

# **ULUSLARARASI BEDÜZZAMAN SEMPOZYUMU-III**

**20. Asırda İslâm Düşüncesinin Yeniden Yapılanması ve  
Bedüzzaman Said Nursî**

### **İlmi Heyet**

Prof. Dr. Nevzat Yalçıntaş, Prof. Dr. İbrahim Canan,  
Prof. Dr. Suat Yıldırım, Prof. Dr. Ahmet Akgündüz, Prof. Dr. Faris Kaya

### **Yayına Hazırlayan**

Mehmet Paksu

### **Tercümeleler**

*Arapça*

Veli Sırım, Abdülaziz Hatip, Kenan Demirtaş

*İngilizce*

Metin Karabaşoğlu

*Almanca*

Nuriye Uşşak

### **Dizgi**

Nesil Basım Yayın

551 32 25

### **Baskı, Cilt:**

Nesil Matbaacılık A.Ş.

551 32 27

ISBN 975-408-271-5

©

Bu eserin yayın hakkı Nesil Basım Yayın A.Ş.'ye aittir.

◆

Sanayi Cad. Bilge Sk.No: 2

Yenibsona / İSTANBUL

Tel: (0212) 551 32 25 pbx



## BEDIÜZZAMAN'IN FELSEFEYE BAKIŞI

SÜLEYMAN HAYRİ BOLAY\*

"Hiçbir müfsid ben müfsidim demez. Daima suret-i haktan görünür. Yahut, bâ-tılı hak görür. Evet kimse demez ayranım eksidir. Fakat, siz mehenge vurmada n almayınız. Zira, çok siliik söz ticarete geziyor. Hatta benim sözümü de, ben söylediğim için hüsn-ü zan edip tamamını kabul etmeyiniz."<sup>1</sup>

"Milletlerarası Bediüzzaman Sempozyumu"na Üstadın felsefe hakkındaki görüşleri üzerine bir tebliğ ile katılmaya karar verdiğim zaman, bunu, tanınmış bir felsefe profesörüne söyledim. O da dedi ki: "Katılma!" "Neden?" diye sordum, "Çünkü Üstad felsefeyi inkâr ediyor" diye cevap verdi.

### \*Prof. Dr. SÜLEYMAN HAYRİ BOLAY

1937'de Ermenek'in Kafranlı Dindebol köyünde doğdu. Aslen Taşkent'in Bolay köyündendir. İlkokulu Bolay'da, ortaokul ve liseyi Konya'da okudu. 1961 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesini bitirdi. On yıl kadar orta dereceli okullarda öğretmenlik yaptı.

1967 senesinde Milli Eğitim Bakanlığı tarafından Irak'a tetkikler yapmak üzere gönderildi. Mart 1971 yılında A. Ü. İlahiyat Fakültesine Felsefe Tarihi asistanı olarak tayini çıktı. "Aristo Metafiziği ile Gazâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması" isimli doktora tezi ile felsefe doktoru oldu. 1980'de "Emile Proutroux'da "Zorunsuzluk Doktrini" adlı tezi ile doçent oldu. 1987'de Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesine Felsefe Tarihi profesörü tayin edildi. Halen aynı fakültede çalışmaktadır. Evli ve dört çocuk babasıdır.

Başlıca yayınlanmış eserleri şunlardır:

- 1) *Türkiye'de Ruhcu ve Maddecî Görüşün Mücadelesi* (4. baskı, Ankara, 1995).
- 2) *Felsefi Doktrinler Sözlüğü* (5. baskı, Ankara, 1990).
- 3) *Aristo Metafiziği ile Gazâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması* (4. baskı, İstanbul, 1994).
- 4) *Emile Proutroux'da Zorunsuzluk Doktrini* (İstanbul, 1989).
- 5) *Ferid Kam* (Ankara, 1988).
- 6) *Bilimin Değeri Meselesi* (H. Poincare'nin "Son Düşünceler" kitabının başında, İstanbul, 1986).

<sup>1</sup>Bediüzzaman Said Nursî, *Münazarat*, (Sözler Yayınevi, İst. 1978), s. 11.

Hakikatta Bediüzzaman Said Nursi merhum, felsefeyi kökten red ve inkâr mı ediyor? Onunla cepheden açık savaşa mı giriyor? Yoksa bazı şartlarda felsefeyi faydalı mı buluyor? Eğer böyle ise, bu ileri sürdüğü şartlar nelerdir? Yahut Üstad felsefeden ne anlıyor? Anladığı felsefe, reddettiğine uygun mudur? Gazzalî gibi, Üstad da, filozofları ve felsefeyi tenkit ederken, bir felsefi anlayışın içine mi giriyor? Farkında olmadan yeni bir felsefi anlayış mı getiriyor?

Tebliğimizde bu kabil sorulara cevap bulmaya, bu konuları aydınlatmaya çalışacağız. Fakat, doğrudan Bediüzzaman'ın felsefeye bakışına girmeden önce, onun yaşadığı dönemin, hususan II. Meşrutiyet döneminin bu noktadaki genel tablosunu çıkarmamız gerekiyor.

### Said Nursî nasıl bir ortamda yaşadı?

Bilindiği gibi, Tanzimattan sonra, Osmanlı ülkesine Batıda çıkan çeşitli siyasî, edebî ve felsefi cereyanlar yavaş yavaş girmeye başlamıştı. Bu akımlar arasında, materyalizm, pozitivizm, Darwinizm, natüralizm, romantizm, Aydınlanmacı anlayış ve ateizm sayılabilir. Bunlara karşı, Namık Kemal, Ali Suavi ve Cevdet Paşa gibi mütefekkirler yerli ideolojiyi ortaya koymaya çalıştılsa da, Batıcı akımlar ağır bastı. Bu akımlar II. Meşrutiyete kadar olan dönemde birçok Osmanlı aydını üzerinde derin menfi tesirler bıraktı.

1908'de Meşrutiyetin ilanıyla birlikte hürriyet havasının getirdiği serbesti ile, yurtdışı adı geçen akımlar yayın organlarıyla da kendilerini ifade imkânı buldukları için, daha da güçlenerek ortaya çıktılar. Tanzimat aydınlarından dine karşı olanlar yine de belirli bir ölçüde dine karşı saygılı bir tavır takınıyorlarken, Meşrutiyet dönemindeki bir kısım aydınlar, dine karşı saldırgan bir tutum sergilemekte idiler.

Bunların başında Baha Tevfik ve arkadaşları vardı. Baha Tevfik, daha ikinci sınıfta iken, materyalist felsefeyi öven seksen sayfalık bir kitap yazmıştı. Kendisi ve etrafındaki ekibi hiçbir değer tanıyamıyordu. Yerleşmiş âdetlere ve inançlara saldırmaktan ve onları yıkmaktan zevk alıyorlardı. Bunları söylemekten ve yazmaktan da çekinmiyorlardı.

Baha Tevfik, Alman doktoru Büchner'in "Madde ve Kuvvet" adlı eserini Türkçe'ye çevirmişti. Arkadaşlarına da çeşitli eserleri çevirme vazifesi vermişti. Ludwig Büchner ve arkadaşları, ondokuzuncu yüzyılda Batıda fizikte, biyolojide ve paleontolojide gerçekleşen bazı gelişmeleri temel alarak, herşeyin maddeden çıktığını izah etmeye çalışıyorlardı.

Bu konudaki yayınların artması, Müslümanları rahatsız etti. Onlar da çeşitli tepkiler gösterdiler. Bunlardan bazıları, Büchner'in eserine reddiye yazdılar. Bu reddiyelerin bir kısmı, samimî olmakla beraber, bilgisizliklerinden dolayı yetersiz kalıyordu; ve hatta, zaman zaman gülünç duruma düşüyorlardı. Batıdaki ilmi ve felsefi gelişmeyi yakından takip eden ve inceleyen, İsmail Fennî, Ahmet Hilmi, Hamdi Yazır gibi birkaç kişiyi istisna edersek, diğerlerinin çoğu sözleri umumî ifadeleri geçmemekte idi.

Batıda Sanayi İnkılabından sonra sömürgeciliğin hız kazanması, sömürgeci anlayışın hayatta ancak kuvvetlilerin kaldığı gibi bir esasa dayandırılması, bilimsel faali-

yetlerin de ideolojik gayelere âlet edilmesi neticesini doğurmuştu. Bu zihniyet değişikliğini 1994'te ölen filozof Karl Popper'in kaleminden okuyabiliriz:

"...Tarihçisi devrimden daha önce gelen, Tannı'ya karşı natüralist devrim, 'Tannı'nın yerine 'Doğa'yı geçirdi. Bunun dışında hemen herşey aynı kaldı. Teoloji, yani Tannibilim yerini Doğabilime; Tannı yasaları yerini Doğa yasalarına; Tannı iradesi ve gücü yerini Doğa iradesi ve gücüne (Doğa kuvvetlerine); nihayet, Tannı düzeni ve yargısı da yerini Doğal Ayıklamaya bıraktı. Teolojik determinizmin yerini natüralist determinizm aldı, yani Tannı'nın herşeye kâdir oluşunun ve herşeyi bilirliliğinin yerine Doğa'nın herşeye kâdir oluşu ve herşeyi bilirliliği geçti."<sup>2</sup>

Görüliyor ki, Batıda pozitivism, materyalizm ve Marksizmin açtığı çığır ile, köklü bir zihniyet değişikliği meydana gelmiştir. Bu zihniyet değişmesine karşı kökten mücadele eden yeni felsefi görüşler de ortaya çıkmıştır; ama bunlar adı geçen ideolojik faaliyetler kadar etkili olamamışlardır. İşte Türkiye'ye getirilen çeşitli akımlarla birlikte, bu zihniyet değişikliği de ithal edilmiştir. Artık bir kısım yazarlar ve aydınlar, din yerine, "Allah'ın varlığı ve kudreti" inancı yerine "Tabiat Ana" inancını yerleştirmekteydiler.

İşte mücadele bu noktada şiddetlenmiştir. Batı bu köklü değişmeye karşı bızatili yeni felsefeler üretirken, bizdekiler böyle bir yerli felsefi anlayış ortaya koyabilmiş değillerdi. Ayrıca bilimdeki değişmeleri, zorlamalı yorumlarla saptıyor; ve böyle bir anlayışla, onları bilimin değişmez mutlak hakikatları gibi görüyor ve gösteriyorlardı.

### **Eski Said'in felsefeyle münasebeti**

Bu akımlara ve ithal edilen yeni zihniyete karşı mücadele edenlerin başında Ahmet Hilmi ve İsmail Fennî gelmekteydi. Bunlar arasında, din âlimlerinden de bazı zevat bulunmaktaydı. Bunlardan biri, hayatının bir dönemini "Eski Said" diye adlandıran bir zât idi. Kendisi, çeşitli felsefi mesleklerin menfî tesirleri karşısında, bir taraftan bu felsefi mekteplerin görüşlerine nüfuz etmeye çalışıyor; bir taraftan da, birikimine dayanarak girdiği çetin münakaşalarla, zararlı gördüğü fikirlerin menfî tesirlerini izale etmeye gayret ediyordu. Bu zât, Bediüzzaman Said Nursî idi.

Sonraları, kendisi, bu faaliyetlerinden memnun kalmayıp o metodu terketmiş; kendisini yenileyerek "Eski Said'e güvenmiş" ve "Yeni Said" hüviyetiyle ortaya çıkmıştır.

Eski Said ne yapıyordu ve ne diyordu da, kendisini beğenmez oldu? Said Nursî'nin, kendi ifadesiyle "meslek-i felsefi ile münasebette bulunan eski Said"likten vazgeçmesinin sebepleri nelerdi?

Kendi açıkladığına göre, sebeplerden biri, cidal, kavga ve münakaşanın hoşuna gitmemiş olmasıdır. Münakaşa yoluyla insanların aklına ve mantığına hitap etmek, ona hem verimli gelmemiş, hem de manevî yönden ilerlemesini engellediğini hissetmiştir. Halbuki, Ord. Prof. Hilmi Ziya Ülken'in söylediğine göre, "Eski Said" münakaşalarında başarılı imiş. Onun anlattığına göre, 1920 civarındaki yıllarda Said Nursî İstanbul'da iken, Nur-u Osmaniye Kahvesine kendisine has elbisesi ve aya-

<sup>2</sup>Bryan Magee, *Karl Popper'in Bilim Felsefesi ve Siyaset Kuramı*, s. 148-149.

ğında çizmesi ile gelir ve orada saatlerce Darulfünun hocaları ile münakaşalar edermiş. (H. Ziya Ülken, Üstadın Gazzalî'nin metodunu takip ettiğini söyler, sonra da Gazzalî seviyesinde olmadığını ifade eder.)

### Yeni Said felsefeyi red mi ediyor?

Üstad Said Nursî, felsefe ile münasebettar olmaktan ne anlamda rahatsızlık hissetmiştir? Onu rahatsız eden hususlar nedir? Felsefenin ne gibi özellikleri vardı da, onu bu yolda rahatsız etti ve çizilmiş yolundan vazgeçirdi? Felsefeyi bütünüyle mi elinin tersiyle itti; yoksa bir açık kapı bıraktı mı? Reddetmediği bir felsefe de var mı, yok mu?

Bu soruların cevabını, gerek Eski Said'in, gerek Eski Said'i beğenmeyen Yeni Said'in yazdığı eserlerin değişik yerlerinde görmemiz mümkündür.

### Üstad aklı teşvik ediyor

Şunu en başta belirtmemiz gerekir ki, her iki hayat döneminde Üstad Said Nursî akli kullanmanın önemine sık sık temas etmekte, Müslümanlardan bunu hâssaten istemektedir. Bir bakıma tefekkürünün anahatlarını çizdiği *Muhakemat*'in daha en başında "bizi şeriat-ı garra ile sırat-ı müstakîme hidayet eden Hakîm-i Ezeli'ye hamd ederken, şeriatı da şöyle tarif etmektedir: "Öyle bir şeriat ki: Akıl ve nakil, dest-be-dest (elele) ittifak vererek ol şeriatın hakaikının hakkaniyetini tasdik etmişlerdir." Yine bu eserin girişinde, maarif ve fûnuna, hakikatı arama meylini uyandırdıkları için afevriyyeler göndermekte; İslâmiyeti fenlere, fenleri İslâmiyete aykırı görenleri İslâmiyet güneşinin tutulmasına sebep olmakla suçlamakta; "İslâmiyet fûnunun seyyidi ve mürşidi ve ulûm-u hakikiyyenin reis ve pederidir" demektedir. "Akıl ve nakil teâruz ettikleri vakitte, akıl asıl itibar ve nakil te'vil olunur. Fakat o akıl, akıl olsa gerektir" demesi; "taassub yerinde hak ve safsata yerinde burhan, tab'a bedel akıl" üzerinde durması; "Tasvir-i müddeâ ile aldanmayız. Bürhan isteriz" diye vurgulaması kesinlikle dikkate alınması gerekli hususlardır.

Yine Eski Said'in yazdığı *Lemeât* adlı risalede ise, "dimağdaki mertebeler"i anlatırken, "Evvel tahayyül olur, sonra tasavvur gelir, sonra gelir taakkul" demekte; tasdik ederek imana ve itikada ulaşmayı "taakkul," yani aklını kullanma, akletme, düşünme şartına bağlamakta; düşünüp tahkik ederek tasdike ulaşmayı şart görmektedir. Akletmeden inanmayı "taassub" olarak görmektedir. Öbür taraftan, "Akılını kullanınca şüpheler de geliyor. Fazla kullanmamak daha iyi" şeklinde vaki olabilecek bir itiraza karşı insanın "taakkulde bitaraf" olduğunu söyleyerek düşünce hürriyetini savunmaktadır.

### İlim ile din nasıl imtizaç eder?

*Münazarat*'ta ise Üstad müsbet ilimleri "akılın nuru" olarak vasıflandırıyor ve hakikatın tecellisini dinî ve tabii ilimlerin imtizaçına bağlıyor ki, bu nokta çok önemlidir. Bu husustaki ifadeleri ise şöyledir:

"Vicdanın ziyası [ışığı] ulûm-u diniyedir. Akılın nuru fûnun-u medeniyyedir [müsbet ilimler]. İkisinin imtizaçıyla hakikat tecelli eder. O iki cenah ile talebenin

himmeti pervaz eder. İftirak ettikleri vakit birincisinde taassup, ikincisinde hile, şüphe tevellüd eder.”<sup>3</sup>

Demek ki, din ilimleri kendi başına kalırsa, taassuba dalmaktadır. Üstadın bu isabetli tesbiti, aklın kapısını aralamaktadır.

### Akla baskı yapılamaz

Çünkü Üstada göre, akıl, kendi başına müstakil olarak karar verebilmeli, onun üzerinde bir zorlama olmamalı, aklın seçme gücü ve ihtiyarı elinden alınmamalıdır. Bu nokta, insan hürriyeti ve mesuliyeti açısından çok önemlidir. Üstad akıl ile dinin, dinî ilimlerle pozitif ilimlerin—buna medenî ilimler diyor—uzlaşmasını, imtizacını zarurî görüyor. Çünkü insan tek kanatlı bir kuş gibi kalmamalıdır. Bundan dolayı Üstad talebenin himmeti bu kanatlarla uçar; akıl ve akli ilimler olmayınca talebe kanadı kırık kuş gibi kalır, der. Aslında din, yalnız akla ve yalnız hisse dayanırsa, insan yaratılışına aykırı olur. Böyle bir din ile insan Allah’a yükselemez. Belki Allah’ı cisimleştirerek, şirke veya materyalizme kaymaya yol açar. İlmî verilerden destek almayan bir din ve dinî ibadet verimsiz ve noksan olur.

Üstad bu çerçevede *Mektubat*’ta Ay’ın yarılması (Şakk-ı Kamer) mucizesinden bahsederken, mucizenin “münkirleri ikna için,” ama icbar etmemek için gösterildiğini; icbar etmenin, yani onları imana mecbur bırakmanın ilâhî hikmete ve teklif sırrına aykırı olduğunu söylüyor. İlahî teklifin sırrını da “akla kapı açmak, ihtiyarı elinden almamak” şeklinde ifade ediyor.<sup>4</sup> Sonra bu hususu da şöyle açıklıyor:

“Eğer Fâtır-ı Hakîm, inşikak-ı kameri, feylesofların hevesatına göre bütün âleme göstermek için bir-iki saat öyle bıraksa idi ve beşerin umum tarihlerine geçse idi, o vakit sair hadisât-ı semâviyye gibi, ya dâvâ-yı nübüvveti delil olmazdı ve risalet-i Ahmediyye (a.s.m.) hususiyeti kalmazdı veyahut bedahet derecesinde öyle bir mucize olacaktı ki, akli icbar edecek, aklın ihtiyarını elinden alacak, ister istemez nübüvveti tasdik edecek. Ebu Cehil gibi kömür ruhlu, Ebu-bekir-i Sıddik gibi elmas ruhlu adamlar bir seviyede kalıp, sırr-ı teklif zayi olacaktı.”

Görülüyor ki, Üstad aklın müstakil çalışması, baskı altında kalmaması, ihtiyarının—yani hür karar verme ve seçme gücünün—elinden alınmaması hususunda çok dikkatli ve hassastır. Bundan dolayı, mucizelerin herkese, her yerde gösterilmesine karşı çıkıyor ve o zaman peygamberimizin peygamberliğini, behadet derecesinde kaldığından, herkesin tasdiğe mecbur bırakılmasını uygun görmüyor. Çünkü, diyor, “o zaman aklın ihtiyarı kalmazdı.” Aklın ihtiyarı kalmayınca, mesuliyeti de kalmayacaktı. O zaman kişinin nasıl ve niçin iman ettiği belli olmayacaktı. Bu sebeple Üstad haklı olarak “İman ise, aklın ihtiyarıyledir” demektedir.<sup>5</sup>

Aklın müstakil çalışmasına bu kadar önem veren Üstad, dış dünyanın varlığını ve bilgisini inkâr eden Sofistleri de “akıldan istifa etmiş” kimseler olarak nitelemiştir.

Yine Üstad, başka bir bağlamda, aklın ve fikrin değeri hakkında şöyle söylüyor:

<sup>3</sup> *Münazarat*, s. 72.

<sup>4</sup> *Mektubat*, s. 190.

<sup>5</sup> a.g.e., s. 191.

"İnsanda akıl ve fikir olduğu için, hayvanın aksine, hazır zamanla beraber geçmiş ve gelecek zamanlarla da fıtraten alâkadardır. O zamanlardan dahi hem elem, hem lezzet alabilir. Hayvan ise fikri olmadığı için hazır lezzetini, geçmişten gelen hüznüler ve gelecekte gelen korkular, endişeler bozmuyor."<sup>6</sup>

Üstad eserlerinin başka birçok yerinde aklın kıymetine ve akılı kullanmanın önemine tekrar tekrar temas eder. Zaten, akla, mantığa ve kelâma ön planda yer vermeseydi, Risale-i Nur'un sülûk ve evrad yerinde mantıkî burhanlar (deliller), ilmi hüccetler içinde hakikatü'l-hakâika yol açtığını söylemezdi.

Üstadın felsefeye bakışını değerlendirirken, akla verdiği bu önemin hep akılda tutulması gerekir. Bundan sarf-ı nazar edilirse, birçok yanlış anlamalara düşülmesi mümkündür.

Akılda tutulması gereken ikinci bir nokta, birçok meselede Bediüzzaman'ın ifrat ve tefritten uzak vasat bir yolu tutmuş olmasıdır. Bu husus, onun "fıtraten mükerremdir" dediği insana verdiği değerle, ayrıca taşıdığı geniş hoşgörü ile bağlantılı bir husustur. Meselâ, "fetret devri" denilen, bir nebinin olmadığı veya nebinin mesajının ya unutulduğu ya da tahrif edildiği bir vasatta yaşamış insanların durumu kendisine sorulduğunda, İmam-ı Şâfiî ve İmam-ı Eş'arî'ye dayanarak, "Ehl-i fetret ehl-i necattır" demektedir; "usûl-i imanide bulunmasa bile" onları kurtulmuş olarak görmektedir. Öte yanda, "Tekfire cür'et edenler çabuk düşünsünler" sözü de ona aittir. Demek Üstad okuyucularından her zaman itidali ve hoşgörüyle istemekte, ve kendi hayatıyla da buna güzel bir örnek oluşturmaktadır.

### Müsbet felsefenin din ile imtizacı

Nitekim, onun felsefeye bakışını yorumlarken de bu husus kesinlikle göz önünde tutulmalıdır. Üstadı felsefeye tamamen düşman gören bir tavır, doğru bir tavır değildir. Belki kendi felsefe düşmanlığını ona mal eden bir tavrıdan bahsetmek daha uygun olacaktır. Oysa böyle bir düşmanlık onun yazdıklarıyla ve hayatıyla pek muatabık düşmüyor olsa gerektir. Çünkü, Üstad'ın "Yüzde biri kurtulur: Eflatun, Sokrat gibi" ifadesi onun bakış açısını gösteriyor.<sup>7</sup> *Asâ-yı Mûsâ* adlı eserinin başına koyduğu bir mektubunda ise, felsefeyi ikiye ayırmaktadır...

"Risale-i Nur'un şiddetle tokat vurduğu ve hücum ettiği felsefe ise, mutlak değildir; belki muzır kısmındadır. Çünkü, felsefenin hayat-ı içtimaiye-i beşeriyeye ve ahlâk ve kemâlât-ı insaniyeye ve san'atın terakkiyatına hizmet eden kısmı ise, Kur'an ile barışıktır. Belki Kur'an'ın hikmetine hâdimdir, muaraza edemez. Bu kısma Risale-i Nur ilişmiyor."

Bu mektubun devamında Üstad "dalâlete ve ilhada ve tabiat bataklığına düşürmeye vesile olan ikinci kısım felsefe"ye iliştiğini; felsefenin yoldan çıkmış bu kısmına ilişirken, "müstakim, menfaatdar felsefeye ilişmediği"ni söylemektedir. Bu "müsbet felsefe"yi teşvik etmektedir.

Üstadın Avrupa medeniyetini tahlil ettiği "Beşinci Nota"da yaptığı bir ayırım da bu çerçevede değerlendirilebilir. Bu bahiste, Avrupa medeniyetini tenkide girişmeden önce, "Yanlış anlaşılmasın, Avrupa ikidir" diye bir uyarı yapmakta; ve "İsevilik

<sup>6</sup> *Sözler*, Onüçüncü Söz, s. 131.

<sup>7</sup> *Sözler*, Lemeât, s. 690.



din-i hakikisinden aldığı feyz ile hayat-ı içtimaiye-i beşeriyeye nâfi san'atları ve adalet ve hakkaniyete hizmet eden fünunları takip eden birinci Avrupa"ya ilişmediğini söylemektedir. "Beşeri sefahete ve dalâlete sevkeden bozulmuş ikinci Avrupa"yı tenkit etmektedir.<sup>8</sup>

### İslâmî bir felsefe olabilir

Tebliğimizin devamında ayrıntılı biçimde ele alacağımız "Otuzuncu Söz" adlı risalede de, felsefeyi ikiye ayırmakta ve şöyle demektedir: "Âlem-i insaniyette, zaman-ı Âdem'den şimdiye kadar iki cereyan-ı azîm, iki silsile-i efkâr, her tarafta ve her tabaka-i insaniyede dal budak salmış, iki şecere-i azîme hükmünde. Biri, silsile-i nübüvvet ve diyanet; diğeri, silsile-i felsefe ve hikmet, gelmiş gidiyor. Her ne vakit o iki silsile imtizaç ve ittihad etmiş ise, yani silsile-i felsefe, silsile-i diyanete dehalet edip itaat ederek hizmet etmişse âlem-i insaniyet parlak bir surette bir saadet, bir hayat-ı içtimaiye geçirmiştir."

Üstadın silsile-i nübüvveti itaat eden bir felsefeyi öngören bu sözleri İslâmî bir felsefenin olabileceği şeklinde yorumlanabilir. O, beşerin saadetinin bu imtizaçta veya sentezde olduğunu söylüyor. İlim ve dini imtizaç ettiren Üstad, felsefe-din çatışmasına da bu imtizaç ile çözüm getiriyor.

### Felsefe hakkındaki bazı iddiaları

Üstad, aynı risalede, bu sözleri söyledikten sonra, diyanet silsilesine karşı mübareze eden felsefeyi "ene" temelinde tahlile tâbi tutmaktadır. Said Nursî merhumun tesbitlerine göre:

1. Bu felsefenin esasatı zayıf ve fâsittir. "Ene" diye zayıf bir temele dayanmaktadır. "Şu haldeki enenin rengi şirk ve ta'tildir. Allah'ı inkârdır." "Sonra gaflet ve inkâr ile o enaniet tecemmüd eder. Sonra isyan ile tekeddür eder, şeffafigetini kaybeder. Sonra gittikçe kalınlaşıp sahibini yutar. Nev-i insanın efkârıyla şişer. Sonra, insanları, hatta esbabı kendine ve nefesine kıyas edip onlara—teberri ettikleri halde—birer firavunluk verir. İşte o vakit Kadîr-i Mutlak'ı acizlik ile itham eder."

2. Bu felsefe "nefs-i emmâre"yi okşamakta ve azdırmaktadır.

3. Felsefenin nazarı meş'umdur, uğursuzdur.

4. "Mânâ-yı ismî" ile eşyaya bakmaktadır. Yani eşyaya kendi adına bakmaktadır; dolayısıyla mânâsı kendindedir, kendi hesabına çalışır demektedir. Kendi varlığını aslı kabul eder, kendi kendine varolduğunu düşünür. "Daire-i tasarrufunda hakikî mahluktur, zu'meder." "Hem, mânâsındaki güzelliği ve nakıştaki hüsnü masnua ve nakşa maledip Sâni' ve Nakkaşın mücerred ve mukaddes cemalinin cilvesine nisbet etmeyecek 'Ne güzel yapılmış' yerine 'Ne güzeldir' der. Perestîşe lâyük bir sanem hükümüne getirir."

5. Silsile-i felsefe ve hikmet "Bir şecere-i zakkum suretini alıp, şirk ve dalâlet zulümâtını etrafına dağıtır [yayar]." "Kuvve-i aklıye dalında dehrîyyûn, maddîyyûn, tabîyyûn meyvelerini beşer aklının eline vermiş; beşerin beynini bin parça etmiştir."

<sup>8</sup>Lem'alar, s. 106.

"Kuvve-i gadabiye dalında, Nemrutları, Firavunları, Şeddatları beşerin başına atmış." "Ve kuvve-i şehevîye dalında âliheleri, sanemleri ve ulûhiyet dâvâ edenleri semere vermiş, yetiştirmiş."

6. "Felsefenin esasında kuvvet müstahsendir. Hatta el-hukmü li'l-galib bir düsturudur. 'Galebe edende bir kuvvet var. Kuvvette hak vardır' der." Felsefe "hayat-ı içtimaiyede düstur-u cidalî külli bir esas olarak kabul etmiştir ki, 'Hayat bir cidalîdir' diye eblehâne hükmetmişler." Halbuki bu düstur "bir kısım zalim ve canavar insanların ve vahşi hayvanların fitratlarını su-i istimallerinden neş'et" etmektedir. Üstad bunun yerine "düstur-i teavün, kanun-i kerem ve namus-i ikram"ı koymaktadır.

7. Bu anlayışla felsefe "Zulmü manen alkışlamış, zalimleri teşci" etmiştir ve cebbarları ulûhiyet dâvâsına sevk etmiştir."

8. "Eski felsefenin bir düstur-u itikadiyesinden olan 'Birden, ancak bir çıkar; sair şeyler vasıtalar vasıtasıyla ondan sudür eder' diye Kadîr-i Mutlak'ı âciz vesaite muhtaç göstererek, bütün esbâba, vesaite, rububiyete bir nevi şirket verip, Hâlik-ı Zülcelâl'e 'Akl-ı Evvel' namında bir mahlûk-u verip, âdeta sair mülkünü esbaba taksim ederek, bir şirk-i azîme yol açılmış"tır ve bu felsefe bu cihetle "şirk-âlüd ve dalâlet-pîşe"dir.

9. Felsefe içtimaiî hayatta kuvveti istinad noktası kabul edip, menfaati hedef bilip, cidalî hayat düsturu alıp, cemaatlerin râbitası için unsuriyeti tuttuğundan, beşerin saadetini selbetmiştir. Çünkü kuvvetin şe'ni tecavüz, menfaatin işi boğuşmak, cidalin işi çarpışmak, unsuriyetin işi başkasını yutmakla beslenmek ve tecavüzdür. "Semerâtı, hevesât-ı nefsâniyeyi tatmin ve hâcât-ı beşeriyeyi tezyid"dir.

### Filozoflar hakkındaki iddiaları

Üstad Bediüzzaman Said Nursî, dine karşı savaş açan felsefenin esaslarına ait bu iddialara ilaveten, bazı filozofların bu esaslara dayanarak öne sürdükleri fikirleri bu çerçevede mütâlaa etmektedir. O şöyle diyor:

1. "İşte felsefenin şu esâsât-ı fâsidesinden ve netâic-i vahîmesindedir ki, İslâm hükemasından İbn-i Sina ve Fârâbî gibi dâhiler, şa'saa-i sürriyesine meftun olup, o mesleğe aldanıp o mesleğe girdiklerinden, âdi bir mü'min derecesini ancak kazanabilmişlerdir. Hatta İmam-ı Gazalî gibi bir hüccetü'l-İslâm, onlara o dereceyi de vennemiş."

Bu meyanda, Üstad Eski Said'in Yeni Said'e inkılâbî hengâmında gördüğü, rüyaya benzer bir hadiseyi anlatır. Bu hayalî seyahatinde, Üstad kendisini büyük bir sahrada görüyor. Bütün zeminin üstünü karanlık, sıkıcı ve boğucu bir bulut tabakası kaplamış. Ne esinti, ne ışık ve ne de su var. Her tarafın vahşi hayvanlarla dolu olduğunu tevehhüm ediyor. Kalbine gelen bir ilhamla, bu karanlığın öte yanı ışık, serinlik (nesim) ve âb-ı hayat ile dolu olduğunu hissediyor. Oraya geçmek için ihtiyarsız (iradesiz) sevk olunuyor. O zeminde tünelvari bir mağaraya sokuluyor. Tünelde ilerledikçe, kendisinden önce o yeraltında (tahte'l-arz) çok kimseler yol almışlar. Onlar her tarafta boğulup kalmışlar. Ama ayak izleri görülüyor. Üstad, bazılarının zaman zaman seslerini işitiyor. Sonra bu sesler kesiliyor. Burada Üstad kendi hayalî seyahatine katılan kimseye şöyle sesleniyor:

"Ey hayali ile benim seyahat-ı hayaliyeme iştirak eden arkadaşı! O zemin, tabiatıdır ve felsefe-i tabiiyedir. Tünel ise, ehli-felsefenin efkârı ve hakikata yol açmak için açtıkları meslektir. Gördüğüm ayak izleri, Eflâton ve Aristo gibi meşâhirlere aittir. İştittim sesler, İbn-i Sina ve Fârâbî gibi dahilerindir. Evet, İbn-i Sina'nın bazı sözlerini, kanunlarını bazı yerlerde görüyordum. Sonra, bütün bütün kesiliyordu. Daha ileri gidememiş. Demek boşulmuş."

Sonra Üstad bu hayali yolculuğunda, Kur'ân hazinesinden kendisine verilen elektrik ve bir âlet ile tünelin karanlığından kurtulduğunu haber vermektedir.

Üstad, Aristo, Fârâbî gibi büyük filozofları ağır bir şekilde tenkit etmesinden doğacak muhtemel itirazlara cevap vermeyi de ihmal etmemektedir:

"Kur'ân gibi bir Üstad-ı ezeliyyem varken, dalâlet-âlûd felsefenin ve evham-âlûd aklın şakirtleri olan kartallara, hakikat ve marifet yolunda, sinek kanadı kadar da kıymet vermeye mecbur değilim. Ben onlardan ne kadar aşağı isem, onlardan Üstadı dahi, benim Üstadımdan bin defa daha aşağıdır. Üstadımın hirmetiyle, onları garkeden madde ayağımı da islatamadı."

Üstad, burada Fatiha süresinin sonundaki "veleddâlin" ifadesi ile işaret olunan yolun, hakikata ve nura geçmek için çok müşkilatı bulunan, tabiata saplanan ve tabiiyyun fikrini taşıyanların mesleği olduğunu; "ğayri'l-mağdûbi" ifadesi ile işaret olunanların ise esbabperestlerin (sebeplere tapanların), vesait icad ve tesir verenlerin, Meşâiyyun hükeması gibi yalnız akıl ile, fikir ile hakikatü'l-hakâyıka ve Vâcibü'l-Vücudun marifetine yol açanların mesleğine mensup olanlar olduğunu beyan etmektedir.

Üstad, felsefeye dalan bir kısım filozofları tenkide devam ederek şöyle diyor:

2. "Felsefenin bir taifesi, Cenab-ı Hakka 'Mucib-i bizzat' demişler, ihtiyarını nefyetmişler; ihtiyarını isbat eden bütün kâinatın nihayetsiz şehadetlerini tezkib etmişler. Feyâ sübhanallah! Şu kâinatta zerreden şemse kadar bütün mevcudat taayyünleri ile, intizamıyla, hikmetleri, mizanları ile Sâniin ihtiyarını gösterdikleri halde, şu kör olası felsefenin gözü görmüyor."

3. "Hem bir kısım felâsife 'Cüz'iyata ilm-i ilâhî taalluk etmiyor' diye, ilm-i ilâhînin azametli ihatasını nefyedip, bütün mevcudatın şehâdât-ı sâdikalarını reddetmişler. Hem felsefe esbaba tesir verip, tabiat eline icad verir."

"Felsefenin halis bir tilmizi, bir firavundur. Her menfaatli şeyi kendisine rab tanır. Hem o dinsiz şakirt, mütemerrid ve muanniddir. Cebbar bir mağrurdur... gaye-i himmeti nefis ve batının ve fercin hevesâtını tatmin ve menfaat-ı şahsiyesini bazı menfaat-ı kavmiye içinde arayan dessay bir hodgâmdır."

"Evet, şeytanlar, güya enenin gaga ve pençesiyle dinsiz feylesoflarının akıllarını havaya kaldırıp, dalâlet derelerine atıp dağıtmıştır. Küçük âlemde ene, büyük âlemde tabiat gibi tağutlardır."

"Eflâton, Aristo, İbn-i Sina ve Fârâbî gibi filozoflar, 'İnsaniyetin gayetü'l-gâyâtı Teşebbühü bi'l-Vâciptir' diyerek enaniyeti kamçılamışlardır."

Şimdi Üstadın felsefe ve filozoflar hakkında bu iddialarını tek tek ele alıp tahlilini yapmaya çalışalım:

## Felsefe hakkındaki görüşlerinin tahlil ve kritiği

1. Felsefenin esasatı zayıf ve fâsittir. "Ene" diye zayıf bir temele dayanmaktadır. "Enenin rengi şirk ve ta'tıldır" iddiası:

Hemen belirtelim ki, felsefenin temeli "ene" değildir. Ama akıldır, zihindir, akıl yürütmedir, düşünmedir, mantıktır, bunlara dayanan tenkittir. Bunlarsız da, kimse yaşayamaz. Ama, akli kullanmadan kullanmaya fark vardır. Akli kötüye kullanan, ama felsefeyle uzak-yakın hiçbir ilgisi olmayan, hatta felsefeden hiç hoşlanmayan milyonlarca insan da vardır.

Felsefenin temeline "ene"yi almış olan bazı filozoflar olabilir. Fakat Üstad "ene"yi ikiye ayırarak birini "esmâ-i ilâhiyenin anahtarı," diğeri ise "müthiş bir şecere-i zakkumun çekirdeği" olarak nitelendiriyor. Yani ene biri menfi, diğeri müsbet iki gücün potansiyel kaynağıdır. Kendi ifadesi ile, birinci ene "zaman-ı Âdem'den şimdiye kadar âlem-i insanîyetin etrafına dal-budak salan nuranî bir şecere-i tûbâ ile, müthiş bir şecere-i zakkumun çekirdeğidir."

"Ene, künûz-u mahfiye olan esmâ-i ilâhiyenin anahtarı olduğu gibi, kâinatın tılsım-ı muğlakının dahi anahtarı olarak bir muamma-yı müşkilliküştür, bir tılsım-ı hayretfezâdır. O ene, mahiyetinin bilinmesi ile, o garip muamma, o acib tılsım açıtır ve kâinat tılsımını ve âlem-i vücubun künûzunu dahi açar."<sup>9</sup>

"Cenab-ı Hak, emanet cihetiyle insana ene namında öyle bir miftah vermiş ki, âlemin bütün kapılarını açar ve tılsımlı bir enaniyet vermiş ki, Hallâk-ı Kâinatın künûz-u mahfiyesini onunla keşfeder. Fakat ene, kendisi de gayet muğlak bir muamma ve açılması müşkil bir tılsımdır."

Demek ki, bu ifadelere göre, ene denilen varlık, insana Allah'ın emaneticidir, tılsımlı bir muammadır, sırrı bilinse kâinatın ilâhî sınırları çözülür. Âlemin kapılarını açacak olan bu anahtar iyi kullanılırsa, "evsaf-ı Rububiyet ve şüunat-ı Ulûhiyyet" bilinecektir. Bunun için onun bir "vahid-i kıyasî" olması gerekir; ama hakikî değil, "hendesedeki farazî hatlar gibi, farz ve tevehhümle bir vahid-i kıyasî teşkil edilebilir." Yani ilmen tesbit edilecek hakikî bir varlığı olması gerekmez.

Allah'ın emanet verdiği sihirli kutu gibi bir anahtarın hakikî vücudu bile yokken, bu ene, nasıl oluyor da haddi aşıyor. Dikkat edilirse, Üstad tamamen psikolojik bir unsurun âleme açılan vehmî uzantısı üzerinde konuşmaktadır. Tahlilleri de daha çok psikolojiktir. Bu psikolojik unsurun felsefenin temeli olması mümkün müdür? Ama, enenin potansiyel olarak içinde gizlediği şüunatın tecellisini bir filozof araştırma ve düşünme konusu edinirse, o zaman da metafizik bir ontoloji (varlık teorisi), bir epistemoloji ortaya çıkar—ki, Üstadın kendi yaptığı da bundan pek farklı birşey değildir. Şu halde, felsefeye karşı çıkılarak, filozofları tenkit ederek de felsefe yapmak mümkündür. Nitekim meşhur fizikçi ve mistik Pascal "Felsefeye alay etmek de bir felsefedir" derken, derinliğine ve muntazam düşünebilen kimselerin felsefelerden kurtulamayacağını da ima etmiştir. Nitekim Gazzalî filozoflara hücum ederken, onları üç sene boyunca tetkik ettiği için, filozofça fikirler ileri sürmüş ve büyük filozoflar arasında anılmıştır. Arkadaşı Ebu Bekir el-Cassâs "Üstadımız Gazzalî felsefeye daldı ve bir daha oradan çıkmadı" demiştir.

Felsefe aslında ne Eflâton'un, ne Aristo'nun, ne Kant'ın, ne Hegel'in düşüncelerinden; ne de İbn Sina ve Fârâbî'nin sistemlerinden; ne Gazzalî'nin, Kant'ın, Comte'un tenkitlerinden ibarettir. Belki bunların hepsidir, belki de hiçbirisi değildir. Bu

<sup>9</sup>Sözler, Oluzuncu Söz, s. 502.

filozofların hiçbirisi olmasaydı, felsefe yine olacaktı. Nitekim onlar var olmadan önce de felsefe vardı.

Peki, bu faydalı sihirli anahtar ne zaman zararlı hale gelir?

Üstad, ene üzerine tahlillerine devam ederken şöyle düşünüyor: "Zulmetsiz daimî bir ziya bilinmez ve hissedilmez. Ne vakit hakikî veya vehmî bir karanlık ile bir hat çekilirse, o vakit bilinir." Yani Üstada göre, âlemde birşeyin bilinmesi zıddı ile- dir. Nitekim, daimî bir ışık, karanlık olmadan farkedilemez. (Üstad burada, âlemdeki oluşu zıtların çatışması veya imtizacı ile izah eden filozoflar gibi düşünüyor).

Üstad, şöyle devam ediyor: "Cenab-ı Hakkın ilim ve kudret, Hakîm ve Rahîm gibi sıfat ve esmâsı, muhit, hudutsuz, şeriksiz olduğu için, onlara hükmedilmez ve ne oldukları bilinmez ve hiss olunmaz." Bu durumda, onlara, hakikî sonları ve sınırları olmadığından, farazî ve vehmî bir haddi (sınırı) çizmek gerekir. İşte bu sınır çizme işini enaniyet yapar. "Kendinde bir rububiyet-i mevhumе, bir mâlikiyet, bir kudret, bir ilim tasavvur eder; bir had çizer. Onun ile muhît sıfatlara bir hadd-i mevhum vaz'eder. 'Buraya kadar benimdir, ondan sonra Onundur' diye bir taksi- mat yapar. [Laikçiler de, enenin bu durumundan yararlanıyor olmalılar]. Kendindeki ölçücükler ile, onların mahiyetini yavaş yavaş anlar."

Üstad bu izahlara devam ederken, eneyi biraz daha farklı tecessüm ettirerek, şöyle izah eder:

"Demek ene, âyine-misâl ve vâhid-i kıyasî ve alet-i inkişaf ve mânâ-yı harfî gibi; mânâsı kendinde olmayan ve başkasının mânâsını gösteren, vücud-u insanîyetin kalın ipinden şuurlu bir tel ve mahiyet-i beşerîyenin hullesinden ince bir ip ve şahsiyet-i âdemîyetin kitabından bir eliftir ki, o elifin iki yüzü vardır."

Bu nitelemelere göre, ene, âlem-i misâlin, yani (Eflâtun'un) ideler âleminin bir aynası, bir inkişaf âleti, mânâsı kendinde olmayan şuurlu bir tel, ince bir ip veya eliftir. Eğer ene Eflâtun'un ideler (misâl) âlemindeki ilâhî varlıkların yansıtıcısı olan bir ayna ise, nasıl şuurlu olabilmektedir? O bir âlet ise, yine şuurlu olmaması gere- kir. Ama o muhtevası olmayan (mânâ-yı harfî) bir elif ise, yine şuursuz bir bilgi vası- tası olması gerekir. Bu durumda nasıl "âlet-i inkişaf" olmaktadır? Belli değil? Hele farazî bir hat ise, insanı azdırması nasıl mümkün olacaktır?

Görülüyor ki, Üstadın ene üzerindeki bu tahlili kuşbakışı bir nazarla anlamak ve yorumlamak pek mümkün gözükmemektedir. Böylesi bir nazarla, bilakis, yukarıda bir örneğini sunduğumuz haklı sorulara kapı açan dar bir yoruma ulaşılmaktadır. Onun için, bu tahlilin derinlemesine çalışılması; hür bir tefekkürle, farazî hat derken, mânâ-yı harfî derken, âlet derken, şuurlu derken neyin kastedildiğinin iyi tesbit edilmesi gerekir. Bu ise ancak akıl yürütmeye, tahkikçi bir nazarla olur—ki bundan korkmak değil, bunun teşvik edilmesi gerekir.

Üstada göre bu elifin iki yüzü var: Biri hayra ve vücuda, yani varlığa bakar. O yüz ile yalnız feyz alır (kâbildir). Vereni kabul eder. Kendi icad edemez. O cihetten fail değildir. İcad yapamaz. "Bir yüzü de şerre bakar ve ademe gider. Şu yüzde o faildir, fiil sahibidir."

Üstad bu iki yüzü açıkladıktan hemen sonra, enenin bir başka mahiyetine temas eder: "Hem, onun mahiyeti, harfiyedir; başkasının mânâsını gösterir. Rububiyeti

hayalidir. Vücudu o kadar zayıf ve incedir ki, bizzat kendinde hiçbir şeye tahammül edemez ve yüklenemez.”

Eğer ene, Üstadın izahında olduğu gibi, varlığa (vücuda) bakan yüzü ile hayra yönelik ise, fail olması lazımdır. Aksi takdirde, aldığı feyzi insana verip onu hayra sevk edemez. Hatta Hakk'ı bilemez. Burada “Kime bir kötülük gelirse, o kendisindedir; kime bir iyilik isabet ederse, o Allah'tandır”<sup>10</sup> âyetiyle itiraz edilebilir. Ama “Herkesin kazandığı iyilik kendine, kötülük de kendi zararındır”<sup>11</sup> âyetini unutmamak gerekir. Yoksa bütün günahlar insana, bütün sevaplar da Allah'a gider, gibi garip bir durum ortaya çıkar. Bundan dolayı, hayra dönük yüzünün de fail durumunda olması gerekir. Şerre bakan kısmında, eğer eneye zayıflığından dolayı birşey yüklenemiyorsa, fail olamaması gerekir. Çünkü birşey alamıyor, alamayınca da etkili olamıyor demektir.

Görülüyor ki, bu tahlil de zahiri bir nazarla hemen kavranacak basit bir mesele değildir. Bilakis, tahlil kendi içinde paradoks gibi görünen bir ciheti de barındırmaktadır. Bu paradoksun izalesi, ancak konunun Üstadın *Kader Risalesi*'nde temas ettiği “kesb” meselesiyle beraberce çalışılması ile mümkündür.

Aslında Üstadın buradaki izah tarzı, Gazzalî merhumun *Mizanü'l-Amel*'deki şu izah tarzının biraz daha karmaşık bir şeklidir. Burada, ene denilen şey, yani benlik, Gazzalî'nin “nefs” dediği varlıktır. Gazzalî'ye göre, nefsin iki yüzü vardır: Bir yüzü ilâhî âleme bakar ve oradan ilâhî feyz alır. Diğer yüzü ise hayvanî ve maddî âleme döndüktür ki, oradan da çeşitli tesirler alır. Eğer ilâhî âlemden aldığı tesirler galip gelirse, insandan iyi ahlâkî fiiller sudûr eder, aksi olursa kötü fiiller sudûr eder.

## 2. Felsefenin nefsi emmareyi okşayıp azdırdığı iddiası:

Felsefe tenkitçi bir düşünüş tarzıdır. Herkes herkesin fikrini tenkit edebilir. Ona karşı yeni fikirler geliştirebilir. Bu, felsefi düşüncenin zaafını değil, kuvvetini gösterir. Nitekim, fıkhıta, yani hukukî düşüncede, kelâmî düşüncede de birbirine zıt mezhepler, aynı mezhep içinde birbirine zıt görüşler ortaya çıkmıştır. Bu, zihnin ve aklın düşünme gücünü gösterir. Nitekim, Kur'an-ı Kerim de yüzlerce âyetinde insanları düşünmeye dâvet etmektedir. Herkes, aynı şeyi düşünsün ve söylesin diye değil; o zaman ilerleme olmazdı.

Herhangi bir düşünüş esnasında yeni fikirler imal edebilen herkes bundan mutluluk duyar ve nefsi de hissesini alarak azabilir. Bu azgınlık, onu Allah'a isyana kadar da götürebilir. Bu, felsefeye mahsus bir hal değildir. Bir işte başarılı olan herkes böyle bir durumla karşılaşabilir. Üstadın bu tesbiti doğrudur. Ama nefsi emmarenin azması, felsefeyle ilgisi olmayan, felsefeden nefret eden kimselerde de olabilir. Burada esas görev, nefsini kontrol altına alması gereken şahsın kendisine düşmektedir. Nitekim nefsi emmaresini kontrol etmiş, azdırmamış filozoflar da vardır. Gazzalî bunların başında sayılabilir.

Üstadın izahına göre “Ene ince bir elif, bir tel, farazi bir hat iken, [hakikî varlığı yok mudur? Öyleyse, azdırması da mümkün değildir], mahiyeti bilinmezse, tesettür toprağı altında neşv ü nema bulur; gittikçe kalınlaşır. Vücudu insanın her tarafına

<sup>10</sup>Nisa, 4: 79.

<sup>11</sup>Bakara, 2: 286.

yanılır. Koca bir ejderha gibi, insanı bel'eder [yutar]. Bütün o insan, bütün letâifiyle âdeta ene olur."

Hâsılı, Rabbini unutan herkesin, her cinsten ve meslekten insanın enaniyeti artar, enesi azar, nefis-i emmaresi azgınlaşır. Ama bunu sadece felsefeye ve filozoflara tahsis etmek isabetli değildir. "Nefis âlimi ilminde, âbidi ibadetinde, zâhidi zühdünde azdırır ve saptırır" diye boşuna dememişlerdir. Burada esas mesele nefisini ve haddini bilmektir; çünkü "Nefisini bilen Rabbini bilir." Rabbini iyi bilen, nefsin azmasını önler.

### 3. Felsefenin nazarı meş'umdur, uğursuzdur, iddiası:

Felsefenin veya herhangi bir bilginin nazarına uğursuzluk affetmek, İslâma uygun olmaz, sanırım. Uğursuzluk, ne nazarda, yani düşüncede; ne de herhangi bir faaliyettedir. Aslında bir düşünce şeklini veya ilmî çalışmayı uğursuz saymak yerine doğru veya yanlış diye değerlendirmek daha isabetli olacaktır. Bilinmektedir ki, güneş tutulmasını uğursuzluk sayanları Peygamberimiz uyarmıştır. Üstadın bu sözünü belki mecazî bir ifade, bir kinâye olarak görmek daha uygun gözükmektedir.

### 4. Felsefenin eşyaya "mânâ-yı harfî" ile değil, "mânâ-yı ismî" ile baktığı iddiası:

Bu iddia doğru sayılabilir. Çünkü bir kısım filozoflar Allah'ı inkâr ederek, sadece fizik âleme ve olaylar dünyasına bakmışlar ve ötesini ya inkâr etmişler veya olayların gerisindeki varlık ile ilgilenmemişlerdir. Ama buna karşılık, Orta Çağ Hıristiyan filozoflarını bir tarafa biraksak bile, Yeni Çağda ve çağımızda birtakım filozoflar eşyaya ve olaylara "mânâ-yı harfî" ile bakmışlardır. Meselâ, 1916'da ölen meşhur fizikçi ve filozof Pierre Duhem "Fizik Teorileri" üzerine yazmış olduğu eserine yapılan hücumlar üzerine kitabın ikinci baskısına 93 sahifelik bir ilave yapmış ve bu ilaveye "Physique du Croyant/Mü'min Fiziği" başlığını koymuştur. O, bu ilavede kendisinin koyu bir Katolik olduğunu; Allah'a ve âlemi Onun yarattığına inandığını, kâinatı da bu gözle incelediğini açıkça bildirmiştir. Bunun Batıda başka birçok örneği vardır.

Şu halde, "mânâ-yı ismî" ile eşyaya bakmak felsefenin mahiyetinden değil, filozofun tutumundan ileri gelmektedir. Bundan dolayı iki türlü de bakan filozof ve bilginler var olagelmıştır. Bunları dikkatle ayırmak gerekir. Üstadın felsefeyi ikiye ayırması; ve yalnız dalâlet peşinde koşan filozoflara hücum ettiğini söylemesi de dikkate alınınca, "Felsefe mânâ-yı ismî ile bakar" gibi sözlerini, yalnız mânâ-yı ismî ile bakan felsefeye münhasır kıldığı anlaşılıyor.

### 5. Silsile-i felsefenin bir zakkum ağacı gibi şirk ve dalâleti yaydığı iddiası:

Felsefe sistemleri ve filozoflar arasında şirk ve dalâlete düşenler veya şirk veya dalâlete götüren fikirler ileri sürenler vardır. Batı felsefesi silsilesinde maddeci, mülhid (ateist), natüralist olanlar mevcuttur. Ama bunlar, maddeciliğe karşı fikirler ortaya koyanların ve inananların yanında sayıca çok azdır. Meselâ İlk Çağ Yunan filozofları arasında Demokrit, Epikür ve Lükres gibi materyalist, ateist ve natüralist kimseler vardır. Ama bunlara ve benzerlerine karşı, Pisagor ruhun üstünlüğünü ve ebediliğini savunmuş; Ksenofanes, Allah'ın bir olduğunu ve doğmayıp doğurmadığını yaymaya çalışmış; Sokrat üç yaşından itibaren kendisini bir sesin yönlendirdiğini, insan ve atın varlığını kabul edince insanlık veya atlık kavramını insanın ruhuna koyan bir Yüce Varlık olması gerektiğini de kabulün zorunlu olduğunu ileri sürmüş,

ve bu uğurda hayatını vermiştir. Talebesi Eflâtun, maddeyi ruhun kirlenmesi olarak nitelemiş ve materyalistlere karşı ruhçuluğu ve idealizmi geliştirmiş; o dönemde materyalizmin belini kırmıştır. Aristo ise, materyalistlere karşı, maddenin pasif olduğunu, Vâhibu's-Suver'in verdiği sureti bile doğru-dürüst almaya kabiliyetli olmadığını söyleyerek onları horlamıştır.

Şimdi Necip Fazıl'ın *Batı Tefekkürü ve İslâm Tasavvufu* (İstanbul, 1982) isimli kitabında Eflâtun için ne dediğine bir göz atalım:

"Platon maddeye inanmaz. Maddenin illiyetini maddede aramaz. Madde ötesi ideler âleminde arar. Ve insanın içi o ideler âlemine bağlıdır. Madde, sadece fikrin suret ve şekil kazanması..."

"(Platon) bir heykeltraş tasavvur eder. Mecaz olarak tasavvur diyorum; ince-liğe dikkat! İlahî isimler arasında Musavvir ismi de var. Tasvir edici, suret verici demek. Elbette Allah Musavvirdir. Hepimizin yüzünü çizen O, maddeyi biçimlendiren O.

"...Heykeltraş mecazen zât... ve çekicinin o mermer kitlesi üzerindeki hudutsuz hareketi, mahluklar malzemesi..."

"Hiçbir din değil, müstakil bir fikir çıkışının yükselebileceği üstün nokta bu görüş... Eflâtun ilâhî teyide mazhar bir nebi olmanın ulaşılmaz derecesi altında, fakat insan aklının çok üstünde..."<sup>12</sup>

Görülüyor ki, Necip Fazıl neredeyse Eflâtun'a peygamber diyecek. Demiyor ve denemeyeceğini söylüyor; ama Eflâtun'un fikirlerinin yüceliğini çok güzel ifade ediyor. (Necip Fazıl Aristo için de müsbet şeyler söylüyor).

Şu halde böyle büyük filozoflar iyice tetkik edilmeden tenkit edilmemelidir.

Orta Çağ Hıristiyan filozofları bir yana, Yeni Çağda Descartes, Pascal, Malebranche, Leibniz, Berkeley, John Locke, Hegel gibi daha birçok filozof, materyalist ve ateistlere karşı Hıristiyanlığı müdafaa etmek ve aklileştirmek için ömürlerini vermişlerdir. Müslüman filozoflar bu hususta daha da ileridir.

Demek ki, felsefenin "dalâlet-âlûd" olduğu ve sapıklığı yaydığı sözü çok umumî bir söz, bir tamimdir. Böylesi bir felsefi anlayış vardır, ama bütünüyle felsefe böyle değildir. Felsefe bir düşünüş şeklidir; onun muhtevasını filozofun inançlarının etkisiyle ima ettiği düşünceler teşkil eder. Felsefe bizatihî saptırıcı değildir. Aksine, felsefeyi iyi kavrayan, filozofların başlıca fikirlerini iyi bilen kimse, bunlara dayanarak saptırıcı fikirlere karşı koyabilir. Meselâ Descartes'ın, Locke'un ve nicelerinin Allah'ın varlığı hususundaki delillerini bilen kimse, aksi fikirleri çürütebilir ve kendisini zihnen tatmin edebilir. Bunun için, Batı felsefesini iyi tetkik etmiş olan çağımızın büyük tefsircisi filozof M. Hamdi Yazır, meşhur "Dibâce"sinde, kendisinin Batı felsefesini okudukça imanının zayıflamak yerine daha da arttığını, çünkü Batı felsefesini hem tevhid peşinde koşar gördüğünü, bu felsefenin farkında olmadan İslâm akidesine hizmet ettiğini söylemektedir. Kendi ifadesi şöyledir:

"Fakat neticede anladım ki, o akıl [Batı aklı], bütün cereyan ve seyri ile bizim dinimiz olan Allah'ın birliği akidesine doğru koşmuş ve bütün arzulara rağmen, gerek dinsizliği, gerek Teslis'i [üçlemeyi] tesbit edememiştir. Onu takip ederken, İslâmiyet'ten aldığım akıl ve felesefe, sarılsınak şöyle dursun, gittikçe kuvvet ka-

<sup>12</sup>a.g.e., s. 28.



zandı, gelişecek noktalar buldu. Şimdi bizden evvelkilerin felsefî bilgileri, bu üslûbda bir tarih ile gösterilebilir ve Descartes'tan başlayan muasır felsefe ile tanışmamız sağlanabilirse, felsefenin İslâmdan maada bütün dinlere haram olacağını bilfiil isbat etmek mümkün olacaktır."

Dehriyyunun, maddiyyunun, kuvve-i akliyyenin meyveleri olduğunu söylemek doğrudur. Ama İlk Çağda olduğundan daha kuvvetli olarak ortaya çıkan, idealist, spirüalist, fideist, hatta panteist felsefeler materyalistlerin ve ateistlerin karşısına yeni felsefe sistemleri ile, tenkit ve delillerle çıkmışlardır. Bunu da görmek lâzımdır. Onlar da kuvve-i akliyyenin meyveleridir.

Tabanca veya bıçağın iyiye de, kötüye de kullanılabilirdiği gibi, akıl da iyiye ve kötüye kullanılabilir. Nitekim Üstad da akli ve mantığı kullanarak tenkitlerini yapmaktadır. Aksi takdirde nasıl tutarlı olabilir ki? Hatta "Risale-i Nur ibadet yerinde, ilim içinde hakikata bir yol açmış; sülûk ve evrâd yerinde, mantıkî burhanlarla ilmî hüccetler içinde hakikatü'l-hakâika yol açmış; ve ilm-i tasavvuf ve tarikat yerinde doğrudan doğruya ilm-i kelim içinde ve ilm-i akaid ve usûl-i'd-din içinde bir velâyet-i kübraya yol açmıştır" sözü mantığı ve kelâmî tasavvufa tercih ettiğini gösterir. Böyle bir Üstadın dehriyyunun, maddiyyunun kuvve-i akliyyeden çıktığı sözünü alarak, kuvve-i akliyyeden yalnız bunlar çıkar sonucuna ulaşamaz. Zaten kendisi, *İşârâtü'l-İ'caz*'da kuvve-i akliyyenin istikametli bir şekilde kullanılmasının ise "hikmet"i netice verdiğini açıklamakta ve buna teşvik etmektedir.

Felsefenin beşerin beynini bin parça ettiğinden çok, düşünceyi ve düşünmeyi geliştirdiğini söylemek gerekir. Yeni düşünceler, yeni görüş, teori ve keşiflere yol açmıştır. Eğer farklı düşünceler olmasaydı, Üstadın kendisi de yeni ve orijinal fikirler ileri süremezdi. Üstelik, Üstadın kendisinin benimsemiş olduğu "Herşey zıddıyla bilinir" düsturuna dayanarak, farklı ve muhalif, hatta sapık görüşler olmalı ki, isabetli görüşlerimizin değeri anlaşılabilir.

"Kuvve-i gadabiyye dalında, Nemrutları, Firavunları, Şeddatları beşerin başına attığı, yani bela ettiği" iddiasının, felsefe ile ilgili olmaması gerekir. Çünkü ne Nemrut, ne Firavunlar, ne de onların manevî torunları felsefeyi biliyorlardı ve felsefeden de haberdar idiler. İzzet-i nefsi olan ve nefsi emmareye sahip herkes, eline para, kuvvet ve iktidar geçti mi, hiç felsefe bilmeden, felsefeciye danışmadan şeddatlaşır veya firavunlaşabilir. Derinliğine ve sistemî düşünebilen ve akını iyi kullanabilen kimseler ise, firavunlaşmaktan kendilerini alıkoymazlar. Çünkü firavunların ve onlara özenenlerin akıbetlerini düşünür ve gereken dersi alırlar.

### Genellemeler doğru değildir

Yalnız, bana öyle geliyor ki, Üstadın buradaki tahlili, nefsin her ne suretle olursa olsun azmasının sebebini felsefe olarak gördüğü veya bunu felsefeden bildiği şeklinde anlaşılabilir. Bu isabetli bir anlayış şekli olmasa gerektir. Zira bu durumda kardeşi Habil'i öldüren Kabil'i felsefenin ve filozofların azdirdiğini söylemek gerekir ki, o zamanda ne felsefe, ne de filozof vardı. Ama insan o zaman da vardı ve nefsi emmare mutlaka vardı.

Bu bakımdan, Üstadın muarız olduğu felsefeyi tenkit ederken umumî ifadelerle yetindiği anlaşılmalıdır.

Şunu da ifade etmekte fayda var: Felsefe ve ilim şüpheden hareket eder. Çünkü şüphe olmazsa, düşünce ve araştırılacak problem yok demektir. Burada mühim olan, şüphe konusunu araştırıp, problemi çözebilme. Devamlı şüphe kalmak, insanı hem zihnen, hem ruhen perişan eder; bilmeyi ve bilim yapmayı imkânsız kılar. İnsanı bunalıma sevkeder. Pyron ve Montaigne gibi şüpheci, şüphe-den kurtulmak istememişlerdir. Ama Gazzalî ve Descartes gibi şüpheci metodik şüpheyi kullanmışlar; şüphe ettikleri konuda kesin bilgiye ve tatmine ulaşıncaya, şüpheyi bırakmışlardır.

Üstadın tehlike olarak gösterdiği nokta, bu devamlı şüphe hali olabilir. Ama bu halden, hem derinliğine düşünerek, hem araştırarak, hem de nefsin insanı bürümelerini önleyici tedbirler alarak kurtulmak mümkündür. Çünkü küfür, yani Allah'ı inkâr, bence, nefsin aklı ve kalbi bürümekten ve ufkunu kapatmasından ibarettir.

Hem böylesi ciddi fikir ve ruh buhranları, büyük fikirlerin doğum sancılarını da teşkil edebilir. Bunun tarihte pek çok örneği vardır. En başta Gazzalî gelir.

Felsefenin "kuvve-i şehviyye ve behimiyye dalında âlihelere, sanemleri ve ulu-hiyet dâvâ edenleri yetiştirdiği" iddiası da onun silsile-i nübüvvetle imtizaç etmeyen felsefeyle ilgili genelleme veya tamimlerinden biridir. Umumi bir sözdür. Batı felsefe tarihinde, eski Yunan'daki çok küçük bir azınlığı teşkil eden hedonistleri bir tarafa bırakırsak, geriye kalanlar, zevkçi ahlâkın karşısına çıkmışlar ve çeşitli ahlâk görüşleri ileri sürmüşlerdir. Bunların birçoğu, şöyle veya böyle, dinin tesiri altındadır. Meselâ Auguste Comte gibi bir pozitivist filozof kendi geliştirdiği diğergâm (altruiste) ahlâkı İncil'deki "Hemcinslerinizi kendiniz gibi seviniz" sözüne dayanarak kurduğunu söylemektedir. Yine bir pozitivist olan John Stuart Mill de, faydacı ahlâkı Hz. İsa'nın "Başkasının size yapmasını istediğiniz şeyi başkasına yapmak; komşunuzu kendiniz gibi sevmek..." şeklindeki altın düsturlarına dayandığını söyler.<sup>13</sup>

Ayrıca, dindar olmayan filozoflar arasında şehvete boyun eğmemek, cinsî münasebete karşı perhiz yapmak gerektiğini söyleyen kimseler de az değildir.

6. "Kuvvette hak vardır," "Hayat bir cıdaldır" gibi esasların felsefenin esası ve ilkesi olduğu iddiası da bir genellemedir. Gerçi Thomas Hobbes gibi "İnsan insanın kurdudur" diyen, Charles Darwin gibi "Hayat mücadeledir" sözünü sarfeden filozoflar vardır. Ama bunu ne anlamda söylemişlerdir, sıyakı ve sıbaki nedir? Hem bütün filozofların kanaati mi budur? Kaldı ki, hayatı bir mücadeleye dönüştüren fikirlerin esas sahipleri, biyolojik yönden Darwin, sosyal ve iktisadî yönden ise Karl Marx'tır. İkisi de aşağı-yukarı aynı yıllarda yaşadı. Darwin'in (1813-1882) "Hayat mücadelesi" ve hayatta kuvvetlilerin kaldığı fikri, Karl Marx tarafından sınıflar çatışması ve içtimai kavga fikrine dönüştürülmüştür. Hak kuvvettedir, fikrinin siyaset felsefesi yönünden sahibi ise Makyavel'dir. Marx zaten onun bazı fikirlerini içtimai felsefenin esasları haline getirmiştir. Bunların dışında, birçok filozof ve bilgin bu fikriye karşı yeni görüşler geliştirmişlerdir. İslâm dünyasında ise hiçbir filozof ve siyaset âliminde bu tarz fikirler görülmemiştir. Fârâbî'nin *el-Medinetü'l-Fâzıla* ve benzeri eserleri, kaba kuvvet kullanan devlet adamlarına karşı çıkan fikirlerle doludur.

<sup>13</sup>bkz. *Faydacılık*, s. 26-27, İst. 1986.

Esasen felsefenin yapısı böyle bir düstür ortaya koymaya müsait değildir. Her çeşit fikri ortaya koyan insandır, düşünür veya filozoflardır. İslâm dünyasında da, birbirinden farklı pek çok devlet ve siyaset teorisi vardır. Bunların kaynağı da, İslâm'dır; Kur'ân ve sünnettir.

7. "Birden ancak bir çıkar" iddiası, İslâm düşüncesine Yunan'dan girmiştir. Bunun, Allah'ın devamlı yaratma gücünü selbettiğini söylemek daha doğru olur. Bu fikrin Allah'ın mutlak gücünü acze düşürmek gibi bir muhtevaya sahip olduğu şeklinde Üstadın serdettiği izaha iştirak etmek gerekir. Fakat "on akıl" anlayışında Allah'ın müdahalesi devam etmektedir. Nitekim, Yunan felsefesinde vahiy fikri olmadığı halde, Fârâbî ve İbn Sina vahiy aklı yönden temellendirmiş ve peygamberi devlet başkanı olarak görmüşlerdir.

Filozofların "sair mülkü esbaba taksim ederek şirk-i azîme düştükleri" iddiası da bir ölçüde doğrudur. Çünkü, tamamen olayları sebeplerle izah eden anlayışlar mevcuttur. Fakat İslâm düşünürleri ve Üstadın kendisi, Allah'ı "Müsebbibü'l-Esbâb," yani sebeplerin sebebi olarak almışlardır. Batıda bu sebeplere körü körüne bağlanan felsefi akımlara karşı çıkan filozoflar da az değildir.

Nitekim, Fransız filozofu Malebranche (1683-1714) vesile sebep-ara sebep fikrini savunarak, sebeplilik fikrine karşı çıkmıştır—tıpkı Gazzalî'nin karşı çıktığı gibi. Zaten, 1968'de Philadelphia'da, bu açıdan her iki düşünürü karşılaştıran bir doktora tezi hazırlanmıştır.

Bunun gibi, İngiliz filozofu Hume (1711-1777) tümevarıma ve onun temelindeki illiyet (causalite) fikrine karşı çıkmış ve Gazzalî gibi, sebeple netice arasındaki bağın zaruri olmadığını savunmuştur.

Tanınmış Alman filozofu Hegel (1770-1831) ise—ki rasyonalistliğin zirvesi sayılır—sebebin kendi başına şuarsuz ve hedefsiz olduğunu savunmuş; ve soğuşun suyu dondurduğunu bilmediği gibi, suyun da kendisini soğuşun dondurduğunun şuurunda olmadığını söylemiştir.

Öte yandan Fransız filozofu Emile Boutroux (1845-1921), sebeple netice arasındaki bağın zaruri olmadığını ileri sürerek, tabiat bilimlerinin ve tabiat kanunlarının insanı zorlama özelliği olamayacağını savunan zorunsuzluk doktrininin sahibi olmuştur. Hatta bu fikir, Batıda rağbet gördükten sonra, bizde de Meşrutiyet ve Cumhuriyet dönemlerinde bu fikrin etkisinde kalan düşünürlerimiz görülmüştür.

Hatta Gurvitch (1896-1965) gibi bir sosyolog-filozof, Boutroux'un zorunsuzluk doktrininin sonra causalite (illiyet) fikrinin yıkılmış putlara döndüğünü ileri sürmüştür.<sup>14</sup>

8. "Kuvveti ve cidali ilke edinen felsefe, beşerin saadetini selbetmiştir" iddiası:

Beşerin saadetinin selbedildiği doğrudur. Ama, hiçbir felsefi hareketin olmadığı, hiçbir filozofun ve sisteminin bulunmadığı dönemlerde ve kavimlerde de saadete ulaşamamıştır. Afrika'nın, Asya'nın hangi geri kavminde felsefi düşünce hâkimdir? Filozofları değil, doğru-dürüst bilginleri bile yoktur. Onları sömürgeciler bu hale getirmiş olsalar bile, sömürgecilerin oralara gidişi daha birkaç yüzyıllık bir hadisedir.

<sup>14</sup>bkz. *Sosyal Determinizm Çeşitleri ve İnsan Hürriyeti*, s. 19, İst. 1958.

İslâmdan önce, Arabistan'da felsefî fikirler mi hâkimdi de, bu kadar ahlâksızlık kol geziyordu ve beşer mesud değil, muztarıptı? Bugün Türkiye'de saadet ve huzur yoksa, bunda çok gelişmiş bir felsefî düşüncenin rolü mü var? Yoksa, hepsi Müslümanım diyen esnafın, halkın, siyâsîlerin, işadamlarının nefsi emmarelerinin emrine girmelerinden midir? Demek ki, felsefenin beşerin saadetini selbettiği sözünü, Üstadın felsefeyi ikiye ayırdığını unutmadan anlamak gerekir. Yoksa felsefe hakkında haksız ve yanlış bir genelleme yapılmış olur.

Üstad kuvvetin işi tecavüz, menfaatin işi boğuşmak, çıkarın işi çarpışmak, unsuriyetin işi başkasını yutmakla beslenmek ve tecavüzdür, demekte çok haklıdır. Ve bu güzel tesbitlerle insanlığa barış, birlik, kardeşlik mesajları vermiştir.

Ama unutmamak gerekir ki, her eline kuvveti geçiren tecavüz ve zulüm yapmamıştır. İşte Osmanlı ve Selçuklu bunun en güzel misalidir. Nitekim Üstad, kendisinin Kürt isyanı hareketlerine katılmaya dâvet edilmesi üzerine, "Bin yıldır İslâmın bayraktarlığını yapan bir millete kılıç çekilmez" diyerek teklifi reddetmiş ve bu hareketlere birlik ruhu açısından karşı çıkmış, onlarla mücadele etmiştir. Kendisinin iman birliğine dayanan bir birlik kurmak için hayatını feda etmesi, Osmanlı'nın gerçekleştirdiği kuvveti hayra kullanarak adaleti yayma idealinin devamından ibarettir.

Şunu da ilave edelim: Hevesât-ı nefsâniyeyi tatmin arzusu kuvvetle ortaya çıktığı gibi, kuvvete dayanmadan, ve zayıf ve fakir kimselerde de görülür. Zira bu gibi arzular beşer olan herkesin hamurunda vardır. Mühim olan onları törpüleyip aklın ve iradenin emrine verecek olgunluğa kavuşabilmektir.

Üstad Said Nursî Hazretleri, günlük hayattaki bütün gayriahlâkî davranışları, sirkî, küfrü, fuhşu, siyâsî bozuklukları, ayırım gözetmeksizin felsefeye bağlıyor gibi gözükmektedir. Halbuki Üstad felsefeyi ikiye ayırarak, "Kur'ân ile barışık, Kur'ân'ın hikmetine hâdim" dediği "müstakim, menfaatdar felsefe" için müsbet konuşmaktadır. Demek onun bu hükmünü, insanları "dalâlete ve ilhada ve tabiat bataklığına düşürme vesilesi" olarak gördüğü "ikinci kısım felsefe"ye münhasır kılmak gerekir.

Felsefe sistemli ve derinliğine düşünme şekli ise, ciddi düşünen insanı, felsefenin putperestliğe, şehvet düşkünlüğüne ve benzeri hallere götürmesi gerekmez. O takdirde Emevî, Bizans ve Abbâsî saraylarında görülen içki ve kadın düşkünlüğünü, Pompei'deki veya benzeri menfiliklerin sebebinin felsefî hareketlerin yaygınlaşmasına bağlamak gerekir ki, bu da mantığa ve tarihî gelişime uygun düşmez.

## **Filozoflar hakkındaki görüşlerinin tahlil ve kritiği**

Şimdi biraz da filozoflar hakkındaki iddialara temas edelim:

1. Üstad, Fârâbî ve İbn Sina gibi dahiler, felsefenin "şa'şaa-i sûriyesi"ne, yani görünüşteki parlaklığına vurulup felsefeye girdiklerinden dolayı, "âdi bir mü'min derecesini ancak kazanabilmişlerdir" diyor. Sonra da, rüyaya benzer hayalî seyahatında bunların tünelde boğulduklarını ve seslerini duyamaz olduğunu belirtiyor. Bir taraftan da, Gazzalî'nin vermediği mü'minlik sıfatını onlara uygun görüyor.

Eğer buradan insanların felsefe yüzünden sapıttıkları şeklinde bir izah anlaşılıyorsa, o zaman felsefeden anlamayan, felsefeden nefret eden bütün kâfirlerin, sapık fikirliilerin, felsefeye ilgilenmedikleri halde neden inkâr ettiklerini veya sapıttıklarını sormamız gerekirdi.

Fârâbî ve İbn Sina bazı fikirlerinden dolayı çok tenkit edilmiştir. Ama yeni araştırmacılar arasında, Gazzalî'nin Fârâbî ve İbn Sina hakkındaki tenkitlerinde acele ettiği ve bir kısım eserlerini görmeden, okumadan onları tenkit ettiği noktasında aşağı-yukarı bir görüş birliği var. Belki de Üstad bir ihtiyat payı bırakmak için Gazzalî kadar ileri gitmeyerek onların âdi birer mü'min olduğunu söylemektedir. Ama ben öyle zannediyorum ki, Üstad Fârâbî ve İbn Sina'nın eserlerinin hiçbirisini okumamıştır. Okusaydı bu kadar umumî konuşmazdı ve onların bir kısım fikirlerinin de isabetle olduğunu söyler ve Gazzalî gibi, sadece bazı noktalardan onları tenkit ederdi.

Ama buna rağmen, Gazzalî de, Üstad da, ve kelimacılar da Fârâbî ve İbn Sina'nın geliştirdiği ve yerleştirdiği kavramları, delilleri devamlı kullanmışlardır. Gazzalî'nin birçok eserindeki izahlar, Fârâbî ve İbn Sina'nın eserlerindeki izahlarla karşılaştırılsa, birçoğunun Fârâbî ve İbn Sina'dan aynen alındığını görmek mümkündür. Yani Gazzalî ve birçok kelimacının arka planını Fârâbî ve İbn Sina, bilhassa İbn Sina oluşturur.

Bunun gibi, Üstad da, Fârâbî ve İbn Sina'nın yerleştirdiği "Vacibü'l-Vücut," "daire-i mümkinat" gibi tabirleri sık sık kullanmaktan çekinmiyor. Eflâatun'un "ideler âlemi" tabirini, Suhreverdi'nin geliştirdiği formülasyonla "âlem-i misal" olarak kullanıyor. Hatta Yunan filozoflarının çok sık kullandığı Sâni' kelimesini de rahatlıkla kullanıyor. Maamafih, kullanımları arasında elbette bariz bir fark var. Yunan filozofları, Sâni' ismini, Allah'ın yaratıcılığı görüşüne sahip olmadıkları için kullanıyorlar. Onlara göre Tanrı sadece âlemin mimarıdır, sâniidir. Mimar plan yapar, sâni ise mevcut malzemeden âlemi yapmaktadır. Üstad Sâni-i Hakîm, Sâni-i Zülcelâl gibi kelimeleri kullanırken, Allah'ın yoktan yaratmasını ifade eden Hâlik ismini de sık sık kullanıyor. Yalnız bu konuda çok dikkatli olmak gerekiyor: Sâni sıfatı Hâlik sıfatını gölgelememeli, onun yerine geçmemeli; o zaman çok yanlış olur. Çünkü, açıkladığımız gibi, "halk" yoktan yaratmadır. "Sun" ise mevcut malzemeden, âlemi bir mimar, bir sanatkar gibi yapmaktır. Meselâ, Aristo'da Tanrı ezeli olan ruh ve maddeden âlemi meydana getirmiştir. Bu bakımdan Üstad haklıdır. Ama Fârâbî ve İbn Sina Allah'ın müdahalesini kaldırmamışlardır.

Demek ki ya Üstad bir genelleme ile, derinleşmeden tenkitler yapmıştır; veya ifadeleri öyle anlaşılmaya müsaittir. Üstad, Aristo ve Fârâbî gibi filozoflara "Üstad-ı ezeliyyem" dediği Kur'an'a nisbeten bir "sinek kanadı" kadar kıymet vermezken, Meşşai hükemasının sırf akıl ile, fikir ile hakikatü'l-hakâika ve Vacibü'l-Vücutun marifetine yol açtıklarını söylüyor; ki bunun tavihe ihtiyacı var. Zahir bakılırsa, bu sözden Fârâbî ve İbn Sina'nın Kur'an'a inanmadığı gibi bir anlam çıkabiliyor; ki bu doğru değildir. Zira Fârâbî ve İbn Sina, Kur'an'a inanmış, vahye iman etmiş, vahyi akli yönden temellendirmeye çalışmış, ve de namazlarını kılmışlardır (İbn Sina'nın ayrıca namaz risalesi vardır). Sadece akıl ile bağlı kalmamışlardır. Üstadın kendisi de, "Onuncu Söz"de, cismanî haşir noktasında İbn Sina'nın "Akıl bu yolda gidemez" dediğini; ama Kur'an'ın bildirdiği bir hakikat olarak cismanî haşre inandığını söylemektedir. Demek, onlar hakkında bir hüküm verirken çok dikkatli olmak, meseleyi iyice tahkik etmek gerekiyor.

2. Bir kısım filozofların Allah'a "Mucib-i bizzat" demeleri, Onun yaratmadaki iradesini bir zarurete bağlamakta ise, bu doğru değildir. Buna şahsen katılamam.

Yani Allah kendi mahiyeti icabı zarurî olarak yaratıyorsa, o zaman o zarurete uy-  
mak zorunda olduğu için iradesi ortadan kalkmış oluyor. Yalnız bunu kimlerin ne  
anlamda söylediğinin tetkiki lâzımdır. Bütün filozofların bunu söylediği şeklinde bir  
genelleme ise mümkün değildir.

Aslında, Üstadın ileri sürdüğü iddialar, Gazzalî'nin yaptığı itirazların bazılarıdır.  
Bunlar, eski kelâm kitaplarında mevcuttur.

Fakat dikkat edilirse, Üstad, Rönesans'tan sonraki, bilhassa Batıda gelişen felsefi  
cereyanlardan ve problemlerden hiç bahsetmemektedir. Bunlardan haberi mi  
yoktu, tetkik mi etmedi; yoksa hususî bir cevaba gerek mi görmedi; bunların araş-  
tırılıp ortaya konması lâzımdır. Van'da Tahir Paşanın konağında kaldığı senelerde  
klasik medrese eğitiminin ötesinde, o günün düşünce ve fenlerine dair çok kitap  
okuduğu biyografilerinde yazılmaktadır; ama bunların neler olduğu meçhulmüz-  
dür. Kendi eserlerinde bu konuda doğrudan bir atıf olmadığı için, II. Meşrutiyet  
dönemi din âlimlerinin yaptığı gibi, sadece medreselerde okunan bazı kelâm kitap-  
larındaki umumî itirazları serdettiği, zira daha ileri bir tetkikatı olmadığı şeklinde bir  
intiba uyanmaktadır.

3. Allah'ın ilminin cüz'iyatı, yani yaratıkları kuşatmadığı; yani Allah'ın cüz'iyatı  
değil, geneli bildiği şeklindeki fikre iştirak etmek mümkün değildir. Meselâ, Allah in-  
sanı bilir de, Ali ile Veli'yi bilmezse, o zaman onlara ne hesap sorabilir, ne de mükâ-  
fat verebilir. Bu durumda ne de âhirete ihtiyaç kâir. Bu bakımdan Üstad haklıdır.  
Yalnız, Fârâbî ve İbn Sina'ya bu hususta bir kanaat atfetmeden, onların bu konuyla  
ilgili fikirleri iyi tetkik olunmalıdır. Zira günümüzdeki bazı araştırmalar aksi kanaat-  
tedirler.

Felsefenin halis bir ilmizinin dinsiz, cebbar, mağrur olduğu; esas gayesinin kar-  
nının ve fercinin heveslerini tatmin etmek ve menfaat sağlamak olduğu iddiası da  
çok umumî bir sözdür. Böyle yapan vardır, yapmayan vardır. Fercinin hevesâtını  
tatmine koşan vardır, koşmayan vardır. Demek ki, bu gibi sözlerin felsefenin gene-  
line teşmil edilmesini engellemek için, Üstadın felsefe için yaptığı ayrımı her tahli-  
linde tekrar zikretmesi daha muvafık olurdu.

Eflâton, Aristo, Fârâbî ve İbn Sina gibi filozofların insaniyetin en yüce gayesinin  
"Teşebbühü bi'l-Vâcib" olduğunu söylemeleri, eğer bunu Allah'ın hoşuna giden sı-  
fatları kendinde tecelli ettirmeyi kastediyorlarsa, doğru olabilir. Fakat bununla kas-  
dolunan insanın tanrılaşması, insanda da tanrılıktan bir hisse bulunması ise, bu çok  
tehlikeli bir düşüncedir. Onun için, bu meselenin vuzuha kavuşturulması gerekir.  
Kur'an'da "Allah'ın boyası ile boyandık. Allah'tan daha güzel rengi kim verebilir?  
Biz ancak Ona kulluk ederiz (deyin)" buyurulmuştur.<sup>15</sup> Keza, Hz. Peygamber de,  
"Allah'ın ahlâkı ile ahlâkların" diye tavsiye eder. Üstad da, bu hadisle kastedileni  
şöyle açıklar: "...accini bilip kudret-i ilâhiyeye iltica, zaafını görüp kuvvet-i ilâhiyeye  
istinad, fakrını görüp rahmet-i ilâhiyeye itimad, ihtiyacını görüp gınâ-yı ilâhiyeden  
istimdad, kusurunu görüp afv-ı ilâhiye istiğfar, naksını görüp kemâl-i ilâhiye tesbih-  
hân olmak..."<sup>16</sup> Bu izah, meseleyi izah sadedinde bir hayli önem taşımaktadır.

<sup>15</sup>Bakara, 2: 138.

<sup>16</sup>Sözler, Otuzuncu Söz, s. 507.

Buraya kadar gördüklerimize dayanarak şunu söylemeliyiz: Üstad felsefeyi ikiye ayırırken, ikincisine hücum etmekte; insanı dalâlete sevk eden, mensubunu firavunlaştırarak, şehvetin ve menfaatin peşinden koşturan, ahmak, gözü kör, ve "kör olası" bir faaliyet sahası olarak vasıflandırmakta; bu yoldaki filozoflara ağır hakaretlerde bulunmaktadır. Ancak bunu yaparken her defasında "iki felsefe" ayrımını ifade etmediği için, bu hücumları ve hakaretleri sanki felsefenin ve filozofların tamamına imiş gibi de anlaşılabilir. Böyle anlaşılabilirdiği için de, Üstadı kendine delil göstererek aklı kullanmayı, düşünmeyi, soru sormayı, araştırmayı başkalarına bırakan ve kerih gören bir tavra girenler olabilmektedir. Veya yine bu ifadelerin umumî kalması yüzünden, tebliğimin başında belirttiğim gibi, "Üstad felsefeyi inkâr ediyor" sonucuna ulaşan felsefe uzmanları da mevcuttur. Bu meselede Üstadın bir ayrım yapıyor olduğu akıldan uzak tutulmamalıdır.

Zaten onüçüncü asırdan beri, düşünmeyi ve araştırmayı başkalarına bırakmışız. Aklı kullanmayı unutmuşuz. Onun için ilimde ve düşüncede ileri gidenlere tâbi olmak zorunda kalmışız.

Üstad "silsile-i felsefe"nin karşısına "silsile-i nübüvvet"i çıkarıyor. Silsile-i felsefenin bu kadar zararlı olmasına karşı, silsile-i nübüvvetin insanlığın saadetini temin edecek yegâne yol olduğunu söylüyor.

Silsile-i nübüvvet, âleme "mânâ-yı harfî" ile bakar. Enenin varlığı, bu anlayışta, tebedür; malikiyeti vehmîdir; hakikatı zıliyedür. Vazifesi ise, "kendi Hâlikının sıfat ve şuûnatına mikyas ve mizan olarak, şuurkârane bir hizmettir." Bu anlayışta "esbab, bir perde-i zahiriyedür; tabiat, bir şeriat-ı fitriyesidir ve kanunlarının bir mecmuasıdır ve kudretinin bir mistanıdır."

Üstad bu silsileyi nuranî bir "şecere-i tûba"ya (tuba ağacına) benzetiyor. Bu ağacın mübarek dalları, âlem-i beşeriyetin her tarafını nuranî meyvelerle süslemiştir. Nübüvvet ağacı geçmişteki zulûmatı dağıtıp, o uzun zaman-ı mazinin, felsefenin gördüğü gibi bir mezar-ı ekber, bir ademistan (yokluk diyarı) olmadığını gösterir. Üstada göre bu silsile geleceğe ve ebedî saadete atlamak için, dünyadan göçen ruhların nuranî bir nuristanı ve bostanıdır. Nübüvvetin içtimâî hayattaki düsturu, teavün (yardımlaşma), kanun-u kerem, namus-u ikram, ve aynı zamanda tevhidten doğan bir birliktir.

Üstadın bu fikirleri doğrudur ve ifadeleri de gayet güzeldir. Yalnız bence felsefenin karşısına silsile-i nübüvveti çıkarmasa ve ikisini mukayese etmese daha iyi olurdu. Çünkü silsile-i nübüvvet, doğrudan ilâhî kaynaklı ve vahyin emirlerini hâvidir. Bunların mahiyetleri ayırdır. Onda kulun ve insan aklının bir eseri yoktur. Halbuki ister kelâm, ister tasavvuf, ister hukuk, isterse diğer alanlarla ilgili felsefe olsun, bunlar ekseriyetle insan aklının eseridir. İnsan felsefe yaparken, vahyin getirdiği esaslara uyararak veya ondan faydalanarak da felsefe yapabilir. Bunun Batıda ve günümüzde de birçok örnekleri vardır. Bana öyle geliyor ki, insan aklının eseri vahiy ile mukayese edilmemeli, onların imtizac noktaları araştırılmalı idi. Nitekim Üstad da bu meseleyi farketmiş olmalı ki, aynı ene bahsinde silsile-i nübüvvet silsile-i felsefe ayrımına geçmeden "o iki silsilenin imtizac ve ittihad" etmesinden söz açmış; ne zaman bu imtizac ve ittihad gerçekleşmişse "âlem-i insanîyet parlak bir surette bir saadet, bir hayat-ı içtimaiye geçirmiştir" demiştir. Fakat, sonraki izahlarında bu ay-

rın çok belirgin bir şekilde görülmeyince, sanki Üstad felsefeye tamamen düşmanmış gibi bir manzara çıkabilmekte; veya birileri Üstada dayanarak felsefe düşmanlığı yapmaya girişebilmektedir.

### **Türkiye’de felsefi düşünceyi engelleyenler**

Bu noktada, bir hususu açıklamayı uygun görüyorum. Türkiye’de inançlı insanların felsefi düşünceden soğutan iki zümre vardır:

#### **1. Ateist felsefeciler:**

Bunlar felsefenin dine ve inançlara karşı olması gerektiğine inanırlar ve dinin olduğu yerde felsefenin çökeceğine kânidirler. Hatta bunların bir kısmı, Descartes gibi Allah’ın varlığını isbat için çeşitli deliller getiren veya düşüncesinde dine, vahye, az veya çok yer veren bütün filozofların bu cephelerinin görmezden gelinmesini ve kimseye öğretilmemesini isterler. Bunların piri sayılan müteveffa Prof. Dr. Takiyetin Mengüşoğlu aynen şöyle diyor:

“...Gerçi bir filozofun ortaya attığı fikirleri anlamak ve onların neden başka şekilde değil de, bu şekilde ortaya konulduğunu kavramak zaruridir. Fakat burada bilgi kabiliyetine sahip olan taraf üzerinde durulmalıdır. Meselâ Descartes’ta konstruktif olanla bilgi kabiliyetine sahip olan taraflar birbirinden ayırt edilmeli ve sadece bilgi tarafı ele alınmalıdır. İmdi bugün Descartes’in ‘idee’leri tasnif problemi ile tanı’yı dış dünyaya isbata çalışması gibi problemler, artık her türlü görüş ve bilgiden mahrum olan bir konstruksiyon olarak, terkedilmelidir.”<sup>17</sup>

Mengüşoğlu, bir başka yerde şöyle diyor: “Dinin verdiği bilgi, ilmî ve felsefi bilgi mânâsında bir bilgi değildir; hatta bu bilgi ilmî ve felsefi bilgi tarafından reddedilmek zorundadır. Zira ilim ve felsefeyi, dogma’lara dayanan bilgi ve dogma’lara dayanan inanma, hiçbir suretle ilgilendirmez.”<sup>18</sup>

Bu anlayışa göre Tanrı hakkındaki fikirlerini veya diğer birtakım filozofların benzeri fikirlerini atmak lâzımdır. Peki bunu yapınca Descartes’in bilgi ve varlık teorisi kalır mı? Kalmaz. Çünkü doğru bilginin temelini Allah’ın yanılmazlığını ve yanılmaz oluşunu koymuştur. O zaman filozofun sistemi çöker. Çökmesi mühim değil; mühim olan, onlar için, dinî cihetin unutturulmasıdır.

Bir bilginin, bir filozofun fikirlerini yarım anlatmak ilmî anlayışa uyar mı? O da ayrı bir meseledir.

Herhangi bir dinî inançla uzaktan yakından ilgisi olan veya ondan tesir almış bir düşünce şekli, görülüyor ki, bu anlayışa göre hiçbir değer taşımamaktadır. Böyle felsefecilere ve böyle bir felsefeye, herhangi bir dine inanan insan ısınmaz. Bu felsefeciler böyle düşünceleri reddederse, inançlılar da onlara karşı cephe alır. Böylece imanlı insanlar “Felsefe dinsizliktir. Felsefe insanı saptırır, dininden eder, sapık davranışlara iter. Aman ondan sakının” demeye başlarlar.

#### **2. Ateistlere kızan Müslümanlar:**

İşte felsefi düşüncenin diğer hasımları bu dindar kişilerdir. Bunlar, felsefe deyince din düşmanlığını ve din yıkıcılığını anlarlar. Çünkü İl. Meşrutiyetten bu tarafa

<sup>17</sup> *Felsefeye Giriş*, s. 327, İst. 1958.

<sup>18</sup> a.g.e., s. 309, ikinci dipnot.



ileri gelen aydınların ve düşünürlerin birçoğu pozitivism, materyalizm, ateizm ve Marksizm gibi akımların tesirinde kalmış; siğ bir şekilde benimstedikleri felsefi görüşleri derinliğine incelemeyen onların yayıcılığını yapmışlardır. Böylece inanan büyük bir millet çoğunluğundan kopmuşlardır ve dolayısıyla derin bir aydın-halk ayrılığı en az yüz-yüzelli senedir devam etmektedir.

İşte bu ateist ve saldırgan aydınlara ve felsefecilere tepki olarak birçok dindar felsefeye düşman olmuşlar; bununla da kalmayarak, İslâm'da düşünmenin ve felsefi düşüncenin olamayacağını ve olmaması gerektiğini söylemişlerdir. Bir bakıma, papaza kızıp oruç bozmuşlardır.

Bu sefer, bunu gören ateist felsefeciler veya materyalistler İslâmın düşünceyi boğduğunu ve düşüncenin düşmanı olduğunu ileri sürmeye başlamışlardır. Böylelikle fasit bir daire içine düşülmüş; siğ ve katı dindarlar ateist felsefecileri, onlar da diğerlerini farkında olmadan beslemişlerdir. Neticede iki grup da İslâm'da felsefi düşüncenin olmayacağı noktasında birbirlerinden habersiz olarak birleşmişlerdir.

İşte bir kısım dindar düşünürlerin kendilerini içinde buldukları böyle fasit bir daireye karşı, Said Nursî merhum, "ikinci kısım" dediği maddeci felsefeye ve filozoflara bu kadar hücum etmekle birlikte, "müsbet felsefe" ile bir uzlaşma noktası, bir çözüm aramıştır. Bu da bir sentezdir.

Çünkü o da biliyordu ki, sadece ilmin ve aklın kullanıldığı yerde şüphe ve inkâr, sadece dinin hâkim olduğu yerde taassup ve cehalet kol gezerdi. Taassup ve cehaletin İslâmın düşmanı olduğu da bilinmekteydi.

Hatta onyedinci asırda, Katip Çelebi'nin yazdığına göre, medreselerde matematik ve felsefe, programlardan çıkarıldıktan sonra, ülkeyi koyu bir taassup, cehalet ve müsbet ilim düşmanlığı kaplamıştı.

Üstad, bir kısım felsefi akımlara ve filozoflara karşı, Müslümanların imanını şüpheden korumak için sert davranmış olabilir. Fakat bunu yaparken, ilme ve felsefi düşünceye kapıyı aralama ihtiyacını da hissetmektedir. Eski Said'in "mütefekkirler ve felsefe-i beşeriyenin ve hikmet-i Avrupaiyyenin düsturlarını kısmen kabul edip onların silahları ile mübareze etmesini" Üstad ayıplıyor ve bundan vazgeçiyor. Bunu İslâmiyetin kıymetini bir derece tenzil olarak kabul ettiği için o yolu terk ediyor. Çünkü "İslâmiyetin esasları o kadar derindir ki, felsefenin en derin esasları onlara yetişmez, belki sathî kalır."<sup>19</sup>

Üstadın bu sözlerini de İslâmî bir felsefenin olabileceği şeklinde yorumlamak yanlış olmaz, sanırım.

### **Üstad sosyal hayatta barıştan yanadır**

Üstad beşerin saadetinin tebliğimizde sözkonusu ettiğimiz din-felsefe imtizacında veya sentezinde olduğunu söylemektedir. Din-felsefe, din-bilim kavgası da istememektedir. Sosyal hayatta kavgacı değil, barışçı olduğu gibi, fikrî ve ilmî sahada bir kalb-kafa çatışmasına da taraftar değildir. Buna karşılık insan enesini yenmek zorundadır ve nefsanî arzuları ile mücadele etmelidir. Üstadın hücum ettiği felsefe, materyalizm, ateizm ve natüralizm, sofestaiyye gibi ateist ve nihilist cereyanlardır. Fa-

<sup>19</sup>Mektubat, s. 413.

kat bilhassa modern ve çağdaş Batı felsefesi hakkında çok etraflı tetkikatta bulunmadığı için, zaman zaman bütün felsefî faaliyetleri aynı kefeye koymuş olması muhtemeldir. Dolayısıyla materyalizm ve ateizm gibi akımlarla mücadele eden diğer birtakım felsefî görüşlerden teferuatıyla haberdar olamamıştır. Halbuki bu mücadelede dayanılan delillerin ve fikirlerin pek çoğu idealizm, spiritualizm gibi çeşitli akımlara mensup kimselerin ileri sürdüğü delillerdir.

### **Üstadı felsefî açıdan yeniden yorumlama**

Öyleyse, günümüzde Gazzali'yi anlamadan ona dayanarak, Bediüzzaman'ı iyi tetkik etmeden ona isnad ederek, felsefeye karşı çıkmanın yeri ve mânâsı yoktur.

Üstad da bir mütefekkindir. Hatta bir ölçüde bir filozoftur. Çünkü çeşitli konularda kendisine has fikirleri vardır. Nitekim bugün Risale-i Nur talebelerinden bazıları onun fikirlerini felsefî ve aklî yönden temellendirmek ihtiyacını duymuşlardır. Meselâ Safa Mürsel "Euzu billahi mine's-siyâse" (Siyasetten Allah'a sığınırım) diyen bir zâtin siyasi fikirleri hakkında "Bediüzzaman'ın Devlet Felsefesi" adlı hacimli bir kitap yazmıştır. Bu da gösteriyor ki, Üstadın, felsefeye rağmen felsefî fikirleri vardır. Bunlar ontoloji, teoloji ve epistemoloji gibi, ahlâk gibi, çeşitli alanlarla ilgili olabilir. Bunların ayrı ayrı incelenmesi lâzımdır.

Çünkü felsefî düşüncenin gelişmesine ve onun geleneğinin yeniden kurulup yerleştirilmesine eskisinden daha çok ihtiyacımız vardır. Başka türlü sağ ve sol taassuptan kurtulmanın imkânı yoktur.

### **İlim ve dinin imtizaç ettirilmemesinin kötü sonuçları**

Eğer ulemanın taassubu olmasaydı, 1572'de Batıdan da ileri bir rasathane kuran Takiyeddin'in rasathanesi on sene sonra topa tutulup yerle bir edilir miydi? Halbuki o, Batılılardan 35 sene evvel teleskopu bulmuştu. Onun ilmî çalışmalarının değerini anlayacak bilim adamı o dönemde çıkmamıştı. Bu taassup ancak, felsefî düşüncenin serbest olması ve serbestçe gelişmesi ile aşılabılırdi. Bu meselenin çözümü bugün de böyledir. Bizi İslâmiyet geriletti diyenler, laik sisteme rağmen, yüz senedir dinî bir baskı sözkonusu değilken, yeni bir felsefî görüş ve Batıda münakaşa konusu olabilecek fikirler ortaya koyamamışlardır. Felsefî düşünce geleneğini kaybettiğimiz için Batıdan aktardığımız felsefe sistemlerinin derinliğine inmeden en üstün hakikat olarak onları görmüşüz ve sığılıktan, yüzeysellikten kurtulamamışız. Bir uçtan öbürüne, bir taassuptan diğerine kaymışız. Halbuki düşüncesiz, fikirsiz, ilimsiz ne ilerleme olur, ne de medeniyet! Çünkü felsefî fikirlerdeki ilerlemeler, hep yeni birşey bulmak ve nesnel dünyaya dair yeni bir görüş ve teori geliştirmek ve onları eskilerin yerine ikame etmek gayretinin neticesidir.

Bu bakımdan bu sempozyumu ve burada böyle bir konunun konuşulmasına fırsat verilmesini, Üstadın yeniden yorumlanmasına kapı açılmasını, onun tabulaşmasının önlenmesi faaliyetlerini takdir ve teşekkürle karşılıyorum. Felsefî düşüncenin ve onun geleneğinin taassuptan uzak bir şekilde yeniden kurulmasının yolu da budur. Yoksa, düşünmemekle, her düşüneni peşinen mahkum etmekle yükselemeyeceğimiz gibi, kendimizi korumamız da mümkün olmaz. O zaman da düşünen toplulukların manevî ve fikrî esiri olmaktan kurtulamayız.

### Faydalanılan bazı kaynaklar:

1. Bediüzzaman Said Nursî, *Sözler*, İstanbul 1986.
2. Bediüzzaman Said Nursî, *Lem'alar*, İstanbul 1976.
3. Bediüzzaman Said Nursî, *Mektubât*, İstanbul 1986.
4. Bediüzzaman Said Nursî, *Münazarat*, İstanbul 1978.
5. Bediüzzaman Said Nursî, *Muhakemat*, İstanbul 1977.
6. Bediüzzaman Said Nursî, *İşârâtü'H'caz*, İstanbul 1978.
7. Bediüzzaman Said Nursî, *Asâ-yı Mûsa*, İstanbul 1978.
8. M. Hamdi Yazır, *Metâlip ve Mezahip Tercümesi*, "Dibâce," İstanbul 1976.
9. Bolay, S. Hayri, *Aristo Metafiziği ile Gazzali Metafiziğinin Karşılaştırılması*, 4. baskı, İstanbul 1994.
10. Bolay, S. Hayri, *Emile Boutroux'da Zorunsuzluk Doktrini*, İstanbul 1989.
11. Bolay, S. Hayri, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, 5. baskı, Ankara 1990.
12. Bolay, S. Hayri, *Türkiye'de Ruhçu Maddeci Görüşün Mücadelesi*, 4. baskı, Ankara 1995.
13. Kısakürek, Necip Fazıl, *Batı Tefekkürü ve İslâm Tasavvufu*, İstanbul 1982.
14. Gurwitch, George, *Sosyal Determinizm Çeşitleri ve İnsan Hürlüğü*, Çev. N.Ş. Kösemihal, İstanbul 1958.
15. Bryan Magee, *Karl Popper'in Siyaset Kuramı ve Bilim Felsefesi*, Çev. Mete Tunçay, İstanbul 1982.