

ULUSLARARASI  
BEDİÜZZAMAN SEMPOZYUMU

— V —

**Rîsale-i Nur'a Göre  
Kur'ân'ın İnsana Bakışı**

24-26 Eylül 2000 - İstanbul - TÜRKİYE

ISBN: 975-8719-04-1

**Bediüzzaman Said Nursi ve J.P. Sartre'in Varlık ve İnsan  
Anlayışları Üzerine Bir İnceleme**

**Yard. Doç. Dr. İbrahim Özdemir\***

Tüm varlıklardan/varolanlardan daha büyük, ufukların ötesine aşan Aşkın bir varlığın yokluğunda, insanlar kendilerini Tanrılaştırır.

Karl Barth, Alman Teolog, *Banalizatin of Nihilism*, s.137

“Her zerrenin gönlünde bir saray var, fakat kapısını açmadıkça sana kapalı kalır.”

Mevlana Celaleddin Rûmi

Bir insanı, onun Allah'a bireysel yaklaşımını şekillendiren semboller kümesini kullanma gücünden yoksun bırakmak, onu diğer değerlerden yoksun kılmaktan daha da sarsıcı bir darbe olabilir.

Şerif Mardin, Bediüzzaman Said Nursi Olayı, *Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim*, s. 40

**I. Giriş: Kutsalın Kaybı ve Profane'nin Hakimiyeti olarak Modernite**

Bu çalışmada ateist varoluşçuluğun<sup>1</sup> en önemli temsilcilerinden biri olan J. Paul Sartre'in varlık ve insan konusundaki fikirlerini kısaca ortaya koyacak, daha sonra

\* Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim üyesi

<sup>1</sup> Varoluşçuluk 19. yüzyılda ortaya çıkmış bir felsefi harekettir. Varoluşçuluk konusundaki çalışmalarını ile bilinen Walter Kaufmann'a göre "varoluşçuluk bir felsefe değil, gelenekçi felsefeye karşı birbirinden apayrı

Said Nursi'nin varlık ve insan konusundaki görüşlerini ele alacağız. Böylece bir yandan iki düşünürün varlık-insan bağlamında geliştirdikleri söylem karşılaştırılacak, diğer taraftan da varlığı ve insanı yeniden yorumlama çaba ve arayışında olan günümüz insanına Nur Risaleleri'nin sunduğu imkan ve açılımlara işaret edilecektir.

Günümüz insanının yeni bir yüzyılda eski bir soruyu yeniden kendine sorduğu görülmektedir: Varlığın ve insanın anlamı nedir? İnsan olmanın bizatihi bir anlamı ve değeri var mıdır? Hayatı yaşamaya değer kılan nedir? Eski bir soru dememizin nedeni, insanoğlunun tarih boyunca kainatın menşei ve insanın kainattaki yeri ile ilgili hep soru sorması ve bu sorularına çeşitli efsane, hikaye, dini ve felsefi yorumlarla cevap aramasıdır. Bu yorumların büyük bir bölümünün dini ve felsefi kaynaklı olduğu bilinmektedir. Özellikle semavi/ilahi dinlerin yorumlarının insanlık üzerindeki etkisi ise malumdur. Ancak insan aklı, gerek bu semavi yorumları içselleştirmek veya anlamak, gerekse bunlardan bağımsız yorumlar oluşturmak için hiç boş durmamıştır. Bunun bir nedeni, bilinmeyen, anlaşılmayan, yabancı ve anlamsız bir dünyada yaşamının anlamsızlığı ve imkansızlığı olabilir.

Ancak 17. yüzyılda yeşermeye ve uç vermeye başlayan, 18.-19. yüzyıllarda iyice gelişen ve güçlenen *modern dünya görüşünün*<sup>2</sup> ileri sürdüğü kainatın menşei ve anlamı/anlamsızlığı ile ilgili yeni bilimsel hikaye/yorumları önceki tüm hikayelere meydan okumuş ve onları saf dışı bırakmaya çalışmıştır. Varoluşçu felsefenin ilham kaynağı ve aynı zamanda Postmodern düşünürlerin de öncüsü olan Heidegger, Nietzsche hakkındaki eserinde *modern* olarak tanımlanan dönemi "insanın merkez ve her şeyin ölçüsü olduğu gerçeğiyle" tanımlar.<sup>3</sup> Bu aynı zamanda bireyin/insanın kendisini ilahlaştırdığı ve kutsala başkaldırdığı bir süreç olup, tüm modern zamanları etkilemiş ve etkilemeye devam etmektedir. M. Berman modernite ile ilgili klasikleşmiş çalışmasında, hala hayatımızı etkilemeye ve şekillendirmeye devam eden bu olguyu "bugün dünyanın her köşesindeki insanlarca paylaşılan hayati bir deneyim tarzı; başka bir deyişle uzay ve zamana, ben ve ötekilere, yaşamın imkanları ve zorluklarına ilişkin bir deneyim tarzı" olarak tanımlar:

Modern olmak, bizlere serüven, güç, coşku, gelişme, kendimizi ve dünyayı dönüştürme olanakları vaat eden; ama bir yandan da sahip olduğumuz her şeyi, bildiğimiz her şeyi olduğumuz her şeyi yok etmekle tehdit eden bir ortamda bul-

birkaç başkaldırıya verilen addır." Bkz.: Kaufmann, *Dostoyevski'den Sartre'a Varoluşçuluk*, çev: Akşit Gökürk, de yayınları, İstanbul, 1964, s. 5.

<sup>2</sup> Modern dünya görüşü ile 17. yüzyılda Galileo, Descartes, Bacon, Boyle ve Newton gibi insanların fikirleri ile ortaya çıkan ve 18. yüzyılda ise "Aydınlanma" olarak yayılan dünya görüşü anlaşılmaktadır. Bununla beraber bu dünya görüşü özellikle 18. ve 19. yüzyılda büyük bir değişiklik geçirerek ilk ortaya çıktığından çok farklı bir anlam kazanmıştır. Bkz.: David-Ray Griffin, *God and Religion in the Postmodern Theology*, SUNY Press, Albany, 1989, s.52.

<sup>3</sup> Heidegger, *Nietzsche*, c.IV: Nihilizm (NY: Harper and Row, 1982), s. 28.

maktır kendimizi. Modern ortamlar ve deneyimler, coğrafi ve etnik, sınıfsal ve ulusal, dinsel ve ideolojik sınırların ötesine geçer; modernliğin bu anlamda insanlığı birleştirdiği söylenebilir. Ama paradoksal bir birliktir bu, bölünmüşlüğü birliğidir: Bizleri sürekli parçalanma ve yenilenmenin, mücadele ve çelişkinin belirsizlik ve acının girdabına sürükler."<sup>4</sup>

Felsefe ve Bilim tarihinde sıkça adı geçen bilim-din çatışmasının temeli de modernitenin özetlemeye çalıştığımız bu niteliğinden kaynaklanmaktadır. (Bu çatışmanın daha çok Hıristiyanlık ve modern bilimin öncü babaları arasında gerçekleştiği hatırlanmalıdır.) Ne var ki, modern dünya görüşünün başarılarının yanında, en büyük başarısızlığı kainat ve insanın anlamsızlığını dünya görüşünün bir temeli olarak benimsemesinin sonucu olarak toplumlarda ortaya çıkan manevi bunalımlar olmuştur. Bu bunalımın en belirgin niteliği kainatın ve insanın anlamının kaybolması, daha doğrusu "buharlaşması" sonucu insanın kendine ve tabiata yabancılaşmasıdır.<sup>5</sup> Bu anlam kaybının en belirgin göstergesi ise, insanların yaşamak için bir neden görememeleri, alternatif yaşam biçimleri adına bir yandan ahlaki değerleri -tarihte kabul gören en genel şekliyle de olsa- ret etmeleri ve bunun dışındaki her tür yaşam biçimini benimsemelerine yol açmasıdır.

19. yüzyılda ortaya çıkan ve 20. yüzyılda gelişen *pozitivist bilim* anlayışı ile varoluşçu nihilist felsefe akımlarının şekillendirdiği bu yeni yaşam tarzında manevi ve ahlaki değerlerin yeri yoktur. Dini, geleneksel ve dogmatik olarak nitelenen tüm değerlerin yerini "tek mürşit" olarak kabul edilen bilim almıştır. Aslında kainatın ve kainattaki tek tek şeylerin hiçbir anlamı yoktur. İnsan bu anlamsız dünyada tamamen bir yabancısıdır. İnsan kendi iradesi dışında bu saçma ve düşman dünyaya terkedilmiş, daha doğrusu fırlatılmıştır. Bunun bir sonucu olarak da bu dünyadaki konumu bir yabancının konumudur. Garaudy'ye göre bu şaşkınlığın en keskin ifadesi Martin Heidegger'de (1999-1976) bulunuyor. Boş bir gökyüzü ile kargaşa dolu bir yeryüzü arasında insan hayatı, geleceği ve kurtuluş yolu olmayan bir durumdadır. Belli bir ulusun ve kriz anında bulunan bu ulusun belli bir sınıfının insanlarına ait durumundan, Heidegger, tüm varoluşun trajik özelliğini, insanlık durumunu yarattı."Bu anlayışa göre " insanın karşısında artık ona yol gösteren Tanrı yoktur, sağlam değerler, gerçeklikler yoktur; dünya anlaşılabilir ve ona yabancıdır. İnsan hiçbir şeyin karşısındadır, hiçliğin."<sup>6</sup> Heidegger'in ifadesiyle, "bizler bize acımayan ve aldırmayan bir dünyaya atıldığını tecrübe eden varlıklardan başka bir şey değiliz."<sup>7</sup>

Böylece her tür aşkın ve moral temellendirmenin ve değer varlığının ve etkinliğinin ret edildiği, *saçma* (absurd) ve *anlamsız* bir dünyada tek değer merkezi

<sup>4</sup> Michael Berman, *All That Is Solid Melts into Air: The Experience of Modernity* (New York, 1982), s. 15. (vurgu eklenmiştir.)

<sup>5</sup> Berman, a.g.e.

<sup>6</sup> Roger Garaudy, *20. Yüzyıl Felsefesi Garaudy'nin Felsefi Vasiyetleri*, Fecr Yayınevi, Ankara, 1989, s.74-75

<sup>7</sup> Griffin, a.g.e., s. 17.

olarak insanın kendi varlığı, daha doğrusu varoluşu görülmüştür. Özellikle de nihilist, hümanist ve ateist varoluşçuların temel tezi "varlık özden önce gelir" varsayımından da hareketle: evrenin kendi içinde anlaşılmaz olduğunu, mantıksal bir düzen ya da plana uymadığını, gücü her şeye yeten, iyilik sever bir Tanrı ya da yaratıcı tarafından varlığa getirilmediğini ya da düzenlenmediğini, hiçbir şeyde bir zorunluluk bulunmadığını, evrendeki herşeyin mümkün ya da olumsal olduğunu, gerçekliğin bir anlamı, düzeni ve açıklaması olmadığını, her tür düzen, anlam ve açıklamanın insan bilincinin eseri olduğunu, gerçekliğin, anlaşılmaz olduğu için, bir sisteme indirgenemeyeceğini, ahlaki değerlerin insan bilinci dışında varolmadığını, nesnel bir ahlak düzeni bulunmadığını, ahlakın ve değerlerin insan yarattığını<sup>8</sup> savunarak dinlere ve her tür manevi/metafizik değere meydan okumuşlardır.

Bununla beraber konumuz açısından sorulması gereken önemli bir soru, geçen yüzyılda etkili olmuş bu fikirlerin günümüzdeki sonuç ve etkilerinin neler olduğudur? Griffin'e göre bugün başta Kuzey Amerika ve Avrupa'daki nüfusun büyük bir ekseriyeti olmak üzere diğer ülkelerde de (Batının bu ülke ve kültürleri üzerindeki etkileri düşünülürse) ateist varoluşçu düşünürlerin fikirleri etkili olmuştur. Söz konusu insanlar için de alem ve içindekiler, insan dahil, bir anlam ifade etmiyor artık. Bunun bir sonucu olarak çoğu insan anlamsız, saçma ve manevi bir boyut içermeyen bir dünyada yaşadıklarına inanıyorlar. Bu anlayışın yerleşmesinde en etkili unsur ise başta akademik dünya olmak üzere, sanat, edebiyat, felsefe ve hatta ilahiyat çevrelerindeki varoluşçu anlayışın etkileridir. Tabiatı ve insanı her tür manevi ve metafizik boyutundan sıyrarak açıklamaya çalışan bu anlayış bugün yerini postmodern tavra terk etmeye başlamıştır.

Bu anlayışın gerisindeki diğer bir felsefi anlayış ise, F. Nietzsche'nin (ö. 1900) önderliğini yaptığı "tanrı öldü"<sup>9</sup> anlayışının sonucu olarak ortaya çıkan varoluşçu nihilist anlayış olduğu görülmektedir. Allah'ı ve her tür manevi değeri ret eden bu anlayış, insanın fiziki varlığına yani etine ve kemiğine musallat olup onu yok eden bir çok çağdaş hastalıktan daha sinsi bir şekilde insanın ruh, maneviyat ve ahlak dünyasını kemirerek, her tür ahlaki ve manevi değerden yoksun bırakmıştır. Başka bir ifadeyle, Avrupamerkezli bu fikri akımlar, başka ülkelerin maneviyat dünyalarında da erozyon ve sellere neden olmuş, her tür ahlaki değer bu sel önünde

<sup>8</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, "Hümanist" maddesi, Paradigma, İstanbul, 1999, s. 431.

<sup>9</sup> G. Marcel "Tanrı'nın ölümü" fikrinin Nietzsche'ye izafe edilmesine rağmen, bu fikrin köklerinin aslında Hegel'e kadar gittiğini belirtir. Her iki filozof bu kavramı aynı anlamda kullanmasa da, vurgulamak istedikleri nokta hemen hemen aynıdır: Bireyin 'alemlerin Rabbi ve Yaratıcısı, her şeyi kuşatan Tanrı anlayışını bir kenara bırakarak, sınırlı ve hatta 'fani' bir tanrı anlayışını benimsemesi. Böylece geleneksel anlayıştaki "her şeyi bilen, her şeye gücü yeten" tanrı anlayışı ya tamamen ret edilmiş veya merkezden çevreye (periphery) itilerek, sınırlı bir tanrı anlayışı oluşturulmuştur. Bkz.: G. Marcel, "Theism and Personal Relationships", *Cross Currents*, v. 1950-51, s.36.

yıkılıp gitmiştir.<sup>10</sup> Böylece Hegel'in (1770-1831) alemin ruhu dediği şey, "avrupamerkezcilik" olarak tezahür etmiş; tüm dünyaya da Avrupa'yı merkeze alarak düzen verme projesine girişmiştir. Aydınlanmanın doğrusal kalkınma anlayışı (linear development) ile beraber Avrupamerkezcilik Batı insanına "Ötekini" belirleme, yönetme ve yönlendirme hakkının meşruiyetinin temelini sağlamıştır.<sup>11</sup>

İslam dünyası söz konusu olduğunda ise 19. yüzyılın ikinci yarısında gerçekleşmeye başlayan Batı'nın sömürgeci ve emperyalist işgalinden sonra, Batı'nın beslendiği bu felsefi fikirlerin Müslümanlar'ın ruh ve akıllarını da işgal ederek hakimiyeti altına almağa çalıştığı bilinmektedir. Emperyalist güçler bu ülkelerin tüm maddi servet ve zenginliklerini gasbedip ele geçirirken, bu felsefi fikirler de Müslüman nesillerin her tür manevi, dini ve geleneksel değerlerine meydan okumuş, bu ülkelerde kendi gelenekleri ve tarihi duruşlarına ters düşen nesillerin yetişmesine neden olmuşlardır.

Başka bir ifadeyle, Batı dünya görüşü Müslüman nesillerin elindeki geleneksel harita ve pusulaları tahrip etmiş, ellerine tutuşturduğu yeni haritalar ise bu nesillerin bir yandan gelenek ve köklerinden kopmasına veya en azından onunla çatışmaya girmesine neden olurken, diğer yandan bir çok çağdaş İslami hareketin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Konumuz açısından dikkat çekici ve önemli nokta burasıdır ve örneğimiz olan Nursi'nin misyon ve özgünlüğünü çok iyi açıklamaktadır. Said Nursi çağdaş materyalist, nihilist varoluşçu ve pozitivist felsefe akımlarının "sarı [bulaşıcı] bir hastalık" gibi toplumları ve özellikle

<sup>10</sup> Bkz.: Enrique Dussell, *The Invention of the Americas: Eclipse of "the Other" and the Myth of Modernity* New York: Continuum. Translated by Michael D. Barber, birinci bölüm.

<sup>11</sup> Garaudy'nin "tüm çağdaş batılı felsefenin babası olarak" tanımladığı Edmund Husserl (1859-1938) de Hegel'in izinden giderek Batı'nın "ötekini" belileme ve yönetme hakkını meşrulaştırır. Husserl kadim Yunan ile Barbar dünya arasındaki kalın çizginin hala devam ettiğini ileri sürer. Husserle'e göre "varlık-insan" tasarısının ilk olarak Greklerle birlikte ortaya çıktığını hatırlattıktan sonra, bu "olma kararı" ve Platon'un "İde"yi keşfi yoluyla, Avrupa'nın Varlık ve Gerçek'i bilen tek halk olduğunu yazar: "Greklerin aldığı bu kararlar, sadece bu kararlar, Avrupa insanlığı, Çinliler ya da Hintliler gibi basit bir antropolojik tip olmak yerine, kendinde bir mutlak ide taşıyıp taşımadığına karar vermiş olacak ve yeni aynı hamlede, *bütün yabancı insanlıkların Avrupa'laşması gösterisinin tarihsel anlamsızlıktan değil, dünyanın anlamından yükselen bir mutlak anlamın yürekelliğini kendinde gösterip göstermediğine karar vermiş olacak.*" Roger Garaudy, *20. Yüzyıl Felsefesi Garaudy'nin Felsefi Vasiyetleri*, Fecr Yayınevi, Ankara, 1989, S. 55-56. (vurgu eklenmiştir.) Nursi Avrupa'yı tenkit ederken yaptığı ayırım bu noktada dikkat çekicidir. Ona göre Avrupa ikidir: Birincisi Kadim Yunan ve Roma felsefi dehalarının ürünü olup kendini mutlaklaştıran, materyalist ve sömürgeci olan Avrupa'dır. Diğer ise, Hz. İsa'nın öğretisinin özünü takip eden/yetmeye çalışan samimi Hıristiyan Avrupa'dır. Nursi'nin kavgası kendisini ilahlaştıran ve her tür manevi değere düşman olan ve bu niteliğiyle de tüm ahlaki dejenerasyon, sefalet ve sorunların sorumlusu olan, ancak bunu eğlence sektörü ve sefahat alemleriyle örtmeye çalışan birinci Avrupa'dır. Bkz.: Bediüzzaman Said Nursi, *Risale-i Nur Külliyyatı*, Nesil, İstanbul, 1986. c.1, s. 643. (Bundan sonra aksi belirtilmedikçe tüm referanslar bu esere yapılacak ve RNK olarak gösterilecektir.) Avrupamerkezciliğin eleştirisi için ayrıca bkz.: Samir Amin, *Avrupa Merkezcilik Bir İdeolojinin Eleştirisi*. Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1993; Enrique Dussell, *The Invention of the Americas: Eclipse of "the Other" and the Myth of Modernity*, New York: Continuum. Translated by Michael D. Barber ve ayrıca Pauline Moffitt Watts'ın bu kitapla ilgili değerlendirmesi: Review of *The Invention of the Americas*, Enrique Dussell. *American Historical Review* 102:2 (April 1997), 425-426; Said, Edward W. *Orientalism*. New York: Pantheon Books, 1978.

yetişmekte olan Müslüman nesillerin “alemi ve kendilerini” algılayış biçimini derinden etkilediğini ve hatta tahrip ettiğinin çok iyi farkındadır:

Dünya, büyük bir mânevî buhran geçiriyor. Mânevî temelleri sarsılan garb cemiyeti içinde doğan bir hastalık, bir veba, bir taûn felâketi gittikçe yeryüzüne dağılıyor. Bu müthiş sârî illete karşı İslâm cemiyeti ne gibi çarelerle karşı koyacak? Garbın çürümüş, kokmuş, tefessüh etmiş, bâtil formülleriyle mi? Yoksa İslâm cemiyetinin ter ü taze îman esaslarıyla mı? Büyük kafaları gaflet içinde görüyorum. İman kalesini, küfrün çürük direkleri tutamaz. Onun için, ben yalnız iman üzerine mesaimi teksif etmiş bulunuyorum.<sup>12</sup>

Said Nursi kendisine yöneltilen ve onun vizyonunu anlamayan/anlamamayan iddiaların farkında değildir. Ayrıca bu tür iddiaları ciddiye de almamaktadır. Bununla beraber modernitenin insanlık için oluşturduğu tehlikenin çok iyi farkındadır. Bu “farkındalık” onda kendi kişisel elem, acı ve ıstıraplarını unutturacak düzeyde olduğu ise şu ifadelerinden anlaşılmaktadır:

Bana ıztırab veren yalnız İslâm’ın mâruz kaldığı tehlikelerdir. Eskiden tehlikeler hariçten gelirdi; onun için mukavemet kolaydı. Şimdi tehlike içeriden geliyor. Kurt, gövdenin içine girdi. Şimdi, mukavemet güçleşti. Korkarım ki cemiyetin bünyesi buna dayanamaz.. çünkü düşmanı sezmez. Can damarını koparan, kanını içen en büyük hasmını dost zanneder. Cemiyetin basiret gözü böyle körleşirse, îman kalesi tehlikededir. İşte benim ıztırabım, yegâne ıztırabım budur. Yoksa şahsımın mâruz kaldığı zahmet ve meşakkatleri düşünmeğe bile vaktim yoktur. Keşke bunun bin misli meşakkate mâruz kalsam da îman kalesinin istikbali selâmette olsa!<sup>13</sup>

Nursi bir yandan bu anlayışın niteliği ve Müslüman genç nesiller için oluşturduğu tehlikeyi, bundan duyduğu derin ıstırapı dile getirirken, diğer yandan da asıl misyonunu yine duygusal ve belîğ bir anlatımla şöyle ifade eder:

Karşımda müthiş bir yangın var. Alevleri göklere yükseliyor. İçinde evlâdım yanıyor, îmanım tutuşmuş yanıyor. O yangını söndürmeğe, îmanımı kurtarmağa koşuyorum. Yolda biri beni kösteklemek istemiş de ayağım ona çarpmış. Ne ehemmiyeti var? O müthiş yangın karşısında bu küçük hâdise bir kıymet ifade eder mi? Dar düşünceler! Dar görüşler!

Beni, nefsinin kurtarmayı düşünen hodgâm bir adam mı zannediyorlar? Ben, cemiyetin îmanını kurtarmak yolunda dünyamı da feda ettim, âhiretimi de.

(...)

Gözümde ne Cennet sevdası var, ne Cehennem korkusu. Cemiyetin, yirmi beş milyon Türk cemiyetinin imanı namına [Türkiye’nin o zamanki nüfusu] bir Said değil, bin Said feda olsun. Kur’ân’ımız yeryüzünde cemaatsiz kalırsa Cenneti de istemem; orası da bana zindan olur. Milletimizin imanını selâmette görürsem,

<sup>12</sup> Nursi, *ANK*, c. 2, s.2206.

<sup>13</sup> Nursi, *ANK*, c.2, s. 2205.

Cehennem alevleri içinde yanmağa razıyım. Çünkü vücudum yanarken, gönlüm gül-gülistan olur.<sup>14</sup>

Konumuzla ilgili diğer dikkat çekici bir olgu ise, Müslümanların kendi ülkelerini ve topraklarını Batı emperyalizminden kurtarmada gösterdikleri başarıyı fikri alanda da gerçekleştirdikleri söylenemez. Başka bir ifadeyle, siyasal bağımsızlığını kazanan Müslüman ülkeler, felsefi fikirlerin etkisi ve toplumun kendisini algılayış biçimini derinden etkilemesinden dolayı kültürel ve fikri bağımsızlıklarını aynı şekilde elde edememişlerdir. Bugün Müslüman ülkelerdeki mevcut seküler ve Batıcı aydınlar bunun en tipik örneğini teşkil etmektedir. Ayrıca tarihte Batı ile "Öteki" arasında yaşanan çatışma, tansiyon ve gerilimin bugün farklı bir boyutta cereyan ettiği de ayrı bir gerçektir. Bu gerçeği S. Huntington "Medeniyetler Çatışması" olarak kavramlaştırmıştır.<sup>15</sup> Bunun anlamı, günümüzdeki çatışmaların ülke ve devletler bazından ziyade çeşitli medeniyetlere mensup devlet ve bireyler arasında olmasıdır. Hatta aynı ülkede yaşayan ancak değişik ve farklı medeniyetlere aidiyetlerini iddia eden gruplar arasında da bu çatışmanın güçlü bir şekilde devam ettiği görülmektedir. Bazı Müslüman ülkelerdeki Batıcı ve Batı karşıtı, laik-anti-laik söylemler arasındaki çatışma ve gerilim bunun bir göstergesidir. Collin Turner Batı medeniyetinin gücü ve etkisinden hareketle, Batı kavramının içeriğinin değiştiğini ve bu nedenle Batının anladığımız manasının kaybolduğunu ileri sürmektedir:

Batı sadece jeopolitik bir varlık değil, aynı zamanda bir mecazdır da. Coğrafi olarak Batı, Uluhiyet'e karşı kitle halinde bir isyanın görüldüğü yerdir. Çağdaş Batı medeniyeti, bildiğimiz kadarıyla temelinde düzenli bir dini inanç bulunmayan ilk medeniyettir. Böylece Batı dini inanç grubu, Uluhiyet güneşinin tutulmasını ifade eden bir mecaz olmaktadır. Şimdi ise bu güneş tutulması, sadece jeopolitik Batıya münhasır kalmadığına göre, iman hakikatlerinin göz ardı edildiği her yere Batı diyebiliriz.<sup>16</sup>

Said Nursi, yukarıda ifade ettiğimiz gibi bu olguyu "kurdun gövdenin içerisine girmesi" olarak tanımlamış, böylece dahili savaş ve çatışmalar döneminden sonra, yeni bir çatışma döneminin bizzat bireylerin kendi benliklerinde ve ruh

<sup>14</sup> Nursi, *RNK*, c. 2., s. 2206.

<sup>15</sup> Samuel Huntington dünyaca ünlü bir siyaset bilimci ve strateji uzmanı olup, Harvard Üniversitesinde öğretim üyesidir. Bununla beraber asıl önemi kurucusu ve editörü olduğu *Foreign Affairs*, dergisinde yayınladığı (Summer 1993 and Nov/Dec 1993) "The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order" (Medeniyetler Çatışması ve Dünya Düzeninin Oluşumu) makalesinin yayınlamasıyla ortaya çıktı. Makaledeki görüş ve ileri sürülen argümanlar bir anda tüm dünyada tartışılmaya başlandı. Konuyla ilgili yüzlerce toplantı, panel ve sempozyum düzenlendi. Makale belli başlı dillere tercüme edildi. Hakkında, lehte vealeyhte yüzlerce makale ve kitap yayınlandı. Huntington'un kendisi bizzat davet edilerek ileri sürüldüğü tezin tartışıldığı toplantılar yapıldı. Bu makale daha sonra kitap olarak genişletilerek yeniden yayınlandı: *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, (New York: Simon & Schuster, 1996).

<sup>16</sup> Colin Turner, *Bir İman İnkılabı Olarak Risale-i Nur*, Yeni Asya Vakfı, 1997, s. 19.



dünyalarında meydana geldiğine erken bir dönemde dikkat çekmiştir.<sup>17</sup> Aslında özellikle 19. yüzyılın ikinci yarısı ile 20. yüzyılda ortaya çıkan İslam'ı ihya hareketlerinin temel nedeni de, yukarıda da işaret edildiği gibi, sadece Batılı emperyalist güçlere karşı koymak değil, aynı zamanda bu gücün yaslandığı ve beslendiği çağdaş Batı düşüncesi ile hesaplaşmak ve İslami bir söylem geliştirmekti.<sup>18</sup> Said Nursi'nin de çağdaş ve özgün bir Müslüman alim ve lider olarak tüm hayatını bu misyona adanmış görülmektedir. Bu kısa girişten sonra asıl konumuza girebiliriz

### I. Sartre ve Nursi'nin Önemi

Çağımızda hem Batı'da hem Müslüman ülkelerde etkili olmuş felsefi akımlardan birisi, belki de önde geleni, değişik biçimleriyle varoluşçuluktur. Bu akımın temsilcileri arasında Kierkegaard, (1813-1855) Jaspers (1883-1869) ve Marcel (1884-1973) gibi Allah'a inananlar olmakla beraber, Heidegger, Sartre, Camus (1913-1960) gibi ateistler de bulunmaktadır. Bu nedenle aralarında varoluşçuluğun ne olduğu veya olmadığı ile ilgili olarak tam bir bütünlük olmasa da, özellikle ateist ve nihilist varoluşçuluk anlayışının 20. yüzyılda daha çok etkili olduğu görülmektedir. Günümüzde bu etkiler farklı şekilde devam etmektedir. Bu etkinin farkında olan John F. Whealon'un kanaati "düşünen her erkek ve kad[ın] varoluşçuluğun ortaya koyduğu sorunlarla yüzleşmeden bir hayat felsefesi geliştiremeyeceği" yönündedir. Dahası aynı yazara göre "çağdaş varoluşçuluğun ortaya koyduğu *Saçmalık (Absurd)* sorunuyla hesaplaşmadıkça tatmin edici bir kelam ortaya koymak mümkün değildir."<sup>19</sup>

Bundan hareketle, Said Nursi'nin de, adını zikretmese de çağdaş felsefi söylemin genelde din, özelde ise İslam açısından sebep olduğu bazı temel sorulara Kur'anî bir cevap sunduğu,<sup>20</sup> özellikle Kur'anî mesajın insanlık durumu için "şimdi

<sup>17</sup> Gaston Berger gerçek filozof ve düşünürü tanımlarken şu tespiti yapar: " filozof bazen çağdaş bilinci ifade edebilir, o durumda kendisi en büyük değerdir. *Yarın gelecek olanı haber verdiği zaman, yahut bugün bulunduğu durumu değiştirdiği zaman en büyük olacaktır.*" Roger Garaudy, *20. Yüzyıl Felsefesi Garaudy'nin Felsefi Vasiyetleri*, Fecr Yayınevi, Ankara, 1989, s. 63 (vurgu eklenmiştir.)

<sup>18</sup> İbrahim Abu-Rabi, *Çağdaş İslami Hareketlerin Fikri Kökenleri*, Çeviri: M. Ali Demirci, Yöneliş, İstanbul, 1998; İbrahim Abu Rabi, *Islamic Resurgence and the Challenge of the Contemporary World: A Round-Table Discussion with Professor Khurshid Ahmad* (Tampa: The World and Islam Institute).

<sup>19</sup> Francis J. Lescoe, *Existentialism, With or Without God*, (New York: Alba-House, 1974, önsöz.

<sup>20</sup> Said Nursi, özellikle İstanbul'a ilk geldiği ve Şekerci Hana yerleştiği zaman o zamanlar hakim olan felsefi tartışmalarla da tanışmış olmalıdır. 1926 yılından sonra telif etmeye başladığı Nur Risalelerinin'de felsefeye sık sık göndermede bulunur ve felsefi söylemi şiddetle tenkit eder. Aslında 1922'den önce Arapça olarak telif ettiği *Mesnevi-i Nuriye* adı altında toplanan eserlerinde de sık sık Kur'an söylemi ile felsefi söylemi karşılaştırır ve "Kur'an'a muarız " olarak tanımladığı felsefi anlayışları tenkit ve ret eder. Bu eser daha sonraları müellifin kardeşi Abdülmecit Nursi tarafından kısmen tercüme edilmiş ve müellif bu tercümeyle uzun ve önemli bir mukaddime yazmıştır. Bkz.: Nursi, *Mesnevi-i Nuriye*, Ter: Abdülmecit Nursi, *RNK*, c.2, içinde. Ayrıca *Mesnevi*'nin tamamı Abdülkadir Badıllı tarafından da tercüme edilmiştir: *Mesnevi-i Nuriye*, İstanbul, 1998 Bunun üzerine Nur Risalelerinin okullarda ve özellikle de üniversite gençliği üzerindeki etkisini kırmak veya azaltmak isteyen çevreler Said Nursi'nin bilim ve felsefe düşmanı olduğunu yaymaya başladılar. Bunu haber alan Nursi, felsefe konusundaki görüşlerine açıklık getirir ve mutlak olarak felsefeye

ve burada" ifade ettiği anlamı ortaya koymaya çalıştığı, böylece çağdaş Müslüman nesillere kendi ifadesiyle "ter-ü taze bir Kur'an dersi" olarak yol göstermeyi gaye edindiği görülmektedir. Nur Risaleleri'nin günümüzde ulaştığı uluslararası ilgi göz önüne alınca, onun ortaya koyduğu bu cevabın evrensel bir nitelik taşıdığı da söylenebilir. Bu nedenle, Said Nursi'nin Barla'nın bağ ve bahçelerinde, Çam Dağı'nın tepelerinde ortaya koyduğu görüşlerin muhataplarının da, Şerif Mardin'in bir sosyolog hassasiyeti ile ortaya koymaya çalıştığı gibi, sadece Barla'nın sıradan ve gariban köylüleri ile oğünkü Türkiyeli Müslümanlar değil, belki tüm Müslümanlar ve insanlar olduğu görülmektedir.

Said Nursi'yi varoluşçu bir düşünürle karşılaştırmamızın bir diğer nedeni ise, Nursi'nin İslam düşünce geleneğindeki "varoluşçu" düşünürler kategorisine dahil olduğuyla ilgili kanaatimizdir. Bu çizgideki Müslüman düşünürler, Aristo çizgisini takip eden "özcü" Meşşai filozoflardan ayrılmakta ve onları eleştirmektedirler.<sup>21</sup>

## II. Sartre'in Varlık ve İnsan Anlayışı

J. Paul Sartre'in (1905-1980) bir filozof olarak üne kavuşmasının 1940'lı yıllara rastlaması bir tesadüf değildir. Bu yıllar Said Nursi'nin (1876-1960) de insanlık için büyük değişimlere sahne olacağını ve hatta insanların din ve hakikat arayışlarının yoğunlaşacağını söylediği yıllardır. Birinci Dünya Savaşı ile liberal paradigmanın yıkılması, bir çok insanın tarihe, dinlere ve tüm değerlere olan inançlarının yıkılmasına da neden oldu: Aç-susuz, evleri yıkılmış, ocakları sönmüş, yakınları ölmüş, yaralanmış veya kaybolmuş, gelecekte hiçbir umut bulamayan insanlar en keskin ve net bir şekilde "insanlık durumlarıyla yüz yüze gelmişlerdi."

---

karşı olmadığını, aksine felsefenin dinsiz kısmına karşı olduğunu belirtir. Bir Kur'an adamı olarak, bu konuya da yine Kur'ani bir açıdan yaklaşır ve şöyle der: "Risale-i Nur'un şiddetle tokat vurduğu ve hücum ettiği felsefe ise, mutlak değildir; belki muzır kısmıdır." Bu tespitten sonra felsefenin insanlık için ihtiva ettiği olumlu yönleri şöyle sıralar: 1. insanlığın toplum hayatına, 2. ahlak ve insanın olgunlaşmasına 3. sanatın gelişmesine hizmet. Bu felsefi söylem ona göre "Kur'an ile barışıktır" ve Kur'an'ın hikmetine hâdimdir, muaraza edemez. Bu kısma Risale-i Nur ilişmiyor." Bununla beraber felsefenin diğer bir tür[leri] vardır. Bu anlayışın temel özellikleri ise: 1. Dalâlete ve ilhada ve tabiat bataktığına düşürmeğe vesile olması, 2. sefahet ve lehvîyat ile gaffet ve dalâleti netice vermesi, 3. sihir gibi hârikalarıyla Kur'an'ın mu'cizekâr hakikatlarıyla muaraza etmesi. İşte diyor Nursi "bir Kur'an tefsiri olan Risale-i Nur ekser eczalarında mizanlarla ve kuvvetli ve bürhanlı muvazenelerle felsefenin yoldan çıkmış bu kısmına ilişiyor, tokatlıyor. Müstakim, menfaatdar felsefeye ilişmiyor." Bundan dolayı da mektepliler Risale-i Nur'a itirazsız, çekinmeyerek giriyorlar ve girmelidirler." Bediüzzaman Said Nursi, *FNK*, c.2, Emirdağ Lahikası-1, ss. 1754-1755. Ayrıca Said Nursi'nin felsefe anlayışı ve felsefecilere yönelttiği eleştirilerle ilgili olarak bkz.: Prof. Dr. Süleyman Hayri Bolay, "Bediüzzaman'ın Felsefeye Bakışı", Uluslararası Sempozyum 3, Yeni Asya Yayınları, 1996; Prof. Dr. Alparslan Açıkgenç, "İlim Anlayışı ve İlimlerin Sınıflandırılması Açısından Risale-i Nur'un Bir Değerlendirilmesi", a.g.e., içerisinde; Prof. Dr. Mehmet S. Aydın, "Risale-i Nur'da Kötülük Problemi", a.g.e., içerisinde; Colin Turner, *Bir İman İnkılabı Olarak Risale-i Nur*, Yeni Asya Vakfı, 1997 ve Abdülkadir Harmancı, *Said Nursi'nin Risalelerinde Kelam-Felsefe Problemleri*, ayışığı kitapları, İstanbul.

<sup>21</sup> Bkz.: Alparslan Açıkgenç, *Being and Existence in Sadra and Heidegger*, ISTAC, Kuala Lumpur, 1993, ss.

Şunu belirtmek gerekir ki, yukarıda zikredilen bağlamda ortaya çıkan Sartre'in ateist varoluşçu anlayışı yüzyılımızda daha çok etkili olmuştur. Varoluşçuluk konusundaki çalışmaları ile tanınan B. Kaufmann'a göre Varoluşçuluk, Sartre'in çalışmaları ile uluslar arası bir ün kazanmış ve ilgi odağı olmuştur.<sup>22</sup> Onun felsefesinin büyük ölçüde F. Nietzsche, M. Heidegger, G. W. Hegel ve E. Husserl gibi filozoflardan beslendiği anlaşılmaktadır. Sartre ister bütün olarak, isterse yorumlayarak almış olsun, görüşlerini yeni bir şekilde sentezlemiş ve ateist varoluş felsefesini bu temeller üzerinde inşa etmiştir.<sup>23</sup> Bunun çeşitli nedenleri olmakla beraber en önemlileri şunlardır:

**Birincisi**, Sartre Avrupa'da insanların II. Dünya Savaşı'ndan ve tüm baskılardan özgürleştikleri bir ortamda yazmaktadır. **İkincisi**, klasik felsefe geleneğinin aksine en felsefi fikirlerini bile roman, deneme, tiyatro oyunları gibi edebiyat ürünleriyle ifade etmekte, böylece milyonlarca okuyucuya ulaşmaktadır. Bir diğer neden ise Sartre'in toplumun ahlaki değerlerini hiçe sayan nikahsız evliliği ve su götürmez ateizmidir.<sup>24</sup> Sartre'in nihilist varoluşçu anlayışını ve bunun insan için ihtiva ettiği sonuçlarını anlamak için onun varlıkla ilgili kavramlaştırması ve bunun bir sonucu olarak ulaştığı insan anlayışının anlaşılması gerekmektedir.

Batı Felsefe geleneğinin en büyük filozoflarından birisi olan Eflatun asıl varlık olarak *ideler* alemini kabul etmişti. Gördüğümüz ve beş duyumuzla tecrübemize konu olan alemi ise sadece ideler aleminin bir gölgesi olarak temellendirmişti. Bu anlayışı ile de felsefe tarihi boyunca, Müslüman filozoflar dahil, birçok düşünürü etkilemiştir. Çağdaş filozoflardan A.N Whitehead (1861-1947) Batı felsefe tarihinin Eflatun'a düşülmüş bir hasiye olduğunu belirtirken bu gerçeğe işaret eder. J. P. Sartre'in varlık ve insanla ilgili görüşleri bu kadim konunun farklı bir açıdan tartışılmasından başka bir şey değildir. Sartre varlığı temelde ikiye ayırır: *Birincisi, kendisi için varlık* (being for-itself). Buna bilinç de diyebiliriz. *İkincisi ise, kendinde varlık* (being in-itself). Yani duyularımızla bildiğimiz, deney ve gözlem konusu olan tüm varlık.

Bununla beraber Sartre için asıl önemli olan kendisi için varlıktır, yani insandır. Zira konuyla ilgili 660 sayfalık *Varlık ve Yokluk* adlı kitabında kendinde varlık için sadece altı sayfa ayırırken, kitabın geriye kalan kısmını kendisi için varlığa ayırır. Aslında kendinde varlığa ayırdığı birkaç sayfadan asıl amaç esas konuya geçiş içindir. Başka bir ifadeyle, felsefesine bir temel arayan Sartre, bu temeli kendinde varlıkta bulmuştur. Konunun daha iyi anlaşılması için bu kavramları biraz daha yakından görelim.

<sup>22</sup> Doc. Dr. Ayhan Aydın, *Düşünce Tarihi ve İnsan Doğası*, Alfa, İstanbul, 2000, s. 249.

<sup>23</sup> Bkz.: F. J. Lescoe, *Existentialism*, ss. 274-275. Ayrıca bkz.: Jean-Paul Sartre, *Sözcükler :Öz yaşam öyküsü* .Ada (İstanbul) 1983.

<sup>24</sup> Bkz.: Lescoe, a.g.e., ve Doç. Dr. Kenan Gürsoy, *J.P. Sartre Ateizmi'nin Doğurduğu Problemler*, Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara, 1987.

### 1. Kendisinde Varlık

Sartre *Varlık ve Yokluk* eserinde "Kendisinde Varlık"ı şöyle ifade eder: "Varlık ne ise odur".<sup>25</sup> Bu haliyle "kendisinde varlık" "kendisi için varlıkla" tam bir zıtlık içerisinde. "Kendisinde varlık" objelerin/şeylerin dünyası olup, ne ise odur. Bundan dolayı başka bir şey değildir. Varolmaları için hiçbir nedene ihtiyaçları yoktur. Sonsuz ve anlamsızdırlar. Dahası "kendisinde varlığın" hiçbir anlamı yoktur. Herhangi bir Tanrı veya Yaratıcı olmadığından, her şey "hiçbir amacı ve anlamı olmadan" sadece vardır. Bu nedenle Sartre'a göre "onların [şeylerin] nereden geldiğini ve niçin burada olduklarını sorgulamaya hakkımız yoktur". Ona göre "modern düşünce [fenomonoloji] var olanı, onu açığa vuran bir seri ortaya çıkışa indirgeyerek önemli bir gelişme gösterdi... görünüş, gizli bir gerçeğe değil, eksiksiz bir seri görünüşe gönderme yapar... Bu yeni karşıtlık; sonlu ile sonsuzluk arasındaki ya da daha iyisi, sonlunun içindeki sonsuz karşıtlığı, olmak ve ortaya çıkarmak ikiliğinin yerini alır."<sup>26</sup> Garaudy'e göre burası Sartre'ın kanıtının merkezidir. Sartre'a göre aşkın bir gerçeklik bulmak söz konusudur, fakat bu Tanrı değildir. Dünya'dır.<sup>27</sup>

Varlığın anlamsızlığı ve saçmalığı fikri Sartre'ın *Bulanlı* adlı romanında en iyi ifadesini bulur. *Bulanlı* Sartre'ın ilk romanıdır ve üstatları olan Husserl ve Heidegger'in dünya bakışlarını yansıtır.<sup>28</sup> Romanın merkez teması-gerçek bir felsefi manifesto-; artık amacı[n] bulunmadığı andan itibaren dünyanın da artık hiçbir şey ifade etmediğidir.<sup>29</sup> Romanın kahramanı Roquentin'e yazar şunları söyler:

Biz bir kendi kendisinden sıkılmış, bunalmış varoluş (existant)lar yığını idik. Ne birimizin, ne de diğerlerimizin burada bulunmak için en ufak bir sebebi yoktu. Her "varolan" kendi içinde, karmaşık olarak belli ve belirsiz bir endişeli tavırla kendini diğerlerine nazaran fazla hissediyordu. Fazladan (de trop) olmak; bu benim bu ağaçlarla, bu parmaklıklarla, bu çakıl taşları ile kurabildiğim tek münasebet (bağ) idi.<sup>30</sup>

Bu anlayışın sonucu ise insanın bir şaşkınlık ve bir kızgınlığa duçar olmasından başka bir şey değildir. Her şey o kadar manasız ve varoluşları o kadar lüzumsuzdur ki, adeta varolmaktan onlar da şikayetçidirler. Onları oraya koyan, onlara bir sebep ve mana bütünü içinde yer gösteren, daha açık bir tabirle onları yaratan hiçbir zorunlu varlık, yani Tanrı söz konusu edilemez. Hiçbir şeyin ne evveli, ne de sonrası vardır. Kendi kendisinde şey sadece 'oradadır'. "Ne bütün bunların nereden çıktığını ne de nasıl oluyor da, hiçbir şey yerine dünya vardır diye sorabilmenin

<sup>25</sup> Gürsoy, s. 14.

<sup>26</sup> Garaudy'den alıntı: s. 83.

<sup>27</sup> Garaudy, a.g.e.; Gürsoy, s. 4.

<sup>28</sup> Jean-Paul Sartre. *Bulanlı* ; Varlık Yayınları, İstanbul, 1987.

<sup>29</sup> Garaudy, a.g.e., s. 81.

<sup>30</sup> Gürsoy, a.g.e., s. 20.

imkanı vardır. Bunun bir manası yoktur".<sup>31</sup> *Bulanıtı* romanında tekrarladığı gibi, "sebepsiz ve mutlak bir saçmalık olan varlık" söz konusudur.<sup>32</sup> Sartre'ın varlık hakkındaki görüşlerini kısaca özetledikten sonra, konumuz açısından asıl önemli olan insan anlayışına geçebiliriz

## 2. Kendisi için varlık: İnsan.

Daha önce de işaret edildiği gibi, Sartre'ın kendisinde varlık olarak tanımladığı insan anlayışı onun varlık anlayışının bir sonucudur. Yaratıcı bir Tanrı fikrini red eden Sartre'a göre, tıpkı kendinde varlık gibi, insanın da önceden yaratılmış, sabit ve tüm insanlarda aynı olan bir tabiatı yoktur. İnsan Sartre'ın bilinç (consciousness) olarak tanımladığı, kendisi için bir varlıktır. Buna göre, insanın dışındaki tüm varlıklar, Hegelci zıtlık teorisine göre, diğer bir varlık grubuna aittir: Kendisinde varlık. Kendisi için varlığı incelerken önce bilinç olarak "kendisi için varlığı", sonra da hiçlik olarak "kendisinde varlığı" inceleyeceğiz.

Sartre'a göre kendisi için varlık esas olarak bilinçtir ve bu bilinç de daima "bir şeyin" bilincidir. Bilinç kendisi dışında olan ve kendisi ile karşılaşan tüm nesnelere "kendinde varlık" olarak tanımlar. "Kendisinde varlık" bilincin tam zıddıdır ve varlığı ancak bilinçle bilinir. İnsan her zaman kendi bilincinin farkında olabilir, ancak bu daimi bir şeyin bilincidir. Bununla beraber bu nesne bilinçten farklıdır ve onun dışında bir şeydir. Bu nedenle bilinç daima kendisini, kendi dışındaki şeylerden ayırır. Kendisini hiçbir zaman onlarla aynileştirmez.<sup>33</sup> Bilinç kavramının daha iyi anlaşılması için Sartre ayna sembolünü kullanır. Ayna sadece "bir şeyleri/bir nesneyi" yansıttığı zaman bir muhtevası vardır. Kendi başına bir muhtevası ve anlamı yoktur.<sup>34</sup> Aynı şekilde, bilincin de kendi başına bir muhtevası yoktur. Bundan dolayı da, bilincin aksettirdiği nesnelere daima bilincin kendisinden farklı ve onun dışındadırlar.<sup>35</sup> Kısacası, bilincin hiçbir özü (essence) ve muhtevası yoktur. Varlıktan (existence) başka bir şey değildir. Böylece şeyler ve bilinç birbirine bağımlıdır. Bilinç olmadan şeyler anlamsız bir kaostur. Şeylersiz bilincin varlığından bile söz edilemez. Zira bilincin kendisi şeyleri yansıttığı zaman ortaya çıkar.

Bu anlayışa göre insanın önceden belirlenmiş ve tüm insanlar için geçerli olan tümel anlamda bir tabiat/öz yoktur. Bunun bir sonucu ise insan tabiatı yerine, "insanlık durumu" söz konusudur. Böylece bütün dinlerin ve metafizik gelenekle-

<sup>31</sup> Gürsoy, s. 21.

<sup>32</sup> Gürsoy, s. 21.

<sup>33</sup> Sartre, *Varlık ve Yokluk*, Jean Wahl, *A Short History of Existentialism*, İngilizceye tercüme eden: F. Williams ve S. Maron, (NY: Philosophical Library, 1949) ss. 28-29; Collin Wilson, *Introduction to New Existentialism* (Boston: Houghton Mifflin Co., 1960, s. 58.

<sup>34</sup> İlginçtir ki, İslam tasavvuf tarihinde ve Said Nursi'nin eserlerinde de ayna simgesi sık sık kullanılan bir simgedir. Ancak ulaştıkları sonuçlar çok farklıdır.

<sup>35</sup> Lescoe, *Existentialism*, ss. 280-281. Sartre'ın bilinç kavramını geliştirirken özellikle Heidegger'in *Dasein* kavramından etkiendiği anlaşılmalıdır.

rin insan için tümel olarak varsaydıkları nitelikler Sartre tarafından ret edilmiştir. Bunun sonucu ise, insanın uyması veya izlemesi gereken ve hatta sahip olduğu bu nitelikleri belirli ahlaki öğretileri takip ederek geliştirmesi gereken bir tabiatı da yoktur. Sartre'ın insanla ilgili temel tezlerinden birisi de tam burada ortaya çıkmaktadır: "insan kendi projeleriyle/geleceğe yönelik hareketleriyle kendisini belirler", yani insan olur. Maurice Cranston'un ifadesiyle:

İnsan belirli ve nihai bir durumda olamaz: O devamlı olarak seçmek, kararlar vermek, eski projelerini yeniden gerçekleştirmek ve yenilerini ileri sürmek zorundadır. Bu görev ancak ölümle sona erer.<sup>36</sup>

Bu nedenle Sartre'ın ünlü "*varlık özden önce gelir*" sözünün anlamı tavazzuh etmektedir: İnsan hiçbir özü [tabiatı, doğuştan sahip olduğu niteliği] olmayan bir varlıktır. Böyle bir öz, insanın kendisini sınırsız bir şekilde dönüştürme/gerçekleştirme gücüne tam bir çelişki oluşturur. İnsan olmak istediği şeydir.<sup>37</sup> Bu anlayışın diğer bir anlamı ise insana yol gösterecek veya yolunu aydınlatacak tüm değerlerin ret edilmesidir. İnsan saçma ve anlamsız bir dünyada yapayalnızdır. Tek niteliği ise, eğer böyle bir şey varsa, onun özgür olmaya mahkum olduğudur.

Sartre daha da ileri giderek, adeta insanın görevinin tanrılaşmak olduğunu ileri sürer. Zira "Tanrı'nın yokluğunun doğurduğu tam hürriyet, Sartre'da, insan davranışlarında bir başı-boşluk meydana getirmiş, hareketlere istikamet verecek herhangi bir dış sebep veya onları doğrulayacak herhangi bir müeyyide, ateizmin tabii bir icabı olarak ret edildiğinden *fert bütün ağırlığı kendi omuzlarına yüklenmiş ve yalnızlık içine adete itilmiştir*."<sup>38</sup> Sartre bunu şöyle ifade eder:

Her şey, sanki ben sorumlu olmaya mecbur kılınmışım gibi cereyan eder. Hayat içinde terkedilmiş olmamı, su üstündeki tahta parçası gibi, düşmanca bir dünyada kimsesiz ve pasif kalmam manasına değil, kendimi birden yalnız ve yardımsız hissetmem, sorumluluklardan kaçma isteğimden bile sorumlu olduğumdan bir an bile bu mesuliyetten kopmadan, bütün yükümlülüğünü taşıdığım bir dünyaya bağlanmış olmam anlamına gelir. Kendimi pasif hale getirmem, bir yerde yine kendimi seçmem demektir ve intihar, diğerleri gibi bir dünyada olma biçimidir.<sup>39</sup>

<sup>36</sup> Lescoe, s. 283.

<sup>37</sup> Paul Tillich, "Existentialism and Psychotherapy", *Review of Existential Psychology and Psychiatry*, I, no. 1, s.9.

<sup>38</sup> Gürsoy, s. 96.

<sup>39</sup> Gürsoy'dan naklen, s. 96. Said Nursi sık sık yaptığı iman ve küfür karşılaştırmalarında ateist insanların bu halet-i ruhiyelerini bazı temsillerle ortaya koymaya çalışır. Varoluşçuluğun adını zikretmese de yaptığı karşılaştırmadaki tipleme ve örnekler bu duruma çok güzel uymaktadır. Said Nursi, Allah'a inanan ve O'na tevekkül eden mü'min ile O'na inanmayan ve tevekkül de etmeyen inançsızın durumlarını bir gemiye binen iki yolcunun misâllerini vererek şöyle açıklar: "Vaktiyle iki adam hem bellerine, hem başlarına ağır yükler yüklenip, büyük bir sefîneye bir bilek alıp girdiler. Birisi girer girmez yükünü gemiye bırakıp, üstünde oturup nezaret eder. Diğeri hem ahmak, hem mağrur olduğundan yükünü yere bırakmıyor. Ona denildi: Ağır yükünü gemiye bırakıp rahat et. O dedi: Yok, ben bırakmayacağım. Belki zâyî' olur. Ben kuvvetliyim. Malımı, belimde ve başımda muhafaza edeceğim. Yine ona denildi: Bizi ve sizi kaldıran şu emniyetli sefîne-i

Burada dikkat çeken nokta, Tanrı'nın varlığı ret edildikten sonra, hem âlemin yaratılmışlığı, bir düzen ve anlamının olduğu anlayışı, hem de insanın bir tabiatı, özü ve anlamının olduğu anlayışları ret edilmektedir. Bu yeni anlayışa göre insanın tek niteliği özgür olmasıdır. Daha doğrusu bu onun bir niteliği de değil, onun olmaya mahkum olduğu bir şeydir. Roger Reneaux'un ifade ettiği gibi, "gerçekten varolmak, şuurlu olmaktır, fakat daha derin bir şekilde hür olmaktır. Aslında hürriyet 'dünyadaki varlığımızı' oluşturur. İnsan hür olmakta hür değildir, o, hür olmaya "mahkum"dur.<sup>40</sup> İnsanın bir özü ve tabiatı olduğu fikrini ret eden Sartre'a göre, *hürriyet varlığımızın harcıdır*.<sup>41</sup> Peki bu nasıl bir şeydir? Reneaux, Sartre'ın hürriyet anlayışını şöyle özetler: "O, psikologların iddia ettikleri gibi, iradeye ve düşünüp taşınmaya indirgenemez. Zira onda bir iti ve tutkuyu takip etmekten daha ziyade tartışmak ve akli davranmak seçilir."<sup>42</sup> Sartre'ın Heidegger'den aldığı "varlık önce gelir ve özü zorunlu kılar" anlayışı burada bir kez daha belirir. Bunun bir sonucu olarak da insan "dünyada, seçimlerini, projelerini, kendi varlığını yansıtan bir aynadaki gibi belirir". Başka bir ifadeyle hürriyet: "Yapmak ve yaparak olgunlaşmak ve bundan başka bir şey olmamak"tır.<sup>43</sup>

### 3. Varoluşçu Ateizmin Bazı Sonuçları

Sartre'ın bu görüşlerini kısaca vurgulamamızın sebebi, varoluşçu ateizm ile nihilizmin, varlığı "saçma ve anlamsız" olarak gören bu anlayışının etkisinin günümüzde de çeşitli biçimlerde devam etmesidir. Günlük hayatta karşılaştığımız şeyleri; ağaçları, kuşları, dağları, ormanları, denizleri, gölleri, yeryüzünü, güneşi, ayı, yıldızları, gezegenleri, kısaca tüm varlık âlemini "lüzumsuz, anlamsız ve saçma" olarak görme, farkında olunsun veya olunmasın, böyle bir anlayışın sonucudur. Tabiatın aşkın ve kutsal boyutunu inkar/ihmal ederek, ona sadece bir şey, kendi kendine orada olan ve hiçbir anlamı olmayan bir şey olarak bakmak insanların günlük hayatında da bir takım sonuçları beraberinde getirmektedir. Böyle bir anlayışın sonucu her zaman varoluşçu nihilizm kadar yıkıcı olmasa da, dini anlayış, hassasiyet ve moral değerlerin çözümlenmesine, yozlaşmasına ve bireyin tabiata ve kendisine yabancılaşmasına neden olduğu görülmektedir. David Ray Griffin, mo-

---

Sultaniye daha kuvvetlidir. Daha ziyade iyi muhafaza eder. Belki başın döner, yükün ile beraber denize düşersin. Hem gittikçe kuvvetten düşersin. Şu bükülmüş belin, şu akılsız başın gittikçe ağırlaşan şu yüklere takat getiremeyecek. Kaptan dahi eğer seni bu halde görse, ya divânedir diye seni tart edecek. Ya haindir, gemimizi itihâm ediyor, bizimle istihza ediyor, hâpis edilsin, diye emredecektir. Hem herkese maskara olursun. Çünkü ehl-i dikkat nazarında, za'fı gösteren tekebbürün ile, aczi gösteren gururun ile, riyâ yı ve zilleti gösteren tasannuun ile kendini halka mudhike yaptın. Herkes sana gülüyor. denildikten sonra o biçârenin aklına başına geldi. Yükünü yere koydu, üstünde oturdu. Oh!.. Âilah senden razı olsun. Zahmetten, hâpisten, maskaralıktan kurtuldum. dedi." *RNK*, c.1, ss. 133-134.

<sup>40</sup> Roger Reneaux, *Egzistansiyalizm Üzerine Dersler*, çev.: Prof. Dr. Murtaza Korlaelçi, Kayseri, 1994.

<sup>41</sup> Reneaux, a.g.e., 70.

<sup>42</sup> Reneaux, a.g.e., 70.

<sup>43</sup> Reneaux, a.g.e., 70.

dern insanın karşı karşıya olduğu birçok sorunun temelinde alemlî saçma ve anlamsız olarak yorumlayan varoluşçu anlayışın olduğunu ısrarla vurgulamıştır.

Griffin, modernitenin kalbinde yatan fikirleri eleştirirken, bu konuyu belîğ bir şekilde ortaya koyar. Kainatın anlamsızlığının/saçmalığının varoluşçu felsefenin temel özelliklerinden birisi olduğunu ileri sürer ve şu soruyu sorar: Eğer kainatın Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre, Albert Camus ve hatta Franz Kafka (ö.1924) gibi varoluşçu düşüncenin temsilcilerinin ileri sürdükleri gibi, hiçbir önemi yoksa ve dahası her şey bir saçmadan/anlamsızlıktan ibaret ise "böyle bir bağlamda duyarlı insanlar yaşamak ve varolmak için ne gibi bir nedene sahip olabilirler?" Böyle bir alemde yaşamak için insanların bir nedeni olur mu? Griffin'e göre böyle bir anlayışı, birçok insana yaşamak için kendilerini motive edecek en küçük bir neden sunmadığından, bu insanlar şiddeti, alkol bağımlılığını ve uyuşturucu kullanımını bir yaşam biçimi olarak seçmekte, dahası ruh ve sinir merkezlerinin müdevimi olmakta veya intihar etmektedir. Anlamın olmadığı yerde, ölüm yeni bir imkan olarak ortaya çıkmaktadır. Griffin modern toplumlardaki alkol ve uyuşturucu bağımlılığı ile, intiharlara bir de bu açıdan bakmanın oldukça ilginç olduğunu söyler.<sup>44</sup> Varoluşçu felsefenin kainatı [şeyleri] kendi kendinin sebebi ve ayrıca saçma ve anlamsız olarak temellendiren anlayışı karşısında, Nursi hayretle şöyle demekten kendini alamaz:

Feyâ sübhanallah! Şu kâinata zerreden şemse kadar bütün mevcudat, taayyünatlarıyla, intizamıyla, hikmetleriyle, mizanlarıyla Sâniin ihtiyarını gösterdikleri halde, şu kör olası felsefenin gözü görmüyor!<sup>45</sup>

Bu nedenle Nur Risaleleri ısrarla atomdan yıldızlara, sivrisineğin midesinden güneş sistemine kadar her şeyin düzenli, anlamlı ve ahenk içinde olduğu ve yaratıldığını sürekli olarak vurgular. Sonuç ise, her şeyin düzen içinde olduğu bir varlık aleminde, insanın da başı boş olamayacağıdır. İnsana düşen en önemli görev ise "... bütün kainatta bütün hüsn ve cemal ve mehasin ve kemalat, O'nun cemaline ve kemaline işaret eden, delalet eden ve emare olan bir Zatı, mahub ve mabud ittihaz" etmesidir.<sup>46</sup> Yine Risaleler'de büyük bir yer tutan iman-küfür karşılaştırmalarında bu konu tekrar tekrar ele alınır. Said Nursi tek tek felsefi anlayışları ele almak yerine, mutlak ve aşkın bir varlık olarak Allah'a inanma ile, O'nu inkar etme, kabul etmeme ve daha ileri giderek, tıpkı Sartre'ın yaptığı gibi O'nun yokluğunu ispat etmeye çalışan anlayışın temsilcilerinin temel niteliklerini ortaya koymaya çalışır. Bu temel nitelikleri belirginleştirmekle yetinmeyerek, bu iki anlayışın insan/insanlık için ihtiva ettiği sonuçların üzerinde ısrarla durur.<sup>47</sup>

<sup>44</sup> David Ray Griffin, *God and Religion in the Postmodern World: Essays in Postmodern Theology*, (Albany: SUNY Press, 1989), s. 17.

<sup>45</sup> *RNK*, c.1, s. 245.

<sup>46</sup> *RNK*, c.1, s. 291.

<sup>47</sup> Gemiye binen iki yolcunun karşılaştırılması için bkz: Nursi, *RNK, Sözler*, c.1, s. 133. Ayrıca bkz.: Gürsoy, s. 96 vd.



Bunu biraz daha açıklamak için Said Nursi'nin varlık ve insan anlayışını ortaya koyacağız.

### III. Said Nursi'nin Varlık ve İnsan Anlayışı

Said Nursi ile Sartre arasındaki temel ayrılık, varlığı ele alış biçimlerinden kaynaklanır. Nursi İslam geleneğinin çağdaş bir takipçisi ve Kur'an'ın özgün bir yorumcusu olarak varlığın birliğini ve metafizik boyutunu ısrarla vurgular.<sup>48</sup> Sartre'ın yöntem olarak kullandığı fenomenoloji ise, fenomenleri tecrübenin vasıtasız verilerinden ibaret şayar ve bunlara göre "tek gerçeklik izafe edebileceğimiz varlık sahası fenomenlerinkidir ve zihnin doğrudan doğruya kavrayamayacağı, onun algı imkanı sahasının dışında, görünmeyen, bilinemez bir kendi kendisine varlık yoktur."<sup>49</sup> Fenomonolojiyi kendisine metod olarak benimseyen Sartre, fenomenlerin dışında hiçbir varlık türünden bahsedilemeyeceğini söylemekte, her türlü cevher metafiziğini reddederek, *ontolojiyi külli bir izah denemesi olarak değil, varlığın geniş bir tasvir biçimi* olarak nitelendirdiğini yukarıda görmüştük.<sup>50</sup>

Aslında varlığın metafizik boyutunu rededen ve kainatı kutsal boyutundan soyutlayarak; cansız, ruhsuz ve anlamsız bir "şeyler" yığını olarak sunan sadece fenomenolojik yöntem değildir. Pozitivist bilim anlayışı ile, materyalist felsefe gelenekleri de bu açıdan fenomenolojik yöneme yakın bir çizgi takip ederler. Hatta

<sup>48</sup> İslam geleneğinde umumiyetle varlık denilince sadece Allah anlaşılır. Bunun klasik bir ifadesini Gazzali'nin (ö.1111) *Mişkâtü'l-Envar*'ında bulmak mümkündür: Vücut [Varlık] da ikiye ayrılır: 1) Varlığı kendi zatında olan; 2) Varlığı başkasından olan. Varlığı başkasından olanın, varlığı kendi nefsıyla kaaim değildir, emanettir, ariyettir. Bu varlık zati yönden ele alınınca sırf ademden başka bir şey değildir. Bunun vücudu ancak başkasına izafetle vardır; fakat gerçek bir varlığı yoktur. (...) gerçek varlık Allah Teala'dır. (...) varlıkta Allah'tan başka bir şey yoktur. Ve O'nun veçhinden başka her şey helak olucudur." Gazzali, *Mişkâtü'l-Envar*, ter. Süleyman Ateş, (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1994), s.29-30 Bundan hareketle Gazzali, her şeyin iki yüzü olduğunu, bir yüzün o şeyin nefsine, diğersinin ise Allah'a ait olduğunu belirterek: "Şey, kendi vechi itibarıyla ademdir (yokluk), Allah'ın veçhi olması itibarıyla de varlıktır. O takdirde Allah'tan ve O'nun veçhinden başka mevcut yoktur. Ve bu takdirde de ezeli ve ebedi olarak O'nun veçhinden başka her şey helak olucudur. (ibid, 30) Varlığın bu temellendirmesinin insan için bu dünyada da sonuçları olduğunu belirten Gazzali, "Bugün mülk kimindir? Tek ve kahredici (mahvedici) olan Allah'ın" (Gafir süresi: 16) ayetindeki hitabı işitmeleri için kıyameti beklemeye gerek olmadığı, belki bu nidanın onarı[kafirlerin] kulaklarında asla ayrılmadığını belirtir. Heidegger'in varlık karşısında insanı *Dasein* olarak temellendirmesi ve *Dasein*'in en temel niteliklerinden birisinin de *Kayı* ve, *Endişe* olduğunu belirtmesi dikkat çekicidir. Aslında Mutlak varlık karşısında olumsuz bir tavır takınan ve kendisini tanımlanmamakta bir beis görmeyen ateist varoluşçu geleneğin en önemli kavramlarının da "terkedilmişlik, hiçlik, yokluk, saçma, endişe, kaygı, korku, umutsuzluk" vb. nitelikler olması ilginçtir. Zira İslam geleneğinde mutlak varlığı bilme, O'na karşı tavır almaya mutlu veya mutsuz olma arasında doğrudan bir ilişki vardır. *İman-ı billah, Marifetullah, Muhabbetullah* ve bunun sonucunda dünya ve dünya ötesi (ahiret) saadeti arasındaki ilişki için bkz.: Nursi, *RNK*, c.1, s. 448.

<sup>49</sup> Gürsoy, s. 4.

<sup>50</sup> Gürsoy, s. 103. (vurgu eklenmiştir.)

onlar yöntem olarak fenomenolojiyi benimserler.<sup>51</sup> Nursi'nin özgünlüğü de burada ortaya çıkmaktadır. M. İkbâl için yapılan bir tespit ve benzetme onun için de geçerlidir: "Aramıza bir Mesih gibi geldi ve ölümlere hayat verdi."<sup>52</sup> Nursi de, Kur'an'ın üstad ve rehberliğinde kainatın canlı olduğunu, kainattaki her şeyin de düzenli, ahenkli ve anlamlı olduğunu; Yaratıcısını tanıdığını ve tesbih ettiğini, bu açıdan da kainatta her şeyin kardeş olduğunu çok başarılı bir şekilde ortaya koydu. Onun muhataplarının zihninde canlı, anlamlı ve kendileri gibi mümin bir kainat anlayışı belirdi. Kainat içindeki herşey adeta yeniden canlandı. Nur Risaleleri modernitenin insan ve tabiat arasında yarattığı gerilim ve uçurum ile bunların sonucu olarak ortaya çıkan insanın tabiata ve kendine yabancılaşması sorununa da meydan okudu.<sup>53</sup> Bugün farklı coğrafyalardan, farklı din ve ırklardan insanlar Risaleler'i okuyup anlamaya çalışıyorlarsa bu onların bu niteliğinden gelmektedir. İngiliz Müslüman Colin Turner'in tecrübeleri ve şu ifadeleri bunun güzel bir örneğini teşkil etmektedir:

Risale-i Nur sayesinde anladım ki, evvelki düşüncemde Allah, manzarayı tamamlamak için ve teselsülün imkansızlığını önlemek üzere, yaratılış hadisesinin başına neredeyse rastgele yerleştirilmiş bilinmeyen bir faktördü. O bir ilk sebep idi; İlk Muharrik idi; boşlukları dolduran bir tanrı idi. Adeta İngilizlerinki gibi bir "meşrutî kral" idi- kendisine azami saygı gösterilmeli, fakat günlük hayata karışmasına da müsaade edilmemeliydi!

Ayet-i kerimeden ilham alan Risale-i Nur ise, Allah'ın isim ve sıfatlarının birer aynası olan varlıklarda Allah'ın varlık ve birliğini gösteren delillerin devamlı değişen yeni şekiller ve kompozisyonlarla her an gözlerimizin önüne serildiğini ve marifet, tasdik, teslim, muhabbet ve ubudiyeti netice verdiğini gösteriyordu. Böylece Risale-i Nur kelimenin hakiki manasıyla bir Müslüman olmanın açık bir vetire halinde gerçekleştiğini de ortaya koyuyordu. Tefekkürden ilme, ilimden teslim, tasdikten iman ve itikada, itikattan da teslim varış. Her yeni hareket, her yeni gün ise İlahî hakikatin yeni bir cephesini ortaya çıkardığına göre, bu vetire de devamlılık arz etmektedir. (...) Bu yüzdendir ki, "Risale-i Nur'u tanımadan önce Müslüman'dım, fakat mü'min değildim" diyebilirim. Çünkü o zaman iman diye kabul ettiğim şey, gerçekte inkâr etmenin imkansızlığından başka bir şey değildi.

<sup>51</sup> Bilimin tabiat hadiselerini ele alış biçiminin Risale-i Nur'un bakış açısıyla karşılaştırması için bkz.: Yamina Bouguenaya Mermer "Risale-i Nur'da Sebep-Sonuç İlişkileri", *Uluslar arası Bediüzzaman Sempozyumu 3*, Yeni Asya Yayınları, İstanbul, 1996, ss. 367-49.

<sup>52</sup> Dr. Sir Muhammad İqbâl, *The Secrets of the Self*, trans. Reynold Nicholson, Ashraf Printing Press, Lahore, 1920.

<sup>53</sup> Nursi'nin çevre felsefesi ve bunun insan için getirdiği sonuçlar için bkz: Dr. İbrahim Özdemir, Bediüzzaman Said Nursi ve Çevre Anlayışı". *Uluslararası Bediüzzaman Sempozyum 3*. (Yayınlanmamış Tebliğ), Prof. Dr. Sadık Kılıç, "Derin Ekoloji Bağlamında Risalelerin Mesajı". *Uluslar arası Bediüzzaman Sempozyum 3*. (Yayınlanmamış Tebliğ), Kadir Canatan, "Ekolojik Krizin Paradigmatik Arkaplanı ve Said Nursi'nin Kozmoloji Öğretisi", *Uluslar arası Bediüzzaman Sempozyum 3*. (Yayınlanmamış Tebliğ). Oliver Leaman, "İslam, Çevre ve Said Nursi". *Uluslar arası Sempozyum Risale-i Nur'a Göre Kur'an'ın İnsana Bakışı* (24-26 Eylül 2000, İstanbul) sunulan tebliğ.

Her ne kadar bana İslam'ı tanıtan Bediüzzaman değil idiyse de- ki bunu herkes yapabiliirdi- o beni imanla tanıştırdı. Taklitle değil, tahkik yoluyla elde edilen bir iman.<sup>54</sup>

Risalelerin bu özelliğine rağmen, Said Nursi eserlerinde doğrudan ne varoluşçuluğa ve ne de fenomenolojiye göndermede bulunmaz. Aslında bir metot olarak filozofların iddialarını –bir-iki istisna dışında- zikretmez. Bu niteliğiyle de o meslekten bir filozof olmaktan ziyade, -ki böyle bir ibdası da yoktur- bir Kur'an yorumcusu ve tebliğcisiydi. Bu nedenle Gazzali ile ilgili olarak söylenen aşağıdaki ifadelerin aynen Bediüzzaman Said Nursi için de geçerli olduğu söylenebilir:

Şurası kesindir ki, o meslekten bir filozof değildi. Fitraten dini bir bilgeydi. İlmi, aklı ve şeriatı kendisi için fitri olarak hazırlanan amaca ulaşmak için birer araç olarak kullandı. Bununla beraber bu, bizi onunla ilgili olarak şunu söylemekten geri bırakmaz: Onun örnek ve ender zihni fikri seyahati boyunca hem felsefeye katkıda bulundu, hem de ondan yararlandı.<sup>55</sup>

Nursi'nin ilgilendiği asıl mesele ise, yukarıda özetlemeye çalıştığımız varoluşçu bakış açısının genelde insanlık ve özelde ise Müslümanlar için ihtiva ettiği ve önerdiği sonuçlardı. Bu nedenle o sık sık "Kur'an-ı Hakîmin hikmet-i kudsiyesi ile felsefe hikmetinin icmâlen muvâzenesi"ni yapar. Kur'ani yöntemden yararlanarak temsili bir hikaye çerçevesinde ortaya koyduğu görüşleri Kur'an'ın bakış açısı ile felsefi [fenomonolojik] bakış açısı arasındaki derin ve önemli farkı şöyle ortaya koyar:

(...) bir zaman hem dindar, hem gayet san'atkâr ünlü bir hâkim, Kur'an-ı Hakîmi manalarındaki kudsiyetine ve kelimeâtındaki i'câza şâyeste bir yazı ile yazmak ve o mu'ciznüma kamete hârika bir libas giydirmek ister.

"İşte o nakkaş zât, Kur'an'ı pek acîb bir tarzda yazdı. Bütün kıymettar cevherleri yazısında istimâl etti. Hakâikîmin tenevvüüne işaret için, bazı mücessem hurufâtını elmas ve zümrüt ile; ve bir kısmını lü'lü ve akîk ile; ve bir tâifesini pırlanta ve mercanla; ve bir nevinin altın ve gümüş ile yazdı. Hem öyle bir tarzda süslendirip, münakkaş etti ki, okumayı bilen ve bilmeyen herkes, temâşâsından hayran olup, istihsan ederdi. Bâhusus, ehl-i hakikatin nazarına, o sûrî güzelliğ, mânâsındaki gayet parlak güzelliğ ve gayet şirin tezyinâtın işârâtı olduğundan, pek kıymettar bir antika olmuştur. Sonra, o Hâkim, şu musannâ ve murassâ Kur'an'ı, bir ecnebî feylesofa ve bir Müslüman âlime gösterdi. Hem tecrübe, hem mükâfat için emretti ki: "Herbiriniz, bunun hikmetine dâir bir eser yazınız."

Evvelâ o feylesof, sonra o âlim, ona dâir birer kitap telif ettiler. Fakat feylesofun kitabı, yalnız harflerin nakışlarından ve münâsebetlerinden ve vaziyetlerinden

<sup>54</sup> Colin Turner, *Bir İman İnkılabı Olarak Risale-i Nur*, Yeni Asya Vakfı, 1997, s. 17.

<sup>55</sup> Muhammad Lutfi Jum'a 1345 A.H. *Ta'rih Falsafat al-Islam fi l-Mashriq wa l-Maghrib*, Jeddah: Dar al-Baz, s. 78. Prof. Dr. Yousuf Dadoo The Institution of Prophethood for three Sunni Scholars: Bediüzzaman Said Nursi, Imam Ghazali & Shah Wali Allah'den naklen. Uluslararası Sempozyum: Risale-i Nur'a Göre Kur'an'ın İnsana Bakışı, (24-26 Eylül, 2000 İstanbul) sunulan tebliğ.

ve cevherlerinin hâsiyetlerinden ve tarifâtından bahseder; mânâsına hiç ilişmez. Çünkü, o ecnebî adam, Arabî hattı okumayı hiç bilmez. Hattâ o müzeyyen Kur'ân'ı, bilmiyor ki, bir kitaptır ve mânâyı ifade eden yazıdır. Belki, ona münakkaş bir antika nazarıyla bakıyor. Lâkin, çendan Arabî bilmiyor; fakat çok iyi bir mühendistir, güzel bir tasvircidir, mâhir bir kimyâgerdir, sarraf bir cevhercidir. İşte o adam, bu san'atlara göre eserini yazdı.

Ammâ, Müslüman âlim ise, ona baktığı vakit, anladı ki, o, Kitâb-ı Mübîndir, Kur'ân-ı Hakîm'dir. İşte bu hakperest zât, ne tezyinât-ı zâhiriyesine ehemmiyet verdi ve ne de hurûfun nukuşuyla iştigal etti. Belki öyle bir şeyle meşgul oldu ki, milyon mertebe öteki adamın iştigal ettiği meselelerinden daha âlî, daha gâlî, daha latîf, daha şerîf, daha nâfi, daha câmi'. Çünkü, *nukuşun perdesi altında olan hakâik-i kudsiyesinden ve envâr-ı esrârından bahsederek*, gayet güzel bir tefsir-i şerif yazdı.

Sonra ikisi, eserlerini götürüp o hâkim-i zîşâna takdim ettiler. O hâkim, evvelâ feylesofun eserini aldı. Baktı, gördü ki, o hodpesend ve tabiatperest adam çok çalışmış; fakat hiç hakiki hikmetini yazmamış, hiçbir mânâsını anlamamış, belki karıştırmış. Ona karşı hüremetsizlik, belki edepsizlik etmiş. Çünkü, o menba-ı hakâik olan Kur'ân'ı, mânâsız nukuş zannederek, mânâ cihetinde kıymetsizlik ile tahkir etmiş olduğundan, o hâkim-i hakîm dahi, onun eserini başına vurdu; huzurundan çıkardı.

Sonra, öteki hakperest, müdakkik âlimin eserine baktı, gördü-ki, gayet güzel ve nâfi bir tefsir ve gayet hakîmâne, mürşidâne bir telifdir. "Aferin, bârekâllah," dedi. "İşte hikmet budur ve âlim ve hakîm, bunun sahibine derler. Öteki adam ise, haddinden tecavüz etmiş bir *san'atkârdır*." Sonra, onun eserine bir mükâfat olarak, her bir harfine mukabil, tükenmez hazînesinden on altın verilsin, irâde etti."<sup>56</sup>

Bu temsili hikayenin işaret ettiği hakikati ise şöyle yorumlar:

"... o müzeyyen Kur'ân ise, şu musannâ kâinatıdır. O hâkim ise, Hakîm-i Ezelîdir. Ve o iki adam ise, birisi, yani ecnebîsi, ilm-i felsefe ve hükemâsıdır; diğeri, Kur'ân ve şâkirdleridir.

Evet, Kur'ân-ı Hakîm, şu Kur'ân-ı azîm-i kâinatın en âlî bir müfessiridir ve en belîğ bir tercümânıdır. Evet, o Furkandır ki, şu kâinatın sayfalarında ve zamanların yapraklarında kalem-i kudretle yazılan âyât-ı tekvinîyeyi cin ve inse ders verir. Hem, her biri birer harf-i mânidar olan mevcudâta mânâ-i harfî nazarıyla, yani, onlara Sâni hesabına bakar; "Ne güzel yapılmış, ne kadar güzel bir sûrette Sâniin cemâline delâlet ediyor" der. Ve bununla, kâinatın hakiki güzelliğini gösteriyor. (...) ilm-i hikmet dedikleri felsefe ise, hurûf-u mevcudâtın tezyinâtında ve münâsebâtında dalmış ve sersemleşmiş, hakikatin yolunu şaşırmış. Şu kitâb-ı kebîrin hurufâtına mânâ-i harfî ile, yani, Allah hesabına bakmak lâzım gelirken, öyle etmeyip, mânâ-i ismî ile, yani, mevcudâta mevcudât hesabına bakar, öyle

bahseder. "Ne güzel yapılmış" a bedel "Ne güzeldir" der, çirkinleştirir. Bununla kâinatı tahkir edip kendisine müstekî eder. Evet, *dünsiz felsefe hakikatsiz bir safsa-tadır ve kâinata bir tahkirdir.*"<sup>57</sup>

Bu uzun alıntı Nursi'nin hem varlık anlayışını ve hem de insan anlayışını genel hatlarıyla ortaya koyuyor. Her şeyden önce, Said Nursi'ye göre kainat ve içindeki her şey, Allah tarafından yaratılmıştır. Asıl varlık Müteal olan Allah'tır. Ancak, özellikle bazı mutasavvıflar gibi dış alemin gerçekliğini de inkar etmez. Aksine, dış alemdeki tüm varlıkların Mutlak ve Aşkın varlığın yansıması, tecellisi ve ayetleri olduğunu; bu nedenle bir hakikatlerinin bulunduğunu ısrarla vurgular. Sartre'ın kendinde varlık olarak tanımladığı kainat, Nursi'de bambaşka bir varlık, adeta bir kitap olarak karşımıza çıkar ve "kitab-ı kebir-i kainat" a dönüşür. Dahası Said Nursi, kainatta her gün müşahade ettiğimiz, değişim, devamlılık, düzenlilik, estetik, güzellik ve ahenkten hareketle etrafımızdaki varlıklardan Mutlak varlığa gider:

Mâdem eşya var ve sanatlıdır; elbette bir ustaları var. (...) eğer her şey birinin olmazsa, o vakit her bir şey bütün eşya kadar müşkül ve ağır olur; eğer Her şey birinin olsa, o zaman bütün eşya bir şey kadar âsân ve kolay olur. Mâdem zemin ve âsumânı birisi yapmış, yaratmış; elbette, o pek hikmetli ve çok sanatkâr Zât, zemin ve âsumânın meyveleri ve neticeleri ve gayeleri olan zihayatları başkalarına bırakıp işi bozmayacak, başka ellere teslim edip bütün hikmetli işlerini abes etmeyecek, hiçe indirmeyecek; şükür ve ibâdetlerini başkasına vermeyecektir.

"Hakikat ilmini, hakiki hikmeti istersen, Cenâb-ı Hakk'ın mârifetini kazan. Çünkü, bütün hakâik-ı mevcudât, ism-i Hakk'ın şuaâtı ve esmâsının tezâhürâtı ve sıfâtının tecelliyâtıdır. Maddî ve mânevî, cevherî, ârazi her bir şeyin, her bir insanın hakikati, birer ismin nuruna dayanır ve hakikatine istinat eder. Yoksa, hakikatsiz, ehemmiyetsiz bir sûrettir."<sup>58</sup>

Sartre'ın kendinde varlık[lar] olarak tanımladığı kainattaki tüm varlıklarının en önemli amacı Müteal olan asıl Varlığı göstermektir. Nursi'ye göre bütün varlıklar adeta bir *ayna* görevi görmektedirler:

Evet şu eşyanın esma-i İlahiyeye ve âlem-i âhirete müteveccih yüzlerine baksan göreceksin ki; mu'cize-i kudret olan herbir çekirdeğin bir ağaç kadar gayesi var. Kelime-i hikmet olan herbir çiçeğin bir ağaç çiçekleri kadar manaları var ve o hârika-i san'at ve manzume-i rahmet olan herbir meyvenin, bir ağacın meyveleri kadar hikmetleri var. Bizlere rızık olması ise; o binler hikmetlerinden bir tek hik-

<sup>57</sup> Aynı yer.

<sup>58</sup> Bir başka yerde ise aynı konuda şöyle demektedir: "Bütün mevcudatın hakaiki, bütün kâinatın hakikati; esma-i İlahiyeye istinad eder. Herbir şeyin hakikati, bir isme veyahut çok esmaya istinad eder. Eşyadaki sıfatlar, san'atlar dahi, herbiri birer isme dayanıyor. Hattâ hakiki fenn-i hikmet, "Hakim" ismine ve hakikatlı fenn-i tıp "Şâfi" ismine ve fenn-i hendese "Mukaddir" ismine ve hâkeza herbir fen, bir isme dayandığı ve onda nihayet bulunduğu gibi, bütün fünün ve kemalât-ı beşeriye ve tabakat-ı kümmelîn-i insanîyenin hakikatları, esma-i İlahiyeye istinad eder. Hattâ muhakkikîn-i evliyanın bir kısmı demişler: "Hakiki hakaik-i eşya, esma-i İlahiyedir. Mahiyet-i eşya ise, o hakaikin gölgeleridir." Hattâ bir tek zihayat şeyde, yalnız zahir olarak yirmi kadar esma-i İlahiyenin cülve-i nakşı görünebilir." *RNK*, c.1, s. 286.

mettir ki, vazifesi biter, manasını ifade eder, vefat eder, midemizde defnedilir. Madem bu fânî eşya, başka yerde bâkî meyveler verirler ve daimî suretler bırakır ve başka cihette ebedî manalar ifade eder, sermedî tesbihat yapar. Ve insan ise, onların şu cihetine bakan yüzlerine bakmakla insan olur, fânide bâkiye yol bulur.<sup>59</sup>

Daha sonra, kainatın ve varlıkların Allah'ın isimlerine nasıl "ayinelik" ettiğini yine örneklerle açıklayan Nursi, bu bakış açısının Kur'ani olduğunu ise özellikle vurgular:

...hakaik-i eşyanın esma-i İlahiye'ye dayandığını ve istinad ettiğini, belki hakikî hakaik, o esmanın cilveleri olduğunu ve herşeyin çok cihetlerle, çok dillerle Sâniini zikir ve tesbih ettiğini anla. (İsra, 44)<sup>60</sup> nin bir manasını bil ve (Şiddeti zuhurundan gizlenmiş olan Allah'ı her tür noksandan tenzih ederiz) de. Ve âyetlerin âhirlerinde olan (Allah alim ve kadirdir, affedici ve merhametlidir, aziz ve hakimdir),<sup>61</sup> gibi zikir ve tekrarlarındaki bir sırrı fehmet.

Eğer bir çiçekte esmayı okuyamıyorsan ve vâzih göremiyorsan; Cennet'e bak, bahara dikkat et, zeminin yüzünü temaşa et. Rahmet'in şu büyük çiçekleri olan Cennet ve bahar ve zeminde yazılan esmayı vâzihan okuyabilirsin, cilvelerini ve nakışlarını anlar, görürsün.<sup>62</sup>

Görüldüğü gibi, Nursi'ye göre Kur'an, kainatın baştan aşağıya, "Gayelerle müsmir, zerrelere güneşlere kadar vazifelerle muvazzaf, İlahî emirlere musahhar" olduğunu belirtirken, zımnen şu noktayı vurgulamaktadır: İnsan başıboş, gayesiz ve amaçsız olamaz. Tıpkı bir kitap gibi manalarla ve şaheser bir sanat eseri gibi anlamlarla dolu bir alemde, insanın anlamsız ve başıboş olması mümkün değildir.

### 1. Mana-yı Harfi ve Mana-yı İsmi

Bu bağlamda, Said Nursi'nin varlık anlayışının anahtar kavramlardan birisi ve belki de en önemlisi *mana-yı harfi* ve *mana-yı ismi* kavramlarının kısaca da olsa açıklanması gerekmektedir. Bediüzzaman'a göre, Kur'an'ın tabiat ve kainata yaptığı vurgunun temel amacı dolaylıdır. Yani Kur'an kainattan modern bilimde olduğu gibi değer bağımsız ve sadece tabiatı açıklamak amacıyla bahsetmiyor. Aksine tüm varlıkların Yaraticısı ve Sahibi olan Allah'dan hareketle tabiatı bahsediyor. Zira Kainat Allah tarafından yaratıldığı gibi, içindeki her şeyde Allah'ın âyetleri ve belgeleridir.

<sup>59</sup> RNK, c.1, s. 38. (italikler vurgulanmıştır.) Bu bağlamda kendisine sorulabilecek olan "Neden en çok misalleri çiçekten ve çekirdekten ve meyveden getiriyorsun? Sorusuna ise şöyle cevap verir: "Çünkü onlar hem mu'cizat-ı kudretin en antikaları, en hârikaları, en nazeninleridirler. Hem ehl-i tabiat ve ehl-i dalalet ve ehl-i felsefe, onlardaki kalem-i kader ve kudretin yazdığı ince hattı okuyamadıkları için onlarda boğuşmuşlar, tabiat bataklığına düşmüşler". A.g.e.

<sup>60</sup> "Herşey O'nu tesbih eder ve över". İsra: 17: 44.

<sup>61</sup> İbrahim: 4; Yunus: 107 ve Rum: 54.

<sup>62</sup> RNK, c.1, s. 288.

Büyük mutasavvıflar tarafından da kullanıldığını gördüğümüz bu kavramların,<sup>63</sup> Said Nursi'nin ilk dönem eserlerinde de yer aldığını görmekteyiz. Düşünürümüzün Risale-i Nur için bir *çekirdek ve fidelik* olarak gördüğü ilk eserlerindeki bu kavramı, Yeni Said olarak nitelediği dönemde yeniden -ancak çok canlı ve etkileyici bir şekilde- kullandığını görmekteyiz. Önce ilk dönem eserlerindeki tanımına bakalım. Eski Said döneminde Arapça olarak telif ettiği ve daha sonra Türkçe'ye tercüme edilen *Mesnevi-i Nuriye*'ye yazdığı mukaddimede bu konuya şöyle dikkat çeker:

Kırk sene ömrümde, otuz sene tahsilimde yalnız dört kelime ile dört kelâm öğrendim; tafsilâten beyan edilecektir. Burada yalnız icmalen işaret edilecektir. Kelimelerden maksad: Mana-yı harfi, mana-yı ismî, niyet, nazardır. Şöyle ki:

Cenab-ı Hakk'ın masivasına [kâinata] mana-yı harfiyle ve Onun hesabına bakmak lâzımdır. Mana-yı ismiyle 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 gösterecek bir perde gibi olmalıdır. Binaenaleyh nimete bakıldığı zaman Mün'im, san'ata bakıldığı zaman Sâni', esbaba nazar edildiği vakit Müessir-i Hakikî zihne ve fikre gelmelidir. (...) Maddiyata esbab hesabıyla bakılırsa cehalettir. Allah hesabıyla olursa, marifet-i İlahiyedir.<sup>64</sup>

Ayrıca bu kavramlaştırmanın altındaki temel mantıki yapı anlaşıldığında tüm Risale-i Nur projesinin üzerine bina edildiği temel de anlaşılmış olacaktır.<sup>65</sup> Diğer bir nokta ise, Risalelerdeki bu mantık ve bakış açısının ilk dönem Nur talebelerinin dikkatini hemen çektiği görülmektedir. Risale-i Nur'ların ilk telif edilmeye başladığı Barla dönemindeki eserlerde sık sık geçen "*mana-yı ismi* ve *mana-yı harfinin*" anlamını merak eden ilk talebelerinden Re'fet Beye verdiği cevap, onun tabiata bakış açısını da ortaya koymaktadır: *mana-yı ismî* ile *mana-yı harfinin* bahsi ise; ilm-i nahvin umum kitabları başlarında o mes'ele izah edildiği gibi, ilm-i hakikatın *Sözler* ve *Mektubat* namındaki risalelerinde temsilâtla kâfi beyanat vardır. Senin gibi zeki ve müdakkik bir zâta karşı, fazla izahat fazla oluyor. Sen âyineye

<sup>63</sup> Tasavvutfaki insan-tabiat ilişkisi ve büyük mutasavvıfların konuyla ilgili görüşleri için bkz.: Annemarie Schimmel, *Deciphering the Signs of God: A Phenomenological Approach to Islam*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1994); S. Hossein Nasr, *Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, (London: 1978), *Sufi Essays*, (Albany: SUNY Press, 1991), *Religion and The Order of Nature*, (New York, Oxford: Oxford University Press, 1996).

<sup>64</sup> Nursi, *RNK*, c. 2., s. 1297; *Mesnevi-i Nuriye*, s. 51 (virgü eklenmiştir.)

<sup>65</sup> Bu kavramların onun Yeni Said olarak adlandırdığı dönemde telif ettiği eserlerde etkileyici bir üslupla yeniden kullanılması bazı araştırmacılar tarafından mitik-şiişel olarak tanımlanmış ve Nur Risalelerinin etki ve gücünün buradan kaynaklandığı ileri sürülmüştür. Bkz. Şerif Mardin, Bediüzzaman Said Nursi Olayı, Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim, İstanbul: İletişim, 1992, ss. 33, 286, 325, 327 ve 343; Said Nursi de Yeni Said döneminde telif ettiği eserlerinin, daha önceki dönemdeki fikirlerinin gelişmiş ve tafsilatlı bir durumu olduğunu ifade ile, bu eserlerin "Risale-i Nur'un bir nevi çekirdeği ve fidanlığı hükmünde" olduğunu belirtmektedir. Bkz.: *RNK*, c. 2., s. 1277-78; *Mesnevi-i Nuriye*, s. 8.

baksan, eğer âyineye şişe için bakarsan, şişeyi kasden görürsün, içinde Re'fet'e tebaî, dolayısıyla nazar ilişir. Eğer maksad, mübarek sîmanıza bakmak için âyineye baktın, sevimli Re'fet'i kasden görürsün.(...) Âyine şişesi tebaî, dolayısıyla nazarın ilişir. İşte birinci surette âyine şişesi mana-yı ismidir. Re'fet mana-yı harfi oluyor. İkinci surette âyine şişesi mana-yı harfidir, yani kendi için ona bakılmıyor, başka mana için bakılır ki akistir. Akis mana-yı ismidir. (...) *Kâinat nazar-ı Kur'anî ile, bütün mevcudatı huruftur, mana-yı harfiyle başkasının manasını ifade ediyorlar. Yani esmasını, sıfâtını bildiriyorlar.* Ruhsuz felsefe ekseriya mana-yı ismiyle bakıyor, tabiat bataklığına saplanıyor.<sup>66</sup>

Yine bu bağlamda sorulan diğer bir soruya verilen cevap da konumuz açısından önemlidir. Bu da Nursi'nin, hemen hemen tüm eserlerine, mektuplarına ve hatta anekdotlara İsrâ Suresi'nin 44. ayetiyle başlamasıdır. Cevap ilginç olduğu kadar, Risale-i Nurun metodu ile ilgili önemli ipuçlarını da vermektedir:

Mektubunuzda, benim her mektubumun başında [Herşey Allah'ı tesbih eder ve över. İsrâ, 17:44.] yazılmasının hikmetini soruyorsunuz. Bunun hikmeti şudur ki: Kur'an-ı Hakîm'in hazain-i kudsiyesine, bana açılan en birinci kapı o olduğudur. En evvel hakaik-i âliye-i Kur'aniye'den, şu âyetin hakikatı bana zahir olmuş ve ekser risalelerde, o hakikat cereyan etmiştir.<sup>67</sup>

Bir kitabda yazılı bir harf, yalnız bir cihetle kendisini gösterir ve kendisine delalet eder. Fakat o harf, kâtibine çok cihetlerle delalet eder ve nakkaşını tarif eder.

Kezalik kitab-ı kâinatta mücesssem olarak yazılan herbir kelime, kendi mikdarınca kendini gösterirse de pek çok cihetlerden münferiden ve müçtemian Sâni'i'ni gösterir, esmasını izhar eder. Ve kendi evsafıyla, eşkaliyle, nakışlarıyla âdetâ Sâniini medh için yazılmış bir kasidedir.<sup>68</sup>

Kainatı bir kitap gibi görme ve okuma, Yeni Said dönemindeki eserlerinde çok daha canlı ve etkileyici olduğunu ifade etmiştik. Bunun en güzel örneklerinden bir tanesini, *Esmâ-ül Hüsnâ*'dan bahseden *Otuzuncu Lem'ada* bulmaktayız:

İsm-i Hakem'in tecelli-i a'zamı şu kâinatı öyle bir kitap hükmüne getirmiş ki, her sahifesinde yüzer kitab yazılmış ve her satırında yüzer sahife dercedilmiş.. ve her kelimesinde yüzer satır mevcuddur.. ve her harfinde yüzer kelime var.. ve her noktasında kitabın muhtasar bir fihristeciği bulunur bir tarza getirmiştir. O kitabın sahifeleri, satırları, tâ noktalarına kadar yüzer cihette nakkaşını, kâtibini öyle vuzuhla gösteriyor ki; o kitab-ı kâinatın müşahedesini, kendi vücudundan yüz derece daha ziyade kâtibinin vücudunu ve vahdetini isbat eder. Çünkü *bir harf, kendi*

<sup>66</sup> RNK, c.1, s. 211 "Herşey nefsinde mana-yı ismiyle lânidir, melkuddur, hâdistir, madumdur. Fakat mana-yı harfiyle ve Sâni-i Zülcelal'in esmasına âyinedarlık cihetiyle ve vazifedarlık itibariyle şahiddir, meşhuddur, vâciddir, mevcuddur." Ayrıca "Dünyayı ve ondaki mahlukatı mana-yı harfiyle sev. Mana-yı ismiyle sevmeye. "Ne kadar güzel yapılmış" de. "Ne kadar güzeldir" deme. Ve kalbin batinına, başka muhabbetlerin girmesine meydan verme. Çünkü batin-ı kalb, âyine-i Samed'dir ve ona mahsustur." RNK, s. 293.

<sup>67</sup> Nursi, *Barla Lahikası*, Envar Neşriyat, s. 335

<sup>68</sup> Nursi, *Mesnevi Nuriye*, Envar Neşriyat, s. 14. (virgü eklenmiştir.)



*vücudunu bir harf kadar ifade ettiği halde; kâtibini bir satır kadar ifade ediyor.* Evet bu kitab-ı kebirin bir sahifesi, zemin yüzüdü. (...) Bu sahifenin bir satırı, bir bahçedir. O bahçede bulunan çiçekler, ağaçlar, nebatlar adedince manzum kasideler; beraber, birbiri içinde, yanlışsız yazıldığını gözümüzle görüyoruz. O satırın bir kelimesi çiçek açmış, meyve vermek üzere yaprağını vermiş bir ağaçtır. İşte bu kelime; muntazam, mevzun, süslü yaprak, çiçek ve meyveleri adedince Hakem-i Zülcelal'in medh ü senasına dair manidar fıkralardır. Güya çiçek açmış her ağaç gibi, o ağaç dahi nakkaşının medihelerini teganni eden manzum bir kasidedir.

(...) Herbir çiçekte, herbir meyvede bir *mizan* var. Ve o mizan, bir intizam içinde.. ve o intizam, tazelenen bir tanzim ve tevizin içinde.. ve o tevizin ve tanzim, bir zînet ve san'at içinde.. ve o zînet ve san'at, manidar kokular ve hikmetli tatlar içinde bulunduğundan; herbir çiçek, o ağacın çiçekleri adedince Hakem-i Zülcelal'e işaretler ediyor. Ve bu bir kelime olan bu ağaçta, bir harf hükmünde olan bir meyvede bulunan bir çekirdek noktası, bütün ağacın fihristesini, programını taşıyan küçük bir sandukçadır. Ve hâkeza.. buna kıyasen kâinat kitabının bütün satırları, sahifeleri böyle İsm-i Hakem ve Hakîm'in cilvesiyle yalnız herbir sahifesi değil, belki herbir satırı ve herbir kelimesi ve herbir harfi ve herbir noktası, birer mu'cize hükmüne getirilmiştir ki; bütün esbab toplansa, bir noktasının nazirini getiremezler, muaraza edemezler. Evet bu *Kur'an-ı Azîm-i Kâinat*'in herbir âyet-i tekvinîyesi, o âyetin noktaları ve hurufu adedince mu'cizeler gösterdiklerinden,<sup>69</sup>

Görüldüğü gibi, Nursi, kainata "*Kur'an-ı Azîm-i Kâinat*" demekte ve bunu bir çok yerde tekrarlamaktadır. Said Nursi'nin erken dönem eserlerindeki bu anlayışın onun daha sonraları Risale-i Nur ismini verdiği külliyatının temeli ve nüvesi olduğunu yukarıda belirtilmişti. Diğer önemli bir nokta ise, bu bakış açısının bir yandan Kur'an merkezli olması, yani doğrudan Kur'ani nasslardan hareket ederek temellendirilmesi, diğer yandan da Gazzali, İmam Rabbani ve Mevlana çizgisine vurgu yapmasıdır.<sup>70</sup>

<sup>69</sup> Nursi, *RNK*, c.1, s. 802; *Lem'alar*, Envar Neşriyat, s. 311-312. (italikler eklenmiştir)

<sup>70</sup> Nursi, bunu şöyle belirtir: "Kırk elli sene evvel Eski Said, ziyade ulûm-u akliye ve felsefiyede hareket ettiği için, hakikat-ül hakaik'e karşı ehl-i tarikat ve ehl-i hakikat gibi bir meslek aradı. Ekser ehl-i tarikat gibi yalnız kalben harekete kanaat edemedi. Çünkü akıl, fikri hikmet-i felsefiye ile bir derece yarattı idi; tedavi lazımdı. Sonra hem kalben, hem aklın hakikata giden bazı büyük ehl-i hakikatın arkasından gitmek istedi. Baktı, onların herbirinin ayrı cazibedar bir hâssası var. Hangisinin arkasından gideceğine tahayyürde kaldı. İmam-ı Rabbanî de ona gaybî bir tarzda "Tevhid-i kible et!" demiş; yani "Yalnız bir üstadın arkasından git!" O çok yarattı Eski Said'in kalbine geldi ki: "Üstad-ı hakikî Kur'an'dır. Tevhid-i kible bu üstadla olur." diye, yalnız o üstad-ı kudsinin irşadiyle hem kalbi, hem ruhu gayet garib bir tarzda sülûke başladılar. Nefs-i emmaresi de şükûk ve şübehâtiyle onu manevî ve ilmî mücahedeye mecbur etti. Gözü kapalı olarak değil; belki İmam-ı Gazalî (R.A.), Mevlâna Celeleddin (R.A.) ve İmam-ı Rabbanî (R.A.) gibi kalb, ruh, akıl gözleri açık olarak, ehl-i istîkrâkın akıl gözünü kapadığı yerlerde, o makamlarda gözü açık olarak gezmiş. Cenab-ı Hakk'a hadsiz şükür olsun ki, Kur'an'ın dersiyile, irşadiyle hakikata bir yol bulmuş, girmiş. Hattâ (Herbir şeyde Onun bir olduğuna delalet eden bir delil vardır) hakikatına mazhar olduğunu, Yeni Said'in Risale-i Nur'uyla göstermiş." *Mesnevi-i Nuriye*, s. 7. Said Nursi, başka vesilelerle de, büyük İslam filozoflarının ve bir kısım mutasavvıfın farklı olarak, Kur'anı esas aldığı vurgular. Eflatun, Aristo ve onların izinden gittiğini söylediği ve "büyük dehaler" olarak tavsif ettiği, Farabi ve İbn-i Sina'yı tenkit eder. Burada şu dipnotu

Başka bir ifadeyle, Bediüzzaman Said Nursi'nin erken dönem eserlerinde vurguladığı bazı noktaları, Şerif Mardin'in ifadesiyle herkese hitap edecek "mitik-şirsel" bir üslupla yeniden ifade edilmiştir.<sup>71</sup> *Tüm bunlardaki amaç ise, kainat ile Allah arasındaki ilişkiyi ortaya koymak, bireyin bu ilişkiden hareketle Allah'la yoğun bir ilişki kurmasını sağlamaktır.* O'na göre insanın tevhidin en yüksek makamına veya makamlarına çıkmasının yolu, alemin geniş ve ihatalı sayfalarında "Nakkaş-ı Ezeli'nin yazdığı" hadiseler silsilesinin satırlarına hikmet nazarıyla bakmasından ve hakikat fikrine sarılmasından geçmektedir.<sup>72</sup>

Kainatın aşkın bir varlıktan (mele-i aladan) gelen mektup(lar) olarak görülmesi, bu mektubun okunuşu ve bundan çıkarılacak sonuç Said Nursi'nin mesaisinin en önemli kısmını oluşturmaktadır. Bu, aynı zamanda Kur'an'ın oluşturmak istediği bireyin temel niteliklerini de ortaya koymaktır.

Kainatın bir mektup/kitap gibi okunmasının en temel sonuçlarından bir tanesi şudur:

"Kalbinde nokta-i istimdad, nokta-i istinad ile vicdan-ı beşer Sâni'i unutmamaktadır. Eğer çendan dimağ ta'til-i eşgal etse de, vicdan edemez. İki vazife-i mühimme ile meşguldür. Şöyle ki: Vicdana müracaat olursa, kalb bedenin aktarına neşr-i hayat ettiği gibi.. kalb gibi kalbdeki ukde-i hayatiye olan marifet-i Sâni' dahi; cesed gibi istidadat-ı gayr-ı mahdude-i insaniye ile mütenasib olan âmâl ve müyül-ü müteşâibeye neşr-i hayat eder; lezzeti içine atar ve kıymet verir ve bast ve temdid eder."

Diğer bir sonuç ise, "kavga ve müzahametin meydana olan dağdağa-i hayata peyderpey hücum gösteren âlemin binler musibet ve mezahimlere karşı yegâne nokta-i istinad marifet-i Sâni'dir..." Görüldüğü gibi, kuvvetli bir iman bilinci benliğin esasını oluşturmakta; bunun yarattığı psikolojik durum/durumlar bireyin hayatını düzenlemede ve hayatta karşılaşılan her tür olumsuzluklara karşı dayanmada motor işlevi görmektedir.<sup>73</sup>

Said Nursi'nin projesinin, Allah'a iman ve diğer iman hakikatlerini yeniden tesis etme olduğu söylenebilir. Allah'a iman ve imanın hakikatleriyle ilgili yaptığı vurguya gelen bir eleştiriye verdiği cevap dikkat çekicidir. Bu cevap hem imanın gerçek mahiyetini, hem böyle bir iman sonucunda ortaya çıkan/çıkması gereken in-

düşer: "Eğer desen: 'Sen necisin, bu meşahire karşı meydana çıkıyorsun? Sen bir sinek gibi olup da, kartalların uçmalarına karşıyorsun?' Ben de derim ki: "Kur'an gibi bir üstad-i ezeliyem varken, dalalet-âlûd felsefenin ve evham-âlûd aklın şakirdleri olan o kartallara, hakikat ve marifet yolunda, sinek kanadı kadar da kıymet vermeğe mecbur değilim. Ben onlardan ne kadar aşağı isem, onların üstadı dahi, benim üstadımdan bin defa daha aşağıdır. Üstadımın himmetiyle, onları garkeden madde, ayağımı da islatamadı. Evet büyük bir padişahın, onun kanununu ve evamirini hâmil küçük bir neferi, küçük bir şahın büyük bir müşirinden daha büyük işler görebilir." Bkz.: *RNK*, c.1, s. 246.

<sup>71</sup> Şerif Mardin, a.g.e.

<sup>72</sup> *Mesnevi-i Nuriye*, Envar Neşriyat, s. 247.

<sup>73</sup> Nursi, *Emirdağ Lahikası I*, Envar Neşriyat, s. 203.

san, kainat ve Allah ilişkisinin parametrelerini vermektedir: "... anarşi fikirli küfr-ü mutlaka düşmüş bir kısım münafıklar, Risale-i Nur gibi, ekmek ve suya ihtiyaç derecesinde herkes muhtaç olduğu imanî hakikatlarına ihtiyacı düşürmek desisesiyle diyorlar ki: "Her millet, herkes Allah'ı bilir. Onu, daha yeni ders almağa ihtiyacımız çok yok." diye mukabele etmek istiyorlar. Halbuki Allah'ı bilmek, bütün kâinata ihata eden rububiyetine ve zerrelere yıldızlara kadar cüz'î ve küllî herşey onun kabza-i tasarrufunda ve kudret ve iradesiyle olduğuna kat'î iman etmek ve mülkünde hiçbir şeriki olmadığına ve "Lâ ilahe illallah" kelime-i kudsiyesine, hakikatlarına iman etmek, kalben tasdik etmekle olur. Yoksa "Bir Allah var" deyip, bütün mülkünü esbaba ve tabiata taksim etmek ve onlara isnad etmek, hâşâ hadsiz şerikleri hükmünde esbabı mercî tanımak ve herşeyin yanında hazır irade ve ilmini bilmemek ve şiddetli emirlerini tanımamak ve sıfatlarını ve gönderdiği elçilerini, peygamberlerini bilmemek, elbette hiçbir cihette Allah'a iman hakikatı onda yoktur. Belki küfr-ü mutlakdaki manevî cehennemün dünyevî tazibinden kendini bir derece teselliye almak için o sözleri söyler. Evet inkâr etmemek başkadır, iman etmek bütün bütün başkadır. Evet kâinata hiçbir zîşuur, kâinatın bütün eczası kadar şahidleri bulunan Hâlık-ı Zülcelal'i inkâr edemez. Etse, bütün kâinat onu tekzib edeceği için susar, lâkayd kalır. Fakat ona iman etmek: Kur'an-ı Azîmüştân'ın ders verdiği gibi, o Hâlık'ı sıfatları ile, isimleri ile umum kâinatın şehadetine istinaden kalben tasdik etmek ve elçileriyle gönderdiği emirleri tanımak; ve günah ve emre muhalefet ettiği vakit, kalben tövbe ve nedamet etmek iledir. Yoksa, büyük günahları serbest işleyip istiğfar etmemek ve aldırmmamak, o imandan hissesi olmadığına delildir."

Bu duruşun tersi ise, yukarıda vurgulandığı gibi, Said Nursi'nin tüm hayatı boyunca mücadele ettiği felsefi duruş(ları) temsil etmektedir. Bu anlayışların ise Allah'ı ve her türlü metafizik değeri dışlayan maddeci-mekanist ve varoluşçu nihilist bakış açıları olduğuna daha önce işaret edilmiştir.

## 2. İnsan Anlayışı

Sartre ve Said Nursi'nin varlık anlayışlarının tabii sonucu olarak, insan anlayışları da çok farklıdır. Sartre'in "varlık özden önce gelir" sözü onun insan anlayışını da en iyi şekilde özetler. Yaratıcı bir Tanrı fikrini rededen Sartre, bunun bir sonucu olarak insanın önceden sahip olduğu bir öz (tabiat, fitrat) fikrini de rededer. Tıpkı "kendinde varlık" gibi, insanın varlığı da her tür özden öncedir.

Zira Tanrı olmadığına ve insanın da önceden belirlenmiş/yaratılmış bir özü olmadığına göre insan kendi özünü, yani nitelenebileceği her şeyi kendisi yaratmak zorundadır; insanın uyması gereken hiçbir değer ve aşkın varlık yoktur. İnsan tüm değerlerini kendisi yaratmak ve rotasını kendisi çizmek zorundadır. Bunu yaparken de yapayalnızdır. Aslında insanı insan yapan da, bu özünü oluşturmadaki başarısıdır. "... bu suretle insan her türlü ferdlilikten önce ve bütün insanlar için aynı olan bir öz tarafından tanımlanmaktan kurtulmakta ve bir nevi 'kendi kendini ya-

ratma' hususiyetine sahip bir varlık haline getirilmiş bulunmaktadır."<sup>74</sup> Bu nokta, Sartre'in insanı tanımladığı noktadır. Nursi'nin ifadesiyle "enenin firavunlaştığı ve kendini Allah'ın yerine koyduğu yerdir."<sup>75</sup>

Said Nursi, yukarıda arz etmeye çalıştığımız varlık anlayışına uygun olarak kainat ve insanın aşkın ve yaratıcı bir Allah tarafından yaratıldığını kabul eder. "...şu mevcûdâtın âlf bir makamı, ehemmiyetli bir vazifesi vardır. Zira onlar, mektûbât-ı Rabbâniye ve meraya-yı Sübhaniye ve memurîn-i İlahiyedirler."<sup>76</sup>

Ona göre insan, "*ahsen-i takvîmde* (en mükemmel tarzda) yaratıldığı gibi" ona "gayet câmi' bir istidad" da verilmiştir. Yani Yaratıcı ona önceden bir öz vermiştir.<sup>77</sup> Ancak bu öz Sartre'in sandığı gibi insanın hürriyetine ve kendisini gerçekleştirmesine mani değildir. İnsanın hem kainattaki ve hem kendi özünde kendisine verilen ve sunulan "imkanları" çok iyi kavraması, değerlendirmesi ve seçmesi sonucu "esfel-i sâfilînden tâ âlâ-yı illiyyîne, ferşten tâ Arşa, zerreden tâ şemse kadar dizilmiş olan makamâta, merâtibe, derecâta, derekâta girebilir ve düşebilir bir meydan-ı imtihana atılmış[tır]."<sup>78</sup> Bu niteliğinden dolayı da insan "Allah'ın kudretinin bir mu'cizesi, yaratılışın neticesi ve hayret verici bir san'at eseri olarak şu dünyaya gönderilmiştir." Bu bağlamda insanın görevi ise kendi değerlerini kendisi yaratarak kendisini Tanrılaştırmak değil, belki kainattaki ve nefsindeki mükemmel düzeni/imkanları keşfederek, bilinçli olarak Aşkın ve Mutlak varlıkta temelini bulan evrensel değerlere katılmaktır; hem kainatı, hem kendi hayatını bu temelde anlamlandırmaktır.

Nursi, insanın önceden bir tabiatı ve özü olduğunu ve ona düşenin hür iradesiyle bu özünü "kuvve/imkan" durumundan "faal/gerçek duruma"<sup>79</sup> çıkarmak olduğunu

<sup>74</sup> Gürsoy, s. 61. Bunun eleştirisi için bkz.: Gürsoy, s. 66 vd. Sartre'in çağdaşı ve yine onun gibi ateistliğini açıkça ilan eden İngiliz düşünür Bertrand Russeî da (1872-1970) insanın kendisini tanımlaması konusunda onunla hemfikiridir. Farklı noktalardan hareket etseler de, Tanrıyı inkarla başlayan kalkış noktaları, kainatın anlamsızlığı ve dahası insanın kendisini tanımlaması noktasında kesişmektedir. Bkz.: *The Basic Writings of Bertrand Russel*, 1903-1959, Robert E. Enger and Lester E. Dennon, (ed.), (New York: Simon and Schuster, 1961), s. 67 vd. Sartre gibi Russeî'nin da hemen hemen tüm eserleri dilimize çevrilmiştir.

<sup>75</sup> Bkz. *FNK*, s. 241.

<sup>76</sup> Nursi, *FNK*, c.1, s. 136. Ayrıca, insanlığın mahiyeti ve insanın mahiyetindeki enaniyetin, mânâ-yı harfi cihetiyle ne kadar hassas bir mizan ve doğru bir mîkyas ve muhit bir fihriste ve mükemmel bir harita ve câmi bir ayna ve kâinata güzel bir takvim, bir ruznâme olduğu, gayet kat'î bir surette *On Birinci Sözde* tafsil edilmiştir. Bkz.: *FNK*, c. 1, s. 44.

<sup>77</sup> Nursi, *FNK*, c.1, s. 136.

<sup>78</sup> *FNK*, c.1, s. 136.

<sup>79</sup> "Faal" ve "faaliyet" kavramının kullanılmasına dikkat edilmelidir. E. Fromm'un da belirttiği gibi (bkz.: *Sevme Sanatı*, çev.: İşıtan Gündüz, Say, İstanbul, 1993, ss. 29-30) faaliyet günlük hayattaki bir eylemde bulunmak, harekete geçmek veya bir şey elde etmek için çok çalışmak anlamından daha çok, "yoğun düşünme durumu, erişilebilecek en yüksek faaliyet" yani ruhun faaliyeti olarak tanımlanmaktadır. Fromm'a göre "bu da ancak içsel özgürlük ve bağımsızlık koşullarında sağlanabilir. Çağdaş faaliyet anlayışı ise, dıştaki amaçlara erişmek için çaba harcamaktır." (vurgu eklenmiştir.)

bir *çekirdek* örneğiyle açıklamaya çalışır. Burada bir kez daha alem ve insan anlayışının ne kadar birbirine bağlı olduğu ortaya çıkar:

Evet insan bir *çekirdeğe* benzer. Nasıl ki, *o çekirdeğe kudretten mânevî ve ehemmiyetli cihazat ve kaderden ince ve kıymetli program verilmiş*. Tâ ki, toprak altında çalışıp, tâ o dar âlemden çıkıp, geniş olan hava âlemine girip, Hâlıkından istidad lîsanıyla bir ağaç olmasını isteyip, kendine lâıyk bir kemâl bulsun. Eğer o çekirdek, sût-i mizacından dolayı ona verilen cihazât-ı mânevîyeyi, toprak altında bâzı mevadd-ı muzırâyı celbine sarfetse; o dar yerde kısa bir zamanda faidesiz tefessüh edip çürüyecektir. Eğer *o çekirdek, o mânevî cihazatını* (Taneleri ve çekirdekleri çatlatan Allah'tır, En'am.95) nin. *emr-i tekvînsini imtisâl edip hüsn-ü istimâl etse; o dar âlemden çıkacak, meyvedâr koca bir ağaç olmakla küçücük cüz'î hakikatı ve ruh-u mânevîsi, büyük bir hakikat-ı külliye sûretini alacaktır. İşte aynen onun gibi; insanın mahiyetine, kudretten ehemmiyetli cihazât ve kaderden kıymetli programlar tevdi edilmiş*. Eğer insan, şu dar âlem-i arzîde, hayat-ı dünyeviye toprağı altında, o cihazat-ı mânevîyesini nefsin hevesâtına sarfetse; bozulan çekirdek gibi bir cüz'î telezzüz için kısa bir ömürde, dar bir yerde ve sıkıntılı bir halde çürüyüp tefessüh ederek, mes'uliyet-i mânevîyeyi bedbaht ruhuna yüklenecek, şu dünyadan göçüp gidecektir<sup>80</sup>

Yine başka bir yerde ise maddî dünyadaki şeylerin mahiyeti ile insanın mahiyet ve ilişkisini şöyle izah eder:

Bütün meyveler ve içindeki tohumcuklar;  
hikmet-i Rabbanîyenin birer mu'cizesi,  
san'at-ı İlahîyenin birer hârikası,  
rahmet-i İlahîye'nin birer hediyesi,  
vahdet-i İlahîye'nin birer bürhan-ı maddîsi,  
âhirette eltaf-ı İlahîye'nin birer müjdecisi,  
kudretinin ihatasına ve ilmînin şümülüne birer şahid-i sadık oldukları gibi,

(...)

Hem o meyveler, tohumlar; vahdetin âyineleri oldukları gibi, kaderin meşhud işaretleri, kudretin mücessem rumuzatıdır ki; kader onlar ile işaret eder ve kudret o kelimeler ile remzen der: "Nasîki şu ağacın kesretli dal ve budakları, bir tek çekirdekten gelmiş ve şu ağacın san'atkârının icad ve tasvirde vahdetini gösteriyor."

(...) şecere-i kâinatın semeresi olan beşer; kâinatın vücudundan ve icadından maksud odur ve icad-ı mevcudatın gayesi de odur. Ve o meyvenin çekirdeği olan insanın kalbi dahi, Sâni'-i Kâinat'ın en münevver ve en câmi' bir âyinesidir.<sup>81</sup>

<sup>80</sup> ANK, c.1, s. 137.

<sup>81</sup> ANK, c. 1, 279-280.

Ancak insan bu kabiliyetlerini İslam'ın ortaya koyduğu değerler sistemi çerçevesinde fiiliyata çıkarırsa durum farklı olacaktır. Eğer insan yaratılıştan kendisine emanet edilen bu istidat çekirdeğini İslamiyet suyu ve imanın ziyasıyla ubudiyet toprağı altında terbiye ederek, Kur'ani emirlere uyarak bu manevi cihazlarını hakiki gayelerine tevcih etse o zaman durum tamamen farklı olacak; insan insan-ı kamil olma yolunda yükseldiğı gibi kainat ağacının "mübarek ve münevver bir meyvesi olacaktır." Burada dikkatimizi çeken diğer bir nokta ise alemin dört unsurundan üçünün yani su, ışık ve toprağın insanın manevi yükseliş ve olgunlaşması bağlamında sembolik olarak kullanılması ve insana yüklenen görevdir. Her halükarda insanın faal olarak kişiliğini ve benliğini oluşturması ve insan-ı kamil olma cehdine girişmesi gerekmektedir.<sup>82</sup>

İnsanla ilgili diğer bir tespiti ise insanın tabiatı gereğı, "kâinatın ekser envâna muhtaç ve alâkadar" oluşudur. Bunun bir sonucu olarak da "ihtiyacâtı âlemin her tarafına dağılmış; arzuları ebede kadar uzanmış"tır.<sup>83</sup> Görüldüğü gibi Nursi burada psikolojik bir yaklaşımla insana yaklaşmakta ve sonuç olarak insanın mutlu veya mütsüz oluşunu bu "insanlık durumundan" hareketle temellendirmeye çalışmaktadır. İnsanın mutlu veya mutsuz olmasında bu niteliğinin bir payı vardır ve bu insanı hayvandan ve diğer varlıklardan ayıran temel bir özelliştir. Bu nedenle bu şekilde yaratılmış (Heidegger ve Sartre bu dünyaya fırlatılmış diyeceklerdi) bir insana "*hakiki ma'bud olacak, her şeyin dizgini elinde, her şeyin hazînesi yanında, her şeyin yanında nâzır, her mekânda hazır, mekândan münezzeh, aczden müberrâ, kusurdan mukaddes, nakstan muallâ bir Kadîr-i Zülcelâl, bir Rahîm-i Zülcemâl, bir Hakîm-i Zülkemâl olabilir. Çünkü, nihayetsiz hâcât-ı insaniyeyi ifâ edecek, ancak nihayetsiz bir kudret ve muhîr bir ilim sahibi olabilir. Öyle ise, mâ'budiyyete lâayk yalnız Odur.*"<sup>84</sup>

<sup>82</sup> Tasavvufta bu mücadele veya seyr-i sülûk bir şeyhin terbiyesi altında gelişmekteydi. Ancak Risale-i Nur'un metodunda şeyh değil metin(ler) vardı. Bir araştırmacı, Nur Risaleleri'nin bireye tasavvuftan farklı olarak yüklediğı sorumluluğı ve kendi "benini" aşmasında göstermesi gereken kişisel faaliyet ve gayretli şöyle izah etmektedir: Şeyhin olmayışı ve yazılı bilginin varlığı, tarihattaki kişisel gelişimle karşılaştırıldığında daha bireysel ve akli kullanmaya yatkın bir ben(lik) geliştirebilir. Sayfalarca kitabın okunması çok zaman ve çaba gerektirir. Her okuyucu kendi zihinsel kapasitesi ve öğrenme şevki ölçüsünde yararlanacaktır bundan. Dolayısıyla da okuyucunun Risale-i Nur'dan öğrendikleri zihinsel yeteneklerine göre değişebilir. *Okuyucunun kitaplardaki fikirleri kavramak için kendi mantık ve aklını en üst düzeyde işletmesi gerekir.* (...) Nitekim bu cemaat bünyesindeki okumalarda asıl gaye sadece "kalp ve ruh" değil, aynı zamanda "akıl ve mantık"tır. Burada ilginç olan, *mantık, okuma ve akıl yürütme faaliyetlerinin okuyucuların kalplerinde güçlü güdüler oluşturmasıdır.* Uğur Kömüçoğlu, "Kutsal ile Kamusal: Fethullah Gülen Cemaat Hareketi", *İslamın Yeni Kamusal Yüzleri, Bir Atölye Çalışması*. Nisfeler Göle, İstanbul: Metis, 2000, içinde, s. 161. (vurgular eklenmiştir.)

<sup>83</sup> ANK, c.1, s. 136.

<sup>84</sup> ANK, s. 136. Nursi'nin savunduğı bu müteal, canlı ve her yerde hazır-nâzır Allah kavrayışı onun tüm eserlerine de öğretilmesine sinmiştir. Gerçek mümin hayatının her anında ve her yerde bireysel olarak Allah'ın huzurundadır. Ancak bu birey Kierkegaard'ın bireyi gibi aşkın varlığın huzurunda "korku ve titreyiş" içinde değil, belki huzur makamında gerçek ve ebedi huzuru bulan bir mü'mindir. Nursi'ye göre Risale-i Nur talebesi "iman-ı tahkikînin kuvvetiyle ve marifet-i Sâniî netice veren masnuattaki telekkür-ü imanıdan gelen lemaat ile bir nevi huzur kazanıp, *Hâlık-ı Rahîm'in hazır nâzır olduğunu düşünüp, ondan başkasının*

### 3. İnsanın Mahiyeti ve "Ene"nin (Ben) Oluşumu

Sartre ve Nursi'yi karşılaştırırken üzerinde durulması gereken bir nokta da "ben"lik konusudur. Zira her iki düşünür için bu kavram veya "ben"in kendisini kavrayış ve inşa biçimi sistemlerinin de önemli bir kesitini oluşturuyor. "Ben" Descartes'in modern felsefenin temellerini inşa etmesinden bu yana, Batı Felsefe geleneğinin önemli bir kavramıdır. İslam geleneğinde de kavramın tarihi Beyazid-i Bestami (ö. 848) ve Hallac-ı Mansura, (ö. 922) kadar uzanıyor.<sup>85</sup>

Descartes, sistemini sağlam ve sarsılmaz bir temele bina etmek istediğinde onu "düşünen ben" yani "ENE" üzerine bina etmişti. Her şeyden şüphe etmiş, ancak şüphe ettiğinden şüphe etmemiş ve sonuçta şu ünlü ifadesine ulaşmıştı: "Düşünüyorum, öyle ise varım". Descartes'ten bu yana kendini bilen özne olarak "Ben" veya "bilinç" felsefede çok önemli bir konuma geldi. Zira Descartes bu ifadeyle felsefe tartışmalarına beden-ruh düalizmini de çözülmemesine sokmuş oluyordu. Gerek teist ve gerekse ateist filozofların tartışmalarının temelinde beden-ruh ekseninde odaklaştığı söylenebilir. Bu düalizmin bilim için getirdiği sonuçlar ise ayrı ve uzun bir konudur.<sup>86</sup>

Sartre da "kendinde varlık" konusundaki görüşünü temellendirirken, kendinde varlık karşısında kendini bilen ve nesne karşısında kendini fark eden varlık olarak "bilinci" yani "ben"i ortaya koyar.<sup>87</sup> Said Nursi'nin 30. Söz'de çözümlenmeye çalıştığı "Ene", yani "Ben"dir. Ancak Nursi'nin ortaya koyduğu "Ben" Mutlak Varlık olarak Allah karşısında insani bilincin, başka bir ifadeyle insanın ne olduğu veya ne olmadığını oluşmasıdır. Nursi'ye göre "ben"in gerçek mahiyetinin

---

*teveccühünü aramayarak; huzurunda başkalarına bakmak, meded aramak o huzurun edebine muhalif olduğunu düşünmek ile o riyadan kurtulup ihlasi kazanır."* RNK, c.1, s. 670. Burada anahtar kavram *huzur* kavramıdır. Kavram öyle bir şekilde kullanılmıştır ki tasavvufta bir makam olan huzur makamı ile, mutluluk ve saadet anlamındaki huzur arasında doğrudan bir ilişki kurulmuştur. Hakiki huzurun ancak huzur makamına veya mertebesine yükselmekte olduğu vurgulanmakta beraber, Risale-i Nur'un yönteminin "masnuattaki telefkür-ü imaniden gelen lemaat ile..." olduğu vurgulanarak, geleneksel tasavvuf anlayışından ayrıldığı nokta vurgulanmaktadır.

<sup>85</sup> "Ben" anlamına gelen ene kelimesi Arapça'da birinci şahıs tekil zamiridir. Beyazid-i Bestami ve Hallac-ı Mansur gibi bazı erken dönem mutasavvıfları ene'yi "ben" olarak yorumlamışlardır. Hallac-ı Mansur'un "Ben"liğim aramızda perde olmaktadır, benliğimle benliğimi aradan kaldırı" diye dua ederken, aşağı benlik ile aşkın benlik arasında ayrım yaptığı görülmektedir. Gazzali (ö.1111) de kul ile Allah arasındaki ilk perdenin nefis (ben) olduğunu belirtmekte ve bunun ilahi bir latife olduğunu özellikle belirtmektedir. Kelamcılarının çoğunluğu eneyi ruhla varlık kazanan bedene işaret ettiğine inanırken, Maturidiler ise enenin bedene değil ona varlık kazandıran insaniyete(nefs-i natiqa) işaret ettiğini ifade etmişlerdir. Ene konusunda diğer ilginç bir görüş ise İbn Haldun'a aittir. Ene'yi sosyal ve siyasi hayatın önemli bir unsuru olarak gören düşünür, insan tabiatında "huflukut'u-teellüh" dediği tanrılığa heveslenmeye varan bir egoizmin bulunduğunu vurgulamıştır. Süleyman Uludağ, *TDVİA*, "Ene" maddesi, İstanbul, 1995, ss. 232-33.

<sup>86</sup> Bu konuda bkz.: F. Capra, *Batı Düşüncesinde Dönüş Noktası*, çev: Mustafa Armağan, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1984)

<sup>87</sup> Iris Murdoch'a göre Sartre "bilincin çözümlenmesini" felsefesinin merkezi yapması bakımından Descartes'çi bir filozoftur. Bkz.: *Sartre Yazarlığı ve Felsefesi*, de yayınları, İstanbul, 1964, s. 70.

anlaşılması bu açıdan çok önemlidir,<sup>88</sup> Zira insanın mümin veya kafir olması ben konusundaki tutumuna, benin inşasına ve beni anlayışına bağlıdır. Dahası:

*“Ene, künûz-u mahfiye olan esmâ-i İlâhiyenin anahtarı olduğu gibi, kâinatın tılsım-ı muğlâkının dahi anahtarı olarak bir muammâ-yı müşkilküşâdır, bir tılsım-ı hayretfezâdır. O ene, mahiyetinin bilinmesiyle, o garip muammâ, o acip tılsım olan ene açılır ve kâinat tılsımını ve âlem-i vücubun künûzunu dahi açar.” (30. Söz)*

Burada dikkati çeken nokta Nursi'nin “ene”nin hem mahiyetinden hem de ayrıca ne olduğundan bahsetmesidir. Buna göre öncelikle “ene”nin –Allah tarafından yaratılan ve insana emanet edilen- bir mahiyeti, bir de bu mahiyetten hareketle insanı diğer insanlardan ayıran ve onun ne olduğunu niteleyen, onu özgün kılan veya kılmayan “ben”inin oluşması vardır. “Ben”in birinci kısım verili ve Descartes'in ifadesi ile onun bilgisi bizde “açık-seçik” iken ikinci kısmının varlığı insana bağlıdır. Yani insanın kendisini anlama faaliyetinin sonucu olarak, kendisindeki sınırlı imkanlardan [kuvvelerden, duylardan], Mutlak varlığa gitmesidir. Yani bu ikinci anlamda benin varlığı fonksiyonel olup, asıl varlığı anlamada bir vasıta ve ölçüdür. Bununla beraber konu sanıldığı gibi kolay olmayıp, felsefe tarihinin en çetrefilli sorunlarından birisidir.

Gerçekten de, Descartes örneğinde olduğu gibi, o, öncelikle en açık-seçik gerçek olarak kendi bilincinin (Ene) farkına varmış, daha sonra ise kendi sınırlılığının farkına vararak mükemmel ve aşkın bir varlık olarak Allah'ın varlığına ulaşmıştı. Allah'ın varlığından hareketle de dış âlemin varlığını temellendirmişti.<sup>89</sup>

Ancak Descartes'ten sonra gelen takipçileri ikiye ayrıldı. Bir kısmı “ene”den hareketle metafizik bir anlayışa yönelirken, bir kısmı da “bedeni” esas alarak ve “ben”i de bedenle temellendirerek, tıpkı Sartre'ın “varlık özden önce gelir” tezinde olduğu gibi, tam bir materyalizme ulaşmışlardır. Tartışma hala devam etmektedir. Yukarıda işaret edildiği gibi Nursi'ye göre de enenin oluşumu ve şekillenmesi o kadar önemlidir ki, insanın mümin veya kafir olması ona bağlıdır:

Âlemin miftahı insanın elindedir ve nefsine takılmıştır. Kâinat kapıları zâhiren açık görünürken, hakikaten kapalıdır. Cenâb-ı Hak, emanet cihetiyle, insana “ene”

<sup>88</sup> Nursi ilk dönem eserlerinden olan Mesnevi'de de “ene” üzerinde ısrarla durur ve hatta bunun kendisi için 30 yıllık bir sorun olduğunu şöyle ifade eder: otuz senedir benim iki tane tağut ile mücadeleim vardır. O iki tağuttan birisi insandaki Ene'dir, ikincisi alemdeki Tabiatır. Amma insandaki Ene ise, onu zilli ve harfi bir ayna olarak gördüm. Fakat insan bil'asale ismi ve kasdı olarak ona baktığı için, onun aleyhinde firavunlaşmış, nemrudlaşmıştır. İkincisi olan Tabiat ise; bunu da bir san'at-ı ilahiyeye ve bir sıbga-i Rahmaniye olarak gördüm. Fakat beşer, ona nazar-ı gafletle baktığı için, o da tahavvül ederek onlar için tabiat şeklini alıp maddiyunların yanında ilah kabul edilmiş. Ve böylece küfre müncer olan küfran-ı nimetin kaynağını teşkil etmiştir. Bkz. *Mesnevi-i Nuriye*, Ter. Abdulkadir Badilli, s.262 ve 440-43. (Bu risalenin 1922'de telif edildiği düşünülürse, otuz yıl öncesi 1892 tarihine tekabül etmektedir. Böylece Nursi'nin fikri oluşumunda “ene” nin yerini anılam açısında dikkat çekicidir. Bilindiği gibi daha sonra telif edilen 30. Sözde ene bahsi tekrardan ve daha kapsamlı olarak ele alınmıştır)

<sup>89</sup> Descartes, *Metod Üzerine Konuşma*, çev: Mehmet Karasan, MEB, 1947, dördüncü bölüm. Ayrıca bkz.: Frederick Copleston, *A History of Philosophy*, (New York: Image Books, 1963), vol. IV, p. 95.



namında öyle bir miftah vermiş ki, âlemin bütün kapılarını açar. Ve öyle tılsımlı bir enanîyet vermiş ki, Hallâk-ı Kâinatın künûz-u mahfîyesini onunla keşfeder. Fakat *ene, kendisi de gayet muğlâk bir muammâ ve açılması müşkül bir tılsımdır. Eğer onun hakikî mahiyeti ve sırr-ı hikati bilirse, kendisi açıldığı gibi kâinat dahi açılır.*<sup>90</sup>

Nursi'ye göre, Sâni-i Hakîm insanın eline "Ene"yi bir emanet olarak vermiştir. Hatta yukarıda işaret edildiği gibi Kur'an'da zikredilen göklerin, zeminin ve dağların yüklenmekten ve yükümlülük altına girmekten kaçındıkları, tahammülünden çekindikleri ve korktukları emanet "ene" ile ilgilidir. Bu nedenle Nursi'ye göre insanlık tarihi, insanın "ene"yi anlayış ve ona verdiği anlama göre şekillenmiştir. Burada dikkat çeken nokta Nursi'nin "ene" ile ilgili anlayışının, bir yandan İslam geleneğinin, özellikle de tasavvufun, diğer yandan da Descartes'in eneyi "bağımsız gerçekliği olan bir varlık değil de, varlığı başkasına bağlı olan ve asıl görevi de O gerçek varlığı göstermek olan bir şey" olarak gören anlayışlarıyla olan benzerliktir.<sup>91</sup> Başka bir ifadeyle enenin varlığı izafidir. Mutlak varlığın kendisini ifade etmesi ve göstermesi karşısında sadece izafî bir varlığa sahiptir ve bu nedenle de varlığı kendinden değildir. Nursi'nin ifadesiyle:

[Allah] rububiyetinin sîfât ve şûnâtının hakikatlerini gösterecek, tanıttırarak işârat ve nûmuneleri câmi bir ene vermiştir-tâ ki, o ene bir vahid-i kıyasî olup, evsaf-ı Rububiyet ve şûnât-ı Ulûhiyet bilinsin. Fakat vahid-i kıyasî, bir mevcud-u hakikî olmak lâzım değil. Belki, hendesedeki farazî hatlar gibi, farz ve tevehhümle bir vahid-i kıyasî teşkil edilebilir; ilim ve tahakkukla hakikî vücudu lâzım değildir.<sup>92</sup>

Nursi, Allah'ın sîfât ve esmâsının marifetinin enanîyete bağlı olmasının nedenini açıklarken, Descartes'e benzer mantiki bir yol izleyerek, aşkın varlık olarak Allah'ın ezeli, ebedi ve mutlak oluşu ve insanın ise sınırlı oluşundan hareket eder. Ona göre Mutlak bir varlık bu mutlaklığı içinde bilinemez. Bunun bilinebilmesi için farazi veya hayali de olsa bir varlık gerekir:

(...) mutlak ve muhit bir şeyin hududu ve nihyeti olmadığı için, ona bir şekil verilmez; ve üstüne bir suret ve bir taayyün vermek için hükmedilmez, mahiyeti ne olduğu anlaşılmaz. Meselâ, zulmetsiz, daimî bir ziya bilinmez ve hissedilmez. Ne vakit hakikî veya vehmî bir karanlıkla bir hat çekilse, o vakit bilinir.

İşte, Cenâb-ı Hakkın, ilim ve kudret, Hakîm ve Rahîm gibi sîfât ve esmâsı muhit, hudutsuz, şeriksiz olduğu için, onlara hükmedilmez ve ne oldukları bilinmez ve hissölünmaz. Öyleyse, hakikî nihayet ve hadleri olmadığından, farazî ve vehmî bir haddi çizmek lâzım geliyor. Onu da enanîyet yapar. *Kendinde bir rububiyet-i mevhumе, bir mâlikiyet, bir kudret, bir ilim tasavvur eder, bir had çizer, onunla muhit*

<sup>90</sup> Sözler, 30. Söz, (vurgular eklenmiştir.)

<sup>91</sup> Descartes, a.g.e., ss. 42-45.

<sup>92</sup> Sözler, a.g.y.

*sıfatlara bir hadd-i mevhum vaz eder. "Buraya kadar benim, ondan sonra Onundur" diye bir taksimat yapar. Kendindeki ölçücüklerle onların mahiyetini yavaş yavaş anlar.*<sup>93</sup>

Konuyla ilgili bir örnek de veren Nursi, insanın malik (!) olduğu şeylerden hareketle, esas mülk ve mal sahibinin kim olduğunu bulmaya çalışır. Zira işin püf noktası bu malikiyet kavramından kaynaklanmaktadır. Gerek ben ve gerekse benim etrafındaki alem kimindir?<sup>94</sup> Bu insanın kendini ve kendi dışındaki şeyleri algılamasının başladığı noktadır. Nursi'ye göre bir mümin "daire-i mülkünde mevhum rububiyetiyle, daire-i mümkünatta Hâlıkının rububiyetini anlar. Ve zâhirî mâlikiyetiyle, Hâlıkının hakikî mâlikiyetini fehmeder ve "Bu haneye mâlik olduğum gibi, Hâlık da şu kâinatın mâlikidir" der. Ve cüz'î ilmiyle Onun ilmini fehmeder. Ve kişbî san'atçılarıyla O Sâni-i Zülcelâlin ibdâ-i san'atını anlar. Meselâ, "Ben şu evi nasıl yaptım ve tanzim ettim. Öyle de, şu dünya hanesini birisi yapmış ve tanzim etmiş" der.<sup>95</sup>

Nursi'ye göre "bütün sıfât ve şunât-ı İlâhiyeyi bir derece bildirecek, gösterecek binler esrarlı ahval ve sıfât ve hissiyat, enede münderiçtir." Görüldüğü gibi Nursi burada bir kez daha insanın önceden bir mahiyeti, tabiatı ve özü olduğunu ret eden varoluşçu anlayıştan tamamen ayrılmaktadır. Buna göre ene, tıpkı bir ayna ve izafi bir ölçü birimi gibi ve mânâ-yı harfî gibi mânâsı kendinde olmayan ve başkasının mânâsını gösteren, "vücut-u insaniyetin kalın ipinden şuurlu bir tel ve mahiyet-i beşeriyenin hüllesinden ince bir ip ve şahsiyet-i Âdemiyyetin kitabından bir elif'tir ki, o elif'in iki yüzü var." Nursi ene'nin bu iki yüzünü *mana-yı harfî ve mana-yı ismi* kavramlaştırmasıyla açıklar. Bunun üzerinde daha önce durmuştuk. Ancak konumuz olan "ene" bağlamında "mana-yı harfî ise, enenin mahiyetinin harfiye olmasıdır; yani başkasının mânâsını göstermesidir. Bu bağlamda Rububiyeti hayalîyedir, gerçek değildir. Hatta "Vücudu o kadar zayıf ve incedir ki, bizzat kendinde hiçbir şeye tahammül edemez ve yüklenemez. Belki, eşyanın derecat ve miktarlarını bildiren mizanülhararet ve mizanülhava gibi mizanlar nev'inden bir mizandır ki, Vâcibü'l-Vücudun mutlak ve muhit ve hudutsuz sıfâtını bildiren bir mizandır."<sup>96</sup>

<sup>93</sup> RNK, c.1, 241. (vurgular eklenmiştir.)

<sup>94</sup> Günümüzde dindar bazı insanların bile "benim hayatım, benim malım" anlayışından hareketle "hayatımı istediğim gibi yaşarım" ve "malımı istediğim gibi harcarım" anlayışı dikkat çekicidir. Eneyi ilahlaştırın, Mülk varlığını ve Mülk Sahibinin otoritesini reddeden bir anlayışta böyle bir çıkarım normal karşılıksa da, aşkın ve mutlak varlığa inandığını iddia edenlerin bu tür çıkarımlarda bulunması dikkat çekici olduğu kadar, varoluşçu ve nihillist anlayışın etkisini de güzelce göstermektedir.

<sup>95</sup> RNK, c.1, s. 241.

<sup>96</sup> Nursi On birinci Sözde bizzat kendi nefisine hitap ederek, [insan] hayatının mahiyetinin özünü şöyle açıklar: "Esmâ-i İlâhiyeye ait garâibin fihristesi, hem şuûn ve sıfât-ı İlâhiyenin bir miqyası, hem kâinatın âlemlerin bir mizanı, hem bu âlem-i kebirin bir listesi, hem şu kâinatın bir haritası, hem şu kitab-ı ekberin bir fezlekesi, hem kudretin gizli definelerini açacak bir anahtar külçesi, hem mevcudata serpilen ve evkâta takılan kemâlâtının bir ahsen-i takvimidir." RNK, c.1, s. 48.

Nursi'ye göre, mahiyetini yukarıdaki tarzda bilen, anlayan ve ona göre hareket eden "**Nefsini günahlardan arındıran kurtuluşa ermiştir**", ( Şems: 91:9) ayetin-deki müjdeye dahil olur. "Emaneti bihakkın eda eder ve o enenin dürbünüyle, kâinat ne olduğunu ve ne vazife gördüğünü görür." Ene, vazifesini bu şekilde yerine getirdikten sonra "vahid-i kıyasî olan mevhum rububiyetini ve farazî mâlikiyetini terk eder. 'Mülk Ona, Hamd O'na, hüküm O'na aittir; siz de O'na döndürüleceksiniz' der, hakikî ubudiyetini takınır, makam-ı ahsen-i takvime çıkar."<sup>97</sup>

Nursi'ye göre Ene'nin gerçek amacı ve insanı insan eden yönü de budur. Aslında bütün semavi dinler insanı Mutlak varlık karşısında hür bir muhatap olarak algılar. Dinin amacı ise, insanı kendi özgür bilinciyle insan-ı kamil mertebesine çıkartmak ve böylece Allah'ın insanın mahiyetinde derc ettiği kuvvelerin fiiliyata çıkmasını sağlamaktır. Ancak "ene" yaratılış hikmetini unutup fıtrî vazifesini terk ederek "kendine mânâ-yı ismiyle baksa, kendini mâlik itikad etse, o vakit emanete hıyanet eder, "**Nefsini günaha daldıran, hüsrana düşmüştür**" (Şems, 91:11) hükmüne dahil olur. Nursi'ye göre, bütün şirkleri, şerleri ve dalâletleri tevliid eden enaniyetin bu yönüdür; göklerin, yerin ve dağların yüklenmesinden korktukları da bu yöndür.

#### 4. Kainat, Kafir ve Mümin İlişkisi

Said Nursi'ye göre, kainat ve içindeki her şey sadece Allah'ı göstermekle kalmıyor; dahası O'nu tanıyan ve tanımayanlarla adeta bir ilişkisi, tabir yerinde ise nefret ve muhabbetinin söz konusu olduğu vurgulanmaktadır. Nursi, kainattaki tüm varlıkların insanların kendilerini algılayış biçimleri, yapıp-etmeleri ve davranış biçimleriyle alakadar olduğunu ifade etmektedir. Mülk Suresi 8. ayetten hareketle, kainat ve içindeki unsurların ehl-i dalaletle kızdıklarını ve öfkelenişini ifade eder. Bunun nedeni ise, Kur'ani bağlamda mevcudatın her birisi birer yüksek vazife ile vazifeli, adeta birer İlahi memur derecesinde hem hizmet ve hem de Rabb'ini tesbih ederken; küfür ve inancsızlık vasıtasıyla bu makamdan düşerek, "camid, cansız, fani, manasız bir mahluk durumuna inmesidir."<sup>98</sup>

Ehl-i dalaletin şerrinden kâinatın kızdıklarını ve anasır-ı külliye'nin hiddet ettiklerini ve umum mevcudatın galeyana geldiklerini, Kur'an-ı Hakîm mu'cizane ifade ediyor. Yani: Kavm-i Nuh'un başına gelen tufan ile semavat ve arzın hücumunu ve Kavm-i Semud ve Âd'in inkârından hava unsurunun hiddetini ve Kavm-i Firavun'a karşı su unsurunun ve denizin galeyanını ve Karun'a karşı toprak unsurunun gayzını ve ehl-i küfre karşı âhirette (Mülk:8) sırrıyla Cehennem'in gayzını ve öfkesini ve sair mevcudatın ehl-i küfür ve dalaletle karşı hiddetini gösterip ilân ederek gayet müdhîş bir tarzda ve icazkârane ehl-i dalalet ve isyanı zecrediyor.

<sup>97</sup> FNK, c.1, s. 242.

<sup>98</sup> A.g.e., s. 291.

Kainatın inanmayanlara kızdığını ve onların ölmesine üzülmediğini belirten Duhan Suresi 29. ayetini yorumlarken, yine kainat- insan ilişkisinin bu boyutuna vurgu yapar: **(Gökler ve yer onlar için ağlamadı)** âyetinin sırrına dikkat et, kulak ver! Bak ne diyor! Mefhum-u sarhiyle ferman ediyor ki: "Ehl-i dalaletin ölmesiyle insan ile alâkadar olan semavat ve arz, onların cenazeleri üstünde ağlamıyorlar, yani onların ölmesiyle memnun oluyorlar." Ve mefhum-u işâriyle ifade ediyor ki: "Ehl-i hidayetin ölmesiyle semavat ve arz, onların cenazeleri üstünde ağlıyorlar, firaklarını istemiyorlar" Çünkü ehl-i iman ile bütün kâinat alâkadardır, ondan memnundur. Zira iman ile Hâlık-ı Kâinat'ı bildikleri için, kâinatın kıymetini takdir edip hürmet ve muhabbet ederler. Ehl-i dalalet gibi tahkir ve zımnî adavet etmezler.<sup>99</sup>

Görüldüğü gibi, Nursi'nin anlayışında her şey canlı, anlamlı ve birbiriyle ilişkilidir. Kainatın içindeki canlı-cansız tüm varlıklar Allah'ı tanıdığı gibi, O'nu tesbih de etmektedir. O'ndan gelen emirleri dinlemekte ve uymaktadır. Bu açıdan Kur'an'daki bazı Peygamber kıssaları dikkat çekicidir.<sup>100</sup> Dahası, Heidegger ve Sartre'in dünyaya fırlatılmış ve terkedilmiş, yalnız, tedirgin ve endişeli insanına karşılık, Nursi'nin anlayışında gerçek mü'min "Rahmân'm, kendi rahmetinin güzel meyveleriyle kendini sevdirmesine karşı, muhabbet ve aşk ile mukabele edip "Senin tarif edicilerin, bütün masnuatındaki mucizelerindir" der ve kendisini evinde hisseder. Burada şu soru haklı olarak sorulabilir: İnançsız ve kendine yabancılaşmış, tek niteliği endişe ve huzursuzluk olan günümüz insanı tüm bunlara nasıl dayanmakta ve yaşamak için nereden güç almaktadır? Bu önemli ve haklı bir sorudur. Bu nedenle de günümüzün önde gelen psikanalistlerince sorulmuş ve çeşitli cevaplar verilmeye çalışılmıştır. Bunlardan en önemlisi ise E. Fromm'dur. "Çağdaş insan kendisinden, çevresindeki insanlardan ve doğadan yabancılaşmıştır" diyen ünlü psikoanalist Eric Fromm<sup>101</sup> bunun en önemli nedeni ise modern toplumda insanın metalaştırılması, bir tüketim nesnesi olarak görülmesi ve nihayet sürütün bir üyesi olması olarak izah eder. Modern insan yalnızdır. "*.. tek başınalığının her zamanki sonucu olan derin bir güvensizlik, huzursuzluk ve suçluluk duygusuna gömülür.*"<sup>102</sup>

Peki bunun çaresi nedir? İnsan için yaşamı tercih ettirecek, bu yalnızlık ve huzursuzluğu unutturacak bir şey yok mudur? Olmaz olur mu? Diyor Fromm ve ekliyor:

<sup>99</sup> a.g.e., s. 291.

<sup>100</sup>Bu bağlamda Kur'an'daki Peygamber kıssalarını ele alarak, ateşin Hz. İbrahim(as)'ı yakmaması, denizin, Hz. Musa'nın önünde açılması ancak Firavnu'nu içine alarak boğması, yine Hz. Musa'nın asası ve asasını vurmasıyla yerden suyun fışkırması ve Hz. Muhammed'n bir işaretliyle ayın ikiye ayrılması gibi olaylardan hareketle; canlı ve adeta şuurlu bir birey gibi Allah'ın emirlerini dinleyen, O'nun emriyle Peygamberlerine farklı davranan bir kainat anlayışı çizmektedir. Bkz. RNK, c.1, s. 3 ve s. 97-108.

<sup>101</sup> E. Fromm, *The Sane Society*, Rinehart and Company, New York, 1955 ve *Sevme Sanatı*, s. 87.

<sup>102</sup> *Sevme Sanatı*, s.88

Uygarlığımız kişinin bu tek başınlığını bilince çıkartmasını engelleyecek bir çok oyalayıcı şeye sahiptir; sıkıca düzenlenmiş ve makineleştirilmiş çalışma düzeni, insanı en temel insanca isteklerinden, kendini aşma ve bir-olmadan habersiz kılar; bunun sonucu ortaya çıkan sıkıntıdan eğlence, eğlence sanayiinin ona sunduğu müzik ve filmlerle kurtulmayı dener; eski eşyalarını değiştirip, durmadan yeni bir şeyler alarak kendini avutur; insanın karakteri değiş-tokuş etmek, almak, tüketmek, değiştirmek üzerine kurulur. İster ruhsal olsun, ister nesnel ne varsa herşey tüketim ve değiş tokuşun nesnelere haline gelir.<sup>103</sup>

Said Nursi, yukarıda Fromm'un zikrettiği çağdaş insanın içinde bulunduğu vahim ve acıklı durumu daha ortaya çıkmadan sezmiş; dini değerlerden uzaklaşmış ve özellikle Allah'a olan imanını kaybetmiş insanın/insanlığın mutlu olamayacağını ısrarla vurgulamıştır. Onun, bilim ve teknolojinin çekiciliği, kapitalist çağdaş toplumun adeta karşı konulamaz cazibesi kendi nefsinin arzularıyla birleşince sahip olduğu tek dünya olarak gördüğü bu dünyada mutlu olma arzu ve beklentisi ile her türlü dini değeri terkeden çağdaş insanın beklentisinin tam aksi bir durumla karşılaşacağını önceden ifade ettiği görülmektedir. Bu vizyonun temelinde onun varlık ve insanla ilgili derin kavrayışının etkili olduğu söylenebilir. Şu ifadeleri dikkat çekicidir:

... insan, Cenab-ı Hakk'ı tanımazsa ve Ona tevekkül etmezse, o vakit insan, gayet derecede âciz ve zâif, nihayet derecede muhtaç, fakir, hadsiz musibetlere maruz, elemli, kederli bir fâni hayvan hükmünde olup, bütün sevdiği ve âlâka peyda ettiği bütün eşyadan mütemadiyen firak elemi ni çeke çeke, nihayette, bâki kalan bütün ahbabını bir firak-ı elîm içinde bırakıp, kabrin zulûmatına yalnız olarak gider. Hem müddet-i hayatında gayet cüz'î bir ihtiyar ve küçük bir iktidar ve kısacık bir hayat ve az bir ömür ve sönük bir fikir ile nihaysiz elemeler ve emeller ile faydasız çarpışır ve hadsiz arzuları beline ve kafasına yüklenir. Daha cehenneme gitmeden cehennem azabını çeker.<sup>104</sup>

Peki bu cehennemî durumdan kurtuluş nedir? Fromm'un da işaret ettiği gibi, çağdaş insan kurtuluşu medeniyetin ona sunduğu "oyalayıcı oyuncaklarda" veya fantezilerde bulur: "*Evet şu elîm elemi ve dehşetli manevî azabı hissetmemek için, ehl-i dalalet iptal-i his nev'inden gaffet sarhoşluğu ile muvakkaten hissetmez.*" Ancak Nursi, medeniyetin insanı oyalama için sunduğu tüm araç ve yöntemlerin insanın ebede aşık ve ebedi isteyen ruhunu tatmin edemeyeceğini ısrarla vurgular.

İnsanın bu duruma düşmesinin nedenlerini ise şöyle açıklar:

İnsan Cenab-ı Hakk'a hakikî abd olmazsa, kendi kendine mâlik zannedecek. Halbuki o cüz'î ihtiyar, o küçük iktidarı ile şu fırtınalı dünyada vücudunu idare edemiyor. Hayatına muzır mikroptan tut, tâ zelzeleye kadar binler taife düşmanları,

<sup>103</sup> Aynı yer.

<sup>104</sup> *RNK*, c.1, s. 288.

hayatına karşı tehacüm vaziyetinde görür. Elîm bir korku dehşeti içinde her vakit kendine müdhîş görünen kabir kapısına bakıyor.

Bu vaziyette iken insanîyet itibariyle insan cinsi ve dünya ile alakadar olduğu halde, dünyayı ve insanı Hakîm, Alîm, Kadîr, Rahîm, Kerim bir zâtın tasarrufunda tasavvur etmediği ve onları tesadüf ve tabiata havale ettiği için, dünyanın ehvali ve insanın ahvali onu daima iz'ac eder. Kendi elemiyle beraber insanların elemi de çeker.

Tüm bunların sonucu olarak da dünyanın zelzelesi, taunu, tufanı, kaht u galası, fena ve zevali, ona gayet müz'îç ve karanlıklı birer musibet suretinde onu tazib eder.<sup>105</sup>

Ve tam da bu bağlamda, dini ve maneviyatı insan ve toplum hayatından dışlayan, seküler ve dinsiz bir toplum inşa etmek isteyenlere şöyle seslenir:

İşte ey bedbaht ehl-i dalalet ve sefahet! Şu dehşetli sukuta karşı ve ezici me'yusiyete mukabil; hangi tekemmülünüz, hangi fününunuz, hangi kefaliniz, hangi medeniyetiniz, hangi terakkiyatınız karşı gelebilir? Ruh-u beşerin eşedd-i ihtiyaç ile muhtaç olduğu hakikî teselliği nerede bulabilirsiniz?

Hem güvendiğiniz ve bel bağladığınız ve âsâr-ı İlahiyeyi ve ihsanat-ı Rabbanîyeyi onlara isnad ettiğiniz hangi tabiatınız, hangi esbabiniz, hangi şerikiniz, hangi keşfiyatınız, hangi milletiniz, hangi bâtl mabudunuz, sizi sizce i'lam-ı ebedî olan mevtin zulûmatından kurtarıp, kabir hududundan, berzah hududundan, mahşer hududundan, sırat köprüsünden hâkimane geçirebilir, saadet-i ebedîyeye mazhar edebilir? Halbuki kabir kapısını kapamadığınız için, siz katî olarak bu yolun yolcususunuz.<sup>106</sup>

Bir başka eserinde ise "hakiki saadet ve mutluluğun" Allah'a inanma, O'nu tanıma ve sevmeye olduğunu ifade ederken, konuya yaratılışın en önemli gayesini zikretmekle başlaması ilginçtir. Bunu mantıklı bir şekilde şöyle sıralayabiliriz:

Kat'iyyen bil ki:

1. Hilkatin en yüksek gayesi ve fitratın en yüce neticesi iman-ı billah'tır (Allah'a iman).
2. İnsaniyetin en yüksek mertebesi ve beşeriyetin en büyük makamı, iman-ı billah içindeki marifetullah'tır (Allah'ı esma ve sıfatıyla tanıma ve bilme).
3. Cinlerin ve insanların en parlak saadeti ve en tatlı nimeti, o marifetullah içindeki muhabbetullah'tır (Allah'ı sevmektir).
4. Beşerin ruhu için en hâlis sürur ve insan kalbi için en safi sevinç, o muhabbetullah içindeki ruhani ve manevi lezzettir.

Sonuç ise, "bütün hakikî saadet ve hâlis sürur ve şirin nimet ve safi lezzet elbette marifetullah ve muhabbetullahtadır. Onlar, onsuz olamaz. Cenab-ı Hakk'ı

<sup>105</sup> Aynı yer.

<sup>106</sup> ANK; c.1, s. 289.

tanıyan ve seven, nihayetsiz saadete, nimete, envâra, esrara; ya bilkuvve veya bilfiil mazhardır. Onu hakikî tanımayan, sevmeyen; nihayetsiz şekavete, âlâma ve evhama manen ve maddeten mübtela olur.”<sup>107</sup>

Üstad Nursi’ye göre, “şu perişan dünyada, âvâre nev’-i beşer içinde, semeresiz bir hayatta; sahipsiz, hâmsiz bir surette; âciz, miskin bir insan, bütün dünyanın sultanı da olsa kaç para eder. İşte bu âvâre nev’-i beşer içinde, bu perişan fânî dünyada; insan, sahibini tanımazsa, mâlikini bulmazsa, ne kadar biçare sergerdan olduğunu herkes anlar. Eğer sahibini bulsa, mâlikini tanısa, o vakit rahmetine iltica eder, kudretine istinad eder. O vahşetgâh dünya, bir tenezzühgâha döner ve bir ticaretgâh olur.”<sup>108</sup> Nursi’ye göre Yaratıcı’sını ve Mabud’unu tanıyan insan yabancı bir dünyada değildir. Bundan dolayı da tüm varlıklarla olumlu bir birlikteliği ve ilişkisi vardır. Bundan hareket eden Nursi’ye göre bir mümin şöyle diyebilir:

"Benim Rabb-ı Rahîm'im dünyayı bana bir hane yaptı. Ay ve güneşi, o haneme bir lâmba; ve baharı, bir deste gül; ve yazı, bir sofr-a nimet; ve hayvanı, bana hizmetkâr yaptı. Ve nebatatı, o hanemin zînetli levazımatı yapmıştır." <sup>109</sup>

### Sonuç

İncelemeye çalıştığımız her iki düşünürün varlık anlayışları, insanla ilgili anlayışlarını belirlemede esas olmuştur. İkisi arasında sıkı bir ilişki bulunmaktadır. Sartre ateist bir düşünür olarak her tür manevî değeri reddetmiş, varlığı “**kendinde varlık**” ve “**kendisi için varlık**” olarak izah etmeye çalışmıştır. Kendinde varlık dediği insanın dışındaki her şeyin kendi kendine orada olduğu ve varlığı için bir şeye muhtaç olmadığını iddia etmiş; bunun bir sonucu olarak kainatta tam bir abesiyet, saçmalık, kaos ve anlamsızlığın hüküm sürdüğünü savunmuştur. Böyle bir kainatta insanın fazla bir anlamı yoktur. İnsan aslında bu dünyaya atılmış ve terk edilmiştir ve onun da anlamı hiçlikten kurtulamaz. İnsan ancak tüm bu saçmalıklara karşı tam bir nihilizm ve saçmalıkla cevap verdiği, tüm değerleri yadsıyarak ve kendi değerlerini kendisi yaratarak yaşayabilir veya yaşamaz. Zira yaşamın bir anlamı yoktur ve intihar etmekte bir yaşama biçimidir. Sartre fikirlerini roman, tiyatro oyunları ve deneme türü eserlerle ifade ettiği için diğer varoluşçulara nispeten daha başarılı ve etkili olmuştur. Bu anlayışa göre, yabancı ve saçma bir dünyada bulunan insanın en belirgin niteliği “tedirginlik, endişe, korku ve huzursuzluktur”. Kenan Gürsoy’un ifadesiyle: Sebepsiz ve saçma bir alemle (dünya) karşı karşıya bulunan ve hiçbir Aşkın varlık ile varoluşunu temellendirmeyen insan, bu çifte anlamsızlık karşısında derin bir tedirginliğe düşer olacaktır.

<sup>107</sup> RNK, c.1, s. 448.

<sup>108</sup> Aynı yer.

<sup>109</sup> RNK, c.1, s. 141.

Bir tanrı olmadığına ve faaliyetlerini kendisinin dışında belirleyebilecek herhangi bir kuvvet bulunmadığına göre, insan tam bir boşluk ve terk edilmişlik içerisinde bütün değerlerini kendisinin yaratması icab ettiği için farkına varacak ve mutlak bir hürriyet ile zincirlendiğini görecektir. Yaşamakta olduğu dünyaya ve kendisine ait her şeyin sorumluluğunun sadece kendi omuzlarında olduğunu hissederek suç, günah, pişmanlık, tövbe, af ve rızanın söz konusu olmayacağı Tanrısız bir hürriyet içinde mutlak yalnızlık ve huzursuzluğu aynı anda yaşayacaktır.<sup>110</sup>

Said Nursi ise, sadece Kur'an çizgisini sürdüren bir düşünür değildir. O bu çizgiyi ilk insan Hz. Ademle başlatır ve zamanın sonuna kadar devam ettirir. Çizginin diğer tarafında ise bu vahyi gelenekleri reddeden anlayış(lar) vardır. Nursi vahyi geleneklerin ve bu geleneklerin ürünü olan varlığı Allah'la temellendiren anlayışların takipçisidir. Aslında bu çizgi varlığı ve insanı anlamlandırmakla, insanı "insanlaştır"muş ve onu *ahsen-i takvim* olarak nitelenen en yüksek mertebeye, insan-ı kamil makamına yükseltmiştir. Nursi'ye göre insanlık tarihine bir bütün olarak bakıldığında, insanlığa olumlu ve önemli katkılarda bulunan, insanlığı içinde bulunduğu "verili durumdan" daha ileriye götürmeye çalışan tüm önemli insanlar bu vahiy geleneğine aittir. Zira bu anlayışa göre asıl varlık, aşkın ve mutlak olan Allah'tır. Allah, insan dahil tüm kainatın yaratıcısıdır. İnsan büyük varlık zincirinde en son, ancak en önemli halkadır. Hem kendini, hem kainatı ve bunlardan hareketle Mutlak varlığı özgür bilinciyle bilen veya reddeden tek varlık insandır. Hür iradesiyle kendinin ve aşkın varlığın farkında olan insan, bu farkındalığının veya inancının sonucu olarak yabancı ve saçma bir alemde değildir. Bu dünyada yaratıcının "aziz bir misafiridir". Benliğinde parçalanmışlık ve yalnızlık yoktur. Mutlak ve aşkın varlığın huzurunda huzurlu ve mutludur. Kainatta her şey ile bir bağı ve ilişkisi vardır. Onun için her şey Mutlak "Bir"i gösteren bir simge ve belgedir.

Risale-i Nur'un insanın kendisini ve kainatı anlamasında yeni bir imkan ve yeni bir okuyuş sunduğunun farkında olan Turner'e göre "Kur'an'ın nuruyla kainatı aydınlatan Risale-i Nur gibi bir eser görmezlikten gelinemez.. Çünkü çağdaş insanı karşı karşıya bulunduğu felaketten kurtaracak olan yalnız İslam'dır; İslamın geleceği ise, Risale-i Nur'a ve ona uyan ve ondan ilham alanlara bağlıdır."<sup>111</sup> Bugün ülkemizde, İslam dünyasında ve Batı dünyasında Risale-i Nur'a gösterilen ilginin temelinde Risalelerin varlık ve insan konusunda ortaya koyduğu Kur'ani cevabın evrensel niteliğinin olduğu söylenebilir. Bunun anlamı ise, gelecekte Risalelere olan ilginin daha da artacağı ve Nur Risalelerinin sadece insanımız için değil, tüm insanlık için önemli bir metin olması devam edeceğidir.

<sup>110</sup> Gürsoy, a.g.e., s. 105.

<sup>111</sup> Turner, a.g.e., s. 25.