

ULUSLARARASI BEDİÜZZAMAN SEMPOZYUMU-III

**20. Asırda İslâm Düşüncesinin Yeniden Yapılanması ve
Bediüzzaman 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



24-26 September 1995 İstanbul - TURKEY

TABIAT FELSEFESİ AÇISINDAN BEDIÜZZAMAN SAİD NURSÎ'DE TABIATIN TEMELLENİRİLMESİNDE "ENE" KAVRAMI

İSMAİL KILLIOĞLU*

"Tabiat felsefesi" kavramı aasında yakın zamanlarda kullanılmaya başlanmıştır. Zaman içinde "tabiat mezafiziği", "tabiatın felsefesi", "spekülatif fizik" gibi aynı anlamı ifade eden deyimlerle birlikte, Romalı düşünür Seneca'nın "pilosophia naturalis" deyiminin karşılığı olarak XVIII. yy. Aydınlanma akımı tarafından özel bir disiplin adı olarak yaygınlık kazanmıştır.

*Doç. Dr. İSMAİL KILLIOĞLU

1947'de Kahramanmaraş'ta doğdu. A. Ü. Hukuk Fakültesini bitirdi. Bir süre Çalışma Bakanlığında iş müfettişi olarak çalıştı. 1977 yılında üniversiteye intisap etti. İ.T.Ü. Sakarya Mühendislik Fakültesinde (Sakarya Üniversitesi) hukuk dersleri okuttu. 1985 yılında M.Ü. İlahiyat Fakültesine geçti. Burada Felsefe Tarihi Dersleri vermektedir. Halen Felsefe Tarihi Anabilim Dalı Başkanı'dır. Doktora çalışmasını İ.Ü. Hukuk Fakültesinde tamamladı. Bir süre İngiltere'de inceleme ve araştırma için bulundu.

Yazı hayatına sanat-edebiyat alanında başlayan Killioğlu, *Edebiyat, Maverâ, İlim ve Sanat, İslâm, Kadın ve Aile, Bilim-Felsefe-Tarih (BFT)* gibi çeşitli dergilerin çıkartılmasında ve yayınlanmasında yer aldı, katkılarda bulundu.

Yayınlanmış eserleri:

Ahlâk-Hukuk İlişkisi (Doktora tezi, 1988), *Düşünce ve Duyarlık* (1984), *Düşünce ve Özgürlük* (1990), *Edebiyat ve Suç* (1988).

Edebi eserleri:

Ateş Yalını Üstünde Bir Toplantı (1974), *Hayata Uyanış* (1984, 1990), *Gül ve Ateş* (1993) hikâyeleridir.

Batı düşüncesi açısından İlkçağ ve Ortaçağ dönemlerinde "tabiat felsefesi" ile "tabiat bilimi" arasında herhangi bir ayrım yapılmıyordu. Hatta batı düşüncesinde ortaya çıkan en eski nazari çalışmaların "tabiat felsefesi"ne ilişkin olduğu, başka bir söyleyişle tabiat felsefesinin batı felsefesinin en eski disiplini olduğu söylenebilir.

Gerçekten grekçe de "phy" kökünden gelen "physis" "tabiat" karşılığında kullanılmaktaydı ve "filiz verme", "doğma", "döllenme" ve "organik gelişme" süreci anlamlarını kapsamaktaydı. Kavram giderek anlam bakımından zenginleşti. Sofistler, Tanrının yaptığını¹ (yarattığı) "physis", insanın yaptığı yasaları (nomos), kural olarak koyduğu şeyleri, "thesis", hüner ve zenaat yoluyla biçimiendirmelerini "techne" olarak ayırıyorlardı. Hemen belirtmek gerekirse sofistlerin bu ayrımı Platon'da olduğu gibi, yeniçağ Rönesansıyla başlayan ve günümüze kadar gelen düşünce ve zihniyetin oluşumunda önem taşır.

Aristoteles "physis" kelimesini, her ferdi varlıkta hareket ettirici şey olarak bulunan ve herşeyi birbirine bağlayan ilke olarak düşünüyordu. İlk kez Stoacılar "physis" ile, "kendi kapalı düzeni içinde parçalarından biri olarak canlılığı (Lekendigkeit, hayat) da içeren bütün ya da "genel tabiat"² anlatmaya başladılar. Ancak öte yandan, physis kelimesinin köküne bağlı kalınarak anorganik tabiatın, hayvanlardan (zoo) ve insanın ruh (psyche) ve ak (logos)ından ayrı ve bunlara karşı bir ilke olarak, bitkilere ait özel bir etki olarak da anlaşılması sürdürüldü.

Cicero greklerin "physis" kavramını Roma'ya "natura" olarak aktardı. Buna göre natura, sürekli bir doğma, açma ve belirme faaliyetidir ve bütün varlıkların oluş kaynağıdır. Lucretius natura'yı; 1) her şeyde bulunan yaratıcı güç; 2) bu güç tarafından yaratılmış olan evren; 3) tek tek yaratılmış şeyler; 4) tabii düzen şeklinde tanımladı.

Gerek İlkçağda, gerekse Ortaçağda, tabiat felsefesiyle tabiat bilimi ayrımı yapılmadığı için, physis (yani tabiat) üzerine bir öğreti olarak physike episteme (tabiat bilgisi), ihtiva ettiği bütün varlıkla "kosmos" üzerine bir öğretiydi. Bu öğretilerde farklı üç alanın bulunduğu kabul ediliyordu: Anorganik tabiatın öğretisi olarak kosmoloji; organik tabiatın, organizmaların, yani canlıların öğretisi olarak teleoloji ve bir de psikoloji. Ne var ki psikoloji XVII. yy. bu üçlüden ayrılacaktır. Öteki iki alan veya disiplin (tabiat felsefesi ve fizik yanında) fizyoloji olarak adlandırılacaktır. Francis Bacon (Verulamı Baco) "historia naturalis" (empirik-tecrübî tasviri tabiat bilimi)i, "tabiat felsefesi" ya da "tabiat öğretisi" (doctrina de natura)nden ayıracaktır. XVIII. yy.da fizyoloji tabiat felsefesinden bağımsızlaşacaktır. Böylece insan-tabiat ilişkile-

¹ İlkçağ Grek tavrı anlayışında Tanrı "yaratıcı" yani yoktan var edici olarak düşünülüyordu, onun için "Demiurgus" kelimesi kullanılırdı ki, "yapıcı tanrı" demektir. İslâm inanç ve düşüncesinde Allah hem yaratıcı (Hâlık), hem yapıcı (Sâni)dir.

² Köniğ, Gert: "Doğa Felsefesi" (Günümüzde Felsefe Disiplinleri) içinde, s. 217.

Ayrıca bkz.: Irwin Terence: Classical Thought, Oxford University press, "A History of Western Philosophy: I" serisi, Oxford-New York 1989.

Armstrong, A. H.: An Introduction to Ancient Philosophy. University Paperbacks. Methuen-London, 1968.

Bréhier, E.: Histoire de la philosophie, c. I, Librairie Felix Alcan, Paris 1926.

Denkel, Arda: Demokritos/Aristoteles (İlkçağda Doğa Felsefeleri), (tarihsiz) İstanbul; Aristoteles: Metafizik (çev.: Ahmet Arslan), c. I (A-Z), Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İzmir 1985.

rindeki bunalımın bir anlamda sebebi, bir anlamda da sonucu olan tabiat bilimleri, adım adım laikleşmişler ve bu laik tabiat bilgisi, giderek, tek meşru bilim tarzı olarak kabul edilmiştir. Oysa bilimlerin bağımsız disiplinler olarak ayrılmasından ve tabiat kavramının tek mümkün yolu şeklinde kabul edilmesinden önce "tabiatla Tanrı'nın temâşası, istisnâî bir tecrübe sayılmak şöyle dursun, dünyaya bakmanın normal yolu diye kabul ediliyordu."³

Greklere, ilkçağın öteki doğu halklarına benzer bir kozmolojileri vardı. Kosmos'un, yani tabiatın bizzat kendisi gibi unsurlar da tanrılarla sıkı bir bağ içinde düşünülmekteydi. Madde bir ruha sahip olması dolayısıyla canlı kabul ediliyor ve böylece mânevî ve maddî varlık ayrımı yapılmıyordu. Öyle ki İlkçağ bilim ve felsefelerinde belirleyici olan physis (physus), nomos, dike, thesis vb. ilkeler dini anlamları ve dolayısıyla sembolik değerleri olan deyimlerdi. Ne var ki zaman içinde bu kavramların taşıdıkları mânevî öz yavaş yavaş ortadan kaldırılmıştır. Bir anlamda Sokrates öncesi filozoflar, modern tabiatçıların ve bilim adamlarının öncüleri olmak şöyle dursun, onlar kosmosun, mücerret anlamda varlığın küllî özünü araştıran kimselerdi, denilebilir. Meselâ Thales'in "su"yu, derelerde, nehirlerde akan su değil, kosmosun "psiko-spritüel" başlangıcı ve ilkesiydi.⁴ Bir başka söyleyişle grek olimpos dininin çöküşü hızlandıkça tabiatı kavrama ve tabiatın özü aynı nisbetle mânevî değerinden uzaklaşmış, nihayet tabiatçılığa (natüralizme) ve deneyciliğe yönelmiştir. Denebilir ki tabiatın mânevî sembolik yorumu naturalizme, iç denetime (murakabe) dayanan metafizik akılcı felsefeye dönüşmüştür. Kısacası Aristoteles ile birlikte Batı'nın kavradığı anlamda felsefe ortaya çıkarken, Doğu'nun kavradığı anlamda felsefe sona ermiştir. Sonra gelen Stoa, Epikuros, Roma felsefelerinde aynı çizgi, ayrıntılar dışında sürdürülecektir.

Hıristiyanlık da, farklı kaynaktan gelmekle birlikte bu genel gidişten kendini kurtaramadı. Öyleki, Greko-Hellenistik mirastan gelen tabiatı aşırı düşkünlük, Hıristiyanlara Tanrı'nın temaşa edilmesini engelleyen bir perde gibi göründü ve sonuçta tabiat ile tabiatüstü arasında bir çizgi çekmek suretiyle tabiatçılığı reddetmeyi amaçladı. Fakat bu arada asıl özü, "derunî ruhu" gözden kaçırdı, hatta boğdu. Öyleki insanların ruhunu kurtarma çabasıyla tabiatın ilâhî ve mânevî anlamını ihmal etmek, unutmak ya da önemsememek gibi bir duruma düştü. Nitekim tabiatın ilahiyat bakımından incelenmesi ve araştırılması Batı Hıristiyanlığında hoş karşılanmadı ve ihmale uğradı. Kendi inanç dogmalarını koruma pahasına ve Greklerin "kozmetik dini"ne karşı koymak amacıyla bazı ilahiyatçılar tabiatı lanetlenmiş (massa perditionis) olarak nitelendirdiler.

"Hikmet'ten kopmuş rasyonalizm tehlikesine karşı koyabilmek için, Hıristiyanlık, bilgiyi imanın hizmetine koymuş ve insanların sahip oldukları fitrî aklın (intelligence) tabiatüstü cevherini inkâr etmiştir. Hıristiyanlık ancak bu yolla bir medeniyeti kurtarabilmiş ve kokuşmuş bir dünyaya yeni bir mânevî hayat kazandırabilmiştir. Ama bütün bunlar olup biterken tabiatı karşı bir yabancılaşma ortaya çıkmış ve bu yabancılaşma, Hıristiyanlık tarihi boyunca etkisini hep hisset-

³Taylor, F. Sherwood: The Fourfold Vision, Londra 1945.

⁴Nasr, S.H.: İnsan ve Tabiat, (çev.: N. Avcı), İstanbul 1982, s. 65.

türmüştür. Çağdaş insanın tabiatla ilişkisinde bugün görülen bunalımın derinliklerinde yatan nedenlerden biri de budur.”⁵

Öte yandan kozmolojik bilimlerin sembolik ve mânevî anlamına nüfuz edebilecek metafizik ya da marifete dayalı ferasetin yitirilmesiyle kozmoloji, bir kozmografiye dönüştü. Bu muhtevadan ya da özden biçime ya da forma doğru bir gidişti. Rönesans döneminin çeşitli kozmografileri, kosmosun özüyle değil, biçimiyle ve dıştan açıklanmasıyla uğraşmaya başladılar. Kopernik devrimi bu alanda son darbe oldu ve humanizma insanı yeryüzündeki “ilahi suret” tahtından alaşağı etti. Gerçekte Kopernik devrimi, Rönesansın hümanist ve Prometheus’çu anlayışını güçlendirdi. Ortaçağ kozmolojisinde insan, tam anlamıyla dünyaya bağlı bir varlık olduğundan dolayı değil, “Tanrı’nın suretinde” olduğu için kâinatın merkezine yerleştiriliyordu. Yeni astronomi onu herşeyin merkezinden uzaklaştırmakla fitratının aşkın boyutunu iptal etmiş oluyordu. Hem bilginin hem de hakikatın ölçüsü olan bir kısım ilkenin tahribi ve dünyaya bağlı insanın herşeyin ölçüsü⁶ olarak ortaya çıkmasıyla, Batıda, günümüze kadar sürüp gelen objektivizmden sübjektivizme doğru bir eğilim başlamış oluyordu. İnsanların hareket ve sözlerinin doğruluğu ve yanlışlığını belirleyici bir metafizik ve kozmoloji sözkonusu olamazdı. Bu temel üzerinde Descartes o ünlü yöntemiyle bilgide kesinliğe ulaşmak için dış gerçekliğin zengin çeşitliliğini katıksız kemmiyete, felsefeyi de matematiğe indirgemek suretiyle adeta halkayı tamamlamıştır. XVII. yy. itibaren bilim ile dinin birbirlerinden kopması da böylece kaçınılmaz olacaktır.

Gerçi aynı yüzyılda Hermetizm, Cambridge platoncuları özellikle İngiltere’de, Jacob Böhme Almanya’da etki ve güçlerini korumuşlardır. Böhme yaygın mekanist felsefeye ciddi biçimde karşı koymuş, Naturphilosophie ekolünü derinden etkilemiştir, ama modern bilim açısından etkilerinin sınırlı kaldığı da bir gerçektir. XVIII. yy.da bilimin etkisinin daha da arttığını görüyoruz. Empiristler, Hume ve (aklı fenomen dünyayla sınırlamakla birlikte) Kant, Descartes’in felsefesini mantikî sonucuna ulaştıracaklardır. Ansiklopedistler, Rousseau, Voltaire, Diderot aracılığıyla aşkın (müteal) boyutu olmayan bir insan felsefesi kitlelere yayılacak ve hakikat “fayda”ya indirgenecektir. Böylece insan bilgisinin adeta ölçüsü fayda olacaktır ve bu ölçüyü benimsemiş insan da, dünya nimetlerini sömürüp kullanmaktan başka amacı olmayan bir varlıktır artık. Fransız Devrimiyle belirgenleşen bu günübürlük ve faydacı anlayış bütün dikkatleri empirik bilimlere çevirecek, murakabeye dayanan tabiat anlayışının etkisini koruyabilmiş son izleri de ortadan kaldırmakla yeni mekanik bilim iyice güçlendirilecektir. Bu yeni bilimin katkısıyla insana bir tek yol kalmıştır: “Tabiatı ele geçirmek, ona hâkim olmak ve onu her nasılsa analitik akıl ve düşünceyle donatılmış bir hayvan olan insanın hizmetinde kullanmak.”⁷

XIX. yy. maddeci tabiat anlayışına, özellikle sanat ve edebiyat alanında romantik akım, tabiatla sıkı bir bağ kurmayı, tabiata ruhunu iade etmeyi deneyerek karşı koymaya çalıştıysa da, zihni olmaktan çok duygusal alanda kalması dolayısıyla

⁵Nasr: İnsan ve Tabiat, s. 67.

⁶İlkçağın önemli düşünürü Protagoras’ın “insan herşeyin ölçüsüdür” anlamındaki relativizmi ve sübjektivizmi burada da sözkonusudur.

⁷Nasr: İnsan ve Tabiat, s. 89.

mevzi bir hareket olarak kaldı. Novalis, Goethe, İngiliz şairi Wordsworth ve Keats, Vegele, Schelling, Franz von Baader vb. zikredebiliriz.

Kısacası, T. Burckhardt'ın şu sözleri buraya kadar anlatmak istediğimizi özetleyecek mahiyettedir: "Güneş-merkezli sistem, açık bir sembolizm taşımaktadır; çünkü ışık kaynağını merkeze yerleştirmektedir. Ne var ki, Kopernik'in bu sistemi yeniden keşfetmesi dünyaya yeni bir mânevî bakış getirmemiştir; hatta bu, batınî bir hakikatin tehlikeli bir biçimde avamileştirilmesidir. Güneş-merkezli sistemin, insanların öznel (sübjektif) deneyimleriyle (tecrübeleriyle) hiçbir ortak yönü yoktur. Bu sistem içinde, iman organik bir yere sahip değildir. Bu sistem, insan aklına kendini aşma yollarını gösterip herşeyi kozmosun olağanüstülüğü içinde değerlendirmesini sağlayacak yerde, sadece—insanüstü olmak şöyle dursun insanî bile olmayan—materyalist bir Prometheusçuluğa yol açmıştır."⁸

Çok genel, kısa, ana başlıklar kabilinden ortaya koymaya çalıştığımız tabiat felsefesi, felsefenin belli başlı alanlarından biri olma yanında, aynı zamanda felsefenin öteki alanlarının temellendirilmesinde de müessirdir. Öte yandan felsefenin alanları arasında vazgeçilmez, köklü ve güçlü bir ilişki, etkileşme sözkonusudur. Felsefenin bu alanlarına açılabilmek için belli bir alanı ve bu alana ait bir kavram ve konuyu odak alarak felsefi düşünceyi izleyebiliriz. Bu yönüme bağlı kalarak Bediüzzaman Said Nursî'nin felsefeye yaklaşımını, bakışını, yorum ve değerlendirmelerini, özetle kabul ve reddedişlerini tesbit edebileceğimizi düşünüyorum. Bu yazı veya bildiri de onun "Sözler" isimli önemli eserinden "Otuzuncu Söz"ü temel alarak böyle bir geliştirme denemesine girişilebileceğini sanıyorum.

B. Said Nursî'nin deyişleyle (Tılsım-ı kâinatı keşfeden Kur'an-ı Hâkim'in mühim bir tılsımını halkeden) Otuzuncu Söz, "Ene"den ve "Zerre"den ibaret bir "elif" bir "nokta"dır ve amacı "Ene"nin mahiyet ve sonucu "zerre"nin hareket ve görevini açıklamaktır. Fakat üzerinde yoğun bir şekilde durulan "Ene"dir. Konunun anlaşılmasını kolaylaştırması bakımından felsefi bağlamda "Ene"yi "varlık", "zerre"yi obje (veya atom) olarak bir an için zihnimizde tutalım. Ancak Bediüzzaman'ın söylemek istediğini doğru tespit etmek maksadıyla "Ene" kelimesini olduğu gibi kullanacağım.

Bediüzzaman "Ene" kelimesini ya da kavramını temellendirmek için Ahzab sûresinin 72. âyetini düşüncesine çıkış noktası alıyor. Âyetin meali şöyle:

"Biz emaneti göklere, yere ve dağlara arz (ve teklif) ettik de onlar bunu yüklenmekten çekindiler, bundan endişeye düştüler. İnsan (Âdem: Celâleyn) (a gelince: O, tuttu) bunu sırtına yükledi. Çünkü o, çok zulümkâr, çok cahildir."⁹

Gök, zemin, dağ tahammülünden çekindiği ve korktuğu emanetin müteaddit vücuhundan bir ferdi, bir vechi, Bediüzzaman'a göre "Ene"dir. "Ene"nin tarihi başlangıcını ve varlık konumunu bir benzetmeyle anlatır:

⁸Burckhardt, T., *Cosmology and Modern Science*, s. 184-5 (Zikreden Nasr: s. 99-100).

⁹H. Basri Çantay: *Kur'an-ı Hakim ve Meali Kerim*, c. II, 13. Baskı, s. 757 vd. Özellikle dipnot 122'deki açıklamalar, İstanbul 1404/1984.

"Ene, zaman-ı Âdem'den şimdiye kadar âlem-i insanîyetin etrafına dal budak salan nuranî bir şecere-i tûba ile, müthiş bir şecere-i zakkamun çekirdeğidir."¹⁰

Ona göre "Ene" bir yönüyle, gizli hazineler (kûnuz-u mahfiye) olan esma-i ilahîyenin, diğer yönüyle de evrenin kapalı ve gizli haberinin (tılsım-ı muğlak) anahtarı olarak bir muammayı çözen (muammay-ı müşkil-küşâ)dir. İşte, ene'nin mahiyetini bilir ve kavarsak, bu "garib muammayı, "o acib tılsım olan ene" önümüzde "açılır ve aynı zamanda evrenin tılsımını, varolan âlemin (âlem-i vücub) hazinelerini, gizlilik ve gizemlerini de açar.¹¹ Çünkü evrenin anahtarı ya da miftahı insanın elindedir ve nefisine takılmıştır." Öte yandan evrenin kapıları görünüşte açıktır, ama gerçekte kapalıdır.

Burada hemen bir hatırlatma yapmak yerinde olacaktır: Ortaçağ Skolastiğinden Yeniçağ Rönesansına geçişte hazırlayıcı bir rolü olan Meister Eckhart'ın tabiatı, önümüze açılmış okunması gereken bir kitap, şeklindeki tarifinin Yeniçağ tabiat felsefesi anlayışında temel oluşturmasıdır. Gerçekten bu Alman mistik düşünürünün tabiatı bu şekilde kavramaya çalışması Nicolaus Cusanus'ta, Paracelsus'da, Jacob Böhme'de mistik yönde kendini gösterirken, Giordano Bruna ve Baruch Spinoza'da panteist bir gelişime, bir ölçüde kaynaklık edecektir.

Bediüzzaman Said Nursî, ene kavramından hareketle evreni açıklamaya çalışırken çok farklı bir düşünceyi dile getirmektedir. İlk bakışta insan bu ene kavramının odağı gibi görünüyorsa da geliştirdiği düşüncenin seyri izlendiğinde çok farklı bir şey söylemektedir. Bu bakımdan hemen bir yargıya varmadan biraz daha bu gelişimi izlememiz faydalı olacaktır.

Görünüşte kapıları açık, ama gerçekte kapalı olan evrenin, dolayısıyla tabiatın mahiyetini nasıl kavrayabiliriz? Buna "ene" diye cevap vermeye çalıştığını biliyoruz artık. Ancak "ene"yi nasıl kavramalıyız, hatta "ene"nin mahiyeti nedir? Bu hususta şu ifadeleri oldukça anlamlıdır:

"Cenab-ı Hak, emanet cihetiyle insana ene namında öyle bir miftah vermiş ki; âlemin bütün kapılarını açar ve öyle tılsımlı bir enanîyet vermiş ki; Hallâk-ı kâinatın kûnuz-u mahfiyesini onun ile keşfeder."¹²

Ne var ki ene'nin bizzat kendisi "muğlak bir muamma ve açılması müşkil bir tılsımdır." İşte onun gerçek mahiyeti ve yaratılış sırrını bilebilir ve kavrayabilirsek, hem bizzat ene'yi, hem de evreni aşabiliriz.

O halde ene'yi öncelikli olarak kavramaya çalışmak (Yeniçağ tabiat felsefesinde tabiatı öncelikle anlamak önerilmekteydi) nasıl bir gereklilikse, aynı oranda ene'nin kavranılmasında farklı bir yol izlemek de zorunluluk taşımaktadır. Çünkü;

"Sânî-i Hakim, insanın eline emanet olarak Rububiyetinin sıfat ve şüunâtı (efalînin) hakikatlerini gösterecek, tanıttırarak, işârat ve nûmuneleri camî' bir ene vermiştir."¹³

¹⁰B. Said Nursî: Sözl'er, Otuzuncu Söz, s. 502, Sinan Matbaası, İstanbul 1960. Metinde "Nursî: SO" olarak kısaltılmıştır.

¹¹Nursî: SO, s. 502.

¹²Nursî: SO, s. 502.

¹³Nursî: SO, s. 503.

Böyle bir ene, bir vahid-i kıyâsi, değişmez bir ölçü olmalıdır ki, böylece Rububiyetin nitelikleri ve uluhiyetin fiilleri bilinebilsin. Ancak değişmez ölçünün, vahid-i kıyâsinin, reel varlık olması da gerekmez. Tıpkı geometrideki farazî formlar gibi, postulat ve teoremle bir değişmez ölçü oluşturulabilir.

Bütün bunları kabul etsek bile Allah'ın sıfat ve esmasının marifeti yani bilgisini niçin "enaniyet"e bağlansın?

"Çünkü," diyor Bediüzzaman, "Mutlak ve muhit (topyekün kuşatıcı) bir şeyin hududu ve nihyeti olmadığı için, ona bir şekil (yani felsefi söyleyişle form) verilmemez ve üstüne bir suret ve bir taayyün vermek için hükmedilmez, mahiyeti ne olduğu anlaşılmaz. Meselâ: Zulmetsiz daimi bir ziya, bilinmez ve hissedilmez. Ne vakit hakiki veya vehmi bir karanlık ile bir hat çekilse, o vakit bilinir. İşte Cenab-ı Hakın, ilim ve kudret, Hakim ve Rahim gibi sıfat ve esması; muhit, hudutsuz, şeriksiz olduğu için onlara hükmedilmez ve ne oldukları bilinmez ve hiss olunmaz. Öyle ise, hakiki nihayet ve hadleri olmadığından farazi ve vehmi bir haddi çizmek lâzım geliyor."¹⁴

Bunu gerçekleştiren, yapan ise "enaniyet"dir. Enaniyet kendinde bir "rububiyet-i mevhum", bir maliklik, bir kudret, bir ilim tasarlar; bir sınır çizer. Bununla muhit sıfatlara bir "hadd-i mevhum vaz'eder". Buraya kadar benim, ondan sonrası onundur şeklinde bir ayrımlar yapar. "Kendindeki ölçücükler ile, onların mahiyetini yavaş yavaş anlar."¹⁵

Başka bir söyleyişle, kendi yetki ve iktidarı çerçevesi içinde varsayılan rububiyetle, imkân âleminde Yaratıcısının rububiyetini kavrar, görünür malikliğiyle Yaratıcısının gerçek malikliğini anlar. Yaratıcının bu evrenin sahipliği hükmünü verir. Yani sınırlı bilgisiyile Tanrı'nın kuşatıcı ilmini, kazanılmış sanatçılığıyla "O Sâni-i Zülcelâl'in ibda-i sanatını" anlaması mümkün olabilecektir. Özetle bütün sıfat ve ilahî fiilleri bildirecek, gösterecek sayısız gizemli haller, nitelikler ve duyarlıklar ene'de içkindir. Bediüzzaman'ın kendi ifadeleriyle ene:

"Âyine-i misal ve vahid-i kıyasî ve alet-i inkişâf 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 efitir."¹⁶

Ene'nin "iki yüzü" vardır: Biri iyiliğe, öteki varlığa (vücuda) dönüktür. Bu özelliği ene'yi feyze, yani iyilik ve aydınlığa adeta yetenekli kılmaktadır. Ama bu yeteneği "vereni kabul" etme durumundadır; bir şeyi, ya da varlığı meydana çıkartma, yaratma iktidarında değildir. Kadim Yunan anlayışında ileri sürüldüğü gibi ene, başlangıçsız ve sonsuz, mutlak ve ilk fail olarak tanımlanamaz. Hele Aristoteles'in ilk nedenine ve aynı zamanda amaç nedenine, kısacası mutlak formuna kesinlikle benzememektedir. Bediüzzaman'ın düşünce özelliği burada kendini göstermektedir: İslâm'ın ortaya koyduğu Allah'ın mutlak yaratıcılığı ile yaratılmış olan ene arasındaki ilişkinin yeniden yorumu. Bu yorum, İslâm düşüncesinde Kelam ve Felsefe alanında tartışılan Allah'ın yaratma ve takdir fiiliyle, yaratılanın, yani kulun irade ve davranışı

¹⁴Aynı yerden.

¹⁵Aynı yerden.

¹⁶Nursî: SO, s. 504.

ilişkisinin, İslâm'ın inanç ilkesine sıkı sıkıya bağlı kalınarak yorumlanması ve bir anlamda da çözümlenmesidir. Buna göre, ene fail değildir, "icattan eli kısadır", ama bir yönüyle de kötülüğe dönüktür; bu da onun yokluğa gitmesi anlamına gelir. Onun mahiyeti, başka varlığın anlamını yansıtır. Eşyanın ya da varlıkların mertebelerini ve miktarlarını bildiren bir ölçü aygıtı gibi ölçüler türündendir. Böylece "Vacibü'l-Vücut'un matlak ve muhit ve hudutsuz sıfatını bildiren bir mizandır." Özünü bu şekilde bilen, kavrayan ve buna göre hareket eden kurtulmuş, yücelmiş olur. Ayrıca "emaneti" hakkıyla yerine getirir, böyle bir mertebedeki ene'nin "dürbün"üyle, evrenin ne olduğunu, konumunu ve görevini anlar, ene'de bir hakikatı onaylayan (musaddık) görür; o "ulum, nur ve hikmet olarak kalır." Yokluğa, karanlığa ve saçmalığa dönüşmez. Kısacası "makam-ı ahsen-i takvim"e yükselir.¹⁷

Tersi durumda, yani ene yaratılış hikmetini unutup, fitrî görevini bırakıp yalnızca kendisini tanısa, kendisini mutlak malik olarak kabul etse, işte o zaman mahiyetine, dolayısıyla "emanete" ihanet etmiş olur.¹⁸ Yani Allah'a ortak koşmalar, kötülükler ve sapkınlıklar doğuran enanîyetin bu yönünden gökler, yer ve dağlar, özetle bütün bir evren ve tabiat ürkmüş ve korkmuşlardır. Böyle bir ene varlık hikmetine ihanet etmekten kurtulamayacağından dolayı mutlak bilgisizlik konumundadır. Bediüzzaman'ın ifadesiyle "Binler fununu bilse de, cehl-i mürekkeble bir echeldir. Çünkü: Duyguları, efkârları; kâinatın envar-ı marifetini getirdiği vakit, nefsinde onu tasdik edecek, ışıklandırarak ve idame edecek bir madde bulmadığı için, sönerler. Gelen herşey, nefsindeki renkler ile boyalanır. Mahz-ı hikmet gelse; nefsinde, abesiyet-i mutlaka suretini alır. Çünkü, şu haldeki ene'nin rengi, şirk ve ta'tildir. Allah'ın inkârdır. Bütün kâinat, parlak âyetlerle dolsa; o ene'deki karanlık bir nokta, onları nazarda söndürür, göstermez."¹⁹

Buraya kadar Bediüzzaman Said Nursî'nin sadece *Sözler* isimli muazzam ve yoğun eserindeki *Otuzuncu Söz*'de üzerinde durduğu "Ene" kavramını çok genel bir bakışla tasvir etmeye çalıştık. Görünen odurki bu kavram aracılığıyla felsefenin metafizik ve tabiat felsefesi, insan ve ahlâk, bilgi teorisi vb. alanlarını temellendirici bir düşünce sisteminin mümkün olduğu söylenebilir. Öte yandan batı İlkçağ, hatta Ortaçağ ve Yeniçağ felsefelerinde yoğun tartışmaların ortaya çıktığı bu alanların temellendirilmesi çabasından farklı bir yaklaşım Bediüzzaman'ın ene kavramında odaklaşmaktadır, denebilir. Meseleyi Doğu, özellikle Hint felsefesi²⁰ bağlamında ayrıca tartışarak yapılacak karşılaştırmalar sonucunda Bediüzzaman'ın kendi içinde bütünlüklü bir düşünce yapısı oluşturduğu rahatlıkla ileri sürülebilir. Bu durum bize Bediüzzaman'ın şahsında ve yorumlarında İslâm düşüncesinin XX. yy. bile hâlâ özgün bir düşünce çiçeklenmesi içinde bulunduğu değerlendirmesi yapmamıza destek vermektedir. Şüphesiz Bediüzzaman'ın gerek bu konuda, gerekse İslâm düşüncesini oluşturan öteki unsurlar konusunda geliştirmeye çalıştığı görüşlerinin

¹⁷Aynı yerden.

¹⁸Aynı yerden.

¹⁹Nursî: SO, s. 505 ve ayrıca "On Birinci Söz", s. 108-116.

²⁰Hint düşünce ve inanışları konusunda bkz.: Hz. Zimmer: *Hint Felsefesi* (çev.: Sedat Umran) Ruh ve Madde Yayınları, İstanbul 1992; C. A. Kadir: *İslâm Öncesi Hint Düşüncesi* (çev.: K. Demirci), "İslâm Düşüncesi Tarihi" içinde, c. 1, İnsan Yayınları, İstanbul 1990.

geçmişte ve günümüzdeki İslâm düşünürleriyle yoğun ilişkisini gösteren önemli bir niteliktir. Yapılacak araştırmaların düşünce ufkumuzu genişleteceği umulur.

Bediüzzaman'dan iktibas ettiğim şu cümleler çok yönlü tartışmalara, felsefi yorumlara kaynaklık eder gözükmektedir:

"Ubudiyet-i mahzanın menşeyidir. Yani, ene, kendini kul bilir. Başkasına hizmet eder, anlar. Mahiyeti harfiyedir. Yani, başkasının mânâsını taşıyor, fehmeder. Vücudu, tebedürdür. Yani başka birisinin vücudu (varlığı) ile kaim ve icadıyla sabittir, itikat eder. Malikiyeti, vehmiyedir. Yani, kendi malikinin izniyle, surî (formel), muvakkat bir malikiyeti vardır, bilir. Hakikati, zilliyedir. Yani, hak ve vacib bir hakikatın cilvesini taşıyan mümkin ve miskin bir zıddır (gölgedir). Vazifesi ise, kendi Halikanın sıfat ve şuanatına (efaline) mikyas ve mizan olarak, şuurkârane bir hizmettir. İşte enbiya ve enbiya silsilesindeki asfiya ve evliya; ene'ye şu vecihle bakmışlar, böyle görmüşler, hakikatı anlamışlar. Bütün mülkü Malikü'l-Mülke teslim etmişler ve hükmetmişler ki: O Malik-i Zülcelâl'in ne mülkünde, ne rububiyetinde, ne uluhiyetinde şerik ve naziri yoktur; muin ve vezire muhtaç değil; herşeyin anahtarı onun elindedir; herşeye Kadir-i Mutfaktır; esbab, bir perde-i zahiriye'dir (yani nedenler bir görünüş perdeleridir); tabiat bir şeriat-i fitriyesidir ve kanunlarının bir mecmuasıdır ve kudretinin bir mistandır. İşte bu parlak nuranî güzel yüz, hayatdar ve manidar bir çekirdek hükmüne geçmiş ki; Halik-i Zülcelâl, bir şecere-i tuba-i ubudiyeti ondan halketmiştir ki, onun mübarek dalları, âlem-i beşeriyetin her tarafını nuranî meyvelerle tezyin etmiştir. Bütün geçmiş zamandaki zulumatı dağıtıp, o uzun geçmiş zaman; felsefenin gördüğü gibi bir mezar-ı ekber, bir ademistan (yokluk ülkesi) olmadığını; belki istikbale ve saadet-i ebediye'ye atlamak için, ervah-ı âfiline bir medar-ı envar ve muhtelif basamaklı bir mirac-ı münnevver ve ağır yüklerini bırakan ve serbest kalan ve dünyadan göçüp giden ruhların nuranî bir nuristanı ve bir bostanı olduğunu gösterir."²¹

²¹Nursî: SO, s. 506.