

T.C.
MARDİN ARTUKLU ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

Yüksek Lisans Tezi

SAİD NURSİ'NİN BENLİK DÜŞÜNCESİ

Rıdvan YILDIZ

Tez Danışmanı

Yrd. Doç. Dr. Yunus CENGİZ

Mardin 2016

T.C.
MARDİN ARTUKLU ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

Yüksek Lisans Tezi

SAİD NURSİ'NİN BENLİK DÜŞÜNCESİ

Rıdvan YILDIZ

Tez Danışmanı

Yrd. Doç. Dr. Yunus CENGİZ

Mardin 2016

T.C.
MARDİN ARTUKLU ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEZ ONAYI

Enstitümüzün Felsefe Anabilim Dalı 14755007 numaralı öğrencisi Rıdvan YILDIZ'ın hazırladığı "Said Nursî'nin Benlik Düşüncesi" başlıklı YÜKSEK LİSANS tezi ile ilgili TEZ SAVUNMA SINAVI, Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliği uyarınca 16./12/2016 günü saat 15.00.'de yapılmış, tezin onayına ~~OY ÇOKLUĞU~~ / OY BİRLİĞİYLE karar verilmiştir.

Başkan: Prof. Dr. Şahin FİLİZ



Üye : Doç. Dr. Mehmet Nesim DORU



Üye : Yrd. Doç. Dr. Yunus CENGİZ



ONAY:

Bu tezin kabulü, Enstitü Yönetim Kurulu'nun/...../..... tarih ve/.....sayılı kararı ile onaylanmıştır.

...../...../2016

Enstitü Müdürü

Yrd. Doç. Dr. Musa ÖZTÜRK

İÇİNDEKİLER

ÖZET	iv
ABSTRACT	v
ÖNSÖZ	vi
KISALTMALAR LİSTESİ	viii
GİRİŞ	1
Çalışmanın Konusu ve Amacı	1
Çalışmanın Önemi	2
Yöntem ve Kaynaklar	3
1. RİSALE-İ NUR'DA BENLİK İLE İLGİLİ KAVRAMLAR	8
1.1. Ruh Kavramı	9
1.2. Nefs Kavramı	12
1.3. Nefsin Güçleri	19
1.4. Akıl Kavramı	21
1.5. Ene ve Benlik	31
1.6. Ayna ve Güneş Metaforu	40
1.7. Mana-yı İsmî ve Mana-yı Harfî Kavramları	45
2. RİSALE-İ NUR'DA BENLİK TASAVVURLARI	49
2.1. Risale-i Nur'da Felsefe Geleneğinin Benlik Tasavvuru: Tanrı'ya Benzeme Düşüncesi	53
2.2. Risale-i Nur'da Din Geleneğinin Benlik Tasavvuru	73
3. HÜMANİZM VE VAROLUŞÇULUK ELEŞTİRİSİ BAĞLAMINDA SAİD NURSI'NİN BENLİK DÜŞÜNCESİ	81
4. SAİD NURSI'YE GÖRE BENLİK-MİLLİYET İLİŞKİSİ	95
SONUÇ	110
KAYNAKÇA	113
ÖZGEÇMİŞ	120

ÖZET

Yüksek Lisans Tezi

Said Nursî'nin Benlik Düşüncesi

Rıdvan YILDIZ

Mardin Artuklu Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe Anabilim Dalı

2016: 120 Sayfa

Bu çalışma Said Nursî'nin benlik düşüncesini açıklamaya çalışır. Nursî'ye göre kişi benlik bilgisi sayesinde gerek kendisi gerek kendisinin dışındaki epistemolojik ve ontolojik bilgilere ulaşabilmektedir. Çalışmamızın amacı Said Nursî'nin benlik ile ilgili düşüncelerini ortaya koyarak kişinin kozmostaki yerini ve eşyaya yönelik paradigmasını tespit etmektir. Bu tespiti benlik ile ilgili düşünceler temelinde ortaya koymaya çalışacağız.

Çalışmamız dört ana bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde benlik kavramının daha iyi anlaşılabilmesi için benlik ile ilgili çeşitli kavramların açıklanmasına yer verilmiştir. İkinci bölümde ise kişinin benlik ile ilgili fonksiyonlarından hareketle Allah ile ilgili bilginin ortaya çıkarılma sürecine yer verilmiştir. Üçüncü bölüm ise insan benliğini merkeze alan hümanizm ve varoluşçuluk felsefelerinin, benlik düşüncesinden hareketle eleştirisini konu edinir. İnsan merkezli düşüncenin yerine yaratıcı merkezli bir düşünce ortaya konularak, kişinin kozmostaki yeri tespit edilir. Son bölümde ise bireysel benliğin kolektif biçimi olarak görülen milliyet ile ilgili açıklamalara değinilir. Bireysel kabiliyet ve yetilerinden hareket eden insanın Allah bilgisine ulaşmasına yönelik tez, millet farklılıklarından hareketle Allah'ın isim ve sıfatlarının anlaşılabilmesine yönelik analogilerle desteklenir.

Bu çalışma benlik düşüncesinden hareketle insan merkezli paradigma yerine, yaratıcı merkezli metafizik bir paradigmanın ikame edilme sürecini ortaya koyar ve tez boyunca bunu *Risale-i Nur*'dan örneklerle destekler.

Anahtar Kelimeler: Ben, benlik, din, felsefe, Said Nursî

ABSTRACT

Master Thesis

Said Nursi on the Idea of Self

Rıdvan YILDIZ

Mardin Artuklu University

Social Science Institute

Philosophy Department

2016: 120 Pages

This study aims to explain the idea of self in the writings of Said Nursi. According to, the person gains epistemological and ontological knowledge about either himself or outside of himself by means of self-knowledge. The purpose of our study is to determine the place of the person in the cosmos and his paradigm towards things by presenting Nursi's thoughts on self. We will try to present this determination with the thoughts based on self.

Our study comprises four main sections. In the first section, various notions about self-esteem were explained. In the second section, the process of getting the knowledge about God is examined with the reference to one's functions of self-esteem. In the third section, there is a criticism about existentialist and humanist philosophy with reference to idea of self. In the last section focuses on the explanations about nation, which is seen as collective form of the individual self-esteem. The thesis that aims person to reach the knowledge on God through individual abilities and faculties is supported by analogies for understanding God's names and attributes with reference to cultural differences.

This study presents the process replacing human-centered paradigm with a metaphysical Creator-centered paradigm based on the idea of self and it supports this along thesis with the examples from Risale-i Nur.

Keywords: I, self, self-esteem, religion, philosophy, Said Nursi

ÖNSÖZ

İnsanlık tarihinin bilinmesinden bu yana gerek felsefi çabayı verenler gerekse dini öğretileri esas alan kişiler insanı tanımaya ve bilmeye çalışmıştır. Bu tanıma ve bilme arayışı yaşamın anlamını çözmek için bir anahtar ve başlangıç gibi görülmüştür. İnsanın kendisini bilmesi bütün bilmelerinin temeli ve en özeli olarak kıymet görmüştür. Örneğin Delphi Tapınağı'nın girişinde yazılan "kendini bil" yazısı antik Yunan'dan bu duruma verilebilecek en iyi örnektir. Yine Uzakdoğu düşünürlerinin, insanın kendisini bilmesine yönelik birçok aforizmaları mevcuttur. Bunlar arasında Lao Tzu'nun kendini bilmeyi; bilmenin en üst mertebesi olan bilgelik ve aydınlanma olarak tarif etmesi verilebilecek iyi örneklerdendir. Yine son semavî dinin peygamberi Hz. Muhammed'e atfedilen, "Kendisini bilen Rabbini bilir" sözü insanın kendisini bilmesinin önemine işaret eder. Zira insanın kendisini bilmesi diğer bütün bilmelere giden sürecin başı olarak görülmüştür. Tarihin bilinebildiği antik dönemlerden günümüze kadar insanın kendisini bilme ve tanıma süreci kesintiye uğramadan devam edegelmiştir.

Said Nursî *Risale-i Nur*'daki teolojik düşüncelerinde kişinin insan, tabiat ve Allah ile ilişkisini yeniden tesis etmeye çalışır. Yeniden dememizin sebebi; insan düşüncesinin yaklaşık iki yüz yıldır kesintisiz devam eden modernite, ulus devlet ve seküler ideolojiler tarafından parçalanmış olmasıdır. "Tanrı'nın ölmesi" düşüncesi ile modern yaşamın merkezine konulan insan, hemcinslerinin manevî ve psikolojik ihtiyaçları da dâhil olmak üzere bütün ihtiyaçlarına meta ile cevap vermeye çalışmıştır. Eşyanın gerçek sahibi olduğu düşüncesinde olan insan, insanların meta ihtiyaçlarına bile tatminkâr bir karşılık verememiştir. Modernitenin liberal ideolojisi olan kapitalizm birçok düşünürün de ifade ettiği üzere insanı modern köle konumuna düşürmüştür.

Bu çalışmamız dört bölümden oluşmaktadır. İlk bölüm benlik kavramının daha iyi anlaşılabilmesi için çeşitli kavramların benlik ile ilişkisinin kurulmasına ayrılmıştır. İkinci bölüm ise *Risale-i Nur*'da bulunan iki farklı benlik tasavvurunun din ve felsefe genel başlıkları altında incelenmesini konu edinir. Daha spesifik olarak bu bölümde Said Nursî'nin Yunan filozofları Platon ve Aristoteles ile İslâm

filozofları İbn Sînâ ve Fârâbî'nin benliğe yükledikleri fonksiyonlardan hareketle eleştirilmelerini ele alır. Bu eleştiriler salt *Risale-i Nur*'daki ifadelerden hareket etmekten ziyade özellikle İbn Sînâ'nın değerlendirmeleriyle karşılaştırmalar yapmak suretiyle yetkin sonuçlara ulaşmaya çalışır. Üçüncü bölüm ise insan merkezli hümanizm anlayışı ile varoluşçuluk felsefesinin eleştirisini konu edinir. Hümanizm eleştirisi daha çok kişinin merkez değer kabul edilmesinin eleştirilmesi ve bunun yerine Said Nursî tarafından yaratıcı merkezli bir paradigma ortaya konulması sürecini irdeler. Varoluşçuluk eleştirisi ise total bir yaklaşımdan ziyade, Jean Paul Sartre'ın varoluşçuluğu dindar varoluşçular ve ateist varoluşçular olarak ikiye ayırmasından hareketle ateist varoluşçu felsefenin paradigmasını eleştirmeye dayanır. Dördüncü ve son bölüm ise Said Nursî'nin bireysel benliğin çoğul düzlemdeki karşılığını millet olarak görüp benlik ile millet arasındaki ilişkiyi açıklayan düşüncelerine yer verir. Said Nursî'ye göre kişi nasıl ki kendi benliğinden hareketle yaratıcının isim ve sıfatlarını gücü ölçüsünde anlayabilir, aynı şekilde kişi millî benliklerin çeşitli farklılıklarından hareketle yaratıcının belirli isim ve sıfatlarını kavrayabilir.

Bu çalışmada *Risale-i Nur*'dan beni benlik konusuna yönlendirerek konu seçimi yapmama yardımcı olan hocam Sayın Doç. Dr. İbrahim BOR'a özellikle teşekkür ederim. Yine danışman hocam Sayın Yrd. Doç. Dr. Yunus CENGİZ'e ayrıca teşekkür etmem gerekir. Zira tez çalışmasına yönelik olumlu eleştirilerin yanı sıra ifadelerimin akademik bir hüviyet kazanmasında ve İbn Sînâ'nın teleolojik düşüncelerini anlamamda önemli katkıları oldu. Ayrıca tezimin ilk savunmasında yaptığı olumlu eleştirileriyle çalışmamdaki birçok eksikliğin giderilmesine katkıda bulunan bölüm başkanımız Sayın Doç. Dr. M. Nesim DORU'ya teşekkür ederim. Son olarak teknik yardımlarından dolayı Sayın Mehmet BÜKÜM ve Sayın Yunus ÖZİŞÇİ'ye teşekkür ederim. Ağabeyim Lokman YILDIZ'a da teşekkürlerimi arz etmem gerekmektedir. Zira tez yazma süresince maddi ihtiyaçlarım için yardım etmesi kardeşlik söylemlerinin pratik ve gerçek bir örneğini teşkil etmiştir.

Rıdvan YILDIZ

Mardin-2016

KISALTMALAR LİSTESİ

Bkz.	Bakınız
C.	Cilt
Çev.	Çeviren/Çevirenler
edt.	Editör
Haz.	Hazırlayan/Hazırlayanlar
M. Ü.	Marmara Üniversitesi
S.	Sayı
s.	Sayfa
Sad.	Sadeleştiren
SBE	Sosyal Bilimler Enstitüsü
tsz.	Tarihsiz
vd.	Ve Diğerleri
Yay.	Yayınları/Yayıncılık/Yayınevi

GİRİŞ

Sokrates sonrası Yunan felsefesinde ve kadim Uzakdoğu mistisizminde insan ve ilgili konular, hem bireysel anlamda düşünürlerin hem de bir felsefe biçimi anlamında ekollerin ele aldığı konuların başında gelmiştir. Bununla beraber insan ile ilgili konular dinlerin de en temel ilgi odağını oluşturmuştur. Bu sebeple insan ile ilgili düşüncelerin sekteye uğramadan günümüze kadar gelebildiğini söyleyebiliriz. İnsanı eksene alan bu düşünce ve ekoller insan ile sınırlı kalmayıp insanın diğer insanlarla, tabiatla ve yaratıcısıyla ilişkisini de ele almıştır. Esasında insana olan bu ilgi dinin ve felsefenin amacıyla da uyumludur. Çünkü felsefenin amacı insanın yaşamına anlam katmak, insanı ve insan yaşamını anlamlandırmaktır. Aynı şekilde dinlerin temelinde de; insan yaşamını hayatın bütün katmanlarında nitelikli bir biçime kavuşturmanın var olduğunu ifade edebiliriz. Dolayısıyla varlık sahasında rol oynayan gerek felsefî gerekse de dinî bütün gelenek ve ekoller insana vurgu yaparak, buna uygun söylemler geliştirmişlerdir.

Çalışmanın Konusu ve Amacı

Said Nursî¹ insan benliğinden hareketle teolojik düşüncelerini ifade eder. Bu teolojik düşüncelerini *Risale-i Nur Külliyyatı*² adı verilen eserlerinde; benlik ile ilgili düşüncelerini ise *Sözler* adlı eseri başta olmak üzere bütün eserlerine serpiştirir. Biz bu çalışmamız ile *Risale-i Nur*'daki benlik ile ilgili düşünceleri bir araya getirmeye ve bağlantılarını bulmaya çalışacağız.

“Said Nursî'nin Benlik Düşüncesi” başlıklı tez çalışmamız benlik kavramının Said Nursî'nin düşüncelerinin anlaşılmasında temel kavramlardan biri olduğunu ispat etmeye çalışır. Bu kavramın Said Nursî'nin zihnindeki yeri bilinmeden, eserleri olan *Risale-i Nur*'un gerçek anlamda anlaşılamayacağını savunur. Bu önermenin ispatı için *Risale-i Nur*'dan deliller getirilir ve getirilen bu deliller birbirleriyle ilişkilendirilerek yorumlanır.

¹ Said Nursî'nin hayatı hakkında yeteri kadar çalışma var olduğundan onun hayatı ve eserlerine yer vermeyeceğiz. Bu açıdan kendisi hakkında yazılmış özenli akademik bir çalışma olduğunu düşündüğümüz Mary Weld'in çalışmasını önerebiliriz. Bkz. Mary Weld, *Bediüzzaman Said Nursî: Entelektüel Biyografisi*, Çev. Celil Taşkın, Etkileşim Yay., İstanbul 2011.

² Said Nursî'nin bütün eserlerini karşılamak için kullanılan bu isimlendirmeye bundan böyle *Risale-i Nur* olarak atıf yapılacaktır.

Bu çalışmamız Said Nursî'nin benlik ile ilgili düşüncelerinin açıklanmasına dayanır. Benlik, Said Nursî'nin teolojik düşüncesinde, insanın kozmostaki fonksiyonunun ne olduğunun anlaşılmasında bir anahtar konumundadır. Zira benlik ve insan ile ilgili düşüncelerini açıklarken aynı zamanda bireyin tabiat, toplum ve Allah ile ilişkisini de benlik temelinde ele alır. Bu da insanın kendisini bilmesiyle beraber yaratıcısını da bilebileceği anlamına gelir. Modern dönem Batı düşüncesinde yer alan birçok ekolün insan tasavvurundan oldukça farklı olan Said Nursî'nin insanın yaratıcısına olan bağlılığı temelinde yaptığı izahatlarını materyalist ve varoluşçu felsefe sistemlerine yapılan bir eleştiri olarak da görmek mümkündür. Benliğin kendisinden ziyade fonksiyonları üzerinde yoğunlaşan Said Nursî bireyin epistemolojik ve ontolojik konumunu ve sınırlılıklarını ifade etmenin yanı sıra benliğin milliyet ile ilişkisini de açıklar. Benlik ve milliyet arasında sıkı bir ilişkisi kurulmasının nedeni Said Nursî'nin küçük düzlemde tekil olan bireyin, çoğul olarak ve toplumsal düzlemdeki karşılığını millet olarak düşünmesinden kaynaklanır. Dolayısıyla Said Nursî açısından insanın benliğinin doğru bir şekilde anlaşılması kişiyi Allah'ın isim ve sıfatlarını da anlamaya götürür. Buna göre kendi benliğinden hareketle yaratıcısının isim ve sıfatlarının bilgisini elde eden kişinin kozmostaki konumuna ilişkin tasavvuru, toplum içerisindeki yerine ilişkin düşüncesi ve diğer insanlarla olan ilişkisi de değişecektir. Bu çalışma benliğe ilişkin bu şekildeki tasavvurun kaynaklarını ve toplumsal alandaki sonuçlarını ele almaktadır.

Çalışmanın Önemi

Said Nursî, Şerif Mardin'in ifadesiyle, “*özellikle Müslümanlar için uygun düşen tavrın ilkelerini Kur'an'dan çıkaran İslam ilimleri uzmanı*”³ olarak görülmektedir. Bununla beraber uzman olduğu ifade edilen konuları benlik temelinde değerlendirmesi anlamlıdır. Said Nursî insan benliğinin anlaşılmasıyla beraber ondaki gizemin çözülebileceğini söylemenin yanı sıra kâinat sırlarının da bu benlik bilgisiyle anlaşılabilirliğini söyler.⁴ Buna göre benlik bilgisini elde eden birey salt benlik bilgisini ve kendisinin epistemolojik ve ontolojik güç ve sınırlarını bilmekle

³ Şerif Mardin, *Bediüzzaman Said Nursî Olayı: Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim*, Çev. Metin Çulhaoğlu, İletişim Yay., İstanbul 2013, s. 36.

⁴ Bediüzzaman Said Nursî, *Sözler*, Söz Yay., İstanbul 2012, s. 725. Said Nursî'nin Yeni Asya Yayınları'ndan çıkan “Eski Said Dönemi Eserleri” adlı eseri hariç faydalanmış olduğumuz bütün çalışmaları Söz Yayıncılık tarafından 2012 yılında yayınlamış eserleridir.

kalmaz, aynı zamanda Yaratıcısının bilgi ve gücünü de, bilgisi ve kabiliyeti oranında elde eder. Benlik bilgisiyle kozmostaki konumunu belirleyebilecek insan için bu açıdan benlik bilgisi en önemli bilgi konumundadır. İnsanın en temel yetisi olarak kabul edilen benlik bilgisi *Risale-i Nur*'un anlaşılmasında etkili olan en temel kavramlar arasındadır. Turner'ın de ifade ettiği üzere benlik, “*Risale'nin ruhanî karakterini açan bir anahtar hüviyetini taşımaktadır.*”⁵ Turner'a göre Said Nursî'nin teolojisini özgün kılan şey, ene (ben) kavramı temelinde Esmâ-i Hüsnâ'nın (Allah'ın isimleri) izah edilmiş olmasıdır.⁶ Said Nursî'nin yazmış olduğu *Risale-i Nur* eserlerindeki benlik ile ilgili ifadeler ele alındığında Turner'ın haklı olduğu anlaşılmaktadır. Bu nedenle Said Nursî'nin benlik düşüncesinin çözümlenmesinin teolojik düşüncelerine ve genel olarak düşüncesine katkı sunabileceğini söyleyebiliriz.

Yöntem ve Kaynaklar

Çalışmamız teorik eserlerin okunması, karşılaştırılması ve analizleri sonucu meydana gelmiştir. Bu eser ve çalışmalar arasında Said Nursî'nin kendi kitapları olan *Risale-i Nur* eserlerinden birincil kaynak olarak faydalanılmıştır. Bunun yanı sıra Said Nursî ve *Risale-i Nur* üzerine yazılan tez çalışmaları ve akademik kitaplardan da ikincil düzeydeki kaynaklar olarak faydalanılmıştır. Üçüncül düzeydeki kaynaklarımız ise; benlik ile ilgili yazılan akademik çalışmalardır.

Esas çalışma konumuz Said Nursî'nin *Risale-i Nur* adlı eserleri olduğu için *Risale-i Nur*'dan detaylı açıklama ve alıntılar getirilmiştir. Bazen *Risale-i Nur*'daki bir kısmın açıklanması için yine *Risale-i Nur*'dan açıklamalar getirilmiştir.

İfade etmemiz gerekir ki bu konu üzerine yapılan geniş kapsamlı akademik bir çalışmayla karşılaşmadık. Yüksek Öğretim Kurulu'nun Tez veri tabanını incelediğimiz zaman Said Nursî ve düşünceleri üzerine çeşitli bilim dallarında yüksek lisans ve doktora düzeyinde yapılmış yirmi beş adet tez bulunmasına rağmen, benlik düşüncesinden hareketle yazılan herhangi bir tez bulunmadığı görülmektedir.

⁵ Colin Turner, Hasan Horkuç, *İslâm Medeniyetinin Kurucuları (Said Nursî)*, Çev. Salih Sayılğan, Etkileşim Yay., İstanbul 2013, s. 71.

⁶ Colin Turner, “Said Nursî'nin Altı Cepheli Vizyonu: Risale-i Nur'un Ruhanî Mimarisine Doğru Yapılan Bir Seyahat,” *Said Nursî ve Tasavvuf*, Çev. Cüneyt M. Şimşek, Etkileşim Yay., s. 94.

Said Nursî'nin düşüncelerini ortaya koymak üzere akademik makaleler yayımlayan *Köprü Dergisi*'nin 1994'ten 2014'e kadarki sayılarını incelediğimizde bunlar arasında *Popüler Esaret: Nefisperestlik*⁷ başlıklı sayısının benlik ile ilgili olduğunu söyleyebiliriz. Ne var ki bu sayıdaki makalelerde işlenen benlik anlayışı daha çok kapitalizm ve popüler kültüre maruz kalan insanın durumunu anlattığı görülmektedir. Bu sayı içerisinde benliği epistemolojik bir çerçevede Allah'ın isimlerini keşfetmeye yarayan bir alet olarak anlatan Sadık Yalsızuçanlar'ın "Nefsini Bilen Rabbini Bilir"⁸ çalışması ise akademik bir çalışmadan ziyade deneme tarzında kaleme alınmıştır. Yine aynı sayıda yer alan Nevzat Tarhan'a ait "Ben Merkezilikten Sosyal Narsisizme"⁹ başlıklı çalışmada ise benliğini merkeze almanın hastalık derecesine varan psikolojik süreci irdelenmektedir. Bu makale Said Nursî'nin eserlerinde çokça üzerinde durduğu ve daha çok "enaniyet" kavramıyla ifade ettiği kişinin kendi benliğini tek merkez olarak görmesinin izlerini taşır ve daha çok spesifik bir tarzda ve bencilliğin sosyal yönlerini irdelenmek suretiyle kaleme alınmıştır. Ayrıca benliğin milliyetçilik ile ilişkisini ele alan "Toplumsallaşmış Narsisizm: Milliyetçilik"¹⁰ isimli Reha Fırat'ın makalesi ise bizim de tezimizin dördüncü bölümünde ele aldığımız benliğin milliyetçilik ile ilişkisini ele almaktadır. Reha Fırat'a göre bireysel bencillik olumsuzlandığı halde toplumsal bencillik olan milliyetçiliğin olumlanması kendi içerisinde bir çelişki oluşturmaktadır. Fırat'a göre bu çelişkiye çözüm olarak kişinin kendi mensubu olduğu milletin yanlışlarını kabul etmemesi örnek verilir ve buna somut örnek olarak da Fransa vatandaşı olmasına rağmen Jean Paul Sartre'ın Cezayir'in kurtuluş hareketine destek vermesi örnek gösterilir. Bu durum *Risale-i Nur*'da "menfi milliyet" ile kavramsallaştırılan milliyetçiliğin eleştirilmesine paralel bir düşünce arz ettiği için önemlidir.

Köprü Dergisi'nin bu sayısının yanı sıra aynı derginin *Devlet ve İktidar*¹¹ sayısından da söz etmek gerekir. Murat Çiftkaya'nın "Sekülerizasyonun Üç Halkası:

⁷ *Köprü Dergisi*, *Popüler Esaret: Nefisperestlik*, Yaz 2004 (87. Sayı).

⁸ Sadık Yalsızuçanlar, "Nefsini Bilen Rabbini Bilir", *Popüler Esaret: Nefisperestlik*, Yaz 2004 (87. Sayı).

⁹ Nevzat Tarhan, "Ben Merkezilikten Sosyal Narsisizme", *Popüler Esaret: Nefisperestlik*, Yaz 2004 (87. Sayı).

¹⁰ Reha Fırat, "Toplumsallaşmış Narsisizm: Milliyetçilik", *Popüler Esaret: Nefisperestlik*, Yaz 2004 (87. Sayı).

¹¹ *Köprü Dergisi*, *Devlet ve İktidar*, Bahar 1997 (58. Sayı).

Benlik, Tabiat ve Devlet”¹² adlı çalışması bir üst kurum olarak devletten bireye ve bireyin tabiat algısındaki sekülerleşmeyi benlik ile ilişkili olarak ele almaktadır. Çiftkaya’ya göre özellikle ulus devlet süreciyle beraber ilahlaştırılan devlet bir sonraki aşama olarak önce insan benliğinin sonra da tabiatın sekülerleşmesini ortaya çıkarmıştır. Çiftkaya’nın bu probleme önerdiği çözüm insan ve tabiata yönelik seküler paradigmanın semavî paradigmaya dönüşmesidir. Bu paradigma *Risale-i Nur*’un birçok yerinde geçmekte ve insan ile tabiata yaratıcıyı gösterebilecek bir işaret olarak bakılmaktadır.

Bir diğer çalışma ise Osman Özkul’a ait “Ahlâk Felsefesinin Temel Problemleri ile İdealist ve Hazcı Ahlâk Öğretilerinin Genel Bir Değerlendirilmesi”¹³ adlı çalışma ise insan tabiatından hareketle ideal bir ahlâk öğretisi sunan klasik Yunan felsefesine değinir ve Said Nursî’nin bu idealist ahlâk öğretisinin uygulanamayacağına yönelik eleştirilerine yer verir. Özkul’un, *Risale-i Nur*’dan alıntılacağı pasajlarla bu iddiasını güçlendirmeye çalışması makalenin güçlü yönünü teşkil etmekte ancak Yunan ve İslâm filozoflarının “kişinin gücü ölçüsünde Tanrı’ya benzemeye çalışması” idealine yer vermemiş olması makaleyi zayıflatan yönü olarak gözükmektedir.

Kişinin Tanrı’ya benzeme konusu üzerine yazılmış bir başka önemli makale ise Ahmet Yıldız’a ait “Etik Bir İdeal Olarak Tanrı-İnsan ve İnsan-ı Kamil: Said Nursî’ye Referansla Nübüvvet ve Felsefe Geleneği Üzerinden Bir Bakış” adlı çalışmadır.¹⁴ Yazar bu çalışmasında antik Yunan filozoflarında Platon ve Aristoteles’in insan-Tanrı anlayışını irdeler ve bu filozofların insan-Tanrı geçişliliğini kabul eden düşüncelerini aktarır. Ahmet Yıldız’ın Platon ve Aristoteles’in Tanrı-insan idealini Yunan mitolojisindeki örnekleri de vererek açıklamaya çalışması ve *Risale-i Nur*’dan örnekler getirerek eleştirmesi makalenin güçlü ve önemli yanını teşkil etmektedir. Bunun yanı sıra Said Nursî Platon ve

¹² Murat Çiftkaya, “Sekülerizasyonun Üç Halkası: Benlik, Tabiat ve Devlet”, *Devlet ve İktidar*, Bahar 1997 (58. Sayı).

¹³ Osman Özkul, “Ahlak Felsefesinin Temel Problemleri ile İdealist ve Hazcı Ahlâk Öğretilerinin Genel bir Değerlendirilmesi” *Ahlâk*, Yaz 2001 (75. Sayı).

¹⁴ Ahmet Yıldız, “Etik Bir İdeal Olarak Tanrı-İnsan ve İnsan-ı Kamil: Said Nursî’ye Referansla Nübüvvet ve Felsefe Geleneği Üzerinden Bir Bakış”, *Katre Uluslararası İnsan Araştırmaları Merkezi*, İstanbul 2016, S. I, s. 169.

Aristoteles'e yaptığı eleştirinin aynısını İbn Sînâ ve Fârâbî'ye yapmış olduğu halde Yıldız'ın çalışmasında bundan hiç söz edilmemesi bir eksiklik olarak değerlendirilebilir.

Çeşitli sempozyumlarda sunulan makalelerden de bahsetmemiz gerekmektedir. Bunlar arasında 2015 yılında Yüzüncü Yıl Üniversitesi'nde gerçekleştirilen *Din, Bilim ve Felsefe İlişkisi: Risale-i Nur Yaklaşımı*¹⁵ isimli sempozyum zikredilebilir. Bu sempozyumda benlik temalı iki makale sunulmuştur. Bunlardan birisi Ahmet Mücahit Çeleğin "Kâinatı Anlama Çabasında Temel Paradigma Ene (Benlik)"¹⁶ isimli bildirisidir. Çeleğin bu makalesinde Risale-i Nur'dan tevarüsle benliğe doğru bakışın, benliği bir emanet olarak görmek gerektiğini belirtir. Böylece insanın kendi acziyet ve zaafının şuurunda olarak yaratıcısına dayanacağını ve kendi zatında herhangi bir şey ortaya koyamayacağını belirtmesi önemlidir. Bu görüş Said Nursî'nin "aczini bilip kudret-i İlâhiyeye iltica"¹⁷ etmesi gerektiğini vurgulayan düşüncenin açıklanmasına dayandığı için önemlidir. Diğerisi ise Muhammet Fatih Işık'ın "Said Nursî'de Varoluşsal Alanın İmkânına Yönelik Bir İmge: "Ene" "¹⁸ başlıklı bildirisidir. Bu bildiri birçok açıdan zayıf yönler taşımaktadır. Bunlar arasında benlik ile ilgili düşüncelerin *Risale-i Nur*'dan belirli kitaplarla sınırlı kalması göze çarpmaktadır. Bunun yanı sıra açıklanmaya çalışılan benlik imgesi ise *Risale-i Nur*'daki benlik ile ilgili düşüncelerin yüzeysel aktarımlarından öteye gidememiştir.

Son olarak Colin Turner'ın Said Nursî'nin benlik kavramının *Risale-i Nur*'un anlaşılmasında önemli kavramlardan olduğunu vurgulayan "Said Nursî'nin Altı Cepheli Vizyonu: *Risale-i Nur*'un Manevi-Ruhani Mimarisine Doğru Yapılan Bir

¹⁵ *Din, Bilim ve Felsefe İlişkisi: Risale-i Nur Yaklaşımı Sempozyum Bildirileri*, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Yay., Yayına Haz., Hakan Gülerce, Celil Taşkın, İhsan Altıntaş, Van 2016.

¹⁶ Ahmet Mücahit Çeleğin, "Kainatı Anlama Çabasında Temel Paradigma Ene (Benlik)", *Din, Bilim ve Felsefe İlişkisi Risale-i Nur Yaklaşımı Sempozyum Bildirileri*, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Yay., Haz., Hakan Gülerce, Celil Taşkın, İhsan Altıntaş, Van 2016. s. 75-96.

¹⁷ Nursî, *Sözler*, s. 732.

¹⁸ Mehmet Fatih Işık, "Said Nursî'de Varoluşsal Alanın İmkânına Yönelik Bir İmge: "Ene", *Din, Bilim ve Felsefe İlişkisi Risale-i Nur Yaklaşımı Sempozyum Bildirileri*, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Yay., Yayına Haz., Hakan Gülerce, Celil Taşkın, İhsan Altıntaş, Van 2016. s. 169-180.

Seyahat”¹⁹ adlı çalışması ayrıca zikredilmelidir. Bu çalışmayı önemli kılan şey ise bizim çalışmamızın da ana tezi olan, *Risale-i Nur*’da benlik konusu anlaşılmadan Said Nursî’nin diğer düşüncelerinin anlaşılmasında eksiklik yaşanacağına yönelik iddiadır.

Çalışmamızda karşılaştığımız güçlüklerin başında Said Nursî’nin *Risale-i Nur*’da kullanmış olduğu sembolik ve metaforik dil gelmektedir. Bu metaforik dili akademik dile çevirmek kimi zaman güçtü. Bir diğer güçlük ise *Risale-i Nur* üzerine yapılan akademik çalışmaların sınırlı olmasıydı. Buna ilaveten özellikle benlik hususunda, makale düzeyinde yukarıda yazmış olduğumuz çalışmaların dışında bir çalışmaya denk gelmedik.

Benlik konusunun birçok disiplini içerisinde barındırması sebebiyle bizi disiplinlerarası araştırma alanlarına zorlaması yine önemli sayılabilecek bir güçlüktü. Bundan da önemlisi Said Nursî’nin, benliği *Risale-i Nur*’un temel kavramlarından biri olarak kullanmasıydı. Bu durum konunun önemini ortaya koyduğu gibi çalışma alanımızı daha da hassaslaştırmaktaydı. Bunun yanı sıra Said Nursî tarafından benlik konusu ilmî ve imanî bir mesele olarak görüldüğünden ve kendi sistemi içerisinde bu ilmî ve imanî meseleler bir zincir gibi birbirlerine bağlı olduğundan bazen benlik konusunun anlaşılması için başka konuların da bilinmesini zorunlu kılmaktaydı. Bu durum da karşımızda kısmî bir güçlük olarak durmaktaydı.

¹⁹ Colin Turner, “Said Nursî’nin Altı Cepheli Vizyonu: Risale-i Nur’un Manevi-Ruhani Mimarisine Doğru Yapılan Bir Seyahat”, *Said Nursî ve Tasavvuf*, Çev. Cüneyt M. Şimşek, Etkileşim Yay., İstanbul 2009.

1. RİSALE-İ NUR'DA BENLİK İLE İLGİLİ KAVRAMLAR

İnsanlık tarihi boyunca; gerek felsefe geleneğinde, gerekse din geleneğinde bazı kavramlar diğer kavramlara nazaran daha fazla önem arz ederler. Bu kavramların önemli olması çoğu zaman o disiplinlerin içerisinde ya merkezi konumda olmalarından ya da anlaşılması gereken temel kavramların açıklanmasına yardımcı olmalarından kaynaklanmaktadır. *Risale-i Nur* terminolojisinde “benlik” merkezi kavramlardandır; ancak benlik kavramının kendisi de izaha muhtaç olduğundan *Risale-i Nur*'da yer alan benlik kavramının daha iyi anlaşılması için öncelikle ruh, nefis ve akıl kavramlarını izah etmeye çalışacağız.

Said Nursî²⁰ “ben” ve benlik yahut Arapça terkipleriyle “ene” ve enaniyet ile ilgili düşüncelerini izah ederken enenin âlemin bütün kapılarını açtığını, enaniyet sayesinde ise Allah'ın isim ve sıfatlarının gizli özelliklerinin keşfedilebileceğini belirtir. Bunun yanı sıra enenin kendisinin de açıklanmaya muhtaç olduğunu sözlerine ekler. Enenin fonksiyonlarının bilinmesi durumunda insanın ve kâinatın hakikatinin açığa kavuşturulacağını vurgular.²¹ Biz de çalışmamızın bu bölümünde enenin fonksiyonlarının daha iyi anlaşılması için *Risale-i Nur*'un terminolojisinde ene için kullanılan bazı kavramları açıklayıp, bu kavramların daha önceden hangi disiplinler tarafından, hangi anlamlarda kullanıldığını ve Nursî'nin kullanmış olduğu kavramların adı geçen bu disiplinlerle örtüşen ve ayrılan yönlerini ele almaya çalışacağız.

Açıklamaya çalışacağımız kavramların hem felsefe hem tasavvuf literatürlerindeki anlamlarına bakacağız. Nursî'nin bu kavramları hangi manalarda kullandığını, seleflerinden ayırdığı noktaların olup olmadığı hususu üzerinde durulacaktır. “Kişiyi en iyi yine kendisi izah eder” düsturunun da bir gereği olarak, bu çalışmaya esas teşkil eden *Risale-i Nur*'dan alıntılara yer verileceği gibi, bu düsturun yetkinleşebilmesi için yorumlar da geliştirilecektir.

²⁰ Çalışmamızda bundan sonra “Nursî” denilecektir.

²¹ Nursî, *Sözler*, s. 725.

1.1. Ruh Kavramı

Risale-i Nur'daki benlik ile ilgili kavramların izahına ruhla başlayabiliriz. Zira Nursî açısından ruh hem insanlarda hem de melekler gibi manevi varlıklarda bulunan genel bir kavramdır. Onun düşüncesinde insanın süreğen bir şekilde olmasını sağlayan ruh olarak görünmektedir. Ruhun melekût alemi bağlamında insan için söz konusu edilmesi insanın Tanrı'yla olan ilişkisini sağlayan cevherin ruh olarak görüldüğünü ima etmektedir. Nursî'nin ruh ile ilgili düşüncelerinin genel bir çerçevesini ifade eden bu düşünceyi izah etmeden önce İslâm düşüncesi içinde yer alan farklı düşünür ve ekollerin bu kavram hakkındaki mütalaalarına yer vermek gerekir.

Kur'ân'da nefis ile ruhun aslında aynı şey olduğu, terbiye edilmemiş ruha nefis, terbiye edilmiş nefse de ruh denilmesinin yanı sıra Kur'ân'da nefsin en çok ruh anlamında kullanıldığı da iddia edilmektedir.²² Kur'ân'da ruh kelimesi ruh, ruhu'l-kudüs ve er-ruh şeklinde ve daima tekil olarak geçmektedir. Ruhun Kur'ân'da manevi bir varlık olarak geçtiğini söyleyebiliriz. Beden yaratılınca, kendisinden bedene üflenen ve ruhu'l-kudüs'ün vahiy getiren melek olduğu dikkate alınınca, ruh'un Tanrı ile insan arasında "var olmak ve bilmek" açısından gerekli olan bir melek olduğu yaygın olarak kabul edilmiştir. Ruh kelimesinin Kur'ân'da ne Tanrı ne de insan anlamına kullanılmadığını dikkate aldığımızda Kur'ân ayetlerinde geçen ruhun insan nefsi veya beni anlamında olmadığı sonucuna varmak da mümkündür.²³

Ruh genel olarak canlılarda hayatı sağlayan, idrak edici ve bilici unsur şeklinde kabul edilmiştir. İslam düşüncesinde ruh, genellikle nefis ile eş anlamlı olarak kullanılmıştır. Nitekim Gazâlî'ye göre ruh, insanın varlık ve olayları algılayıp değerlendiren bir unsurdur. O, ruh kelimesini bazen kalp, akıl, nefis gibi kelimelerle de ifade ederek, bunların hepsini, eşyanın hakikatlerini ve diğer bilinenleri bilen, idrak eden ve kavrayan latif varlıklar olarak tanımlar. Meşşâî gelenekte de genellikle ruh anlamında nefis tabiri kullanılmıştır. Bunun yanı sıra tasavvuf geleneğinde terbiye

²² Ahmet Ögke, *Kur'ân'da Nefs Kavramı*, İnsan Yay., İstanbul 1997, s. 25.

²³ Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan*, M. Ü. İlahiyat Fakültesi Yay., İstanbul 2012. s. 33.

edilmiş nefse ruh denildiğini ayrıca yaratıcı ile iletişim kurulabilmesi için ruha ihtiyaç duyulduğu da ifade edilmiştir.²⁴

Risale-i Nur'da ise tıpkı benlik konusunda olduğu gibi ruh konusu da, müstakil olarak, ana bir başlık altında incelenmiştir. Muhtemelen benlik konusuna bir hazırlık olmak üzere *Sözler* isimli eserde *Otuzuncu Söz* benlik konusuna ayrılmışken, *Yirmi Dokuzuncu Söz* ruh konusuna ayrılmıştır. Bunun yanı sıra *Risale-Nur*'da ruh ile ilgili görüşler tıpkı birçok konuda olduğu gibi bütün eserlere serpiştirilmiştir. İslam düşünce geleneğinde ruhun mahiyetinin bilinmezliğine dikkat çekmek suretiyle ruhun bilinemezliği söylemini tevarüs eden Nursî, ruhun hakikatinin insan aklıyla anlaşılamayacağını söyler ve ruhu; “*hakikati, hakiki olarak beşerin aklıyla keşfedilmemiş*”²⁵ olarak niteler.

Nursî ruh kavramını sadece insan bağlamında ele almaz. O, melekleri de ruhani varlıklar olarak görür ve onlar için ruh ifadesini kullanır.

Melaikenin vücuduna ve ruhanilerin sübutuna (sabit olma) ve hakikatlerinin vücuduna bir icma³-ı manevî (manevi fikir birliği) ile tabirde ihtilaflarıyla beraber bütün ehl-i akıl ve ehl-i nakil, bilerek bilmeyerek ittifak etmişler denilebilir. Hattâ maddiyatta çok ileri giden hükema-i İsrakiyunnun meşaiyyun kısmı,²⁶ melaikenin manasını inkâr etmeyerek “Her bir nev’in bir mahiyet-i mücerrede-i ruhaniyeleri (ruha ait soyut bir özellik) vardır” derler. Melaikeyi öyle tabir ediyorlar. Eski hükemanın İsrakiyyun kısmı²⁷ dahi melaikenin manasında kabule muztar (mecbur) kalarak, yalnız yanlış olarak “Ukûl-ü Aşere (on akıl) ve Erbab-ül Enva (türlerin yöneticileri)” diye isim vermişler. Bütün ehl-i edyan “melek-ül cibâl (dağlardan sorumlu melek), melek-ül bihar (denizlerden sorumlu melek), melek-ül emtar (yağmurdan sorumlu melek)” gibi her nev’e göre birer melek-i müvekkel (görevli melek), vahyin ilhamı ve irşadı ile bulunduğunu kabul ederek o namlarla tesmiye ediyorlar. Hattâ akılları gözlerine inmiş ve

²⁴ Mehmet Vural, *İslam Felsefesi Sözlüğü*, Elis Yay., Ankara 2011, s. 495.

²⁵ Nursî, *Sözler*, s. 682.

²⁶ Kullanmış olduğumuz *Risale-i Nur* setindeki *Sözler* kitabında “İsrakiyunnun meşaiyyun kısmı” diye geçen ifade ile neyin kastedildiği açık olmadığı için başka yayınevlerinden çıkmış *Sözler*'e baktık. Diğer *Sözler* nüshalarında bu ifade “hükemanın meşaiyyun kısmı” şeklinde geçer. Kanaatimizce doğru olan ifade de budur. Zira ilgili yerde Meşşâî filozofların düşüncelerine atıfta bulunulmuştur.

²⁷ Kanaatimizce burada da “İşrâkiyyûn” ifadesinin bulunması kısmi bir sorun teşkil etmektedir. Zira “ukûl-ü Aşere (on akıl)” ile ifade edilen düşünce İşrâkîlerden ziyade Meşşâîlere aittir. Özellikle Sühreverdî görünür göklere karşı gelmesi için Fârâbî ve İbn Sînâ'nın yaptığı gibi melekleri herhangi belirli bir sayıyla sınırlandırmaz. Hatta bu hususta öncülerini melekî hiyerarşiyi sınırlandırdıkları için eleştirir. Sühreverdî'ye göre meleklerin sayısı ortaçağ astronomisinin on göğüne değil, sabit yıldızların sayısına eşittir. Bu da aslında belirli olmadıkları ve bizim sayabilme yeteneğimizin ötesinde olduklarına işaret eder. Bunun yanı sıra Sühreverdî tarafından türlerin arketiplerini belirlemek için *Erbâbü'l- Enva* kavramı kullanılmıştır. Bu hususta Sühreverdî suyun arketipine Hurdâd, madenlerinkine Şehriver, bitkilerinkine Murdâd, ve ateşinkine ise Urdubihîş der. Sühreverdî insan türünün tümünün meleği olarak, insanlığın arketipi olarak da Cebrail'i gösterir. Sonuç olarak on akıl teorisinin hükemanın İsrakiyyûn kısmına atfedilmesi yanlış olmakla birlikte *Erbâbü'l-Enva* düşüncesinin hükemânın bu kısmına nispet edilmesi yerinde bir ifadedir. Bkz. Seyyid Hüseyin Nasr, *Üç Müslüman Bilge: İbn Sînâ, Sühreverdî, İbn Rüşd*, Çev. Ali Ünal, İnsan Yay., İstanbul 1997, s. 89-91.

insaniyetten cemadat derecesine manen sukut etmiş olan Maddiyyun ve Tabiiyyun dahi, melaikenin manasını inkâr edemeyerek Kuva-yı Sâriye (akıcı ve gezici güçler) namıyla bir cihette kabule mecbur olmuşlar.²⁸

Bu ifadelerden hareketle Nursî'nin meleklerle de bir anlamda ruh dediğini ve onları birbirleri yerine kullandığını görebilmekteyiz. Ayrıca felsefe ve düşünce geleneğinde bizzat ruh kavramı kullanılsa da İslam filozoflarının söylemiş oldukları şeyin din terminolojisindeki karşılığının ruh olduğunu belirtmektedir. Örneğin Meşşâî filozoflarından olan Fârâbî ve İbn Sînâ ruh anlamında akıl kavramını kullanmışlardır. Örneğin Fârâbî “Rûhu'l-Emîn ve Rûhu'l-kuds” anlamında Fa‘âl Akıl kavramını kullanmıştır. Aynı şekilde Fârâbî ile İbn Sînâ, ayrı (mufârik) akılları melekler anlamında kullanmışlardır.²⁹

Ruh ve melekler konusunu soyut ve manevi âleme ait bir durum olarak gören Nursî madde ile çokça meşgul olmuş, materyalist perspektiflerin bu hususta söylediklerinin değerli olmayacağını vurgulamıştır:

Hiç mümkün müdür... enbiya ve evliya, tevatür (kesin) suretiyle ve icma-ı manevi kuvvetiyle ihbar ettikleri ve şahadet ettikleri melaike ve ruhaniyatın vucutları ve müşahedeleri bir şüphe kabul etsin, bir şekke medar olsun? Bahusus onlar şu meselede ehli ihtisastırlar. Malumdur ki, iki ehli ihtisas, binler başkasına müreccahtırlar (üstün). Hem şu meselede ehli-i ispattırlar. Malumdur ki, iki ehli ispat, binler ehli nefîy (ortadan kaldırma) ve inkara müreccahtırlar.³⁰

Bu ifadelerden de anlaşıldığı üzere ruh konusunda Nursî peygamberleri için ehli gördüğünden ve bir için ehli, ehli olmayan onlarcasından üstün olduğu hükmünden hareketle, peygamberî geleneği delil kabul eder.³¹

Nursî bir insanın bütün değişimlere karşın yine sabit bir ben olarak kalmasını da ruha bağlar. Elbette ki bizler beden, boy, kilo, yaş olarak sürekli bir değişim

²⁸ Nursî, *Sözler*, s. 686-687.

²⁹ Fatih Toktaş, *Meşşâî Felsefe*, İnsan Yay., İstanbul 2004, s. 58-59.

³⁰ Nursî, *Sözler*, s. 690.

³¹ Ruh ve maneviyat hususunda peygamberî geleneği kabul eden Nursî, onları için ehli görür. Bir işte, için ehlinin verdiği hükmün, için ehli olmayan binlercesininin verdiği hükme üstün olduğunu bir başka eserinde şu şekilde beyan eder: “Hem de nazar-ı dikkate almak lâzımdır ki: Kim bir şeyde çok tevaggul (bir şeyle çokça meşgul olma) etse; galiben (genellikle) başkasında gabileşmesine (yabancılaşmak, bönleşmek) sebebiyet verir. Bu sırra binaendir ki: Maddiyatta tevaggul eden, maneviyatta gabileşir ve sathî olur. Bu noktaya nazaran; maddiyatta mehreti olanın maneviyatta hükmü hüccet olmasına sebep olmadığı gibi, çok defa sözü dahi şâyan-ı istima’ (dinlemeye değer) değildir. Evet, bir hasta; tıbbî hendeseye kıyas ederek, tabibe bedelen mühendise müracaat edip gösterdiği ilâcı istimal (kullanım) eder ise; akrabasına ta’ziye vermeye davet ve kendisi için kabristan-ı fenanın hastahanesine nakl-i mekân etmek için bir raporu istemek demektir. Kezalik hakaik-i mahza (gerçek hakikat) ve mücerredat-ı sırfeden (tam anlamıyla soyut) olan maneviyatta, maddiyyunun hükümlerine müracaat ve fikirleriyle istişare etmek, âdeta latife-i Rabbaniye denilen kalbin sektesini ve cevher-i nuranî olan aklın sekeratını ilân etmek demektir. Evet, her şeyi maddiyatta arayanların akılları gözlerindedir. Göz ise maneviyatı göremez.” Bkz. Nursî, *Muhâkemat*, s. 28.

içerisinde olduğumuz halde beş yıl önceki ben ile şimdiki ben ve on yıl sonraki ben arasında hakikatte bir fark yoktur ve kişi yine aynı kişidir, değişen sadece fiziki durumlarıdır. Kişinin özü değişmemekte sabit kalmaktadır. İşte Nursî insandaki bu değişmeyen öze ruh der:

Herkes hayatına ve nefesine dikkat etse, bir ruhu bakiyi anlar. Evet, her bir ruh, kaç sene yaşamışsa, o kadar beden değiştirdiği halde, bilbedahe (şüphesiz) aynen baki kalmıştır, öyle ise madem ceset gelip geçicidir. Mevt ile bütün bütün çıplak olmak dahi ruhun bekasına tesir etmez ve mahiyetini de bozmaz. Yalnız müddet-i hayatta tedrici ceset libasını değiştiriyor; mevte ise birden soyunur.³²

Ruhun felsefe geleneğince de kabul edilen “basitliği” ilkesini kabul eden Nursî, bu basitlik ilkesi gereği bölünüp parçalanmayan, değişime uğramayan ruhun beka âlemine intikal edeceğini ve ölümsüz olduğunu belirtir.³³ Açıktır ki Nursî insan benini ben yapanın ruh olduğunu, geçen yılların ardında değişen şeyin ancak beden olacağını, ruhun ise sabit ve baki kalmaya devam edeceğini ifade etmiştir.

1.2. Nefs Kavramı

İslam düşüncesinde nefis bir şeyin künhü, özü ve hakiki cevheri olarak ifade edilebilir. Bunun yanı sıra nefis ile ruhun genellikle eş anlamlı ve aynı manada kullanıldığını da ifade edebiliriz. Nefis bir şeyin kendi varlığı, iradeye bağlı olarak yapılan hareket, duyu ve hayal gücünü taşıyan ruh, akıl, beden ve kalp gibi manaların dışında can, bir nesnenin aynı, künhü, kendisi, özü, hakikati ve cevheri ve temyizi sağlayan şey gibi değişik anlamlarda kullanılır. Dolayısıyla nefis kendisinde iradî hareket, his ve hayat kuvveti bulunan bir cevher, Tasavvuf felsefesinde ise özellikle, insanda kötülüğü emreden güç, kötü huyların ve süflî arzuların kaynağı ve Allah tarafından insana üflenen ilahî ben gibi birçok anlama karşılık gelmektedir. Ruh ile nefsin aynı veya farklı şeyler olup olmadığı konusu tartışmalıdır.³⁴

³² Nursî, *Sözler*, s. 697.

³³ Nursî, *Sözler*, s. 698. Ene ile ruh arasında ince ve küçük bir fark olduğu ifade edilir: “Kılıflı ruh ve kılıflı ene, yani vücûd-i haricî giydirilmiş ruh ve enenin her ikisi “müttehîdân-ı biz-zât, mühtelifân-ı bil-itibâr”dır. Yani, mahiyetleri bir olmakla beraber, yaptıkları vazife itibariyle aralarında şöyle ince bir fark mevcuttur: Ene kanundan ziyade, esma ve sıfat-ı ilahiyeyi gösteren bir âyinedir. Ruh ise, esma ve sıfat-ı ilahiyeye âyinedarlıktan ziyade, cesede aid bir kanundur.” Bkz. Muhammed Doğan, *Ene Risâlesinin Şerhi*, Tahşîye Yay., İstanbul 2015, s. 18.

³⁴ Vural, *İslam Felsefesi Sözlüğü*, s. 447-448.

Kur'ân'da nefis kelimesinin iki kez Allah için kullanılmasının³⁵ dışında diğer bütün kullanımlarında insana işaret ettiği, bunun yanı sıra Kur'ân'da bedenın nefse dâhil olup olmadığıın net olmadığıyla beraber ben, kendim, kendimiz, kendileri, kendisi, kişi, kimse, kes, insanın mahiyet ve türü anlamlarında geçmektedir.³⁶ Bunun yanı sıra nefis kavramının değişik varyantlarıyla beraber 300'e yakın yerde geçtiği ifade edilmiş ve hemen hemen hepsinde beşerî varlıklar için, nadiren de olsa Allah için veya puta tapıcılıktaki tanrılar ve çok istisnai olarak cinler için kullanıldığı da ifade edilmiştir.³⁷ Muhammed İkbâl (1877-1938) ise nefsin Kur'ân'daki anlamları üzerine daha kategorik açıklamalarda bulunur. İkbâl'e göre nefis kavramı Kur'ân'da Zatullah, insan ruhu, kalp, insanın bedeni, bedenle beraber ruh, zat, cins ve kötülüğü emreden kuvvet manalarında kullanılmıştır.³⁸ Görüldüğü üzere çağdaş İslam düşünürlerinden Muhammed İkbâl Kur'ân'dan hareketle nefis kavramının Allah'ın zatı ile insanın ruhu, bedeni, kalbi, zatı, kötülüğü emreden kuvvesi ve cinsi gibi anlamlarda kullanıldığını ifade etmektedir.

Buradan hareketle İslam düşüncesinde Kur'ân üzerine yapılan çalışmalarda bile bu kavramlar arasında görüş birliğinin olmadığını söyleyebiliriz.

Nefsin mahiyeti ve işlevleri hususunda ilk düşünceleri ortaya koyanlardan biri olan Kindî (801-873)³⁹ üç çeşit nefis tanımını yapar. Bunlardan ilki canlı ve organı bulunan bir cismin tamamlanmış hali, ikincisi güç halinde canlı olan doğal bir cismin ilk yetkinliği, son olarak da; kendiliğinden hareket eden ve birçok güce sahip olan akli bir cevher şeklindedir. İlk iki tanım Aristoteles'in nefis anlayışını yansıtmaktadır. Üçüncü tanım ise yani bedenden bağımsız manevi bir cevher tanımlamasının Pisagor

³⁵ Mâide, 5: 116; En'âm, 6: 12.

³⁶ Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan*, s. 32.

³⁷ Ögke, *Kur'ân'da Nefis Kavramı*, s. 23.

³⁸ Zatullah anlamında; Tâhâ, 20: 41; Al-i İmran, 3: 28; En'âm, 6: 12; ve 6: 54. İnsan ruhu anlamında; Fecr, 89: 27; En'âm, 6: 93; Zümer, 39: 142. Kalp anlamında; Âl-i İmrân, 3: 154; A'râf, 7: 205; Yûsuf, 12: 77. İnsan bedeni anlamında; Âl-i İmrân, 3: 146; Enbiyâ, 21: 35; Ankebut, 29: 57. Bedenle beraber ruh anlamında; Bakara, 2: 286; En'âm, 6: 152; Yûnus, 10: 23. İnsana kötülüğü emreden kuvvet manasında; Yûsuf, 12: 18; ve 12: 53; Tâhâ, 20: 96; Mâide, 5: 30. Zat manasında; Bakara, 2: 48; Lokman, 31: 28; Müddessir, 70: 38. Cins manasında; Tevbe, 9: 128; Rum, 30: 28; Â'râf, 7: 188. Bkz. Tahsin Yurttaş, *Muhammed İkbâl Felsefesinde Benlik Kavramı (Zihin Felsefesi Açısından Bir Tahlil)*, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2009, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi) s. 57-58.

³⁹ Mahmut Kaya, "Kindî: İslam Dünyasının Felsefeyle Tanışması" *İslâm Felsefesi & Tarih ve Problemler*, İsam Yay., İstanbul 2013, s. 108.

ve Platon'a kadar gittiği bilinmektedir.⁴⁰ Bu açıdan Kindî'nin nefsin mahiyeti ve işlevleri hususunda ahlâk görüşünün temelinde Platoncu nefis görüşünün olduğunu, nefsin güçleri ve akıl hususunda ise Aristoteles'in düşüncelerine bağlı olduğu dikkate alındığında onun nefis ile ilgili görüşlerinde uzlaştırmacı bir konumda bulunduğu ifade edilmektedir.⁴¹ Toparlayacak olursak; Kindî nefsi basit, şerefli ve yetkin olan şekilde tanımlar. Ayrıca insandaki arzu ve öfke güçlerini kontrol altına alan, cevheri de nuranî ve ilahî olan bir şey olarak tanımlanır.⁴²

Ahlâk ve siyaset ile ilgili görüşlerinin temelini nefsi yerleştiren Fârâbî (872-950) ise Tanrı'nın kendini bilen olduğunu ve varlıkların ondan feyezân ettiğini söyler. Onun feyz anlayışına göre Tanrı'dan on akıl ve dokuz felek sudûr eder. Her feleğin bir cismi bir de nefsi vardır. İşte bu âlem görüşü içinde insan nefsi, sudûr basamağının onuncu sırasında bulunan Fa'âl Akıl'dan feyezân etmektedir. Ancak insan nefsinden önce, göklerin de etkisiyle, ay altı âleminde Fa'âl Akıl'dan basit cisimler, madenler, bitkiler ve hayvanlar meydana gelmektedir. Fârâbî'de akıl gücü nefsin en üst seviyesindeki bilme gücüdür. Bu güç, ahlâk ve sanatla ilgili olan "amelî" ve sırf bilmekle ilgili olan "nazarî" kısımlara ayrılır. Ancak gerçek anlamda insanî nefis olan akıl gücü, başlangıçta güç halinde (bilkuvve) ve varlığı maddeye bağlı bir yapıda bulunmaktadır. Fârâbî'ye göre güç halindeki bu akıl, hep fiil halinde ve mufarık olan Fa'âl Akl'ın aydınlatmasıyla kendisini bilmesine konu olan şeyleri bilerek bilfiil akıl seviyesine çıkar. Fârâbî yalnızca insana ait saydığı "ihtiyar"ı ise iyiliğe yönelten ve kötülükten uzaklaştıran aklî iradeye ait bir yeti olarak saymaktadır.⁴³

İbn Sînâ'ya göre (980-1037) nefis konusunda yapılması gereken ilk iş, öncelikle onun varlığının ispat edilmesi olayıdır. İbn Sînâ'nın düşüncesinde nefis gayri maddî bir cevherdir. Ancak İbn Sînâ nefsin cevher olduğunu, bizzat nefsi incelemekten ziyade onun bedenle olan ilişkisini çeşitli açılardan inceleyerek açıklamaya

⁴⁰ Kaya, "Kindî: İslam Dünyasının Felsefeyle Tanışması", s. 108.

⁴¹ Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan*, s. 35.

⁴² Kindî, *Felsefî Risâleler*, Çev. Mahmut Kaya, İz Yay., İstanbul 1994, s. 131.

⁴³ Fârâbî, *İdeal Devlet*, Çev. Ahmet Arslan, Divan Yay., İstanbul 2011, 63-65, 93; Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan*, s. 37.

çalışmıştır.⁴⁴ Zaten felsefe ve düşünce geleneğinde nefis üzerine fikir beyan etmiş kişilerden hiçbiri “işte nefis tam olarak budur” manasında bir ifade kullanmamış, nefsin sonucu olduğu düşünülen olaylardan hareketle nefsin ne olabileceği ifade edilmeye çalışılmıştır. Buradan hareketle İbn Sînâ’nın nefis ile ilgili teorilerinin de bu şekilde olduğunu belirtebiliriz. İbn Sînâ’ya göre insan nasıl ki başka şeyleri aklederek biliyorsa, kendi nefsinin de bu şekilde “zorunlu” olarak bilebilirdi. Ancak bu zorunluluk nefsin varlığına değil, akletme fiiline ait bir zorunluluktur. Buna rağmen yine de insanın kendi nefsinin bildiğini söylemenin zor olduğunu; zira insanın o şeyi bilip bilmediğinin farkında olmadığını, o şeyi bildiğinin farkına varabilmesi için uyarılmaya ve bazı şeyleri hatırlamaya ihtiyaç olduğunu vurgulamıştır.⁴⁵ İbn Sînâ’nın kimilerince soyut, görünmez, cevher, gölge ama her ne olursa olsun bizzat görülemeyecek ve fakat sadece hissedilebilecek bir şeyi doğrudan inceleyemeyeceği için, tıp doktoru olmanın da avantajını kullanarak, nefsin beden ile ilişkisinden yola çıkarak açıklamalarda bulunmuştur.

Sonuç olarak İbn Sînâ insanın kendi kendisini bedeni uzuvları olmasa bile, örneğin eli, kolu kesilmiş olsa bile kendi kendisini bilebileceğini ve bu bilmenin gayri maddi bir cevherle gerçekleştiğini iddia etmektedir. Benliğin farkına varma açısından İbn Sînâ’nın akıl ve nefis arasında ise şu ayrımı yaptığını ifade edebiliriz: Varlığın şuurunda olmak nefse ait iken, varlığımızın şuurunda olmanın şuurunda olmak aklımıza aittir, yani şuurun şuuru aklın fiilidir. Şu halde nefse ait olan varlığının şuurunda olmak bilfiil ve daimîdir. Bilkuvve olan durum şuurun şuurunda olmaktır.⁴⁶

Gerek Kur’ân’da gerek İslam felsefesi ve tasavvufunda nefsin farklı kullanımları vardır. Ayrıca nefis kavramsallaştırmaları ve mertebeleri de kişilere göre değişebilmektedir. Bunun yanı sıra nefse insanın özü, kendisi denildiğini ve nefsin soyut bir cevher olarak görüldüğünü ifade edebiliriz. Ayrıca Fârâbî nefsi ahlâk ve siyaset ile ilgili düşüncelerine temel yaptığı için kendi felsefesinin anlaşılması açısından önemlidir. Bunun yanı sıra İbn Sînâ’ya göre hiçbir şeyi bilmesek bile nefis

⁴⁴ İbn Sînâ, *en-Necat*, çev. Kübra Şenel, Kabalcı Yay., İstanbul 2013, s. 146; Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan*, s. 43-44, 50.

⁴⁵ Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan*, s. 51.

⁴⁶ Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan*, s. 52-60.

bilgisini araya başka bir bilgi girmeden bilebiliriz. İbn Sînâ bu durumu meşhur “havada asılı duran adam”⁴⁷ örneğiyle ispat etmeye çalışır. Tasavvuf geleneğinde ise nefis, insanda terbiye edilmesi gereken en temel öge konumunda olması nedeniyle önemlidir. Tasavvuf ıstılahında insanın insan olmasının yegâne şartlarından biri kişinin kendisindeki hayvanî nefsi kontrol altına almasına bağlıdır. Kişi riyâzat ile şehvet, öfke ve vehim güçlerini akıl yetisi sayesinde kontrol etmeye çalışır.⁴⁸ Tasavvuf literatürüne göre kişi en azından bu üç hayvanî yetisini kontrol altına almak suretiyle hayvanlardan daha aşağı olmaktan kurtulur ve dinin öngördüğü insan tipini asgari düzeyde de olsa yakalar. Bunun yanı sıra kişinin manevî olarak ilerlemesi için başka pratikler de mevcuttur.⁴⁹

Nursî nefsi daha çok fonksiyonlarıyla değerlendirmeye dikkat etmiştir. Bu fonksiyon ise tasavvuf geleneğine benzer bir şekilde daha çok negatif ve olumsuz anlamdadır. Örneğin nefsi; kendisini beğenen, kötülüğü emreden, cahil ve şuursuz gibi terkiplerle kullanır. Eğer Nursî’yi nefsi kullanım şekliyle hareketle literatür içerisinde değerlendirmek istersek onun nefse “kötülüğü emreden” anlamında olan nefis-i emmâre olarak baktığını söyleyebiliriz.

Nursî kişinin nefsi hakkında ihtiyatlı olması gerektiğini; zira herkeste nefis-i emmâre bulunduğunu belirtir.⁵⁰ Nursî’nin her insanda nefis-i emmârenin bulunduğunu söylemesindeki amaç; kişinin bu nefse karşı ihtiyat ve tedbiri elden bırakmaması içindir. Bunun yanı sıra Nursî’ye göre kötülük fiilini işleyen insan nefsidir.⁵¹ Nursî burada kötülüğün kendisini yaratanın Allah olduğunu; ancak kötülüğü işleme fiil ve iradesinin kişide bulunduğunu belirtmek ister. Bu nedenle kötülüğü yaratmanın şer olmadığını, belki o kötülüğü işlemenin kötülük olabileceğini

⁴⁷ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, Çev. Murat Demirkol, Türkiye Yazma Eserler Kurulu Başkanlığı, İstanbul 2013, s. 462; Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan*, s. 54.

⁴⁸ Tasavvuf ıstılahında kişinin şehvet ve öfke güçlerini akıl ile dizginlemeye çalışmasının kökenleri Platon’a kadar gidebilmektedir. Örneğin Platon’a göre akıl, bilgi yoluyla öfke ve şehvet güçlerini kontrol altına almalıdır. Platon bu durumu ölçülü olmak olarak nitelendirilir ve bu ölçü toplumsal düzenin kurulmasında önemli bir faktör olarak görülür. Bkz. Platon, *Devlet*, Çev. Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul 2014, 431 c-432 a, 436 b-439 d.

⁴⁹ Dâvud el-Kayserî, *Tasavvuf İlmîne Giriş*, Çev. Muhammed Bedirhan, Nefes Yay., İstanbul 2013, s. 37.

⁵⁰ Nursî, *Lem’alar*, s. 276.

⁵¹ Nursî, *Sözler*, s. 624.

ifade eder.⁵² Ayrıca insandaki kabiliyetlerin nefsi emmârenin eline verilmesinden ziyade, belki ebedi bir dünyanın göstergeleri olarak kendilerine bakılmasını ister. Zira insandaki kabiliyet ve yeteneklerinin yegâne gayesinin bu dünya olamayacağını, insandaki bu olağanüstü kabiliyetlerin buna işaret ettiğini ifade eder.⁵³ Bunun yanı sıra insanın kendi istek ve arzularına dikkat etmesi gerektiğini; zira bazen insanın arzusunun ona fikir gibi görüldüğünü, böylelikle ihtiraslı insanın kendi nefis ve arzusunu fikir olarak telakki edebileceğini belirterek kişinin isteğinin nefsanî bir arzudan mı yoksa bir fikirden mi kaynaklandığını sorgulamasını ister.⁵⁴ Ayrıca “...Nefsin muktezası, daima iyiliği kendinden bilip fahr (övünme) ve ucbe (kibir) girer”⁵⁵ ifadeleriyle de nefsin bu kibir özelliği sebebiyle, benlik ile ilgili önümüzdeki bölümlerde de göreceğimiz gibi, insanın yaratıcısına ortak koşabileceği vurgulanır. Gururlanan nefsin bunda hakkı olmadığını, zira insanın nefsinde eksiklik, acizlik bulunduğunu ve insanın bunu görmesi gerektiğini⁵⁶ ve kendisine verilmiş kabiliyetler için şükretmesi gerektiğini vurgular.

Elbette nefsin bu tür olumsuz, negatif ve aşağıların aşağısı anlamındaki “esfel-i sâfilîn” özelliklerinin yanı sıra nefsini doğru bir şekilde kullanmak suretiyle insanın yükselebileceğine, İslam terminolojisindeki kavramıyla ifade edecek olursak; “a‘lâ-

⁵² Nursî'nin buradaki amacının kötülük fiilini işleyen insan ve onun nefsi olduğunu belirtmektir. Zira kendisine sorulan bazı sorularda, kötülüğü yaratmış olmanın bizzat kendisinin bir kötülük olduğu söylenmiş ve insan nefsinin bu konudaki sorumluluğu kaldırılmak istenmiştir. Bu konudaki orijinal ifadeleri şu şekildedir: “Halk-ı şer (kötülüğün yaratılması), şer değil, belki kesb-i şer (kötülük yapmak) şerdir. Çünkü halk ve icad, bütün netaice bakar; kesb, hususî bir mübaşeret (girişim) olduğu için, hususî netaice bakar. Meselâ: Yağmurun gelmesinin binlerle neticeleri var, bütünü de güzeldir. Sû'-i ihtiyarıyla (iradenin kötüye kullanılması) bazıları yağmurdan zarar görse, “Yağmurun icadı rahmet değildir” diyemez; “Yağmurun halkı şerdir” diye hükmedemez. Belki sû'-i ihtiyarıyla ve kesbiyle onun hakkında şer oldu. Hem ateşin halkında (yaratılış) çok faideler var; bütünü de hayırdır. Fakat bazıları sû'-i kesbiyle, sû'-i istimaliyle (kötüye kullanma) ateşten zarar görse, “Ateşin halkı şerdir” diyemez. Çünkü ateş yalnız onu yakmak için yaratılmamış; belki o, kendi sû'-i ihtiyarıyla, yemeğini pişiren ateşe elini soktu ve o hizmetkârını kendine düşman etti”. Bkz. Nursî, *Mektubat*, s. 72.

⁵³ Nursî, *Sözler*, s.186.

⁵⁴ Bediüzzaman Said Nursî, *Eski Said Dönemi Eserleri*, Yeni Asya Yay., İstanbul 2009, s. 635.

⁵⁵ Nursî, *Sözler*, s. 643.

⁵⁶ Nursî bu “söylem” durumuna uygun olacak şekilde insan realitesinden örnekler getirir. İnsan bedeninden örnekler veren Nursî insanın üzerinde kısmen de olsa irade sahibi olduğu mide üzerinde bile ciddi bir hâkimiyet sağlayamadığını bu nedenle göz ve kulak gibi iradesinin dışında fonksiyon icra eden organlarında hiçbir şekilde hak iddia edemeyeceğini ifade eder. Bu açıdan insan zayıf ve aciz gören Nursî insan nefsinin bu acizyet durumuna işaret eder. İlgili ifadeleri şu şekildedir: “Acaba en kolay, en zahir ve daire-i ihtiyar ve şuurda dâhil olan bir midenin idaresini yapamadığın halde; nasıl göz ve kulak gibi daire-i ihtiyar ve şuurun haricinde idare isteyen şeylere mâlik olabilirsin.” Bkz. Nursî, *Barla Lâhikası*, s. 444.

yi illiyân” yani en yüksek mertebelere çıkabileceğine yönelik ifadeler de *Risale-i Nur*’da mevcuttur. Bir örnek verecek olursak:

Hem kesafetli (açık ve berrak olmayan) olan nefis-i insaniye; sırr-ı câmiyet (pek çok gerçekleri kapsayıcı özellik) itibarıyla, tezekkî etmek (manevi temizlenme, ahlaken yükselme), şartıyla bütün letaif-i (latif duygu ve hisler) insaniyenin fevkine (üst) çıktığı gibi, öyle de, cismaniyet; en câmi’, en muhit, en zengin bir âyine-i tecelliyat-ı esma-i İlahiyedir.⁵⁷

Nursî’nin nefis ile ilgili aktarmış olduğumuz düşüncelerinden hareketle nefsi iki ucu keskin bir bıçak şeklinde gördüğünü söyleyebiliriz. Bir yandan her iyiliği kendisinden bilen, yaptığı kötülüğü bile kendisinden değil de kötülük fiilini yaratandan bilme yoluna giden, yaptığı işlerde yapabileceklerinden fazla kibir ve gurura kapılan nefis, insanı ahlâkî olarak aşağıya çekebilen bir fonksiyon icra eder. Öbür yandan kişinin ahlâkî söz ve fiillerinde düzeltmeler ve iyileştirmeler yapmak suretiyle meleklerden daha üstün bir konuma gelebileceği belirtilir. Bunun yanı sıra insanın, Allah’ın isimlerini en iyi yansıtabilecek özelliklerle donatıldığı ifade edilir. Buna bir örnek verecek olursak; Nursî’ye göre örneğin dilin tat alma hissinin yaratılan yiyecekler sayısınca, o lezzetleri tadabildiğini, böylelikle dilin o yiyecekleri tatmak ve tartmak için bir nevi ölçü olduğunu ve Allah’ın isimlerini bilip tanıyacak birçok özelliğin de yine insan bedenine yerleştirilmiş olduğunu ifade eder. İnsan bedeninin ve nefsinin bütün kesafetliliğine rağmen Allah’ın isim ve sıfatlarını tanımasının aslında çok da zor olmadığını ve gayet mümkün olduğunu belirtir. Bu hususu toprağı; hava, su ve ışık ile kıyaslayarak ispatlamaya çalışır. Buna göre toprağın; yoğun, katı ve karanlık olduğu halde yaratılan varlıklara kaynak ve vesile olduğunu belirterek mana olarak diğer unsurlardan (hava, su ve ışıktan) daha üstün olabileceğini; buradan hareketle insan nefsinin de bütün kusur, noksan ve kesafetine rağmen Allah’ın isim ve sıfatlarını yansıtmak suretiyle, insani açıdan ulaşılacak en yüksek mertebeye çıkabileceğini de ekler.⁵⁸

Görüldüğü üzere insan hayatı için önemli fonksiyonlar icra eden nefis iki yönlü eğilim gösterebilmektedir. Bir yanda insanı kötü fiilleri işlemeye zorlayan, kendi güç ve iradesi çok sınırlı olmasına rağmen yapılan iyilik ve güzellikleri kendisinden bilerek bir anlamda sınırını aşan bir konumdadır. Bu konumdaki nefis insan için kötülüğün kaynağı olarak görülmektedir. Diğer tarafta ise kişi nefisini manevi

⁵⁷ Nursî, *Sözler*, s. 670.

⁵⁸ Nursî, *Sözler*, s. 670.

temizlenme ve arınmalarla terbiye edip eğitir. Bu konumdaki nefis Allah'ın isimlerini anlayabilecek konumdadır ve manevi açıdan meleklerden yükselebilecek konumda görülmektedir.

1.3. Nefsin Güçleri

Nursî İslam düşüncesinde yaygın olan akleden nefis, öfkelenen nefis ve isteyen nefis şeklindeki nefis taksimini kabul eder. Esasında nefsin bu şekilde işlevleri açısından sınıflandırılması Platoncu düşünceye dayanır. O açıdan ilkin bu düşünceyi ele almak gerekir.

Platon nefsi üç kategoride inceler: Akleden nefis, öfkelenen nefis ve isteyen nefis. Nitekim kendi sisteminde akıl yetisi ile bilgi edinilir, öfke gücü istenen bir şeyin reddedilmesini sağlar. İsteyen nefis ise yeme, içme ve çiftleşmeye yaramaktadır.⁵⁹ Platon insan nefsindeki bu üç yetinin akıl yetisi önderliğinde dengede olması gerektiğini ifade eder ve bunu da ölçülü olmak olarak ifade eder.⁶⁰ Platon insan nefsindeki bu yetilerin ölçülü olmasına o kadar önem verir ki ölçülü olmayı yiğitlik ve bilgelikten daha değerli görür.⁶¹

Nefsin güçleri hususunda diyebiliriz ki birçok filozof arasında bir görüş birliği vardır. Platon'un nefsi akıl, öfke ve şehvet kısımlarına ayırması şeklindeki tasnifi birçok İslam filozofunda da görülür. Platon'un bu sınıflandırmasının aynısı Kindî,⁶² Râzî,⁶³ İbn Miskeveyh,⁶⁴ Tusî,⁶⁵ gibi birçok İslam filozofu tarafından da kullanılmıştır. Nefsin güçlerini nebâtî, hayvânî ve insânî olarak sınıflandıran İbn Sînâ'nın görüşleri ise daha çok Aristoteles'in nefis ile ilgili sınıflandırmasına benzemektedir.⁶⁶ Sonuç olarak İslam felsefesinde, nefsin güçleri ve nefis ile ilgili sınıflandırmalarda klasik Yunan felsefesinin ciddi etkilerinin olduğunu ifade edebiliriz.

⁵⁹ Platon, *Devlet*, 436 b.

⁶⁰ Platon, *Devlet*, 430 e.

⁶¹ Platon, *Devlet*, 432 a.

⁶² Kindî, *Felsefî Risâleler*, s. 131-132.

⁶³ Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan*, s. 35-36.

⁶⁴ İbn Miskeveyh, *Ahlâk Eğitimi*, Çev. Abdülkadir Şener, İsmet Kayaoğlu, Cihat Tunç, Büyüyenay Yay., İstanbul 2013, s. 32.

⁶⁵ Nasîruddin Tusî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, Çev. Anar Gafarov, Zaur Şükürov, Litera Yay., İstanbul 2007, s. 36-37.

⁶⁶ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 424-463; Mehmet S. Aydın, *İslâm Felsefesi Yazıları*, Ufuk Yay., İstanbul 2010, s. 40.

Nursî de kendinden önceki Müslüman düşünürleri izleyerek insanın yaşam sürmesini sağlayan nefsin özelliklerini üç kategoride ele alır. Bunları da “kuvve-i şehviye-i behimiye” (şehvet gücü), “kuvve-i sebuiye-i gadabiye” (öfke gücü) ve “kuvve-i akliye-i melekiye” (akıl gücü) şeklinde ifade eder.⁶⁷ İnsan nefsindeki bu kuvvetlerin de kendi aralarında “tefrît” (normalden aşağı olma hali), “vasat” (orta yol, denge, adalet) ve “ifrât” (aşırılık, ileriye gitme) şeklinde üç mertebeye ayrıldığını ekler.⁶⁸

Bunlar arasında insandaki şehvet kuvvetinin tefrit mertebesinin “humûd” olduğunu, kişinin bu mertebede kendisine helal olan şeylere bile ilgi göstermediğini ifade eder. İfrat mertebesinin ise “fücûr” olduğunu ve bu mertebede kişinin kendi hakkı ve namusu olmayana bile göz dikip, saldırganlaştığını belirtir. İki mertebe arasında denge olarak gördüğü “vasat” mertebesinde ise kişinin kendisine ait helaline şehvet gösterdiğini ve kendisinin olmayan şeye de bakmadığını ifade eder.⁶⁹

Bunun yanı sıra insan nefsinin şehvet kuvvetinde yer alan yemek, içmek, uyumak, konuşmak kısımlarında da yine üç mertebe bulunduğunu ifade eder. Aynı şekilde kuvve-i gadabiye olarak ifade ettiği öfke duygusunun tefrit mertebesinde kişinin korkulmayan şeyden bile korktuğunu, ifrat mertebesinin ise “tehevvür” olduğunu ve burada kişinin ne maddi ne de manevi hiçbir şeyden korkmadığını ifade eder. Vasat mertebesinin ise cesaret olduğunu belirterek kişinin kendi hakkı için canını bile verdiğini; ancak meşru olmayan şeylere karışmadığını belirtir. Aynı şekilde kuvve-i akliye olarak isimlendirdiği akıl kuvvetini de üç kategoride ele alır. Tefrit mertebesinin “gabâviyet” olduğunu ve bu mertebedeki kişinin hiçbir şeyden haberdar olmadığını vurgular. İfrat mertebesinin ise “cerbeze” olduğunu yani bu mertebedeki kişinin doğruyu yanlış, yanlış doğru gösterebilecek aklî bir güce sahip olduğunu ifade eder. Orta yol olarak ifade ettiği vasat mertebesinin ise “hikmet” olduğunu ve kişinin hakkı bilip, hakka uyduğunu; yalan şeyi de bilip ondan kaçındığını belirtir.⁷⁰

⁶⁷ Nursî, *İşârâtü'l-İ'câz*, s. 46.

⁶⁸ Nursî, *İşârâtü'l-İ'câz*, s. 46.

⁶⁹ Nursî, *İşârâtü'l-İ'câz*, s. 46.

⁷⁰ Nursî akıl kuvvetinin ilim mertebelerinde de kendi arasında ifrat, tefrit ve vasat kısımlarına ayrıldığını ekleyerek İslam düşünce geleneğindeki meşhur birkaç mezhebi örnek verir. Bunlar

Sonuç olarak Nursî insan nefsinin şehvet, öfke ve akıl kısımlarının dokuz mertebesinden ifrat ve tefrit olan altı kısmını zulüm, vasat olan üç kısmın ise adalet⁷¹ olduğunu ifade eder.⁷² Nursî insan nefsinin özelliklerini üç üst kategoride ele alır ve bunları da dokuz alt başlıkta değerlendirir. İfrat ve tefrit olan altı kısımdan kaçınılması gerektiğini belirterek denge ve adalet olarak gördüğü vasat kısmında karar kılınması gerektiğini önerir. Somut bir örnek vermek gerekirse; Nursî'nin yemek ve içmek hususunda kişinin hiçbir şeye yemeden ve içmeden perhiz yapmasını ve kendisini bütünüyle yemeğe verip bedenine aşırı yüklenmesini kabul etmez. Bunun orta yolu olarak doymasına yetecek kadar yemesi gerektiğini salık verir ve bunu adalet olarak nitelendirir.

1.4. Akıl Kavramı

Aklın, Kur'ân'da hep akletmek, düşünmek, idrak etmek şeklinde fiil terkipleri halinde kullanıldığı ve insanın bu yetisini kullanmaya çağrıldığı, kullanmadığı durumlarda yerildiği ifade edilmektedir.⁷³ Ayrıca Kur'ân'da “hiç düşünmezler mi?”, “akletmez misiniz?” gibi ifadelerle insanı düşünmeye, akletmeye, tefekkür etmeye çağıran ayetler mevcuttur.⁷⁴ Bu ayetler, insanı çevresinde meydana gelen olaylar karşısında düşünmeye çağırır. Meydana gelen olayların olağanüstülüğüne vurgu yapıp insanın dikkatini çekmeye çalışan ayetler, insanın dikkatini çekmeye çalışırken insanların bu hususta tefekkür etmelerini istemektedir.

arasında fiillerin yaratılması örnekliliği üzerinden Cebriye mezhebinin ifrata düştüğünü, çünkü insanı fiiller hususunda büsbütün pasif bıraktığını; Mu'tezile mezhebinin ise tesiri insana vererek tefrite düştüğünü ifade eder. İkisinin arası olarak gördüğü Ehl-i Sünnet mezhebinin ise fiillerin başlangıcını insanın cüz-î iradesine verdiğini, sonunu ise küllî iradeye verdiklerini belirterek vasat olarak nitelendirir. Bkz. Nursî, *İşârâtü'l-I'câz*, s. 47.

⁷¹ Nursî, *İşârâtü'l-I'câz*, s. 47.

⁷² Birçok filozof ve düşünür orta yolun denge ve adalet olarak görülmesi hususunda hemfikirdirler. Bunlar arasında örneğin Platon'un aklın ölçü olarak alınmasından sonra denge ve adaletin ortaya çıkacağına yönelik söylemleri önemlidir. Bkz. Platon, *Phaidon*, Çev. Nazile Kalaycı, Kabalcı Yay., İstanbul 2012, 69b-c. Yine ilkçağ filozoflarından Aristoteles adaletin orta yol olduğunu ifade eder. Bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, Çev. Saffet Babür, Ayraç Yay., Ankara 1997, 1129a 5. İbn Sînâ'da da ifrat ve tefrit arasının orta yol olarak isimlendirilip, bu orta yolun erdem olarak görülmesi ile ilgili bkz. Hüseyin Gazi Topdemir, *İbn Sînâ: Doğunun Sönmeyen Yıldızı*, Say Yay., İstanbul 2009, s. 229. Adaleti nefsin bir fazileti sayan İbn Miskeveyh ise insandaki üç fazilet olarak gördüğü hikmet, iffet ve yiğitliğin birbirleriyle bir arada ve denge içerisinde hüküm sürmeleri sonucu adaletin ortaya çıkacağını vurgular. Bkz. İbn Miskeveyh, *Ahlâk Eğitimi*, s. 34-35.

⁷³ Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan*, s. 32-33.

⁷⁴ Bakara, 2: 142; Bakara, 2: 164; Bakara, 2: 170; Yûnus, 10: 16; Hûd, 11: 51; Yûsuf, 12: 109, Ra'd, 13: 4; Nahl, 16: 12.

Akıl kavramı felsefede, varlığın hakikatini idrak eden, maddi olmayan; fakat maddeye tesir eden basit bir cevher; maddeden şekilleri soyutlayarak kavram haline getiren ve kavramlar arasında ilişki kurarak önermelerde bulunan, kıyas yapabilen güç olarak ifade edilmektedir. İlk İslam filozoflarından Kindî akılı, eşyanın hakikatlerini kavrayan basit bir cevher olarak tanımlamaktadır. Gazâlî'ye göre birçok tanımı olmakla birlikte, akıl genellikle insanın zihninde bir araya gelmiş anlamlar ve sonucu çıkarmaya yarayan önermeler olarak tanımlanmıştır. Meşşâî filozoflar ise akılı tanımlamak için çeşitli ayrımlara gitmişlerdir. Bunlar nazarî akıl, ameli akıl, heyûlânî akıl, meleke hâlinde akıl, fiil halinde akıl, müstefâd akıl ve fa'âl akıl⁷⁵ gibi ayrımlardır.⁷⁶

Akıl kavramı Nursî'nin eserlerinde geçen izah edilmesi güç kavramlardandır. Güç olmasının sebeplerinden biri kendi hayatını eski Said ve yeni Said⁷⁷ olarak

⁷⁵ Bu kategorileştirmelerin kısa açıklamaları şu şekilde verilebilir: Nazarî Akıl: Nefsin gücü olan bu akıl tümel emirleri ve tümel olma açısından mahiyetleri kabul eder. Amelî Akıl: Bu akıl, nefsin bir gücü olup, onun sanılan ve bilinen bir amaç için seçtiği tikel şeyleri istek gücüyle harekete geçirme ilkesidir. Bu güç, hareket verici olup, ilimler türünden değildir. Buna akıl adının verilmesi, akla bağlı olmasından ve tabiatı itibarıyla aklın işaretlerine uymasından dolayıdır. Ameli akıl şehvetleri terk etmek suretiyle kuvvetlendirilir. Heyûlânî Akıl: Eşyanın mahiyetlerini maddelerinden soyut olarak kabule hazır olup, ruhta mevcut olan kuvve. Bu akıl türü herkeste eşit olarak bulunur. Çünkü her insanda soyut olarak bilgi yeteneği bulunur. Meleke Hâlindeki Akıl: Heyûlânî aklın kemâle doğru yücelmesi ve sonuçta bilfiil akla yakın bir kuvvet hâline gelinceye kadar mükemmelleşmesidir. Bu akılda, çocuk temyiz noktasına ulaşır ve uzak olan kuvveti yakın kuvvet hâline gelir. Ona zaruri şeyler arz olduğunda nefsinde bu şeyleri doğrulayıcı bir hâl görür. O, artık beşikteki çocuk gibi değildir. Bi'l-fiil Akıl: Nefsin herhangi bir şekilde kemâle ermesi. Yani nefis, makul şekilleri istediği zaman akledip bilfiil hazır hâle getirebilir. Nazari makullerin çocuğun zihninde hasıl olması buna verilen bir örnektir. Çünkü çocuk bundan habersiz olmakla birlikte ne zaman isterse bu nazari makulleri fiil haline getirebilir. Müstefâd Akıl: kazanılmış, edinilmiş akıl. Bilfiil hazır olan mevcut bilgidir. Bu, bilgilerin çocuğun zihninde hazır olması durumu olup, öznede bilfiil hazır olan mevcut bilgidir. Fa'âl Akıl: Etkin olan akıl. Bütünüyle maddeden soyutlanmış olan tüm mahiyetler. Bütün dış varlıkların suretlerini bilfiil kendinde önceden bulunduran akıl. Akıl olması bakımından fa'âl akıl cisimsiz, maddesiz bir cevherdir. Zâtî bir mahiyet olup, kendi zatından mücerrettir. Bu cevherin özelliği heyûlânî akılı aydınlatarak, kuvveden fiile çıkarmasıdır. Bkz. Vural, *İslam Felsefesi Sözlüğü*, s. 446, 34, 220, 393, 84, 435, 167.

⁷⁶ Vural, *İslam Felsefesi Sözlüğü*, s. 22.

⁷⁷ Eski Said ile Yeni Said değerlendirmesi için Nursî şu açıklamalarda bulunur: “Kırk elli sene evvel Eski Said, ziyade ulûm-u aklıye ve felsefeyede hareket ettiği için, hakikat-ül hakaike karşı ehl-i tarikat ve ehl-i hakikat gibi bir meslek aradı. Ekser ehl-i tarikat gibi yalnız kalben harekete kanaat edemedi. Çünkü akılı, fikri hikmet-i felsefiye ile bir derece yaralı idi; tedavi lâzımdı. Sonra hem kalben, hem aklın hakikate giden bazı büyük ehl-i hakikatın arkasında gitmek istedi. Baktı, onların her birinin ayrı cazibedar bir hâssası var. Hangisinin arkasından gideceğine tahayyürde (ne yapacağını şaşırma) kaldı. İmam-ı Rabbanî de ona gaybî bir tarzda “Tevhid-i kible et!” demiş; yani “Yalnız bir üstadın arkasından git!” O çok yaralı Eski Said’in kalbine geldi ki: “Üstad-ı hakikî Kur’an’dır. Tevhid-i kible bu üstadla olur.” diye, yalnız o üstad-ı kudsînin irşadıyla hem kalbi, hem ruhu gayet garib bir tarzda sülûke başladılar. Nefs-i emmâresi de şükûk (şek) ve şübehâtıyla (şüphe) onu manevî ve ilmî mücahedeye mecbur etti. Gözü kapalı olarak değil; belki İmam-ı Gazalî (r.a.), Mevlâna Celaleddin

isimlendirmesine giden süreçtir; zira bu süreç ve beraberinde getirdiği değişim onun epistemolojisinde de önemli farklar oluşturmuştur.

Çağdaş İslam düşünürlerinden Taha Abdelrehman'ın da belirttiği gibi Nursî ilk döneminde Meşşâî filozoflar gibi (*ilâhî*) hikmet ile (*insânî*) felsefe arasında bir alışveriş olabileceğini ve aklın ilahi hakikatlerin anlaşılmasında bir basamak olabileceğini savunmuştur. Nursî, bu dönemde felsefî metotlarla dinin hakikatlerinin savunulabileceği kanaatindeyken ve buna uygun okuma ve mütalaalar yaparken, yeni Said döneminde yönünü hikmet lehine çevirmiş ve felsefenin ancak hikmete yardımcı olabilecek bir pozisyonda var olabileceğini düşünmüştür.⁷⁸ Bu itibarla Nursî'deki bu eski Said ve yeni Said isimlendirmeleri aslında epistemolojisindeki bir paradigma değişimini de ifade etmektedir.⁷⁹ Dolayısıyla bu değişim Nursî'nin felsefe, hikmet ve akıl ile bunların hakikati elde etmedeki rollerine olan bakış açısında farklılıklar meydana getirmiştir.

Risale-i Nur'da soyut bir cevher olarak nitelendirilen akıl, hakikatin tek ve yanılmaz ölçüsü olmamakla beraber, bilgi araçlarından olan duyuların üstünde yer almakta, yine bilgiye ulaşma yöntemlerinden olan vahyin altında kabul edilmektedir. Görme olayının gerçekleşmesi için gören göze, görülecek eşyaya ve eşyayı gösterecek ışığa ihtiyaç vardır. Bunun gibi, aklın ilâhî hakikatleri olduğu gibi kavraması için de vahyin gerekliliğine işaret edilmektedir.⁸⁰ Bu tanım Nursî'nin eserlerinde aklın nerede konumlandırıldığını göstermektedir.

Nursî aklın ölçüt alınıp naklin bu ölçüte göre yorumlanması gerektiğini ifade ettikten sonra aklın bu ölçüt ve esas olması durumuna da bir anlamda şerh düşer, şart

(r.a.) ve İmam-ı Rabbanî (r.a.) gibi kalb, ruh, akıl gözleri açık olarak, ehl-i istiğrakın (manevi zevklerde kendisinden geçenler) akıl gözünü kapadığı yerlerde, o makamlarda gözü açık olarak gezmiş. Cenab-ı Hakk'a hadsiz şükür olsun ki, Kur'an'ın dersiyile, irşadıyla hakikata bir yol bulmuş, girmiş. Bkz. Nursî, *Tarihçe-i Hayatı*, s. 168; *Mesnevî-i Nuriye*, s. 16.

⁷⁸ Aklın dinî ve ilahî gerçekleri anlama açısından yetersiz olduğuna yönelik birçok örnek verir. Bunlardan Miraç örneğini aktaracak olursak: "Miracın hikmeti o kadar yüksektir ki, fikr-i beşer ulaşamıyor. O kadar derindir ki, ona yetişemiyor. O kadar incedir ve lâtifdir ki, akıl kendi başıyla göremiyor. Fakat bazı işaretlerle, hakikatleri bilinmezse de vücutları bildirilebilir..." bkz, Nursî, *Sözler*, s. 778.

⁷⁹ Taha Abdelrehman, "Said Nursî'nin Eserlerinde Kur'an Hikmetinin İnsan Felsefesinden Ayrılması" *Âlim ve Düşünür Olarak Bediüzzaman*, haz. İbrahim M. Abu-Rabi, Çev. İbrahim Kapaklıkaya, Ercüment Asil, Vildan Canpolat, Onur Atalay, Etkileşim Yay., İstanbul 2003, s. 320

⁸⁰ Kenan Demirtaş, *Risale-i Nur'da Geçen Terimler ve Ansiklopedik Bilgiler*, Nesil Yay., İstanbul 2015, s. 21.

getirir. Bu şart yaratılışına uygun akletmesi şeklinde ifade edilebilir. Mesela bazı kişilere “eğer bu kişi insan olsaydı, böyle yapardı veya böyle yapmazdı” gibi ifadeler kullanılır. O kişiler biyolojik olarak insan oldukları halde kendi yaratılışlarına uygun hareket etmediklerinden bu şekilde nitelendirilirler.

Nursî açısından akıl belli bir yaratılış (fitrat) ve gaye için yaratılmıştır. Eğer akıl yaratılışına uygun bir şekilde kullanılmazsa yıpratılır. Nasıl ki bir aracın belirli bir hız limiti ve yük kaldırma kapasitesi vardır ve eğer bu hız limiti ve yük kapasitesi aşılsa motor zarar görür; aynı şekilde akıl da kendi yaratılış ve kapasitesine uygun çalıştırılmazsa faydası olmak bir yana insana zararlı bir alet haline gelebilir. Nursî’ye göre insan akla ait bu gayeyi ancak onu verenle bilebilir ve o amaca uygun hareket ederek yaratılış gayesini muhafaza edebilir. Bu da vahiy ile mümkündür. Yani imanın bilgisine mazhar olması, iman nuruyla aydınlanması demektir.

Nursî imanının yerinin kalp olduğunu ve aklın imandan gelen bu nur oranında aydınlanıp hakikati gösterebileceğini ifade eder. Eğer bu olmazsa yani kalpten gelen bu nur olmazsa, ne kadar keskin olursa olsun aklın hakikati tam olarak göremeyeceğini, belki bir ucunu görebileceğini diğer kısımları bu uca uydurmaya çalışacağını ifade eder. Nursî kalp nurunu almadan aklıyla hakikati bulmaya çalışanları “zulmetli münevver” şeklinde nitelendirir ve ilgili şu vecizeleri kullanır:

Zulmetli münevverler bu sözü bilmeliler: Ziya-yı kalbsiz olmaz nur-u fikir münevver. O nur ile bu ziya mezc olmazsa zulmettir; zulüm ve cehli fişkıdır. Nurun libasını giymiş bir zulmet-i münevver (yalancı aydınlık). Gözünde bir nehar (gündüz) var, lâkin ebyaz (aydınlık) ve muzlim (karanlık). İçinde bir sevad (karartı) var ki, bir leyl-i münevver (aydınlık gece). O içinde bulunmazsa, o şahm-pare (yağ parçası) göz olmaz; sen de bir şey göremez. Basiretsiz basar (görme) da para etmez. Ger fikret-i beyzada (aydınlık fikir) süveyda-i kalb (manevî kalbin ortasında olduğu kabul edilen öz nokta) olmazsa, halita-i dimağî (beyindeki karışım) ilim ve basiret olmaz. Kalbsiz akıl olamaz.⁸¹

Hakikate salt akıl ile ulaşma hususunda “*Takarrur etmiş usuldendir: Akıl ve nakil taâruz ettikleri vakitte, akıl asıl itibar ve nakil tevil olunur.*”⁸² diyen Nursî’ye göre tarihsel ve dönemsal meselelerde naklin akla göre yorumlanmasına öncelik tanınmıştır. Bu durum Nursî’nin kendi sistemi içerisinde anlaşılabilir bir durum olmakla beraber, akıl ve nakil ile ilgili yahut hakikatin ortaya çıkartılmasında akıl ile naklin birbirleriyle ilişkilerinde literatürde birbirine uymayan, hatta zıt görüşler de

⁸¹ Nursî, *Sözler*, s. 958.

⁸² Nursî, *Muhâkemat*, s. 22.

vardır. Nursî akıl ile nakil hususunda bir uyumsuzluk durumunda aklın esas alınıp naklin ona göre yorumlanması gerektiğini söyledikten hemen sonra şu izahı yapmaktadır: “Fakat o akıl, akıl olsa gerektir.” Elbette Nursî’nin sisteminde bu akıl bellidir ve vahiy ile aydınlanmış akıl yahut eşyaya Allah’ın isimleri perspektifinden bakabilen akıldır.

Sonuç itibarıyla Nursî akla büyük bir önem ve ehemmiyet vermekle beraber aklın hakikate tek başına ulaşamayacağını, bu nedenle ilahi hakikat olarak ifade ettiği dinden faydalanılması gerektiğini belirtir. Hatta yukarıda da ifade edildiği üzere Nursî açısından akıl ne kadar keskin olursa olsun kalpten gelen ışığı almaz ise hakikati kavramak noktasındaki görevini yerine getiremeyecektir.

Nursî akla büyük önem atfetmekle beraber akli yetersiz görmesine yönelik açıklamalarında Gazâlî’den etkilenmiş olduğunu söyleyebiliriz. Nursî birçok eserinde Gazâlî’ye atıfta bulunur.⁸³ Bu nedenle aklın hakikati elde etmeye yönelik Gazâlî’nin düşüncelerini serdetmek Nursî’nin açıklamalarını daha iyi anlamamıza yardımcı olabilecektir. Gazâlî akli vücudumuzun diğer uzuv ve yetileriyle, özellikle göz ile kıyas eder; ancak aklın göz karşısında her ne kadar hakikati kavramaya daha şümüllü olduğunu ifade etse de yine de aklın tek başına hakikati kavrayamayacağını belirtir.

Gözün gerçek bir nur olmadığı ve gerçek nuru hakkıyla göremediğini ifade eden Gazâlî, bununla ilgili olarak gözün, başkasını gördüğü ama kendisinin göremediği, çok uzak olanı gördüğü halde kendisine çok yakın olanı göremediği, varlıkların sadece bir kısmını gördüğünü ve ancak belirli şeyleri müşahade edebildiğini söyler. Ayrıca bazen de gördüklerini yanlış gördüğünü ifade eder. Bu şekilde Gazâlî gözün gerçeği görmesine yönelik birçok engelin bulunduğunu ifade eder.⁸⁴ Gazâlî gözün hakikati görmesindeki nakıslığına alternatif olarak kalpte bulunduğunu söylediği bir yetinin alternatif olabileceğini ve bu yetinin de genel olarak üç kavram ile isimlendirildiğini ifade eder: Akıl, ruh ve insan nefsi. Gazâlî genel tarife uyararak buna akıl diyebileceğini söyler.⁸⁵

⁸³ Nursî, *Sözler*, s. 325-326, 938-939; *Mektubat*, s. 289, 634; *Şuâlar*, s. 55.

⁸⁴ İmam Gazâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, Çev. Süleyman Ateş, Bedir Yay., İstanbul 1994, s. 17.

⁸⁵ Gazâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, s. 18.

Gözün yukarıda saydığımız eksikliklerinin akılda bulunmadığını söyleyen Gazâlî'ye göre akıl, hem başkasını hem kendisini görebilir, hem de kendi vasıflarını idrak edebilir. Zira aklın kendisinin bilen ve gücü yeten olduğunu bildiğini ifade eder. Nefsini bilmek suretiyle ilmini bildiğini söylediği akıl için bu durumun sonsuza dek gittiğini vurgular. İkincisi ise aklın hem kendisine yakın hem de uzak olanı bilebildiğini, bir anda hem göklerin en yükseğine çıktığını hem de yerin derinliklerine nüfuz edebildiğini belirtir. Üçüncüsü ise gözün perde arkasını görmemesine rağmen aklın kendi özel âleminde melekût âlemini bile tasarruf edebildiğini söyler. Dördüncüsü ise göz eşyanın iç hakikatini göremediği halde aklın eşyanın batınına inebildiğini söyler. Eşyanın sebep, illet ve hükümlerini bilmek suretiyle hakikatini anlayabildiğini söyler. Beşincisi ise gözün sınırlı varlık sahasını görebildiği halde örneğin işitme, koklama, tatma gibi duyu organları ile algılanabilecek şeyleri ve acı, lezzet, aşk, şehvet, kudret, irade, ilim gibi birçok derunî ve ruhî sıfatları göremediğini ancak bu duyu ve sıfatların aklın dolaşım alanı olduğunu belirtir. Aklı bunlar ve bunlardan daha fazlasına nüfuz edebilen bir varlık olarak gören Gazâlî için akıl, bu nedenlerden dolayı nur ismine layık olmak açısından gözün çok ilerisindedir.

Gözün başka şeylere nispeten nur olarak vasıflandırılabilceğini ancak akla nispetle karanlık olduğunu da ekler. Gazâlî açısından göz, aklın bir casusu ve memurudur. Hatta göz gibi hayal, vehim, fikir, zikir gibi duyguların da aklın birer casusu ve memuru olduğunu belirtir. Altıncısı ise gözün sonsuz şeyleri göremediğini ancak aklın makûlâtı idrak edebildiğini söyler. Buna sayıları örnek veren Gazâlî'ye göre sayılar sonsuz olduğu halde kişi ikinin, üçün ve diğer sayıların katlarını idrak etmek suretiyle aslında sonsuz olan sayıları bilebileceğini belirtir. Yedinci olarak gözün büyüğü küçük, küçüğü büyük görebildiğini söyleyerek çevremizdeki örneklerden madeni paradan, yıldızlardan ve güneşten örnekler verir. Oysa gözün küçük gördüğü güneş ve yıldızların akıl nazarında hakikatinin açık olduğu ve büyüklüğünün net olarak bilinebildiğini söyler. Gazâlî bu kıyaslama ve örneklerden hareketle aklın nur ismini almasının daha doğru olduğu sonucuna varır.⁸⁶

⁸⁶ Gazâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, s. 18-22.

Gazâlî insanın bilkuvve idrak edici iken hikmet nuru ile bilfiil idrak edici olduğunu belirterek aslında bir manada aklın tek başına hakikati idrak edemeyeceğine yönelik bir şart koşmuş olmaktadır. Gazâlî'nin burada kastettiği “hikmet nuru” genel olarak Allah'ın sözü olmakla beraber özelde ise Kur'ân-ı Kerim'dir. Bunu bir analogi ile desteklemek isteyen Gazâlî açısından zahir göze göre güneş ne derece bir nur ise, akıl gözüne göre de Kur'ân aynı derecede bir nurdur ve ancak onunla (Kur'ân'la) tamamlanır. Buradan hareketle nasıl ki göz akla göre zahiri bir nur ise güneşin de Kuran'a göre zahiri bir nur olduğunu ve Kur'ân'a nur demenin daha uygun olacağını savunur.⁸⁷

Sonuç olarak Gazâlî zahiri ve batını iki gözün olduğunu, zahirin his ve müşahede âleminden, batınının ise melekût âlemi denen başka âlemden olduğunu ve bu iki gözden her birinin de kendisine göre kemale ereceği Güneşi ve nuru bulunduğunu, birinin zahir öbürünün batın olduğunu, zahirin şehadet âleminden olan görünen Güneş olduğunu, batının ise melekût âleminden olan Kur'ân-ı Kerim ve Allah'ın indirmiş olduğu bütün kitapların olduğunu söyler. Gazâlî açısından bu durum insanda ne derecede inkişaf ederse kişiye melekût âleminden bir kapı açılmış olur. Gazâlî açısından şehadet âlemi melekût âlemine nazaran hor kalır ve kişi melekût âlemine yükselebilecek kabiliyeti bulunduğu halde bunu kullanmazsa hayvanlardan bile daha aşağı olur; zira hayvanda bu meleke (akıl ve onun nuru olan Kur'ân'ı anlama melekesi) bulunmadığı için bu nuru alamaz ancak insanın bu nuru alabileceği halde çaba göstermezse hayvandan daha aşağıya düşer.⁸⁸

Görüldüğü üzere Nursî'nin “ziya-yı kalpsiz olmaz nur-u fikir münevver” ifadesi ve aklın Kur'ân nuru ile aydınlanmasına yönelik açıklamaların bir benzerinin selefi konumundaki Gazâlî tarafından ifade edilmiş olduğunu açık bir şekilde görmekteyiz.

Gazâlî'ye göre kendisini ve başkasını gören her şey nur ismini almaya layıktır. Bununla beraber başkası da kendisi vasıtasıyla görülen bir şey olursa, o zaman bu şey başkasına tesir etmeyenden daha fazla nur ismine layık olur.⁸⁹ Nurlar arasında

⁸⁷ Gazâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, s. 23.

⁸⁸ Gazâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, s. 24.

⁸⁹ Gazâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, s. 26.

çeşitli derecelerin olduğunu söyleyen Gazâlî, Ay küresinin Güneş'in aydınlatmasıyla parlaklığının bahçedeki havuza vurması, havuzun duvarda asılı aynaya yansması, aynanın duvara ışık vermesi ve duvardaki ışık ile de yerin aydınlanması örneğini verir ve bunlar arasında en yüksek nura sahip olanın Güneş'e en yakın olan Ay olduğunu ifade eder. Gazâlî buradaki örnekten hareketle esas nur ismine layık olanın, nurunu başkasından alandan ziyade o nuru bizzat üretenin olduğunu vurgular ve başkasından nur alan şeylere nur denilmesinin mecazî bir isimlendirme olduğunu belirtir. Doğal olarak Gazâlî'nin sistemi içerisinde bu nuru üreten, elinde bulunduran ve yayan Allah olmaktadır.⁹⁰

Gazâlî akıl-göz kıyasından hareketle aklın ne kadar üstün ve hakikati kavramaya yatkın olduğunu söyledikten sonra aklın da üstünde bir hakikatin olduğunu söyler. Gazâlî açısından aklî melekenin üstünde ve üzerinde bir yetinin ve melekenin bulunması gayet mümkündür. Gazâlî'ye göre aklî melekedan bile üstün olan bu yeti peygamberlerde bulunur. Gazâlî'nin ifadelerinden hareketle aklî melekeyi felsefî düşünce olarak ele alırsak, peygamber ve onun temsil ettiği geleneğe de semavî din geleneği denilebilir. Nitekim Gazâlî kendi otobiyografisinde bilgiye ulaşma yolunda yaşamış olduğu çeşitli bunalımlardan bahsederek bu konu hakkında daha aydınlatıcı bilgiler verir.

Gazâlî iki aylık bunalımlı süreç boyunca kendisini “safsatıcı” gördüğünü, bu sürecin Allah'ın yardımı ile sona erdiğini ifade eder. Gazâlî bu durumdan kurtuluşunu “*Peş peşe deliller getirmek veya güzel sözleri ardı ardına sıralamak yoluyla kurtulmuş değilim. Bu hastalıktan sadece Cenâb-ı Hakk'ın gönlüme akıtmış olduğu bir nur sayesinde kurtulabilmişim*” ifadeleriyle tarif eder.⁹¹ Gazâlî vicdanının zorunlu aklî bilgileri makbul ve geçerli gördüğünü, onlara güvenip doğruluklarını kabul ettiğini söylemekle beraber son kertede kesin bilgiye ulaşmasını, içinde pek

⁹⁰ Gazâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, s. 27-29.

⁹¹ Gazâlî'nin kalbine akıtılan nur sayesinde bu durumundan kurtulduğuna yönelik benzer açıklamaları Nursî'nin kendisi de kullanır ve bunu “Kur'ân nuru” şeklinde ifade eder. Nursî'nin bu tür açıklamaları için bkz. Nursî, *Sözler*, s. 261, 568, 756.

çok marifetin olduğunu söylediği bu nura bağlar.⁹² Dolayısıyla Gazâlî'nin aklî ve mantıksal çıkarımları, hadsî ve ilhamî bilginin altında gördüğünü söyleyebiliriz.

Sonuç olarak Gazâlî açısından felsefî düşünce (aklî yeti) her ne kadar çeşitli duyularla elde edilemeyen veya yanlış bir şekilde bilinen (yukarıda göz ve görme örneği verildi) durumların üzerinde ise de vahiy alan peygamberden ve onun temsil ettiği semavi dinlerin aşağısındadır.⁹³

Tıpkı selefi Gazâlî gibi Nursî de aklın önemini ifade etmekle beraber, doğada geçerli olan çok derin ve ince bazı meselelerin akıl ile anlaşılamayacağını da ekler.⁹⁴ Bu duruma uygun örnek vermek gerekirse; yük kamyonlarının onlarca tonluk yükünü tartabilen bilgisayarlı kantarların küçük miktardaki yüklerin tartılmasında bir fonksiyon icra edememektedir. Aynı şekilde kuyumcularda altınları gram cinsinden tartabilen tartıların da semt pazarlarında bir geçerliliği yoktur. Yani her ne kadar büyük ve ağır yükleri kaldırırsa kaldırsın bilgisayarlı kantarların gram cinsinden olan ağırlıkları taşıyamayacağı ve o alanda bir fonksiyon icra edemeyeceği söylenebilir. Sonuç olarak Nursî insan aklının Allah'ın büyüklüğüne bir ölçü, kemâlâtına bir denge, vasıflarının anlaşılmasına bir araç bulacak genişlikte olmadığını vurgular. Bu şekilde büyük ve geniş olaylar karşısında adeta zerre konumunda olan aklın ölçü alınamayacağını, bu şekilde çeşitli kıyaslamalar yapmak suretiyle ayna olabileceğini ifade eder. Bu meseleden hareketle Allah'ın varlıklara kıyas edilmesinin ve ölçü yapılmasının en büyük cehalet olduğunu belirtir. Mümkün olan insanın, zorunlu varlığa (Allah'a) kıyas edilmesinin garip ve gülünç durumlara sebep olacağını söyler.⁹⁵

İnsanın aklını, “insanın en önemli cihazı” olarak nitelendiren Nursî, bu aklın insan, tabiat ve kainattaki bazı sırları gördüğü vakit kıymetini bulduğunu söyler. Nursî'ye göre bu sır her şeyin Allah'a ait olduğunu bilme sırrıdır. Aklın, bu birliği⁹⁶

⁹² İmam Gazâlî, *Hakikate Giden Yol* (el-Münkız Mine'd-Dalâl), Çev. Ali Kaya, Semerkand Yay., İstanbul 2013, s. 43-4.

⁹³ Gazâlî, *Miškâtü'l-Envâr*, s. 55-56.

⁹⁴ Nursî, *Muhâkemat*, s. 166.

⁹⁵ Nursî, *İşârâtü'l-İ'câz*, s. 114.

⁹⁶ Nursî'nin bu birlikten kastettiği şey şudur: Nasıl ki göz ile güneş birbirleriyle ilişki içerisinde ve alakalıdır. Aynı şekilde varlık sahasındaki bir şeyi yaratamayanın hiçbir şeyi yaratamayacağı ifade edilir. Akıl aleti varlıkları her ne kadar çok ve değişik biçimler içerisinde görüyorsa da bunların

keşfettiği vakit gerçek kıymetini bulacağını; ancak bu birlik görülmediği vakit akıl aletinin insanın başına bela getireceğini de ekler.⁹⁷

Kâinata çokluk içinde birliği keşfeden ve bu çokluk içerisinde her şeyin arkasında tek bir yerden çıkmışçasına birlik olduğunu belirten sayısız örnekler bulunduğunu, aklın görevinin bu birliği görmesi olduğunu ifade eder. İşte Nursî'nin kişiden istediği aklıyla bu birliği görmesidir. Aksi takdirde bu birlik durumunu keşfedemeyenler Nursî açısından birçok bilgiye sahip olsalar da yine cahildirler.⁹⁸

Sonuç olarak Nursî'nin akıl hususundaki düşünceleri aklın kullanımına bağlı olarak iki sonuç doğurur (tıpkı nefis gibi). Bunlardan ilki aklın kâinattaki çokluk içerisindeki birliği görmesi ile esas değerini bulacağı söylenen birinci yoldur. Burada akıl cihazı varlığın her ne kadar değişik görünümler arz etse de aslında bir birliğe işaret ettiğini bulur ve esas fonksiyonunu yerine getirmiş olur. İkinci durumda ise akıl aleti varlıktaki birliği göremez ve bu birliği göremediği için esas fonksiyonunu icra etmiş olamamaktadır.⁹⁹ Bunun yanı sıra akıl ve naklin ilişkisi hususunda önemli oranda Gazâlî'nin çizgisini takip ettiğini ve aklın her ne kadar keskin ve güçlü olursa olsun manevî nuru almadan hakikati tam olarak kavramayacağını ifade eder.

yaratıcısının esasında tek olduğunu ve aklın bu tek varlığı görmesi gerektiğini ifade eder. Bu durum çokluk içerisindeki birliği görmek olarak da ifade edilir.

⁹⁷ İfadenin orijinali şu şekildedir: “İnsanın en kıymetdar cihazı akıldır. Eğer sırr-ı tevhid ile olsa, o akıl, hem İlahî kudsî defineleri, hem kâinatın binler hazinelerini açan pırlanta gibi bir anahtarı olur. Eğer şirk ve küfre düşse, o akıl, o halde geçmiş zamanın elîm hüznlerini ve gelecek zamanın vahşi korkularını insanın başına toplattıran meş’um ve sebep-i taciz bir âlet-i bela olur.” Bkz. Nursî, *Şuâlar*, s. 38.

⁹⁸ Nursî bu birlik sırrını telifi olan *Risale-i Nur*'un birçok yerinde göstermeye azami gayret göstermiştir. Bunun yanı sıra Nursî'nin bu birlik ve tevhit durumunu açıklamaya giriştiği önemli eserlerinden birisi *Âyet'ül-Kübrâ Risalesi*'dir. Müellif bu eserinde atom ve zerrelerden, insanın hücre ve bedenlerine ve güneş sistemindeki gezegenlere kadar bu tevhidi (çokluk içerisindeki birliği) göstermeye ve açıklamaya çalışır. Bu birlik hususu Nursî'nin teolojisinin anlaşılmasında önemlidir. *Âyet'ül-Kübrâ* risalesi *Şuâlar* adlı eserinde *Yedinci Şuâ* olarak geçmektedir. Bkz. Nursî, *Şuâlar*, 139-240.

⁹⁹ Gazâlî ve halefi konumundaki Nursî'nin akıl ile ilgili düşüncelerine yer verdik. Bunun yanı sıra Batı felsefesinde metodolojik şüpheciliğiyle bilinen Descartes özelinde aklın konumu farklılık arz eder. Descartes'a göre gerçeğin bilgisine ulaşmak ki yol iledir: Deneyim ve tümdengelimi. Descartes'a göre deneyim çoğu kez yanıltıcıdır; bir şeyin başka bir şeyden çıkarsanması yöntemi olan tümdengelimi ise yeterince dikkat edildiği vakit mantık yürütmeye alışık olmayan biri tarafından bile asla yanlış yapılmaz. Sonuç olarak Descartes açısından insan aklının herhangi bir kısıtlamaya ihtiyacı yoktur ve dolayısıyla aklî muhakeme ile doğru bilgiye ulaşılabilir. Bkz. Descartes, *Aklın Yöntemi İçin Kurallar*, Çev. Engin Sunar, Say Yay., İstanbul 2014, s. 5-9.

1.5. Ene ve Benlik

Nursî yazmış olduğu eserlerinde teolojik düşüncelerinin önemli bir kısmını benlik üzerine inşa eder. Zira benliğin mahiyet ve fonksiyonu üzerinden; insanın insan, tabiat ve Allah ile ilişkisini sistematik bir şekilde tesis etmeye çalışır. Nursî bu inşayı gerçekleştirmeden önce benliğin mahiyet ve fonksiyonunu izah eder. Zira ifade edilen ilişkilerin yani bireyin birey, tabiat ve Allah ile ilişkisinin anlaşılabilmesi için benliğin doğru bir şekilde anlamlandırılması, özellikle fonksiyonunun bilinmesi gerektiğini vurgular. Bu açıdan Nursî'nin teolojik düşüncelerinin yanı sıra ahlâk, siyaset ve medeniyetle ilgili düşüncelerini de benlik üzerine inşa ettiğini söyleyebiliriz. Ancak hemen belirtmemiz gerekir ki Nursî benlik ile ilgili düşüncelerinde, benliğin mahiyetinden ziyade ne işe yaradığıyla yani fonksiyonuyla ilgilenir. Bu durum Nursî'nin benlik ile ilgili düşüncelerinin açıklanmasında bir eksiklik meydana getirmemektedir zira Nursî'ye göre benliğin mahiyeti bilinmese bile fonksiyonları üzerinden onun önemine değinilebilir.

Gerek İslam felsefesinde gerekse modern Batı felsefesinde benlik ile ilgili düşünceler açıklanırken, benliğin mahiyeti hakkında da açıklamalar yapılmıştır. Klasik filozofların benliğin mahiyeti hakkındaki düşüncelerini değinmemiz önem arz eder. Bunlardan biri İbn Sînâ öbürü de Descartes seçilebilir. Nitekim bu iki filozofun benliğin mahiyeti hakkındaki düşünceleri hem kendi zamanlarında hem de kendilerinden sonraki dönemlerde çeşitli ve şiddetli eleştirilere maruz kalmıştır. Nitekim bu husus Nursî'nin neden benliğin mahiyeti ile pek ilgilenmeyip fonksiyonu üzerinde durduğunu anlamamız açısından ipucu verebilir.

Benliğin mahiyeti ile ilgili açıklamalarda bulunan isimlerden biri İbn Sînâ'dır. İbn Sînâ benliğin bizzat kendisini değil de, hekim olmasının da avantajlarını kullanarak benliğin bedenle ilişkisini çeşitli açılardan incelemek suretiyle benliğin mahiyeti hakkında bilgi elde etmeye çalışır. İbn Sînâ'ya göre benlik (ya da kendi terminolojisinde kullandığı ifadeyle nefis) bedenden ayrı bir cevherdir. Meşhur "havada duran adam" metaforu benliğin maddeden ayrı bir cevher olduğuna yönelik delillerinin başında gelmektedir. İbn Sînâ insanın kendi kendisini bedeni uzuvları olmasa bile, örneğin eli, kolu, böbreği kesilmiş olsa bile kendi kendisini bilebileceğini ve bu bilmenin gayr-ı maddî bir cevherle gerçekleştiğini iddia

etmektedir.¹⁰⁰ İbn Sînâ nefis ile ilgili açıklamalarına “*kendi nefisine dön ve iyice düşün*” diyerek başlar ve kişinin sağlıklı olsun veya olmasın hatta uyanık olsun veya olmasın kendi benliğinden bütünüyle habersiz olamayacağını şu şekilde ifade eder:

Şayet sen zatının ilk yaratılışında sağlıklı bir akıl ve yapıda yaratılmış olarak vehmedersen ve onun bütünüyle parçaları birbirine bitişik olmayan bir konum ve yapı bütününde olduğunu ve organlarının birbirine değmeyip aksine ayrı ayrı durduğunu ve de yalıtılmış bir havada bir an asılı durduğunu varsayarak vehmedersen, kendini her şeyden habersiz ancak varlığın sübutundan haberdar olarak bulursun.¹⁰¹

Boşlukta bulunan bu adam hiçbir duyu idrakine sahip bulunmadığından dış dünyaya dair şeyleri bilemez ve hatta kendi bedeninin varlığını da ileri süremez. Ancak böyle bir durumda bile kendi zatının varlığına dair oluşabilecek bir idraki sağlayacak şey İbn Sînâ’ya göre nefstir ve bu nefis bedende tasarruf eden bir cevherdir. Sonuç olarak İbn Sînâ’ya göre “ben”, bedenden bağımsız olarak kendi varlığını idrak edebilen nefstir ve bu nefis bedenden ayrı manevî bir cevherdir.¹⁰²

Düşünce tarihinde benliği, bilgilerine temel olacak şekilde tasarlayan önemli isimlerden biri de Descartes’tır. Descartes’ı (1596-1650) özellikle zikretmemizin sebebi ben ve benlik bilgisini düşüncesinin merkezine ve temeline yerleştirmesidir. Descartes sistematik şüphe sonucu her şeyden şüphe ettiği, ancak şüphe etmediği tek şeyin şüphe olduğu sonucuna varmaktadır.¹⁰³

Descartes benlikten çıkardığı epistemolojik ölçütü diğer nesnelere bilgisinin ölçütü haline getirir. Kuşku da doğal olarak bir düşünme biçimidir. Descartes düşünmeyi kuşku duymak, hissetmek, duyumsamak, algılamak gibi geniş biçimde kullanır. Ve eğer bir düşünme varsa bu düşünmenin gerçekleştiği bir ben yani özne vardır. Bu şekilde kendi varlığına yönelik kesin bir ispata girişen Descartes felsefe tarihine geçen şu ünlü önermesini kullanır: Düşünüyorum, öyleyse varım. Descartes kendi varoluşundan bu şekilde emin olduktan sonra mahiyeti üzerine düşünür. Descartes bu benliğin nasıl bir şey olduğu, maddi mi yoksa soyut/ruhani bir şey olup olmaması üzerine de fikir beyan etmiştir. Benliğin mahiyetinin ispatı hususunda çeşitli teoriler ortaya koyar. Benliğin maddi bir şey olamayacağını, çünkü maddi

¹⁰⁰ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, Çev. Muhittin Macit, Ali Durusoy, Ekrem Demirli, Litera Yay., İstanbul 2014, s. 139; Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan*, s. 67-77.

¹⁰¹ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 139.

¹⁰² İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 139-141.

¹⁰³ Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, Çev. Mehmet Karasan, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul 1997, s. 29.

şeylerden şüphe ederken bu ben bilgisini elde ettiğini söyleyen Descartes'a göre bu ben maddeden farklı ve ondan bağımsız bir şekilde var olabilen düşünen bir varlık ya da tözdür. Benliğin mahiyetiyle ilgili bu bilgiye rasyonel bir sezgiyle ulaşıldığını iddia eder. Bu iddianın temelinde de zihnin şeffaf oluşuna ilişkin iddia gelmekteydi. Bu görüşe göre zihin kendi içerisindeki her şeyin bilincindedir ve bu bilinç aracısız doğrudan bir bilinç olduğu için diğer her şeyin bilincinden daha keskindir. Ancak zihnin bu şeffaflığı ilkesi birçok filozof tarafından şiddetle eleştirilmiştir. Bunun yanı sıra bazı düşünürler tarafından da rasyonel bilginin bize sadece benliğin varoluşuna ilişkin bilgi verebileceğini ancak onun mahiyeti hakkında bir şey veremeyeceğini iddia ederek Descartes'a karşı çıkmışlardır. Hatta benliğin mahiyetine ilişkin bilgimizin diğer nesnelerin bilgisinden kesinlik ve eminlik açısından daha aşağıda olduğunu dile getiren eleştiriler de bulunmaktadır.

Sonuç olarak Descartes'ın benliği yalın, ölümsüz ve düşünen bir töz olarak ifade etmesi ve bunu cogito'dan çıkarması kendi zamanında olduğu gibi günümüzde de çelişkiler ve tutarsızlıklar taşıdığı gerekçesiyle eleştirilmektedir. Zira Descartes'ı eleştirenlere göre cogito'dan benliğin varlığına ilişkin bilgi çıkarılabilir ancak cogito bilgisi bize benliğin mahiyeti hakkında bilgi vermez. Yine Descartes'a Bernard Russel tarafından yöneltilen eleştiriye göre düşünüyorum'da ben'e göndermede bulunan hiçbir şeyin yoktur, belki ancak düşünmeye atıf vardır.¹⁰⁴

Bu iki filozoftan İbn Sînâ için getirilen eleştiriler arasında benliğin gayr-ı maddî bir cevher iken maddeyle yani bedenle ilişkisi hususunda getirilen eleştirilerdir. Descartes'ta ise cogito'dan benliğin mahiyeti hakkında bir bilginin çıkarılamayacağına yönelik eleştiriler yapılmıştır. Nursî ise görece çetrefilli ve zor bir mesele olan benliğin mahiyeti hakkında okuyucusunun zihnini yormaktan ziyade onun fonksiyonlarını ve ne işe yaradığını açıklayarak daha kesin ve açıklayıcı bilgiler vermek istemiş olabilir. Ya da Nursî kendisinden önceki bu geleneğin benlik ile ilgili açıklamalarından hareketle benliğin ne olduğuyla ilgili kesin bir açıklama ve tanım yapılamayacağı inancındaydı.¹⁰⁵

¹⁰⁴ Şahabettin Yalçın, *Modern Felsefede Benlik*, Boğaziçi Üniversitesi Yay., İstanbul 2010, s. 13-48.

¹⁰⁵ Benliğin ispatının mümkün olmadığına yönelik bir ifadeyi çağdaş İslam düşünürlerinden Muhammed İkbal'de görmekteyiz. İkbal her şeyi benliğin sonucu olarak görmekle beraber ispatının

Sonuç itibariyle gerek İbn Sînâ gerek Descartes benliğin mahiyeti ile ilgilenmelerine ve bununla ilgili birçok açıklamada bulunmalarına rağmen Nursî'nin benliğin mahiyeti üzerinde durmadığını ifade edebiliriz. Esasında bu durum Nursî'nin ene ile ilgili düşüncelerini incelediğimizde anlaşılabilir bir durumdur. Nursî açısından benliğin mahiyeti bilinmese bile onun işlevleri hakkında lazım olabilecek bütün açıklamalar yapılabilir ve benliğin hangi işlevleri gördüğü bilinebilir. Nursî ene için, “*bir mevcud-u hakikî olmak lâzım değil*”¹⁰⁶ diyerek aslında ene ile ilgili yapacağı açıklamalar için enenin hakiki bir varlığının olması gerekmediği durumuna işaret etmektedir.

Nursî enenin fonksiyonlarının bilinmesiyle, enenin bilgisine erişmekle kalmayacağımızı, bunun yanı sıra varlığın gizli yönlerinin ve Allah'ın isim ve sıfatlarının özelliklerinin de bize açılıp belireceğini ifade eder.¹⁰⁷ Bu şekilde Nursî kâinatın sırlarını bilme işinin ene ile gerçekleştiğini ifade etmektedir.

İnsanın benliğini, bilgiyi elde etmede başat faktör olarak gören Nursî enenin somut bir varlığının şart olmadığını da ekler.¹⁰⁸ Nursî'nin bu konudaki ifadelerini şu şekilde yorumlayabiliriz: Bazen ilmî ve somut bir varlığı bulunmayan bir şeyin pek çok bilginin elde edilmesinde kullanıldığını görmekteyiz. Örneğin geometri ve matematikteki belli form ve kabullerinin hakikatte bir varlıkları olmadığı halde inşaattan mühendisliğe kadar pek çok bilgi ve tekniğin temelini oluşturduğunu görebilmekteyiz. Aynı şekilde yine kendisinin bir varlığı olmadığı halde İngiltere'nin Greenwich kasabasından geçtiği kabul edilen meridyen sıfır olarak kabul edilir ve dünyayı çeşitli aralıklarla bölen 180 meridyen bu hayali Greenwich meridyeninin temelinde kullanılmaktadır. Bu meridyenlerin gerçekte ilmî bir gerçeklikleri yokken coğrafi ülke ve sınırların anlaşılmasından, bir ülkenin kendi içerisinde kullanmış

mümkün olamayacağını şu dizeleriyle ifade eder: Varlığın her şekli benlikten eser. Gördüğün şey, benliğin sırrıdır meğer. Bin cihan gizler baksan zatına. Gayriler muhtaç onun ispatına. Bkz. Muhammed İkbal, *Benliğin Sırları*, Çev. Beste Yılmazoğlu, Arif Yay., İstanbul 2014, s. 24.

¹⁰⁶ Nursî, *Sözler*, s. 725.

¹⁰⁷ İfadelerin orijinali şu şekildedir: “Âlemin miftahı insanın elindedir ve nefesine takılmıştır. Kâinat kapıları zahiren açık görünürken, hakikaten kapalıdır. Cenab-ı Hak, emanet cihetiye, insana “ene” namında öyle bir miftah vermiş ki, âlemin bütün kapılarını açar. Ve öyle tılsımlı bir enaniyet vermiş ki, Hâllak-ı Kâinatın künûz-u mahfiyesini onunla keşfeder. Fakat ene, kendisi de gayet muğlak bir muamma ve açılması müşkil bir tılsımdır. Eğer onun hakiki mahiyeti ve sırr-ı hilkati bilirse, kendisi açıldığı gibi kâinat dahi açılır.” Bkz. Nursî, *Sözler*, s. 725

¹⁰⁸ Nursî, *Sözler*, s. 725.

olduğu saat dilimlerine kadar pek çok ilmî sonuç doğurduğunu ifade edebiliriz. Tıpkı vermiş olduğumuz bu örnekler gibi Nursî'nin düşüncelerinde de enenin kendisine somut bir varlık verilmezken, enenin üzerine inşa edilen sistem Nursî'nin başta bilgi olmak üzere ontolojik, ahlâkî ve siyasî düşüncelerinin anlaşılmasında kanaatimizce en temel kavramdan biridir.

Sonsuz ve her şeyi kuşatan bir şeyin hakiki mahiyetinin bilinemeyeceğinden hareketle Nursî, Allah'ın sonsuz isim ve sıfatlarının da anlaşılmasını güçleştiren bu sorunu çözmeye çalışır. Zira Nursî'nin teolojik düşüncelerinde Allah'ın ilmi, gücü, hikmet ve rahmeti gibi isim ve sıfatları sonsuzdur ve eğer sonsuzluk insan tarafından anlaşılamayacaksa bu sonsuz isim ve sıfatlar bir anlamda anlamsızlaşacaklar demektir. Nursî tam da buradan hareketle, enenin pozisyon almış şekli olan enaniyet sayesinde Allah'ın sonsuz isim ve sıfatlarının kişinin kabiliyeti oranında anlaşılabilceğini vurgular. Yukarıda da vurguladığımız gibi; geometrideki farazi çizgilerin somut varlıkları olmadığı gibi, aynı şekilde Allah'ın sonsuz isim ve sıfatlarını bir anlamda ölçmeye yarayan enenin kendisinin de somut bir varlığının olması şartı yoktur. Ancak tıpkı geometrideki bazı bilimsel problemleri çözmek yahut coğrafya sınırlarını daha net bir şekilde ifade etmek için coğrafi bazı terimlere vücut ve varlık verilmesi gibi Nursî de Allah'ın isim ve sıfatlarının özelliklerinin bilinebilmesi için eneye geçici olarak bir varlık verir yahut eneyi bir ölçüm aleti yapar.

Ene geçici bir varlık statüsünde bu ölçü birimi olma özelliğini şu şekilde gerçekleştirir: Kendisinde hayali bile olsa bir güç ve kudret görür. Ben, der; şu işi yaptım, şuraya kadar benimdir, bana aittir gibi ifadeler kullanır. Kendisinde bir güç, irade ve kuvvet görür. Meridyen misali; şu meridyene kadar benim sınırlarımdır ondan sonrası diğer meridyenlerin diyerek paylaştırmalar yapar, sınırlamalar getirir. Dünyada ülkeler ve toplumlar arası ticaretin daha iyi yapılması ve daha başka birçok şey için insanların olmadıkları halde var ettikleri, varlığa getirdikleri paralel ve meridyen gibi coğrafi terimler ile yine benzer gerekçelerle matematiksel çeşitli problemlerin çözülmesi için üçgen, üçgenin içerisinde çizilen paraleller, dereceler meydana getirilmiştir. Benzer gerekçelerle Nursî teolojik düşüncelerinde Allah ile ilgili bilginin daha iyi anlaşılabilmesi ve hatta insanların ve toplumların hayatlarının

kolaylaştırılıp, esas manasını kazanabilmesi, gündelik ve teolojik problemlerin çözülebilmesi için eneye geçici bir güç, irade ve varlık vermiştir.

Senin hayatına verilen cüz-î ilim ve kudret ve irade gibi sıfat ve hallerinden küçük numunelerinin vahid-i kıyasî (ölçü birimi) ittihaz (kabullenme, edinme) ile, Hâlık Zülcelalin sıfat-ı mutlakasını (sınırsız sıfat, vasıf ve nitelikler) ve şuûnu mukaddesini (Allah'ın yüce sıfatlarının mahiyetlerinde bulunan ve onları tecelliye sevk eden Zatına ait özellikler) o ölçülerle bilmektir. Mesela sen cüz-î iktidarın ve cüz-î ilmin ve cüz-î iradenle bu hâneyi muntazam (düzenli) yaptığından, şu kasr-ı âlemin senin hânenden büyüklüğü derecesinde şu âlemin ustasını o nispette Kadîr, Alîm, Hakîm, Müdebbir bilmek lazımdır.¹⁰⁹

Bu pasaja göre ene esas ilmin ortaya çıkarılması için kabul edilen bir güçtür. Bu güç belirli sınırlar içerisinde çeşitli tasnifler yapar: bu benimdir, buraya kadar bana aittir; öbürleri senindir gibi ifadeler ile varlığı sınıflandırıp, bilgisine yön vermeye, bir anlamda bilgisinin ve gücünün sınırlarını bulmaya çalışır. Ene bu şekilde mevcut cüz-î gücüyle küllî bir gücü anlama ve anlamlandırma yoluna girer:

Mesela, daire-i mülkünde mevhum rububiyetiyle, daire-i mümkünatta Halıkının rububiyetini anlar. Ve zahir malikiyetiyle, Halıkının hakiki malikiyetini fehmeder ve “Bu haneye malik olduğum gibi, Halık da şu kâinatın malikidir” der. Ve cüz-î ilmiyle Onun ilmini fehmeder. Ve kesbî (kazanılarak elde edilen) sanatçılığıyla O Sani-i Zülcelalin ibda-i sanatını (benzeri olmayan mükemmellikteki sanat eseri) anlar. Meselâ, “Ben şu evi nasıl yaptım ve tanzim ettim. Öyle de, şu dünya hanesini birisi yapmış ve tanzim etmiş” der. Ve hakeza, bütün sıfat ve suunatı ilahiyeyi bir derece bildirecek, gösterecek binler esrarlı ahval ve sıfat ve hissiyat, enede münderiçtir (derc edilmiş, konulmuş).¹¹⁰

Bu durum Nursî'nin teolojik düşüncelerinde aslında var olmayan bir şeye geçici bir varlık statüsü verilerek, esas var olanın hakikat ve bilgisinin elde edilme sürecidir.

Nursî'ye göre enenin fonksiyonu bu konumda başkasını gösterecek bir dürbün gibidir yahut ene bir ölçü birimi konumundadır. Bu dürbünün ve/veya ölçü biriminin fonksiyonu başkasını göstermek veya başka bir şeyi ölçmek üzerine kurgulanmıştır. Yine bir başka yerde insanın kendi benliğinden ve kendisindeki hislerden hareketle Allah'ın isim ve sıfatlarını anlamaya çalışması gerektiğini belirtir.¹¹¹ Enenin mahiyeti bu şekilde iken enenin yahut örnekteki gibi dürbünün kendisine bakması yahut başkasını göstermesi, başkasına işaret etmesi sebebiyle iki farklı epistemolojik çerçeveye ortaya çıkmaktadır. Bu iki paradigmanın insanı esaret altına alacağı gibi

¹⁰⁹ Nursî, *Sözler*, s. 188.

¹¹⁰ Nursî, *Sözler*, s. 726.

¹¹¹ Orijinal ifadeler şu şekildedir: “Senin vücudunda konulan duygular terazileriyle, rahmet-i İlahiyenin hazinelerinde iddihar edilen (biriktirilen) nimetleri tartmaktadır... ve ...senin fitratında vaz edilen (konulan) cihazatın anahtarlarıyla esma-i kudsiye-i İlahiyenin gizli definelerini açmaktadır, Zât-ı Akdesi o esma ile tanımlanır.” Bkz. Nursî, *Sözler*, s. 187.

özgürleştirebileceğine yönelik ifadeler pek çok düşünür tarafından da zikredilmiştir. Konumuzun anlaşılmasına yardımcı olması için bununla ilgili Pakistanlı düşünür Muhammed İkbâl'in (1877-1938) benlik ile ilgili düşüncelerine yer vermenin Nursî'nin düşüncelerinin anlaşılmasında önemli olduğunu düşünüyoruz. Bizi bu düşünceye sevk eden şey ise gerek Nursî'nin gerek Muhammed İkbâl'in kendi eserlerinde Mevlana'ya birçok referansta bulunmalarındır. Örneğin Muhammed İkbâl "*Ben Mevlâna gibi Kâbe'de ezan okudum. Can sırlarını ben ondan öğrendim. Eski asrın fitne devrinde o, bu asrın fitne devrinde de ben...*"¹¹² diyerek bilgilerine kaynaklık etme hususunda Mevlana'nın önemine işaret eder. Aynı şekilde Nursî de kendi eserlerinde sıkça Mevlana'ya referansta bulunur¹¹³ hatta Mevlana'nın *Mesnevi*'sini "...nasıl ki, *Mesnevi-i Şerif, şems-i Kur'ân'dan tezahür eden yedi hakikatten bir hakikatin âyinesi olmuş, kudsî bir şerafet almış...*" demek suretiyle net ifadelerle över.¹¹⁴ Bunun yanı sıra Muhammed İkbâl'in Nursî gibi benliği bir cevher olarak görmek yerine bir fiil ve pozisyon alma biçimi şeklinde tasavvur etmesi yine konumuzu aydınlatma açısından önemli bir husustur.

Benlik kavramı şair ve düşünür olan Muhammed İkbâl'in eserlerinde temel kavramlar arasında yer alır. Gerek yazmış olduğu *Benliğin Sırları* adlı eserinde gerekse verdiği konferanslardan müteşekkil olan *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu* adlı eserinde birçok düşüncesini bu kavram üzerine inşa eder. Diyebiliriz ki İkbâl hem Mutlak Benlik diye isimlendirdiği Allah ile hem de toplum ve siyasetle ilgili düşüncelerinin temeline bu kavramı yerleştirir.

Sudûr teorisini savunan İslam filozoflarının kozmolojik olaylardan başlayarak insanı ele almaya başladıkları¹¹⁵ oysa İkbâl'in insani tecrübeden hareketle metafizik problemleri çözmeye çalıştığı ifade edilir. İkbâl hakiki şahsiyetimizin bir "şey" değil, bir "fiil" olduğunu söyler. Ona göre ben'in tecrübesi, birbirleriyle bağlantılı olan ve yön verici bir gaye tarafından birlik içinde tutulan fiiller dizisidir. Onun bütün gerçekliği yön verici davranışında saklıdır. Buna göre insanın kişiliğini, verdiği kararlarda, iradeli davranışlarında, gaye ve ümitlerinde aramak, anlamak ve takdir

¹¹² Muhammed İkbâl, *Kulluk Kitabı*, Haz. Ali Nihat Tarhan, Sufi Yay., İstanbul 2006, s. 50.

¹¹³ Nursî, *Tarihçe-i Hayatı*, s. 168, 217-18; *Sözler*, s. 309; *Şuâlar*, s. 29.

¹¹⁴ Nursî, *Lem'alar*, s. 39.

¹¹⁵ Mehmet S. Aydın, "İkbâl'in Felsefesinde İnsan", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 29, S. 1, Ankara 1987, s. 84.

etmek zorunluluğu ortaya çıkar.¹¹⁶ Bu durumda İkbâl'in benlik anlayışının Nursî'nin benlik düşüncesiyle önemli benzerlikler taşıdığını söyleyebiliriz. Zira Nursî'ye göre de benlik kavramıyla anlattığımız şey aslında bir "şey" olmaktan ziyade bir pozisyon, bir eylem biçimi, bir ifade şekli manalarına gelmektedir.¹¹⁷

Toparlayacak olursak İkbâl benlikten hareketle bir düşünce sistemi tesis etmeye çalışır. Bu sistemde benliğin esas amacı Allah'a kayıtsız şartsız teslim olmaktır ki bu da İkbâl'e göre gerçek özgürlük demektir. İkbâl, "gerçek özgürlüğü" daha çok namaz üzerinden açıklamaya çalışır ve namazı benliğin içinde bulunduğu mekaniklikten kurtulup hürriyete sığınması olarak ifade eder.¹¹⁸ Bu şekilde insan hayatın ve özgürlüğün nihai kaynağının (Mutlak Ego'nun) daha yakınına gelebilecek ve günlük yaşamdaki uyku ve iş gibi mekanik durumlardan kurtulabilecektir.

Nursî somut bir varlığa sahip olmayan enenin fonksiyonları itibariyle iki farklı etkisinin olduğunu belirtir. İlk etkinin enenin ilhama kabil olma noktasında ancak kendisine verileni kabul edebileceğini, bir varlığı ortaya koymada esas bir güç teşkil edemeyeceğini söyler. İkinci yönün ise kötülüğü temsil ettiğini ve enenin burada fiilinin sahibi olduğunu belirtir.¹¹⁹ Pozitif ve olumlu kabul edilen işlerde insanın esas fail olmasını ret etmesi ve ancak ilhama kabil olduğunu kabul etmesi ile enenin kendisini esas fail kabul Nursî'nin epistemolojisinde beraberinde çok önemli iki sonuç çıkarmaktadır. Bunlardan ilki, yani enenin gerçekte bir hakikatinin olmadığını kabul ederek iyi işlerde ancak feyze mazhar olabileceğini kabul etmesidir. İkincisi ise enenin kendisine varlık vermesi ve kendisini iyi fiiller de dâhil olmak üzere özne olarak görmesidir. Nursî ikinci durumda yani kendisini esas özne olarak gören enenin insanı, ilahi dinler tarafından en büyük günah olarak görülen şirke düşürdüğünü belirtir. Yine bundan dolayı Ahzab Suresi'nin 72. ayetinde dağ, gök ve zeminin bu şirke düşme ihtimalinden dolayı Allah'ın onlara arz ettiği emaneti almaya

¹¹⁶ Aydın, "İkbâl'in Felsefesinde İnsan", s. 86.

¹¹⁷ Nursî, *Sözler*, s. 725.

¹¹⁸ Muhammed İkbâl, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, Çev. N. Ahmet Asrar, Birleşik Yay., İstanbul tsz., s. 150.

¹¹⁹ "...Biri hayra ve vücuda bakar. O yüz ile yalnız feyze kabildir. Vereni kabul eder; kendi icad edemez. O yüzde fail değil; icaddan eli kısadır. Bir yüzü de şerre bakar ve âdeme gider. Şu yüzde faildir; fiil sahibidir." Bkz. Nursî, *Sözler*, s. 726.

çekindiklerini belirtir.¹²⁰ Zira dağ, gök ve zemin, yaratıcının kendilerine geçici bir süre için vereceği emaneti yani benliği sahiplenmekten çekinmişler ve bu yüzden ayette ifade edilen emaneti almak istememişler.

Nursî'ye göre enenin esas vazifesi bir dürbün veya ölçü birimi olmak iken o dürbün ile başkasını bilmeye çalışacağına kendisine bakar ve fiilleri kendisinden bilme yoluna gider. Bu nedenle enenin hakiki mahiyeti bilinmediği takdirde kötülüklerin merkezi olacağını ve bir müddet sonra artık insanın her şeyi kendi benliğiyle ölçmeye çalışan büyük bir benlik haline geleceğini ifade eder. Her şeyi kendi nefsi ve benliğiyle ölçüp tartmaya çalışan insanın kendisine gelebilecek psikolojik ağırlıkları püskürtebilmek için de bazı hilelere başvurduğunu şu örnek üzerinden ifade eder: "...Nasıl mîrî malından kırk parayı çalan bir adam, bütün hazır arkadaşlarını birer dirhem almasını kabul ile hazmedebilir. Öyle de, "Kendime mâlikim" diyen adam, "Her şey kendine maliktir" demeye ve itikad (inanç) etmeye mecburdur."¹²¹ Nursî'ye göre bu şekilde insan, üzerine gelebilecek baskıları psikolojik savunma mekanizmalarıyla hafifletme yoluna gider.

Nursî teolojik düşüncelerinde her şeyi kendi nefsi ve benliği ile izah edip, açıklamaya çalışan kişi şirke düşmüştür. Bu durumdaki kişi Nursî'nin düşüncesinde ne kadar bilgi sahibi olursa olsun ve her ne yaparsa yapsın cahildir:

İşte, ene, şu hainane vaziyetinde iken, cehl-i mutlaktır (tam bilgisizlik). Binler fünunu (fen,bilim) bilse de, cehl-i mürekkeple (okumuş cahil) bir eçheldir. Çünkü duyguları, efkârları kâinatın envar-ı marifetini (bilme ve tanıma nuru) getirdiği vakit, nefsinde onu tasdik edecek, ışıklandırarak ve idame edecek bir madde bulmadığı için, sönerler. Gelen her şey nefsindeki renklerle boyalanır. Mahz-ı hikmet (hikmetin bizzat kendisi) gelse, nefsinde abesiyet-i mutlaka (her yönüyle gayesizlik ve saçmalık) suretini alır. Çünkü şu haldeki enenin rengi, şirk ve ta'tildir (Allah'ı inkâr etme), Allah'ı inkârdır. Bütün kâinat parlak âyetlerle (işaret) dolsa, o enedeki karanlıklı bir nokta, onları nazarda söndürür, göstermez.¹²²

Görüldüğü üzere Nursî'nin terminolojisinde ene kendi işlevini hakkıyla bilemediği vakit ne yaparsa yapsın cehalet ve bilgisizlik içerisinde. Hatta Nursî bu durumdaki insanı kara cahil olarak yani bilmediğini de bilmeyen şeklinde nitelendirir. Buna göre benlik kendi hakikatini hakkıyla bilemediği vakit mutlak bir cehalet içerisinde olduğundan dolayı ne kendisine ne de başkasına bir yardımı

¹²⁰ *Ahzab*, 33: 72. Ayetin meali şu şekildedir: "Biz emaneti göklere, yere ve dağlara teklif ettik. Hepsi de onu yüklenmekten kaçındı ve ondan korktu. İnsan ise onu yükledi. Gerçekten insan çok zalim, çok cahildir."

¹²¹ Nursî, *Sözler*, s. 728.

¹²² Nursî, *Sözler*, s. 728.

olabilir. Burada ene kendisine mana-yı ismî perspektifiyle baktığı için mutlak bir cehalete düşmektedir.

1.6. Ayna ve Güneş Metaforu

Birtakım metafizik durumları anlatmak için sanat, edebiyat, din, inanç ve felsefe sistemlerinde kullanılan metaforlardır. Genellikle yaratıcının insanda ve kâinatta aksetmesi anlamlarında kullanılan ayna metaforu, dinî literatürün bir metafor olmasının yanı sıra daha çok tasavvuf geleneğinde kullanılmaktadır.

Pek çok izahı bulunan ayna metaforu parlak özel bir cisim olarak ifade edilir. Zahir ve görünür olandan ziyade batın (eşyanın derunî yapısı) ile ilgilenen tasavvuf ehlinin sözlerinde aynadan maksat kâmil insanın kalbidir. Zira onlara göre böyle bir insanın kalbi ilahi zatın, sıfatların ve isimlerin tam olarak yansıtıcısıdır.¹²³

İlk başlarda ayna, genelde Müslümanın, özelde de sūfînin sadece kalbini simgeleyen bir kavram olarak kullanılıyorken, Gazâlî ile birlikte sūfînin yaratıcısı ile yaşadığı mistik birlik (vahdet) halini de ifade eder bir tarza büründüğü, felsefî anlamda da en gelişkin seviyesine kavuştuğu ifade edilir.¹²⁴ Tasavvufta ayna metaforundan bahsedildiğinde İbnü'l-Arabî'nin (1165-1240) görüşlerine yer vermek ayrıca önem arz eder. Zira *Fusûsu'l-Hikem* adlı eserinde kullandığı ilk metafor olmasının yanı sıra¹²⁵ Tanrı-alem, Tanrı-insan ilişkilerini bu kavramdan hareketle açıklamaya çalışması da önemlidir. Ona göre yaratıcı yarattığı bu âlem aynası ile kendisini görmeyi murat etmiştir. Her hâlde aynadaki görüntü kişinin görüntüsüdür, bir başkasının değil. Bu bilginin İbnü'l-Arabî'nin tasavvuf felsefesinde; bu âlemdeki mümkün varlıklar Tanrı değilse bile, tam olarak O'ndan başkası olmadıkları manasıyla sonuçlanır. Yani İbnü'l-Arabî'ye göre âlem ne Allah ile aynı (özdeş), ne de gayrisidir. İbn Arabî'ye göre Hak, sayısız güzel isimleri bakımından emrin tümünü içeren kuşatıcı bir varlıkta, isimlerin hepsini tek tek görmeyi ve o varlık vasıtasıyla kendi sırrının kendisine görünmesini istedi. Varlık ile nitelenmiş olması nedeniyle “kendisini görmek istedi” de denilebileceğini zira bir şeyin kendisini kendi

¹²³ Seyyid Cafer Seccâdî, *Tasavvuf ve İrfan Terimleri Sözlüğü*, Çev. Hakkı Uygur, Ensar Yay., İstanbul 2007, s. 54.

¹²⁴ Ahmet Ögke, “İbnü'l-Arabî'nin Fusûsu'l-Hikem'inde Ayna Metaforu”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırmalar Dergisi*, Cilt 9, Sayı 23, İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-II, s. 76.

¹²⁵ Ögke, “İbnü'l-Arabî'nin Fusûsu'l-Hikem'inde Ayna Metaforu”, s. 75.

vasıtasıyla görmesinin ayna gibi başka bir şeyde görmesine benzemediğini de ifade eder.¹²⁶ Kendisini aynada görmek bakılan yerde yansıyan bir suretin zahir olmasıyla olur. Bu yansıyan suretin kendisine zahir olması için bu yerin yani aynanın olması ve kendisinin bu yere tecelli etmesiyle mümkün olur. Bu şekilde seyr ü süluk ile kendisini günahlardan arındıran kişi zamanla benliğini insan-ı kâmil mertebesine çıkarır.¹²⁷ Burada kişi kendisinden başkasını göremez ve bütün varlık kendisine bağlı olarak görünür. Bu durumda kişi bedeninin dışında Haktan başka kimse olmadığını söyler. Yani artık her şey kendisine ayna olduğu gibi kendisi de her şeye ayna olmanın yanı sıra ayna ve aynadan yansıyan sûret kendisi olur.

Tasavvuf geleneğinin ilk dönemlerinde ariflerin Allah'ın aynası olduğu, bu aynada Allah'ın bütün isim, sıfat ve fiillerinin tecelli ettiği düşünülmüştür. Hallâc-ı Mansûr (858-922) örneğinde vahdet-i vücûd anlayışında Hak kendisine kendisi de Hakk'a ayna olduğunda ene'l-hak demiştir.¹²⁸

Bilgiyi tasvir etmek için ayna örneğini veren Gazâlî'ye göre bir şahsın suretinin aynaya aksetmesi bilgiye benzer. Burada aynaya akseden sûretin aksinden ayrı bir hakikati vardır. Aynen bunun gibi kalp aynasına yansıyan her malumun da bir hakikati vardır. Yansımanın gerçekleşmesinde ayna, şahıs ve onun sûreti ayrı ayrı olduğu gibi bilginin hâsıl olmasında da kalp, eşyanın hakikati ve bu hakikatin kalpte ortaya çıkması gibi ayrı ayrı üç şey vardır. Bu üç unsura özne, nesne ve ikisi arasındaki ilişkiyi sağlayan bilgi aktı da denilebilir.¹²⁹

Çalışılarak elde edilemeyen bilginin mahiyetini ortaya koymak için ayna örneğini veren Gazâlî, kalbi “bütün eşyanın hakikatının kendisinde tecelli edebileceği kabiliyet” olarak tanımlar. Ancak, ona göre, bazı sebepler bunun tecelli etmesine mani olur. Bu bir anlamda kalp aynası ile levh-i mahfûz arasında bir perdenin girmesi gibidir. Oysa kalpte bilgilerin tecelli etmesi, bir aynadan karşısında bulunan aynaya suretlerin yansımaları gibidir. İki ayna arasında perde olursa yansıma

¹²⁶ İbn'ül-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, Çev. Ekrem Demirli, Kabalcı Yay., İstanbul 2013, s. 25. Ayrıca Bkz. Ögke, “İbnü'l-Arabî'nin Fusûsu'l-Hikem'inde Ayna Metaforu”, s. 79.

¹²⁷ İbn Arabî, *Özün Özü (Arifler Allah'ı Nasıl Bilir?)*, Çev. İsmail Hakkı Bursevi, Hayy Yay., İstanbul tsz, s. 19.

¹²⁸ Melahat Beki, *Said Nursî'nin Tasavvufî Görüşleri*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2007 (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), s. 129.

¹²⁹ Aykut Küçükparmak, “Gazali'nin Bilgi Sisteminde Hadsî Bilgi”, *Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, c. 1, S. 2, Muş 2013, s. 245.

olmaz. Bu noktada ilhâmî bilgi rüzgârın perdeyi kaldırması gibi, kalp aynasıyla levh-i mahfûz arasındaki perdelerin irade dışında kalkmasıyla hâsıl olur. Bunun sonucunda eşyanın hakikatleri kalpte parlamaya başlar.¹³⁰ Buradan çıkarabileceğimiz sonuca göre Gazâlî epistemolojisine uygun olarak kalp ile levh-i mahfûz arasındaki engellerin aşılmasını hadsî bilgiye bağlar.

Sonuç olarak ayna metaforu tasavvuf ehline Allah'ın isim ve sıfatlarının kemale ermiş insanın kalbine tecelli etmesi için, bir de kâinata tecelli etmesinin izah edilmesi için kullanılmıştır.

Nursî ise ayna metaforunu eserlerinde bazen ayna, bazen Farsça ifadesi olan “âyine” ve bazen de Arapça karşılığını oluşturan “mir’ât” kavramlarıyla kullanır. Nursî Allah'ın sıfatlarının insandaki tecellilerini izah ederken ayna metaforuna yer verir. Ona göre insan Allah'ın isimlerinin sınırsız tecellileri için bir aynadır. Ona göre bunun içindir ki diğer varlıklardan farklı olarak insana verilen güçler sınırsız bir istidatla yaratılmıştır. Sadece olumlu yönleriyle değil insanı olumsuz yönleri düşündüğümüzde bile bu sınırsızlık anlaşılmaktadır. Nitekim insanın dünya karşısından emsalsiz bir hırs içinde olması ve kendi nefsi için binlerce adamın yok olmasına göz yumabilmesi ondaki bu sınırsızlığı göstermektedir. Diğer taraftan iyi bir ahlakı edinme durumunda ise sınırsız bir ilerleme kat edebilmesi hatta meleklerin ve peygamberlerin derecesine ulaşması ondaki güçlerin ve istidatın sınırsızlığını göstermektedir.¹³¹ Nursî açısından insanın, belirli ve sınırlı bir yapıda olmaması ve sahip olduğu yetenekleri tahmin edilemeyecek kadar geliştirebilmesi Tanrı'nın isimlerinin bir aynası olduğunu göstermektedir.

Nursî'nin terminolojisinde ayna metaforuyla kastedilen, tasavvuf ve sûfî geleneğinkinden kısmen farklıdır. Zira Nursî'nin tasavvurundaki insan; özü itibarıyla aciz, fakir, zayıf olarak nitelendirilir ve insanın kendi şahsında ve zatında, isim ve sıfatları mutlak ve sınırsız olan Allah'ı hakkıyla idrak edemeyecek ve ene'l-hak demeye yol bulamayacaktır. Belki “hak yanımdadır” diyebilecektir. Nursî bu durumu

¹³⁰ Küçükparmak, “Gazali'nin Bilgi Sisteminde Hadsî Bilgi”, s. 248.

¹³¹ Bilal Kuşpınar, “Mevlâna Celaleddin-i Rumî ve Said Nursî'de İnsan Kavramı” *Bediüzzaman ve Tasavvuf*, edt. Hamid Algar vd., Gelenek Yay., İstanbul 2002, s. 57.

tasavvuf geleneğinin epistemolojisine uygun bir tarzda ama güneş ve güneşin ışıkları örneğiyle anlatmaktadır:

Bütün şeffaf şeylerde görünen şemsin (güneş) timsallerinin her birisi, “Şems benimdir. Şems yanımdadır. Şems bendedir.” diyebilir. Ve zerreler ile şems arasında müzahame (sürtüşme, rekabet) yoktur. Bütün mahlukat -bilhâssa insanlarda- ferdî olsun, nev’î olsun, şerif olsun, hasis (sıradan) olsun; ilim, irade, kudret itibarıyla Cenab-ı Hak’ın tecellisine mazhardır. Her bir şey, her bir insan, “Allah yanımdadır” diyebilir. Bilhâssa insanın za’fi, fakrı, aczi nisbetinde Cenab-ı Hak’ın kurbiyeti (yakınlık) ve her bir şeyin Cenab-ı Hak’la münasebeti olmakla beraber, o da münasebetdardır.¹³²

Güneşten süzülen ışığın “ben güneşim” ifadesini yanlış bulmayan ve tasdik eden (zira güneş ile güneşin ışıkları arasında nitelik ve mahiyet açısından bir fark yoktur) Nursî, güneşin ışıklarıyla karşılaşan insan için o ifadeyi kullanmamaya özen gösterip güneş yanımdadır demesi, ene’l-hak ifadesini ve o ifadeyi verecek manaları kabul etmediğini gösterir. Elbette okyanusun kendisi de şeffaflığı oranında güneşi akseder, bir damla suyun kendisi de. Ancak okyanusun kendisi bile parlaklık, sıcaklık, renk gibi birçok özelliği olan güneşin, belirli ve sınırlı bazı özellikleri kendisinde var diye “güneş benim”, “ben güneşim”; “güneş bendedir” gibi ifadeleri kullanmaya hakkının olamayacağını belirtir. Bu durumla ilgili bir örnek verecek olursak; örneğin bir kralın çok cömert bir askeri olduğunu düşünelim. Bu askerin cömertlikte kraldan aşağı kalır yanının olmadığını var sayalım. Şimdi bu asker bu cömertlik özelliğine dayanarak ben kralım, kralı görmek isteyen bana baksın derse doğru olmayacaktır; zira kral cömert olmasının yanı sıra adildir, cesurdur, sabırlıdır, merhametlidir gibi daha başka birçok vasfı bulunmaktadır.

Nursî su aynasında güneşin ışığı görünse de yedi renginin görünemeyeceğini¹³³ zira çok yönlü ve çok boyutlu olan güneşin sınırlı şeylerce, sınırlı bir şekilde yansıtılabileceğini belirtir. Dünya küçük, parça parça, rengarenk çeşitli cam parçalarından oluşursa her bir parçanın kendi renk ve büyüklüğüne göre güneşten bir feyz alacağını ancak bu hayali feyzin ise ne güneşin ışığının ne de zâtının aynı olamayacağını da ekler.¹³⁴ Nursî bu husus ile ilgili olarak yani kişinin ilahî hitaba mazhar olabilmesini güneş ve ayna ilişkisinden hareketle detaylandırmaya çalışır:

Bir adam, elinde bir âyineyi güneşe karşı tutar. O âyine miktarınca bir ışık ve yedi rengi câmi’ bir ziya alır. O nisbetle Güneşle münasebettar olur, sohbet eder ve o ışıklı âyineyi, karanlıklı

¹³² Nursî, *Mesnevî-i Nuriye*, s. 152.

¹³³ Nursî, *Mesnevî-i Nuriye*, s. 313.

¹³⁴ Nursî, *Muhâkemat*, s. 146.

hanesine veya dam altındaki bağına tevcih etse (yöneltme); güneşin kıymeti nisbetinde değil, belki o âyinenin kabiliyeti miktarınca istifade edebilir. Diğeri ise, hanesinden veya bağının damından geniş pencereler açar. Gökteki güneşe karşı yollar yapar. Hakikî güneşin daimî ziyasıyla sohbet eder, konuşur ve lisan-ı hal ile böyle minnetdarane bir sohbet eder. Der: “Ey yeryüzünü ışığıyla yıldızlayan (süsleme) ve bütün çiçeklerin yüzünü güldüren dünya güzeli ve gök nazdarı olan nazenin güneş! Onlar gibi benim haneciğimi ve bahçeciğimi ısındırdın, ışıklandırdın.” Halbuki âyine sahibi böyle diyemez. O kayıd altındaki güneşin aksi ise, âsarı mahduddur. O kayda göredir.¹³⁵

Nursî ayna benzetmesini, mutasavvıflarla benzer şekilde ilahî tecelliği anlatmak için kullanmıştır. Bunun yanı sıra sûfilerden farklı olarak, ayna benzetmesiyle ilahî tecellinin bizzat kendisini değil, tam olarak tenzih ettiği güneşin zatından bir yansımanın yansımını kastetmektedir.¹³⁶ Nursî bu temsilden hareketle kişinin alabileceği ilhamın hususiyet ve külliyet yönünden muhtelif cihetlerinin bulunduğuna işaret eder. Nursî’ye göre genel ilhamın en cüzîsi ve basiti, hayvanatın¹³⁷ ilhâmâtıdır. Sonra avâm-ı nâs dediği sıradan halk tabakasının geldiğini, sonra meleklerden derecelerinin düşük olanlarının, ardından da büyük meleklerin geldiğini belirtir. Bu nedenden dolayı münâcât eden bir velinin “*Kalbim benim Rabbimden haber veriyor.*” dediğini ama “*Rabbü’l-Âlemînden haber veriyor*” demediğini ifade eder. Nursî’ye göre kişi kabiliyeti miktarınca ve yetmiş bine yakın perdenin ortadan kalkma oranına göre bu ilhama mazhar olabilir.¹³⁸

Bu şekilde birçok yönden sınırlanmış ve sınırlandırılmış şeylerin kendilerinde yansıyan şeyin küllî anlamda o şey olamayacağı net bir şekilde vurgulanmıştır. Sonuç itibariyle Nursî kâinatın ve insanların Allah’ın isim ve sıfatlarını yansıtan birer ayna olduğunu onaylamanın yanı sıra, kimi tasavvufî geleneklerin “hepsi odur” paradigması yerine “hepsi ondandır” perspektifini ikame etmeye çalıştığını söyleyebiliriz.

¹³⁵ Nursî, *Sözler*, s. 196.

¹³⁶ Beki, *Said Nursî’nin Tasavvufî Görüşleri*, s. 129.

¹³⁷ Nursî hayvanların ilhamını her ne kadar basit ve alt düzeydeki ilham olarak ifade etse de hayvanlardaki ilhamın çok daha erken ve kısa bir zamanda olduğunu söylemesi dikkat çekicidir: Hayvan dünyaya geldiği vakit âdeta başka bir âlemde tekemmül etmiş gibi istidadına göre mükemmel olarak gelir, yani gönderilir. Ya iki saatte, ya iki günde veya iki ayda, bütün şerait-ı hayatiyesini ve kâinatla olan münasebetini ve kavanin-i hayatını öğrenir, meleke sahibi olur. İnsanın yirmi senede kazandığı iktidar-ı hayatiyeyi ve meleke-i ameliyeyi, yirmi günde serçe ve arı gibi bir hayvan tahsil eder, yani ona ilham olunur. Bkz. Nursî, *Sözler*, s. 422-23.

¹³⁸ Nursî, *Sözler*, s. 197.

1.7. Mana-yı İsmî ve Mana-yı Harfî Kavramları

Mana-yı ismî ve mana-yı harfî kavramları Nursî'nin benlik ile ilgili görüşlerinin anlaşılmasında olduğu kadar *Risale-i Nur*'un genel karakterinin anlaşılması açısından da önemli kavramlardandır. Nursî bu kavramlara o kadar önem verir ki bunları 30 yıllık eğitimi boyunca öğrendiği dört kelimedenden ikisi olarak zikreder.¹³⁹ Nursî'nin düşünceleri açısından bu iki kavramı şu şekilde izah edilebiliriz: Mana-yı ismî derken bir şeyin başka bir şeye dayanmadan, kendi başına ve kendisine içkin bir anlam ihtiva etmesini kasteder. Mana-yı harfî ile kastettiği şeyi ise şu şekilde açıklayabiliriz: Bir harf nasıl ki tek başına manasızdır; ancak bir kelime ve cümle içerisinde anlam kazanabilir, aynen bunun gibi Nursî'nin perspektifinde kâinat ve -insan da dâhil olmak üzere- içindekiler batın ile yani deruni yapısıyla ilişkisi kurulmadan hiçbir anlam ifade etmezler. Nursî'ye göre varlık, insanın bakış açısından hareketle ya ebedileşecektir; çünkü ebedi olan Allah ile ilişkilendirilmiştir; ya da manası ve hakikati daraltılıp çürümeye ve yok olmaya mahkûm olacaktır ki bu da mana-yı ismî ile bakmanın neticesidir. Nursî bu kavramları Arapça gramerinden alarak epistemolojik bir zeminde değerlendirmiştir. Zira Arapça gramerinde isim kendisine delalet eden demektir. Yani söz gelimi kitap ismi kullanıldığında kitaba işaret eder. Arapça gramerinde harf ise ancak başkasıyla bir mana göstermektedir. Yani kitap kelimesindeki her bir harf tek başına bir anlam taşımaz ancak bütün içerisinde bir anlam kazanır ki bu da harflerin tek tek yan yana gelmelerinden oluşan kitap sözcüğüdür.

¹³⁹ Nursî, *Mesnevî-i Nuriye*, s. 72. Nursî dört kelimenin birbirleriyle ilişkisini şu şekilde açıklar: “Kırk sene ömrümde, otuz sene tahsilimde yalnız dört kelime ile dört kelâm öğrendim; Kelimelerden maksad: Mana-yı harfî, mana-yı ismî, niyet, nazardır. Şöyle ki: Cenab-ı Hakk'ın masivasına (kâinata) mana-yı harfîyle ve Onun hesabına bakmak lâzımdır. Mana-yı ismîyle ve esbab hesabına bakmak hatadır. Evet her şeyin iki ciheti vardır. Bir ciheti Hakk'a bakar. Diğer ciheti de halka bakar. Halka bakan cihet, Hakk'a bakan cihete tenteneli bir perde veya şeffaf bir cam parçası gibi, altında Hakk'a bakan cihet-i isnadı (dayanak yönü) gösterecek bir perde gibi olmalıdır. Binaenaleyh (aynı şekilde) nimete bakıldığı zaman Mün'im, san'ata bakıldığı zaman Sâni', esbaba (sebepler) nazar edildiği vakit Müessir-i Hakikî zihne ve fikre gelmelidir. Ve keza nazar ile niyet, mahiyet-i eşyayı tağyir eder. Günahı sevaba, sevabı günaha kalbeder (dönüştürmek). Evet niyet âdi (sıradan) bir hareketi ibadete çevirir. Ve gösteriş için yapılan bir ibadeti günaha kalbeder. Maddiyata esbab hesabıyla bakılırsa cehalettir. Allah hesabıyla olursa, marifet-i İlahiyedir.” Bkz. Nursî, *Mesnevî-i Nuriye*, s. 72; Mana-yı harfî ve mana-yı ismî kavramları için bkz. Bilal Kuşpınar, “Bediüzzaman Said Nursî'nin Tasavvuf Değerlendirmesi”, *Bediüzzaman ve Tasavvuf*, edt. Hamid Algar vd., Gelenek Yay., İstanbul 2002, s. 45.

Nursî mana-yı ismî ile bakınca o şeyin neden anlamsızlaştığını, mana-yı harfî ile bakınca ise neden anlam kazandığını bir örnekle izah etmeye çalışır. Örneğin altınlarla ve gümüşlerle yazılmış bir kitabın iki kişiye okuması için verildiğini düşünmemizi ister. O iki adamdan biri altınların ve gümüşlerin maddi değerinden, ne kadar para edeceğinden, ölçülerinden bahseder. Diğeri ise maddi değerinin ve hayret verici geometrik ölçülerinin yanı sıra bu yazının ifade ettiği manayı da anlamaya çalışır. Bu yazı, bu kadar altın ve gümüş ile bu kadar muhteşem yapılmışsa elbet bunun bir yaratıcısı da olmalıdır ve yaratıcı yarattığı şeylerin mükemmelliği oranında mahirdir, ustadır, der. Altın ile gümüşlerin, altın ve gümüş olmanın yanı sıra bir yazı hükmünde olduğunu ve bununla bir mesaj verildiğini, o mesajın da anlaşılması gerektiğini söyler. Eğer yalnız altın ve gümüş maddi bir açıdan bakılırsa, altın ve gümüşlerin ifade ettiği mesaja ve manaya da hakaret olacağını ekler. Müellif ilk kişinin o yazıya mana-yı ismî ile baktığını, ikinci kişinin ise aynı yazıya mana-yı harfî ile bakmakla varlığı tanıdığı gibi varlığın sahibini de tanıyan insan olarak tanıtır. Bu şekilde ilk adam varlığı dar bir çerçevede değerlendirdiği için bu bakış açısının varlığın kendisine de bir hakaret olduğunu vurgular. Nursî varlığa bakıldığında “ne güzel yaratılmış” şeklinde varlığın yaratıcısıyla ilişkisinin kurulup, batinının da zahir ile beraber ele alınması gerektiğini, yoksa mana-yı ismî perspektifiyle yapılan “ne güzeldir” yorumlarının onu kendi başına değerlendirmek olacağı ve bunun da onu esas değerinden düşüreceği için çirkinleştireceğini ifade eder.¹⁴⁰

Her şey mana-yı ismîyle ve kendine bakan yönüyle hiçtir. Kendi zâtında müstakil ve bizâtilî sabit bir vücudu yok. Ve yalnız kendi başıyla kaim bir hakikatı yok. Fakat Cenab-ı Hakk’a bakan yönde ise, yani mana-yı harfîyle olsa, hiç değil. Çünkü onda cilvesi görünen esma-i bâkiye var. Madum (yokluk, olmaya) değil; çünkü sermedî bir vücudun gölgesini taşıyor. Hakikatı vardır, sabittir, hem yüksektir. Çünkü mazhar olduğu bâki bir ismin sabit bir nevi gölgesidir.¹⁴¹

Görüldüğü üzere Nursî açısından, yok olmaya mahkûm varlıklara Allah’ın isimleri ile ilişkileri kurularak bakıldığında bu varlıklar bir anlamda ebedilik kazanmaktadırlar. Nursî bu iki epistemolojik paradigmayı sadece insanın benliği ve varlığı için düşünmemiş, insanın yanı sıra bütün varlık için düşünmüş ve buna uygun çeşitli örnekler de vermiştir. Bu şekilde varlığı derunî ve metafizik bağlamlar

¹⁴⁰ Nursî, *Sözler*, s. 191-93.

¹⁴¹ Nursî, *Mektubat*, s. 95.

içerisinde değerlendirmiş ve bir varlığın metafizik bağlamı içerisinde değerlendirilmediği vakit bu durumun o varlığı esas değerinden düşüreceğini söylemiştir. Hatta Nursî'ye göre böyle bir durum sadece o varlığı değerinden düşürmekle kalmayıp, varlığı yaratan yaratıcı olan Allah'a da bir hakaret anlamını taşımaktadır. Nursî'nin paradigması açısından mana-yı ismî ve harfî özetle bu şekildedir.

Diğer başlığımıza geçmeden önce Nursî'nin nefis, akıl, ruh, ayna ve mana-yı ismî ile mana-yı harfî kavramlarını birer cümle ile özetleyebiliriz. Nursî nefis kavramını tasavvuf geleneğini tevarüs eden bir şekilde kullanır. Ona göre nefis insanı her zaman kötülüğe sevk edebilecek bir konumdur. Bunun yanı sıra insanı hayvanlardan daha aşağı düşürebilecek nefsi, kişinin kendisini ahlakî anlamda geliştirmesiyle insana yüce bir konum kazandırabilir ve onu ala-yı iliyin mertebesine çıkarabilir. Bunun yanı sıra Nursî'nin nefsi öfke, şehvet ve akıl güçleri olarak üçe ayırmasının kökenlerinin Platon'a kadar gittiğini gördük. Nursî kendi eserlerinde nefsin bu güçlerinin haddinden az ve haddinden fazla anlamında olan ifrat ve tefrit arasında yer alan vasat kısmında hareket edilmesini salık vermektedir.

Nursî'nin akıl ve aklın hakikati elde etme noktasında Gazâlî'nin takipçisi konumunda bulunduğunu ifade ettik. Nursî tıpkı selefi Gazâlî gibi akli duyu organlarının üstünde bir konumda görmesine rağmen aklın tek başına hakikati elde etmesinin zorluğuna dikkat çeker. Nursî akli insanın en değerli kabiliyeti olarak görürken aklın önemine işaret eder; bunun yanı sıra aklın üstünde konumlandığı nassın olması gerektiğine de işaret eder.

Nursî ruh hususunda ise felsefî geleneğin ister istemez ruhu kabul etmek zorunda kaldıklarını ancak farklı isimlerle isimlendirdiklerini ve buna On Akıl dediklerini belirterek filozofların bir'den ve birlik'ten çokluğun nasıl çıktığını göstermeye çalıştıkları sudûr teorisine değinir.

Ayna ve güneş kavramlarında ise yaratıcının kişide yansımaları ele alır. Bununla birlikte kişinin sınırlı güç ve kapasitesiyle yaratıcıyı tam olarak kendisinde yansıtamayacağını ifade eder. Bir anlamda *ene'l-hak* gibi tasavvufî düşünceleri kabul

etmez ve “her şey odur” paradigması yerine “her şey ondandır” paradigmasını ikame etmeye çalışır.

Nursî mana-yı ismî ve mana-yı harfî kavramlarının anlamını ise kişinin yaratıcısıyla ilişkinin kurulup kurulmamasına göre verir. Ona göre mana-yı ismî bakış açısı kişiyi metafizik ile ilişkisi kurulmadan, somut ve dışsal özellikleriyle açıklamaya çalışır. Nursî bu bakış açısının varlığı esas değerinden düşürdüğünü ve olması gereken bakış açısının mana-yı harfî olduğunu belirtir. Mana-yı harfî bakış açısında ise kişinin kendisi ve atomlardan kürelere kadar bütün varlığın tek bir varlığın elinden çıkmış olduğunu göstermeye çalışır ve kişinin kendisini bu “harfî” epistemolojisine yerleştirir. Nursî’nin eserleri bu anlamda harfî bakış açısının birçok örneğiyle doludur ve her fırsatta okuyucusuna bu bakış açısını kazandırmaya yönelik örnekler vermeye çalışır.

2. RİSALE-İ NUR'DA BENLİK TASAVVURLARI

Kendisine ve eşyaya mana-yı ismî veya mana-yı harfî perspektifiyle bakan enenin iki farklı gelenek oluşturduğunu söyleyen Nursî, bunlardan birisinin din ve peygamberlik geleneği olduğunu, öbürünün ise hikmet ve felsefe ekolü olduğunu ifade eder. Bu şekilde Nursî, insanın eşyaya bakış açılarından hareketle iki farklı epistemolojik çerçevenin oluştuğunu ifade eder: eşyaya mana-yı harfî ile bakan paradigma peygamberlik geleneğiyle ifade edilirken, eşyanın hakikatinin kendisini gösterdiğini iddia eden mana-yı ismî perspektifinin ise felsefe geleneğince temsil edildiğini belirtir.¹⁴² Mana-yı ismî epistemolojisinin eşyanın hakikat ve bilgisini eşyada aradığını, onu metafizik bağlamından kopardığını söyleyen Nursî, mana-yı harfî epistemolojisinin ise eşyaya hakiki hakikatini verdiğini söyler. Nursî eşyaya “kendisini gösteren” veya “başkasını gösteren” anlamında mana-yı ismî ve man-yı harfî kelimelerini kavramsallaştırmanın yanı sıra “ismî” ve “harfî” perspektiflerinin nasıl olması gerektiğini de eserlerinin birçok yerde göstermiştir. İnsan bedenindeki hücrelerden ve evrendeki çeşitli unsurlardan temsiller yoluyla birçok örnek vererek bu bakış açısını somutlaştırmaya çalışmıştır. Nursî insan hücrelerini “yaratıcının memurları” gibi görüp, insan bedenindeki en küçük hücrelerin bile bu “memurluk” durumuna uygun bir fitratla hareket ettiklerini göstermek suretiyle onları bir “harf” gibi görür ve mana-yı harfî epistemolojisini kurmaya çalışır:

Sâni'-i Hakîm, fenn-i Kimya'da aşk-ı kimyevî (fitri yönelim) tabir edilen bir münasebet-i şedideyi müvellid-ül humuza (oksijen) ile karbona vermiş ki; o iki unsur birbirine yakın olduğu vakit, o kanun-u İlahî ile o iki unsur imtizac (uyum) ederler.¹⁴³

Bu şekilde Nursî masivayı yani Allah dışındaki her şeyi, mana-yı harfî perspektifiyle Allah ile ilişkilendirerek adeta iman epistemolojisi oluşturmaya çalışır.¹⁴⁴

Nursî benliği sınırsız ve sonsuz olan Allah'ın isim ve sıfatlarını öğrenmek için, Allah tarafından insanlara verilen bir “emanet” olarak görür.¹⁴⁵ Buna göre bu sıfatları

¹⁴² Nursî, *Sözler*, s. 729.

¹⁴³ Nursî, *Sözler*, s. 807-808.

¹⁴⁴ Diyebiliriz ki Nursî bütün düşüncelerini bu perspektifle ifade etmiştir. Özellikle *Sözler*'de 32. Söz'ün *Birinci Mevkîfi*, bu perspektifin izah ve ispatına yönelik önemli bir örnektir. Bkz. Nursî, *Sözler*, s. 804-821.

¹⁴⁵ Nursî, *Mesnevî-i Nuriye*, s. 92.

öğrenen insan artık hakiki anlamda gerçek bir benlik ve iradesinin olmadığını kabul edecektir.¹⁴⁶ Ancak insan bu sınırsız isim ve sıfatları görece kolay bir şekilde öğrenebilmek için kıyaslama yoluna gider. Kendi evini inşa etmiş olmaktan hareketle, kendi evinin inşasını gösterip yaratıcının da bu kâinatı en süslü ve düzenli şekilde inşa etmiş olduğunu ifade eder.¹⁴⁷ Ancak bir müddet sonra vehmî olan bu şekildeki Tanrılık iddiasından vazgeçer ve esas güç ve irade sahibi olan yaratıcının emanetini teslim eder. Yani kişi esas bilgiye yani Allah hakkındaki bilgiye ulaşabilmek için kendisindeki cüz-î yaratıcılığı kullanır ancak esas ilim, irade, kudret sahibi yaratıcısını tanıdığı anda ise vehmî olan Tanrılık iddiasından da vazgeçer.¹⁴⁸ Nursî'nin bu husus ile ilgili düşüncelerinin köklerini İbn Arabî'de görmemiz mümkündür. İbn Arabî'ye göre insan mahiyeti itibariyle fanidir ve mutlak olarak var değildir.¹⁴⁹ İbn Arabî hadis olduğunu söylediği “ih̄san, Allah'ı görüyormuşsun gibi ibadet etmektir.” Sözü nü batınî bir şekilde yorumlayarak “Eğer sen olmazsan, (ancak o zaman) O'nu görürsün yani O'nu görmen, ancak senin “fenâ” haline geçmenle mümkün olur”¹⁵⁰ diyerek aslında kişinin kendi benliğini ortadan kaldırmak suretiyle cevher ve araz olmaktan müteâl (aşkın)¹⁵¹ olarak tanımladığı Allah'ı görebileceğini ifade eder. Bu durumu kendi zahiri benliğini kaldırmak suretiyle hakiki varlığın varlığını kavramak olarak yorumlayabiliriz.

¹⁴⁶ İnsandaki özellikle yedi temel yetide ancak cüz-î bir hâkimiyeti olduğu belirtilir. Cüz-î olduğundan dolayı insanın hakiki bir malikiyet hakkına sahip olmadığı ifade edilir. Bu husus ile ilgili Muhammed Doğan'ın şu ifadeleri önemlidir: “Ene; hayat, ilim, görme, işitme, irade, kudret, kelam denilen yedi sıfatın ayinesidir. Bu sıfatlardan ene üzerinde en fazla müessir (etkili) olan, irade-i cüziyyeyi insaniyedir (insanın kısmi iradesi). İnsandaki irade gibi bütün sıfatlar da cüzidir. Cüzi ilim, cüzi hayat, cüzi kudret gibi.” Bkz. Doğan, s. 18. M. Doğan bununla ilgili detaylı açıklamaları çalışmasının ileri sayfalarında daha detaylı olarak şu şekilde açıklar: Allah'ın sıfatlarının zati olmasından dolayı içinde derece ve mertebelerin bulunmadığını bunun yanı sıra bizde olan eksik sıfatların ise arızı olduğundan; yani Allah tarafından sonradan verildiğinden içinde derece ve mertebelerin olduğunu belirtir. Örneğin kulağımızla her sesi duyamayışımız, gözümüzle her şeyi göremememiz. Her şeyi bilemeyişimiz. Ve sınırlı bir hayatta her şeyi yapamayışımızı bunlara örnek gösterir. Zira görmek, işitmek, ilim, kudret, hayat gibi Allah'ın mutlak ve sınırsız sıfatları enenin enen körlük, sağırılık, cehalet, acz ve fena denilen ademiyat üzerinde tecelli edince; bu eksik sıfatların o muhitsiz ve sonsuz sıfatları sınırlandırdığını, bir sınır çektiğini belirtmektedir. Bkz. Doğan, s. 80.

¹⁴⁷ Nursî, *Sözler*, s. 936.

¹⁴⁸ Nursî, *Sözler*, s. 727.

¹⁴⁹ İbn Arabî; *Fenâ Risâlesi*, Çev. Mahmut Kanık, İz Yay., İstanbul 2010, s. 23.

¹⁵⁰ İbn Arabî; *Fenâ Risâlesi*, s. 35-36.

¹⁵¹ İbn Arabî; *Fenâ Risâlesi*, s. 23.

Nursî felsefe geleneği derken; hem antik Yunan'dan itibaren kendisine has kavram ve metotları olan disiplini kasteder, hem de genel olarak kendisine ve eşyaya ismî perspektifiyle bakarak kendisini esas özne kabul eden bütün perspektiflere işaret eder. Burada Nursî felsefe geleneği olarak tabir ettiği ve ismî paradigmasıyla hareket edenleri de kendi içerisinde çeşitli bölümlere ayırır: Akıl, öfke ve şehvet kısımları. Akıl geleneğini de kendi içerisinde, üç sınıfa ayırır: Dünyanın ezeliğine inanıp, yeniden diriliş fikrini kabul etmeyen Dehriyunlar ve maddeyi metafizik bağlamıyla ilişkilendirmeyen Materyalistler ile tabiatı referans alan Tabiatçılar.¹⁵² Öfke kısmında ise güç alanında meşhur birkaç isim sayarak, bunların insanlığın başına bela getirdiklerini ifade eder: Nemrut, Firavun, Şeddad isimleri zikredilir.¹⁵³ Bu üç tarihsel ismin ortak özellikleri ise kendi güç ve benliklerine güvenmeleri ve Tanrı, yarı Tanrı veya Tanrı'nın temsilcisi olduklarını iddia etmeleridir. Felsefe geleneği içerisinde yer verdiği şehvet kısmında ise özel isim vermek yerine genel olarak puta tapanlar ve Tanrılık iddia edenlerin olduğunu zikreder.

Nursî benliğin pozisyon alma biçiminden hareketle iki gelenek ile temsil edildiğini ve bu iki gelenek ile düşünce sisteminin ilk insan olarak kabul ettiği Hz. Âdem'den itibaren, insanlık düşüncesine yön veren iki metot olduğunu ifade eder. Bunlardan birisinin din ve peygamberlik geleneği olduğunu, öbürünün hikmet¹⁵⁴ ve

¹⁵² Nursî, *Sözler*, s. 729.

¹⁵³ Firavun: Eski Mısır krallarına verilen isim. Şeddad: Yemen'de Tanrı olduğunu iddia eden bir hükümdar. Nemrut: Hz. İbrahim zamanında yaşadığı ve Babil şehrini kurduğu söylenen hükümdar. Yine Nursî bu isimlerin felsefelerini eski Mısır, Babil ve Yunan'dan aldıklarını söyler: "Nemrutları, Firavunları yetiştiren ve dayelik (analık) edip emziren, eski Mısır ve Bâbil'in, ya sihir derecesine çıkmış veyahut hususi olduğu için etrafında sihir telakki edilen (kabul edilen) eski felsefeleri olduğu gibi, âliheleri eski Yunan kafasında yerleştiren ve âsnamı (put) tevlid eden (doğuran) felsefe-i tabiiye bataklığıdır. Evet, tabiatın perdesiyle Allah'ın nurunu göremeyen insan, her şeye bir ulûhiyet (Tanrılık) verip kendi başına musallat eder". Bkz. Nursî, *Sözler*, s. 729.

¹⁵⁴ Hikmet kavramını Nursî bazen insani düşüncenin ürünü olan felsefe ile zikrederek hikmet ile felsefeyi beraber ve aynı anlamda kullanır; bazen de hikmeti Kur'ânî bir ürün ve düşünce olarak açıklar. Nursî'nin terminolojisinde hikmetin nerede durduğunu ve hangi anlamda kullanıldığını bilmek için hikmet kavramının metin içi bağlamına bakmak lazımdır. Örneğin hikmeti hem Kur'ân hem felsefe ile birlikte ele almıştır: "Medeniyetin ruhu olan felsefe-i Avrupa ve *hikmet-i beşeriyeyi*, *hikmet-i Kur'ân'la* yirmi beş adet *Sözler'de* mizanlarla iki hikmetin muvazenisinde (karşılaştırma), *hikmet-i felsefiye* âcize ve *Hikmet-i Ku'râniyenin* mucize olduğu kat'iyetle ispat edilmiştir." Bkz. Nursî, *Sözler*, s. 551. Aynı şekilde hikmeti tıpkı felsefe ve Kur'an ile beraber metin içi bağlamda, onların epistemolojisine uygun olarak kullanan Nursî aynı şeyi İslam ve Avrupa kavramlarını kullanırken de gerçekleştirir: "...*hikmet-i İslamiyeyi* Avrupa hükemasına..." Bkz. Nursî, *Şuâlar*, s. 572. "Eski Said ile mütefekkirin kısmı felsefe-i beşeriyenin ve *hikmet-i Avrupalıyenin* düsturlarını kısmen kabul edip..." Bkz. Nursî, *Mektubat*, s. 625. Taha Abdelrahman'ın da işaret ettiği üzere Nursî'nin hikmet kavramını felsefe ile beraber kullanmasının, gelenek neticesinde olabileceğini vurgulayıp, *Risale-i Nur*'dan şu ifadeleri kanıt olarak sunmaktadır: "Felsefeye "hikmet" denmesinin

felsefe geleneğiyle temsil edildiğini vurgulamaktadır. İnsanlık tarihinde bu iki geleneğin ne zaman birbirleriyle uyum ve ittihat içerisine girmişlerse sosyal hayatın bir düzen içerisine girdiğini belirtir. Nursî bu iki geleneğin ittihat ve uyumundan; felsefe geleneğinin din geleneğine itaat ederek uyum içerisinde olmasını kastetmektedir.¹⁵⁵ Bu iki geleneğin birbirinden ayrı bir şekilde yollarına devam ettikleri vakit bütün iyiliklerin din etrafında toplandığını, bütün kötülük ve zararların ise felsefe geleneği etrafında kümелendiğini ifade eder:

İşte, bak: Âlem-i insaniyette, zaman-ı Âdem'den şimdiye kadar iki cereyan-ı azim, iki silsile-i efkâr, her tarafta ve her tabaka-i insaniyede dal budak salmış iki şecere-i azime hükmünde; biri silsile-i nübüvvet ve diyanet, diğeri silsile-i felsefe ve hikmet, gelmiş gidiyor. Her ne vakit o iki silsile imtizaç ve ittihad etmişse, yani silsile-i felsefe silsile-i diyanete dehalet edip itaat ederek hizmet etmişse, âlem-i insaniyet parlak bir surette bir saadet, bir hayat-ı içtimaiye geçirmiştir. Ne vakit ayrı gitmişlerse, bütün hayır ve nur silsile-i nübüvvet ve diyanet etrafında toplanmış ve şerler ve dalaletler felsefe silsilesinin etrafına cem olmuştur.¹⁵⁶

Din ile felsefe ilişkisi, İslam dinî bağlamında, İslam dininin ortaya çıkmasından bu yana sürekli tartışma konusu olmuştur. Bunların birbirleriyle ilişkisi ve din bilgisinin mi yoksa felsefi bilginin mi daha üstün olduğu sürekli tartışılmıştır. Bu yönde ilk sistemli düşünceleri ortaya çıkaran kişi İbn Rüşd kabul edilir. Ancak İbn Rüşd'ten önce de, örneğin Kindî'nin dinî bilgilerin doğruluğunun akli kıstaslarla bilinebileceğini, dediğini bilmekteyiz.¹⁵⁷ Yine Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Tufeyl din ile felsefe ilişkisi hususunda düşüncelerini aktarmışlardır. İbn Rüşd ise din-felsefe ilişkisini bir sistem dâhilinde sunmaya çalışmıştır. İbn Rüşd burhan ve delil ile elde edilen bir sonuca, dinin zahiri hükümleri ters düştüğü vakit dinin bu zahiri hükümlerinin tevîl (yorum) edilmesi gerektiğini öne sürer. Bu şekilde tevile gidilmesinin insandaki kesin bilgi özelliklerini de arttıracakını iddia eder. Hatta İbn

başkalarının yani felsefecilerin alışkanlığı olduğunun da altını çizmektedir: *İlm-i hikmet dedikleri felsefe ise; hurufu mevcudatın tezyinatında ve münasebatında dalmış ve sersemleşmiş, hakikatin yolunu şaşırması...*" Taha Abdelrahman, "Said Nursî'nin Eserlerinde İnsan Felsefesinin Kuran Hikmetinden Ayrılması," *Alim ve Düşünür Olarak Bediüzzaman*, s. 303; Nursî, *Sözler*, s. 192. Sonuç olarak Nursî'nin, Taha Abdelrahman'ın işaret ettiği üzere, var olan felsefi bir gelenekten dolayı hikmeti, felsefe ile beraber kullanmış olabileceğini söyleyebiliriz. Bunun yanı sıra Nursî'nin terminolojisinde hikmetin hangi anlamda kullanıldığını öğrenmek için kavramın metin içi bağlamına bakmak gerekmektedir kanaatindeyiz. Ayrıca felsefeyi de "...felsefe-i beşeriye..." şeklindeki terkiplerle kullanmak suretiyle felsefenin insani çabanın ürünü olma yönüne de vurgu yapmaktadır. Bkz. *Sözler*, s. 587.

¹⁵⁵ Bu uyum da mümkün varlık olan insanın mümkün varlık kategorisinde ve zorunlu varlık olanın da zorunlu varlık olarak kendi düzleminde değerlendirilmesi esasına dayanır.

¹⁵⁶ Nursî, *Sözler*, s. 729.

¹⁵⁷ İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri Faslu'l-makâl el-Keşf an minhâci'l-edille*, Çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul 2015, s. 23.

Rüşd akıl ile ulaşılan bir sonucun bir dinî hükmün zahirine muhalif olsa bile başka bir dinî hükmün zahirinin onu destekleyebileceğini ve böylece akıl ile naklin uzlaştırılabileceğini dile getirir.¹⁵⁸ Daha önce ifade ettiğimiz üzere Nursî de kendi terminolojisinde akıl ile ulaşılan bir sonucun dinin hükümleriyle uzlaşmadığı vakit - tıpkı İbn Rüşd gibi- aklın temel alınıp dinin ona göre yorumlanması gerektiğini ifade eder.¹⁵⁹ Din ile felsefe arasındaki bu ön bilgiyi verdikten sonra şimdi Nursî'nin enenin iki yönü olarak ifade ettiği din geleneği ile felsefe geleneği üzerinde biraz daha ayrıntılı durabiliriz.

2.1. Risale-i Nur'da Felsefe Geleneğinin Benlik Tasavvuru: Tanrı'ya Benzeme Düşüncesi

Gerek felsefe gerekse peygamberlik geleneği ile temsil edilen benliğin esas özelliği, eşyaya bakış açılarında gizlidir. Nursî eşyaya ismî paradigması çerçevesinde bakmak suretiyle yapılacak açıklamaların, eşyayı metafizik bağlamından koparmak suretiyle epistemolojik bir çerçeve belirleyeceğini ifade eder. Ancak Nursî'nin teolojik düşüncelerinde eşyayı metafizik ile ilişkilendiren felsefelerde de, Platon ve

¹⁵⁸ İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri*, s. 86. İfadelerin orijinali için bkz: “Biz kesinlikle şuna inanıyoruz: burhanla ulaşılan ve elde edilen bir neticeye, şeriatın zahiri ve görünüşü muhalif düşerse, bu neviden olan zahiri (hükümler ve meseleler), Arapça'daki tevil kaidelerine göre yapılacak bir te'vili ve yorumlama tarzını kabul eder. Bu önermede, yani temel hükümde hiçbir Müslüman hiçbir şüphe etmez, herhangi bir mümin bu konuda şekke düşmez. Bu manayı kavramak için çaba harcayan, bu yolda tecrübeler yapan ve ma'kûl ile menkûlü (akla uygun olanla nassa uygun olanı) te'lif etmek gayesiyle bu maksada yönelen bir kimsenin bu husustaki yakîni ve kesin bilgisi artar da artar. Hatta biz diyoruz ki: Şeriat tarafından anlatılıp da zahiri itibariyle burhana muhalif olan hiçbir şey yoktur ki; şeriat itibar edilir (incelenir) ve diğer bölümleri araştırılırsa, şeriatın lafızlarında zahiri itibariyle bile bu te'vile şahitlik yapan ve şahitlik yapma derecesine yaklaşan bir şey mutlaka bulunur, (burhanla ulaşılan bir netice bir nassın zahirine muhalif olsa bile, bu neticenin doğruluğu mutlaka diğer bir nassın zahirinin şehadeti ve şehadete yakın bir delâleti ile sabit olur).”

¹⁵⁹ Bkz. Nursî, *Muhâkemat*, s. 22. Nursî'nin bahsettiği akıllı biraz açıklamakta fayda olacaktır. Nursî insanda bulunan diğer bütün yetiler gibi akıl yetisinin de kâinatın vahdeti görmesi gerektiğini belirtir. Hatta bu hususta insanın en değerli yetisi olarak akıllı gösterir. Ancak bu değerli yetinin vahdeti görmediği vakit değeri yok olmakla kalmayıp insanı değersizleştirebileceğini de ekler: “Mesela:İnsanın en kıymetdar cihazı akıldır. Eğer sırrı tevhid ile olsa, o akıl, hem ilahi, kudsi defineleri, hem kâinatın binler hazinelerini açan pırlanta gibi bir anahtar olur. Eğer şirk ve küfre düşse, o akıl, o halde geçmiş zamanın elim hüznelerini ve gelecek zamanın vahşi korkularını insanın başına toplattıran meş'um (uğursuz) ve sebebi taciz bir alet-i bela olur. Bkz. Nursî, *Şuâlar*, s. 38. Aklın nasıl bir akıl olması gerekliliğine *Tevhid Merkezli İnsan Modeli* adlı makalesinde değinen Musa el-Bâsit aklın sınırlı güç ve yetilerle sınırsız olanı anlayamayacağını bu nedenle başka unsurlardan yardım alması gerektiğini belirtir. Bu yardımın da vahiy adı altındaki nur olduğunu belirtir. Zira el-Bâsit'e göre gaybî meseleler akıl ve hislerin yanı sıra başka kaynaklara da dayanılarak izah edilip anlaşılmaya muhtaçtırlar. Bu kaynağı sadık haber olarak nitelendirir ve aklın tek başına ulaşamayacağı hakikatleri bildirdiğini, burada akla düşen görevin bu kaynağı tercih etme ve ona dayanma olduğunu ifade eder. Bkz. Musa el-Bâsit, “Risale-i Nur'a Göre Tevhid Merkezli İnsan Modeli”, *Bediüzzaman ve İnsan*, Gelenek Yay., İstanbul 2003, s. 95.

İbn Sînâ örneğinde, başka bazı problemler ortaya çıkmaktadır. Bu problemler ise epistemolojiyle alakalı olmaktan ziyade ahlâk ile ilgilidir.

Nursî felsefe geleneğinde temsil edilen insan benliğinin kendi mutluluğu için bireysel tekâmüle büyük bir önem verdiğini ve bunun uç noktalarından birisinin “Teşebbüh-ü bi’l-Vâcib”¹⁶⁰ olduğunu ifade eder.¹⁶¹ Nursî açısından filozofların düşüncesinde mümkün varlık olan insan, kendisini zorunlu varlık olan Allah’a benzetme gayret ve çabası içindedir. Nursî Vacibü’l-Vücut’a benzemeye çalışma olarak gördüğü bu düşünceyi benlik düşüncesi çerçevesinde eleştiriye tabi tutar. Biz de Nursî’nin Platon, Aristoteles ve İslam filozoflarından Fârâbi ve İbn Sînâ üzerinden felsefe geleneğinin benliğe yüklediği anlamı ayrıntılı bir şekilde açıkladıktan sonra Nursî’nin ahlâk anlayışına harfi epistemolojisi çerçevesinde verdiği cevapları aktarıp konuyla ilgili farklı düşünceleri değerlendireceğiz.

Filozofların insanın gücü oranında Tanrı’ya benzemeye çalışması düşüncesini açıklamadan önce kadim zamanların mitolojisinde insan-Tanrı ilişkisine bakmak önemlidir. Zira Nursî’nin kendisi de Yunan felsefesi kaynaklı bu düşünceyi ortaya çıkaran düşüncenin eski Mısır ve Babil menşeli olduğunu vurgulamaktadır.

Nemrutları, Firavunları yetiştiren ve dayelik (analık) edip emziren, eski Mısır ve Bâbil’in, ya sihir derecesine çıkmış veyahut hususi olduğu için etrafında sihir telakki edilen (kabul edilen) eski felsefeleri olduğu gibi, âliheleri eski Yunan kafasında yerleştiren ve âsnamı (put) tevlid eden (doğuran) felsefe-i tabiiye bataklığıdır. Evet, tabiatın perdesiyle Allah’ın nurunu göremeyen insan, her şeye bir ulûhiyet (Tanrılık) verip kendi başına musallat eder.¹⁶²

Antik mitolojilerin felsefe ve düşünce üzerindeki etkilerinden dolayı, felsefe geleneğindeki insan-Tanrı ilişkilerinin bu arka planını görmek meselemizin izah ve açıklamaları için önem teşkil etmektedir.

Antik Yunan dinî çok Tanrılı (polytheist) bir dindir. Yunanlılar Tanrıları insan biçiminde (anthropomorphik) düşünmüşler ve onları o şekilde betimlemişlerdir. Toplumun diğer üyeleri gibi Tanrılar da çeşitli olaylara karışmakta, savaş gibi bazı olağanüstü olaylarda belirleyici rol oynamaktadırlar. Tanrıların insanlardan tek farkı ölümsüz olmaları ve kutsal besinleri olan “ambrosia” ve “nektar” ile beslenmeleridir.

¹⁶⁰ Bundan sonra Teşebbüh-ü bi’l-Vâcib kavramı yerine “Tanrı’ya Benzeme” kavramını kullanacağız.

¹⁶¹ Nursî, *Sözler*, s. 732.

¹⁶² Nursî, *Sözler*, s. 729.

Asıl mekânları ise Yunanistan'ın en yüksek dağlarından biri olan Olympos Dağı'dır.¹⁶³

Ayrıca kadim Yunan'ın dışında da birçok eski uygarlıkta insan-Tanrı ilişkisi, kadim Yunan düşüncesiyle paralellik arz etmektedir. Örneğin Aşağı Mezopotamya'da Sümer ve Akad imparatorluklarında krallar kendilerini Tanrılaştırmışlardı.¹⁶⁴ Ayrıca Sümer uygarlığının önemli motiflerinden olan Gilgamesh arkadaşı Endiku'nun ölümü üzerine, kendisine sinen ölüm korkusunu yenmek ve ölümsüzlüğü bulmak ister. Tanrılar ülkesine zorlu bir yolculuk yapar. Tanrılar ülkesinde, kendisine geri dönmesi ve hayattan zevk alması yönünde nasihatlerde bulunulsa da bu telkin ve tavsiyeler Gilgamesh'ı tatmin etmez. Tanrılar gibi ölümsüzlüğü elde etmeye çalışır.¹⁶⁵ Mısır'da ise Firavun kendi otoritesini güçlendirmek için Tanrıya benzemenin ötesinde kendisini Tanrı ilan etmişti.¹⁶⁶ Eski Mısır dininde Firavun güneşin canlı bir sureti olarak görülürdü. Bu kültürün siyasadaki uzantısı ise devletin kutsallaştırılıp, hükümdarın Tanrısallaşmasıydı.¹⁶⁷ Roma döneminde de Sezar Mısır krallarının Tanrısallaşma sürecinden hareketler Tanrı olmaya karar verir: Gösterişli elbiselere ilgi duyar ve altından bir taht eksik etmez. Sezar da artık bir Tanrıydı en azından Tanrılarının soyundan gelmekteydi.¹⁶⁸ Hint'te ise ilk köleci toplumun dini Brahmanizm'di ve doğa güçleri Tanrılaştırılmıştı.¹⁶⁹ Görüldüğü üzere kadim uygarlıkların birçoğunda bir kısım insanların (özellikle seçkin denilebilecek kısmın) Tanrı, yarı Tanrı, Tanrı'nın oğlu gibi birçok farklı biçimde Tanrılarla etkileşimi mevcuttu. Bu karşılıklı geçişkenlikler sonraki dönemleri de etkileyecek ve insanın Tanrı'nın sıfatlarını taşıyabileceği, en azından hedefinin bu olması gerektiği bir hedef olarak belirlenecektir. Kadim uygarlıkların

¹⁶³ Oğuz Tekin, *Eski Yunan Tarihi*, İletişim Yay., İstanbul 1998, s. 117. Antik Yunan'daki Tanrılar ve belli başlı görevleri şunlardır: Zeus (Tanrılar Tanrısı, gökyüzüne hükmeder), Poseidon (deniz Tanrısı), Aphrodite (aşk ve güzellik Tanrıçası), Hephaistos (demirci Tanrısı), Ares (savaş Tanrısı), Athena (akıl ve zanaat Tanrıçası), Apollon (güneş Tanrısı), Artemis (ay ve av Tanrıçasıdır), Asklepios (sağlık ve şifa Tanrısı), Helios (güneş Tanrısı), Dionysos (şarap ve bağ bozumu Tanrısı), Hades (yer altı dünyasının egemeni), Hygieia (sağlık Tanrıçası). Bkz. Tekin, *Eski Yunan Tarihi*, s. 118-119.

¹⁶⁴ Server Tanili, *Yüzyılların Gerçeği ve Tarihi*, İstanbul Türkiye İş Bankası Kültür Yay., 1994, C. I, s. 51.

¹⁶⁵ Tanili, *Yüzyılların Gerçeği ve Tarihi*, s. 69.

¹⁶⁶ Tanili, *Yüzyılların Gerçeği ve Tarihi*, s. 83.

¹⁶⁷ Tanili, *Yüzyılların Gerçeği ve Tarihi*, s. 104.

¹⁶⁸ Tanili, *Yüzyılların Gerçeği ve Tarihi*, s. 467.

¹⁶⁹ Tanili, *Yüzyılların Gerçeği ve Tarihi*, s. 177.

mitolojilerinde insan-Tanrı ilişkilerini bu şekilde kısaca açıkladıktan sonra şimdi Platon'un insan-Tanrı anlayışını "Tanrı'ya benzeme" ekseninde ele alabiliriz.

Platon'a göre Tanrılarla ilgili kabul edilmesi gereken doğru inanç; esas olarak onların var olduklarını, iyi olduklarını ve adil olduklarını kabul etmemizden ibarettir. Kabul edilmemesi gereken şeyler ise; Tanrılarının var olmadıkları, var olsalar bile iyi olmadıkları (çünkü evren ile ilgilenmedikleri kanaati mevcut) ve son olarak kandırılmak suretiyle adaletsizlik yapmaları ve zulme gözlerini kapatmalarıdır. Bu nedenle Platon idealini kurduğu devlette ateizm, Tanrısal inayetin reddi ve ahlâkdışı Tanrı anlayışı ile mücadele edilmesi gerektiğini belirtir.¹⁷⁰ Platon Tanrılarla ilgili bu iddialarını eserlerinde kanıtlamak için çeşitli metotlar kullanır. Bunlar kozmolojik, teolojik ve ontolojik yönden Tanrının ve özelliklerinin kanıtlanması metotlarıdır.¹⁷¹

Yunan mitolojisinden tevarüs eden ve Platon'u da etkilediği şekliyle Yunan çoktanrıcılığında hâkim olan Tanrı anlayışı, genel olarak idealleştirilmiş insan olarak nitelendirilmesi mümkün bir Tanrı anlayışıdır.¹⁷² Bu durumun tek istisnası yani Tanrılar ile insanlar arasındaki tek fark olan Tanrılarının ölümsüz, insanların ise ölümlü olmalarıdır.¹⁷³ Platon Devlet'in yöneticisini yanılmaz düşündüğü için kendisine mutlak bir otorite verilmesini ister.¹⁷⁴ Bu yetki ve mutlak otorite bir anlamda yöneticinin Tanrılaştırılmasıdır. Bu durum Platon'a yöneltilen önemli eleştirilerden biridir. Zira insan tecrübesinin karmaşık siyasi alanda değil, normal durumlarda bile yanılabilmesi, bunun yanı sıra iktidarın insanı bozduğu, mutlak iktidarın ise mutlaka bozduğu eleştirileri yapılarak özellikle yöneticinin Tanrılaştırılması düşüncesi eleştirilir.¹⁷⁵

Sonuç olarak Platon'da Tanrı ile iyinin özdeş olduğu kabul edilir. Varlığın Tanrı, güzel, evrensel akıl ve iyi ile özdeş olması hem kozmosun bir düzeni olduğunu hem de bu düzenin insandaki karşılığının bulunabileceğini, dolayısıyla iyi ve doğru davranış biçiminin ortaya konabileceğini gösterir. İnsan bu düzeni anlamak suretiyle

¹⁷⁰ Platon, *Devlet*, 379 b. Ayrıca Bkz. Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi & Sofistlerden Platon'a*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul 2006, C. 2, s. 383.

¹⁷¹ Platon, *Devlet*, 381 b-382 e.

¹⁷² Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi & Sofistlerden Platon'a*, s. 108.

¹⁷³ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi & Sofistlerden Platon'a*, s. 108.

¹⁷⁴ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi & Sofistlerden Platon'a*, s. 444.

¹⁷⁵ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi & Sofistlerden Platon'a*, s. 144.

kendisini tanır ve kendisini iyiye göre ayarlar. Erdemli ve mutlu olmak iyiye, iyinin bilgisine ulaşmayı yani bilge olmayı gerektirir, bu da bir anlamda bir bakıma insanın Tanrı gibi olmasıdır. Ay altı evrende kötülük hüküm sürdüğü için insan bu evrenden mümkün olduğunca idealar âlemine kaçmaya çalışmalıdır. Bu kaçış ise elden geldiğince Tanrı'ya benzemekle olabilir; Tanrı'ya benzemek ise aklın yardımı ile adaletili ve doğru olmak demektir.¹⁷⁶

Aristoteles'in Tanrı anlayışı Platon'un Tanrı anlayışından temel bir farklılık göstermiyor gibidir.¹⁷⁷ Aristo Tanrı'yı saf, aşkın veya akıl olarak belirtir. Ancak Aristoteles'in Tanrısı dünyayla ilgilenmez ve ancak sadece Kendi Kendisini düşünür.¹⁷⁸ Her ne kadar Aristoteles'in Tanrısı kendi köşesine çekilmiş, hatta bir açıdan bencil olarak görülse bile¹⁷⁹ Tanrının bir mükemmellik örneği veya ideali olarak insanlar için yüksek bir ahlâkî değere sahip olmasında hiçbir sorun ve imkânsızlık yoktur. Böyle bir Tanrı ve mükemmelliği ve bunun sonucu olarak ortaya çıkan mutluluğun (zira Tanrı kendi kendisine bakmak ve kendisini düşünmek suretiyle mutlu olmaktadır) insanlar tarafından taklit edilebilmesinin mümkün ve yararlı olması anlamında ahlâkî bir değere sahip olabilir. Ay altı âlemde yaşayan insanın ay üstü âlemde ve ilk hareket ettirici konumunda olan Tanrıyı taklit etmesi ise kendisi için mümkün en yüksek yeti olan düşünme fiilini gerçekleştirmek ve bu fiili sürekli kılmaya çalışmasıyla mümkün olabilir. Aristoteles'in sisteminde insanın Tanrı'yı taklit etmesi ancak bu şekilde mümkündür ve insan için en yüksek dindarlık ile kendisine en fazla ve en kalıcı mutluluk sağlama imkânı bakımından bu tür ahlâkî bir davranışta bulunması normaldir.¹⁸⁰

Fârâbî ve İbn Sînâ özelinde İslam felsefesinde Tanrı'ya benzemeye çalışma düşüncesinin kaynağı¹⁸¹ Yunan felsefesine ve Platon'a dayandırılır.¹⁸² Zira Platon'da

¹⁷⁶ Platon, *Devlet*, 518 e. Ayrıca Bkz. Yıldız, "Etik Bir İdeal Olarak Tanrı-İnsan ve İnsan-ı Kamil: Said Nursi'ye Referansla Nübüvvet ve Felsefe Geleneği Üzerinden Bir Bakış", s. 169.

¹⁷⁷ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi & Aristoteles*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul 2007, s. 26

¹⁷⁸ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi & Aristoteles*, s. 31.

¹⁷⁹ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi & Aristoteles*, s. 203.

¹⁸⁰ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi & Aristoteles*, s. 204.

¹⁸¹ Fârâbî'de filozofun gücü ölçüsünde Tanrıya benzemeye çalışması gerektiği düşüncesi Yeni Platoncular üzerinden klasik Yunan felsefesine dayandırılır. Bkz. Cahid Şenel, *Yeni Eflâtunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul 2012, s. 106. Ayrıca Yeni Platoncuların Platon Felsefesinden esinlenerek

Tanrı'ya benzer olmak akıl yardımıyla dindar ve adil olmaktır. Aynı şekilde Fârâbî de filozofun ahlâkî amacının insanın gücünün izin verdiği ölçüde Tanrı'ya benzemeye çalışmak olduğunu ifade eder.¹⁸³ Fârâbî'nin insanın gücü ölçüsünde Tanrı'ya benzemeye çalışması düşüncesini daha iyi anlamak için, onun insan-Tanrı ilişkisi ile ilgili düşüncelerini bilmemiz gerekmektedir.

Fârâbî'nin metafizik sisteminde Tanrı din terminolojisindeki dinî duygunun kendisine yöneldiği bir ibadet objesi ya da ümit olmaktan ziyade rasyonel düşüncenin konusu olan bir Tanrı konumundadır. Fârâbî'nin düşüncesindeki bu Tanrı felsefî akıl yürütmeye imkân sağlayan en son neden konumundadır. Sözü edilen Tanrı insanî varlıklara benzeyen birtakım isimlerle nitelendirilir ve bir açıdan bulunduğu konumdan aşağıya çekilerek, insan ile ilişki içerisine konulur. Fârâbî'ye göre insanın insanüstü ile ilişkisi, önemli oranda aklın geliştirilip yetkinleştirilmesiyle ifade edilebilir.¹⁸⁴ Bu durum Fârâbî'nin insan Tanrı ilişkisini anlamamız açısından önem arz eder.

Fârâbî'nin bu şekildeki Tanrı anlayışı büsbütün soyut ve kavranamaz bir Tanrı anlayışı ile insanlar arasında olan, ete kemiğe bürünmüş bir Tanrı anlayışının arasında orta yolu bulmaya çalışan açıklamalar olarak ifade edilse de¹⁸⁵ Yaşar Aydın'ın bu şekildeki bir Tanrı anlayışına yönelik ifadelerin bile Sünnî İslâm geleneği tarafından kabul görmediğini ekler.¹⁸⁶

Fârâbî'nin Tanrı-insan ilişkisini daha iyi anlamımıza yardımcı olacak açıklamalar onun sudûr teorisinde mevcuttur. Fârâbî'nin sudûr teorisi ise Yeni Platoncu geleneğin sudûr teorisine benzemektedir ve Bir olana yaklaştıkça birlik ve

insanın Tanrı'ya benzemeye çalışması gerektiği düşüncesi için Bkz. Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi: Plotinos, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hıristiyan Felsefesi*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul 2010, C. 5, s. 29-226.

¹⁸² “Tanrı'ya benzeme” anlamındaki ifadenin eski Yunan dilindeki karşılığı “homoiosis Theo”dur. Kişinin Tanrı'ya benzemesi manasındaki “homoiosis Theo” düşüncesinin Plotinos, Platon ve Sokrates'te de görülmekle beraber kökeninin Psagorasçı düşünce olduğu ifade edilir. Bkz. Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, Çev. Hakkı Hünler, Paradigma Yay., İstanbul 2004, s. 156-157.

¹⁸³ Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Klasik Yay., İstanbul 2010, s. 114; Hüseyin Gazi Topdemir, *Fârâbî: Doğu Bilgeliliğinin Kapısı*, Say Yay., İstanbul 2010, s. 294; Ahmet Arslan, *İslâm Felsefesi Üzerine*, Vadi Yay., Ankara 1999, s. 232.

¹⁸⁴ Yaşar Aydın'ın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İz Yay., İstanbul 2008, s. 21.

¹⁸⁵ Aydın'ın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, s. 27-28.

¹⁸⁶ Aydın'ın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, s. 51.

yetkinliğin artması, Bir olandan uzaklaşmayla yetkinliğin azalması temelinde ifade edilir.¹⁸⁷ Sudûr teorisi ile ilgili düşünceler daha çok Bir olan Tanrı'dan çokluğu ifade eden evren ilişkisinin açıklanması şeklindedir.

Fârâbî'ye göre Bir olan Tanrı'dan çokluğun çıkması veya taşması düşünülemez. Çünkü bir olandan ancak bir çıkabilir. Fârâbî'ye göre cömert ve adil olan Tanrı'nın Kendi Kendisini düşünmesi sonucu Ondan ikinci bir varlık ortaya çıkar. Bu varlık Tanrı'nın dışında var olanlar arasında birlik ve yetkinlik açısından ilk sırada yer almaktadır. Bu varlık soyut olmasına rağmen entelektüel faaliyetin yönelmiş olduğu obje bakımından bir çokluk durumunu da ortaya çıkarmıştır. Ancak bu varlık kendi özünü kendisinden almadığı için bu durum tek başına mutlu olmaya yetmemektedir. Fârâbî'ye göre bu varlık en yüksek iyi olan mutluluğu elde etmek için hem ilk var olanı hem de kendi özünü düşünür. Fârâbî'ye göre ikincilerin oluşturduğu varlık mertebesinde on tane akıl bulunmaktadır. Bu varlık hem Tanrı'yı hem de kendi özünü düşündüğü için maddeye kadar uzanacak bir sürecin başlamasına sebep olur.¹⁸⁸

Bu düşünme etkinliği içerisinde, on akıl ve dokuz göksel cisimden ibaret olan ay-üstü dünyasının aşkın gerçeklikler düzeni tamamlanmış olur. Tüm var olanların on birincisi olan Fa'âl Akıl yetkinlik bakımından akıllar silsilesinin en son basamağında yer alır. Yetkinlik açısından akıllardan sonra gelen gök cisimleri de, sıranın başında ilk gök olmak üzere yukarıdan aşağıya doğru bir yetkinlik silsilesi oluştururlar. İkincilerin her birinin varlığından zorunlulukla çıkan ve Ay küresine kadar devam eden göksel cisimler aşaması ise eksikliğin ilk mertebesini meydana getirir ve bir noksanlık işareti olan hareket burada başlar. Cisim olmaları bakımından onlar yalın değil bileşikler ve bir konu (mevzu, taşıyıcı) ile bir nefsten oluşurlar. Gök cisimlerinin her birinde bulunan nefis, onlardaki entelektüel kabiliyeti meydana getirir ve onlar böylece kendi özlerini yani varlıklarını borçlu oldukları İkincileri ve ilk olanı düşünürler, bundan mutluluk duyar ve övünürler.¹⁸⁹

¹⁸⁷ Aydınlı, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, s. 58.

¹⁸⁸ Fârâbî, *İdeal Devlet*, s. 51.

¹⁸⁹ Fârâbî, *İdeal Devlet*, s. 51-53; Aydınlı, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, s. 64-66.

Ay üstü evrenin en aşağısında bulunan Fa‘âl Akıl’ın işlevi ise özünde düşünülür olmayan varlıkların gerçeklik alanına çıkartılmasıyla ilgilidir. Fa‘âl Akıl’ın yaptığı iş semavi cisimlerin etkisi ile oluşan çeşitli karışımlara suret vermek suretiyle onları varlığa çıkarmaktır.¹⁹⁰ Bu açıdan diyebiliriz ki Fa‘âl Akıl her iki evren arasındaki ilişkiyi sağlayan akıl konumundadır.

Ay üstü evrende soyut varlıklar düzeninin insana en yakın olan basamağında, madde ile ilişkide bulunmamış ve bulunmayacak olan Fa‘âl Akıl bulunmaktadır. Fa‘âl Akıl ile insani aklın en yüksek mertebesi olan müstefâd akıl (kazanılmış akıl) arasında bir başka varlık veya mertebe bulunmamaktadır. Bu seviyeye ulaşmış olan insan zihni, bütün mâkul suretlerin ezeli-ebedî yeri olan Fa‘âl Akıl’ın etkisini almaya tam anlamıyla uygun hale gelir.¹⁹¹ Fârâbî insandaki bu akılsal kuvvetlerde hem ameli hem de nazari kısmın yer aldığını ve ameli aklın nazari akla hizmet etmek için bulunduğunu ifade eder. Fârâbî’ye göre nazari akıl ise başka bir şeye hizmet etmek için değil, mutluluğa ulaştırmak için vardır.¹⁹²

Fârâbî, elde edebileceği en son mutluluk düzeyine ulaşmış insanı Tanrısallıkla nitelendirmektedir. Fârâbî’ye göre, insan teorik aklın en son mertebesini oluşturan kazanılmış akıl düzeyinde, Ay-üstü dünyasının kozmik akıllar düzeninde onuncu ve sonuncu sırada bulunan Fa‘âl Akıl ile karşı karşıya gelerek Tanrısallığı tecrübe eder.¹⁹³

İnsan ile Fa‘âl Akıl ilişki ve etkileşimi hususunda Fârâbî, bu ilişki çerçevesinde insan aklının Fa‘âl Akıl ile bir yakınlık içerisine gireceğini, ona benzer bir duruma geleceğini hatta bir nevi maddesi ve konusu konumunda bulunacağını ve böylece Tanrısallaşacağını ifade eder.¹⁹⁴

Toparlayacak olursak Fârâbî’nin insanın Tanrıya benzemesine yönelik açıklamaları onun sudûr teorisi ile ilgili açıklamalarıyla uyumludur. Fârâbî evreni Ay-üstü âlem ve Ay-altı âlem olarak ikiye ayırır. Ay-üstü âlem yetkinliğin bulunduğu âlemdir, Ay-altı âlem ise değişimin ve bozuluşun olduğu âlemdir. Ancak

¹⁹⁰ Fârâbî, *İdeal Devlet*, s. 52; Aydın, *Fârâbî’de Tanrı-İnsan İlişkisi*, s. 68.

¹⁹¹ Aydın, *Fârâbî’de Tanrı-İnsan İlişkisi*, s. 98.

¹⁹² Fârâbî, *İdeal Devlet*, s. 88.

¹⁹³ Aydın, *Fârâbî’de Tanrı-İnsan İlişkisi*, s. 103-104.

¹⁹⁴ Aydın, *Fârâbî’de Tanrı-İnsan İlişkisi*, s. 105-106.

Fârâbî'ye göre insan nefsin kuvvetlerinden olan akıl noktasında en üst mertebeye yani müstefâd akla ulaştığında Ay-üstü âlemde bulunan Fa'âl Akıl ile iletişime geçebilir. Bu iletişim bir anlamda insanı Tanrısallaşmaya götüren sürecin başlangıcı olarak görülür ve insanın elde edebileceği en yüce mutluluk olarak ifade edilir.

İnsanın gücü ölçüsünde Tanrı'ya benzeme çalışması düşüncesini felsefe tarihinde birçok filozof, düşünür ve ekol savunmuştur. Örneğin İhvân-ı Safâ'nın *Risâleleri*'nde kişinin gücü ölçüsünde Tanrı'ya benzemeye çalışması düşüncesi birçok yerde bulunmaktadır.¹⁹⁵ Yine Âmirî'ye göre kişinin çabasının amacı Mevlâsıyla birleşmesidir. Kişi bu amacına ulaşmak için hâkimane bir yaşam sürer ve zamanla Tanrı'ya benzeyerek rabbânîleşir.¹⁹⁶

Fârâbî gibi İbn Sînâ tarafından da ilk ilkeye yani Tanrı'ya yönelim ile O'na benzeyebileceğine yönelik teori savunulur.¹⁹⁷ İbn Sînâ'ya göre insan canlıların en yetkinidir. Nefsi, en yüksek makamdan ve ilk cevherden olduğu için nefsi bakımından meleklerle benzenmektedir. Ancak bu benzerliğin devam edebilmesi için teorik ve pratik bilgi açısından yetkinleşmesi gerekmektedir.¹⁹⁸ Yine İbn Sînâ'ya göre düşünen nefis mecburi olarak bedene ihtiyaç duymaktadır. Çünkü nefsin bedene ihtiyaç duymaması durumu ancak nefsin kendisine özgü yetkinliğini bütünüyle kazanması demektir. Böyle bir şey ise bu dünyada mümkün değildir. Bunun yanı sıra nefis, yetkinlik yolunda ilerledikçe beden ona bir anlamda “yük” olacaktır. Bu şekilde yetkinlik kazanmış bir nefis artık fiil durumuna geçmiştir. Aklın bu seviyeye çıkmasında Fa'âl Akıl önemli fonksiyon icra eder. Zira Fa'âl Akıl sayesinde yetkinlik yolunda ilerleme sağlanmaktadır. Nitekim Fa'âl Akıl Ay üstü âlemde yer aldığı için herhangi bir şekilde madde ile bağlantılı değildir ve kazanılmış akla yardım edebilecek konumdadır. Fa'âl Aklın insan aklıyla olan ilişkisi güneş ile göz arasındaki ilişkiye benzetilir. Zira göz ve görülecek eşya olmasına rağmen görme olayı ancak güneş ışığının göze gelmesiyle gerçekleşebilmektedir. Bu açıdan burada Fa'âl Aklın konumu güneşin konumu gibidir. Zira Fa'âl Akıldan taşan güç,

¹⁹⁵ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, Çev. Ali Durusoy ve diğerleri, Ayrıntı Yay., C. 1, s. 210, 311, 342.

¹⁹⁶ Cahid Şenel, *Yeni Eflâtunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları*, s. 139.

¹⁹⁷ Arslan, *İslâm Felsefesi Üzerine*, s. 233.

¹⁹⁸ Oktay Taş, *İbn Sina'nın Ahlak Felsefesinde Mutluluk*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2006, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), s. 57.

potansiyel akledilirler konumunda bulunan hayalin objelerine yönelir. Bu sayede onlar, fiili objeler, akıl da bilfiil akıl haline gelir.¹⁹⁹

İbn Sînâ'nın sudûr teorisinde akıl bir kez fiil durumuna geçince maddeden bağımsız olma yoluna girer ve bu yolda ilerledikçe maddi olmayan akıllara benzemeye başlar. Nefs, akledilirleri yeniden düşünmek istediğinde Fa'âl Akıl'la tekrar temas kurmak zorunda kalır. Fakat ilk kez gerçekleşen temastan farklı olarak, akıl daha önceki temastan deneyimleri olduğu için bu sefer aynı bilme sürecinden geçme gereğini duymaz. Bu dereceye yükselen nefis, mutluluğu elde etmiş olur. Çünkü onun mutluluğu Fa'âl Akıl'la ittisal etmesine bağlıdır. Bu ittisal mutluluk ile beraber bilginin de temel kaynağı konumundadır. Nefs, ittisal ile akledilirler dünyasına ulaşır ve onlara benzer. Hatta bu yolculuğun sonunda Mutlak İyi'ye benzeme asıl gaye olarak söz konusudur.²⁰⁰

İbn Sînâ'nın eserlerinde Tanrı'ya benzeme İlk'e benzeme (*teşebbüh bi'l-evvel*) kavramıyla geçmektedir.²⁰¹ Aslında onun düşüncesinde Tanrı'ya benzeme sadece insanların değil oluş ve bozuluşa tabi olsun ya da olmasın tüm varlıkların gayesidir. Dolayısıyla cansız nesnelere, canlılar ve göksel cisimlerin tümü O'na benzeme gayesi içerisindedir.²⁰²

İbn Sînâ'nın bu düşüncesinin arka planında onun teleolojik bir varlık düşüncesine sahip olması yatmaktadır. Buna göre İlk varlık dışındaki tüm varlıkların bir gaye nedeni vardır ve varlıklar bu gayeden dolayı hareket etmekte ve böylece evrende düzenli bir işleyiş meydana gelmektedir. Nitekim doğal cisimler doğalarına uygun bir hareketi sürekli kılmak için, bitkiler, hayvanlar ve türlerinin sürekliliğini sağlamak için melekî nefisler evrendeki oluş ve bozuluşu devamlı kılmak için ilk varlığa benzemeye çalışırlar.²⁰³

Hatta bu durumlarıyla onlar ilk varlığa aşk duygusuyla bağlıdırlar. İbn Sînâ'ya göre bunun en açık göstergesi doğal olsun iradî olsun kendileri için iyi olanı

¹⁹⁹ Taş, *İbn Sina'nın Ahlak Felsefesinde Mutluluk*, s. 59-60.

²⁰⁰ Mehmet S. Aydın, *İslâm Felsefesi Yazıları*, s. 47.

²⁰¹ İbn Sînâ, *Metafizik*, Çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul 2005, C. II, s. 132.

²⁰² İbn Sînâ, *Metafizik*, C. II, s. 132-136.

²⁰³ İbn Sînâ, "Risâletün fi'l-'işk", *et-Tefsiru'l-Kur'anî ve'l-Luğatu's-Sufiyyetu fi Felsefeti İbn Sînâ*, (thk., Hasan 'Âsî) el-Müessesetü'l-Câmi'iyyetu li'd-Dirâsât, Beyrut 1983, s. 266-268

arzulamalarıdır. Doğal cisimler için iyilik kendi doğalarına uygun olarak hareket etmek suretiyle türlerinin varlıklarını korumaktır. Örneğin İbn Sînâ'ya göre su başkasını serinletirken bile soğutuculuk doğasını muhafaza ederek türünü korumak gayesiyle hareket etmektedir.²⁰⁴ İbn Sînâ ilk varlığın dışındaki varlıkların iyi olanının peşinde olmalarını kemâl arayışı olarak gördüğü için ve onların meydana gelmesi hem de varlıklarını devam ettirmeleri en üst düzeyde kemâl sahibi olan İlk Varlıktan kaynaklı olarak düşündüğü için evrendeki varlıkların gayesini Tanrı'ya benzemek olarak konumlandırmaktadır. İnsan söz konusu olduğunda durumun değişmediğini düşünen İbn Sînâ'ya göre insanî nefis akılsalları tasavvur etmeye başladığında zihin onlarla teskin olur.²⁰⁵ Çünkü böyle bir durumda insanî nefis iyi olanı dilemeye başlamıştır. Akılsalların peşi sıra İlk Neden'i bilmeye başlayan İnsanî nefis O'na benzemeyi kendisine gaye edinmeye başlayacaktır.²⁰⁶

İbn Sînâ'nın sisteminde benzemek varlıkların farkındalıkla kendileri için belirlediği bir gaye değildir. İlk'e benzeme onların aşkının sonucunda gerçekleşen bir fiili durum olup benzemenin tahakkuk etme şekli O'nun gibi olma şeklinde değildir. Çünkü bu düşüncede tüm varlıklar sahip oldukları imkân ve istidatâ göre İlk'e olan benzeyişe konu olmaktadır. Bu demektir ki her varlık hareket etme sürecinde kendisi için mümkün olan en yetkin hale kavuşur. İnsanî nefis için mümkün olan en yetkin durum ise bedenden ve bedensel etkilerden uzak olacağı akıl olmasıdır.²⁰⁷

“Tanrıya benzeme” düşüncesi birçok düşünür, filozof ve ekol tarafından paylaşılmıştır. Ancak bununla beraber Tanrı'ya benzemeye çalışma düşüncesi yine çeşitli nedenlerden dolayı eleştirilmiştir. Bununla ilgili olarak kişinin Tanrıya benzemeye çalışma düşüncesinin insanı Tanrı ile aynı kategoriye koyarak, insanın mahluk olma durumunu unuttuğu ifade edilmiştir. Yaratıcı tarafından gönderilen peygamberlerin, insanların ilâhî ahlâk ile güzel duygu ve davranışlarla donanmasını isterken insanlara yaratılmış oldukları düşüncesini unutturmadıkları ifade edilir. İnsanın yaratık olma durumunu unutturan ifadelerin kişiyi Yaratıcı ile aynı

²⁰⁴ İbn Sînâ, *Necat*, Çev. Kübra Şenel, Kabcacı Yay., İstanbul 2013, s. 248.

²⁰⁵ İbn Sînâ, “*Risâletün fi'l- 'işk*”, s. 255.

²⁰⁶ İbn Sînâ, “*Risâletün fi'l- 'işk*”, s. 261.

²⁰⁷ İbn Sînâ, “*Risâletün fi'l- 'işk*”, s. 255-261.

kategoriye koyduğu ifade edilmiştir.²⁰⁸ Nitekim Gazâlî de *Filozofların Tutarsızlığı* eserinde Tanrı'ya benzeme üzerine kurulu olan teleoloji düşüncesini eserlerinin değişik yerlerinde eleştirmektedir.²⁰⁹

İnsanın Tanrı'ya benzeme çabasını eleştirme konusunda önde gelen kişilerden birisi olarak Ortaçağın önemli filozoflarından Musa İbn Meymûn (1135-1204) örnek gösterilebilir. Ona göre 100 metre ile acı biber arasında nasıl ki herhangi bir nispet yoksa aynı şekilde varoluş açısından daha büyüğü düşünülmemeyen Tanrı ile yaratıklar arasında bir nispetin olamayacağı ifade edilir. Tanrı ile yaratıklar arasında bir nispet bulunsaydı Tanrı'ya ister istemez nispet ilintisinin bitişmesi gerektiği ifade edilir. Nispetlerin tümünün ilinti olduğu bilinmektedir, Tanrı'nın varlığında da ilinti bulunmadığına göre bu şekildeki bir kıyas ve nispet çürütülmektedir.²¹⁰ Buradan hareketle Tanrı ile insan arasında herhangi bir nispetin bulunmadığı, dolayısıyla ortak dilde kullanılan terimlerin O'na atfedilmesinin mümkün olmadığı sonucuna varılır.²¹¹ Aynı şekilde Tanrı'yı nitelendiren “vardır”, “diridir”, “bilendir” gibi niteliklerin bize nispet edilen anlamlarla aynı anlamda olamayacağı belirtilir. Bu nedenle Tanrı'ya atfedilen niteliklerin salt ortaklık dışında bir anlam benzerliği bulunmamaktadır. Buna göre Tanrı'ya atfedilen nitelikler ilinti (araz) olmadığına göre, yaratıklara atfedilenlerle isim olmanın dışında ortak bir anlam ve durumu ifade etmesinin mümkün olmamaktadır.²¹²

Nursî'ye gelince O, filozofların insanın gücü ölçüsünde Tanrı'ya benzemeye yönelik düşüncelerini eleştirir. Zira Nursî'ye göre Allah sonsuz bilgi ve güç sahibi konumunda iken insanın temelinde ve özünde noksanlık, acziyet ve eksiklik vardır. Nursî bu duruma yönelik olarak ilk önce klasik felsefi sistemin insan için en büyük ideal olarak sunduğu Tanrı'ya benzeme düşüncesini eleştirir:

Silsele-i felsefenin en mükemmel fertleri ve o silsilenin dâhileri olan Eflâtun ve Aristo, İbn Sînâ ve Fârâbî gibi adamlar, “insaniyetin gayetü'l-gayâtı teşebbüh-ü bi'l-Vâcibdir, yani Vacibü'l-Vücuda benzemektir” deyip firavunâne bir hüküm vermişler. Ve enaniyeti kamçılayıp şirk derelerinde, serbest koşturarak, esbabperest, sanemperest, tabiatperest, nücumperest gibi

²⁰⁸ Özkul, “Ahlak Felsefesinin Temel Problemleri ile İdealist ve Hazcı Ahlâk Öğretilerinin Genel Bir Değerlendirilmesi”.

²⁰⁹ Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, Çev. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu, Klasik Yay., İstanbul, 2005, s.136,150.

²¹⁰ Turan Koç, *Din Dili*, İz Yay., İstanbul 1998, s. 63.

²¹¹ Koç, *Din Dili*, s. 63-64.

²¹² Koç, *Din Dili*, s. 64.

çok envâ-ı şirk taifelerine meydan açmışlar. İnsaniyetin esasında münderiç olan acz ve zaaf, fakr ve ihtiyaç, naks ve kusur kapılarını kapayıp ubudiyetin yolunu seddetmişler. Tabiata saplanıp, şirkten tamamen çıkamayıp, şükürün geniş kapısını bulamamışlar.²¹³

Yukarıdaki pasajda vurgulanan iki noktaya dikkat etmek gerekir. Birincisi, Nursî, köklerini Yunan felsefesinde bulan ve İslam felsefesinde de temsilcileri bulunan Tanrı'ya benzeme düşüncesinin, insanın temelinde yer alan acziyet, zaaf ve eksiklik gibi noktaları örtbas ettiğini göstermeye çalışmaktadır. Bu pasajı yorumlayan ve bu noktadan hareket eden Ahmet Yıldız'a göre Platon, Aristoteles ile Fârâbî ve İbn Sînâ insan-Tanrı arasındaki mahiyet ayrımını ortadan kaldıran etik bir duruş önermelerine karşılık Nursî, böyle bir tasavvurun ene'ye gerçeklik atfetmek anlamına geldiğini ve kişinin kendisine Tanrısallaştırmayı önerdiğini dile getirmiştir. Yine Yıldız'a göre Nursî mümkün varlık düzleminde yer alan insanın zayıflık ve eksikliğini idrak ederek, zorunlu varlık düzleminde yer alan sonsuz güç sahibi, her türlü kusur ve eksiklikten uzak Yaratıcı'ya yönelip, emanetin gereği olarak O'na kulluğunu göstermesiyle kendisini ortaya koyabileceğini dile getirmektedir.²¹⁴

Bu konu ile ilgili Colin Turner ise, “Tanrı'ya benzeme” hususunun Nursî tarafından kabul edilmediğini hatta Nursî için bu düşüncenin muhalifi bir durumun söz konusu olduğunu ifade eder. Turner'a göre Nursî açısından insanın yaratılış gayesi, insanın kendisinde tecelli eden Zatı idrak etmesi ve anlamasıdır. Böylelikle insan, varoluşla ilgili bilinmeyenleri çözebilecektir; zira diyor Turner, ruhaniyet; insanda esmasının görünüm ve tecellisi olan sıfatların, Allah'a ait olmasını konu alır. O halde, insanın Allah'a karşı yaptığı ruhani yolculuk, Allah'a benzemek için gösterilen bir çabanın ifadesi değildir. Daha ziyade, kişinin “Tanrı'ya benzeme” ile ifade edilen “Allah'a benzeme” hakkındaki bütün muhtemel iddialarından kendisini temizlemesidir. Bu şekilde insan ruhanileşmiş nefsi aracılığıyla, Allah'ın kendisini ona bildirmesi için zemin hazırlamış olmaktadır aslında. Ayrıca O'nun gibi hareket etmekten ziyade O'nun için hareket etmek olduğunu vurgular.²¹⁵

²¹³ Nursî, *Sözler*, s. 732.

²¹⁴ Yıldız, “Etik Bir İdeal Olarak Tanrı-İnsan ve İnsan-ı Kamil: Said Nursî'ye Referansla Nübüvvet ve Felsefe Geleneği Üzerinden Bir Bakış”, s. 163.

²¹⁵ Turner, “Said Nursî'nin Altı Cepheli Vizyonu: Risale-i Nur'un Ruhanî Mimarisine Doğru Yapılan Bir Seyahat”, *Said Nursî ve Tasavvuf*, s. 58. Ayrıca Bkz. Colin Turner-Hasan Horkuç, *İslâm Medeniyetinin Kurucuları: Said Nursî*, s. 98.

İnsanın kendisini bilgi almaya hazır kılmasının İbn Sînâ açısından da ideal olan olarak kabul edildiğini düşündüğümüzde sadece bu bakımdan Nursî ile İbn Sînâ arasında fark bulunmamaktadır. Ancak bu ideala giden yolculuğun her iki düşünürde temelden farklı olduğunu düşünebiliriz. Nitekim İbn Sînâ açısından düşünen olmanın farkındalığı ve etkin hale getirilmesi onu gayesine yaklaştırırken (teşebbüh bi'l-evvel), Nursî açısından acziyetin farkındalığı kişiyi ideale yaklaştırmaktadır.

Ahmet Yıldız'ın Nursî'nin düşüncesi hakkındaki yorumlarına devam edecek olursak, ona göre “Tanrı’ya benzeme” fikrinin iki sureti vardır: İnsandan Tanrı’ya doğru yönelen benzerlik teomorfizm olarak ifade edilirken, Tanrı’dan insana doğru ortaya çıkan teşebbüh antropomorfizm biçimini alır. Her iki biçim de, Tanrı ve insanı aynı varlık düzleminde ele aldığından dolayı, bu ikisinin mahiyetleri arasında geçişlilik olduğunu varsayar. Hem Platon’da hem de Aristo’da bu insan-Tanrı geçişliliğine rastlıyoruz. Yıldız’ın düşüncesinde Nursî’ye göre felsefe geleneği bu geçişlilik varsayımı yüzünden, Tanrı’ya benzemeyi insana ve topluma en büyük etik ideal olarak sunar. Nebevî gelenek ise bu ikisi arasında kategorik, uzlaştırılmaz, dolayısıyla benzerlik kurulamayacağını ifade eder. Nebevî anlayışa göre, insan varlık düzleminde imkân alanında yer alırken, Tanrı varlığı zorunlu olandır. İnsanın dikey bir sıçrayışla zorunlu alana katılmak istemesi, yani “Tanrı’ya benzeme” fikri, enenin nominal varlığını terk ederek gerçeklik kazanma teşebbüsü olduğu ifade edilir.²¹⁶

İbn Sînâ ile Nursî arasında Tanrı’ya yönelme tarzı arasında esaslı bir farkın olduğu doğrudur. Nitekim İbn Sînâ açısından insan kemâlin peşindeyken ve kendisindeki en üst yetenek olan düşünmeyi keşfetmesiyle ve onu mümkün en üst noktaya taşıması ve nihayetinde baki ve gerçek olan insanî nefsinin şuurunda olması gerekirken Nursî insanın kendisindeki acziyeti görmesini ve bu acziyetten hareketle Tanrı’nın sıfatlarını anlamaya çalışmasını ve nihayetinde kendisindeki ene’nin bir gerçeklik olmadığını fark etmesini istemektedir.

Nursî’nin İbn Sînâ ve diğer Müslüman filozofları insan ve Tanrı arasındaki mahiyet ayrımını ortadan kaldıran birer filozof olarak düşündüğü sonucu açık bir şekilde yukarıdaki pasajdan çıkmasa da pasajda geçen “firavunâne bir hüküm”

²¹⁶ Yıldız, “Etik Bir İdeal Olarak Tanrı-İnsan ve İnsan-ı Kamil: Said Nursi’ye Referansla Nübüvvet ve Felsefe Geleneği Üzerinden Bir Bakış”, s. 177.

yargısında böyle bir değerlendirme ima edilmektedir. Dolayısıyla İbn Sînâ ve diğer filozofların İlk'e benzeme düşüncesiyle insan ve Tanrı arasındaki mahiyet farkını gözetmedikleri değerlendirmesini ele almak gerekmektedir. *Teşebbüh bi'l-evvel* tasavvuru değerlendirilirken İbn Sînâ'nın varlıkları zorunlu ve mümkün olarak ikiye ayırdığını hesaba katmak gerekir. O açıdan *Teşebbüh bi'l-evvel* kesinlikle mümkün olan varlıkların Tanrı gibi olması ya da tanrılaşması anlamında değildir. Başka bir ifade ile İbn Sînâ bu tasavvurla insan ve Tanrı arasındaki mahiyet farkını ortadan kaldırmadığı gibi insanın Tanrı'nın mahiyeti gibi olmasını bir ideal olarak belirlemekten uzak durmaktadır. Nitekim birçok eserinde bu husus özellikle vurgulanmakta ve var olanların imkanı ölçüsünce ilk'e benzediğini ve benzemenin varlıkların dahil olduğu türe ait niteliklerin sürekli hale gelmesi anlamına geldiğini vurgulamaktadır. Diğer taraftan Fahreddin Râzî'nin belirttiği gibi teşebbüh bi'l-evvel düşüncesi Tanrı'nın dışındaki diğer varlıkların özü itibariyle Tanrı'ya benzemesi ya da benzemeyi kendine ideal olarak belirlemeleri değildir. Bu düşüncede benzeme gayretinde olan varlıklar farkında olmasalar bile ilk varlığın sürekli olma sıfatına benzeme çabası içindedirler.²¹⁷ O açıdan teşebbüh düşüncesini doğrudan bir şekilde mümkün olan varlığın zorunlu varlığa mahiyeti açısından benzemesi olarak yorumlamak doğru değildir.

İkinci olarak yukarıdaki metin irdelendiğinde Nursî'nin sadece ahlâkî gerekçelerle değil aynı zamanda ontolojik açıdan da Meşşâliğe karşı bir duruş ortaya koyduğu anlaşılır. Bu pasajda geçen “esbabperest, sanemperest, tabiatperest, nücumperest” kavramlarının çözümlemesi yapıldığında eleştirilerin sadece etik değil, aynı zamanda ontoloji karakterli olduğu anlaşılır. Nitekim “nücumperest” nitelmesiyle Meşşâilerin gök kürelere ilişkin düşüncesi eleştirilmektedir ki onlara göre gök kürelerin her birinin nefsi vardır ve Ay altı dünyanın oluş ve bozuluşun oluşmasında katkıları vardır.²¹⁸ Aynı şekilde “esbabperest ve tabiatperest” nitmeleri ile tıpkı Gazâlî'nin Meşşâileri eleştirmesi gibi²¹⁹ Nursî de onların nesnelere doğasını kabul etmelerini ve böylece sebep ve sebepli arasında zorunlu bir ilişki kurmalarını

²¹⁷ Fahreddin Râzî, Şerhu'l-Fahri'r-Râzî ala'l-işârât, Mektebü Ayetullâh el-Mareşî, Kum, 1404, c. 2, s. 11-13.

²¹⁸ İbn Sînâ, *Metafizik*, C. II, s. 136.

²¹⁹ Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 166.

eleştirmekte ve sebebin sebepli üzerinde etkili görülmesini Tanrı'ya ortak koşmak olarak değerlendirmektedir.

Tanrı'ya benzeme düşüncesini, sudûr düşüncesi, nedensellik sorunu ve nesnelerin doğasını kabul etme veya etmeme bağlamında ele aldığımızda Nursî açısından şundan emin olabiliriz: Nursî Tanrı'ya benzeme idealini Tanrı'nın bilme ve adalet sıfatlarının insan tarafından gücü oranında taklit edilmesi olarak görmemektedir. Esasında Meşşâîlerin insan için gördükleri ideal bu şekilde değerlendirilseydi Nursî'nin buna bir itirazı olmazdı. Nitekim kendisi de eserinde açık bir şekilde Tanrı'nın ahlâkıyla ahlâklanmayı bir ideal olarak görmekte ve okuyucusunu bu yönde teşvik etmektedir.²²⁰

Şunu hemen belirtelim ki Meşşâî gelenekte de kimi zaman *teşebbüh bi'l-evvel* (İlk'e benzeme) tam da Nursî'nin idealize ettiği şekilde Allah'ın ahlakıyla ahlaklanma anlamında kullanılmış ve Tanrı'nın adil ve bilgi sahibi olmasına benzer şekilde insanın imkân ölçüsünce adalete riayet etmesi yegane hedef olarak belirlenmiştir. Nitekim İhvânü's-Safâ yazdığı *Risâleler*'de kişinin gücü ölçüsünde Tanrı'ya benzemeye çalışması düşüncesine yer vermekte ve bu düşünceyle kişinin adalet ve bilme niteliklerini mümkün en üst düzeye çıkarması teşvik etmektedir.²²¹ Aynı şekilde Âmirî'ye göre kişi hâkimane bir yaşam sürerek Tanrı'ya benzemeyi ideal bir hedef olarak görmesi gerekmektedir.²²² Benzer bir durum olarak İbn Sînâ'nın *Risâletün fi'l-İşk* isimli eserinin bir nüshasında da İlk'e benzeme, insanın mümkün en üst düzeyde bilen ve adil olan bir karaktere kavuşması olarak yorumlanmaktadır.²²³ Kısacası İslâm felsefesinin birçok metninde Tanrı'ya benzeme ideali tam da Nursî'nin "Allah'ın ahlâkıyla ahlaklanma" olarak ifade ettiği ideal gibi görülmektedir. Ne var ki "Allah'ın ahlâkı ile ahlâklanması" meselesinde bile Nursî ve Müslüman filozoflar arasında konuya yaklaşım farkı vardır. Çünkü ona göre kişinin Allah'ın ahlâkı ile ahlâklanması gerektiği ancak kendi benliğindeki acziyet ve zaafı unutmaması gerekmektedir. Yoksa bu durumun güneşin sınırlı özelliklerini yansıtan cam parçasının kendi sınırlılıklarını görmeyip güneşi taklit edebileceğini

²²⁰ Nursî, *Sözler*, s. 732.

²²¹ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, Çev. Ali Durusoy ve diğerleri, Ayrıntı Yay., C. 1, s. 210, 311, 342.

²²² Cahid Şenel, *Yeni Eflâtunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları*, s. 139.

²²³ İbn Sînâ, "Risâletün fi'l-İşk", s. 268.

söylemesi gibi yanlış ve mantıktan uzak olacağı ifade edilir.²²⁴ Dolayısıyla Müslüman filozoflar insanın yapabileceklerini odak noktası yaparken Nursî kişinin acziyetini odak noktası yapmaktadır.

Bu durumda “Allah’ın ahlâkıyla ahlaklanma” düşüncesini tasvip etmenin de ötesinde bir ideal olarak ortaya koymanın Nursî’nin Tanrı’ya benzeme düşüncesini neden şiddetle eleştirdiği hâlâ ciddi bir sorun olarak önümüzde durmaktadır. Yukarıda geçen pasajda Tanrı’ya benzeme düşüncesinin, nedensellik eleştirisiyle birlikte ele alındığını dikkate alarak Nursî’nin tavrı netleştirilebilir. Meşşâilerin kozmoloji düşüncesi teleolojiye dayanır. Onlara göre tüm var olanların kendi özlerinden kaynaklı bir doğaları vardır. Doğalarına uygun davranmak tüm var olanların gayesini ifade etmektedir. Bu sebeple gayenin aktüel hale gelmesini sağlayan koşullar gerçekleştiğinde ona uygun fiillerin oluşması kaçınılmaz olmaktadır. Oysa bu düşünce Eş‘arîlerin kozmoloji düşüncesini kabul eden ve bu yönüyle Gazâlî’nin takipçisi konumunda olan Nursî tarafından kabul edilmemiştir. Bunun yerine var olanların zorunlu bir doğaların kabul edilmediği ve bu sebepten dolayı sebep ile sebepli arasındaki ilişkisinin bir zorunluluk ilişkisi olarak kabul edilmediği görüş kabul edilmiştir. Yukarıdaki pasajdan anlaşıldığı gibi Nursî doğanın kabul edilmesini ve sebebin sebepli üzerinde etkili görülmesini Tanrı’nın özgür bir fail olarak evrene müdahale etmesine aykırı bir tasavvur olarak görmüştür.

İbn Sînâ hakkında yukarıdaki izahlardan anlaşıldığı gibi *teşebbüh bi’l-evvel* sadece ahlâkî temelde ele alınması gereken bir düşünce değildir, onun kozmoloji düşüncesiyle birebir ilişkili olan bir düşüncedir. Çünkü onun düşüncesinde varlık alanındaki tüm hareketler *teşebbüh bi’l-evvel* idealiyle meydana gelmektedir. Bu durumda İbn Sînâ’nın ontolojisinden oldukça farklı olan bir ontolojiyi kabul eden Nursî’nin bu ontolojinin en temel ilkesi olan *teşebbüh bi’l-evvel*’in kabul edilmesi beklenemezdi. Nitekim tıpkı *Tehâfütü’l-Felâsife*’nin on yedinci meselesinde Gazâlî’nin yaptığı gibi o da yukarıdaki pasajda aynı şiddette Meşşâilerin ontolojisini sert bir dille eleştirmiştir. Ancak bu sefer farklı olarak Nursî eleştirilerini sadece sebep-sebepli ilişkisi üzerinden değil İbn Sînâcı ontolojinin temelini teşkil eden *teşebbüh bi’l-evvel* kavramsallaştırması üzerinden yapmıştır.

²²⁴ Mustafa Said İşeri, “Güzel Ahlâkî Ararken”, *Ahlâk*, Yaz 2001 (75. Sayı).

Nursî insanın Tanrı'ya benzemeye çalışma düşüncesinin insanı kendi düzleminden koparacağını zira insandaki acziyet, zaaf, ihtiyaç, kusur ve eksiklik yönlerini²²⁵ devre dışı bırakıp insanın esas vazifesi olan kulluğa engel olacağını belirtir. Bu şekildeki bir düşüncenin enaniyeti zorlama bir yöntemle şirke düşüreceğini ifade eder. Nursî bu düşüncenin her ne kadar filozof ve krallarda olsa bile birçok farklı düzlemlerde de kendisini gösterebileceğini ifade ederek insanların yarısından fazlasının düşüncesini etkilediğini ifade eder.²²⁶ Kanaatimizce bu düşüncenin esas vurgusu insanın kendi sınırlarının ve sınırlılıklarının bilincinden uzaklaşmasında yatmaktadır. Bu şekilde farklı düzlem ve alanlarda, örneğin güç ve kudret alanında, Nemrut, Firavun ve Şeddad gibi hükümdarların benliklerini ön planda tutmak suretiyle kendilerini Tanrılaştırarak insanlığın başına bela olduklarını ifade eder.²²⁷ Burada sorun olarak görülen durum, yaratılan bir varlık olan insanın insani kapasite ve sınırlılıklarının üzerinde dikey gelişme göstermeye çalışıp, varlığı başkasının varlığına dayanmayan Tanrıya benzemeye çalışmasıdır.

Nursî'nin perspektifinden kişinin Tanrı'ya benzeme düşüncesi eleştirilirken, Yaraticının ahlâkı ile ahlâklanma hususları arasındaki fark üzerinde biraz daha durmamız, iki kavramın arka planındaki ince paradigmayı anlamamız açısından önemlidir. Felsefi geleneğin tam karşısında konumlandığı peygamberlik geleneğinde ise insanın fitrat ve yaratılışına uygun bir pozisyon aldığını ifade eder:

Nübüvvet ise, gaye-i insaniyet ve vazife-i beşeriyet, ahlâk-ı ilahiye ile ve secâyâ-yı hasene (güzel huylar) ile tahallük (ahlaklanma) etmekle beraber, aczini bilip kudret-i İlâhiyeye iltica, zaafını görüp kuvvet-i İlâhiyeye istinad, fakrını görüp rahmet-i İlâhiyeye itimad, ihtiyacını görüp gınâ-yı İlâhiyeye istimdad, kusurunu görüp affı İlâhiyeye istiğfar, naksını görüp kemâli İlâhiye tesbihhân olmaktır diye, ubudiyetkârâne hükmetmişler.²²⁸

Görüldüğü üzere Nursî insandaki noksanlık, acziyet ve eksikliğin tam karşısında Allah'ın kudret, kuvvet ve zenginlik gibi özelliklerini gösterir ve insanın bu eksikliklerinin farkında ve şuurunda olarak, Allah'ın isimlerine dayanması ve O'ndan yardım istemesi gerektiğini ifade eder.

Allah'a benzeme ile ilahi ahlâk ile ahlâklanma noktasında Nursî'nin "Allah'ın ahlâkı ile ahlâklanma" anlayışıyla, felsefenin ahlâk anlayışını ayırdığı belirtilir. Bu

²²⁵ Nursî, *Sözler*, s. 732.

²²⁶ Nursî, *Sözler*, s. 733.

²²⁷ Nursî, *Sözler*, s. 733.

²²⁸ Nursî, *Sözler*, s. 732.

hususta Nursî tarafından ahlâk ile ilgili düşünceleri eleştirilen Platon, Aristoteles, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozofların, insaniyetin en yüce gayesinin Allah'a benzemek olduğunu söylemeleri, eğer bunu Allah'ın hoşuna giden sıfatları kendinde tecelli ettirmeyi kastediyorlarsa doğru olabileceği ifade edilir. Ancak bununla kastedilenin insanın Tanrılaştırılması, insanda da Tanrılıktan bir hisse bulunması ise bunun çok tehlikeli bir düşünce olduğu da eklenir. Nursî'nin bu husustaki düşünceleri insanın aczini bilip, ilahi kudrete sığınma, fakrını görüp ilahi rahmete güvenme ve ilahi güçten bir medet beklemek şeklindedir.²²⁹

Bunun yanı sıra ahlâkî bir varlık olan insanın iyiliği ile Allah'ın iyiliği arasında bir derece farkından ziyade bir mahiyet farkı olduğu, bu açıdan ahlâkiliğin insana atfedildiği anlamıyla Allah'a atfedilemeyeceği belirtilir. Buna gerekçe olarak da insanın ahlâkî tecrübesinde, sürece bağlı bir yükseliş, tam bir iyiliğe doğru bir gidişin olduğu ancak Allah'ın iyiliğinde ise değişmeden tamamen uzak, tam bir yetkinlik ve kemâl halinin olduğu vurgulanır.²³⁰

Bu hususta insanın genel olarak ahlâka özel olarak da iyi bir ahlâka sahip olma yolunda karşılaşacağı en büyük engelin kibir olduğu ifade edilir. Kendisini ve yaratıcısını bilen kişinin, bu bilme süreciyle beraber kibirlenmeye hakkı olamayacağını bileceği ifade edilir.²³¹

Nursî'nin selefi konumunda olan Gazâlî'ye göre, kişinin Allah'a yakın olması o kişinin O'nun sıfatlarını kendi hayatında uygulaması demektir. Bu şekilde kişinin, Allah'ın sıfatlarından ne kadar elde etmişse Allah'a o kadar yakın olacağı ifade edilir.²³²

Gazâlî insanın öfke ve şehvet hislerinden uzaklaştığı oranda meleklerle bir benzeyiş elde edeceğini, kişinin idrak ve akıl noktasında ne derecede meleklerle uyarsa, o derecede hayvaniyetten uzak olup melekliyeteye yakın olacağını ifade eder. Meleği Allah'a yakın varlıklar olarak gören Gazâlî'ye göre yakına yakın olanın da

²²⁹ Küçük Ali Kahveci, *Said Nursi'de Amelî Ahlak Meselesi*, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2015 (Yayımlanmamış Doktora Tezi), s. 34.

²³⁰ Kahveci, *Said Nursi'de Amelî Ahlak Meselesi*, s. 35.

²³¹ Kahveci, *Said Nursi'de Amelî Ahlak Meselesi*, s. 122.

²³² İmam-ı Gazâlî, *Esmâü'l Hüsnâ Şerhi*, Çev. M. Feriât, Feriât Yay., İstanbul 2005, s. 44-45.

yakın olması gerekmektedir.²³³ Böyle bir durumun zahiri anlamda yaratılan insanlar ile Allah arasında bir benzerlik düşüncesini meydana getirebileceğini belirtir. Bu durum karşısında Allah'ın ahlâkı ile ahlâklanan kişinin O'na benzeyeceği düşüncesinin insanın aklına gelebileceğine yönelik bir duruma karşın Gazâlî, hiçbir şeyin O'na benzemediğini ve O'nun da hiçbir şeye benzemediğini söyler.²³⁴ Bunun yanı sıra özellikle herhangi bir vasıfta ortak olmanın benzerliği gerektireceğinin zannedilmemesi gerektiğini ifade eder. Gazâlî bu durumu siyah ve beyaz renklerinden örnekler vererek açıklar. Gazâlî açısından siyah rengi araz olma, gözle görünme ve renk olma gibi birçok açıdan beyaza ortak olmuştur. Bu örnekteki mantık örgüsünden hareketle Allah'ın gören, işiten, bilen, yapan gibi sıfatları ile insan sıfatlarının karşılaştırılmayacağını ve benzerliğinin kurulamayacağını ifade eder.²³⁵ Bu durumu biraz daha açıklamak için insan nevi ile hayvan nevi arasından örnek getirir. Gazâlî'ye göre at zeyreklikte (hız, çabukluk) her ne kadar üstün olsa da insana örnek olamayacağını söyler. Gazâlî açısından at, neviyette insandan ayrılmaktadır ve yalnız zeyreklikte ona benzemektedir ki bu zeyreklik, insanın mahiyetini teşkil eden mahiyetten hariç bir arızdır. Gazâlî açısından Tanrılık ise bizatihi Vacibü'l-Vücûd olup, var olması mümkün olan her şeyi düzenli ve mükemmel bir şekilde yaratan varlık olmasıdır. Bu hususiyette (zorunlu-mümkün varlık kategorilerinin farklı olmasından dolayı) ortaklıktan meydana gelen bir benzerliğin düşünülmemeyeceğini ifade eder. Gazâlî'ye göre insanın şefkatli olması, şükretmesi, bilmesi, görmesi, yapması ve canlı olması gibi hususiyetlerinin olması onun Tanrı ile benzerliğini gerektirmez. Hatta Gazâlî açısından Allah'ı ancak Allah veya O'nun benzeri bilebilir. Allah'ın benzeri olmadığını söyleyen Gazâlî'ye göre Allah'ı ancak Allah bilebilir. Bu husus ile ilgili olarak ateşin sıcak olduğunun veya suyun soğuk olduğunun söylenmesinin o şeyin mahiyet ve hakikatini tanıtmadığını

²³³ Gazâlî, *Esmâü-l Hüsnâ Şerhi*, s. 46-47.

²³⁴ Gazâlî, *Esmâü-l Hüsnâ Şerhi*, s. 47.

²³⁵ Bu konu ile ilgili olarak yani insanın bilmesi ile Allah'ın bilmesi, insanın adil olması ile Allah'ın adil olması yani insandaki sıfatlara benzetilen Allah'ın sıfatlarının insani sıfatlara benzemediğine yönelik İslam felsefe ve kelamında birçok tefsir ve açıklama bulunmaktadır. Örneğin Kur'ân'da Allah'a nispet edilen el, yüz, göz gibi ifadeler geçmektedir. Kur'ân'da ve hadislerde geçen böyle ifadelerin zahirinin alınmaması, ismi geçen sıfatların tefsir edilmesi gerektiği ifade edilir. Kur'ân'da ve hadislerde geçen ve Allah'a nispet edilen el, yüz, suret, şahıs, nefes, hayâ gibi ifadelerin zahiri anlamlarıyla ifade edilemeyeceğine yönelik ayrıntılı açıklama ve örnekler bkz. Fahreddin er-Râzî, *Allah'ın Aşkınlığı*, Çev. İbrahim Coşkun, İz Yay., s. 101-193.

zira Gazâlî'ye göre bir şeyin bilinmesi mahiyet ve hakikatının bilinmesidir. Oysa suyun soğuk olması veya ateşin ısındırıcı olması ateşin ve suyun mahiyetinin cevabı değildir. Ateşin ısındırıcı olma özelliğinin hararet vasfına sahip müphem bir varlık olduğunu ifade eden Gazâlî'ye göre âlim ve kadir sözleri de böyledir. Bu açıdan âlim, ilim vasfına sahip müphem bir varlıktır, kadir de kudret vasfına sahip müphem bir varlıktır. Dolayısıyla Vacibü'l-Vücûd için “var olması mümkün olan her şeyi var eden” tanımamasının O'nun mahiyet, hakikat ve gerçekliğini ifade etmekten uzak olduğunu belirtir.²³⁶ Görüldüğü üzere Gazâlî açısından insanın Yaratıcıya benzemesine yönelik yapılacak bütün benzerlik ve açıklamalar aslında zımnen de olsa bir benzetme yapılamayacağına yönelik olarak yorumlanabilir. Bir benzetme kurulamayacağına yönelik esas dayanak ise insanın ve Yaratıcının mahiyetlerinin farklı olması noktasından gelmektedir.

Sonuç itibariyle gerek Nursî'nin selefi Gazâlî açısından gerekse Nursî açısından insanın Tanrı'ya benzemeye çalışmasına yönelik ifadeler, insanı yaratılmış olma düzleminden koparacağı için kabul edilmez. Zira Nursî'ye göre insanın içinde bulunduğu düzlem ihtiyaç ve zaafın eksik olmadığı düzlemdir. Yaratıcının konumu ise hiçbir değişimin yaşanmamasının yanı sıra mutlak anlamda bilgi, kuvvet ve kudretin bulunduğu düzlemdir. Nursî açısından kişi kendi düzleminin ve acz ve zaafının farkında ve şuurunda olarak mutlak ve sınırsız olan Allah'ın isimlerine dayanmalı ve Allah'ın ahlâkı ile ahlâklanmaya çalışmalıdır. Nursî'ye göre Allah'ın ahlâkı ile ahlâklanmaya çalışan kişinin durumu Yaratıcıya benzeme düşüncesinin tam karşısında yer alır ve kişi kendi acz ve zaafının mutlak bir şuuru içerisindedir. Nursî ayrıca Meşşâî filozofların sebep ve sebepli arasında zorunlu bir ilişki kurarak sebebin sebepli üzerinde etkili görülmesini Tanrı'ya ortak koşmak olarak değerlendirmektedir.

2.2. Risale-i Nur'da Din Geleneğinin Benlik Tasavvuru

Yukarıda felsefe geleneğince insanın Tanrı'ya benzemeye çalışması düşüncesini, benlik düşüncesinden hareketle Platon, Aristoteles, Fârâbî ve İbn Sînâ üzerinden ifade etmeye çalıştık. Nursî'nin bu husus ile ilgili kısmi eleştirilerini de kısmen aktardık. Şimdi Nursî'nin nübüvvet ve diyanet ile isimlendirdiği din

²³⁶ Gazâlî, *Esmâü-l Hüsnâ Şerhi*, s. 48-50.

geleneğinde benliğin temsiliyetini insan-Allah ilişkisi üzerinden daha ayrıntılı bir şekilde vermeye çalışacağız.

Daha önce de ifade edildiği üzere benlik ve onun fonksiyonları ile ilgili düşünceler tamamıyla paradigma ile alakalı bir durumdur. Nursî bu paradigmanın felsefe geleneğinde ismî, din geleneğinde ise harfî perspektifiyle meydana geldiğini ifade eder. İsmî ve harfî perspektiflerindeki konum görüldüğü üzere bakış açısıyla alakalı bir durumdur. Nursî'nin ifadeleriyle belirtecek olursak:

Nazar ile niyet, mahiyet-i eşyayı tağyir eder (değiştirme). Günahı sevaba, sevabı günaha kalbeder (dönüştürme). Evet niyet âdi (sıradan) bir hareketi ibadete çevirir. Ve gösteriş için yapılan bir ibadeti günaha kalbeder. Maddiyata esbab (sebepler) hesabıyla bakılırsa cehalettir. Allah hesabıyla olursa, marifet-i İlahiyedir.²³⁷

Din geleneğince temsil edilen benlik düşüncesinde insanın mümkün varlık olduğu bilincinin hâkim olduğunu ifade eden Nursî, bu düzlemde kişinin, varlığının başkasının varlığıyla var olduğunun şuurunda olduğunu ekler.²³⁸ Kişi burada gerçek bir benlik ve malikiyet dava etmez, malikiyetinin vehmî ve hayalî ve benliğinin emanet olduğunu kabul eder.²³⁹

Enenin hayali Tanrılık iddiasından vazgeçerek, yaratıcının isim ve sıfatlarını anlayabilecek bir ölçü birimi olmasına yönelik İbrahim Bor şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

Benlik, kendisini ilahi yetkinliğin, ilahi isimlerin ve işlerin küçük bir ölçütü gibi görme bilincine sahip olduğunda gerçek vazifesi olan kulluk bilincine erişir ve hayali olan “Rablık” iddiasından vazgeçer. Bu bir anlamda benliğin Allah adına kendi varlığından vazgeçmesi, daha doğru bir ifadeyle kendi varlık amacının bilincine varmasıdır. Bu bilinç aslında sahip olduğunu sandığı şeylerin hiçbirinin kendisine ait olmadığı ve ilahi birer emanet olduğu bilincidir.²⁴⁰

²³⁷ Nursî'nin bilgi ve varlık anlayışı, paradigması üzerine şekillenmiştir. Örneğin eşyaya bakış açısıyla ilgili paradigmanın ilk dönem eserlerinden olan *Mesnevî-i Nuriye* adlı eserinde önemi ve birbirleriyle ilişkisini izah etmektedir. Nursî kırk yıllık yaşamında otuz yıllık eğitimi boyunca dört kelime ile dört kelam öğrendiğini ifade eder. Bu dört kelimenin mânâ-yı harfî, mânâ-yı ismî, niyet ve nazar olduğunu beyan eder. Görüldüğü üzere paradigmasını yansıtan bu dört kelimenin hayatındaki önemi veciz bir şekilde ifade edilmiştir. Ayrıca otuz yıllık eğitiminde sadece bunları öğrendiğini ifade etmesi bir yandan kendi düşüncesindeki önemini ifade ederken, öbür yandan bilgilerini bu dört kelime üzerine inşa ettiğinin de ipuçlarını vermektedir. Bkz. Nursî, *Mesnevî-i Nuriye*, s. 72.

²³⁸ Nursî, *Sözler*, s. 730.

²³⁹ Bu hayali ve vehmi malikiyet iddiası insan için bir anlamda zorunludur. Zira vehmi bir gücü kendisinde bulan kişi çeşitli kıyaslama ve taksimatlarla bir anlamda kendi gücü ve yaratıcının gücünü kıyas eder. Ne zaman kendi gücünün vehmi ve hayali olduğunu anlar o zaman güç ve kudretin esas sahibinin yaratıcısı olduğunu görür ve hayali Tanrılık iddialarından vazgeçer.

²⁴⁰ İbrahim Bor, “Bediüzzaman Said Nursî’de Felsefe Eleştirisi”, *Vefatının 50. Yılında Uluslararası Bediüzzaman Said Nursi Sempozyumu*, Nubihar Yay., İstanbul 2011, s. 340.

Görüldüğü üzere benliğin fonksiyonlarının Allah'ın isim ve sıfatlarına ölçü ve ayna olduğu belirtilir. Benlik bu ölçü ve ayna olma fonksiyonunu şuurlu bir şekilde hizmet ederek yerine getirir. Bu şuur ise kendi benliğinin bir ölçü birimi olma durumunu anlamasıyla ilgilidir.

Nursî felsefe geleneğince temsil edilen benliğin Tanrıya benzemeye çalışmak anlamında olduğunu ifade etmiş, bunu da insanı kendi düzleminden ve esas fonksiyonlarından uzaklaştırdığı gerekçesiyle eleştirmiştir. Bunun karşısında ise benliğin bir ölçü birimi ve ayna olma yönüne vurgu yapan din geleneğinin olduğunu belirtir. Biz de yukarıda “Tanrı'ya benzeme” başlığında yaptığımız gibi insan benliğinin ayna olma durumuna vurgu yapan karşıt değerlendirmeleri bir başlık altında daha detaylı bir şekilde ele alacağız.

Kavramlar kısmında kısmen ve yüzeysel bir şekilde aktardığımız benliğin Allah'ın isim ve sıfatlarına ayna olma durumunu detaylı bir şekilde ele alabiliriz. Nursî insan hayatının özünün, özü itibarıyla Allah'ın isim ve sıfatlarının manalarını anlamak için bir anahtar fonksiyonu gördüğünü ifade eder.²⁴¹ Yine bu konu ile ilgili bir başka eserinde insanın Allah'ın esmasının bütününü anlayabilecek, sırlarının manalarını çözümleyebilecek bir şekilde yaratıldığını belirtir.²⁴² Bu açıdan insan Allah'ın halifesi olma özelliğini de içinde barındırır. Bunun yanı sıra kendi isimlerini anlayabilecek potansiyeldeki insanın ayrıca birçok ihtiyaca muhtaç bir şekilde yaratılmış olduğunu da belirtir. Nursî'ye göre zayıflık ve ihtiyaçlarıyla beraber insanın Allah'ın halifesi olması ise ancak kul olma bilinci ve bu bilincin doğal bir sonucu olan şükürün yapılması durumunda mümkündür:

Enva'-ı zîhayat içinde en ziyade rızkın enva'ına muhtaç, insandır. Cenab-ı Hak insanı bütün esmasına câmi' bir âyine ve bütün rahmetinin hazinelerinin müddeharatını tartacak, tanıyacak cihazata mâlik bir mu'cize-i kudret ve bütün esmasının cilvelerini ve san'atlarının inceliklerini mizana çekecek âletleri hâvi bir halife-i Arz suretinde halk etmiştir. Onun için hadsiz bir ihtiyaç verip, maddî ve manevî rızkın hadsiz enva'ına muhtaç etmiştir. İnsanı, bu câmiyyete göre en a'lâ bir mevki olan ahsen-i takvime çıkarmak vasıtası, şükürdür. Şükür olmazsa, esfel-i safilîne düşer; bir zulm-ü azîmi irtikâb eder.²⁴³

Nursî kişinin düzeyi ne olursa olsun kendi kapasitesine göre Allah'ın isim ve sıfatlarının manalarını anlayabileceğini ve bu açıdan yeryüzünün halifesi

²⁴¹ Nursî, *Şuâlar*, s. 108.

²⁴² Nursî, *Mektubat*, s. 510.

²⁴³ Nursî, *Mektubat*, s. 510.

olabileceğini belirtir. Ancak görüldüğü üzere bu hilafetin belirli şartları vardır ve bu şartlar insan yaşamı boyunca süreklilik arz etmektedir. Bu düşünce Nursî'nin metinlerine adeta nüfuz etmiştir. Nursî'ye göre insan her daim kulluk düşüncesi ve şükür ile Vâcibü'l-Vücûd ile karşılıklı ilişki içerisinde bulunmalıdır. Bu kulluk ve şükür düşüncesi aslında insanın kendi kategorisi ile Vâcibü'l-Vücûd'un kategorisinin farklı olduğunu anlamanın şuurudur. Bu açıdan insan her ne kadar adil, cesur, cömert, bilgili, güçlü olursa olsun ancak kendi kategorisi olan mümkün varlık düzleminde yükselebileceğini, asla zorunlu varlık düzlemine çıkıp o kategoriye dâhil olamayacağını bilmenin şuurudur. Kanaatimizce Nursî'nin felsefe geleneğince temsil edildiğini söylediği benliğe yönelttiği en önemli eleştiri budur: İnsanın kendi kategorisini aşmaya çalışarak Tanrıya benzemeye çalışma düşüncesi. Buna göre söz gelimi bir kral düşünelim. Bu kralın bütün özellikleri üst düzeyde olsun: zengin, cesur, cömert, bilgili, adil, güçlü, iradeli ayrıca daha sayılamayacak birçok özelliğe mutlak bir şekilde sahip bulunsun. Bu kralın yönetimindeki kişilerden; biraz parası olan kişi kral kadar zengin, çiftçilik hakkında bilgisi olan kişi kendisini kral kadar bilgili, fakirlere yardım eden bir kısmı kendilerini kral kadar cömert, ticaret anlaşmalarındaki problemleri çözen kişi kendisini kral kadar adil görürse ve bu görme üzerinden kendisini krala benzetmeye çalışırsa veya bir alandaki üstün meziyetlerinden hareketle (örneğin akıllı veya sezgi gücü yüksek olsun) kral gibi olduğunu iddia ederse bu Nursî'nin teolojik düşüncesinde o kişinin şirke düşmesi şeklinde yorumlanır.²⁴⁴ Zira o kişi zatı itibarıyla herhangi bir şeyi yapabilecek bir güç ve kudrete sahip değildir. Çünkü esasen köylüye o toprağı veren de, onları eğitip bilgilendiren ve cesur olmaları gerektiğini salık veren de yine kraldır. Nursî bu kişinin örneğin kendi evini inşa ederken ki güç ve bilgisini yaratıcının kâinatı inşa ve idare etmesindeki güç, irade ve bilgi ile kıyas ederek şükretmesi gerektiğini vurgular:

Hakikatı, zıllıyedir (zahiri sahiplik, gölgelik). Yani, hak ve vâcib bir hakikatın cilvesini taşıyan mümkün ve miskin bir zıllıdır. Vazifesi ise, kendi Hâlıkının sıfât ve şuunatına mikyas ve mizan olarak, şuurkârane bir hizmettir.²⁴⁵

Nursî'ye göre insan Allah'ın isim ve sıfatlarına genel olarak üç kategoride ayna olmaktadır:

²⁴⁴ Nursî, *Sözler*, s. 730.

²⁴⁵ Nursî, *Sözler*, s. 730.

Bunlardan ilkinin her şeyin zıddı ile bilinmesi ilkesini barındırdığını söyleyebiliriz. Nitekim Nursî'ye göre gecenin karanlığı nasıl ki aydınlığı (örneğin ay parlaklığını) gösterir; aynı şekilde insandaki zayıflık, kusur, eksiklik ve bitmek bilmez ihtiyaçlar kusursuz bir irade sahibini bildirmektedir.²⁴⁶ İnsanın bu sınırsız ve hadsiz ihtiyaçlarının yanında birçok düşmanla mücadele etmek zorunda kaldığını, bu mücadelenin beraberinde sırtını bir dayanağa dayamak ihtiyacını dayattığını, bu nedenle insanın aslında vicdanen Vâcib'ül-Vücûd'a baktığını, O'nu aradığını belirtir. İnsanın bu acizliğiyle beraber hadsiz ihtiyaçlar içerisinde, gerek bedeni hastalıklarıyla gerekse dış etkenlerden kaynaklı olarak birçok düşmana sahip olduğunu ifade eden Nursî insanın ister istemez ve vicdanen kendisine merhamet ve şefkat besleyecek birisini aradığını belirtir.²⁴⁷

Özetleyecek olursak insanın bilgi, güç ve irade açısından, beden hücrelerinden atomlara kadar aslında herhangi bir şeye ne bilgi açısından ne de irade ve güç açısından tam olarak güç yetiremediğini, kendisindeki sınırlı güç ve irade ile atomlardan galaksilere hükmedebilecek²⁴⁸ sınırsız bir güç ve bilgi sahibi Vâcib'ül-Vücûd'a ayna olması gerektiğini ve kendisini kendi düzlem ve kategorisinden yani mümkün varlıklar kategorisinden ayırmadan Vâcib'ül-Vücûd kategorisiyle mahiyet noktasında bir özdeşim kurmaması gerektiğini hatta kendisindeki acziyetin hadsiz olduğundan hareketle olası bütün malikiyet ve kudret iddialarından vazgeçmesi gerektiğini vurgular.

²⁴⁶ Nursî telifi olan *Risale-i Nur*'da insanın bu acziyetini ve bu acziyetin Allah'ı gösterdiğine yönelik birçok yerde açıklamalar yapar. Örneğin insanın kendisinde her ne kadar bir güç ve irade bulursa da kendi bedenine yerleşen bir virüsün onu aylarca hasta bırakma ihtimali pekala mümkündür. Bunun yanı sıra Nursî insanın hakiki bir güç ve kudret iddia edemeyeceğini ifade eder. Zira insan gerek bedeninde gerekse de kendi dışında meydana gelen olaylar karşısında son derece zayıftır. Nursî "kâinattan Halıkını soran bir seyyahın müşahedatı" başlıklı *Şualar* adlı eserinde bu konuyu zengin örneklerle izah eder. Kendisinde bir kudret ve güç gören bir insanın atomlardan galaksilere, küçük büyük aslında hiçbir şeye hakkıyla hükmedemediğini, hatta kendi beden hücrelerinde meydana gelen fonksiyonlar üzerinde de ciddi bir hâkimiyetinin bulunmadığını gösterir. Bkz. Nursî, *Şuâlar*, s. 147-237. Ayrıca Nursî bir başka eserinde insanın acziyeti içerisinde kendisinde acizlik barındırmayan birini aradığını hatta canlı cansız bütün varlıkların hal dili ile bunu yaptıklarını aktarır. Bkz. Nursî, *Mektubat*, s. 345. Nursî *Mektubat* 345'te insanın acziyeti ile beraber, kendisinde acziyet barındırmayan bir güce dayanılması gerektiğine yönelik ifadeleri daha ayrıntılı olarak bir başka eserinde daha açıklamaktadır. Nursî'ye göre bu husus çok önemlidir zira kendinde hakiki bir güç, kudret, irade ve ilim gören insanın aslında kendi hücrelerini bile kontrol etmekten aciz olduğunu ve gözle görülemeyen bir virüs karşısında yenilebileceğini göstermek ister. Bkz. Nursî, *Sözler*, s. 860-870.

²⁴⁷ Nursî, *Sözler*, s. 936.

²⁴⁸ Nursî'ye göre her şey birbiriyle bağlantılı olduğundan (göz ile güneşin uyumu gibi) her şeye hükmedemeyen bir şeye hükmedemez. Bkz. Nursî, *Şuâlar*, s. 147-237.

Benliğin Vâcib'ül-Vücûd'un isim ve sıfatlarına ayna olmasına yönelik ikinci yön ise şu şekildedir:

Nursî insandaki görme, duyma, kudret, mülk sahibi olma ve hâkimiyet gibi bir kısım cüz-î güç ve özelliklerin esasen Vâcib'ül-Vücûd'un isim ve sıfatlarına birer ayna olduğunu ifade eder.²⁴⁹ Zira insanın güç, kudret ve bilgisiyle inşa edip idare ettiği şahsi mülkü olan evinden, bu dünyanın hatta evrenin de aynı şekilde bir mimar ve ustasının olması gerektiği yönünde bir mantık geliştirmesi gerektiği belirtilir. Bu kıyaslamada evin sahibi insan kendisini ne kadar güç, kudret ve bilgi sahibi görüyorsa doğru orantılı bir şekilde atomlardan gezegenlere kadar her bir şeyin belirli bir düzen içerisinde hareket etmesinden hareketle Vâcib'ül-Vücûd'un o denli güç, bilgi ve sanat sahibi olduğu sonucuna varılacağı vurgulanır.²⁵⁰ Nursî insandaki bu cüz-î güç ve iradenin kâinatta, kâinatın büyüklüğü ve estetikliği ölçüsünde daha küllî olmasını gerektirdiğini ve bunun Vâcib'ül-Vücûd dışında herhangi bir şeye verilemeyeceğini; zira bir şeyin her şeyle bağlantılı olduğunu, her şeye hükmedemeyenin tek bir şeye bile hükmedemeyeceğini vurgular. Aslında bu mantık

²⁴⁹ Nursî, *Sözler*, s. 936.

²⁵⁰ Nursî insanın gerek bedeninde gerekse dışındaki olayların bir tesadüften ziyade bilgi ve sanatla inşa edildiğini (ve aslında bilgi ile inşa edilmesinin zorunlu olduğunu) ispatlamak amacıyla bu hususa çokça değinme ihtiyacı hissetmiştir. Zira Nursî'ye göre insan iki hususta yanlış epistemolojiden kaynaklı olarak hataya düşebilir (yanlış epistemolojinin kaynağı ismî, doğru epistemolojinin kaynağı ise harfî paradigmasıdır): bu iki hususun ise küçük çerçevede ene, büyük çerçevede ise tabiat olduğunu belirtir. Ene ile ilgili çeşitli açıklamalarda bulunduk, ancak yeri gelmişken bazı kısa açıklamalarla kâinatın varlık ve idaresinin tesadüften ziyade bilgi ve sanat sonucu inşa edilip idare edildiğine yönelik kısa birkaç ifadesini aktarmak istiyoruz:

“Gökte, yerde, karada, denizde; yaş kuru, küçük büyük, âdi âlî her şeyi kemal-i intizam ve mizan içinde muhafaza edip...” Bkz. Nursî, *Sözler*, s. 119. “Kadîr-i Alîm ve Sani-i Hakîm, kanuniyet şeklindeki âdâtının (kurallar) gösterdiği nizam (düzen) ve intizamla (düzenlilik) kudretini ve hikmetini ve hiçbir tesadüf işine karışmadığını izhar ettiği gibi; şüzûzât-ı kanuniye (kanun dışılıklar) ile, âdetinin harikalarıyla, tagayyürat-ı suriye (şekil ve suret değişimleri) ile, teşahhusatın (belirlenim) ihtilafıyla, zuhur ve nüzul zamanının tebeddülâtıyla (değişme) meşietini (irade), fail-i muhtar (özgür fail) olduğunu ve ihtiyarını (irade) ve hiçbir kayıt altında olmadığını izhar edip yeknesak (monoton) perdesini yırtarak ve her şey, her anda, her şe'nde (durum, hal), her şeyin Ona muhtaç ve rububiyetine (yaratıcı) münkad (boyun eğen) olduğunu ilam etmekle gafleti dağıtıp ins ve cinnin nazarlarını esbabdan (sebeplerden) Müsebbibü'l-Esbaba (sebeplerin yaratıcısı anlamında Allah) çevirir...” Bkz. Nursî, *Sözler*, s. 281. “...Üçyüz binden ziyade milletleri ve taifeleri (Nursî'nin burada bahsettiği taife ve milletler bitki ve hayvan türleridir) kemal-i intizam (kusursuz bir düzende) ile, tamam-ı mizan ile, vakti vaktine ayrı ayrı erzaklarını, ayrı ayrı elbiselerini, ayrı ayrı silâhlarını vererek, ayrı ayrı talimat yaptırarak, ayrı ayrı terhisat ettiğini, gözü bulunan bilmüşahede görür ve kalbi bulunan biaynelyakîn (gözle görmek suretiyle kesin görme) tasdik eder.” Bkz. Nursî, *Mektubat*, s. 341. “Bütün kâinatta zerrelere kadar herşeyde kusursuz bir intizam-ı ekmel (en mükemmel düzen) ve noksansız bir insicam-ı emel (en güzel uyumluluk) ve zulümsüz bir mizan-ı âdilin bulunmasıdır. Evet kemal-i intizam, insicam-ı mizan ise, yalnız vahdetle olabilir. Mûteaddid (birden fazla) eller birtek işe karışır, karıştırır.” Bkz. Nursî, *Şuâlar*, s. 54.

zorunlu olarak insanın var etme ile ilgili iddialarının önüne bir set çekilmesi anlamına gelmektedir. Görüldüğü üzere insan kendi evini inşa etme örneğinden hareketle Vâcib'ül-Vücûd'un evreni inşa ve idare etmesindeki güç ve bilgiye bir anlamda ayna olmaktadır.

İnsanın Allah'ın isim ve sıfatlarına ayna olmasındaki üçüncü yön ise insanın ve eşyanın daha çok sanatlı olmasıyla alakalıdır. Bu açıdan insanın ve eşyanın bir veya birden fazla yönden Allah'ın isimlerine ayna olma özelliğine sahip olduğu belirtilir. Bununla ilgili gerçek felsefenin ²⁵¹ Hakîm ismine, tıp ilminin Şâfi ismine, mühendisliğin ise her şeyi tam bir ölçü ile yaratma anlamındaki Mukaddir ismine ayna olduğunu ifade eder. ²⁵² Aynı şekilde insanda Vâcib-ül Vücud'un yetmişden fazla esmasının yansıdığını söyler. Örneğin insanın yaratılışında sanatın ön planda olması açısından Sâni (her şeyi sanatlı yapan) ve bir yaratma söz konusu olduğu için Hâlık (yaratan) isimlerine ve ayrıca Rahman ve Rahîm isimlerine işaret edip ayna olduğunu, yine insan terbiyesindeki güzelliğin Kerim ve Latif gibi isimlere ayna olduğunu söyler. Aynı şekilde insandaki ayrı ayrı bütün özelliklerin ya bir ya da birden fazla isme ayinedarlık ettiğini belirtmektedir. ²⁵³ Nursî *Sözler*'inde bu hususu bir heykeltıraşın heykeli oluşturması örneğinde bir başka tarzda anlatmaktadır. Heykeltıraşın heykele başlamadan önce bazı kaba hatlar çizdiğini, bu kaba çizimlerin mühendisliğin belirli kuralları çerçevesinde gerçekleştiğini söyler. Ayrıca doğal olarak belirli bir bilgi sonucu yapıldığını, heykeldeki küçük nakış ve süslemelerin de estetik bir sanatçıya işaret ettiğini, bu durumun da sanatçının iyilik ve cömertliğinden kaynaklandığını belirterek bunların da o mimarın kendisini tanıtmaya ve sevdirmeye isteğinden kaynaklandığını ekler. Nursî bu mimar örneğini vererek aslında Vâcib'ül-Vücûd ile ilgili bir bilgi ve görüş kanalı açma niyetindedir. Nitekim o heykeldeki bilgi ve estetik unsurları nasıl ki bir ustanın varlığını gerektiriyorsa aynı şekilde

²⁵¹ Nursî'nin terminolojisinde gerçek felsefenin ne olduğuyla ilgili açıklamalar daha önceki kısımlarda, akıl-nakil ilişkisinde, izah edildiği için oraya müracaat edilebilir.

²⁵² Nursî'nin bu husus ile ilgili orijinal ifadeleri şu şekildedir: "Bütün mevcudatın hakaiki, bütün kâinatın hakikatı; esma-i İlahiyeye istinad eder (dayanma). Herbir şeyin hakikatı, bir isme veyahut çok esmaya istinad eder. Eşyadaki sıfatlar, san'atlar dahi, herbiri birer isme dayanıyor. Hattâ hakikî fenn-i hikmet, "Hakîm" ismine ve hakikatlı fenn-i tıp "Şâfi" ismine ve fenn-i hendese "Mukaddir" ismine ve hâkeza (aynı şekilde) herbir fen, bir isme dayandığı ve onda nihayet (uç nokta, son derece) bulunduğu gibi, bütün fûnun ve kemalât-ı beşeriye ve tabakat-ı kümmelîn-i insaniyenin (mükemmel insan tabakaları) hakikatları, esma-i İlahiyeye istinad eder." Bkz. Nursî, *Sözler*, s. 853.

²⁵³ Nursî, *Sözler*, s. 936.

Vâcib'ül-Vücûd'un birer sanatı olarak gördüğü insan ve eşyanın bilgi, güç, kudret ve sanatlılığı oranında mahir bir sanatçıyı yani Vâcib'ül-Vücûd'u gerektirdiğini ifade eder.²⁵⁴

Görüldüğü üzere Nursî felsefe geleneğince temsil edilen benliğin, insanı kendi düzlemi olan mümkün varlıklar kategorisinden kopardığını ve insanın aslında kendi zatı itibarıyla aciz ve her zaman bir başkasına muhtaç olduğunu ve bununla beraber bu muhtaçlık içerisinde mutlak bir gücün bilgi ve kudretine ayna olabileceğini ifade eder.



²⁵⁴ Nursî, *Sözler*, s. 855. İfadelerin orijinali şu şekildedir: “Aynen öyle de: Sâni’-i Hakîm, cenneti ve dünyayı, semavatı ve zemini, nebatat ve hayvanatı, cin ve insi, melek ve ruhaniyatı, küllî ve cüz’î bütün eşyayı; cilve-i esmasıyla eşkalini tahdid ediyor, tanzim ediyor, birer miktar-ı muayyene veriyor. Onun ile bunlara “Mukaddir, Munazzım, Musavvir” isimlerini okutturuyor. Öyle bir tarzda şekl-i umumîsinin hududunu tayin eder ki, “Alîm, Hakîm” ismini gösterir...” Devamı için Bkz. Nursî, *Sözler*, s. 855-860.

3. HÜMANİZM VE VAROLUŞÇULUK ELEŞTİRİSİ BAĞLAMINDA SAİD NURSİ'NİN BENLİK DÜŞÜNCESİ

Hümanizm ve varoluşçuluk ekolleri insan benliğini merkeze alan ve insan dışında bir değer kabul etmeyen Batı kaynaklı felsefi düşüncelerdir. Hümanizm düşüncesinde insan kâinatın biricik varlığı olarak tasavvur edilir. Varoluşçuluk düşüncesinde ise insanın metafizik ile ilişkisi kesilmiş, ateist varoluşçu düşünürler tarafından özellikle Tanrı düşüncesinin bu felsefi düşünce içerisinde yer almamasına dikkat edilmiştir. Biz de çalışmamızın bu bölümünde insanın merkez görülmesinin yanı sıra metafizik ile ilişkisinin kesilmesi hususunda Nursî'nin eleştirilerini benlik bağlamında ele almaya çalışacağız.²⁵⁵

Hümanizm kökeni antik Yunan'a kadar götürülebilen ve insanı merkeze alan, insan dışında bir merkez ve değer kabul etmeyen felsefi düşünce şeklinde açıklanabilir.²⁵⁶ Öbür yandan insanı daha yüce bir yaşam biçimine ulaştırma hedefi olan bu öğretinin özel olarak 15. ve 16. yüzyılların Rönesans döneminde, insanın, yine antik kaynaklardan faydalanmak suretiyle yapılan araştırmalarla hümanizm ivme kazanmıştır. Böylelikle insan kendisini doğaüstü güçlerden kurtarabilmek için yeni dayanaklar bulmuştur. Burada insan, benliğini belli bir ırk ile bağdaştırmak yerine varlığını insanlık ırkının bir parçası olarak görür. "Biz" ifadesi "ben" ifadesi kadar değer taşıma iddiasındadır. Bu kavrayışa göre insan en yüce değerdir. Yine Sartre, varoluşçuluk açısından hümanizmi insanı amaç ve yüce bir değer olarak ele alan kuram şeklinde tarif eder. Özellikle 15. yüzyıldan itibaren İtalya merkezli

²⁵⁵ Biz burada varoluşçuluğu total anlamda ele almak yerine ateist varoluşçu düşünceyi ve Nursî tarafından bu ateist düşünceye yönelik yapılan eleştirilere yer vereceğiz. Zira J. P. Sartre'ın da belirttiği üzere iki çeşit varoluşçu öğreti bulunmaktadır. Sartre bunlardan ilkinin Hıristiyan varoluşçular olduğunu söyleyip Karl Jaspers ve Gabriel Marcel'i bu gruba dâhil eder. İkinci grupta ise Tanrıtanımaz varoluşçuların olduğunu söyleyen Sartre'a göre, bu grupta da Heidegger, Fransız varoluşçular ve kendisi bulunmaktadır. Bkz. J.P.Sartre, *Varoluşçuluk*, Çev. Asım Bezirci, Say Yay., İstanbul 2015, s. 37. Aslında Sartre'ın yaptığı bu kategorileştirmenin bir benzerini Nursî'nin kendisi de yapar ve eleştirilerini ateist düşünceye yaptığını belirtme ihtiyacı hisseder: "Yanlıı anlaşılmasın. Avrupa ikidir. Biri, İsevilik din-i hakikîsinden aldığı feyizle hayat-ı içtimaiye-i beşeriyeğe nâfi san'atları ve adalet ve hakkaniyete hizmet eden fûnunları takip eden bu birinci Avrupa'ya hitap etmiyorum. Belki, felsefe-i tabiiyenin zulmetiyle, medeniyetin seyyiâtını (kötülük) mehâsin (güzellik) zannederek beşerî sefâhete ve delâlete sevk eden bozulmuş ikinci Avrupa'ya hitap ediyorum." Bkz. Nursî, *Lem'alar*, s. 203.

²⁵⁶ Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, Çev. Osman Akınhay, Derya Kömürcü, Bilim ve Sanat Yay., Ankara 1999, s. 309-310.

gelişen bu yeni akım her ne kadar Erasmus gibi düşünürlerin eserlerinde antik ahlâki değerler ile Hıristiyan ahlâki birleştirilmeye çalışılsa da Epikuros'un hazcılığı, Pyrrhon'un kuşkuculuğu ve Stoacıların insan anlayışı düşünceye egemen olmaya başladıkça hümanizmadaki din vurgusu da etkisini yitirmeye başlamıştır. Dinin etkisinin yitirilmesinin yanı sıra oluşan insancılık anlayışı bu sefer din karşıtı bir hümanizma anlayışına dönüşmüştür.²⁵⁷ Yine 19. yüzyılda ortaya çıkıp 20. yüzyılda gelişen pozitivist bilim anlayışı ile varoluşçu nihilist felsefe akımlarının şekillendirdiği bu yeni yaşam tarzında manevi ve ahlâki değerlerin yeri yoktur. Dini, geleneksel ve dogmatik olarak kabul edilen bütün değerlerin yerini bilim almıştır.²⁵⁸ Buraya kadar sayılan durumlar Batı'nın kendi geleneklerine karşı çıkma süreciydi. Ancak Avrupa'nın kendisini her alanda merkez kabul etmesi "öteki"ne "müdahale hakkı" fikrini de beraberinde getirmiştir. Artık Avrupa bu "görevi" bir "sorumluluk" olarak görmüş ve bunun gereklerini yerine getirmek için hiçbir şey esirgememiştir.²⁵⁹ Avrupa'nın gerek fikri olsun gerekse de sömürgecilik faaliyetleriyle olsun "ötekini" belirlemeye çalıştığı bir dönemde İslam, Hint ve Çin toplumları hem fikri hem de yönetim/yönetilme açısından Avrupa'nın etkisi ve baskısı altına girmiştir.

Avrupa dışı bu toplumlarda meydana gelen fikri karışıklığa ve "ölen Tanrı" düşüncesi yerine ikame edilen insanın, yaratıcısı ile ilişkilerinin yeniden düzenlenmesi adına Nursî çeşitli açıklamalarda bulunmuştur. Nursî bunu yaparken Batı düşüncesine karşı geliştirdiği eleştirisine yönelik izahlarını Avrupa düşüncesinin seküler ve materyalist paradigmasına yapar.²⁶⁰ Nursî'ye göre metafizik ile ilişkisi

²⁵⁷ Afşar Timuçin, *Felsefe Sözlüğü*, Bulut Yay. İstanbul 2004. s. 286-289.

²⁵⁸ İbrahim Özdemir, "Bediüzzaman Said Nursî ve J. P. Sartre'in Varlık ve İnsan Anlayışları Üzerine Bir İnceleme", *Bediüzzaman ve İnsan*, Gelenek Yay., İstanbul 2003, s. 102.

²⁵⁹ Avrupa'nın "öteki"ni belirleme hakkını bizzat Avrupalı filozoflar da savunmuştur. Örneğin bu filozoflardan Edmund Husserl, Hegel'in izinden giderek kadim Yunan ile "barbar" dünya arasındaki çizginin hala epey kalın olduğunu ifade ederek Avrupa'nın "ötekini" belirleme ve yönetme hakkını meşrulaştırır. Bkz. Özdemir, "*Nursî ve Sartre'da Varlık ve İnsan*", s. 104. Yine benzer bir paradigma ile Karl Marx Batılı sömürgeciliğin Doğu'nun yüzyıllardan beri devam eden gelen toplumsal yapısını kırarak tarihin doğal akışına hizmet ettiğini iddia etmektedir. Bkz. Lütfi Sunar, "Marx'ın Doğu'ya Bakışı: Batı'nın Tanımlanmasının Bir Aracı Olarak Doğu", *DOĞUBATI: Karl Marx*, DoğuBatı Yay., Ankara 2011, s. 169.

²⁶⁰ "Yanlıı anlaşılmamın, Avrupa ikidir: İsevinin din-i hakikiden ve İslâmiyetten aldığı feyz ile hayat-ı içtimaiye-i beşeriyeye nâfi' (faydalı) san'atları ve adalet ve hakkaniyete hizmet eden fünunları (bilimler) takib eden Avrupa'ya hitab etmiyorum. Belki felsefe-i tabiiyenin (materyalist felsefe) zulmetiyle, medeniyetin seyriyatını (kötülüklerini) mehasin (güzellik) zannederek, beşeri sefahete ve dalalete (yoldan çıkma) sevk eden bozulmuş ikinci Avrupa'ya hitab ediyorum." Bkz. Nursî, *Mesnevî-i Nuriye*, s. 199.

kesilen insan maddi olarak ileri derecede bir zenginliğe sahip olsa bile yine mutlu bir insan olduğu söylenemez.²⁶¹ Avrupa'nın insana sağladığı maddi olanakların insan için yalancı bir cennet içerisinde cehennemi yaşatmaktan başka bir şey getirmediğini de ekler.²⁶² Nursî Batı'luların madde üzerine inşa edilen çözüm önerilerini kabul etmez. Bunun yerine iman kaynaklı çözüm önerileri sunar.²⁶³ Nursî iman kaynaklı çözüm önerilerini sunarken ve kendi vizyonunu iman perspektifi üzerinde inşa ederken insanlar tarafından kendisine “klasik medrese hocası” gözüyle bakılma ihtimaline karşın, fen bilimleri ve felsefe hususunda da bilgi sahibi olduğunu ancak vizyonunu iman eksenli formüller geliştirmek üzerine kurduğunu ve kurmak zorunda olduğunu da yazmak zorunda hissetmiştir kendisini:

Risale-i Nur'u anlamıyorlar yahut anlamak istemiyorlar. Beni, skolastik bataklığı içinde saplanmış bir medrese hocası zannediyorlar. Ben, bütün müsbet ilimlerle, asr-ı hazır fen ve felsefesiyle meşgul oldum. Bu hususta en derin mes'eleleri hallettim. Hattâ bu hususta da bazı eserler te'lif eyledim. Fakat ben, öyle mantık oyunları bilmiyorum. Felsefe düzenbazlıklarına da kulak vermem. Ben, cem'iyetin iç hayatını, manevî varlığını, vicdan ve imanını terennüm (dile getirme) ediyorum. Yalnız Kur'ân'ın tesis ettiği tevhid ve iman esasları üzerinde işliyorum ki İslâm cem'iyetinin ana direği budur. Bu sarsıldığı gün, cem'iyet yoktur.²⁶⁴

Bediüzzaman'ın çözüm önerilerinde şiddetle eleştirilen felsefe, bütün bir felsefeden ziyade materyalist ve nihilist felsefedir. Çünkü felsefenin ahlâki ve sanatsal faaliyetlere yardımcı olmak suretiyle insani kabiliyetlerin yükseltilmesine yardımcı olan özelliklerinin olduğunu da ekler:

Risale-i Nur'un şiddetli tokat vurduğu ve hücum ettiği felsefe ise mutlak değildir, belki muzır kısmıdır. Çünkü felsefenin hayat-ı içtimaiye-i beşeriye (toplumsal hayat) ve ahlâk ve kemalât-ı insaniye ve san'atın terakkiyatına hizmet eden felsefe ve hikmet kısmı ise, Kur'an ile barışıktır. Belki Kur'ân'ın hikmetine hâdimdir (hizmetkar), muaraza (karşı koyma) edemez. Bu kısma *Risale-i Nur* ilişmiyor. İkinci kısım felsefe, dalalete ve ilhada (dinden dönme) ve tabiat bataklığına düşürmeye vesile olduğu gibi sefahet ve lehviyat (meşru olmayan eğlence) ile gaflet ve dalaleti netice verdiği ve sihir gibi hârikalarıyla Kur'anın mu'cizekâr hakikatlarıyla muaraza (karşı çıkma) ettiği için, *Risale-i Nur* ekser eczalarında (bölüm)

²⁶¹ “Acaba hem ruhunda, hem vicdanında, hem aklında, hem kalbinde dehşetli musibetlerle musibet-zede olmuş ve azaba düşmüş bir adamın cismiyle, zahiri bir surette aldatici bir zînet ve servet içinde bulunmasıyla saadeti mümkün olabilir mi? Ona mes'ud denilebilir mi?” Bkz. Nursî, *Mesnevî-i Nuriye*, s. 200.

²⁶² Nursî, *Mesnevî-i Nuriye*, s. 200.

²⁶³ “Dünya, büyük bir manevî buhran geçiriyor. Manevî temelleri sarsılan garb cem'iyeti (batı toplumu) içinde doğan bir hastalık, bir veba, bir taun (bulaşıcı bir hastalık) felâketi gittikçe yeryüzüne dağılıyor. Bu müdhiş sâri (sirayet eden, bulaşıcı) illete karşı, İslâm cem'iyeti ne gibi çarelerle karşı koyacak? Garbın çürümüş, kokmuş, tefessüh (kokuşup bozulma) etmiş, bâtil formülleriyle mi? Yoksa İslâm cem'iyetinin ter ü taze iman esaslarıyla mı? Büyük kafaları gaflet içinde görüyorum. İman kalesini, küfrün çürük direkleri tutamaz. Onun için, ben yalnız iman üzerine mesaîmi teksif etmiş bulunuyorum.” Bkz. Nursî, *Tarihçe-i Hayatı*, s.783-784.

²⁶⁴ Nursî, *Tarihçe-i Hayatı*, s.784.

mizanlarla ve kuvvetli ve bürhanlı müvazenelerle felsefenin yoldan çıkmış bu kısmına ilişiyor, tokatlıyor; müstakim, menfaatdar felsefeye ilişmiyor.²⁶⁵

Varoluşçuluk ile ilgili esas konuya geçmeden önce varoluşçuluğun ne olduğuyla ilgili kabul edilen bazı tanımlamaları yaptıktan sonra varoluşçuluğu bir felsefi sistem şeklinde ortaya koyduğu kabul edilen Jean Paul Sartre özelinde konuyu incelemeye devam edeceğiz.

Varoluşçuluk insanın önceden belirlenmiş bir varlık olmadığını ve özgür eylem içerisinde kendisini var ettiğini iddia eder. Bunun sonucu olarak bireyi somut gerçeklik olarak ele alıp inceler. Bunun yanı sıra varoluşçu felsefe, kadim gayeci veya din temelli metafizik felsefelerin tersine özden değil de varoluştan yola çıkar. Yani yaşamın başlamasıyla fikirlerin olduğu, yaşamdan önce fikirlerin olmadığı iddiasını güder. Buna göre insan için doğum da saçmadır, ölüm de. Bu iki “saçma” şey arasında gerçekleşenler de saçmadır. Bu “saçma”lıklar dizgesi beraberinde yalnızlık ve mutsuzluğu getirmiştir. Bu umutsuzluk insanı mezara kadar izler. Bundan ötürü varoluşçuluk kötümser bir yaşam ve/veya insan felsefesi olarak açıklanmıştır. Sartre kişinin özgür olmakla beraber yaslanabileceği bir doğasının bulunmadığını ve özgür fiilleriyle bugün yaptığı iyi olan bir şeyi yarın kötü olana çevirebileceğini, bu nedenle gelecekten ümit beslenilmemesi gerektiğini de sözlerine ekler.²⁶⁶

Sartre, varoluşçuluğun iki çeşidi olduğunu ifade eder. Bunlardan ilkinin Hıristiyan varoluşçular olduğunu söyleyip Karl Jaspers ile Gabriel Marcel’i bu sınıfa dâhil eder. İkinci çeşit varoluşçuların ise Tanrıtanımaz varoluşçular olduğunu söyleyip Heidegger’i, Fransız varoluşçularını ve kendisini de bu sınıfa dâhil eder. Bu iki kolun ortak yönünün ise “varoluş özden önce gelir” ilkesini kabul etmeleri olduğunu belirtir.²⁶⁷ Bu ilkeye göre önce insan vardır; dünyaya gelir, var olur, ondan sonra tanımlanıp belirlenir, özünü ortaya çıkarır.²⁶⁸ Özünü ortaya koymaya çalışan insanın yalnızca kendisinden sorumlu olamayacağını, belki bütün insanlardan da

²⁶⁵ Nursî, *Emirdağ Lâhikası*, s. 236; Nursî, *Asâ-yı Mûsâ*, s. 18.

²⁶⁶ Sartre, *Varoluşçuluk*, s. 54. Ayrıca Bkz. Timuçin, *Felsefe Sözlüğü*, s. 490-94.

²⁶⁷ Sartre, *Varoluşçuluk*, s. 37.

²⁶⁸ Sartre, *Varoluşçuluk*, s. 39.

sorumlu olması gerektiğini ifade eden Sartre, böylelikle kendilerini (varoluşçuları) sınırsız öznellikte suçlayanlara da bir anlamda cevap vermektedir.²⁶⁹

Varlığı “kendisi için varlık” yani insan ve “kendisinde varlık” yani insan dışındaki maddi varlıklar olarak ikiye ayıran Sartre için esas önemli olan “kendisi için varlık” olarak tanımladığı insandır. Sartre ikinci kategoride duyuyla hissedilebilen ve görülebilen şekilde tanımladığı varlığı ise; amacı ve anlamı olmayan varlık olarak nitelendirir ki bu da objelerin/şeylerin dünyası olan varlığa karşılık gelmektedir.²⁷⁰ Sartre “bırakılmışlık” kavramını, Tanrı’nın olmadığı ve ortada kalan/bırakılan insan için kullanır. Doğuracağı sonuçların büyüklüğünü gören Sartre, Tanrı’nın “yokluğunda” insanın en az kayıpla bu durumun üstesinden gelmesi gerektiğini vurgulayıp ve Tanrı olmasa bile ahlâki değerlerin (örneğin kişinin eşine şiddet uygulamaması) var olduğunu ifade eder. Ancak varoluşçuluğun sisteminde (Sartre perspektifinden) Tanrı fikrinin olmaması beraberinde yine belirli sorunları getirmektedir. Örneğin “iyi” diye önsel bir şeyin artık var olamayacağını, çünkü iyinin var olduğu ve kişinin dürüst olması, yalan söylememesi gerekliliğinin hiçbir yerde yazılı olmadığını ekler.²⁷¹ Sartre’ın ifade ettiği şey yani Tanrının ve Tanrı fikrinin olmayışı bir anlamda anlamın buharlaşmasına tekabül etmektedir.

Sartre ayrıca Dostoyevski’nin “Tanrı olmasaydı her şey mubah olurdu” ifadesini bağlamından kopararak varoluşçuların çıkış noktası olarak kabul eder. Zira Tanrının olmadığı bir yerde hiçbir yasak yoktur. Bunun insanın bırakılmış olduğu gerçeğini gösterdiğini, böylelikle insanın kendi içinde ve dışında dayanacak destekten mahrum olacağını söyler. Determinizmin olmadığı bu durumun, insanın özgürlüğü anlamına geldiğini ekler ve bu şekilde insanın özgürlük mahkûmu olduğu düşüncesini çıkarır.²⁷² Sartre insanın bütün doğüstü işaret ve güçlere rağmen kendi kararını kendisinin verdiğini ve vermesi gerektiğini (zira Tanrı yoktur ve kendisi özgürdür) ancak karar verdikten sonra herhangi bir şekilde ümitlenmemesi gerektiğini belirtir. Hatta mevcut bir sistemin (örnek olarak sosyalizmi verir) işçilere haklarını verip vermeyeceğinin bile belli olmayacağını, hatta Rusya’daki mevcut

²⁶⁹ Sartre, *Varoluşçuluk*, s. 40.

²⁷⁰ İbrahim Özdemir, “Bediüzzaman Said Nursî ve J. P. Sartre’in Varlık ve İnsan Anlayışları Üzerine Bir İnceleme”, s. 113.

²⁷¹ Sartre, *Varoluşçuluk*, s. 46.

²⁷² Sartre, *Varoluşçuluk*, s. 46-47.

sistemin, kendisi öldükten sonra faşizme dönüşme ihtimali bile olduğunu dile getirerek insanın ümitlenmemesi gerektiğini belirtir.²⁷³ Görüldüğü üzere Sartre tarafından ifade edilen varoluşçuluk insanı karamsarlığa sürüklemekte ve ümit etme yönüne set çekmektedir. Her ne kadar kendi zamanında varoluşçuluğun insanı ümitsizliğe sevk etmediğini, düşüncelerinin yanlış anlaşıldığını çeşitli toplantılarda ifade etse de varoluşçuluğa yönelik bu türden eleştiriler kendi zamanında bile azalmamıştır.

“Atılmış” ve özgür insanın bir şeyleri değiştirmeye çalışması gerektiğini salık veren Sartre, ümit etme ve ümitlendirme noktasında ise olumsuz bir tavır takınır. İnsanın bir şeyleri yapması, değiştirmesi gerektiğine inanan Sartre insanın yapabildiği kadar insan olduğunu, kendi kendisinin tasarımı olduğunu da vurgular.²⁷⁴

İnsanın bu atılmışlık durumu Müslüman düşünürler tarafından pek kabul görmemektedir. Örneğin Ali Şeriatî'nin bu husus hakkındaki düşünceleri bir anlamda varoluşçuluk düşüncesindeki atılmışlık vurgusuna bir cevaptır. Şeriatî Kur'an'da Âdem'in yaratılması meselesinden hareketle bu duruma cevap verir. Allah'ın melekleri çağırarak, Âdem'i yarattığını ve insanı kendisine halife seçtiğini belirtir. Bu durumun insana verilen büyük bir değer olduğunu ve Allah'ın insanı kendisine halife seçmesinden hareketle Avrupa ve Rönesans sonrası hümanizminin bile insana bu değeri vermediğini ifade eder.²⁷⁵ Şeriatî bununla birlikte insanın her ne kadar balçıktan yapılmış olmasına rağmen Allah'ın, ruhunu insana üflemesiyle düalist bir özellik kazanmış olduğunu ifade eder.²⁷⁶ Bu fenomenlerin beraberinde insanda iki meyli doğurduğunu belirtir. Bunlardan ilki balçıktan ileri gelen pespayelik ve sıradanlıktır, ikincisi ise insanın semavi ve yüce bir kişiliği içinde barındırmasıdır. Öbür yandan Şeriatî hümanizma düşüncelerinde kadın olgusuna da kısaca değinir. Ve Kur'an çevirilerinin Farsçaya yanlış olarak tercüme edildiğinin, zira Âdem'in eşi Havva'nın “Âdem'in kaburga kemiğinden...” değil “Âdem'in tabiatından...”²⁷⁷ yaratıldığını ve bu tabiatın huy anlamına geldiğini ifade ederek²⁷⁸ aslında kadın ve

²⁷³ Sartre, *Varoluşçuluk*, s. 54-55.

²⁷⁴ Sartre, *Varoluşçuluk*, s. 56.

²⁷⁵ Ali Şeriatî, *İnsan*, Çev. Şamil Öçal, Fecr Yay., Ankara 2016, s. 16.

²⁷⁶ Şeriatî, *İnsan*, s. 17.

²⁷⁷ Nisa, 4: 1; Araf, 7: 189.

²⁷⁸ Şeriatî, *İnsan*, s. 19.

erkek arasında yaratılıştan gelen bir ayrımın olmadığını belirtir. Bu açıdan insanın insan olmaktan kaynaklı bir yüceliğinin de olmadığını, eğer olacaksa; bir irade sonucu verdiği kararların neticesinde olacağını yani ya kendi maddesi olan balçığa meyledip alçalacağını ya da özünde bulunduğunu ifade ettiği ruhaniliğe doğru meyledip meleklerden bile üstün olabileceğini ifade eder. Şeriatî bu durumu şu şekilde ifade etmektedir:

İnsan, balçık ve Allah arasında bulunmakta ve irade sahibi olduğu için de Allah kutbunu ya da balçık kutbunu seçebilmektedir. İrade sahibi olduğu için sorumluluk söz konusudur. Özgürlük ve seçme hakkı, bu sorumluluğu zorunlu kılmaktadır. Bundan dolayı İslam'a göre insan, kendi alın yazısından sorumlu olan yegâne varlıktır. Hatta sadece kendi alın yazısından bile değil; dünyada ilahi mesajı uygulamaktan da sorumludur.²⁷⁹

Bu ifadelerden hareketle Şeriatî'de insan benliği için belirlenmiş bir kader anlayışından ziyade insanın kendi kaderini kendisinin çizebileceği iradeyi kendisinde barındırdığını da ifade edebiliriz. Bu açıdan Şeriatî'nin düşünceleri varoluşçuluk düşüncesiyle kısmen benzerlik arz etmektedir. Zira varoluşçulukta kendi kaderini bütünüyle elinde bulunduran düşünce Şeriatî'nin ifadelerinde de görülmektedir. Sartre varoluşçulukta insanın diğer insanları da düşünmek zorunda olduğunu söyleyerek bu açıdan varoluşçuluk ve hümanizmin farklılığını belirtir. Aynı şekilde Şeriatî'nin düşüncelerinde kendisinden sorumlu olan insan kendisinden sorumlu olmasının yanı sıra, başka insanlardan da sorumlu görülmektedir.

Sartre hümanizm ve varoluşçuluk ilişkisine, varoluşçuluğun hümanizm olup olmadığına yönelik ise net ifadeler getirmez. Bunun sebeplerinden birisinin hümanizmin en az varoluşçuluk kadar öznel yorumlar ve tanımlamalar içermesidir. Ancak buna rağmen varoluşçuluğun insanı bir son, bir amaç olarak ele almadığını, her zaman yapılması gereken şeylerin olduğunu ve bunun son bulmayacağını da ekler.²⁸⁰ Bunun yanı sıra Sartre, kişinin kendisinden başka yasa koyucusunun

²⁷⁹ Şeriatî, *İnsan*, s. 21.

²⁸⁰ Sartre, *Varoluşçuluk*, s. 73. Şayet Sartre'ın ifade ettiği gibi hümanizmde insan için bir son olduğu kabul edilirse varoluşçuluğu hümanizm olarak kabul etmeyebiliriz; ancak eğer hümanizm akımında da insan için sürekli bir ilerleme ve son bulmama durumu bulunuyorsa, o zaman hümanizm ile varoluşçuluğun aynı şey olduğunu söyleyebiliriz. Kendi çalışmamızda bunu net bir şekilde ifade edemeyişimizin sebebi varoluşçuluk ve hümanizm kavramlarını kullananların kendilerinin bile bu kavramların ifade ettiği anlam hususunda ortak bir kanaat beyan etmemiş olmalarındandır.

olmadığını ifade ederek “varoluşçu insancılık” kavramını kullanır, böylece varoluşçuluk ile hümanizm arasında adeta mekik dokumaktadır.²⁸¹

Yaratıcı bir Tanrı fikrini reddeden Sartre için bütün insanlarda ortak olarak kabul edilebilecek sabit bir tabiat yoktur. Buna göre tümel anlamda bir öz yoksa “insan tabiatı” yerine “insanlık durumu”ndan bahsetme söz konusu olacaktır. Böylece bütün dinlerin ve metafizik felsefelerin insan için tümel olarak varsaydıkları nitelikler Sartre tarafından reddedilmiş olmaktadır. Bu da beraberinde insanın takip etmesi gereken ortak ve belirli ahlâk ilkelerinin olmaması anlamına gelmektedir.²⁸² Tanrının ve metafizik bir ahlâk sisteminin olmadığı bu sistemde insan, olmak istediği şey olmalı ve antik Yunan filozofunun deyişiyle insan her şeyin ölçüsü konumuna gelmekteydi.²⁸³ Her şeyin ölçüsü durumuna gelen insan bir anlamda hiçbir şey olmanın ölçüsü haline gelmekteydi. Ancak bu şekildeki öznellik eleştirisine Sartre karşı çıkmakta ve dört elle sarıldıkları özneliğin, aşırı bireysel bir öznellik olmadığını ve kendisini düşünen insanın aslında yalnızca kendisini düşünmediğini, bu düşünme sürecinde başkasını da hesaba kattığını iddia eder.²⁸⁴ Öbür taraftan Sartre’in varoluşçu doğa anlayışının varlık âlemini lüzumsuz, anlamsız ve saçma görmesi beraberinde bireyin tabiata ve kendisine yabancılaşmasını da beraberinde getireceği söylenmektedir. Bunun yanı sıra varlığın bir amacının olmaması düşüncesi de yine, yaşamanın bir amacının olmayacağı düşüncesini getireceği, böylece bu durumun kendilerini alkol ve uyuşturucuya bağlayan insanları meydana getireceği belirtilmektedir.²⁸⁵

Nursî’de ise varlığın bir varlığı olmasının yanı sıra bir amacı ve genel anlamda bir görevi bile vardır. Kendi eserlerinde insan dışındaki bu varlığın fonksiyonları üzerinde de ısrarla durur. Bir örnek verecek olursak;

²⁸¹ Sartre, *Varoluşçuluk*, s. 74. Sartre’in varoluşçuluk ile hümanizm anlayışı arasında bir fark bulunmaktadır: Hümanizmde kişi sadece kendisini düşünürken (en azından Sartre’in düşüncesi bu yönde), Sartre varoluşçuluğundaki “cogito” süreci başkasını da düşünmeyi zorunlu kılmaktadır

²⁸² Özdemir, “Bediüzzaman Said Nursî ve J. P. Sartre’in Varlık ve İnsan Anlayışları Üzerine Bir İnceleme”, s. 116.

²⁸³ Störig, H. J., *İlkçağ Felsefesi (Hint Çin Yunan)*, Çev. Ömer Cemal Güngören, Yol Yay., İstanbul 2000, s. 178.

²⁸⁴ Sartre, *Varoluşçuluk*, s. 60.

²⁸⁵ Özdemir, “Bediüzzaman Said Nursî ve J. P. Sartre’in Varlık ve İnsan Anlayışları Üzerine Bir İnceleme”, s. 119.

Şu kâinatın mevcudatına nazar-ı dikkatle (dikkatlice) bakılsa görünür ki: Cüz'iyat gibi külliyyatın dahi birer şahs-ı manevîsi vardır ki, birer vazife-i külliyesi görünüyor. Onda bir hizmet-i külliye görünüyor. Meselâ: Bir çiçek, kendince bir nakş-ı san'atı gösterip, lisan-ı haliyle esma-i Fâtır'ı zikrettiği gibi; küre-i arz bahçesi dahi, bir çiçek hükmündedir. Gayet muntazam küllî vazife-i tesbihîyesi vardır. Nasıl ki bir meyve, bir intizam içinde bir ilânatı, tesbihatı ifade ediyor. Öyle de: Koca bir ağacın heyet-i umumiyesiyle (genel anlam) gayet muntazam bir vazife-i fitriyesi ve ubudiyeti vardır. Nasıl bir ağaç yaprak, meyve ve çiçeklerinin kelimatı ile bir tesbihatı var. Öyle de: Koca semavat denizi dahi, kelimatı hükmünde olan güneşler, yıldızlar ve ayları ile Fâtır-ı Zülcelal'ine tesbihat yapar ve Sâni'-i Zülcelal'ine hamd eder ve hâkeza. Mevcudat-ı hariciyenin herbiri, sureten camid (ruhsuz, cansız), şuuruz iken, gayet hayatkârane ve şuurdarane vazifeleri ve tesbihatları vardır.²⁸⁶

Görüldüğü üzere Nursî'nin varlık anlayışında varlık; başıboş, saçma ve anlamsız bir “şey” olmaktan ziyade; yaratılmış olmanın yanı sıra, yaratıcıyı göstermek gibi bir amacı da taşır. Bunun yanı sıra bu varlıklar kendilerine özgü bir dil ile yaratıcılarını zikrederler. Nursî insan dışındaki her bir varlığın kendi dili ile yaratıcısını zikrettiğini (bir anlamda ibadet ettiğini) belirtir. Nursî'nin varlığa bakış açısının “harfî” epistemolojisi çerçevesinde olduğunu söyleyebiliriz.²⁸⁷ Özdemir, *Risale-i Nur*'un bu açıdan modernitenin insan ve tabiat arasında yarattığı gerilim ve uçurum ile bunların sonucu olarak ortaya çıkan insanın tabiata ve kendisine yabancılaşma sorununa meydan okuduğunu ifade eder.²⁸⁸

Şeriatî ise insani değerleri koruyan özelliklerin güce tapan bilim tarafından bir kenara itildiğini, bu bilim anlayışının insanı, her türlü kölelikten kurtarıp özgürleştirecek meziyetlerden ayırdığını; hümanizm adına aşk, ekonomi, kültür ve içgüdüye yabancılaşan bir insan tipini ortaya çıkardığını ve bu bilim anlayışında “bilim, bilim içindir” düşüncesinin egemen olduğunu vurgular.²⁸⁹ Ayrıca pozitif modern bilim anlayışının insan için yaşam hedefi olarak materyalizmi, ahlâk olarak menfaat ve bencilliği seçtiğini, hedefinin tüketim ve yaşam felsefesinin içgüdü

²⁸⁶ Nursî, *Sözler*, s. 690-91.

²⁸⁷ Her bir varlığın kendi beden dili ile yaratıcısını zikrettiğine yönelik *Risale-i Nur*'da zengin örnekler mevcuttur. Bu örnekler genellikle metaforik bir anlatım ile verilir. Örneğin *Sözler* eserindeki *Birinci Söz* buna iyi bir örnektir. Burada Nursî her bir varlığın kendi hal diliyle Allah'ı zikrettiğini çeşitli örneklerle ortaya koyar. Bkz. Nursî, *Sözler*, s. 27-29.

²⁸⁸ Özdemir, “Bediüzzaman Said Nursî ve J. P. Sartre'in Varlık ve İnsan Anlayışları Üzerine Bir İnceleme”, s. 122.

²⁸⁹ Şeriatî, *İnsan*, s. 34. Gücün hak olduğuna ve pozitif yasalar dışında hiçbir normun kabul edilmediğine yönelik izahlar için Bkz. Karl Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları*, C.I, Çev. Mete Tunçay, Remzi Yay., İstanbul 1989, C. I, s.79. Ayrıca pozitivizmin teoloji, metafizik dönemlerinden geçip varacağı son noktanın pozitivizm olacağına yönelik Comte'un görüşleri için ve pozitivizmin her türlü metafizik ilkeye açtığı savaşın yanı sıra Comte'un bu son dönemi (pozitivist evreyi) yeni bir din olarak öne sürmesi için sırasıyla Bkz. Taner Timur, *Felsefe, Toplum Bilimleri ve Tarihçi*, Yordam Yay., İstanbul 2011, s. 256, 284, 314.

tatmini²⁹⁰ olduğunu ancak inanç ve aşk hususunda bir şey söylemediğini insan kavramı ve varlığın anlamıyla ilgilenmediğini belirtir.²⁹¹ Şeriatî bu hususta Doğu komünizmi ile Batı kapitalizminde bulunan insanın yaşam felsefesinin insan fitratının özgür gelişimini katlettiğinin ifade ederek²⁹² şekil farklılıklarına rağmen insanı ekonomik hayvan olarak gördüklerini belirterek bu iki düşünce sistemini de eleştirir.²⁹³ Ekonomi sistemlerinin de gerçeğin²⁹⁴ peşini bırakıp gücün peşinden gittiklerini, bu durumun kapitalist Batı toplumlarının temel felsefesi olduğunu söyler.²⁹⁵ Bu nedenle insanı çepeçevre kuşatan kapitalizmi alçaklık, marksizmi donukluk ve egzistansiyalizmi saçmalık olarak tarif eder.²⁹⁶

Nursî varlığın metafizik bağlamından koparılmasına şiddetle karşı çıkar. Bu karşı çıkışta varoluşçuların veya başka felsefî geleneğin ismini zikretmekten ziyade varlığı metafizik bağlamından koparan, “maksatsız”, “amaçsız” materyalist varlık anlayışının ilkelerini ortaya koyar. Bunun karşısına ise varlığın metafizik boyutuyla bir anlam kazanacağı, varlığın bir amaç için yaratıldığı ve bu amaca hizmet ettiği ve etmesi gerektiğine yönelik örnekler ortaya koyar. Bunu kendi eserlerinde sembolleştirmek suretiyle somutlaştırarak anlatır. Buna verilebilecek en iyi örneklerden birisi Kur’ân hikmeti ile felsefe hikmetini karşılaştırdığı *On İkinci Söz*’dür.²⁹⁷ Bu şekilde Nursî varlığa varlık için bakan perspektife yani mana-yı ismî

²⁹⁰ Tüketimin ve ekonomik büyümenin hedef seçilmesi ve bunun sonucunda işsizlik, yoksulluk, sefalet ve anlam yitiminin meydana geldiği zira bu *paradigmaya* göre şifa diye sunulanın hastalık ürettiği ifade edilir. Ayrıntılı bilgi için Bkz. Fikret Başkaya, *Yeni Paradigmayı Oluşturmak*, Özgür Üniversite Yay., İstanbul 2011, s. 11, s. 38, s. 82, s. 94-5, s. 100, s. 114, s. 123-24, s. 127-28. Başkaya’nın kitabında özellikle ilk iki bölüm (s. 9-128) kapitalizmin ekonomi politığının ciddi eleştirileriyle doludur. Burada insan benliğinin ekonomi nedeniyle yabancılaşma yaşadığı ifade edilir. Ayrıca hedef seçilen ekonomideki dalgalanmalar sonucunda çöşkunluk ve çöküntü hallerinin kısa aralıklarla inip çıkmasının şizofreniye sebep olmasıyla ilgili Bkz. Alvin Toffler, *Ekonominin Çöküşü*, Çev. Mete Akçok, İnsan Yay., İstanbul 1991, s. 11.

²⁹¹ Şeriatî, *İnsan*, s. 67.

²⁹² Şeriatî, *İnsan*, s. 44.

²⁹³ Şeriatî, *İnsan*, s. 60. Şeriatî kapitalizm ile sosyalizmi aynı şeyin farklı yüzleri olarak görmektedir. Bu açıdan o sosyalizmi devlet kapitalizmi olarak niteler. Bkz. Şeriatî, *İnsan*, s. 61.

²⁹⁴ Burada gerçek ile kastedilen şey insanın ruhani yönünün tanınmasıdır. Zira daha önce de ifade edildiği gibi insanı iki yönlü tasavvur eden Şeriatî balçık-ruhaniyet düalizmini bu ekonomik ve siyasi sistemlerde insanın ruhani yönünü anlamayı bırakıp balçık yönünü temsil eden maddi tarafına yoğunlaştıklarını belirtir.

²⁹⁵ Şeriatî, *İnsan*, s. 64.

²⁹⁶ Şeriatî, *İnsan*, s. 63. Ali Şeriatî’nin yakından tanıdığı Sartre ve savunusunu yaptığı varoluşçuluk ile ilgili Şeriatî’nin düşünceleri için Bkz. Şeriatî, *İnsan*, s. 290-308.

²⁹⁷ Nursî, *Sözler*, s. 191. Bkz. Özdemir, “Bedüzzaman Said Nursî ve J. P. Sartre’in Varlık ve İnsan Anlayışları Üzerine Bir İnceleme”, s. 124-26. Nursî’nin varlığa bakış açısının somut bir örneği olması sebebiyle alegorik olarak anlattığı ilgili kısmı, müellifinden aynen aktarmanın faydalı olacağını

perspektifine şiddetle karşı çıkar ve bu bakış açısının varlığını kendisine bile bir hakaret olduğunu belirtir.

düşünmekteyiz: “Bir zaman, hem dindar, hem gayet san’atkâr bir Hâkim-i Namdar istedi ki: Kur’an-ı Hakîm’i, maânîsindeki kudsiyetine (mukaddes) ve kelimatındaki i’caz (mucize oluş) şayeste (layık) bir yazı ile yazsın. O mu’ciz-nüma (mucizeli) kamete (endam), hârîka bir libas giydirilsin. İşte o nakkaş Zât, Kur’anı pek acib bir tarzda yazdı. Bütün kıymettar cevherleri, yazısında istimal etti (kullanmak). Hakaikının tenevvüüne (çeşitlilik) işaret için bazı mücessem (cisim) hurufatını (harfler) elmas ve zümrüt ile ve bir kısmını lü’lü ve akik ile ve bir taifesini pırlanta ve mercanla ve bir nev’ini (çeşit) altın ve gümüş ile yazdı. Hem öyle bir tarzda süslendirip münakkaş (nakşetmek) etti ki, okumayı bilen ve bilmeyen herkes temaşasından hayran olup istihsan (beğenmek) ederdi. Bahusus (özellikle) ehl-i hakikatın nazarına o surî (surete, dış görünüşe ait) güzellik, manasındaki gayet parlak güzelliğin ve gayet şirin tezyinatın (süs) işaretini olduğundan, pek kıymettar bir antika olmuştur.

Sonra o Hâkim, şu musanna (sanatlı bir şekilde yapılan) ve murassa (değerli taşlarla yapılan) Kur’anı, bir ecnebi feylesofa ve bir Müslüman âlime gösterdi. Hem tecrübe, hem mükâfat için emretti ki: “Herbiriniz, bunun hikmetine dair bir eser yazınız.” Evvelâ o feylesof, sonra o âlim, ona dair birer kitab te’lif ettiler. Fakat feylesofun kitabı, yalnız harflerin nakışlarından ve münasebetlerinden ve vaziyetlerinden ve cevherlerinin hâsiyetlerinden (özellikler) ve tarifâtından bahseder. Manasına hiç ilişmez. Çünkü o ecnebî adam, Arabî hattı okumayı hiç bilmez. Hattâ o müzeyyen Kur’ânı, bilmiyor ki bir kitabdır ve manayı ifade eden yazıdır. Belki ona münakkaş bir antika nazarıyla bakıyor. Lâkin çendan (her ne kadar) Arabî bilmiyor fakat çok iyi bir mühendistir, güzel bir tasviridir, mahir bir kimyagerdir, sarraf bir cevhercidir. İşte o adam, bu san’atlara göre eserini yazdı.

Amma müslüman âlim ise ona baktığı vakit anladı ki: O, Kitab-ı Mübin’dir (her şeyi açıkça beyan eden kitap), Kur’an-ı Hakîm’dir. İşte bu hakperest zât, ne tezyinat-ı zahiriyesine (dış süslemeler) ehemmiyet verdi ve ne de hurufun nukuşuyla işigal etti. Belki öyle bir şeyle meşgul oldu ki, milyon merteye öteki adamın işigal ettiği mes’elelerinden daha âlî, daha galî (pahalı, kıymetli), daha latif, daha şerif, daha nâfi’, daha câmi’... Çünkü nukuşun (nakışlar) perdesi altında olan hakaik-i kudsiyesinden ve envâr-ı esrarından bahsederek gayet güzel bir tefsir-i şerif yazdı. Sonra ikisi, eserlerini götürüp o Hâkim-i Zîşan’a takdim ettiler. O Hâkim, evvelâ feylesofun eserini aldı. Baktı gördü ki: O hodpesend (kendisini beğenen) ve tabiatperest adam çok çalışmış, fakat hiç hakikî hikmetini yazmamış. Hiçbir manasını anlamamış, belki karıştırmış. Ona karşı hürmetsizlik, belki edesizlik etmiş. Çünkü o menba-ı hakaik (gerçeğin kaynağı) olan Kur’ânı, manasız nukuş zannederek, mana cihetinde kıymetsizlik ile tahkir etmiş olduğundan, o Hâkim-i Hakîm dahi onun eserini başına vurdu, huzurundan çıkardı.

Sonra öteki hakperest, müdakkik (dikkatli) âlimin eserine baktı gördü ki: Gayet güzel ve nâfi’ (faydalı) bir tefsir ve gayet hakîmane, mürşidane bir te’lifdir. “Âferin, bârekâllah” dedi. İşte hikmet budur ve âlim ve hakîm, bunun sahibine derler. Öteki adam ise, haddinden tecavüz etmiş (sınırlarını geçmek) bir san’atkârdır. Sonra onun eserine bir mükâfat olarak; herbir harfine mukabil, tükenmez hazinesinden “On altın verilsin” irade etti.

Eğer temsili fehmettin ise bak, hakikatın yüzünü de gör:

Amma o müzeyyen Kur’an ise, şu musanna’ (sanatlı yapılmış) kâinatdır. O hâkim ise, Hakîm-i Ezeli’dir. Ve o iki adam ise, birisi yani ecnebisî; ilm-i felsefe ve hükemasıdır. Diğeri, Kur’an ve şakirdleridir. Evet Kur’an-ı Hakîm, şu Kur’an-ı Azîm-i Kâinatın en âlî bir müfessiridir ve en belig bir tercümanıdır. Evet o Furkan’dır ki; şu kâinatın sahifelerinde ve zamanların yapraklarında kalem-i kudretle yazılan âyât-ı tekvinîyeyi cin ve inse (insan) ders verir. Hem her biri birer harf-i manidar olan mevcudata “mana-yı harfî” nazarıyla, yani onlara Sâni’ hesabına bakar, “Ne kadar güzel yapılmış, ne kadar güzel bir surette Sâni’inin cemaline delalet ediyor” der. Ve bununla kâinatın hakikî güzelliğini gösteriyor. Amma ilm-i hikmet dedikleri felsefe ise; huruf-u mevcudatın (varlığın harfleri) tezyinatında (süslemeler) ve münasebatında dalmış ve sersemleşmiş, hakikatın yolunu şaşırılmış. Şu kitab-ı kebirin hurufâtına “mana-yı harfî” ile, yani Allah hesabına bakmak lâzım gelirken; öyle etmeyip “mana-yı ismî” ile, yani mevcudata mevcudat hesabına bakar, öyle bahseder. “Ne güzel yapılmış” a bedel, “Ne güzeldir” der, çirkinleştirir. Bununla kâinatı tahkir edip, kendisine müşteki (şikayetçi) eder. Evet dinsiz felsefe, hakikatsiz bir safsatadır ve kâinata bir tahkirdir”. Bkz. Nursî, *Sözler*, s. 191-94.

Nursî Batı menşeli bu materyalist felsefeyi “tek gözlü dehâ” şeklinde nitelendirip, bu “dehânın” insanın sorunlarına çare olamayacağını; zira maddi ve geçici his ve isteklerin insanı tatmin edemeyeceğini vurgular.²⁹⁸ Daha önce de ifade edildiği üzere müellif, belirli felsefi akım veya ismi vermekten ziyade materyalist menşeli bütün akımları “ikinci Avrupa” başlığı altına ele alır, değerlendirir ve eleştirir:

Ey ikinci, bozuk Avrupa! Senin çürük ve esassız esaslarının bir kısmı şunlardır ki: “En büyük melekten en küçük semeğe (balık) kadar herbir zihayat (hayat sahibi) kendi nefesine maliktir ve kendi zatı için çalışır ve kendi lezzeti için çabalar. Onun bir hakk-ı hayatı var. Gaye-i himmeti ve hedef-i maksadı yaşamak ve bekasını temin etmektir” diyorsun. Ve Hâlık-ı Kerimin kerem düsturlarından ve erkan-ı kainatta kemal-i itaatle imtisal edilen (uyulan) düstur-u teavünle (yardımlaşma ilkesi), nebatat hayvanatın imdadına ve hayvanat insanların yardımına koşmasından tezahür eden o umumi kanunun rahîmâne, kerimane cilvelerini cidal (mücadele, savaş) zannedip, “Hayat bir cidaldır” diye, ahmakane hükmetmişsin.²⁹⁹

Yukarıdaki alıntıdan iki şey çıkarabiliriz. İlki Nursî Batı felsefesinde insanın şahsi menfaatini ön planda tutan paradigmasını eleştirir. Batı düşüncesinde yer alan bireycilik fikri eleştirildikten sonra, bu fikrin yerine ikame edilmesi gereken düşüncenin de yardımlaşma ilkesi olması gerektiğini ifade eder. Böylece Batı felsefesinde görülen insan insanın kurdudur³⁰⁰ felsefesinin karşısına, insan insanın yardımcısıdır ilkesi ikame edilmeye çalışılmıştır. Nursî bu değerlendirmelerinden sonra, nasıl ki bitkileri hayvanlar için, hayvanları insanlar için bir yardımcı ve hizmetkâr olarak görüyorsa ve buna savaş, mücadele değil de yardımlaşma diyorsa aynı perspektifini (mana-yı harfi) insanın hücrelerinden de örnekler vermek suretiyle devam ettirir:

Acaba o düstur-u teavünün cilvesinden olan zerrat-ı taamiyenin (yiyecekleri oluşturan atomlar), kemal-i şevk ile beden hüceyresinin gıdalandırılması için koşmaları nasıl cidaldır? Nasıl bir çarpışmaktır? Belki o imdad ve o koşmak, Kerim bir Rabb’in emriyle bir teavündür (yardımlaşma).³⁰¹

Bu ifadelerden hareketle kâinattaki olgu ve olayların mücadele ve savaş olarak görülmediği belki Allah’ın yardımlaşmaya dönük isim ve sıfatlarının sonucu

²⁹⁸ Nursî, *Lem’alar*, s. 205.

²⁹⁹ Nursî, *Lem’alar*, s. 206.

³⁰⁰ Liberal siyaset felsefesinin önemli isimlerinden olan Hobbes’a göre bilginin amacı güç elde etmektir. Hobbes insanlar arasında anlaşmazlığa sebep olan üç madde sayar ve bunlardan ilkinin “rekabet” olduğunu söyler. Hobbes’a göre her insan kendi doğasını, yani kendi hayatını korumak amacıyla kendi güç ve iradesini istediği gibi kullanma özgürlüğüne sahiptir. Bkz. Alev Alatlî, *Batıya Yön Veren Metinler*, C. II, Alfa Yay., İstanbul 2016, s. 773, 831-832.

³⁰¹ Nursî, *Lem’alar*, s. 206.

olabileceği ifade edilmiştir. Nursî buna örnek olarak vücuttaki zerrelere hücreleri beslemesini göstermektedir.

Sartre özelinde, varoluşçuluk felsefesinde özden önce gelen varlık, Nursî'nin düşüncelerinde ise en güzel şekilde yaratılan insana öz manasında fitrat verilmiştir. Bu öz insan için bir engel olmaktan ziyade hakikati doğal bir şekilde görmesine yardımcı olacak bir alet işlevi görmektedir.³⁰² Bu bağlamda insanın görevinin kendi değerlerini kendisi yaratarak, kendisini Tanrı'nın yerine ikame etmek yerine, insana düşen kâinattaki ve benliğindeki mükemmel düzen ve imkânları keşfederek, bilinçli olarak Aşkın ve Mutlak Varlık'ta temelini bulan evrensel değerlere katılmak olduğunu ifade eder. Bu şekilde benliğini keşfedip hayatı anlamlandırmaya çalışmalıdır.³⁰³

Nursî yine varlıktan hareketle, tıpkı insan dışındaki varlıklar gibi insanın benliğine de önceden bir öz verildiğini ifade ederek varlıktan insana analogiler kurmak suretiyle izahatlar getirmektedir:

Evet insan bir çekirdeğe benzer. Nasıl ki o çekirdeğe kudretten manevî ve ehemmiyetli cihazat ve kaderden ince ve kıymetli program verilmiş. Tâ ki, toprak altında çalışıp, tâ o dar âlemde çıkıp, geniş olan hava âlemine girip, Hâlıkından istidad (yetenek) lisanıyla bir ağaç olmasını isteyip, kendine lâîk bir kemal bulsun. Eğer o çekirdek, sû'-i mizacından(kötü huyluluk) dolayı ona verilen cihazat-ı maneviyeyi, toprak altında bazı mevadd-ı muzırrayı (zararlı maddeler) celbine sarfetse; o dar yerde kısa bir zamanda faidesiz tefessüh (bozulma) edip çürüyecektir. Eğer o çekirdek, o manevî cihazatını فَالِقَ الْحَبِّ وَالنَّوَى (taneleri ve çekirdekleri çatlatan şüphesiz Allah'tır) nın emr-i tekvinîsini (yaratılışa dair emir) imtisal (yerine getirme) edip hüsn-ü istimal (güzel kullanma) etse; o dar âlemde çıkacak, meyvedar koca bir ağaç olmakla küçücük cüz'î hakikatı ve ruh-u manevîsi, büyük bir hakikat-ı külliye suretini alacaktır. İşte aynen onun gibi; insanın mahiyetine, kudretten ehemmiyetli cihazat ve kaderden kıymetli programlar tevdi edilmiş. Eğer insan, şu dar âlem-i arzîde, hayat-ı dünyeviye toprağı altında o cihazat-ı maneviyesini nefsin hevesatına sarfetse; bozulan çekirdek gibi bir cüz'î

³⁰² Nursî'nin bütün insanlarda var kabul ettiği ve son derece güvendiği bu öz yani fitrat bazen olur ki aklın bile kavrayamadığını görebilecek bir konumdadır. Birkaç örnek vermek gerekirse: "...Akıl görmezse de fitrat görüyor. Vicdan nezzardır (seyreden, bakan); kalb, penceresidir." Bkz. Nursî, *Muhâkemat*, s. 131. "...Fitrat yalan söylemez. Meselâ, bir çekirdekte meyelan-ı nümuv (gelişme meyli) der ki: "Sünbülleneceğim, meyve vereceğim." Doğru söyler. Meselâ, yumurtada bir meyelan-ı hayat (yaşama yönelim) var, der: "Piliç olacağım." Biiznillah olur. Doğru söyler. Meselâ bir avuç su, incimad (donma) ile meyelan-ı inbisatı (genişleme) der: "Fazla yer tutacağım." Metin (sert) demir onu yalan çıkaramaz. Sözünün doğruluğu demiri parçalar. İşte bu meyelanlar (yönelimler), irade-i İlahiyeden gelen evamir-i tekvinîyenin (emir ve kanunlar) tecellileridir, cilveleridir." Bkz. Nursî, *Mesnevî-i Nuriye*, s. 330.

³⁰³ Özdemir, "Bediüzzaman Said Nursî ve J. P. Sartre'in Varlık ve İnsan Anlayışları Üzerine Bir İnceleme", s. 139.

telezzüz (lezzet) için kısa bir ömürde, dar bir yerde ve sıkıntılı bir halde çürüyüp tefessüh ederek, mes'uliyet-i maneviyeyi bedbaht ruhuna yüklenecek, şu dünyadan göçüp gidecektir.³⁰⁴

Bu alıntıdan iki hususu çıkarabilmemiz mümkündür. İlki Nursî varoluşçuların aksine özün varlıktan önce geldiği düşüncesine sahiptir. Zira bu öz yani fitrat, insanın kendisini yetiştirip geliştirmesi için toprağa bırakılan bir ağaç çekirdeğine benzetilmektedir. İkinci husus da bu fitratın korunma altına alınması isteğidir. Kendi yapısını bozacak şeylerle temasta bulunmamalıdır.³⁰⁵ Bu şekilde insanın mahiyetine bırakıldığını söylediği fitrat kendi yapısına uygun bir büyüme gerçekleştirebilecektir.

Toparlayarak değerlendirecek olursak; çalışmamızın bu bölümünde insanı merkeze alan ve insan dışında bir değer kabul etmeyen hümanizm ve varoluşçuluk ile ilgili temel ilkeler ortaya konuldu. İnsanı merkeze alan ve insanın metafizik ile ilişkisini sonlandıran bu düşünce sistemlerinin Nursî'nin benlik düşünceleri doğrultusunda eleştirisi yapıldı. Bunun yanı sıra ateist varoluşçuluk düşüncesinde, Tanrı'nın insan yaşamında yer almaması ve insan için seküler bir paradigmanın ikame edilmeye çalışılmasına yönelik ilkelere Nursî'nin yaptığı eleştiriler değerlendirildi. Nursî'ye göre seküler bir yaşam insan hayatına ne kadar zenginlik katarsa katsın yine de insan benliğini tatmin etmekten uzaktır. Zira Nursî'ye göre insanın yaratıcısı Allah'tır ve insan benliği için yegâne mutluluk yaratıcısı ile iletişime geçerek, yaratıcısını tanımak olarak ifade edilmiştir. Bu açıdan Nursî insan benliği için Batı kaynaklı ortaya konulan materyalist ve seküler felsefi düşünceleri kabul etmez. Bu düşünceleri tek gözlü dehâ olarak nitelendirerek insan benliğini tatmin etme noktasında eksik görür. Nursî'ye göre bu durumda insan benliğini tatmin edebilecek durum yaratıcısını tanıyarak Onunla iletişime geçmesidir.

³⁰⁴ Nursî, *Sözler*, s. 431-32. Ayrıca Bkz. Özdemir, "Bediüzzaman Said Nursî ve J. P. Sartre'in Varlık ve İnsan Anlayışları Üzerine Bir İnceleme", s. 139-140.

³⁰⁵ Örneğin eşyaya ismî paradigmasından bakmamak bunların başında gelmektedir.

4. SAİD NURSİ'YE GÖRE BENLİK-MİLLİYET İLİŞKİSİ

Said Nursî benlik ile ilgili düşüncelerinden hareketle bireyin birey, tabiat ve Allah ile ilişkisini düzenlemeye ve yeni bir temele oturtmaya çalıştığı gibi, aynı şekilde benlik ile ilgili düşüncelerden hareketle milliyetçilik ile ilgili yeni bir bakış açısı tesis etme yoluna girer.

Nursî'ye göre benliğin gerçek mahiyeti bilinmediği vakit kişi kendisini merkez görmek suretiyle her şeyi kendi benliği ve nefsi ile kıyas etmektedir aynı şekilde de bunun büyük düzlemdeki boyutlarından biri de bir milletlerin bu şekildeki bir benliğe dayanmak suretiyle kendilerini merkez görmeleridir.³⁰⁶

Benliğin bireyin bakış açısından hareketle iki ayrı epistemolojik sonuç verdiğini, aynı şekilde benliğin bir millet üzerinde de iki farklı ahlâk yapısı meydana getirdiğini ifade eder. Nursî gerek teorik düzeyde olsun gerek yaşadığı çalkantılı dönemdeki pratikleriyle olsun millet, milliyetçilik ve ırkçılık üzerine birçok açıklamada bulunmuştur. Biz bu çalışmamızda daha çok Nursî'nin milliyet ile ilgili teorik ifadelerinin benlik ile ilişkisi üzerinde duracağız. Ancak Nursî'nin milliyet ile ilgili açıklamalarına geçmeden önce literatürde milliyetçilik ve ırkçılık kavramlarının hangi bağlamlarda ele alındığını bilmemiz önem arz eder.

Millet kelimesinin Latincesi olan natio 13. yüzyıldan itibaren kullanılmakta ve Latince doğum anlamına gelen Nasci kelimesinden türemektedir. Natio şekline dönüştüğünde, doğum ya da doğum yeri açısından birleşen insanlar grubuna karşılık gelir. Bu dönemde siyasi bir anlam taşımayan natio kavramı bir insan grubunu ya da ırksal bir grubu teşkil eder. Özellikle Fransız İhtilalinden sonra siyasi bir doktrin ya da hareket biçimi olarak kabul edilmiş, böylece milliyetçilik kavramını doğurmuştur. Milliyetçilik özellikle son iki yüz yılda tarihi güçlü bir şekilde değiştiren siyasi bir inanç olarak yerini almıştır.³⁰⁷ Fransız İhtilali sonrası güçlü bir şekilde ortaya çıkan milliyetçilik ideolojisinin yerine Fransız İhtilalinden önce hâkimiyet alanları, krallıklar, prenslikler yer almaktaydı. Önceleri krala biat ederek yönetilen ve tebaa

³⁰⁶ Nursî, *Sözler*, s. 728.

³⁰⁷ Andrew Heywood, *Siyasi İdeolojiler: Bir Giriş*, Çev. Ş. Akın, A. K. Bayram, Adres Yay., Ankara 2013, s. 161.

olan halk, İhtilal ile birlikte “Fransız milleti” olarak kendi kendilerini yönetmek istediler. Bu istekler ile Fransa’da ortaya çıkan milliyetçilik ideolojisi kısa sürede Kolombiya, Venezüella, Peru ve Bolivya’ya sıçradı. Ayrıca çok milletli Osmanlı, Rusya ve Avusturya gibi devlet ve imparatorluklar da bundan etkilendi.³⁰⁸ Bunun yanı sıra milliyetçilik ideolojisini sahiplenen kesim, geniş halk kitlelerinden ziyade o milletin entelektüelleriydi ve bazen bu entelektüel kesim başarıya ulaşamayabiliyordu. Ancak 19. Yüzyılın sonlarına doğru milliyetçilik çeşitli semboller aracılığıyla (bayrak, marş, şiirler) halk hareketleri haline gelmeye başladı. Okuma yazma oranının artması, popüler gazetelerin yaygınlaşması ile kitlesel siyasetin etkin dili haline geldiği, bunun da milliyetçiliğin tarihsel gelişim seyrini değiştirdiği belirtilir. Zira daha önceleri liberal bir çizgide ilerleme ülküsü taşıyan milliyetçilik ideolojisinin zamanla muhafazakâr ve gerici politikaları da içine almaya başladığı ifade edilir.³⁰⁹ Bundan sonraki süreç siyasi özgürlük ve demokrasi temaları yerine milli onur ve askeri “zaferler” ile devam edecekti. Bu tarz bir milliyetçilik ise şovenizm ve yabancı düşmanlığı olarak belirtilir. Artık birçok millet diğer milletleri yabancı, güvenilmez hatta tehditkâr görürken kendisini biricik ve üstün olarak algılamaya başladı.³¹⁰ Bu durum uluslararası kuşkuyu beraberinde getirmiş ve 1914’te Birinci Dünya Savaşı’nın çıkmasının sebeplerinden biri olmuştur. Bu ilk Dünya Savaşı’ndan sonra çeşitli imparatorluklar parçalandı, yeni ulus devletler inşa edildi. Birinci Dünya Savaşı’nın sonuçları da gerilimleri azaltmaya yetmedi. Bu savaştan sonra oluşan bozgun ve hayal kırıklığı yerini şaşkınlık, acı ve hırsa bıraktı. Bunun en açık ifadelerinden biri iki Dünya savaşı arasında bazı ülkelerin kendi siyasi sınırları içerisinde şovenist ve ırkçı uygulamalara gitmesi gösterilir. Bunun yanı sıra yayılmacı Almanya, İtalya ve Japonya politikaları yine burada verilen örneklerdendir. Birçok ülkede olduğu gibi bu üç ülkede de milliyetçi hisler siyasete yön veren önemli bir faktördü.³¹¹

³⁰⁸ Heywood, *Siyasi İdeolojiler*, s. 161.

³⁰⁹ Heywood, *Siyasi İdeolojiler*, s. 162.

³¹⁰ Avrupa menşeli milliyetçilik paradigması ile ilgili olarak Tagore, Avrupa’da doğan siyasi medeniyetin dışlayıcılığa dayandığını ve “öteki”nin kaynaklarıyla beslendiğini, ayrıca onların tüm geleceğini yok etmeye yeltendiğini belirtir. Ayrıca başka ırkların itibar kazanmasından korktuğundan onlara tehlike gözüyle baktığını ifade eder. Bkz. Rabindranath Tagore, *Milliyetçilik*, Çev. Murat Çiftkaya, Kaknüs Yay., İstanbul 1999, s. 19.

³¹¹ Heywood, *Siyasi İdeolojiler*, s. 162.

Avrupa'da doğan milliyetçilik doktrini yirminci yüzyıl boyunca, sömürgeci yönetimlere karşı Ortadoğu, Asya ve Afrika milletleri arasında da küresel düzeyde yayıldı.³¹² Görüldüğü üzere Avrupa'da özellikle Fransız İhtilalinden sonra ortaya çıkan milliyetçilik anlayışı millet inşa etme şeklinde gerçekleşirken özellikle İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra sömürgecilik ile mücadelede kendisine dayanan bir ideoloji konumundadır.

Milliyetçilik ile ilgili sürecin 1960'lardan itibaren milli devletlere tepki olarak devam ettiği ifade edilir. İngiltere'de İskoç, Galler ve İrlandalılar; Kuzey İspanya'da Basklar; Türkiye ve Irak'ta Kürtler, Sri Lanka'da Tamiller ve son olarak Hindistan'da Keşmir buna örnek olarak verilir.³¹³ Yine Sovyet Rusya'da Rus olmayan milletler arasında milliyetçiliğin yükselmesinin Sovyetlerin çöküşüne sebep olduğu, Çekoslovakya'nın 1992'de Çek ve Slovak milli devletleri olarak ikiye ayrıldığı, 1991'de Yugoslavya'da Sırp ve Hırvat milletleri arasında büyük ölçekli savaşın çıktığı, Bosna'da 1992-1996 yılları arasında süren mücadele ve yoğun etnik ihtilaflar sonucu parçalandığı ifade edilir ve bunun ana unsurunun milliyetçilik olduğu belirtilir.³¹⁴

Milliyetçi ideolojinin temel referanslarından olan millet ise; ortak olarak paylaşılan değerler ve geleneklerin bir araya getirdiği insanların oluşturduğu kültürel varlıklar olarak tanımlanmaktadır. Özel anlamda ise aynı toprak alanı içerisinde bulunan ve ortak bir dil, din ve tarihe sahip olan insanların taşıdığı kimliksel kategoriler şeklinde tasnif edilir. Bir açıdan kendisini diğerlerinden ayıran objektif parametreler olarak da ifade edilmektedir. Burada dil millet olma hususunda önemli bir ayrıcalığa sahiptir. Zira bir milleti diğer milletlerden ayıran en açık ve net sembol olarak görülmektedir. Aynı şekilde din de önemli unsurlardan biri olarak görülmekte ve Kuzey Katalonya'nın Protestan mezhebi dolayısıyla İngiltere yanlısı politika izlemesi, Katolik cemaatinin ise birleşik bir İrlanda hayali kurması buna örnek gösterilmektedir.³¹⁵ Bunun yanı sıra milletlerin etnik ya da ırksal bir birlik olma duygusuna dayanabildiği de ifade edilmekte ve Nazi Almanya'sı buna örnek

³¹² Heywood, *Siyasi İdeolojiler*, s. 163.

³¹³ Heywood, *Siyasi İdeolojiler*, s. 163.

³¹⁴ Heywood, *Siyasi İdeolojiler*, s. 163.

³¹⁵ Heywood, *Siyasi İdeolojiler*, s. 165.

gösterilmekte. Böylesi bir milliyetçilik anlayışında kültürel birlik ve kan bağı vurgulanmaktadır. Sonuç olarak, milliyetçilik halka dayalı öz yönetim ve “milli çıkar”a uygun olarak halk adına ve halk tarafından yönetim fikirlerinin sembolize edilmesi şeklinde ifade edilir.³¹⁶ Toparlayacak olursak Fransız İhtilali ile birlikte meydana gelen milliyetçilik anlayışının liberal, özgürlükçü ve ilerlemeci bir yapıda olduğu ancak zamanla muhafazakâr ve sömürücü bir yapıya büründüğü ve artık demokratik hak ve isteklerin yerini askeri başarıların aldığı ifade edilir. Bu milliyetçilik anlayışının zamanla yabancı düşmanlığına dönüştüğü ve ırkçı bir yapı arz ettiği ifade edilmekte ve Birinci Dünya Savaşı sonrası Almanya, İtalya ve Japonya ülkeleri buna örnek gösterilmektedir. Bunun yanı sıra yirminci yüzyılın başlarından itibaren kurulan milli devletlere karşı, o ülkelerin siyasi sınırları içerisindeki başka etnik unsurlar çeşitli yöntemlerle milli hoşnutsuzluklarını dile getirmişlerdir. Görüldüğü üzere millet olma kavramı ile milliyetçilik, ırkçılık gibi ideolojiler dünyadaki yedi kıta, birçok bölge ve ülkede çeşitli iktisadi, siyasi, sosyal ve psikolojik sorunları da beraberinde getirebilmiştir.

Milliyetçilik ile ırkçılık arasındaki çizginin nerede başlayıp nerede bittiği net belli değildir. Her şeyden önce ırkçılığın milliyetçilik zemininde geliştiği ifade edilir. Bu nedenle milliyetçilik ırkçılığın tek nedeni değilse de ortaya çıkışının belirli bir koşulu olarak kabul edilir.³¹⁷ Yine ırkçı söylemlerin çözümlenmesinde “öteki”ne atıfta bulunan ya da “ötekenden korkan” bir ırkçılığa karşı, bazı ırkçı tavırları, “kendine atıfta bulunan” tavırlar olarak da gören yorumlar mevcut olduğu ve birinci gruptaki ırkçıların kendilerini üstün bir ırkın temsilcisi gördüklerinden fiziksel ve sembolik şiddet kullandıkları, ikinci tip ırklaştırma sürecinde ise aşağı ya da uğursuz bir ırka atfedilme durumu vardır. Bunun yanı sıra bu ırkçı düşüncelerin kendiliklerinden oluşmadığı, nitekim sosyolojik ırkçılık kavramının dikkatleri ister istemez ırkçı nitelikteki kolektif hareketlere çekerek,³¹⁸ bu ırkçılığın önyargı

³¹⁶ Heywood, *Siyasi İdeolojiler*, s. 169.

³¹⁷ Etienne Balibar & Immanuel Wallerstein, *İrk Ulus Sınıf*, Çev. Nazlı Ökten, Metis Yay., İstanbul 2007, s. 48.

³¹⁸ Bu kolektif hareketler arasında siyasi parti programları ve okul derslerinde işlenen temalar örnek verilebilir.

psikolojisinden ziyade dinamik bir konjonktür boyutu taşıdığı ifade edilir. Bu nedenle her tarihsel ırkçılığın hem kuramsal hem de sosyolojik olduğu belirtilir.³¹⁹

İrkçılığın milliyetçi zeminde geliştiği ifade edildi. Ancak bazı araştırmacılara göre bu milliyetçi ideolojiler kendi içerisinde kademelere ayrılabilir. Buna örnek olarak da Gandhi'nin (1869-1948) milliyetçiliğinin Bismarck (1815-1898) gibi olmadığı, aynı şekilde Bismarck ile Hitler'in milliyetçilik anlayışları arasında önemli farklar bulunduğu ifade edilir.³²⁰ Bunun yanı sıra ezen ile ezilenin milliyetçiliği; kurtuluş milliyetçiliği ile fetih milliyetçiliğinin aynı kategoride değerlendirilemeyeceği ve yapı olarak farklılık arz ettiği ifade edilir.³²¹

İrkçılık çeşitli temsil ve pratiklerde (şiddet, hor görme, hoşgörüsüzlük, aşağılama ve sömürü biçiminde) kendisini ortaya çıkarır.³²² Özet olarak ifade edecek olursak; milliyetçilik düzleminin çok kaygan olmakla beraber “iyi” ve “kötü” şeklinde iki ana kategoride değerlendirilebileceğini söyleyebiliriz. Bu bir devlet ya da cemaat oluşturmaya çalışan ile boyun eğdirmeye, yok etmeye çalışan; diğer milletlere tahammül gösteren hatta onları onaylayan ile emperyalist ve ırkçı bakış açısıyla onları kökten dışlayan şeklindeki bir tasniftir.

Nursî millet kavramının karşılığı olarak birçok kavrama yer verir. Bunlar arasında millet ve milliyet kavramları temel olmakla beraber asabiyet,³²³ kavim,³²⁴ unsuriyet³²⁵ çokça kullandığı kavramlar arasındadır. Bunun yanı sıra ırk kavramını eserlerinin hiçbir yerinde kullanmamış olmakla beraber ırk kavramının fiil terkihi olan ırkçılık kavramını ise otobiyografisi konumundaki *Tarihçe-i Hayatı*'nda ve mektuplarından oluşan *Emirdağ Lahikası*'nda kullanmış ve hepsinde de olumsuz anlamlarla ilişkilendirmiştir.

³¹⁹ Balibar ve Wallerstein, *İrk Ulus Sınıf* s. 49.

³²⁰ Balibar & Wallerstein, *İrk Ulus Sınıf*, s. 56.

³²¹ Balibar & Wallerstein, *İrk Ulus Sınıf*, s. 56.

³²² Balibar & Wallerstein, *İrk Ulus Sınıf*, s. 23.

³²³ Nursî, *Sözler*, s. 511-515; *Mektubat*, s. 89. Asabiyet kavramı daha çok İbn Haldun ve meşhur eseri *Mukaddime* ile bilinmektedir. Zira asabiyet kavramı *Mukaddime*'nin temel kavramları arasında yer almaktadır. *Mukaddime* üzerine yapılan çalışmalarda asabiyet ile milliyetçilik kavramları arasında fazla farkın olmadığı ve modern milliyetçilik fikrinin o dönemlerdeki karşılığı olduğu ifade edilmiştir. Asabiyet kavramı ile ilgili daha ayrıntılı bir açıklama için Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, Haz., Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul 2007, C. I, s. 94-103.

³²⁴ Nursî, *Sözler*, s. 323, s. 494; *Mektubat*, s. 154.

³²⁵ Nursî, *Sözler*, s. 195, s. 966; *Mektubat*, s. 88.

Nursî bireysel benlik ile toplumsal benlik arasında analogiler kurar. Her şeyi kendi benliğiyle kıyas edip, ölçmeye çalışan kişinin durumu büyük ölçekte millet şeklinde tezahür eder.³²⁶ Burada bireysel düzlemdeki ene ile toplumsal düzlemdeki ene olan milliyet arasında fonksiyon icra etme açısından bir fark görülmektedir. Yani kişi kendi bireysel benliğinden hareketle nasıl ki Allah'ın isim ve sıfatlarını bir dereceye kadar anlamaktadır aynı şekilde millet olma ve millet olmanın objektif göstergeleri olan dil, kültür, beden rengi gibi temel unsurlar sayesinde, bunları bir birliğin tezahürleri olarak yaratıcının işaretleri (ayet) şeklinde görebilecektir. Buradan hareketle *Risale-i Nur*'da bireyin kendi benliğini ölçüt alması ile toplumun kendi milliyetini ölçüt alarak kıyaslamalar yapması arasında bir fark görülmektedir. Tıpkı bireysel benliğin epistemolojik düzlemde iki ayrı şekilde fonksiyon icra etmesi gibi milliyetin de ahlâki formda iki ayrı fonksiyon icra ettiğini ifade eder. Bu milliyet anlayışlarından ilkinin müspet milliyet³²⁷ diğerini ise menfi milliyet³²⁸ şeklinde tasnif eder.³²⁹

Nursî benlik ile ilgili düşüncelerini nasıl ki bir ayetin³³⁰ tefsirinden hareketle açıklar, aynı şekilde milliyet ile ilgili düşüncelerini de başka bir ayetin³³¹ yorumlanması şeklinde ifade eder. Nursî toplumların milli benliklerine dayanarak yardımlaşma ve dayanışmaya girmeleri gerektiği üzerinde durur. Çünkü ilgili ayeti tefsir ederken milletlerin farklılıklarını zenginlik olarak görmenin yanı sıra Allah'ın işaretleri (ayet) olarak görülmesi gerektiği üzerinde durur. Bunun yanı sıra millet farklılığının milletlerin yardımlaşma ve dayanışmalarını gerektirdiğini yoksa

³²⁶ Nursî, *Sözler*, s. 728.

³²⁷ Nursî, *Mektubat*, s. 452-53.

³²⁸ Nursî, *Mektubat*, 99, 452-53, 456-57, 596, 600, 614, 671.

³²⁹ Nursî'nin ırk kavramını özellikle kullanmaktan kaçındığını düşünebiliriz. Zira Etienne Balibar'ın da ifade ettiği üzere ırkçı örgütler milliyetçiliği sahiplenerek ve iki kavramın (ırkçılığın ve milliyetçiliğin) birbirine indirgenemeyeceğini ilan ederek en çok da ırkçı olarak nitelenmeyi reddettiklerini söyler. Balibar bunun ırkçılığı kamufle olduğuna işaret eder. Bkz. Balibar ve Wallerstein, *İrk Ulus Sınıf*, s. 48. Nursî de Balibar'ın işaret ettiği bu durumdan dolayı milliyetçilik-ırkçılık şeklindeki bir tasnif yerine (zira ırkçılık kavramı kendi kavramına içkin negatif çağrışımlar yapmaktadır) müspet milliyet-menfi milliyet kavramları üzerinde millet ile ilgili görüşlerini açıklamaktadır. Zira eğer Nursî ırkçılık kavramını kullanmış olsaydı ırkçı faaliyet içerisinde bulunan birey, kurum ve organizasyonlar ırkçı olduklarını kabul etmeyecekler, yaptıkları faaliyetlerin milliyetçilik olduğunu söyleyebileceklerdi. Öyle düşünüyoruz ki Nursî bu nedenle milliyet anlayışını müspet ve menfi kategorilerine ayırarak bu durumun önüne geçmeye çalışmıştır.

³³⁰ *Ahzab*, 33: 72.

³³¹ *Hucurat*, 49: 13. Ayetin meali şu şekildedir: “Ey insanlar! Biz sizi bir erkek ve bir dişiden yarattık ve birbirinizi tanımanız için sizi milletlere ve kabilelere ayırdık. Şüphesiz, Allah katında sizin en değerliniz, en takvalı olanınızdır. Allah bilendir ve her şeyden haberdardır”.

birbirleriyle mücadele edip ötekileştirmeyi gerektirmediğini ifade eder.³³² Milli benliklerin yardımlaşma ve tanışma vesilesi olabileceği gibi baskı ve dışlama nedeni de olabileceğini ifade eden Nursî buradan hareketle iki milliyet anlayışı ortaya koyar. Bunlardan ilkinde olumsuz anlam vererek onu ırkçılık ile eş anlamda kullanır ve “menfi milliyet” ismiyle kavramsallaştırır. Diğerine ise ilgili ayetten³³³ hareketle, olumlu bir anlam vererek “müspet milliyet” kavramıyla isimlendirir.

Nursî'nin milliyet meselesiyle ilgilenmesinin sebeplerinden birisi özellikle yaşadığı dönem ve süreçten kaynaklanmaktadır. Zira kendisinin de ifade ettiği üzere içinde bulunduğu dönem, milliyet fikrinin toplumsal değişmelerde etkili olduğu bir dönemdir.³³⁴ Toplumsal değişmelerde etkili olan milliyet faktörü bu anlamda sosyolojik düzeyde ele alınmıştır. Bunun yanı sıra milliyet fikrinin bir de psikolojik düzeyde etkili olan bir yönü olduğunu ifade eder. Nursî bu psikolojik durumu şu cümleleriyle ifade eder:

“Hem fikr-i milliyette bir zevk-î nefsanî³³⁵ var, gafletkârâne bir lezzet var, şeâmetli (kötü) bir kuvvet var. Onun için, şu zamanda hayat-ı içtimaiye (sosyal hayat) ile meşgul olanlara “Fikr-i milliyeti bırakınız” denilmez.”³³⁶

Bu ifadelerden anlaşıldığı üzere insan kendisini psikolojik olarak bir millete ait hissetmekte ve bundan bir lezzet almaktadır. Bu sahiplenme ve aidiyet durumu insana psiko-sosyal bir lezzet ve rahatlık ve güven hissi vermektedir. Bu durumun en küçük ölçekteki örneği aileden verilebilir. Zira bir birey kendisini bir aileye ait hissetmekten mutluluk duyar ve ailesiyle gurur duyar. Aile için verdiğimiz örneğin geniş ölçekteki karşılığı millettir ve bir insan mensubu olduğu milletin değerli yönleriyle gurur duyar. Nursî bir anlamda insan doğasına uygun olan bir durumun engellenmemesi gerektiğini ifade eder. Ancak bu “gurur duyma” meselesinin daha

³³² Nursî, *Mektubat*, s. 450. Nursî bir analogi ile bu durumu açıklamaya çalışır. Nasıl ki bir ordunun çeşitli bölüm ve kısımlara ayrıldığını ancak bu bölüm ve kısımlara ayırmanın birbirleriyle mücadele etmekten ziyade yardımlaşma için olduğunu ifade edip Müslümanların sosyal hayat yapısının da bu şekilde çeşitli kısımlara ayrılmış olduğunu ve temelinde yardımlaşmanın olması gerektiğini ifade eder. Zira Nursî'ye göre bu Müslüman toplumların binlerce ortak yönü vardır ve bu ortak yönlerin ister istemez yardımlaşmayı gerektirdiğini ifade eder. Bu ortak yönlerden birkaçını şu şekilde sıralar: Yaratıcının bir olması, rızık veren anlamda yaratıcının bir olması, peygamberlerinin bir olması, kiblelerinin bir olması, kitaplarının bir olması, vatanlarının bir olması gibi. Sonuç olarak bu ortak birlerin yardımlaşma ve dayanışmayı gerektirdiğini belirtir. Bkz. Nursî, *Mektubat*, s. 451.

³³³ *Hucurat*, 49: 13

³³⁴ Nursî, *Mektubat*, s. 451.

³³⁵ Tagore bu açıdan millet fikrini, insanın bulmuş olduğu en güçlü uyuşturuculardan biri olarak nitelendirir. Bkz. Tagore, *Milliyetçilik*, s. 65.

³³⁶ Nursî, *Mektubat*, s. 451.

iyi ve doğru anlaşılması için millet anlayışını müspet ve menfi milliyet³³⁷ anlayışı şeklinde iki kategoride ele alır.

Nursî olumsuz milliyet anlayışını menfi milliyet ismiyle kavramsallaştırdıktan sonra bu milliyet anlayışının çeşitli özelliklerini sayar. En başta gelen özelliğinin ise “öteki”ni yok etmeye çalışmak olduğunu ifade eder. Yine aynı şekilde “öteki”lere düşmanlık gösterdiğini ve ürettiği bu düşmanlık hissini kalıcı olmasına çalışıldığına değinir.³³⁸ Görüldüğü üzere ötekini yok etmeye çalışan bu milliyet anlayışının yok edemediği milletleri de “öteki“ düzlemde ele alarak, düşmanlık hissini kendi milletin benliğinde canlı tutmaya çalıştığı ifade edilir. Böyle bir milliyet anlayışını İslam’ın ortaya çıkmasından evvelki “cahiliye dönemi”ne benzeten Nursî, İslamiyet’in gelişiyle beraber bu milliyet anlayışının kaldırıldığını ifade eder. Bu teorik bilgilere menfi milliyet anlayışının sebep olduğu bazı tarihsel örnekler de getirir. Bunlar arasında Emevilerin menfi milliyet³³⁹ anlayışı nedeniyle birçok sıkıntı yaşamalarının yanı sıra İslam dünyasındaki diğer milletlerin İslam’a bakış açılarının negatif yönde seyretmesine sebep verdiklerini de ifade eder. Aynı şekilde Avrupa’dan da örnek veren Nursî Fransız-Alman düşmanlığını ve İkinci Dünya Savaşı’nı menfi milliyet anlayışının sonucu olarak ele alır ve menfi milliyet anlayışının insanlık için kötülükten başka bir şey getirmediğini vurgular.³⁴⁰ Yardımlaşma ve tanışma vesilesi olması gereken milletlerin milli benliğe negatif bir paradigma ile bakmasından ötürü bu şekildeki milliyetçilik anlayışı yıkıcı bir faktör

³³⁷ Diyalektik yöntem diyebileceğimiz bu metodu *Risale-i Nur*’un bütün kitaplarında görmemiz mümkündür. Örneğin Nursî Avrupa ve Batı ile ilgili düşüncelerini de açıklarken Batı’nın ve Avrupa’nın düşünsel yönlerini iki kısma ayırır. Materyalist, ateist varoluşçu ve nihilist ideoloji ve felsefelerini şiddetle eleştirirken sanat ve ilerlemeye destek olduğunu söylediği ve özellikle Hz. İsa’ya ve dindar Hristyanlara dayanan düşünce ve pratikler hususunda olumlu görüş beyan eder. Bkz. Nursî, *Mektubat*, s. 26, 91.

³³⁸ Nursî, *Mektubat*, s. 451.

³³⁹ Nursî’nin “menfi milliyet” ifadesiyle kastettiği şeyin ırkçılık olduğunu söyleyebiliriz. Burada Nursî’nin neden ırkçılık kavramını direk kullanmak yerine menfi milliyetçilik kavramını kullandığı sorusu akla gelebilir. Kanaatimizce bunun sebebi ırkçılık yapan toplum ve devletlerin kendi ırkçılıklarını “milliyetçilik yapıyoruz” ifadesiyle saklama çabaları olduğunu söyleyebiliriz. Zira ırkçılık kavramsal düzeyde bile toplumsal ve siyasal dilde “nahos” çağrışımlar yapabilmektedir. Bu nedenle ırkçı birey, toplum ve devletler bu ırkçılıklarını bir anlamda milliyetçilik maskesi ile örtmeye çalışabilmektedirler. Zira kanaatimizce ırkçılık yapan hiçbir toplum ırkçılık yaptığını kabul etmez, belki yaptıkları şeyin milliyetçilik olduğunu ifade ederler. Bir anlamda milliyetçilik kavramı ırkçılığı gizlemek için bir perde işlevi görür. Tam da bu hususta Nursî bu perdeleme ve maskeleyen durumlarına engel olmak için ırkçılık kavramı yerine milliyet üst başlığı altında iki başlık açar ve ırkçılık anlamında menfi milliyet kavramını kullanır.

³⁴⁰ Nursî, *Mektubat*, s. 452.

olabilmektedir. Nursî milli benliğe bu paradigma ile bakılmasını eleştirir ve çeşitli ayet³⁴¹ ve hadislerden örnek vererek böyle bir milliyetçiliğin İslam dininde yeri olmadığını vurgular. Özellikle Müslüman milletlerin birbirlerine menfi milliyet çerçevesinden bakmamaları gerektiğini ifade eder; zira Müslüman olduklarından ötürü³⁴² o milletlere yapılan düşmanlık ve ırkçılığın bir anlamda Kur’ân ve İslamiyet’e yapılmış olacağını vurgular. Bu durumdaki milletlerin faaliyetlerinin kendi milletlerine hizmet niyetiyle yapılmış olsa bile yanlış sonuçlar vereceğini de ekler. Bu yanlışın sadece dünya ile sınırlı kalmadığını ahiret yaşamını da tehlikeye attığını şu şekilde ifade eder:

...Dindaşlara adavet (düşmanlık) ise, dolayısıyla İslamiyete, Kur’an’a dokunur. İslamiyet ve Kur’an’a karşı adavet ise, bütün bu vatandaşların hayat-ı dünyeviye ve hayat-ı uhreviyesine bir nevi adavettir. Hamiyet (hizmet) namına hayat-ı içtimaiyeye hizmet edeyim diye iki hayatın temel taşlarını harap etmek, hamiyet değil, hamâkattir (ahmaklık)!³⁴³

Nursî milli benliğe bu şekilde negatif yaklaşımları ifade edip değerlendirdikten sonra bunun olumlu şeklinin nasıl olması gerektiği üzerinde durur. Zira daha önce de ifade ettiğimiz üzere hem ilgili ayetin³⁴⁴ bir gereği olarak milletlerin tanışıp yardımlaşması gerekmekte, hem de yaşanan çalkantılı dönemde yıkıcı ve tahrip edici etkileri olan millet anlayışının sağlam bir zemine oturtulması gerekmektedir.

Nursî olması gereken millet anlayışını “müspet milliyet” kavramıyla isimlendirir. Müspet milliyet anlayışının sosyal hayatın ihtiyaçlarından ileri geldiğini söyler. Yardımlaşma ve dayanışmayı ortaya çıkardığını,³⁴⁵ bu açıdan fayda ve menfaat sağladığını ifade eder.³⁴⁶ Böylesi millet anlayışının İslam kardeşliğini pekiştirip, güçlendirdiğini ifade eder. Ancak bu müspet milliyet anlayışının İslami

³⁴¹ Örneğin bu hususta *Hucurat*, 49: 13 ayeti esas referansı olmakla beraber *Fetih*, 48: 26 ayetini de örnek gösterir.

³⁴² Nursî ırkçılığı dar çerçevede, sadece Müslümanlar bağlamında ele almaz. Külli anlamda ve insanlık çerçevesinden değerlendirir ve Emeviler’den örnek verdiği gibi Fransa ve Almanya’dan da örnek vermeyi ihmal etmez. Ve ırkçılık ile ilgili sonuçların bütün insanlığı ilgilendiren bir durum olduğunu ifade eder.

³⁴³ Nursî, *Mektubat*, s. 453.

³⁴⁴ *Hucurat*, 49: 13.

³⁴⁵ Örneğin bir yerde deprem olduğu vakit kişiler bireysel benliklerini milli benlikleri olan milletleri için herhangi bir karşılık beklemeden hizmete sunabilmektedirler.

³⁴⁶ Deprem örneğini tekrardan verecek olursak; bir ülkenin sınırları içerisinde meydana gelen ve sadece o ülkede yaşayan milletleri etkileyen depremin yaralarını sarmak için farklı milletler, çeşitli yardım kampanyaları sayesinde öbür milletlere yardım etmektedirler. Bu durum farklı milletlerle yardımlaşma ve dayanışmanın küresel ölçekteki örneklerindedir. Şayet kendi etnik milliyetinden veya kendi dininden olursa maddi manevi daha fazla yardım edebilme de söz konusudur. Böylesi bir millet anlayışı müspet milliyet kategorisinde değerlendirilir.

prensip ve esasların önüne geçmemesi gerektiğini vurgulayan Nursî bu açıdan Müslüman milletleri İslami dayanışmayı arttırması gereken unsurlar olarak görmektedir.³⁴⁷ Nursî bir benzetme ile konuyu detaylandırır. Millet anlayışının İslamiyet yerine geçmemesi gerektiğini belirtip milliyeti bir şehrin kale ve duvarları gibi görür ve İslamiyeti de o şehrin içindeki bir hazine konumunda görmektedir. Milliyet anlayışının ne kadar güçlü olursa olsun, milliyeti İslamiyet'e öncelemenin hazineyi dışarı atmak veya duvar yapmak kadar tehlikeli olduğunu ifade eder³⁴⁸ İslamiyet milliyetini önceleyen Nursî için aynı zamanda etnik milliyet de çok önemlidir. Zira kendisi “fıkr-i milliyet hürriyetin pederidir”³⁴⁹ derken toplumsal düzeydeki bir özgürlüğün milliyet düşüncesinin canlanmasına bağlı olduğunu belirtmekteydi.

Nursî müspet milliyet anlayışının gelişmesi için çok çaba sarf etmiş, ilgili birçok eserinde bu konuyu değinmiştir. Milliyet fikrini marifet ve fazilet yolunu açan bir alet, edevat gibi görmüş ve bu aletin milletin yolunun açılması için kullanılmasını teşvik etmiştir.³⁵⁰ Yine milletin kolektif bilincinin boşa harcanması o milleti varlıksız ve başıboş edeceğini ifade eder.³⁵¹ Milliyet fikriyle “uyan” bir kişinin şahsi benliğinin milleti yani milletin büyük ölçekteki benliği olduğunu ve o bireyin kendi bireysel ve sıradan menfaatlerini milli benliğe bürünmüş milletin menfaatine öncelemeyeceğini ifade eder. Millet olma şuuruna eren Ermeni milletin bireylerini şu cümleleriyle örnek gösterir

³⁴⁷ Nursî, *Mektubat*, s. 453.

³⁴⁸ Nursî, *Mektubat*, s. 453. Nursî bu husus üzerinde ısrarla durur. Zira yaşadığı dönemde Osmanlı enkazı üzerine inşa edilen Türkiye'nin Osmanlı döneminden kalma kadroları olan İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin ideolojisi doğrultusunda Türkçü bir yapı üzerine inşa edilir. Türkiye'nin ideologu Ziya Gökalp'in fikirleri bu ideolojinin anlaşılması açısından önem arz eder. Zira Gökalp sosyolojisinde Tanrı inancı yerine millet inancını vardır. Bkz. Uriel Heyd, *Ziya Gökalp Türk Milliyetçiliğinin Temelleri*, Çev. Cemil Meriç, Sebil Yay., İstanbul 1980, s. 39. Ayrıca Gökalp, İslam dinini Türk milliyetçiliğini güçlendirmek için kullanır zira kendisine göre milliyetçilik İslamiyet'ten çok daha önemlidir. Yine Gökalp'a göre Türk milliyetçiliğiyle uyuşmayan yenilikler İslamiyetten gelse bile yabancı katkılar sayılmalı ve çıkartılmalıdır. Bkz; Heyd, s. 74. Nursî gerek Osmanlı'nın son dönemleri gerekse Türkiye'nin ilk dönemlerinde sosyal hayatta aktif roller üstlenen biriydi. Birinci Meclis'in açılış zamanı kendisine de davetiye gönderilmiş, kendisine yeni kurulan Türkiye'de de aktif roller teklif edilmiş. Ancak pozitivist felsefe ve Ziya Gökalp ideolojisinin sosyolojisi temelinde inşa edilen Türkiye'de herhangi bir rol almayı doğru bulmamış ve kendilerinden ayrılmıştır.

³⁴⁹ Nursî, *Eski Said Dönemi Eserleri (Münazarat)*, s. 241.

³⁵⁰ Nursî, *Eski Said Dönemi Eserleri (Münazarat)*, s. 267.

³⁵¹ Nursî, *Eski Said Dönemi Eserleri (Münazarat)*, s. 225.

Fikr-i milliyetle uyanmış bir Ermeni'nin himmeti (gayret, çaba), mecmu-u millettir (milletin bütünü). Güya onun milleti küçülmüş, o olmuş veya onun kalbinde yerleşmiş. Onun ruhu ne kadar tatlı ve kıymetli olsa da, milletini daha ziyade tatlı ve büyük bilir. Bin ruhu da olsa feda etmeğe iftihar eder. Çünkü kendince yüksek düşünür. ... Faraza, İslâmî fikr-i milliyetle onlar gibi temaşa etseydiniz, kahramanlığınızı âleme tasdik ettirip yüksek tabakalara çıkacaktınız. Eğer Ermeniler sizin gibi sathî ve kısa düşünseydiler, nihayette korkak ve sefil olacaktı. Hakikaten sizin hârikulâde şecaate (kahramanlık, cesaret) istidadınız (kabiliyet) vardır. Zira bir menfaat veya cüz'î bir haysiyet veya itibarî bir şeref için veya "Filan yiğittir" sözlerini işitmek gibi küçük emirlere hayatını istihfaf (hafife almak) eden veya ağasının namusunu isti'zam (büyütme) için kendini feda eden kimseler eğer uyansalar, hazinelere değer olan İslâmiyet milliyetine yani üçyüz milyon İslâmın uhuvvetlerini ve manevî yardımlarını kazandıran İslâmiyet milliyetine, binler ruhu da olsa, acaba istihfaf-ı hayat etmezler mi? Elbette hayatını on paraya satan, on liraya binler şevkle satar.³⁵²

Müspet milliyetin sosyal hayatın ihtiyaçları sonucu dayanışma ve yardımlaşma ilkelerinden ortaya çıktığını ifade eden Nursî, böylesi bir milliyet anlayışının İslam kardeşliğini arttıracak bir araç olabileceğini ifade eder. Kanaatimizce bu durum diyalektik bir tarzda gelişir. Zira İslam, milliyete destek verdiği gibi milliyet de İslam ilke ve düsturlarına destek verebilmektedir. Nursî bu hususta kendisine milli kuvvetin ne şekilde güçlendirilip İslam milliyetinin onurunun muhafaza edileceğine yönelik soruya verdiği cevapta İslamiyet milliyeti ile etnik millet arasındaki ilişkiyi şu şekilde izah eder:

Fikr-i milliyet ile, milletin cevfinden (iç boşluk, oyuk) havz-ı kevser (cennet havuzu) gibi bir havz-ı marifet (ilim havuzu) ve muhabbet yapınız, altındaki suyunu çeken delikleri maarif ile kapatınız, içine su akıtan yukarıdaki mecraları fazileti İslâmiye ile açınız. Büyük bir çeşme var; şimdiye kadar suistimal ile şûristana (çöl) dağılıp bazı seele (dilenci) ve acezeye (düşkün, zayıf) neşvünema (büyüme, yetişip gelişme) verdi. Bu çeşmeye güzel bir mecra yapınız, mesai-yi şer'iyeye (dini gayret ve çaba) ile şu havuza dökünüz, sonra bostan-ı kemalâtınıza su veriniz. Bu, hiç bitmez ve tükenmez bir menbadır (kaynak).³⁵³

Yukarıdaki ifadelerden iki şey çıkartabilmemiz mümkündür. İlki toplumsal boşluk ve eksikliklerin milliyet fikri tabanında eğitim ve öğretim ile giderilmesi önerilmiştir. Nitekim Nursî'ye göre "*fikr-i milliyet hürriyetin pederidir*".³⁵⁴ İkincisi milli kaynakların İslami düstur ve esaslarla beslenmesi gerekliliği ifade edilmiş. Bu hususta İslami düsturlardan biri olarak belirlenen zekât³⁵⁵ ise bitmez ve tükenmez bir kaynak olarak ifade edilir.

³⁵² Nursî, *Eski Said Dönemi Eserleri (Münazarat)*, s. 269-70.

³⁵³ Nursî, *Eski Said Dönemi Eserleri (Münazarat)*, s. 271-72.

³⁵⁴ Nursî, *Eski Said Dönemi Eserleri (Münazarat)*, s. 241.

³⁵⁵ Nursî'nin din-millet hususundaki düşüncelerinde zekâtın önemli fonksiyonları vardır. Zira dinî bir emir ve zorunluluk olan zekât toplumsal bir işleve sahiptir. Buna göre zekiler zekâlarının zekâtını ve zenginler de paralarının zekâtlarının zekâtını toplumdaki ihtiyaç sahiplerine verdikleri vakit o toplum ulaşması gereken yere ulaşabilecektir. Böylece dinî bir emir olan zekât toplumsal eksikliklerin giderilmesi anlamında sosyolojik bir görevi yerine getirmiş olmaktadır. Böylece dinî bir yükümlülük

Etnik milliyet ile İslamiyet milliyetine bu şekilde değinen Nursî bireysel benlik ile millet arasındaki ilişkiyi de şu şekilde beyan eder:

Bir adamın kıymeti, himmeti nispetindedir. Kimin himmeti milleti ise, o kimse tek başıyla küçük bir millettir.³⁵⁶

Görüldüğü üzere Nursî sosyolojik düzlemde kişinin kıymetini, gösterdiği milli çaba ile doğru orantılı görmektedir. Bunun yanı sıra kişinin bu gayret ve çabaları toplumsallık ve millilik taşıdığı oranda o kişinin tek başına bir millet olabileceğini ifade etmektedir. Bu durum bireye verilen kıymeti gösterir ve yalnızca bir kişi olmasına rağmen bütün bir milleti temsil edebilme özelliğini haiz olması demektir. Bu açıdan Nursî'nin perspektifinde kişinin mensubu olduğu milletin menfaatlerine çalıştığı oranda kendi ontolojik ve epistemolojik sınırlarını aşarak bir toplum kadar kıymet alabildiğini ifade edebiliriz. Aynı şeyin tersi durum için zıt bir şekilde sonuç verdiğini ifade eder. Yani kişi mensubu olduğu millete faydalı olabilecek bir projeyi kendi şahsı için kullansa bu da bir milletin negatif yönde küçülerek bir kişi olması anlamına gelecektir.³⁵⁷ Bunun yanı sıra insanın sosyal bir varlık olması sebebiyle kendi milletine bir anlamda muhtaç olduğunu ifade eder ve yenilen bir ekmek ile giyilen bir elbisenin o kişiyi psikolojik olarak kendi toplumu ve milletiyle alakadar ettiğini belirtir. Kişinin kendi milletiyle doğal bir alaka ve bağının bulunduğunu ifade eden Nursî bu doğal bağın manevi bir ücret istediğini ve bunun da milli özellikleri göz ardı etmemek şeklinde verilebileceğini ifade eder:

Meselâ: Bir ekmeği yese kaç ellere muhtaç ve ona mukabil o elleri manen öptüğünü ve giydiği libasla kaç fabrikayla alâkadar olduğunu kıyas ediniz. Hayvan gibi bir postla yaşamadığından ebna-i cinsiyle (kişinin mensubu olduğu millet) fitraten alâkadar olmasından ve onlara manevî bir fiat vermeğe mecbur olduğundan fitratıyla medeniyet perverdir. Menfaat-ı şahsiyesine hasr-ı nazar eden (kişisel öemfaatni ön planda tutan), insanlıktan çıkar, masum olmayan cânî bir hayvan olur. Bir şey elinden gelmese, hakikî özrü olsa o müstesna!³⁵⁸

Görüldüğü üzere Nursî milletini kendi benliğinden üstün tutan kişiyi tek başına küçük bir millet olarak vasıflandırıp, kıymetlendirirken; milletin olması gereken çıkarları bile kendi şahsi menfaatleri için kullanan kişileri “masum olmayan cânî” vasfıyla şiddetle eleştirir. Bu şekilde bireysel benlik gayret ve çaba ile millet

ve emir olan zekat, toplumsal kalkınmada önemli bir işlev üstlenmiş olmaktadır. Bu, din-millet ilişkisine verilebilecek önemli örneklerden birisidir. Bkz. Nursî, *Eski Said Dönemi Eserleri (Münazarat)*, s. 272.

³⁵⁶ Nursî, *Eski Said Dönemi Eserleri (Hutbe-i Şamiye)*, s. 353.

³⁵⁷ Nursî, *Eski Said Dönemi Eserleri (Hutbe-i Şamiye)*, s. 354.

³⁵⁸ Nursî, *Eski Said Dönemi Eserleri (Hutbe-i Şamiye)*, s. 354.

benliğini içinde barındırabilecek bir konuma gelebileceği gibi tersi durumda yani kişinin millet ve milli benlik için olması gerekeni kendi menfaatine kullanması kişiyi insanlıktan bile düşürebileceği vurgulanır.

Nursî birey ile millet arasındaki ilişkiyi analogiler kurarak ayrıntılı bir şekilde açıklamaya devam eder:

Nasıl bir adamın kuvve-i gazabiyesi (öfke gücü) olan dafiası ve kuvve-i şehviye (şehvet güvü) olan cazibesi olmazsa ölmüş olmuş olur ve hayy (canlı) iken meyyittir (ölü). Hem de bir şimendiferin buhar kazanı delik-melik olsa, perişan ve hareketten muattal (kullanılamaz) kalır. Hem de bir tesbihin ipi kırılrsa dağılır. Öyle de, bir şahs-ı manevî (toplumun meydana getirdiği kişilik) olan bir milletin kuvvet ve malının havuzu ve hazinesini boşaltan başlar; o milleti serseri, perişan ve mevcudiyetsiz edip, fikr-i milliyetin ipini kesip, parça parça ederler.³⁵⁹

Görüldüğü üzere kişinin başkasına saldırabilme gücü ile kendisini savunma dürtüsü ve yeme, içme ile cinsel arzularının yok olması durumunda o kişinin her ne kadar canlı olsa bile aslında ölü olduğunu, bir anlamda yaşayan bir ölü olduğunu ifade eder. Aynı şekilde bu kişinin toplumsal düzlemdeki karşılığı olan milletin de kendisini savunabilme ve gerektiğinde saldırabilme güdüsünün yok olduğu (veya metindeki anlamıyla “yok edildiği”)³⁶⁰ vakit başıboş ve varlıksız olduğunu,³⁶¹ bir anlamda ölü olduğunu ifade eder.³⁶²

Benlik-milliyet ilişkisi hususunda Mücahit Bilici; milliyetin benliğin kolektif biçimi olduğunu ifade eder. İnsana lazım olan “ben”³⁶³ hissinin “biz”deki karşılığı olduğunu belirtir.³⁶⁴ Kişinin en temel hissi konumunda bulunan benlik hissinin toplumsal düzeyde millete karşılık gelmesi, bir anlamda milliyet düşüncesinin

³⁵⁹ Nursî, *Eski Said Dönemi Eserleri (Münazarat)*, s. 266.

³⁶⁰ Nursî'nin *Münazarat* adlı eseri Kürt aşiretleri arasındaki sorulardan ve bu sorulara verilen cevaplardan oluşur. Daha çok sosyal problemlerin ele alındığı bir eserdir. Bu eserde Kürtler arasında, ileri gelen bir kısım toplum önderlerinin kendi milletlerine hizmet etmeleri gerekirken, sahte hamiyet gösterileriyle milletin maddi manevi potansiyellerini boşa harcadıklarını ifade eder. Bu açıdan hakiki hamiyet sahibi toplum önderleri ile sahte hamiyet gösterdiklerini ifade ettiği kişiler arasındaki ayrımı vermeye çalışır. Zira bu kişiler sayesinde toplumsal kişilik toplumsal savunma ve saldırı hususunda toplum lehine harekete geçirilebileceği gibi milletin aleyhine çevrilebileceğini de ifade ederek, bu hususta dikkatli olunması gerektiğine yönelik telkinlerde bulunur.

³⁶¹ Nursî, *Eski Said Dönemi Eserleri (Münazarat)*, s. 267.

³⁶² Muhammed İkbâl de bir toplumun kimliği konumundaki benliği olmadan o toplumun yok olacağını, toplumun benliksiz yaşayamayacağını şu şekilde ifade eder: Fani olmak istersen at “beni” Baki olmak istersen yücelt “beni”. Bkz. İkbâl, *Benliğin Sırları*, s. 85.

³⁶³ “Ben” hissinin ontoloji açısından insanı insan yapan esas unsur olduğunu, hatta bu ben hissi sayesinde insanın, yaratıcısının isim ve sıfatlarını tanıyabildiğini, kişinin insan ve tabiat ile ilişkisinin yeniden tesis edildiğini ifade etmiştik. Bu açıdan bireydeki ben hissi kişinin en temel hissi konumundadır.

³⁶⁴ Mücahit Bilici, *İki Hazine*, Erişim Tarihi: 27.05.2016. Bkz: <http://www.taraf.com.tr/iki-hazine-benlik-ve-milliyet/>.

önemini belirtmektedir. Bu açıdan milliyet düşüncesinin bu ikinci kısmına yani müspet milliyet düşüncesine olumlu bakan Bilici bu husus ile ilgili düşüncelerini şu şekilde ifade eder:

Milliyet cem olma, cemaatleşme, komünleşme, toplulaşma imkânı sağlayan ve bireyleri tespih taneleri gibi bir araya getiren bir iptir. Milliyet, insanı sosyal (medeni) olmasının gerektirdiği birbirine yapışmayı mümkün kılan dayanışma zemininin adıdır. Milliyet insanın kolektif özgürleşmesi için ihtiyaç duyduğu bir hissetme ve bedenleşme aracıdır. “Fıkr-i milliyet, hürriyetin pederidir.” Yani insanın kolektif özgürlüğü ancak toplumsal dayanışmayla (milliyet ipi) ile mümkündür.³⁶⁵

Bilici'nin de ifadeleriyle milliyet oluşturmadaki amaç kolektif kişiliğin oluşturulmasıdır. Bu şekilde sosyal bir varlık olan insan daha fazla özgürleşebilme imkânı elde edebilecektir. Aynı zamanda kendisini bir yere ait olmak zorunda hisseden³⁶⁶ insan sosyal psikolojik açıdan tatmin olma imkânı bulabilmekte ve kendisini gerçekleştirebileceği bir zemin keşfetmiş olmaktadır. Görüldüğü üzere milliyetin bu ikinci kısmı (müspet milliyet) toplumsal düzeyde var olmak ve kişilerin sosyal psikolojik düzeyde tatmini için gereklidir. Bu nedenle Bilici, Allah'ın insanları farklı farklı yaratması ile milletleri farklı farklı yaratması arasında bir fark bulunmadığını, her birinde bir rengin ve şahsiyetin olmasının Allah'ın isimlerinin yansıması olduğunu ifade eder. Bu anlamda milliyetin olumlu ve pozitif olduğunu³⁶⁷ ve bir anlamda amaçsız ve gayesiz bireylerden medeni bir cemaat oluşturma projesi olduğunu ifade eder.³⁶⁸

Millet olma bir anlamda diğerlerini tanıma ve tanışmanın başlangıcıdır. Zira insanlar bir birey olarak bile birisini tanımak istediklerinde onun ismini, konuştuğu dili bilmeleri ve isimlendirmeleri gerekmektedir. Böylece bilinmeyen biri konumundaki kişi isminin, yaşının ve mesleğinin bilinmesiyle “öteki” kategorisinden çıkarılıp tanınan, tanışılabilir biri konumuna gelmektedir. Aynı durum milletler düzeyinde de geçerlidir. Bilinmeyen, tanınmayan yani öteki konumundaki bir millet;

³⁶⁵ Bilici, *İki Hazine*.

³⁶⁶ Kişi kendisini mensubu olduğu çekirdek aileden başlayarak, geniş ailesine hatta milletine ve dinine mensup olma ihtiyacını hisseder. Aile fertlerinden birisinin insanlığa yaptığı hizmetten gururlanır. Kendi milletinin tarihindeki güzel olaylarla övünür. Bu durum, insanın sosyal bir varlık olmasının gerektirdiği fitri ve doğal bir durumdur.

³⁶⁷ Bilici, *İki Hazine*.

³⁶⁸ Mücahit Bilici, *Milliyetçilik Meselesi*, Erişim Tarihi: 27.05.2016.

Web: <http://arsiv.taraf.com.tr/yazilar/mucahit-bilici/milliyetcilik-meselesi/29538/>.

dil, kültür ve tarihinin bilinmesiyle öteki kategorisinden çıkarılıp tanışılabilir bir seviyeye çıkabilmekte³⁶⁹ ve bir anlamda kültürel alış verişin başlangıcı olmaktadır.

Sonuç olarak Nursî açısından bireysel benliğin kolektif ve toplumsal düzeydeki karşılığı millettir. Ayrıca bireyin önem ve kıymeti mensubu olduğu millet için çalışıp çabaladığı oranda artmaktadır. Bunun yanı sıra bireysel benlikten Allah'ın isim ve sıfatlarının özelliklerinin anlaşılabilirdiği durum millet düzeyinde yapılabilmektedir. Zira Nursî'nin teolojik düşüncelerinde kişi, milletlerin farklı dil ve renklerde yaratılmasını Allah'ın işaretlerinden görmektedir. Yaratıcının işaretleri olarak görülen bu durumun doğal sonucu ise bu farklılıkların yardımlaşma ve dayanışma sebebi olmasıdır. Bu açıdan bu farklılıklar müspet milliyet adıyla isimlendirilir.

³⁶⁹ Tagore, Japonların Japon olarak kendilerini ispatlamadan Batı'nın onlara saygı duymadıklarını, bununla kalmayıp ötekileştirdiğini ve her an kötülük yapabilecek bir Japon düşüncesine sahip olduklarını; ancak Japonların millet olarak varlıklarını "ispatladıkları" zaman Batı'nın yaptığı korkunun yersiz olduğunu gördüklerini ve Japon milletine saygı duymaya başladıklarını ifade eder. Bkz. Tagore, *Milliyetçilik*, s. 35.

SONUÇ

Giriş kısmında belirtildiği üzere bu çalışmanın amacı Nursî'nin benlik ile ilgili düşüncelerini bir araya getirerek çözümlenmeyi denemektir. Bu çalışmada Nursî'nin benlik ile ilgili düşünceleri ile gerek antik Yunan filozoflarından Platon ve Aristoteles gerekse İslam filozoflarından İbn Sînâ ve Fârâbî'nin benlik düşünceleri arasında önemli farklılıklarının olduğu sonucuna varılmıştır. Nursî tarafından benliğin gerçek bir varlığının olmadığı ve olmasının gerekmediği ifade edilirken yine Nursî tarafından Yunan ve İslam filozoflarının benliğe bir varlık ve vücut vermelerinin eleştirilmesi üzerinde durulmuştur.

Nursî filozoflar tarafından gaye hedef olarak benimsenen “Tanrı’ya benzeme” düşüncesini eleştirilerinin temelini almıştır. Nursî’ye göre kişi hadsiz ihtiyaç ve zaaf içerisinde bulunuyorken Tanrı’ya benzeme gibi bir durumun gerçekleşmesi mümkün değildir. Nursî buna mukabil kişinin kendi aciziyet ve zaafının farkında olacak şekilde ahlâk-ı İlahî ile vasıflanmak suretiyle yaşamının en üst hedefini gerçekleştirebilecektir. Nursî'nin bu eleştirilerine mukabil Yunan ve İslam filozoflarının “Tanrıya benzeme” düşünceleri arasında bir farkın olduğunu gördük. Yunan filozofları zorunlu varlık ve mümkün varlık arasında bir geçişkenliği kabul etmek suretiyle enenin nominal varlığını terk ederek gerçeklik kazanma teşebbüsünde bulunduğu anlaşılmıştır. Bunun yanı sıra İslam filozoflarından özellikle İbn Sînâ'nın varlığı zorunlu ve mümkün varlık olarak ayırdığı ve benliğe bakış açısının Yunan filozoflarınınkinden kısmen farklılık arz ettiği görülmüştür. İbn Sînâ açısından Tanrıya benzeme durumunun sadece insanlar için değil bütün varlıklar için geçerli bir durum olduğu ve bu tasavvurun İbn Sînâ'nın teleolojik yönteminden kaynaklandığı anlaşılmıştır.

İbn Sînâ ilk varlığın dışındaki varlıkların iyi olanının peşinde olmalarını kemâl arayışı olarak görmüş ve bu durumun insan söz konusu olduğunda da değişmediğini ifade etmiştir. İbn Sînâ'nın teleolojik düşüncesinde Akılsalların peşinden İlk Neden'e benzemeye çalışan İnsanî nefsin O'na benzemeyi kendisine gaye edinmeye başladığı ancak O'na benzemenin O'nun gibi olmaktan ziyade fiili bir durum halinde kendisi için mümkün olan en yetkin bir halde yani bedensel etkilerden uzak olacağı akıl

durumuna gelmesi şeklinde olduğu görülmüştür. İbn Sînâ'nın teleolojisinden hareketle Tanrı'ya benzemenin, mümkün varlık olan insanın mahiyet itibariyle Tanrı'ya benzemesinden ziyade, varlıkların dâhil oldukları türe ait niteliklerin sürekli hale gelmesinin ifade edildiği anlaşılmıştır.

Nursî'nin eleştirilerinin ahlâkî yönünün olmasının yanı sıra ontolojik karakterler de taşıdığı görülmüştür. Nitekim Meşşâî felsefeye göre gök kürelerinin her birisinin nefsi vardır ve ayrıca Ay altı dünyanın oluş ve bozulmasına katkıları bulunmaktadır. Bundan dolayı Nursî'nin Meşşâîleri “nücumperest” ve “esbapperest” olmakla itham ettiği tespit edilmiştir. Nursî'nin Meşşâîleri gök küreleri hususunda eleştirmesinin altında yatan durumun ise sebep ile sebepli arasında zorunlu bir ilişkinin tasavvuru olduğu görülmüş ve bunu Yaraticıya ortak koşmak olarak değerlendirdiği ifade edilmiştir. Bununla birlikte bizzat Meşşâî gelenekte de birçok yerde Tanrı'ya benzemenin Allah'ın ahlâkî ile ahlâklanma şeklinde vurgulandığı ve Nursî'nin de bu düşünceyi paylaştığı ifade edilmiştir. Bunun yanı sıra Nursî Yaraticının sıfatlarını anlamaya çalışan insanın kendisindeki enenin gerçeklik olmadığını fark etmesini istediği vurgulanmıştır. Son olarak Nursî'nin eleştirilerinin Meşşâîlerin teleolojiye dayanan kozmolojileri noktasında yoğunlaştığını gördük. Bu kozmolojiye göre tüm var olanların kendi özlerinden kaynaklı doğalarına göre hareket ettiklerini ve uygun koşullar gerçekleştiğinde ona uygun fiillerin oluşmasının kaçınılmaz olduğunu kabul ederler. Nursî'de ise Eş'arîlerin kozmoloji düşüncesi paralelinde var olanlar arasında sebep ile sebepli arasında zorunlu bir ilişkinin olmadığını gördük. Nitekim Nursî sebebin sebepli üzerinde zorunlu bir ilişkisinin kabul edilmesini, Allah'ın özgür bir fail olarak evrene müdahalesi düşüncesine aykırı bir tasavvur olarak görmüştür. Sebebin sebepli üzerinde etkisi hususunda Gazâlî'nin de eleştirileri bulunduğunu ancak Nursî'nin bununla beraber İbn Sînâcı ontolojinin temelini teşkil eden teşebbüh bi'l-evvel kavramsallaştırması üzerinden eleştirilerini yaptığı görülmüştür.

Bu çalışmada Nursî'nin benlikten hareketle Yunan ve İslam filozoflarını eleştirmesinin yanı sıra Batı medeniyetinin benliğe yüklediği anlamı varoluşçuluk ve hümanizm başlıkları üzerinden değerlendirmeye aldık. Hümanizmin insanı yegâne değer ve merkez olarak görmesinin Nursî tarafından kabul görmediğini gördük.

Varoluşçuluk felsefesini ise total bir yaklaşımla ele almaktan ziyade Nursî'nin ifadelerinden hareketle ateist varoluşçu düşüncenin tenkit edildiği ve gerek insan merkezli hümanizm gerek ateist varoluşçu felsefe yerine Nursî tarafından Yaratıcı endeksli bir paradigmanın ikame edilmesinin savunulduğu görülmüştür.

Nursî'nin benlik düşüncesinden hareketle milliyet konusuna değindiğini ve tekil düzlemdeki bireyin çoğul düzlemde millet olarak görüldüğü ifade edildi. Nursî tarafından milli benliklerin farklılıklarının Yaratıcının bir işareti olarak vurgulandığı ve bu açıdan kıymete haiz olduğu görülmüştür.

Son olarak Nursî'nin benlik ile ilgili düşüncelerinin anlaşılması, kendi eserleri olan *Risale-i Nur*'un anlaşılmasında önemli bir fonksiyon icra edecektir. Nitekim bu çalışmada vardığımız sonuca göre yazmış olduğu eserlerindeki birçok düşüncesi benlik kavramı üzerine inşa olunmuştur. Hazırlamış olduğumuz bu tez çalışması çağdaş İslam düşünürlerinden Nursî ve eserleri olan *Risale-i Nur* üzerine yapılacak akademik çalışmalara küçük de olsa bir katkı sağlamayı hedeflemektedir.

KAYNAKÇA

Said Nursî'nin Eserleri

Nursî, Bediüzzaman Said; *Asâ-yı Mûsâ*, Söz Yayıncılık, İstanbul 2012.

_____; *Barla Lâhikası*, Söz Yayıncılık, İstanbul 2012.

_____; *Emirdağ Lâhikası*, Söz Yayıncılık, İstanbul 2012.

_____; *Eski Said Dönemi Eserleri*, Yeni Asya Neşriyat, İstanbul 2009.

_____; *İşârâtü'l-İ'câz*, Söz Yayıncılık, İstanbul 2012.

_____; *Kastamonu Lâhikası*, Söz Yayıncılık, İstanbul 2012.

_____; *Lem'alar*, Söz Yayıncılık, İstanbul 2012.

_____; *Mektubat*, Söz Yayıncılık, İstanbul 2012.

_____; *Mesnevî-i Nuriye*, Söz Yayıncılık, İstanbul 2012.

_____; *Muhâkemat*, Söz Yayıncılık, İstanbul 2012.

_____; *Sözler*, Söz Yayıncılık, İstanbul 2012.

_____; *Şuâlar*, Söz Yayıncılık, İstanbul 2012.

_____; *Tarihçe-i Hayatı*, Söz Yayıncılık, İstanbul 2012.

Said Nursî Hakkında Yapılan Çalışmalar

Abu Rabi, İbrahim M.; *Âlim ve Düşünür Olarak Bediüzzaman*, Çev. İbrahim Kapaklıkaya, Ercüment Asil, Vildan Canpolat ve Onur Atalay, Etkileşim Yayınları, İstanbul 2006.

_____; *Said Nursî ve Tasavvuf*, Çev. Cüneyt M. Şimşek, Etkileşim Yayınları, İstanbul 2009.

Algar, Hamid; *Bediüzzaman ve Tasavvuf*, edt. Hamid Algar ve diğerleri, Gelenek Yayıncılık, İstanbul 2002.

Beki, Melahat, *Said Nursî'nin Tasavvufî Görüşleri*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2007 (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).

Bilici, Mücahit; "İki Hazine" *Taraf Gazetesi*, 27 05 2016.

_____; “Milliyetçilik Meselesi” *Taraf Gazetesi*, 27 05 2016.

Bor, İbrahim; “Bediüzzaman Said Nursi’de Felsefe Eleştirisi”, *Vefatının 50. Yılında Uluslararası Bediüzzaman Said Nursi Sempozyumu*, Nubihar Yayınları, İstanbul 2011.

Çeleğen, Ahmet Mücahit; “Kainatı Anlama Çabasında Temel Paradigma Ene (Benlik)”, *Din, Bilim Felsefe İlişkisi: Risale-i Nur Yaklaşımı*, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Yayınları, Van 2016. s. 75-96.

Çiftkaya, Murat; “Sekülerizasyonun Üç Halkası: Benlik, Tabiat ve Devlet”, *Köprü Dergisi*, İstanbul 1997.

Demirtaş, Kenan; *Risale-i Nur’da Geçen Terimler ve Ansiklopedik Bilgiler*, Nesil Yayınları, İstanbul 2015.

Doğan, Muhammed; *Ene Risâlesi’nin Şerhi*, Tahşiye Yayınları, İstanbul 2015.

Fırat, Reha; “Toplumsallaşmış Narsisizm: Milliyetçilik”, *Köprü Dergisi*, İstanbul 2004.

Işık, Mehmet Fatih; “Said Nursî’de Varoluşsal Alanın İmkânına Yönelik Bir İmge: Ene”, *Din, Bilim Felsefe İlişkisi: Risale-i Nur Yaklaşımı*, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Yayınları, Van 2016, s. 169-180.

İşeri, Mustafa Said; “Güzel Ahlâkı Ararken”, *Köprü Dergisi*, İstanbul 2001.

Kahveci, Küçük Ali; *Said Nursi’de Amelî Ahlak Meselesi*, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2015, (Yayınlanmamış Doktora Tezi).

Mardin, Şerif; *Bediüzzaman Said Nursi Olayı: Modern Türkiye’de Din ve Toplumsal Değişim*, Çev. Metin Çulhaoğlu, İletişim Yayınları, İstanbul 2013.

Özkul, Osman; “Ahlak Felsefesinin Temel Problemleri ile İdealist ve Hazcı Ahlâk Öğretilerinin Genel bir Değerlendirilmesi”, *Köprü Dergisi*, İstanbul 2001.

Tarhan, Nevzat; “Ben Merkezilikten Sosyal Narsisizme” *Köprü Dergisi*, İstanbul 2004.

Turner, Colin-Horkuç, Hasan; *İslâm Medeniyetinin Kurucuları: Said Nursî*, Çev. Salih Sayılğan, Etkileşim Yayınları, İstanbul 2013.

Yıldız, Ahmet; “Etik Bir İdeal Olarak Tanrı-İnsan ve İnsan-ı Kamil: Said Nursi’ye Referansla Nübüvvet ve Felsefe Geleneği Üzerinden Bir Bakış”, *Katre Uluslararası İnsan Araştırmaları Dergisi*, S. 1, İstanbul 2016, s. 161-178.

Weld, Mary; *Bediüzzaman Said Nursî: Entelektüel Biyografisi*, Çev. Celil Taşkın, Etkileşim Yayınları, İstanbul 2011.

Üçüncül Kaynaklar

Alatlı, Alev; *Batiya Yön Veren Metinler*, Hazırlayan Alev Alatlı, Alfa Yayınları, İstanbul 2016.

Aristoteles; *Nikomakhos'a Etik*, Çev. Saffet Babür, Ayraç Yayınevi, Ankara 1997.

Arslan, Ahmet; *İlkçağ Felsefe Tarihi*, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2006.

_____; *İslâm Felsefesi Üzerine*, Vadi Yayınları, Ankara 1999.

Aydın, Mehmet S.; “İkbâl’in Felsefesinde İnsan”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 29, Ankara 1987, s. 83-106.

_____; *İslâm Felsefesi Yazıları*, Ufuk Kitapları, İstanbul 2000.

Aydınlı, Yaşar; *Fârâbî’de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2008.

Balibar, Etienne ve Immanuel, Wallerstein; *İrk Ulus Sınıf Belirsiz Kimlikler*, Çev. Nazlı Ökten, Metis Yayınları, İstanbul 2007.

Başkaya, Fikret; *Yeni Paradigmayı Oluşturmak*, Maki Basın Yayın, İstanbul 2011.

Cevizci, Ahmet; *Felsefe Tarihi*, Say Yayınları, İstanbul 2010.

Descartes; *Akın Yöntemi İçin Kurallar*, Çev. Engin Sunar, Say Yayınları, İstanbul 2014.

Descartes; *Felsefenin İlkeleri*, Çev. Mehmet Karasan, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1997.

Durusoy, Ali; *İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 2012.

el-Kayserî, Dâvud; *Tasavvuf İlimine Giriş*, Çev. Muhammed Bedirhan, Nefes Yayınları, İstanbul 2013.

er-Râzî, Fahreddin; *Allah'ın Aşkınlığı*, Çev. İbrahim Coşkun, İz Yayıncılık, İstanbul 2004.

Fârâbî, *İdeal Devlet*, Çev. Ahmet Arslan, Divan Kitap, Ankara 2011.

Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, Çev. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu, Klasik Yayınları, İstanbul 2005.

Gölpınarlı, Abdülbâki; *100 Soruda Tasavvuf*, Gerçek Yayınevi, İstanbul 1985.

Heyd, Uriel; *Ziya Gökalp Türk Milliyetçiliğinin Temelleri*, Çev. Cemil Meriç. Sebül Yayınları, İstanbul 1980.

Heywood, Andrew; *Siyasi İdeolojiler: Bir Giriş*, Çev. Ahmet Kemal Bayram ve diğerleri, Adres Yayınları, Ankara 2013.

İbn Arabî; *Fenâ Risâlesi*, Çev. Mahmut Kanık, İz Yayıncılık, İstanbul 2010.

İbn Arabî; *Özün Özü: Arifler Allah'ı Nasıl Bilir*, Çev. İsmail Hakkı Bursevî, Hayy Kitap, İstanbul tsz.

İbn'ül-Arabî; *Fusûs 'l-Hikem*, Çev. Ekrem Demirli, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2013.

İbn Haldun; *Mukaddime*, Çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 2007.

İbn Miskeveyh; *Ahlâk Eğitimi*, Çev. Abdülkadir Şener, İsmet Kayaoğlu ve Cihat Tunç, Büyüyenay Yayınları, İstanbul 2013.

İbn Rüşd; *Felsefe-Din İlişkileri: Faslu'l-makâl el-Keşf an minhâci'l-edille*, Çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 2015.

İbn Sînâ; *en-Necat*, Çev. Kübra Şenel, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2013.

İbn Sînâ; *Dânişnâme-i Alâî*, Çev. Murat Demirkol, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2013.

İbn Sînâ; *İşaretler ve Tembihler*, Çev. Muhittin Macit ve diğerleri, Litera Yayıncılık, İstanbul 2014.

İbn Sînâ; *Metafizik*, Çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005.

İbn Sînâ; “Risâletün fi'l-‘ışk”, *et-Tefsiru'l-Kur'anî ve'l-Luğatu's-Sufiyyetu fi Felsefeti İbn Sînâ*, (thk., Hasan ‘Âsî) el-Müessetu'l-Câmi'iyetu li'd-Dirâsât, Beyrut 1983.

İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, Çev. Ali Durusoy ve diğerleri, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2012.

İkbal, Muhammed; *Benliğin Sırları*, Çev. Beste Yılmazoğlu, Araf Yayınları, İstanbul 2014.

- _____; *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, Çev. N. Ahmet Asrar, Birleşik Yayınları, İstanbul tsz.
- _____; *Kulluk Kitabı*, Hazırlayan Ali Nihat Tarhan, Sufi Yayınları, İstanbul 2006.
- İmam Gazâlî; *Hakikate Giden Yol: el-Munkız Mine'd-Dalâl*, Çev. Ali Kaya, Semerkand Yayınları, İstanbul 2013.
- İmam-ı Gazâlî; *Esmâü'l Hüsnâ Şerhi*, Çev. M. Feriât, Feriât Yayınları, İstanbul 2005.
- İmam Gazâlî; *Miŝkatü'l-Envâr: Nurlar Feneri*, Çev. Süleyman Ateş, Bedir Yayınları, İstanbul 1994.
- Kaya, Mahmut; *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Klasik Yayınları, İstanbul 2010.
- _____; "Kindî: İslam Dünyasının Felsefeyle Tanışması" *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya, İSAM Yayınları, İstanbul 2013, s. 91-118.
- Kılıç, Cevdet; *Muhammed İkbâl Hayatı, Şahsiyeti ve Fikirleri*, Muradiye Kültür Vakfı Yayınları, Ankara 1994.
- Kindî; *Felsefî Risâleler*, Çev. Mahmut Kaya, İz Yayıncılık, İstanbul 1994.
- Koç, Turan; *Din Dili*, İz Yayıncılık, İstanbul 1998.
- Küçükparmak, Aykut; "Gazali'nin Bilgi Sisteminde Hadsî Bilgi", *Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, C. 1, S. 2, Muş 2015, s. 239-252.
- Marshall, Gordon; *Sosyoloji Sözlüğü*, Çev. Osman Akınhay ve Derya Kömürcü, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 1999.
- Nasîruddin Tusî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, Çev. Anar Gafarov, Zaur Şükürov, Litera Yayıncılık, İstanbul 2007.
- Nasr, Seyyid Hüseyin; *Üç Müslüman Bilge: İbn Sînâ, Sühreverdi, İbn Rüşd*, Çev. Ali Ünal, İnsan Yayınları, İstanbul 1997.
- Ögke, Ahmet; "İbnü'l-Arabî'nin Fusûsu'l-Hikem'inde Ayna Metaforu", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırmalar Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-II)*, İstanbul 2009, s. 75-89.
- _____; *Kur'ân'da Nefs Kavramı*, İnsan Yayınları, İstanbul 1997.
- Peters, Francis E.; *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, Çev. Hakkı Hünler, Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2004.

Platon; *Devlet*, Çev. Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2014.

_____; *Phaidon*, Çev. Nazile Kalaycı. Kabalıcı Yayınevi, İstanbul 2012.

Popper, Karl; *Açık Toplum ve Düşmanları*, Çev. Mete Tunçay, Remzi Kitabevi, İstanbul 1989.

Râzî, Fahreddin; *Şerhu'l-Fahri'r-Râzî ala'l-işârât*, Mekrebü Ayetullâh el-Mareşî, Kum 1404.

Sartre, Jean Paul; *Varoluşçuluk*, Çev. Asım Bezirci, Say Yayınları, İstanbul 2015.

Seccâdî, Seyyid Cafer; *Tasavvuf ve İrfan Terimleri Sözlüğü*, Çev. Hakkı Uygur, Ensar Neşriyat, İstanbul 2007.

Störig, H.J.; *İlkçağ Felsefesi: Hint Çin Yunan*, Çev. Ömer Cemal Güngören, Yol Yayınları, İstanbul 2010.

Sunar, Lütfi; "Marx'ın Doğu'ya Bakışı: Batı'nın Tanımlanmasının Bir Aracı Olarak Doğu." *Doğu Batı*, Ankara 2010-11, s. 157-180.

Şenel, Cahid, *Yeni Eflâtunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2012, (Yayımlanmamış Doktora Tezi).

Şeriatî, Ali; *İnsan*, Çev. Şamil Öçal, Fecr Yayınları, Ankara 2016.

Tagore, Rabindranath; *Milliyetçilik*, Çev. Murat Çiftkaya, Kaknüs Yayınları, İstanbul 1999.

Tanili, Server; *Yüzyılların Gerçeği ve Mirası*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 1994.

Taş, Oktay, *İbni Sina'nın Ahlak Felsefesinde Mutluluk*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2006 (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).

Tekin, Oğuz; *Eski Yunan Tarihi*, İletişim Yayınları, İstanbul 1998.

Timuçin, Afşar; *Felsefe Sözlüğü*, Bulut Yayınları, İstanbul 2004.

Timur, Taner; *Felsefe, Toplum Bilimleri ve Tarihçi*, Yordam Kitap, İstanbul 2011.

Toffler, Alvin; *Ekonominin Çöküşü*, Çev. Mete Akçok, İnsan Yayınları, İstanbul 1991.

Toktaş, Fatih; *Meşşâî Felsefe*, İnsan Yayınları, İstanbul 2004.

Topdemir, Hüseyin Gazi; *İbn Sînâ: Doğunun Sönmeyen Yıldızı*, Say Yayınları, İstanbul 2009.

Topdemir, Hüseyin Gazi; *Fârâbî: Doğu Bilgeliliğinin Kapısı*, Say Yayınları, İstanbul 2010.

Vural, Mehmet; *İslam Felsefesi Sözlüğü*, Elis Yayınları, Ankara 2011.

Yalçın, Şahabettin; *Modern Felsefede Benlik*, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2010.

Yurttaş, Tahsin; *Muhammed İkbâl Felsefesinde Benlik Kavramı (Zihin Felsefesi Açısından Bir Tahlil)*, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2009 (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).

ÖZGEÇMİŞ

Rıdvan YILDIZ, 1990 yılı Diyarbakır-Silvan doğumludur. Silvan Lisesi'nden 2007 yılında mezun oldu. 2009 yılında başladığı Sakarya Üniversitesi Sosyoloji bölümünden 2013 yılında mezun oldu. Ocak 2014'te Mardin Artuklu Üniversitesi Felsefe bölümünde başladığı yüksek lisans eğitimini Aralık 2016 itibariyle devam etmektedir.



T.C.
MARDİN ARTUKLU ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

İNTİHAL RAPORU

Tez Başlığı: Said Nursî'nin Benlik Düşüncesi

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın kapak sayfası, giriş, ana bölümler ve sonuç kısımlarında oluşan toplam 120 sayfalık kısmına ilişkin 31/08/2016 tarihinde tez danışmanım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan orjinallik raporuna göre, tezimin benzerlik oranı alıntılar dahil % 11'dir.

Uygulanan Filtrelemeler:

Kaynakça hariç

Alıntılar dahil

5 Kelimeden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç açıklamalar

Açıklamalar

Mardin Artuklu Üniversitesi Turnitin adlı intihal tespit programı sonucunda; azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Adı Soyadı: Rıdvan YILDIZ

Öğrenci No: 14755007

Programı: Felsefe

Statüsü: Yüksek Lisans

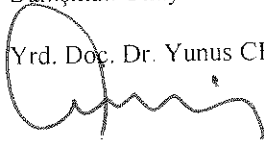
Tarih ve İmza

15/12/2016



Danışman Onayı

Yrd. Doç. Dr. Yunus CENGİZ



A.B.D. Başkanı Onayı

Doç. Dr. Mehmet Nesim DORU

