabilirlerse o norm evrensel ahlâkî ilke olabilir. Sadece ötsel ahlâkî normlar değil, herhangi bir seküler değer de böyledir. Bu nedenle müzakereci etik, sadece insan mutluluğuna odaklanan faydacı maddi etiğin temel varsayımlarına karşı pozisyon alır. Müzakereci etik kültürel değer içerikleri alanından da kendisini ayırır. (Habermas, 2007, s.121)

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı gibi müzakereci etik ötsel, ahlâkî ilkelere kurmaz, daha ziyade yargılama sürecinin tarafsızlığını garanti edecek varsayımlar üzerine dayanan bir prosedür kurar. Yani müzakere pratiği,

Habermas'a göre ahlâkî yargılar, aktörlerin geçici duyguları, tercih ve kararlarını ifadesinden daha fazla bir şeydir. Her aktörün farklı tercihi olabilir. Aktörün bu tercihi başka aktörlerin tercihiyle çelişiyorsa o, karşı tarafı akli argümanlarla ikna etmesi gerekir.

*Kohlberg
insanın çocukluk
evresinden
başlayarak
gelişme sürecinde
ahlâka ulaşma
aşamaları olarak
altı aşamadan
söz eder. Aslında
sadece beşinci
ve altıncı aşama
ahlâkî yargı
aşamasıdır; diğer
aşamalar henüz
ahlâkî tutum
ve davranış
aşamaları değildir.*

meşrulaştırılmış norm üreten değil, normların geçerliliğini test eden bir süreçtir. Müzakereci etik ilgili hiçbir felsefeyi seçmez, her felsefeyi müzakere-de diğerlerinden sadece biri olarak görür. (Habermas, 2007, s.122)

Kohlberg'in Aşamalar Teorisi

Yukarıda ifade edildiği gibi Habermas Kohlberg'in çalışmalarından geniş ölçüde yararlanır. Kendine ait müzakereci etik teorisini Kohlberg'in teorisine dâhil ederek hem Kohlberg'in teorisini güçlendirir hem de kendi teorisine yeni alanlar açar.

Kohlberg insanın çocukluk evresinden başlayarak gelişme sürecinde ahlâka ulaşma aşamaları olarak altı aşamadan söz eder. Aslında sadece beşinci ve altıncı aşama ahlâkî yargı aşamasıdır; diğer aşamalar henüz ahlâkî tutum ve davranış aşamaları değildir. Bu aşamalar genel olarak: a-gelenek-öncesi, b-gelenek ve c-gelenek-sonrası olmak üzere üç seviyede belirlenmiştir. Gelenek-öncesi aşamada kişi davranışlarında gelenek tarafından ortaya konulan normları kavrama ve onlara göre davranma kabiliyetinden mahrumdur. Gelenek seviyesinde ise kişi davranışlarını ahlâkî ilkelere göre değil sadece geleneğin norm ve kurallarına göre belirler. Üçüncü seviye olan gelenek-sonrasına ulaşabilen insanlar ise geleneğin kurumsallaşmış normlarını değil evrensel ahlâk ilkelerini dikkate alarak yaşarlar. Bunları kısaca inceleyelim.

Gelenek-Öncesi (Pre-Conventional) Düzey

Bu düzey çocukta henüz kültürel norm düşüncesinin oluşmadığı (saygı, dayanışma, iyi insan olma vs) karar ve davranışlarını ceza ve mükafat saiki ile belirlediği bir aşamadır. Baba ve öğretmen gibi otoritelerin etkisi çocuğun davranışında etkili ve belirleyicidir. Bu aşamadaki birine göre doğru olan, otoritenin emrine şekli olarak uymak, fiziki acıya maruz kalmaktan kurtulmaktır.

Bunun az daha gelişmiş aşaması kişinin çıkarlarının peşinde koşarken başkalarıyla çıkar mübadelesine girebilmesidir. Kişi bu aşamada tecrübe yoluyla kendisinin çıkarları olduğu gibi başkalarının da çıkarı olabileceği gerçeğinin farkına varır. Başkalarıyla çıkar mübadelesi yoluyla ortak eylemde bulunabilir.

Gelenek (Convantional) Düzeyi

Tecrübe, öğrenme ve sosyalleşme yoluyla kişi toplumsal normları keşfeder ve bu normların belli rolleri gerektirdiğinin farkına varır. Bu aşama bireyler arası karşılıklı ilişki, beklenti ve birbirini kabul aşamasıdır. Bu aşamadaki insan için doğru olan, toplumsal hayatta kendisinden beklenen rolleri (babalık, arkadaşlık, komşuluk, mesleki, vatandaşlık, dindarlık vs) normlara uygun olarak oynamak, diğer insanlar ve onların duygularını dikkate almak, ortaklık yaptığı kişilerin güven ve sadakatini kazanmak ve korumak, beklenti ve kurallara uyma konusunda istekli olmaktır.

Bu aşamadaki davranışın arkasındaki saikler kişinin kendi gözünde ve diğer insanların gözünde iyi bir olarak gözükmek ve kendisini başkalarının

yerine koyarak iyi davranışlarda bulunmaktadır.

Gelenek çerçevesi içinde bunun bir ileri aşaması sosyal sistemin ve toplumsal refahın kendi katkısıyla sağlanabileceği bilincine ulaşmadır. Bu aşamadaki kişilere göre doğru olan, kişinin toplumsal görevini yapması, sosyal düzeni koruması ve toplumsal refaha katkı sağlamasıdır.

Gelenek-Sonrası (Post-Convantional) Düzey

Ahlâki karar ve davranışlar bu aşamada devreye girer. Haklar, toplumsal değerler, evrensel ahlâki ilkeler bu aşamanın ürünüdür. Bu aşamaya ulaşan kişilere göre doğru olan, belli bir gurubun yasa ve düzenlemeleri doğal haklara, sosyal sözleşme ve evrensel ahlâki değerlere uygun olduğu ölçüde meşrudur ve yüceltilmelidir. Hatta yaşama hakkı, özgürlük hakkı gibi bazı değerler ve haklar, çoğunluğun görüşünü yansıtan toplumsal normlara uymasa da yüceltilmeli ve uyulmalıdır. (Habermas, 2007, s.124)

Bunun bir sonraki aşaması her insanın uyacağı evrensel ahlâki ilkelerin bulunduğu ve kişi davranışlarının sadece bu ilkeler çerçevesinde belirlenmesi gerektiği varsayılr. Bunlara göre doğru olan kişinin evrensel ahlâki ilkeler tarafından yönetilmesidir. Özel yasalar ya da sosyal anlaşmalar bu evrensel ilkelere uydukları ölçüde meşrudur. Yasalar bu ilkeleri çiğnerse kişiler toplumsal yasalara değil evrensel ilkelere uymalıdır. İlkeler, evrensel ahlâk ilkeleridir. Bu, insanların hukukunun eşitliğini ve birey olarak insanın haysiyetinin saygıyı hak ettiği gerçeğini içerir. Bunlar sadece kabul edilen değerler değil, özel kararları almak için uygulanan ilkelere de. (Habermas, 2007, s.125)

Kohlberg, bir aşamadan başka bir aşamaya geçmeyi öğrenme olarak anlar. Kişide ahlâkın gelişmesi, kişinin çocukluğu ve gençliğinde elde ettiği tecrübelerden yararlanarak yeni ortaya çıkan daha önce yüzleştiğine benzer ahlâki problemleri daha kolay çözebilmeyi öğrenmesidir. Genç insanlar bunu bir öğrenme süreci olarak görür. Daha yüksek aşamalarda daha önceki aşamalarda doğru olarak gördüklerinin neden yanlış olduğunu daha kolay anlar ve nedenlerini daha kolay izah ederler. Kohlberg bu süreci yapıcı kazanım olarak değerlendirir. İnsanın ahlâki yargıya varma kapasitesini vurgulayan bilişsel yapısı, öncelikli olarak ne çevresel faktörlerle ne de doğuştan kabiliyet ve gelişme- olgunlaşma açısından açıklanamaz. Bunlar, mevcut yaratıcı bilişsel keşfin yeniden organizasyonunun bir sonucu olarak görülmelidir. (Habermas, 2007, s.125)

Said Nursî ve Şefkat Ahlâki

Habermas'ın iletişim ahlâkını inceledikten sonra şimdi de burada bir taraftan Nursî'nin ortaya koyduğu ilkelerin iletişim ahlâkının taleplerini karşılayıp karşılamadığını, diğer taraftan da iletişim ahlâkının Nursî'ye göre zaafı ve sınırlarını görelim. Gerçekten böyle bir çalışma her iki taraf için de değerli olmalıdır. Nursî'nin uzun hayat tecrübesi ve olaylara derin nüfuzunun sağladığı zengin bagaj Habermasyan teorideki pratik boşlukların tespiti ve çok soyut ilkelerin reel gerçeklerle yüzleşmesi imkânını verecektir. Bu çalışmada bir taraftan Nursî'nin külliyatına dayanarak yeni bir Şefkat Ahlâki üretmeye çalışırken diğer taraftan Nursî'nin sağladığı yaygın ve

Kohlberg, bir aşamadan başka bir aşamaya geçmeyi öğrenme olarak anlar. Kişide ahlâkın gelişmesi, kişinin çocukluğu ve gençliğinde elde ettiği tecrübelerden yararlanarak yeni ortaya çıkan daha önce yüzleştiğine benzer ahlâki problemleri daha kolay çözebilmeyi öğrenmesidir.

Şefkat iletişim eyleminin besleyici bir kaynağıdır denilebilir. Öte yandan şefkat eylemi sürecinde üretilen ve kullanılan dilin en rafine ve en yumuşak dil olduğunu (annelerin yavrularını şefkatle ikna etmeye çalışırken kullandıkları dil) dikkate alarak iletişim ve tartışma sürecinde şefkat dilinin esas alınması gerektiğini önereceğiz.

kullanılabilir malzemelerle, ilgili teoriye pratik veri ve örnekler sağlamaya çalışacağız. Bu çalışmayla aynı zamanda çok farklı kültürlerin çocuğu olan iki düşünürün çalışma alanlarının ne kadar birbirine yakın olduğunu da görmüş olacağız. Bu arada Nursî'nin sadece teolojik spekülasyonlarla meşgul olan bir alim değil, aynı zamanda hayatın somut günlük olgularıyla da yakından ilgilenen biri olduğunu müşahade edeceğiz.

Burada ilk olarak Habermas'ın Kohlberg'den ödünç alarak kendi teorisini temellendirdiği ilkelerden bazılarını bu defa biz Habermas'tan ödünç alıp Şefkat Ahlâkı'nı temellendirmeye çalışalım.

Burada şunu vurgulayalım ki Şefkat Ahlâkı sadece ahlâkla sınırlı bir bakış açısı değildir, Habermas'ın iletişim eyleminden, İletişim Ahlâkı, İletişim Hukuku, İletişim Demokrasisi gibi büyük teorileri ürettiği gibi biz de bundan (başka çalışmalarda) Şefkat Hukuku, Şefkat Siyaseti ve Şefkat Ekonomisi gibi başka düşünceleri de üretmeye çalışacağız.

Genel Olarak Şefkat

Şefkat eylemi iletişim ve adalet eylemine göre daha evrensel, daha fitri ve daha yaygındır. Şefkat Habermasyan anlamda iletişim eylemiyle çelişmediği gibi onu tamamlayan, ona çerçeve sağlayan bir ilkedir. Nursî, şefkati herhangi bir karşılık beklemeden gerçekleştirilen bir eylem olmasıyla diğer eylemlerden ayırır. Doğadaki tüm annelerin başta yavrularına ve yavrularından hareketle tüm yavrulara karşı duyduğu şefkatin tamamen karşılıksız olduğunu vurgular. İlginç bir şekilde Nursî şefkatle ihlâsı özdeş sayar. İhlâs da şefkat de karşılık belemeksizin gerçekleştirilen eylemlerdir. Dolayısıyla biz de şefkatin özünün ihlâs olduğunu varsayacağız. Bu yaklaşıma göre şefkat iletişim eyleminin besleyici bir kaynağıdır denilebilir. Öte yandan şefkat eylemi sürecinde üretilen ve kullanılan dilin en rafine ve en yumuşak dil olduğunu (annelerin yavrularını şefkatle ikna etmeye çalışırken kullandıkları dil) dikkate alarak iletişim ve tartışma sürecinde şefkat dilinin esas alınması gerektiğini önereceğiz.

Kültür yeniden üretilip yeni nesillere aktarılırken kullanılması gereken dil de yine şefkat dili olmalıdır. Çocukların sosyalleşme sürecinde şefkatle yoğrulmuş bir dille sağlanan anne eğitimi en kalıcı ve en yapıcı eğitimidir. Nursî bu konuda kendini örnek olarak verir. Yüzlerce hocadan ders aldığı halde onun kişiliğinin oluşmasında en yapıcı ve kalıcı etkiyi küçükken anesinin nasihatleri, tavsiyeleri olduğunu söyler. (Nursî, 2003, s.209)

Şefkat Ahlâkının Genel Özellikleri

Şefkat Ahlâkı'nın genel özelliklerini: a-evrensellik, b-akılcılık, c- özgür irade, d- müzakere ve e-meşru demokrasi olarak beş başlık altında inceleyebiliriz. Bunlar üzerinde kısaca duralım.

Evrensellik İlkesi

Şefkat, insandan hayvana, hatta bitkilere kadar hemen her annede bulunan en yaygın ve en evrensel bir ilkedir. Irk, din, mezhep, sınıf ayrımına göre farklılaşmayan, hemen tüm annelerin ortak özelliğidir. Karşılık bekleme anlamında ihlâs ve tarafsızlık anlamında adaletin kaynağıdır.

Şefkat ilkesi eşitler arasında tam bir tarafsızlığı gerektirirken, eşit olmayanlar arasında dezavantajlı durumda olanları önceler. Anneler, eşit imkân, kabiliyet ve zekâda olan iki yavrusuna karşı tam bir tarafsızlık içerisinde hareket ederken, yaşı daha küçük, daha fazla ilgi ve bakıma muhtaç olan yavrusuna daha fazla ilgili ve özenlidir. Onu daha fazla önceler. Bu anlamda şefkat ilkesi Rawls'ın 'farklılık ilkesi'inin (yani sosyal politikalarından toplumun en dezavantajlı sınıfının en fazla yararlanması) (Rawls, 1999, s.75; Schaar, 1980, 170 vd) öngördüğü tüm gerekleri yerine getirebilir. Nursî de buna kâinata cari olan bir kanuna dikkat çekerek değinir. İnsani dünyanın dışındaki evrende güçle özen ve beslenme imkânı arasında ters orantı vardır. Aslanlar gibi en güçlüler, tilkiler gibi en kurnaz ve zekiler, maymunlar gibi en atik hayvanlar beslenmelerini en zor şartlar altında gerçekleştirirken güçsüz ve basit kurtçuklar, dermansız yavrular en iyi gıdalarla beslenirler. (Nursî, 2003, s.149 vd)

*Nursî de
aklı sadece
bu dünyaya
mahsus bir araç
değil, insanın
bu dünyasını
düzenleyen bir
araç olduğu gibi
ebedi kurtuluşunu
da sağlayan bir
araç olarak görür.*

Akılcılık

Şefkat ahlâkının ikinci önemli özelliği akılcılıktır. Saf haliyle şefkat tarafsızlık, karşılıksızlık, daha güçsüzlerin kayırılması gibi içeriklere sahip bulunsada yine de eksiktir. Güçlü iletişim eylemlerinin ve ahlâki ilkelerin üretilmesi için yeterli değildir. Şefkat, duyguların ya da aklın etkisi altında bulunabilir. Geçici ve dünyasal arzularının etkisi altında olan bir kişinin şefkati (mesela anne), şefkat ettiği yavrusunun sadece geçici ve dünyasal ihtiyaçlarını karşılamaya yönelebilir. Oysa aklın devreye sokulmasıyla şefkat sadece bu dünya için değil, ebedi kurtuluş için de dizayn edici olabilir.

Nursî, modern çağın daha önceki çağlardan farklı olduğunu, bu çağda akılcılığın çok önemli olduğunu vurgulama bağlamında '...taassup yerine hak, safсата yerine bürhan, tadril-i gayr (başkalarını sapıklıkla itham etme) yerine istişare..' (Nursî, 2006, s.42) nin ikame edilmesi gerektiğini ısrarla belirtir.

Ancak burada hemen vurgulayalım ki Nursî'nin öngördüğü akıl Habermas'ın öngördüğü akıldan farklıdır, en azından kapsam alanı daha geniştir. Habermas'ın (örtük olarak farklı düşünse de) varsaydığı akıl sadece bu dünyayı kapsayacak boyutta bir akıldır. O, insanın araçsal-akılın egemenliğine girip haz, çıkar ve başarı için çabalamasını, yani genel anlamda salt faydacı davranmasını reddeder. Araçsal-akıl yerine iletişim aklını benimserken aklın sınırını sadece görüngüler âlemine mahsus kılar, teorilerini her türlü metafizik ve teolojik içerikten arındırmak ister.

Nursî de aklı sadece bu dünyaya mahsus bir araç değil, insanın bu dünyasını düzenleyen bir araç olduğu gibi ebedi kurtuluşunu da sağlayan bir araç olarak görür.

Özgürlük

Şefkat ahlâki aynı zamanda özgür iradeli fail üzerine dayanır. Failin kendi eylemlerini kendi özgür iradesiyle seçebilme yetki ve kapasitesine sahip olduğunu varsayar. İnsanın sorumluluğunun kaynağının sahip bulunduğu irade özgürlüğünde yattığına inanır. Seçme kapasitesinin olmadığı, her şeyin dışsal bir güç (İlâhî İrade ya da tabiat) tarafından belirlendiği (cebriye, fatalizm, naturalizm) durumunda doğal olarak ahlâki sorumlulu-

Nursî'nin düşünce sistemindeki ene'nin iki özelliğinden söz edilebilir. Birinci özelliği keşfedici olması, ikinci özelliği ise irade edici, seçici olması.

ğun da beklenemeyeceği bilinci içerisindedir.

Habermas, ne iletişim ahlâkı ne de iletişim eylemi teorisinde güçlü bir insan teorisi geliştirmez. Sıradan değinilerle yetinir. Buna karşılık Nursî insan olgusunu tüm derinliğiyle inceler. Nursî insanı incelemeye 'ene'den başlar. Nursî ene'yi ikiye ayırır: kendisine mana-yı harfiyle bakılan ene ve mana-yı ismiyle bakılan ene (Nursî, 2003, s.521 vd). Birinci ene tüm olumlu davranış, inanış ve kararların kaynağıdır. Bu tür ene, insanın psikolojik, sosyolojik ve ahlâkî gelişmesini güvence altına alır ve insanı insan-ı kâmil makamına çıkartır. Buna karşılık öbür ene her türlü olumsuzluğun, şerrin ve kötülüğün kaynağıdır; insanın kişisel gelişimini, sosyalleşmesini ve ahlâklı bir kişilik olmasını engeller.

Nursî'nin düşünce sistemindeki ene'nin iki özelliğinden söz edilebilir. Birinci özelliği keşfedici olması, ikinci özelliği ise irade edici, seçici olması. Keşfedici ene keşfetme seferine ilk olarak kendine doğru başlar. Yani insan ilk olarak kendi nefesine, kendi iç dünyasına bir sefere çıkar ve kendini keşfeder, kendi içeriğinin farkına varır. Bu iç'e doğru yolculukta insan kendisinin akleden, irade eden, inanan, inanmayan, seven, kızan, gururlanan, onurlanan, haz duyan, affeden, keşfeden vs. bir varlık olduğunu anlar. Bu kabiliyetleriyle kendisinin sıradan bir varlık değil, tersine çok özel bir varlık olduğunu hisseder. Özellikle bilmenin, irade etmenin, yapmanın, keşfetmenin, sevmenin, memnun ve mutlu olmanın ne kadar özel ve müstesna birer kabiliyet olduğunun farkına vararak kendinde bir çeşit 'ulûhiyet' vehmeder. Kendini kâinatın merkezine yerleştirir. Yaptıkları ve ettikleriyle sarhoş olur ve kendisinin her şeyin efendisi olduğunu, kendisinin üzerinde başka değerli bir şeyin bulunmadığını düşünür.

Ancak bu aşamadaki keşif eşyanın mahiyetine yönelik bir keşif değil; kaba, sıradan ve yüzeysel bir keşif ve fark edıştır. Bu keşif çok sayıda tuzakla kaplıdır. Çünkü bu aşama aynı zamanda bireyi akıl dışı illüzyonların çepeçevre sardığı bir aşamadır. Gerçek anlamda akıl devre dışı olduğundan bireyin karar ve davranışları sadece hayvansal kaba duyguları tarafından belirlenir. Nursî'nin sistemindeki şer yüklü ene bu aşamada kişinin diğer duygularına egemen olur, hatta kişiyi tüm varlığıyla yutabilir. Bu aşamada kişi kendisine çocukça bir sahte evren kurar; her türlü yakın-uzak tehlike ve riski yok kabul ederek sadece o anlık arzularını tatmin etmeye çalışır.

Hayatı sadece hayvansal içgüdülerinin perspektifinden gören kişi gelişmesi engellenmiş ve olgunlaşmamış kişidir. Bazı insanlar bu aşamayı geçemezler. Nursî'ye göre küfür ve dalalet bireyin akli gelişmesini önler ve bu yolla kişinin ebedi çocuksu bir dünyada yaşamasına neden olur.

Bu aşamada kişi seçme özelliğiyle karşı karşıyadır. Önünde çok sayıda alternatif yol mevcuttur. Akıl, vicdanı, şefkat ve sevgisi iradesini o yollardan ve alternatiflerden birini seçmeye zorlarken kaba hayvansal duyguları diğerini zorlar. Dolayısıyla insan bu aşamada kendisini yoğun bir mücadele içerisinde bulur. Seçimini akıl ve şefkatin istekleri doğrultusunda yapan kişi bu aşamayı başarıyla tamamlar ve sosyalleşerek çocuksu narsizm tuzağından kurtulur.

Hayatının ileriki aşamalarında kişi keşfetme ve seçme süreçleriyle sürekli yüzyüzedir. Bu seferde sosyal-siyasal hayata çıkan birey sadece kendi-

sinin değil aynı zamanda başkalarının da düşündüğünü, irade ettiğini, keşfettiğini fark eder ve onların yapıp ettikleriyle kendisinininkini kıyaslamaya başlar. Kıyasladıkça fark eder ki bazı insanların kabiliyeti onunkinden daha üstündür. Bu aşamada kişi narsist-bencil düşünce ve hareketten kısmen kendisini kurtararak sosyalleşir. En azından 'öteki'nin varlığını fark etmiş ve ötekiyle iletişim kurmanın gerekliliğine inanmış olur.

'Öteki'yle İletişim

Bu aşamada insan 'ene'si öteki'nin var oluşunu keşfederek kendi varlığını hisseder ve kendini olumlar. Öteki olmadan kendisi de yoktur. Bu nedenle öteki ile kendi arasında diyalektik bir ayniyet vardır. Bunun anlamı kişinin ötekiyle hem özdeş, hem de ondan bağımsız ve farklı olmasıdır.

Bu gerçekten hareketle 'öteki' ile iletişimin çeşitli safhalarını şöyle anlatabiliriz. Kişi ilk olarak ötekiyle diyalog ve tanışma sürecini yaşar. Öteki onu, o ötekini kabullenir ve tanır. Bu fitratın zorunlu bir gereğidir. Ancak kişi ve öteki sadece saf bir iyi niyet ve akıl sahibi öznenen ibaret değildir; aynı zamanda 'ben'lerinin içeriğinde 'kurnaz', 'bencil' ve 'yıkıcı' nefisler de vardır. Bu tanışma ve diyalog sürecinde kendini beğenme, inat, haset, ırkçı duygular, abartılmış millî birlik bütünlük kaygısı, toplum güvenliği vs. mülahazalar devreye girer ve iletişimi sonlandırır. Birey bu defa 'öteki'ni aşağılama, araçsallaştırma ve ciddi bir tehdit olarak görüp yok etme gibi eylemlere başvurur. Nursî'nin çarpıcı ifadesiyle 'ene'si şişer ve kişinin tüm varlığını yutar; bir Firavun, Nemrut ve Şeddat olur.

Adorno'nun aydınlanmış- seküler bireyinin kendi egosunu güvence altına almak için her farklı olana savaş açması, yani paranoya durumu, Nursî'de 'ene'nin bireyi yutması düşüncesi denk gelir. Bireyi yutan enenin bireysel, toplumsal ve küresel sonuçları; güce tapınma (hak kuvvettedir), ırkçılık, hazcılık, çıkarıcılık, çatışma ve biyolojik ve kimyasal savaştır (Nursî, 1996, s.121-122).

Nursî bu paranoya durumunu bir canî yüzünden toptan bir köyün imha edilmesi çılgınlığı olarak özetler. Gerçekten o, aydınlanmış-seküler bireyin kurduğu faşist, komünist ve siyonist rejimlerinin 'öteki'ni imha etmek için kentleri nasıl ateşe verdiklerini, masumları nasıl toptan imha ettiklerini bizzat yaşayarak görmüştür. "... [içinde yaşadığımız] asırda gaddar medeniyetten neşet eden hodgamlık ve asabiyet-i unsuriye [ırkçılık damarı] ve umumi harpten gelen istibdad-ı askeriye [militarist baskı] ve dalaletten çıkan merhametsizlik cihetinde öyle bir eşşedd-i zulüm ve eşşedd-i istibdadat meydan almış ki... Çünkü mezkûr hissiyatla hareket ve taarruz eden insanlar bir iki adamın hatasıyla yirmi otuz adamı adi bahanelerle vurur, perişan eder" (Nursî, 1996, s.388).

Adorno, aydınlanmış-seküler bireyin sadece kendi egosunu koruma adına ötekini tahrip etmeye kalkıştığını söylüyordu; Bediüzzaman da devletin kutsallığı, toplumun güvenliği gibi unsurları buna ekler.

"Siyaset-i beşeriyenin en esaslı bir kanun-u esasîsi [anayasa maddesi] olan 'selâmet-i millet için fertler feda edilir. Cemaatin selâmeti için eşhas kurban edilir, vatan için her şey feda edilir.' 'Bütün nev-i beşerdeki şimdîye kadar dehşetli cinayetler bu kanunun su-i istimalinden' kaynaklanmıştır. 'Bu kanun-u esasîye-i beşeriye, bir hadd-i muayyenesi [belli bir sınırı] olmadığı

*Adorno,
aydınlanmış-
seküler bireyin
sadece kendi
egosunu koruma
adına ötekini
tahrip etmeye
kalkıştığını
söylüyordu;
Bediüzzaman da
devletin kutsallığı,
toplumun
güvenliği gibi
unsurları buna
ekler.*

*Kişi İlâhî isimlerle
buluştukça
onların
sınırsızlığını,
kendi sınırlılığını
hisseder ve
kendi acz ve
zaafını anlar.
Bu anlayış onu
kendini dünyanın
merkezine
yerleştirip
başkaları
üzerinde baskı ve
egemenlik kurma
hastalığından
alıkoyar.*

için çok su-i istimalle yol açmış. İki harbi umumi bu gaddar kanun-u esasinin su-i istimalinden çıkıp bin sene[lik] beşerin terakkiyatını zir-u zeber ettiği gibi, on canı yüzünden doksan masumun mahvına [da] fetva verdi. Bir menfaat-ı umumi [kamu yararı] perdesi altında şahsi garazlar, bir canı yüzünden bir kasabayı harap etti...” (Nursî, 1995, 154).

Bu firavunlaşan ve her türlü farklı olanı imhaya kalkışan enen sonunda silahının namlusunu kendisine çevirir ve kendisini de acımasızca yok eder.

Yeniden İletişim

Çatışma, düşmanlık, inkâr ve tahribin yıkıcı ve acı sonuçlarının iyice hissedilmesi, vicdanı tefessüh etmemiş bireyleri yeni bir kabullenme ve iletişim arayışına sürükler. Çünkü ötekini inkârla yokluğa fırlatmış ve bu yolla bizzat kendi eliyle kendisini de idam etmiştir. Çünkü kişinin kendi varlığı, ötekinin varlığıyla güvence altına alınmıştı. Bilindiği gibi adem azabı en dayanılmaz azaptır. Adem ve boşluk azabından kurtulmak için kişi yeniden varlık sahnesine çıkmak ister ve bunu ancak ötekini yeniden kabullenerek, olumlayarak ve severek başarabilir. Ancak bunu nasıl yapabilecektir?

Aklını kullanarak kişi kendisinin ve başka insanların kabiliyet ve eserleriyle kendisini ve çevresini kuşatan İlâhî tecellileri, fiilleri kıyaslamaya başlar. Kendi nefsindeki (enfüsü) ve beşeri ve fiziki çevresindeki (afaki) tüm faaliyetler, eserler, nimetler, ihsanlar, ikramlar, düzen ve hesaba dayanan aktivitelerin derinliğini, kapsamını ve boyutunu kavradıkça Esmâ ile yüz yüze gelir ve kendi kabiliyet ve zenginliğini Esmâ'nın zenginliği ile kıyaslayarak kendi yerini fark eder. Kişinin şimdiye kadar olan yolculuğunda kazandığı tüm tecrübe, hissi birikim onun Esmâ'yı kavraması için birer idrak vasıtası olur. İrade etme, yeni bir şey yapma, başkasına ikram ve ihsanda bulunma kendisi için ne kadar önemli ve değerli bir şeyse Esmâ için de o kadar önemli ve değerli bir şey olduğunu derinden hisseder. Kendisi nasıl görmeksizin, duymaksızın, gücü olmaksızın, iradesi mefluç bir şekilde mükemmel olamayacağını, mükemmellik için mutlaka görme, duyma, yapabilme, irade edebilme, bilinmeyenleri bilebilme kabiliyetine sahip bulunma gerekiyorsa; Esmâ'nın da tüm cephelerinde mükemmel olması gerekeceğine, zaten öyle de olduğuna hükmeder. Bu aşamada kişi kendi tecrübeleri ve içinde bulunduğu duruma göre belli bir Esmâ'da sefere koyulur. Artık bu seferin boyutu tamamen kişinin kendi özel ruhsal özelliklerine bağlıdır. Bu tamamen bireysel, müstesna, bir seferdir. Sağlık problemleri olan Şafi isminde, fakirlik problemi olan Gani isminde, borç problemi olan Muti isminde ilh. Sefer boyunca hem Cenab-ı Hakk'a hem de onun tecellisinden ibaret olan insanlara ve diğer varlıklara derin bir sevgi duymaya, onlarla dost ve arkadaş olmaya başlar. İlâhî ahlâkla ahlâklandıkça manevi duyguları gelişir ve nihayetinde mükemmel bir insan olur.

Gelişmiş Dengeli Kişilik

Kişi İlâhî isimlerle buluştukça onların sınırsızlığını, kendi sınırlılığını hisseder ve kendi acz ve zaafını anlar. Bu anlayış onu kendini dünyanın merkezine yerleştirip başkaları üzerinde baskı ve egemenlik kurma hastalığından alıkoyar. Böylece sadist ve narsist duygularını törpüleyerek onu insanileştirir.

Öte yandan birçok insanda kendi özünden ve fıtratından yabancılaşma eğilimi vardır; yani kişi zaaf ve yetersizliklerine bakarak kendisinin önemsiz olduğunu düşünür ve her türlü insani sorumluluktan vazgeçerek tamamen kişisiz ve içeriksiz bir varlığa dönüşür. Kendi doğasından kaynaklanan sorumluluklardan kaçmak bazen insana dayanılmaz acılar verir. Bu tipler bu acılardan kurtulmak için ya bir liderin ya da bir sporcu ya da artistin kişiliğinde varlığını eritir ve buharlaştırır.

İlâhî hikmet ve adalet, böyle birine kendi hür iradesini hatırlatır ve kendini böyle anlamsız görmemesi gerektiğini, tersine onun olağanüstü vasıf ve kabiliyetlere sahip olduğunu, mahlûkatın en şerefli olduğunu ve kapasitesine paralel sayılmayacak sayıda yükümlülüklerle donatılmış olduğunu ikaz eder: 'Biz insanoğlunu mükerrer kıldık...' (Kur'an-ı Kerim, 17/70). Böylece İlâhî hikmet ve adaletle buluşan kişi ne kibirli ve narsist; ne de anlamsız ve içeriksiz bir kişilik olmaktan çıkar, kendisinin değerini fark eden, ama kendi değerinin Allah'tan geldiğini bilen ve başkalarına karşı saygılı, mütevazı, toleranslı biri olur. Bu tip kişiliğe 'gelişmiş dengeli kişilik' adını verebiliriz.

Rasyonel Müzakere

Habermas'ın teorisinde rasyonel müzakere Rawls'ın teorisinde olduğu gibi hayali bireyler arasında değil gerçek kişiler ve topluluklar arasında cereyan eder. Yukarıda kısaca değinildiği gibi konuyla ilgi olanlar eşit şartlar altında hiçbir engelle karşılaşmadan rasyonel argümanlar kullanarak birbirini iknaya çalışır ve en sonunda bir konsensüse ulaşır, ya da ulaşamazlar. Konsensüse ulaşılan noktalar rasyonel müzakereyle test edilmiş ahlâkî normlardır ve bağlayıcıdır.

Teorisinde Habermas başlangıç noktası olarak herhangi bir ahlâkî ilkeyi temel olarak almaz. Zaten ona göre rasyonel müzakere testinden geçmemiş bir norm evrensel ahlâkî ilke olamaz. Oysa ünlü düşünürler Taylor (Taylor, 1989, s. 25 vd), Regh (Regh, 1994, s.91 vd) 'in eleştirdiği gibi ahlâkî bir temel olmadan hiçbir insan müzakere ve iletişime girmez. Aşağıda Nursi'nin bu konudaki görüşlerini incelerken de göreceğimiz gibi mesela Habermasyan anlamda bir iletişim kendiliğinden ortaya çıkan bir ilişki tarzı, bir eylem şekli olamaz. Aksine iletişim eylemini gerçekleştiren birey öyle sıfatlarla donanmış olmalıdır ki, bu eylemi çok sınırlı insan başarabilir. Her şeyden önce iletişim kurabilecek kişi iradî bir seçimle bencillikten, kibirden, ikiyüzlülükten, haset ve inattan, şöhretperestlikten, başarı tutkusundan, önderlik saplantısından, rasist ve kavmiyetçi duygulardan, siyasi ve dini taassup ve saplantıdan kendisini arındırmış olmalıdır. Buna paralel olarak bu kişinin, dayanışma, şefkat ve merhamet, fedakarlık, insaf, hakkı kabul, saygı ve kanaat gibi olumlu ahlâkî vasıflarla donatılmış olması gerekir. Nursi, derin bir kavrayışla iletişimin ve onun sonucu olan müzakerenin sağlıklı işleyebilmesi ve arzu edilen sonuçları üretebilmesi için müzakereye katılanların en azından belli ortak amaçlar etrafında birleşmeleri, ayrıntıda ihtilafı olsalar da esasatta müttefik olmaları gerektiğini söyler. Ona göre bu tarz tartışmayla '...hakikatin her köşesi izhar edilip, hakka ve hakikate hizmet edilir. Fakat tarafgirane, garazkarane fravunlaşmış nefsi emare hesabına hodfuruşluk, şöhretperverane bir tarzdaki tesadüm-ü efkardan, barika-i

Her şeyden önce iletişim kurabilecek kişi iradî bir seçimle bencillikten, kibirden, ikiyüzlülükten, haset ve inattan, şöhretperestlikten, başarı tutkusundan, önderlik saplantısından, rasist ve kavmiyetçi duygulardan, siyasi ve dini taassup ve saplantıdan kendisini arındırmış olmalıdır.

*Nursî, kin ve
düşmanlığın
hakikat nazarında,
hikmet nazarında,
adalet nazarında
ve İslâmiyet
nazarında
zulüm olduğunu
çok farklı
argümanlarla
ispata çalışır.*

hakikat değil, belki fitne ateşleri çıkar. Çünkü maksatta ittifak lazım gelirken, öylelerinin efkarının küre-i arzda dahi nokta-i telakisi bulunmaz. Hak namına olmadığı için nihayetsiz müfrithane gider. Kabil-i iltiyam olmayan inşikaklara sebebiyet verir.’ (Nursî, 1958, 276)

Şimdi burada Nursî’nin rasyonel müzakere (iletişim) ve rasyonel müzakereenin dayanması gereken temel ahlâkî yapı ve rasyonel müzakereyi engelleyen, sınırlayan faktörler üzerinde duralım.

İdeal Bir Müzakere Örneği: Uhuvet Risalesi

Hatırlanacağı gibi Habermas, sosyal normların rasyonel müzakerelerle müzakere edilip belli bir konsensüs sağlanmadan ahlâkî ilke olamayacağını öneriyordu. Nursî’nin ‘Uhuvet Risalesi’ (Nursî, 1958, s.270 vd) adını verdiği ve toplumsal kardeşlik normunun sosyo-kültürel ve sosyo-psikolojik uyum ve bütünlük açıdan temellerini oluşturduğunu ileri sürebileceğimiz çalışması Habermas’ın teorisine ideal bir örnek teşkil edebilir niteliktedir. Habermas’ın teorisini esas alarak toplumda kardeşlik normları hakkında farklı görüşler bulunduğunu, bir kısım kesimlerin sosyal parçalanmanın, kin ve düşmanlığın, haset (çekememezlik) ve tarafgirliğin sosyo-kültürel ve sosyo-psikolojik açıdan yararlı olduğunu ileri sürerek kin ve düşmanlık yaydıklarını varsayalım. Bu sosyal düşünceye ya da ideolojiye karşı Nursî’nin rasyonel müzakere tarzı Habermas’ın tüm varsayımlarını karşılar gözükmektedir. Nursî böyle bir düşünce ve eylemin tüm insanlık için, toplumun kendi sosyal hayatı için, bireylerin günlük yaşantıları ve manevi hayatı için ne kadar yıkıcı olduğunu Habermas’ın sosyal, objektif ve sübjektif dünyalarına atıflar yaparak ve herkesin kabul edebileceği ortak insani olgulara refere ederek temellendirir. Nursî, kin ve düşmanlığın hakikat nazarında, hikmet nazarında, adalet nazarında ve İslâmiyet nazarında zulüm olduğunu çok farklı argümanlarla ispata çalışır. Nursî, kin ve düşmanlığın mesela hakikat nazarında zulüm olduğunu, çünkü bir gemide ya da bir evde bir canıyla birlikte dokuz mâsum bulursa, o gemiyi o canı yüzünden batırmak, ya da o evi ateşe vermek nasıl açık bir zulüm olacağını, bir mâsum, dokuz câni olsa bile yine o gemi batırılmayacağını ve o evin yakılmayacağını söyler. Nursî, bu evrensel adalet ve şefkat normunu gerçeğe uygular ve bir insanda sınırsız iyi vasıflarla birlikte hoşla gitmeyen bazı olumsuz vasıfların da olabileceğini; o olumsuz vasıfları dikkate alarak o insanın varlığına karşı kin ve düşmanlık beslemenin o gemiyi batırmak ve o evi yakmakla eş olacağı sonucuna ulaşır.

Nursî’nin külliyatı geleneksel normların (şükür, tevazu, sevgi, çok çalışma, saygı, yardımlaşma, affetme, hüsn-ü zan, müzakere ve istişare vb) insanın kişisel, sosyal ve evrensel hayatında ne kadar önemli olduğunu akli delillerle ispat çabasıyla doludur.

Meşru Demokrasi (Meşrutiyet-i Meşrua)

Nursî demokrasiye çok önem verir. Aşağıda inceleneceği gibi her türlü istibdat ve baskı ona göre hem insanın kişiliğini hem de ahlâk ve dini hayatını çürüten bir hastalıktır. Nursî, demokrasinin ruhunun şeriatından üretildiğini ileri sürer. Ancak bu demokrasi içi boş bir rejim değil, tersine içi ahlâkî

ilkelerle donatılmış ‘meşru demokrasi’dir. Ancak Nursî çok soyut bir demokrasi idealisti değildir. O bu konuda çok realisttir. Şekilci bir şeriat fanatiği olmadığı gibi ayakları yere basmayan bir demokrasi idealisti de değildir. O, temel değişmez ilkeleri olmakla birlikte şeriatın her zaman ve mekanda uygulanması gereken politik bir şablonunun olmadığı bilinci içerisinde. Uygulamaya konulan demokrasinin pratikte Şeriatı uygun olmayan yönleri bulunabileceğini kabul eder. Ona göre bu gayet normal ve doğal bir şeydir. Çünkü olgusal dünyada hangi şey vardır ki yüzde yüz şeriatı uygundur. Hatta hangi insanın yaşantısı yüzde yüz şeriatı uyabilir. Nursî’ye göre demokratik rejim çerçevesinde kurulan hükümet de insanlardan oluştuğu için günahlardan kendini kurtarması mümkün değildir. Günahsız, tertemiz ve pür akla dayanan bir hükümet ya da devlet ancak Eflatun’un cumhuriyetinde olabilir. O da gerçek hayatta değil ancak hayalde vücut bulabilir. (Nursî, 1993, s.39) Ona göre şeriatın yüzde yüz uygulanmasını isteyen biri aslında muhali talep etmektedir. Muhali talep etmek ise kendine fenalık yapmaktan başka bir şey değildir. Çünkü bu tip insanların istediği hükümet masum bir hükümettir. Oysa şimdi bırakın hükümeti bir şahıs bile masum olamaz, kaldı ki zerrelere günahlardan mürekkep olan bir hükümet masum olabilsin.

Nursî bu konuda bize çok kullanışlı bir ölçü verir: hükümeti değerlendirmek için hükümetin olumlu yönleriyle olumsuz yönlerini karşılaştırmak ve ona göre karar vermektir. Çünkü olumsuzluktan arınmış bir hükümet sadece mantıkta olabilecek bir muhal-i adidir. Nursî, bu tip doyumsuz ve ölçüsüz insanlara ‘anarşist’ nazarıyla bakar ve bu tip insanlar bin sene yaşasa da mümkün hükümetlerin hiç birini beğenmeyeceğini söyler. (Nursî, 1993, s.51)

Nursî demokrasinin meşruiyetini İslâm’ın icma-i ümmet (benim ümmetim dalalette ittifak etmez (Hadis-i Şerif) ilkesiyle temellendirir. Ona göre demokrasi dışı rejimler keyfi ve tek kişinin irade ve görüşüne dayandığından çok zayıftır. Oysa demokraside tüm bireylerin görüş ve eğilimleri birleştiği için çok güçlüdür. Nursî, ‘İcma-ı ümmet bir yakın delildir, cumhurun re’yi esastır’ diyerek demokrasiyi temellendirir. Ona göre toplumun genel eğilimi şeriatı muteber ve muhteremdir. (Nursî, 1993, s.40)

Nursî’nin demokrasinin özünü oluşturan ‘icma-i ümmet’, ‘cumhurun re’yi’, ‘efkar-ı amme’ ve toplumun genel eğilimleri gibi çok özgün düşünceleri izleyicileri arasında derin tartışma ve ayrılıklara neden olmuştur. Türkiye’de 1950’de ikinci demokrasi tecrübesi yaşanırken Nursî hayattaydı ve bizzat kendisi dini partileri değil ‘Ahrarlar’ dediği Demokrat Parti’yi destekledi. Çünkü Demokrat Parti Nursî’nin siyasi taleplerine asgari düzeyde de olsa cevap veriyordu ve cumhurun tercihiydi. Nursî’ye göre dini bir parti mevcut şartlarda iktidara gelmemeliydi, bu ortamda iktidara gelebilmek ve iktidarda kalabilmek için dini siyasete alet yapmak zorunda kalacaktı. Nursî’ye göre dini siyasete değil, siyaseti dine destek yapmak gerekiyordu. Bu da ancak toplumun yüzde altmış-yetmiş tam mütebedeyin olması durumunda söz konusu olabilirdi. (Vapurlu, 2011, s. 97 vd) Nursî 1960’ta vefat ettikten sonra izleyiciler, Demokrat Parti’nin geniş ölçüde mirasına sahip çıkan Adalet Partisi’ni desteklediler. Adalet Partisi hem cumhurun tercihiydi hem de kısmen hürriyetçi ve kalkınmacıydı. Üslubunda dini bir ton yoktu. Dini siyaset etme zorunda kalmıyordu.

*Nursî
demokrasinin
meşruiyetini
İslâm’ın icma-i
ümmet (benim
ümmetimin
dalalette ittifak
etmez ilkesiyle
temellendirir. Ona
göre demokrasi
dışı rejimler keyfi
ve tek kişinin
irade ve görüşüne
dayandığından
çok zayıftır. Oysa
demokraside tüm
bireylerin görüş
ve eğilimleri
birleştiği için çok
güçlüdür.*

Rasyonel müzakerenin başka bir niteliği hikmet üzerine bina edilmesidir. Bu bağlamda hikmet, tarafların iddialarını ispat ederken makul akli deliller sunması, cerbezeye kaçmamasıdır. Cerbeze, hakkı batıl, batılı hak gösterecek tarzda şeytani bir zekayla tartışmaya katılmaktır.

Nursî’de Rasyonel Müzakere

Nursî istişare ve müzakereye, hatta ‘müsademe-i efkar’a çok önem verir. O, müsademe-i efkardan barika-i hakikat kıvılcımlarının doğacağı bilincinde ve inancındadır. İstişare anlamında rasyonel müzakerenin sadece belli bir toplumun fertleri arasında değil, aynı zamanda asırların ve kıtaların arasında da söz konusu olduğunu söyler. Bu anlamdaki müzakerenin geleceğimizin garantisini olduğunu zikreder. ‘Asya’nın bahtının miftahının meşveret ve şura’ olduğunu ifade eder. Keyfi ve tek kişilik alınan kararların özünde güçsüz, etkisiz ve zararlı olduğunu vurgular. O, eski asırlarda ekonomik, siyasal, sosyal ve kültürel çeşitlilik fazla yaygın olmadığından az sayıda insanın ürettiği düşünceyle belki toplumu yönetmek mümkün olabildiğini; ancak modern çağda kurumlar, kültürler, düşünceler ve sosyal ilişkilerin çok çeşitlenmesi nedeniyle bu tip toplumların yönetiminin, barış içinde yaşatılmasının ancak rasyonel müzakerelerle olabileceğini vurgular. (Nursî, 2000, s.101)

Nursî’ye göre rasyonel müzakerenin temel iki ahlâkî özü vardır. Bunlardan biri insaf diğeri inadı bırakmaktır. İnsaf, özellikle tartışmalarda çok yüksek bir fazilettir. İnsafın kendi içinde kademeleri vardır. Birinci ve bilinen özelliği kişinin girdiği tartışmada karşı tarafın ortaya koyduğu delil ve argümanların güçlülüğüne bakarak gerçeği kabullenmesidir. İkincisi, kişi hakikatin öyle peşindedir ki hakikatin kendi elinde değil muhalifinin elinde tecelli etmesini arzular. Çünkü kendi elinde tecelli etmesi durumunda zaten ona sahip bulunduğundan ilave hiçbir kazancı olmayacaktır. Muhalifinin elinde tecelli etmesi durumunda ise bilmediği ya da yanlış bildiği bir hakikatin gerçeğine muttali olmuş olacaktır.

Görülebileceği gibi insaf ilkesi çok yüksek bir erdemdir. Bu düzeyde insafa sahip bir kişinin bencilliği, gösteriş merakını, şöhreti, inadı, her türlü taassubu, narsizmi, kibir ve gururu yenmiş olması gerekir.

Rasyonel müzakerenin başka bir niteliği hikmet üzerine bina edilmesidir. Bu bağlamda hikmet, tarafların iddialarını ispat ederken makul akli deliller sunması, cerbezeye kaçmamasıdır. Cerbeze, hakkı batıl, batılı hak gösterecek tarzda şeytani bir zekayla tartışmaya katılmaktır. (Nursî, 2007, s. 46) Bu cephesiyle cerbeze, rasyonel müzakereyi ihlal eden en ciddi risklerden birisidir.

Rasyonel müzakerenin bir diğeri bir engelleyici unsuru gabavettir ki, taraflardan birinin olayın inceliklerini, doğrudan ve dolaylı muhtemel sonuçlarını kestiremeyecek kadar düşük düzeyde zekaya ve kavrayışa sahip olmasıdır. Bunlarla tartışmak Nursî’nin ifadesiyle ‘Öküze inci takmak’ gibi anlamsızdır. Buradan çıkacak sonuç, müzakereler teorik olarak herkese açık olmakla beraber, asıl rasyonel tartışma tarafların uzmanları arasında olacak demektir. Doğal olarak müzakereler, organize olmamış yığınlar arasında değil, organize partiler, iş ve işveren çevreleri, menfaat gurupları, sivil toplum, cemaatlar, üniversiteler, dini derneklerin uzmanları arasında olacaktır.

Müzakere ve İletişimi Engelleyen Unsurlar

Nursî’nin düşünce sistemindeki bireyler (seküler, dindar) çok sayıda iletişim engeliyle karşı karşıyadırlar. Bilindiği gibi bu engelleri Habermas: a-stratejik davranış ve b-araçsal davranış çerçevesi içinde toplar. Stratejik

davranış, kişilerin belli amaçlarına ulaşabilmek için muhataplarıyla konuşma, manipülasyon, yalan, reklam dahil her türlü araca baş vurarak onların düşüncelerini çelme, değiştirme ve kendi çıkarı ve başarısı istikametinde dizayn etme eylemidir. Araçsal davranış ise yine kişilerin kendi çıkarlarını güvence altına almak için insanları baskı, korkutma, zorlama yoluyla araçsallaştırması ve çıkarlarına araç kılmalarıdır. İletişim eylemi ise hiçbir yalan, manipülasyon ve zora başvurmadan eşit şartlar altında rasyonel argümanlar kullanarak belli bir anlaşmaya varmak üzere karşılıklı konuşmaları, tartışmaları ve sonunda konsensüse varmaları sürecidir.

Nursî’de İletişim ve Müzakereyi Engelleyen Faktörler

Nursî’nin külliyatında iletişim ve rasyonel müzakereyi engelleyen faktörleri: a-seküler (din-dışı) nitelikli engeller ve b-dini nitelikli engeller olarak ikiye ayırabiliriz. Seküler nitelikli engelleri: a-narsizm, b-hazcılık, c-ırkçılık, d-çıkarıcılık ve e-maddeperestlik olarak sıralayabiliriz. Dini nitelikli engelleri ise a-istibdat, b-nefistperestlik, c-hakikat tekelliliği, c-sevap hırsı, d-eksik tevekkül ve e-liderlik hırsı olarak sayabiliriz.

Nursî seküler nitelikli engeller konusunda ünlü Alman filozofu Adorno (1903–1969)’yla paralel düşüncelere sahiptir. (Duran, 2010, s.147 vd)

Nursî ve Vahşi Araçsallaştırma

Nursî, insanlar arası iletişim ve dayanışmayı engelleyip, kitleleri birer sömürü aracına dönüştüren en tehlikeli eylemin Batı uygarlığının olumsuz kısmında, yani vahşi kapitalizm ve emperyalizm cephelerinde ortaya çıktığını söyler. O bunu 1919 yılında kaleme aldığı ‘Rüyada Bir Hitabe’ adlı makalesinde ortaya koyar (Nursî, 2000, s. 41 vd). Makalesinde Nursî vahşi kapitalizmin ‘beş menfi esas üzerine teessüs’ ettiğini; nokta-i istinadının kuvvet, hedefinin menfaat, hayat felsefesinin savaş, sınıflar arası ilişkisinin ırkçılık, ulusçuluk ve sömürü, cazip hizmetinin insanların kaba hayvansal duygularını kışkırtma ve onları tatmin etme olduğunu ileri sürer. Doğal olarak bunların sosyal ve psikolojik sonuçları sırasıyla tecavüz, sınıflar ve toplumlar arası çıkar çatışması, küresel ölçekte savaş ve yıkım ve bireylerin insani gelişmesini ve kamil insan olmasını önleyerek bireyleri sıradan hayvanlar düzeyine indirmek olacaktır. (Nursî, 2000, s.42)

Nursî, kapitalist uygarlığın sabit, değişmez ve ebedi bir alın yazgısı olmayacağını, zamanla değişime ve dönüşüme uğrayacağını, Habermas’ın tasnif ettiği gibi vahşi kapitalizmden liberal, ve nihayetinde post-kapitalizm şekline bürüneceğini hissetmiştir. O, insanlığın esir olmak istemediği gibi ‘ecir’ (ücretli işçi) olmak da istemeyeceğini söyler. (Nursî, 2000, s.7) Bu bağlamda Nursî, diyalog ve müzakerenin en geniş anlamda kıtalar arasında da olması gerektiğini, özellikle Batı uygarlığının Kur’an’la diyaloga girerek olumsuzluklardan arınacağını bekler. Gerçek medeniyetin Batı medeniyetinin parçalanmasından sonra ortaya çıkacağı ön görüşünde bulunur. (Nursî, 2000, s.41)

Doğal olarak vahşi kapitalizm şartlarında burjuva sınıfının egemenliği ve ağır baskısı söz konusu olacağından bireyler, guruplar ve sınıflar arası iletişim, müzakere, akılcılık vs bahsetmek imkansızdır. Batı toplumlarında kitle demokrasisine geçiş sürecine paralel olarak refah devleti ilkeleri can-

Nursî, insanlar arası iletişim ve dayanışmayı engelleyip, kitleleri birer sömürü aracına dönüştüren en tehlikeli eylemin Batı uygarlığının olumsuz kısmında, yani vahşi kapitalizm ve emperyalizm cephelerinde ortaya çıktığını söyler.

İletişim ve rasyonel müzakereyi önleyen seküler nitelikli maniler olduğu gibi dini kılıklı maniler de vardır. Bu nitelik ve özellikler ihlas ahlâkının henüz gelişmediği dindarlarda görülür. Bunlardan kısmı kişinin kendisini cahilce vasıflardan arındıramamasından kaynaklanırken bir kısmı dini duyguların yanlış algılanması ve yanlış kullanmasından kaynaklanırlar.

lanmış ve buna bağlı olarak sosyalleşme imkanı ortaya çıkmış ve müzakere ve iletişim yavaş yavaş başlamıştır.

Seküler- Stratejik Davranma

Nursî belli bir bağlamda seküler olmayı ‘ehl-i dünya’ ve ‘ehl-i dalalet’ olma kavramlarıyla ifade eder. Ehl-i dünya ve ehl-i dalaletin yüksek ahlâki duyguya sahip olmamalarına rağmen çıkarlarını güvence altına almak için birbirleriyle ciddi ortaklık ilişkisi içerisinde girdikleri ve bunun maddi sonuçlarını refah ve zenginlik olarak aldıklarını ileri sürer. Nursî, eylemleri koordine etme ve ortaklaşa ekonomik faaliyetlerde bulunma açısından ehl-i dünyanın, henüz yüksek ihlâs ahlâkına ulaşamamış dindarlardan daha başarılı olduklarını kabul eder. Ve dindarların bu durumundan derin bir acı duyar. Ehl-i dünyanın bu alandaki başarısını da teslim etmekten geri durmaz. Nursî seküler toplum arasındaki stratejik beraberliğin psikolojik analizini de yapar. Ona göre ehl-i dünya hak ve hakikate istinat etmediklerinden kendilerini güçsüz hissederler. Başkalarıyla ortaklıklar kurmak yoluyla güç elde etmek isterler. Bu nedenle başkalarının yardımı ve desteğine çok önem verir ve onu sağlamak ve korumak için aşırı özen gösterirler.

Diğer taraftan Nursî’ye göre ehl-i dünyanın amaç ve arzularının sadece geçici ve kısa bu dünya hayatıyla sınırlı olduğundan ve bu insanlar ebedi kurtuluş amacı taşımadıklarından şimdi ve yakın gelecekteki çıkarları için her ne pahasına olursa olsun diğer insanlarla güçlü ittifak ve eylem birliğine girerler: ‘..dünyevi ve hazır lezzet ve menfaat etrafında aşağı, kalpsiz nefis-perestler samimi ittifak ve ittihad ediyorlar’ (Nursî, 2003, s.154 vd) Ancak bütün bu işbirliği çıkar ve başarı amaçlı, yani stratejik işbirliğidir.

Dinî Nitelikli Engeller

İletişim ve rasyonel müzakereyi önleyen seküler nitelikli maniler olduğu gibi dini kılıklı maniler de vardır. Bu nitelik ve özellikler ihlas ahlâkının henüz gelişmediği dindarlarda görülür. Bunlardan kısmı kişinin kendisini cahilce vasıflardan arındıramamasından kaynaklanırken bir kısmı dini duyguların yanlış algılanması ve yanlış kullanmasından kaynaklanır. Bunlardan bazıları her çeşit istibdat eğilimi, şöhret hırsı, önderlik hırsı, sevap hırsı, meşrep ve meslek tekelciliği gibi vasıflardır. Konumuz çerçevesinde bunları kısaca inceleyelim.

İstibdat Eğilimi

İletişim ve müzakereyi engelleyen Habermas’daki politik sınıf egemenliği Nursî’de istibdat şeklinde ortaya çıkar. Erken dönem çalışmalarında Nursî istibdat üzerinde çok durur. Ona göre istibdat çeşitli mülahazalarla bireyleri baskı altına alma, onların özgürlüklerini sınırlama eğilimidir. Ona göre istibdat insanlara tahakküm etme, kararları keyfi olarak alma, akıl ve istişare yerine kaba güce dayanmadır. (Nursî, 1993, s.39)

Nursî, geçmişi (Saadet Asrı hariç) bir istibdat tarihi olarak görür. Ona göre eski çağlar gücün, hissiyatın, kişisel baskı ve otoritenin, şeyhliğin, ağalığın hâkim olduğu çağlardı. Bireyin toplum içindeki yeri neredeyse yok gibiydi; bireyler yöneticilerinin, ağalarının, şeyhlerinin, hocalarının etrafında

anlamsız birer araç düzeyine indirgenmiş varlıklardı. Bilim sektörü otoriter bir üsluba sahipti; o dönemlerde sıradan gerçeklikler mutlak, evrensel, tartışılmaz gerçeklermiş gibi sunuluyor; herkesin onlara eleştirisiz teslim olması isteniyordu; teslim olmayıp eleştirmeye kalkanlar toplum dışına itiliyordu. Şeyhler kendi makam ve faziletlerini etrafındaki insanları tahakküm altına alma vasıtası olarak kullanıyordu; adeta insanların hürriyet alanları ortadan kaldırılıyordu. Politik hükümetler ma'sheri vicdanlara dayanmadığından kişilerin keyfi heva ve heveslerine bırakılıyor ve toplumun enerjisi boşa harcanıyordu.

Nursî'ye göre özellikle meşrutiyet öncesi (1908 öncesi) dönemde hayatın her alanı çeşitli istibdat ve otoriter davranış ve tutum tarafından işgal edilmişti. Politik kurumlardan, bilim ve din sektörüne, kabile ve aşiret müessesesine kadar her alan otoriter davranışların ağır baskısı altındaydı.

Aslında bu istibdat insanlığın tabiatında olan bir köklü eğilimdi ve tarihin derinliklerinden çıkıp geliyordu; vahiy yoluyla biraz dizginlenmişse de fırsat bulur bulmaz otoriter eğilimler yeniden her tarafı kuşatmış ve uzun müddet etkisini sürdürmüştü. Müstebitlik insanlığın hayvani tabiatının bir özelliği idi; güçsüzü baskı altında tutma ve ezme istibdatın esas kanunuydu.

İşin ilginç tarafı, Nursî'ye göre İslâm tarihi de kendini bu hastalıktan kurtaramamıştı: İslâm yeryüzüne inerek despotik eğilimleri baskı altına almış, zayıf ve güçsüzlerin nefes almasını sağlamıştı; ama yönetim şeklinin zaman ve mekânın etkisiyle hilafetten saltana dönüşmesiyle istibdat yeniden varlığını hissettirmeye başlamış, Yezid'in zamanında iyice çekilemez hale gelince Hz Hüseyin'in hürriyet kılıcıyla dizginlenmeye çalışılmıştı, ama sonuçta kaybeden hürriyet tarafı olmuştu. 'Kapalı toplum' eğilimi saltanattan güç alarak varlığını günümüze kadar sürdürmüştü. Şimdilerde ise başta hükümet olmak üzere toplumun tüm kesimlerinde egemen ve belirleyici, hatta herkesin damarlarına sirayet eden zehirleyen bir bela şeklinde duruyordu.

Nursî'ye göre otoriter ve müstebit liderler etrafındaki insanları aşağılama, ezme ve onları köleleştirmeden haz duyarlardı. Bu tip toplumlarda sadece lider akıllı ve bilgiydi, geri kalanlar ise tamamen cahildi. Bireylerin tek görevleri reislerinin yükselmesi için basamak olmak, semirmesi için et ve kanlarını sunmaktı. (Nursî, 1993, s.35) Tüm olumlu başarılar liderden çıkmakta, buna karşılık olumsuzluklar liderin etrafındaki insanların ihmali, akılsızlığı, yetersizliği ve cahilliğinden kaynaklanmaktaydı.

Nursî'ye göre böyle bir lider gerçekte büyük olamazdı, o küçüktü; etrafını ve milletini de küçük düşürüyordu. Tüm enerjisini etrafındaki insanların şevk ve gayretlerini kırmaya harcadıklarından bu tip ortamlarda zoraki bir işbirliği ve çalışma söz konusu olabilirdi. Böyle bir liderin etrafında olan insanlar da doğal olarak kendilerine verilen işleri sadece yapıyormuş gibi yaparlardı. Bu tip insanların etrafında sadece dalkavuk ve riyakâr insanlar kalabilirdi, asil ve kişilikli insanlar ya kendilerini kenara çekip ortalıkta görünmemeye çalışır, ya da uzaklaşıp giderdi. Tek kelimeyle bu tip liderler etrafındaki insanları ahlâksızlığa sürükleyen ve zorlayan ahlâksız tiplerdi.

Nursî, Osmanlı toplumunda anayasal monarşiye (meşrutiyet) geçiş süreciyle, başta devletin yapısı ve daha sonra tüm kurumların tedricen oto-

*Nursî'ye
göre özellikle
meşrutiyet öncesi
(1908 öncesi)
dönemde hayatın
her alanı çeşitli
istibdat ve otoriter
davranış ve tutum
tarafından işgal
edilmişti. Politik
kurumlardan,
bilim ve din
sektörüne,
kabile ve aşiret
müessesesine
kadar her
alan otoriter
davranışların ağır
baskısı altındaydı.*

Nursî'ye göre demokratik davranışlar sadece hükümetin vatandaş tarafından seçilmesi olayı değildi, bu bir ilkeler setiydi; tüm sektörlerin, kurumların ve bireylerin kendi davranışlarını demokratik değerlere göre yeniden dizayn etmesi gerekiyordu.

riterlikten kurtulup hürriyetçi bir yapıya kavuşacağı umudu içerisindeydi. Ona göre meşrutiyetle yepyeni bir toplumsal iklim doğuyordu: Bu iklim politikada tüm insanların yönetime katılımını; bilimde hakikatin serbestçe araştırılmasını; ekonomide herkesin enerjisini sonuna kadar kullanmasını öngörüyor ve bireylere kendi kabiliyet ve istidadını özgürce sonuna kadar geliştirmesine imkân sağlıyordu. Bu toplumsal iklimin adı 'meşrutiyet-i meşrua' idi. Bu durumda artık birey sadece bir araç değildi, kendi basına bir aktördü.

Ona göre liderler de demokratikleşecekler ve demokratik liderlik ilkesine göre hareket edeceklerdi. Bu liderlik ise özel olarak diğerinden farklıydı. Bu tip liderler birincisinin aksine etrafındaki insanlara sevgiyle yaklaşır, onların omuzlarına basarak kendini yükseltme yerine onların yükselmesi için kendini basamak yapardı. Lider sürekli onların olumlu yanlarını vurgulayarak onları takdir ve tebrik ederek onların şevklerini kamçılırdı. Bu tip liderler, başarılarını etrafındaki insanlara, başarısızlıklarını ise kendisine mal ederdi.

Nursî'ye göre demokratik davranışlar sadece hükümetin vatandaş tarafından seçilmesi olayı değildi, bu bir ilkeler setiydi; tüm sektörlerin, kurumların ve bireylerin kendi davranışlarını demokratik değerlere göre yeniden dizayn etmesi gerekiyordu. (Nursî, 1993, s.35-39)

Nursî'ye göre yeni bilim sektöründe eskiden olduğu gibi kişilerin sözlere körü körüne güvenip onları sürekli tekrar etmekten ziyade gerçeği kaynağından araştırma söz konusuydu. Çünkü ona göre 'zaman-ı meşrutiyetin zembereği, ruhu, kuvveti, hâkimi, ağası haktı, akıldı, marifetti, kânundu, efkâr-ı ammeydi; kimin aklı keskin, kalbi parlaksa, sadece o yükselecekti. Devlet ne kadar otoriter olursa toplumun gelişmesi de o ölçüde geri kalmış olurdu. Çünkü ona göre hürriyetle bireylerin ruhsal gelişmesi arasında doğrusal bir orantı vardır. Bir toplumda politik hürriyet ne ölçüde fazla ise bireylerin kabiliyet ve istidadlarının gelişme trendi de o ölçüde olumlu olurdu. İstibdat'ın egemen olduğu durumlarda ise her şey çürümeye ve koşumaya başlardı.

Yukarıdaki değerlendirmelerden de anlaşılacağı gibi iletişim ve müzakerenin en önde gelen şartlarından biri insanlar üzerindeki politik, sosyal ve dini baskıların kaldırılması, fikir ve ifade özgürlüğünün güvence altına alınması ve en önemlisi insan bireyinin dinlemeye değer kendisine ait bir görüş ve düşüncesi olduğunun kabulüdür.

Meşrep taassubu ve hakikat tekeliği

Nursî'ye göre dindar insanlar arasında görülen iletişimsizlik ve müzakereye yokluğunun nedenlerinden bir de 'meşrep taassubu' ve 'hakikat inhisarcılığı' diyebileceğimiz olumsuz vasıflardır. Her inananın kendi fitratına uygun bir meşrebi vardır ve olmalıdır da. Ancak meşrep sahipleri başka meşrep sahipleriyle iletişim, ittifak ve müzakerede başarısız olmaktadır. Ona göre bunun nedeni çoğu insanda ihlas ahlâkının gelişmemiş olmasıdır. Her meşrep sahibinin "Mesleğim haktır veya daha güzeldir" demeye hakkı vardır, hatta böyle demelidir de. Fakat "hak sadece benim meşrebimdir" demeye hakkı yoktur. (Nursî, 2003, s.155)

Böyle bir saplantının gerisinde cehalet, inat ve bağınazlık vardır. Bu tip

insanların zekâ düzeyi düşüktür. Aslında hak olan mesleğine bir ideolojik körlükle bağlanmaktadır. Bu eğilimiyle hem kendi kalbini ve davranışlarını kirletmede hem de mesleğini başkalarının gözünde düşürmektedir.

Mesleğinde inhisarcılık yapan biri ileri derecede narsist ve bencil duyguların etkisi altındadır. Bu tip insanların görüş açıları son derece sınırlı ve basıktır. Dünyayı kendi basık perspektifiyle görür ve yorumlarlar. Bunlar, felçli babasının dünyanın en güçlü insanı olduğuna inanan çocuk gibi kendi meşreplerinin dünyanın yegane hak meşrebi olduğuna inanır. Bu nedenle bunlar kendi meşrebinin ve mesleğinin dışındaki insanlarla iletişim kurma, müzakere yapma ve istişarede bulunma tevazuunu gösteremez. Başkalarıyla eylem koordine edemez. Bu patolojik durum insanlığa faydalı hizmet ve bilgi üretme yerine nefret, düşmanlık ve ayrılık üretir.

Tarafgirlik

Nursî'ye göre iletişimi zehirleyen başka bir illet tarafgirliktir. Ona göre tarafgirlik adalet ve hak ilkeleri yerine soydaşlık, partidaşlık, mezhepdaşlık, meşrepsdeşlik gibi özelliklerin ikamesi olayıdır. Tarafgirlik eğer hak namına olsa, haklıların işine yarayabilir. Fakat günümüzde tarafgirlik nefis hesabına olduğundan haksızlara yaramaktadır. Tarafgirlik, hak, adalet, insaf, şefkat ve ihlas gibi vasıfları işlemez hale getiren bir patolojik durumdur. Nursî'nin çarpıcı ifadesiyle aşırı tarafgir olan birine şeytan gelse ve onun tarafından olduğunu söylese o, şeytanı yakın bir dost olarak görüp sarılır, buna karşılık bir melek gelip kendisine muhalif olduğunu söylese meleğe düşman kesilir. (Nursî, 1958, s. 276)

Eksik tevekkül

İletişimi engelleyen bir diğer dindarca durum benim "eksik tevekkül" olarak ifade ettiğim tevekkül olgusunu eksik kavrama durumudur. İnsanın tevekkül yoluyla Allah'a güvenmesi ve dayanması, şüphesiz yüksek akıl ve iman isteyen bir husustur. Ancak bazı dindarlar tevekkülü eksik kavradıklarından iletişimsizlik için bir vesile olarak görürler.

Eksik tevekkül hangi psikolojiden kaynaklanabilir? İhlas ahlâkının sınırlarına henüz ulaşamamış bazı dindarlar, yaptığı bir kısım zikir, hizmet ve ibadetten aldığı feyizle tatmin olur, kendi içine kapanarak sosyal hayattan kendisini tecrit eder. Yine kalbindeki ihlas ahlâkıyla desteklenmemiş imanıla bazı insanlar, Allah'ın azameti, kudreti ve rahmetini düşünerek Allah'ın kendisine her konuda yeteceğini, insanların sıkıntılı, stresli ve kirli dünyalarına karışmanın doğru olmadığını düşünüp ya tek başına ya da çok sınırlı bir yaran grubuyla içine kapanabilir. Nursî'nin değerlendirmesiyle: "ehl-i hidayet ve diyanet ve ehl-i ilim ve tarikat, hak ve hakikate istinat ettikleri için ve her biri bizzat tarîk-ı hakta yalnız Rabbini düşünüp tevfikine itimad ederek gittiklerinden, mânen o meslekten gelen izzetleri var. Zaaf hissettiği vakit, insanların yerine Rabbine müracaat eder, Ondan medet ister. Meşreplerin ihtilâfiyla, zâhir-i meşrebine muhalif olana karşı muavenet ihtiyacını tam hissetmez ve ittifaka ihtiyaç duymaz. Bir de hodgâmlık ve enâniyetli biri ise, kendini haklı ve muhalifini haksız tevehhüm ederek, ittifak ve muhabbet yerine, ihtilâf ve rekabet etmeye başlar. İhlâsı kırar ve

Nursî'ye göre iletişimi zehirleyen başka bir illet tarafgirliktir. Ona göre tarafgirlik adalet ve hak ilkeleri yerine soydaşlık, partidaşlık, mezhepdaşlık, meşrepsdeşlik gibi özelliklerin ikamesi olayıdır.

İhlâs her şeye ruh veren yüksek düzeyli bir ahlâk ilkesidir. Bu ilke sadece bir kaç duygunun uyarılması ve ihyasıyla elde edilebilecek bir ilke değildir. Çok sayıda duygunun gelişmiş olması gerekir. İhlas, uyanık bir aklın yanında temiz bir kalp, güçlü bir irade ve sağlam bir kişilik üzerinde yükselir.

vazifesini zirüzeber eder.’ (Nursî, 2003, s. 154)

Bu sağlıksız psikolojide bulunan dindarların başka insanlarla iletişim kurmaya, dünyasal işleri çetin müzakereler yoluyla çözmeye, ortak eylemler koordine etmeye ihtiyaçları olmaz.

Hırs-ı sevap

Diğer insanlarla iletişim ve diyalogu engelleyen bir diğer durum da ‘hırs-ı sevap’tır. Bu konuda Bediüzzaman ilginç bir psikolojik analiz yapar ve Müslümanların neden büyük sosyo-ekonomik organizasyonlar kuramadıklarını ve geri kaldıklarını tahlil eder:

“Ehl-i hidayeti... ihtilâfa ve rekabete sevk eden... hırs-ı sevap ve vazife-i uhreviyede (ahirete ait işlerde) kanaatsizliktir. (Bazıları) “Bu sevabı ben kazanayım, bu insanları ben irşad edeyim, benim sözümlü dinlesinler” diyerek hakikî kardeşi ve cidden muhabbet ve muavenetine ve uhuvvetine ve yardımına muhtaç olduğu bir zâta karşı rekabetkârâne vaziyet alır.” (Nursî, 2003, s.156)

İhlasın içerik ve mahiyetini kavrayamayan ya da kimlik ve kapasitesi müsait olmayan bazı dindarlar (özellikle bazı tarikat erbabı) kazanacağı sevabın miktarı ve Cennetin kalitesi karşısında ruhen doyararak bu dünyaya ait işlere, organizasyonlara ve ittifak ve ittihatlarla fazla değer vermezler. Çektiği tespih ve yaptığı zikirten veya kıldığı nafil namazlardan kazanacağı sevabın miktarını ya da elde edeceği Cennet saraylarının ihtişamını düşünüp onların hayaliyle sarhoş olur, dünyanın kirli paslı işlerine, sıkıntılı birlikteliklerine iltifat etmezler.

İletişim ve Müzakereyi Uyaran Dinî Değerler

İhlas

İhlâs denilince ilk akla gelen vasıflar sebat, samimiyet, fedakârlık, riya-dan uzak durmak ve tüm eylemlerde İlâhî rızayı esas alma gibi vasıflardır. Bu vasıflar son derece önemli ahlâkî ilkelerdir. Ancak Nursî’nin ihlâs nosyonu bunlardan daha fazla bir şeydir. Nursî’ye göre ihlas tüm değerlerin kendisiyle ölçüldüğü ve gerçek değer olma özelliği kazandığı bir ölçüdür. İhlas içeriğinden mahrum olan herhangi bir değer, şekli olarak değer gibi gözükse de özünde değer değildir. Nursî’nin düşünce ve kavramlarından anlaşıldığına göre ihlâs her şeye ruh veren yüksek düzeyli bir ahlâk ilkesidir. Bu ilke sadece bir kaç duygunun uyarılması ve ihyasıyla elde edilebilecek bir ilke değildir. Çok sayıda duygunun gelişmiş olması gerekir. İhlas, uyanık bir aklın yanında temiz bir kalp, güçlü bir irade ve sağlam bir kişilik üzerinde yükselir. Böyle bir ortamın varlığı ise yüzlerce duygunun inkişaf etmesiyle mümkündür.

İhlasın biri ademî (yok edilmesi gereken), diğeri de vücudî (var edilmesi gereken) iki boyutu vardır. Ademî boyutu kişinin kendisini yukarıda sıralanan (istibdat, sevap hırsı, önderlik hırsı vs) olumsuz vasıflardan arındırmasını, vücudî boyutu ise aşağıda izah edeceğimiz kişinin tüm eylemlerini İlâhî rıza istikametinde dizayn etmesi, diğer insanlarla ortak eylemler koordine edebilmesi (ittifak), kardeşlerini kendisi gibi görebilmesi (ittihat) gibi vasıfları içerir.

Rıza

İnsanları araçsallaştırmadan ve amacına ulaşmak için kişilerin duygularını manipüle etmeden salt iletişim için eylemde bulunmanın en değerli ilkesi rıza ilkesi olmalıdır. Rıza-duyarlılık kişinin niyet ve faaliyetlerinde manevi çıkar dahil hiçbir çıkar, fayda ve başarı gibi amaç gözetmeden doğrudan Allah'ın rızasını esas almasıdır. (Nursî, 2003, s.165) 'Sizi tanışasınız diye kabile ve aşiretler olarak yarattım' ayetinde ifadesini bulan Rıza ilkesi, sadece tanışma ve paylaşmayı öngörür.

Rıza-duyarlı davranabilmek için yüksek bir iman ve etkili bir akıl gerekir. Yüksek bir imana sahip olmayan biri, niyet ve faaliyetlerinde Allah'ın rızasını esas alamaz, zaman zaman alsa da genellikle araya başka hedefler girer, rıza hedefi kaybolur. Rıza ilkesini yakalayabilmesi için kişinin aynı zamanda canlı ve etkili bir akli melekeye de ihtiyacı vardır. Gelişmiş bir akli olmayan biri, rıza-ı İlâhiden ziyade basit dünyevi maksatları esas alır.

Rıza ilkesi aynı zamanda çok sayıda olumsuz davranışın panzehiridir; istibdadın, rıyanın, şöhretperestliğin, liderlik hırsının, kemiyetperestliğin, maddi makam ve mansıpperestliğin, sevap ve cennetperestliğin vs.

Eylem Koordinesi (İttifak)

İttifak, ortak faydaya dönük eylem koordinasyonudur. Rıza, özgürlük ve karşılıklılık ilkeleri üzerine dayanır. Bu anlamdaki ittifak stratejik bir davranış değildir, çünkü stratejik davranışta tek taraflı bir başarı söz konusu iken ittifakta karşılıklı fayda söz konusudur. İttifaklar yoluyla taraflar dışsal bir dayatma ve zorlama olmaksızın kendi rızalarıyla açık ve rasyonel müzakereler yaparak eylem koordine ederler. Ve o eylemin ürünlerini adalet ilkesi çerçevesinde bölüşürler. Burada kişilerin rızası yanında özgür olmaları da önemlidir. Yani insanlar kendi eylemini kendisi seçebilme yetki ve yetkinliğinde olmalıdır. Aynı şekilde taraflar birbirlerini kabullenmiş, akredite etmiş ve beraber iş yapılabilir, anlaşmaya varılabilir formasyonda failer olarak görmelidirler. Başkalarıyla ittifaklar kurabilme kabiliyeti, yukarıda incelenen şöhretperestlik, liderlik hırsı, hakikat tekerciliği gibi olumsuz vasıflardan kendisini arındıran insanların kolayca başarabileceği, kendiliğinden ortaya çıkan bir kabiliyettir.

İttifak genellikle "ittihat" ilkesiyle karıştırılır. Oysa aralarında önemli farklar vardır. Bu iki ilkeyi şöyle ayırabiliriz. İttifak, kişinin belli projelerde bilinçli bir tercihle başka insanlarla müşterek çalışabilmesidir. İttihat ise (aşağıda açıklanacağı üzere), kişinin mensubu bulunduğu cemaatin fertleriyle her yönden kaynaşması, tek bünye haline gelebilmesidir.

İttifakta sadece akıl belirleyici faktör iken, ittihatı akıl artı his (muhabbet-uhuvvet) müştereken belirleyici faktördür.

Belli projeleri gerçekleştirmek için belli ittifaklar kurmak kişinin en yakınındaki cemaat mensubundan en uzağındaki insanlara kadar uzanır. Nursî ittifaklar kurma eylemine şu cümleleriyle dikkat çeker: "Belki, daire-i İslâmiyet içinde, hangi meşrepte olursa olsun, medar-ı muhabbet ve uhuvvet ve ittifak olacak çok rabita-i vahdet bulunduğunu düşünüp ittifak ederek..." (Nursî, 2003, s.155)

Rıza-duyarlı davranabilmek için yüksek bir iman ve etkili bir akıl gerekir. Yüksek bir imana sahip olmayan biri, niyet ve faaliyetlerinde Allah'ın rızasını esas alamaz, zaman zaman alsa da genellikle araya başka hedefler girer, rıza hedefi kaybolur.

Nursî'nin
önerdiği
ittifakın boyutu
sadece kişinin
meslektaşlarıyla
ve 'ehl-i hak'la
sınırlı değildir. Bu
sınır Hıristiyan
ruhanilere,
hürriyetçi güçlere,
hatta insanlık için
 faydalı çalışma
yapan her kesim
ve organizasyona
kadar uzanır.

Nursî'nin önerdiği ittifakın boyutu sadece kişinin meslektaşlarıyla ve 'ehl-i hak'la sınırlı değildir. Bu sınır Hıristiyan ruhanilere, hürriyetçi güçlere, hatta insanlık için faydalı çalışma yapan her kesim ve organizasyona kadar uzanır:

"Hattâ, hadis-i sahihle, âhırzamanda İsevîlerin hakikî dindarları ehl-i Kur'ân ile ittifak edip, müşterek düşmanları olan zındıkaya karşı dayanacakları gibi; şu zamanda dahi ehl-i diyanet ve ehl-i hakikat, değil yalnız dindaşı, meslektaşı, kardeşi olanlarla samimî ittifak etmek, belki Hıristiyanların hakikî dindar ruhanîleriyle dahi, medar-ı ihtilâf noktaları muvakkaten medar-ı münakaşa ve nizâ etmeyerek, müşterek düşmanları olan mütecaviz dinsizlere karşı ittifaka muhtaçtırlar." (Nursî, 2003, s.155)

Sonuç olarak ittifak kurmak, Nursî'nin düşüncesi çerçevesinde ihlasın önemli bir sonucudur. Çeşitli nedenlerden dolayı başkalarıyla ittifak kuramayan insanlar (dindarlar, ehl-i hak) ihlası elde edememiş demektir.

Duygu Koordinesi (İttihat)

İttihat, birleşme, kaynaşma, tek olma gibi anlamlara gelir. Bu anlamda ittihat psikolojik ve sosyolojik olarak kişilerin en zor başarabileceği bir ihlas ilkesidir. İnsan egosuyla tek ve yekta olmak ve öyle kalmak eğilimindedir. İttihat ilkesi ise egosunun direncini kırıp başkası olmaya razı olmasını gerektirir. Yukarıda ifade edildiği gibi bu ilke hem yüksek bir imanı, hem gelişmiş bir aklı ve hem de rafine bir muhabbeti gerektirir.

İttihadın birinci gerçekleşme alanı kişinin egosunu kardeşinin benliği içinde eritmesi, onlarda fânî olması durumudur. Nursî'nin ifadeyle, bir nur havuzunu kazanmak için bir buz parçası hükmündeki enaniyetini o havuza atıp eritmesidir.

Kişinin, kendi benliğini kardeşinin benliğinde eritmesi süreci ilk bakışta insana mazoşizmi hatırlatmaktadır. Mazoşizm de irade ve kimlik yetersizliğinden kişinin varlığını başka kimlikler içine katarak sürdürmesi olayıdır. Oysa bu iki durum gerçekte birbirinden dağlar kadar uzaktır. Bunlar arasındaki en önemli fark mazoşist katılmada akıl ve irade devre dışıdır. Buna karşılık ittihat olayında akıl ve irade canlı bir şekilde devrededir.

İttihatın birinci safhası ciddi bir akıl yürütme ve irade kullanma safhasıdır. Burada kişi ilk olarak kardeşini yoğun bir şekilde eleştirir, olumlu ve olumsuz yönlerini tahlil eder ve sonunda onun hakkında belli bir sonuca ulaşır. Ulaştığı sonuç onunla bütünleşme ve kaynaşmaya arzudur. Akıl yürütme ve tenkit etmeden verilen karar ittihat değil, belki mazoşist bir katılım olabilir. Çünkü birinci insani görevimiz bize yansıyan herhangi bir şeyi mümkün olan en anlamlı şekilde akıl ve mantık mizanına vurarak değerlendirmektir.

Kardeşinin kimliğini kendi kimliği görme durumu doğal olarak kişiyi kardeşlerine karşı intikam, haset, kin, inat, çıkar ve menfaat duygularından koruyacaktır. Buna karşılık, kardeşlerinin faziletini, ihlâsını, maddi ve manevî başarısını, makam ve mevkiini, liderlik ve önderliğini kendi kazanımı gibi görüp bunları kalben ruhen ve aklen benimseyecektir. Yani farklı kimlikler sanki tek bir kimlik gibi olacaktır. Nursî bu durumu insanın farklı azalarının birbiriyle ilişkisine benzetir. Nasıl insanın bir eli diğer eliyle rekabet etmediği, bir gözü diğer gözünü tenkit etmediği, dili kulağına itiraz etmediği, kalbi

ruhunun ayıbını görmediği, belki birbirinin noksanını giderdiği, kusurunu örttüğü ve görevine yardım ettiği gibi kardeşlerin de birbirine aynı şekilde davranmalıdır. Nursî ittihamı: “Kardeşlerinizin mezihabetlerini şahıslarınızda ve faziletlerini kendinizde tasavvur edip, onların şerefleriyle şâkirâne iftihar etmektir” diyerek ileri safhalara taşır. (Nursî, 2003, s.155)

Sonuç

İletişim eylemi en asil insani eylemlerden biridir. Muhatapı eşit, akli başında, kendinde bulunmayan değerlerin bulunabileceği ve kendisiyle paylaşılacak çok şeyin olduğu bir aktör olarak görüp onun duygularını çarpıtmadan, onu zor yoluyla değil kendi özgür iradesiyle müzakereye çekmek iletişimin temel ilkeleridir. Kapitalist sistem yoluyla insanların araçsallaştırıldığı bir dünyada Jürgen Habermas bireyler ve toplumlar arasında insanları yeniden amaç konumuna yükseltecek iletişim ve müzakereyi önermektedir. Bu müzakere ve sonunda ulaşılan konsensüsle evrensel ahlâki ilkelerin bulunabileceğini ileri sürmektedir.

Teorisini inşa ederken Habermas iletişim eyleminden başlamakta ve iletişim eyleminin dayandığı iletişim kadar önemli diğer ahlâki değerleri ihmal etmektedir. Oysa onun öngördüğü iletişim eyleminin söz konusu olabilmesi için kişinin kibirden, bencillikten, inattan, çekememezlikten, şöhret olma tutkusundan, çıkar ve haz bağımlılığında vs kendisini arındırıp dayanışma, tevazu, insaf, şefkat ve sevgi gibi yüksek vasıflarla donanması gerekir.

Nursî, iletişimden daha doğal ve daha evrensel olan şefkat olgusundan hareket etmekte ve kurduğu pratik mesleğin şefkate dayandığını ileri sürmektedir. Habermas’ın öngördüğü müzakerenin ve iletişimin olabilmesi için Nursî, bireylerin nötr bir zeminde değil en azından genel olarak paylaştıkları bazı ahlâki değerlerin üzerinde iletişime ve müzakereye girişmelerinin gerektiğini söyler. Müzakere için en hayati ahlâki ilkenin insaf olduğunu, bu vasıfla kişinin inatla ve cerbezeyle değil, sadece hakkın peşinde olacağını ileri sürer.

Nursî’nin müktesebatından üretilecek sisteme şefkat ahlâki denilebilir. Bu, Habermas’ın iletişim ahlâkının tüm özelliklerini içerdiği gibi onun öngörmediği yeni ilke ve yapıları da içerir. Habermas’ın üzerinde fazla durmadığı iletişim ve müzakereyi engelleyen ve uyaran insanî eylemler üzerinde Nursî ayrıntısıyla durur. Yine Habermas’ın ihmal ettiği insan unsurunu Nursî derinliğine ele alır ve inceler.

İki düşünürün müktesebatının yan yana konması ve birbirini test edecek şekilde dizayn edilmesi Doğu ve Batı’nın tecrübelerinin ilginç ve verimli bir diyalogu ve müzakereye girişmesi olarak görülebilir.

Kaynaklar:

Baxter, Hugh (2011), Habermas, the Discourse Theory of Law and Democracy, Stanford University Press, Stanford, California

Benhabib Seyla, (1989), ‘Liberal Dialogue Versus a Critical Theory of Discursive Legitimation’, Liberalism and the Moral life, (ed: Nancy L. Rosenblum), Harvard University Press

Duran, Bünyamin (2010), Schuurman’s Garden Model at the Cross of Secular and Post-secular, Different Cultures, One World, (ed: Henk Jochemsen ve Jan van der Sto-

İletişim eylemi en asil insani eylemlerden biridir. Muhatapı eşit, akli başında, kendinde bulunmayan değerlerin bulunabileceği ve kendisiyle paylaşılacak çok şeyin olduğu bir aktör olarak görüp onun duygularını çarpıtmadan, onu zor yoluyla değil kendi özgür iradesiyle müzakereye çekmek iletişimin temel ilkeleridir.

-
- ep), Rosenberg, Amsterdam
- Duran, Bünyamin, (2010), 'Aydınlanma-Sekülerleşme Eleştirisinde Adorno-Bediüzzaman Diyaloğu', Dokuzuncu Uluslar Arası Bediüzzaman Sempozyumu, Nesil Matbaacılık, İstanbul
- Duran, Bünyamin, (2002) Akıl ve Ahlak, Nesil Yayınları, İstanbul
- Habermas, Jürgen (2007), Moral Consciousness and Communicative Action, (Almanca'dan İng ter: Christian Lenhardt ve Shierry Weber NicholSEN), Polity Press, Cambridge, UK
- Habermas, Jürgen (1984) The Theory of Communicative Action, v. I, (İngilizceye tr. Thomas McCarthy), Beacon Press Boston
- Habermas Jürgen, (1996), Fact and Norms, (İngilizceye ter: W. Rehg), The MIT Press, Cambridge, Massachusetts
- Horkheimer, M. ve Adorno, W. T., (2002), Dialectic of Enlightenment, Philosophical Fragments, (ed: Gunzelin S. Noerr, (İngilizceye ter: Edmund Jephcott), Stanford Üniversitesi.
- Nursî, B. Said, (1996), Tarihçe-i hayat, Sözlere Yayınevi, İstanbul
- Nursî, B. Said, (1958), Mektubat, Sinan Matbaası, Ankara
- Nursî, B. Said, (2003), Lemalar, Sözlere Yayınevi, İstanbul
- Nursî, B. Said, (2000), Lemaat ve Hakikat Çekirdekleri, Yeni Asya Neşriyat, İstanbul
- Nursî, B. Said, (2007), İsharâü'l İcaz, Yeni Asya Yayınevi, İstanbul
- Nursî, B. Said, (2006), Muhakemat, Yeni Asya Neşriyat, İstanbul
- Nursî B. Said, (1993), Münazarat, Yeni Asya, İstanbul
- Nursî, B. Said (2000), Divan-ı Harb-i Örfi, Envar Neşriyat, İstanbul
- Nursî, B. Said (1995), Hutbe-i Şamiye, Yeni Asya Neşriyat, İstanbul
- Rawls John, (1999), The Theory of Justice, Harvard University Press
- Rehg, William, (1994), Insight and solidarity: a study in the discourse ethics of Jürgen Habermas, University of California Press, California
- Sandel Michael J. (1998), Liberalism and The Limits of Justice, Cambridge University Press.
- Schaar H. John, (1980), 'Equality of Opportunity and the Just Society', John Rawls' Theory of Social Justice, (ed:H.Gene Blocker ve Elizabeth H. Smith, Ohio University Press, Athens
- Sherratt Yvonne, (2002), Adorno's Positive Dialectic, Cambridge.
- Taylor, Charles, (1989), Sources of Self, Harvard Un. Press, Cambridge, Massachusetts
- Vapurlu, Ali (2011), Bediüzzaman Said Nursî'den İctimai-Siyasi Tespitler, Yeni Asya Neşriyat, İstanbul

