

İhya Geleneğinde Said Nursi'nin Yeri

İslâm dininin ilk yıllarından bugüne uzanan İslâmî teorik eserlerde sıklıkla rastlanan bir dizi tema vardır. Bu temalardan biri, din ile modernite arasındaki, iman ve dünyayı yorumlamanın alternatif biçimleri arasındaki aşikâr çatışmadır. Başka ve de bununla ilgili bir tema ise, dinin nasıl ihya olunacağıdır. İhya, kültürün gelişim sürecinde, İslâm'ın miadını doldurmuş gözükebildiği veya artık muasır şartlara uygun düşmediğinin düşünüldüğü bir dönemde, dinin savunucularının, imanın her zaman için geçerli ve her çağın meselelerine cevap verecek bir kudrete sahip olduğunu, isbat etme ihtiyacını hissettiği bir merhaleyi işaretler. İşte bizim buradaki hedefimiz, [Bediüzzaman Said Nursî](#)'nin eserlerine İslâm'ı ihya teşebbüsü bağlamında bakmak, ve onu her ikisi aynı türde bir vazifenin ifasına girişmiş [Gazâlî](#) ve Muhammed İkbal ile kıyaslamaktır.

İhyaya dair eserlerin üslubunu ele almadan önce, iman ile gerçekliğe dair alternatif yaklaşımlar arasındaki çatışmanın tarif ve tasvirinde ortaya çıkan bazı meselelere kısaca değinmemiz yerinde olacaktır. Gerek Nursî, gerek [İkbal](#), Avrupa'nın kültürel hakimiyetinin, Müslümanların hayatlarında İslâm'ın rolünü ciddi biçimde tehdit ediyor olduğunun gözüktüğü devirlerde yaşadılar. İlgili devirlerin durumu, hiçbir zaman gerçekten pek başarı sağlayamamış olan, zaten gözüne kestirdiği ülkeleri dinen kontrol altında tutmaktan ziyade siyaseten kontrol altında tutmakla ilgilenen emperyalist rejimler tarafından çabucak terkedilen, Müslümanları dinlerinden döndürme teşebbüsünden dolayı böyle değildi. İslâm'ı en ziyade tehdit eden, modernite adını vermenin mümkün olduğu şeyin gücü ve etkisi, bilhassa İslâm dünyasında bilim ve teknolojinin ve onunla birlikte gelen kavramların husule getirdiği tesir idi-ki bu, din olarak yalnız İslâm'ı tehdit ediyor da değildi. Bu fikirler dinsiz olmaktan ziyade lâdinî idiler; yani, dine hiç mi hiç atıfta bulunmadılar, ve ideal olarak, maddî meselelere maddî çözümler bulmaktan öte hiçbir şeye dayanmayan bir hayat tarzı oluşturmaya koyuldular. Allah, onların gözünde, kelimenin tam anlamıyla bir deus ex machina, yani kurulu bir makinanın yaptığından öte bir işgörmeyen bir Tanrı haline geldi; ve, varlıklar pek de onun varlığına veya etkisine dayanıyor gibi görülmedi. Atılacak en uygun mantıkî adım bu ulûhiyet telakkisini terketmek ve açıklanması mümkün olan herşeyi açıklamaya bizatihî hizmet edecek bilimsel anlayışlar edinme çabasında yoğunlaşmak olsa gerek, diye düşünüldü.

Çoğunlukla bilime ve modernitenin dünyanın ve insanlığın meselelerini çözeceğine inanılan bir inancın mevcut olduğu, son dönemde, ikinci milâdî binyılın son çeyreğinin postmodern atmosferinde, zamanı geri çağırma güç olabilir. Yaklaşık bin yıl önce Gazâlî benzer bir durumla karşı karşıya gelmişti. İslâm dünyasının, ulûhiyete ve geçerli hiçbir rol vermediği tezahür felsefî ve bilimsel fikirlerle yüzyüze bırakıldığı bir durumdu bu. Geçmişteki felâsife, kendilerini, dünyayı tamamen doğal prensiplerle işleyen bir sistem, Allah'a İslâm'ın öngördüğünden çok farklı bir rol bahşeden bir sistem olarak gören Aristoculuğun değişik biçimlerine adanmıştı.

Aristo'nun Farâbî ve İbn Sina tarafından tarif edilen Tanrı'sı, dinin tarif ettiği Allah'tan çok farklıydı. Bir kere, filozofların Tanrısı dünyadan çok uzaklardadır, yaratıklarını dinlemeye ve hatta onların ne yaptığını bilmeye kâdir değildir, ölülerin bedenlerini yeniden diriltemez ve dünyayı yoktan var edemez. Kâinat ona karakterini veren kaçınılmaz bir yol alır, ve zâtî bir mahiyeti olan bir Tanrının rolü, bu süreçte ziyadesiyle zayıftır. Bu, felâsifenin Allah'tan söz etmedikleri anlamına gelmez. Feylesoflar sık sık Allah'tan söz açarlar; fakat Allah, onların tariflerinde, yapacağı çok işi olan biri gibi gözükmez. Allah'ın, bir meşrutî krallıkta kralın oynadığı role benzer bir rolü vardır. Britanya'da, Kraliçe'nin imzalamadan çıkmış tek bir kanun yoktur, ama Kraliçe Meclis tarafından onaylanmış her ne kanun varsa muhakkak imzalar. Hiç kimse Kraliçe tarafından tayin edilmeden başbakan olamaz, ama Kraliçe daima Meclisteki oy çoğunluğunu kontrol etmeye muktedir olan kişiyi başbakan tayin eder. Meşrutî krallıkta, kral veya hükümdar, olayların normal akışını tersine çevirecek türde bir kudrete sahip değildir ve bu yüzden, kralın olayların akışını etkileyecek ciddi hiçbir gücünün olmadığı ileri sürülebilir. Felâsifenin düşüncesinde Allah'a biçilmiş rol budur-Gazâlî, felâsifeye karşı bu rolü, irade etme ve yapma kudretine sahip olmak için, gerekli şartları gerçekten Allah'a bahşedecek şekilde genişletmeye ve geliştirmeye çalışmıştır.

Peygamberin, her yüzyılda bir, Allah'ın, dini ihya ve tecdid etmek için İslâm ümmetinden birini göndereceğini haber veren meşhur bir hadisi vardır. Dinin ihyası birçok adımı ihtiva eder. Bir adım, dinin herhangi bir alternatif sistemin yapamadığı şeyleri yapmaya kâdir olduğunu, kendi ümmetine manevî rehberlik temin ettiğini göstermektir. Bir başka adım, dinin düşmanı olanların iddialarının, dine bir nakise getirmeyi kesinlikle başaramadığını ispat etmektir. Son adım ise, bir bütün olarak ümmette ma'kes bulacak şekilde dini ifade etmektir; ümmetin yalnız bir cüz'ünde ma'kes bulacak şekilde değil . Din genel bir kabule erişme hedefini gözetten bir düşünce sistemidir ve bu yüzden, onu ihya etme yönündeki herhangi bir teşebbüsün onun bütün müntesiplerini ihtizaza getirecek böylesi bir biçimde inşa edilmesi gerekir. Dinin burada ele alıyor olduğumuz üç ihyacı, bu adımların üçünü de gerçekleştirmek üzere yola koyulmuşlardır. Üçü de, bir akide biçiminde işgören rakip düşünce sistemini ciddiyetle ele alarak işe başlamış, ve onu saf biçimde imansız veya küfranî diye damgalayarak reddetmemişlerdir. Bunun aksine, onlar, bu düşünce sisteminin sunduğu şeylerin pek çoğunu kabul ederler ve eleştiriyor oldukları şeyin yapısını ve ikna ediciliğini anlama teşebbüsünde bulunurlar. Sonra, bu düşünce sistemi lehinde her ne şey söylenebilirse söylensin, onun, her hâlükârda din tamamen farklı birşey yapmaya çalışıyor olduğu için, asla dinin yerini alamayacağını ileri sürerler. Son olarak eserlerini, avâm nezdinde tam bir ma'kes bulacak şekilde tasarlanmış ve gerçekte Allah'tan bir hayli uzaklaşmış olanları yeniden hidayete sevketmeye kâdir biçimlerde yazarlar.

Benim kanaatim, burada ele alıyor olduğumuz üç düşünür arasında, belirli bir metin içerisinde böyle bir üslubun izi sürülecek olursa, ihya üslubunu en ustalıkla biçimde kullanmış olanının, [Said Nursî](#) olduğu görülür. Genelde, insanın bu üslubun tam örneğini [Gazâlî](#)'nin dört ciltlik, her bir ciltte on kitabı muhtevi harikulâde eseri İhyâu Ulûmi'd-Dîn'de bulması beklenir. Bu ansiklopedik eserde, Gazâlî, çoğu kez büyük bir

manevî incelik göstererek, İslâm iman ve amelinin akla gelen her veçhesini ele alır. Bu eser, Nursî'nin Risale-i Nur'u için bir model teşkil etmiş olsa gerektir. Gazâlî İhyâ'sında tasavvufla kendisi arasında güçlü bağlar bulunduğunu ifşa eder, ve eser ekseriya çok kişisel bir anlatıma bürünür. Fakat, Gazâlî'nin felsefenin reddi teşebbüsü ve hususî teolojik meselelere dair yaklaşımları diğer eserlerinde sergilenir. Gazâlî'yi güçlü kılan unsurlardan biri, İhyâ'dan başka eserlerinde, muhaliflerinin tezlerini-geçmişte ve hâlâ daha, ekseriya, kendisinin açıkça karşı olduğunu belirttiği kişilerle aynı safta görülmesine yol açacak kadar-büyük bir kesinlik ve apaçık bir değerlendirme ile ortaya koymasıdır.² Gazâlî'nin eseri, ilgili zamanda moderniteyle özdeşleştirilebilir olan şeyin bir bütün olarak reddiyle aynı anlama geliyor değildir. Nitekim, kendisi, felsefenin Aristo mantığı gibi veçhelerinin teolojide nasıl işe yarar bir biçimde istihdam edilebildiğini göstermekte ve bizatihî felâsifenin, mensup oldukları felsefî prensiplerin kullanımında hataya düştüklerini ileri sürmektedir. Onun felsefeyi reddetmede uyguladığı strateji, bir sistem olarak felsefenin insanı dalâlete sevkettiğini göstermek değil; bizatihî filozofların, felsefeyi, sistemin kendisiyle uyum içinde olmayan istikametlerde ele aldıklarını göstermektir.

Bu, ihya edebiyatının çok temel bir temasıdır, ve stratejik açıdan çok etkili bir hareket tarzıdır. Gazâlî ve halefleri, karşı çıkmak istedikleri düşünce sistemiyle doğrudan karşı karşıya gelmek yerine, bu sistemin mahiyetini izah eder ve onun bir düşünce sistemi olarak kendi terimleri dahilinde bile kendisiyle tutarlı olmadığını göstermeye çalışırlar. Gazâlî, *Tehâfütü 'l-Felâsife* adlı eserinde, Fârâbî ve İbn Sina tarafından peşine düşülen türde bir felsefenin, istinbat edilen hükümleri çıkarmaya kâdir olmadığını ileri sürer. Esasen, eğer birisi bu düşünce sistemini titizlikle takip edecek olsaydı başka sonuçlara ulaşırdı, şeklinde bir görüş serdedir. Fakat, yaklaşım çizgisi burada önemlidir; ve bu çizgi, felsefenin ulaştığı hükümlerin küfür veya bid'a olduğu ve bu yüzden reddedilmesi gerektiği değildir. Ulaşılan sonuçlar, dinî bir bakış açısından, şaibelidir; ama bu sonuçlarla sergilenen yanlış, öncelikle, onların aslen önermelerden türetilmesi değildir.

[İkbal](#) bu yaklaşımı sıkı biçimde takip eder. Kendisi, Batı kültürü ve bilimi olarak gördüğü şeyi eleştirirken, hiçbir şekilde daha önceki bir cehalet zamanına geri dönme arzusunu taşıyor değildir. Bilimle ilgili, yanlış olan hiçbir şey yoktur; gerçekte, ondan türetilmiş muazzam entellektüel ve maddî faydalar mevcuttur. Öyleyse, Batının maddî kültürünü eleştirirken, onun getirmeyi becerebildiği yararların eleştirilmemesi, lâkin yalnızca ona eşlik eden ateistik kültürel güçlerin eleştirilmesi gerekir. İkbal, paradigmatik açıdan bakılırsa İslâm ampirik bir din olduğu için, son birkaç yüzyılda İslâm dünyasında ampirik (deneysel) bilimin bu kadar belirgin bir biçimde gerilemiş olmasının tam bir trajedi olduğunu ileri sürer. Bu, göreceğimiz gibi, Nursî'nin de çok sık biçimde değindiği bir noktadır. Hıristiyanlık gibi salt uhrevî bir akidenin aksine, İslâm ampirik dünyayla iştigal edilmesine değer verir, ve bu bakımdan İslâm ile bilim arasında bağdaşması imkânsız hiçbir şey yoktur. Ne yazık ki, bir dizi siyasî ve tarihî sebepten dolayı, birçok Müslüman toplum, cehalet ve düşük eğitim kapanına yakalanmış durumdadır; ve ilim adamları, şu veya bu derinlikteki entellektüel meseleleri çözmeye gönülsüzlük gösterir hale gelmişlerdir.

Çözüm, İkbâl'e göre, Batıyı taklit etmek değildir. Batı büyük maddî adımlar atmıştır, ama manen tam anlamıyla fakirleşmiştir. Müslümanların yapması gereken şey, çoğu kez modernitenin vazgeçilmez parçası olarak mütalaa edilen materyalist teorik çerçeveyi kabul etmezken, bizatihî maddî ve bilimsel ilerlemeyi azamî düzeyde gerçekleştirmektir. Ekseriya vukua gelen şey, İslâm ile Batılılaşmanın karşılaştırılması; ve bu mukayesede, İslâm'ın devrini tamamlamış olarak görülmesidir. Bilhassa İslâm'ın tarihinin önemli bir kısmı boyunca içine düşmüş olduğu iç karartıcı durum gözönüne alınırsa, durum budur; böyle bir durumda, İslâm pek çok kişi tarafından yalnızca hayatın talî hatlarıyla ilgili olacak şekilde kısıtlanmakta ve modern hayatın değişen şartlarına karşı tamamen savunmacı bir tavır almakla iştigal etmektedir. İkbâl, İslâm'ın ilk asırlarında çok değişik alanlarda ciddi tartışmaların gerçekleştiğini ve bu dönemin entellektüel gelişme açısından son derece zengin olduğunu, ancak bu dönemle kıyaslanırsa, kendi yaşadığı dönemde İslâm düşüncesinin kemikleşmiş bir durum arzettiğini düşünür. Ancak nasıl İslâm'ı bilimle karşı karşıya getirmek için hiçbir gerekçe mevcut değilse, İslâm'ı felsefeyle karşı karşıya getirmek için de hiçbir sebep mevcut değildir. İslâm'da, felsefeyle uyum içinde olan pek çok husus vardır; nitekim İkbâl, Bergson ve sair muasır düşünürleri, kendisinin, gerçekliğin tabiatına dair hayli işrâkî yaklaşımıyla irtibat halinde görür. Bazı filozofların başlıca tezi olan dünyanın körçesine ve otomatik biçimde işlediği tezi Müslümanlar tarafından reddedilmeyi gerektirir, ama felsefî teorilerde bir İslâmî dünya görüşünün kapsamına dahil edilebilmesi mümkün olan çok daha başka şeyler mevcuttur. İhtiyaç duyulan şey, İslâm'ın dirilişi, ihyasıdır; modern dünyaya, İslâmî bir perspektiften, kendinden emin bir anlayışın sunulmasıdır.

Gazâlî'nin aksine, İkbâl ve Nursî'nin tasavvufa karşı kuşkuları vardır. Gazâlî'nin kendisi, herhangi bir şeyhin rahle-i tedrisinden geçtiğine dair elde hiçbir delil mevcut olmadığından, ziyadesiyle sıradışı bir sufidir; ama, onun tasavvufa gerçekliğin ilâhî mahiyetinin kişisel olarak şuuruna varılarak zevk edilmesi için bir yol gördüğü açıktır. Bu, pekâlâ onun ihya projesindeki bir özellik olarak değerlendirilebilir. Tasavvufla ilgili müşkil, onun, sufinin açıkça gösterdiği tecrübe türlerinin esasen kişisel (zevkî ve halî) olduğu ve dolayısıyla anlatılamaz, tarif edilemez bir mahiyet arzettiği üzerindeki vurgusudur. Bizzat Gazâlî'nin belirli bir tasavvuf okuluna veya şeyhe intisap etmemiş olduğu gerçeği, durumu daha da kötüleştirir; onun, kendi kendine inşa ettikleri hariç, kendisiyle özdeşleştirilebileceği hiçbir sistematik tasavvufî yaklaşım yoktur. Gazâlî'nin tarif ve tasvir ettiği tecrübelerin şahsî ve hususî mahiyetini gözönüne alırsak, münferid okuyucunun onun eserine Allah'a daha yakın olmak için kullanmak üzere nasıl muhatap olduğu açık değildir. [İkbâl](#) ve Nursî'nin, tasavvufu, ihyanın zorunlu bir şartı olarak kuşkuyla karşılamalarının sebebi de budur. Tasavvufun, ümmetin yalnızca belirli kesimlerine münhasır olduğu açıkça görülmektedir; ve, ümmetin ancak bir cüz'üne tatbik edilebilen bir yol, bir ihya hareketinin bir parçası olarak ümmetin tümüne yol gösterme açısından uygunsuz gözükmektedir. Nursî sık sık, saf imanı ekmeğe

benzetirken, tasavvufu meyveye benzetir ve insanın kolaylıkla, meyve yemeden, yalnız ekmekle yaşayabileceğini söyler 3. Daha da ileri giderek, tasavvufun kolaylıkla hakikat arayıcısını hakikati bulduktan sonra yanlış yollara sevk etme riski taşıdığını ima eder-bunun sebebi, hakikat arayıcısının tasavvuf çizgisinde gerçekliğin mahiyetini kendi kişisel tecrübeleri ve keşfi ile kavraması, lâkin bu kişisel tecrübelerin ve keşfinin mahiyetini yanlış anlayıp yorumlaması ihtimalinin bulunmasıdır. Nursî'nin bir sufiyi harekete geçiren saikleri ve de onun sergilediği gayretleri hürmetle karşıladığında kuşku yoktur, ama tasavvufun gerçekten müessir ve gerekli olup olmadığını merak etmektedir.

Risale-i Nur'a göre, ihyanın başlıca yolu, İslâm'ın akla ters düşmeyen mahiyetinin anlaşılmasına bakmaktadır. Risale metinlerinin mahiyetini, onun, bir dereceye kadar, bir Kur'ân tefsiri olduğunu, ama bir Kur'ân tefsirinden çok daha fazla birşey de olduğunu vuzuha kavuşturmaksızın tarif ve tasvir etmek zordur. İhyâu Ulûmi'd-Dîn gibi, Risale-i Nur da, çok farklı konuların ve bu konulara dair çok farklı ele alış tarzlarının kompleks bir karışımı hükmündedir, fakat [Gazalî](#)'nin büyük eserinde olduğundan çok daha açık sözlü, çok daha net konuşur bir biçimde yazılmıştır. Metin boyunca sürüp giden bir yaklaşım çizgisi, İslâm'ın akılla çatıştığının reddedilmesidir. İlgili Kur'ânî pasajlar ve hadislerle, bizatihî din gizeme dayalı olduğu halde, onun gizemli olmaktan uzak ve berrak olduğu gösterilir ve Nursî bu pasajların anlamının düşündüğü şey olduğunu izah eder. Temel yaklaşım, materyalistlerin tezlerine, onların insanın tamamen maddî olduğu önermelerine hücum ederek karşı çıkmaktır. Bu, fiiliyatta kendisinin bütün muhalifleriyle mücadele ederken uyguladığı genel stratejidir. O, onların insanlığa tek boyutlu bir yaklaşımla bakmayı benimsediklerini ve bu yüzden de asıl noktayı kaçırdıklarını ileri sürmektedir.

Nursî'nin belirli tezlerinin karakteri yeni değildir. O, adım adım ilerleyerek, Kur'ân'ın, üslubunun isbatladığı üzere, i'caz yüklü bir metin olduğunu; ve Peygamberin, ondan rivayet edilen hadislerin ve bizatihî hayatının isbatladığı üzere, olağanüstü bir kişi olduğunu ileri sürer. Kendisinin bu hükümler lehine sunduğu hususî argümanlar güçlü ve nettir, ama bizatihî orijinal değildir. Daha ilginç olanı, işe bizatihî insanlığın mahiyetini tahlil etmekle başlamamız gerektiği yönündeki pervasız argümanıdır. Birçok düşünürün dalâlete düştüğü yer, ona göre, fakirleştirilmiş, asıl içeriğinden yoksun hale getirilmiş bir beşer (insan) anlayışının benimsenmesidir. Meselâ, filozof akli marifete ulaşmanın yegâne önemli yolu olarak görür ve dünyaya dair başka herhangi bir tavır alışın önemini reddeder. Materyalist (ki, gerçekte, onun gerçekliğe dair topyekün bir açıklama olarak yalnızca bilime bel bağlayan herkes için kullandığı genel bir terimdir bu), bir Yaraticıyla aramızdaki bağları tanımakta başarısızlığa uğrar.

Fakat, Nursî'nin muhaliflerinin dayandığı teorik temelleri yanlışlamak için yaptığı şey nedir? Cevap, onlara karşı delil edinmek üzere Kur'ân'a baktığıdır, ve bu, gözükebildiği kadarıyla, herkese hitap eder bir strateji değildir. Eğer birisi Kur'ân'ın hak bir metin olduğunu ve Peygamberin gerçekten bir peygamber olduğunu kabul ediyorsa, o takdirde, farklı görüşler taşıyanlara karşı Kur'ân'a ve Peygambere dayanarak itirazlar geliştirmenin onun için kolay bir mesele olduğu ileri sürülebilir. Fakat, [Said Nursî](#) bu eleştirel olmayan duruşu benimsememektedir. Kur'ân'ın mükemmelliği, ona göre, herşeyi kuşatması kadar, ortaya koyduğu tezi isbat etmesine dayanır; ne ki, bu bir argümandır, kesin bir açıklama değil.

Nursî'nin zihninin nasıl işlediğinin hususî bir örneğini ele alalım. O, nübüvvetten ayrı düşen felsefeye karşı çok eleştireldir, ve Eflâtun, Aristo, Farâbî ve İbn Sina'yı, "enaniyeti kamçılıyıp şirk derelerinde serbest koşturarak; esbabperest, sanemperest, tabiatperest.. gibi çok enva-i şirk taifelerine meydan açmış" olmakla suçlar.⁴ Ayrıca, akla böyle aşırı bir şekilde bağımlı olmanın, kendinden daha yüksek hiçbir anlama sahip olmayan bir beşerî kimlik biçimi yarattığını iddia eder. Bunu kuvvetin (iktidarın) itirazsız kabulüyle irtibatlandırır, ve sıklıkla, materyalizmi iktidarın gücünün çıkarlarına hizmet etmekten başka bir sebep için kullanmama anlamını yüklediği Firavun'la rabitasını kurar. Şimdi, ilk bakışta bu, birbirinden tamamen farklı bir düşünürler grubuna karşı getirilmiş acayip bir eleştiriler dizisi olarak gözükür. Tabiatçılık, meselâ, Eflâtun'la özdeşleştirilmesi zor bir doktrindir. Fakat daha geniş bir noktadan bakılırsa, bu tavır daha makul görünür. Bu ise, bütün bu düşünürlerin kendi felsefî düşüncelerinde yalnız başına aklın gerçekliğin mahiyetini çözmeye kâdir olduğunu farzettikleridir. Siyasette, bu düşünürler bireyden başlarlar ve oradan topluma uzanırlar; bu arada, bireyin çıkarlarını toplumun çıkarıyla ilişki içinde temellendirmeye çalışırlar. Yalnızca akla bağımlılık gerçekte onların hepsinde bir Tanrının âlemlerle münasebeti teorisine yol açar. Ancak bunlar, herşeyi doğrudan O'nun müdahalesine veren teoriler değildir. Zorunlu biçimde dünyanın Allah tarafından yaratılmış olduğunu düşünmek için hiçbir gerekçe olmadığından, sözkonusu düşünürler, bu yaratılışın mahiyetini şirke yakın düşüyor gözükürken, birbiriyle bağlantılı süreçler muvacehesinde açıklayagelmışlerdir. Tanrı yaratıcı mekanizmayı başlatır, ama onların bizim dünyamızda tamamlanmasından önce, bir dizi adım vardır; ki, bu adımların herhangi biri mevcut olmasaydı, yaratma gerçekleşmezdi.

Bu görüşlere karşı Nursî'nin sunduğu argümanlar nelerdir? Bu argümanlardan biri, âleme dair tecrübemizin âlem içindeki herşeyin Allah'ı tesbih ettiğini (17:44) ortaya koyduğu fikrine dayanır. O, Risale'nin birçok bahsini âleme gelen iki gözlemciyi karşılaştırmaya hasreder: Onlardan biri âlemde hiçbir ilâhî etki gözleyemeyen inkarcı, diğeri ise gözlemleyen mümin. İlki hataya düşmektedir; o, sözkonusu fikri dürüstlikle serdediyor olabilir, ama gerçek olan birşeyi, dünyanın ilâhî mahiyetini, onun varlığının bir ilâhı kabul etmeyi gerektirdiğini gözden kaçırmıştır. Halbuki, Peygamberi kabul etmiş olsaydı, âlemin mahiyetinin gerçekten ne olduğunu görmekte hiçbir zorluk çekmeyecekti; ve, Peygamberi ve Kur'ân'ı kabul etmemenin, onların doğruluğu için var olan deliller ve bürhanlar dikkate alınırca, pek de mazur görülür tarafı yoktur. Bu bir argümandır-imana değil, ancak kanıtla, rasyonel kanıtla

dayanır, ve bir kere bu kanıt kabul edilirse, o zaman güvenli bir isbatın yolu açılmış olur. Nursî, İslâm'ın müntesiplerinden akla uymayan hiçbir şey istemediğini ileri sürer.

Niçin filozoflar şirkle suçlanırlar? Nursî'nin burada ürettiği suçlama, gerçekte [Gazâlî](#) tarafından Tehâfütü'l-Felâsife"sinde ortaya konulan, felâsifenin Allah'a herhangi bir gerçek hareket alanı bırakmadığı tezi üzerine bina edilir. Mesele Allah'ın gerçekten bir etken olup olmadığıdır, ve gerçek bir etken olmak, tam anlamıyla, arzu veya niyet ettiği üzere işgörmek demektir. Kudreti mutlak olan bir etkenin durumunda, bu, başkalarının kayıt altına alınamaz bir biçimde işgörme kudretine sahip olmak, mantıken mümkün olan herhangi bir şeyi yapmaya muktedir olmak demektir. Ancak, felâsifenin Tanrısı bunu yapamaz; o gerçekte, yaratma eylemi için, sair prensiplerle, hatta nedensel kudreti dahilindeki varlıklarla ortak olma durumundadır. Eflâtun için, Tanrı maddeyle birlikte kaimdir, Aristo ve felâsife için ise bizatihî kâinatla birlikte kaimdir; böylece, tamamen bağımsız bir etken olmaktan uzaktır. Nursî, teolojik bir bakış açısından, bunun "Ganiyy-i ale'l-ıtlak ve Kadîr-i Mutlakı âciz vesâite muhtaç göstererek, bütün esbâba ve vesâite, Rububiyette bir nevi şirket verip, Hâlik-ı Zülcelâle 'Akı evvel' namında bir mahlûku verip, âdeta sair mülkünün esbaba ve vesâite taksim ederek bir şirk-i azîme yol açtığı"ni⁵ düşünmekte tamamen haklıdır. Nursî, bunun Allah'ı bir tür mahluk yaptığını ileri sürer, ve yine, felâsifeye göre, kâinattaki başka herşey gibi Allah'ın da sair şeyler ve etkenlerle birlikte ve onların sayesinde işgören birine dönüştüğünü, bunun ise ilahlık kavramı değil yaratılıkla bağdaşabileceğini söylemekte haklıdır.

Son olarak, filozoflar ve materyalistler niçin Firavun'la ve iktidarın bencilce kullanımıyla irtibatlı olarak anılırlar? Nursî,

*". . . Felsefenin hayat-ı içtimaiyede düsturlarından ve yalnız bir kısım zalim ve canavar insanların ve vahşi hayvanların, fitratlarını su-i istimallerinden neş'et eden düstur-u cidal nerede! Evet, düstur-u cidali o kadar esaslı ve küllî kabul etmişler ki; '**Hayat bir cidaldir**' diye, eblehâne hükmetmişler."*⁶

demektedir. Yine bu, insana hemencecik akıl almaz bir hüküm olarak gözükür, ancak konu daha yakından ele alındığında, insan onun burada ne demek istediğini görebilir. Filozoflar işe egoizm prensibinden başlama, ve sosyal ve moral güçlerin içinde güç sarfettiği bir kurum olarak toplum veya topluluk adlı kurumun haklılığının isbat ve izahını, bir derece, bu prensipten hareketle açıklama eğilimindedirler. Ancak Nursî bunun arabayı atın önüne koşmak, işe tersinden başlamak olduğunu ileri sürer; zira, topluluğun içinde bireylerin büyüdüğü doğal bir durum olduğunu varsayarak işe başlamaksızın, onun öneminin açıklanması hiçbir zaman mümkün olmayacaktır. Moral hayatın düğüm noktası bireyler arasındaki potansiyel çatışmaları olabildiğince sınırlamak değil. Çünkü, Peygamber, topluluk (cemaat) denilen şeyin doğallığını, dünyadaki herşeyin bir ilâhî planın cüz'ü olarak başka

herşeyle nasıl birarada çalıştığını göstermektedir. Tabiata bakmak bile, herşeyin nasıl birbiriyle irtibatlı bir sürecin cüz'ü olduğunu ve bizlerin, ilâhî biçimde teşkil edilmiş özümüzle uyum içinde en uygun bir hayat yaşamamızın böyle bir sürece katılmamız sayesinde mümkün olduğunu açığa çıkarır. Bizim doğal olarak vahşi olduğumuzun varsayılması, güç ve korku nosyonlarına, başkalarının bize zulmetme kabiliyetine ve bizim de onlara zulmetmemiz kabiliyetine dayalı bir toplum anlayışına yol açar. Bu durumdan, Allah'ın bizim için öngördüğü planla uyum içinde yaşamamızı temin eden; herşeyin, içinde âhengin doğal bir biçimde hükümferma olduğu bir manevî sistemin parçası olduğu gözlemi sayesinde kaçabiliriz.

Hayatının sonuna doğru, Nursî, "**Hiçbir yüklenici başkasının yükünü yüklenmez**" mealindeki Kur'ân âyetini (6:164, 17:15'te tekrar), mektuplarında durmaksızın zikretmekte idi. Zira, siyasî oportünizm, başkalarının yarar sağlayabilmesi için bazı insanların zahmet ve meşakkat çekebileceği esasını ihtiva ediyordu. Din amaca ulaşmak için her türlü aracı kullanmayı meşru görmez. Oysa eşyaya materyalist bakış tarzında herşeyin mübah olduğu söylenebilir. Bu, Batılı filozofları ve felâsifeyi tümünden bir bencil düşünürler grubu olarak görmemiz yanlış olacağından, bir derece, katı bir hüküm gibi gözükebilir. Fakat Nursî'nin burada değindiği nokta, nübüvetsiz felsefenin ahlâkî bir bakış açısından tatmin edicilikten uzak olduğudur. [İkbal](#), dinsiz bilimin şeytanî olduğunu ileri sürdüğünde benzer bir noktaya işaret etmiştir. Bu, bilim adamlarının şeytan olduğunu iddia etmek değildir, onların çalışmalarında ister istemez şerli birşey üretecekleri anlamına da gelmez; ama, şayet çalışmalarına rehberlik eden hiçbir yüksek moral ve dinî prensip mevcut değilse, o takdirde, onların bilgilerini pekâlâ yanlış bir şeye tatbik edebilirler. Yine de, bu yüzyılda birçok birey tarafından iktidar ve bilginin geniş dairede toplumun çıkarlarını daha da ileriye götürmek için değil, ondan ziyade, kitlelerin zillet ve ızdırabına neden olmak için kullanılmış olduğunu acı tecrübelerle biliyoruz. [Said Nursî](#)'nin ileri sürdüğü üzere, materyalist felsefenin ilkeleri gözönüne alınırsa, bu şekilde davranmamak için hiçbir sebep yoktur. Nübüvetsiz felsefe, yine Kant'ın bir ifadeyi kullanırsak, kördür.

Nursî, entellektüel açıdan zengin olan bir din biçimini savunmaktadır; akla dayalı olan, ama yalnız akla dayanmayan bir din. Felsefeye karşı dini savunmanın tehlikelerinden biri, onun, sanki kanıt olarak alınan şeylerde eleştirel olmaktan uzak ve irrasyonel birşeymiş gibi görülebilmesidir. İhya stratejisi, dinin prensiplerinde akla ters gelen hiçbir şey olmadığını, aksine akli başka herşeyin üstünde bir konuma çıkararak akla ters düşenin materyalist felsefe olduğunu göstermek suretiyle, bundan tamamen kaçınmaya çalışmaktır. Fakat akıl insanın en önemli melekesi değil midir? Aydınlanmanın akla dair yaklaşımının bizatihî akıl temelinde bir kısır döngüye düşmeden haklılaştırılmaması, Aydınlanma ile gelen çok iyi bilinen bir problemdir. Aklın bütün meselelerin çözümü olduğunu düşünmek için nasıl bir gerekçemiz var? Nursî filozofları "akılsız" ⁷ diye tarif eder, ve bu tarif için getirdiği açıklamanın bir parçasını, onların akli sorgusuz-sualsiz bir otorite olarak kabul etmeleri oluşturur. Getirilen açıklamanın bir diğer boyutunu ise, filozofların aklın sınırlarının olduğunu derketme kabiliyetinden mahrum oluşları, veya bu sınırları uygunsuz yerlere koymalarıdır.

Nursî, akıllı bir mahluk olarak insanı görmeyenini tarif etmediğini, insanoğlunun bundan öte özellikleri olduğunu, ve gerçekliğimizin aklın ötesine uzanan önemli veçheleri bulunduğunu düşünmekte kesinlikle haklıdır. Onun ilerisürdüğü üzere, insanlığın nübüvvetle daha muvafık biçimde ilgisi bulunan veçheleri işte bunlardır. Nübüvvet, kendisine şu veya bu düzeyde de olsa erişme imkânına sahip olmadığımız veçhelerin olduğu gerçeğini kabul eder, ve akla haddinden fazla bağlananların "ilmi ancak Allah'ın katında" (67:26) olan bu alanı görmezden geldiğini söyler. Fakat bu, böylesi hakikatların şuurlunda olan dinî hakikatların ve ilâhî bir gerçekliğin mevcut olduğunu eleştirel olmayan bir biçimde kabul etmek olmuyor mu? Nursî'nin bu soruya eserinin bir ucundan ötekine getirip durduğu cevap, İslâm'ın prensiplerini kabul etmek için sağlam gerekçelerimizin olduğu, ve İslâm'ın mesajının duygularımız kadar aklımıza da hitap eden bir şekilde sunulduğudur. Felsefenin niçin önemli olduğunun izahı buradadır, ama felsefenin, beşerî varlıklar olarak bizim çok farklı özellikler barındıran tabiatımızı tam olarak yansıtmak için, nübüvvetle irtibat halinde olması gerekmektedir.

Şimdi, burada müzakere etmiş olduğumuz üç ihya teşebbüsünü karşılaştıralım. [Gazâlî](#), belki hiç kimsenin hiçbir zaman kendisiyle aşık atamayacağı bir acıcılık ve derinlikle, türünün parlak bir örneğini sunar. Onun eseri, ümmetin, İslâmı modernite ile meznetme arayışında olan ortalama bir ferdi için gerçekten uygun biçimde mi yazılmıştır? Cevap olumsuz olmak zorundadır. Gazâlî başkaca eserlerinde felsefeye ve belirli teolojik okullara karşı mantıkî itirazlar geliştirir, ve İhyâ'sı bile daha ziyade bir entellektüel ve manevî elit için tasarlanmış gibi gözükür. Eserine üslup açısından güç kazandıran husus, çok şahsî bir niteliğe sahip olmasıdır. Birisi onun bu metnini okuduğunda, içinde Allah'a daha da yakın olma niyetinin uyandığını gerçekten hisseder. Ne var ki, onun Kur'ân'a dair yorumları nadiren yeni ve ilham vericidir. Yine de gerçekten İhyâ'nın bir ihya örneği olarak nasıl genel bir kabul görmüş olduğunu ortaya koymak gerekmektedir. İhyâ Ulûmi'd-Din, Gazâlî'nin bir ömür boyu önermeleri ele aldıktan sonra ulaştığı hükümleri ifşa eder, ama ilgili önermeler büyük ölçüde onun daha önceki eserlerinde bulunduğundan, İhyâ'sındaki konunun niçin özgün bir manevî seyahatin kişisel bir tasvirinden daha fazla bir şey olarak alınması gerektiğini anlamak zordur.

[Muhammed İkbâl](#)'e, eserlerinin tabiatı Gazâlî'ninkinden çok farklı olduğundan, farklı bir yaklaşımla yaklaşılması gerekir. İkbâl teknik eserlerde felsefî problemlere cevap verdi, ve şiirleri ile siyasî eserlerinde felsefe ve İslâm'a dair kendi fikrini de sundu. Bu bakımdan, bir bütün olarak onun ortaya koyduğu ürünler, Nursî'nin yaptığından çok daha gelişmiş bir teknik felsefî kavrayışa sahipti. Üslup açısından bakarsak, yine de, onun eserinde problemler mevcuttur. İkbâl ya ziyadesiyle muğlak, yahut teorik-olmaktan ziyadesiyle uzak (ateorik) olma eğilimi gösterir. Avâma hitap eden yazıları, büyük ölçüde, şiirlerdir; ve bunlar, gerçekte, modern dünyada İslâm'ın rolüne dair bir tez biçiminde bütünleşmeyi pek de beceremezler.

Büyük bir farkla, ihya edebiyatının en iyi örneği Nursî tarafından ve bilhassa Risale-i Nur ile sunulmuştur. Durum onun tezini Gazâlî ve İkbâl'den daha iyi biçimde savunduğu şeklinde değildir, kendisini daha hoş biçimde ifade ettiği şeklinde de değildir. Onun yaptığı şey, kendisini açık bir biçimde ve duygu ile muhakemeyi mezceden bir şekilde ifade etmektir. Yani Nursî, belirli problemlere ve İslâmî metne dair müzakerelerini şahsî tasvirler ve gayrişahsî muhakemeler ile mezcetme eğilimi gösterir, bu ise içtenlikle sunuyor olduğu fikirlerini ulaşabildiği en geniş muhatap kitlesine ulaştırmasını mümkün kıl ar. Şüphesiz, bu eserin bu tarzda zuhur etmiş olmasının sebeplerinden biri, onun yazıldığı zor şartlardı. Bu eser, sair kitaplara erişmenin pek mümkün olmadığı bir mahrumiyet ortamında, ve ciddi bir stres altında yazıldı. Bu, metnin keskinleşmesinde ve onun ifade biçiminin rafine olmasında, böylece ihya fikirlerini veciz ve ikna edici bir biçimde sunmaya muktedir hale gelmesinde olumlu bir etki yapmıştır.

Risale-i Nur'da, İslâm'ın açıklanabilen veçheleri ile, ilmi ancak Allah'a mahsus olan nihaî bir açıklaması bulunan veçheleri arasında hoş bir denge de vardır. Bu dengeyi doğru anlamak önemlidir, çünkü, eğer biri dindeki herşeyi bizim anlayışımızca erişilebilirmiş gibi sunarsa, dinin gizemi ortadan kalkar; yok eğer biri çok daha fazlasını yalnızca ilâhî bilgiye münhasır bırakırsa, bizim bileceğimiz çok az şey kalmış olur. Bir eseri başarılı bir ihya eseri kılan şey, dinin ikna edici prensiplerini, ümmetin üyelerine genel olarak erişilebilir bir format içerisinde ifade etmesidir; ve Nursî'nin bunu başardığından şüphe edilemez. Onun, dinin düşmanları olarak gördüğü insanların tezlerinin niçin mantıken isbat edilemez olduğunun kesin bir biçimde izahıdır. İhya bağlamı içerisinde, bütün muhalif fikirleri inceden inceye tekrar serdetmek uygun olmazdı. Aksine, ihtiyaç duyulan şey, bu fikirleri belirli genel kategoriler içerisinde gruplandırmak, ve sonra bu kategorilerin olguların alternatif açıklamaları olarak nasıl da İslâm'a rakip olamadıklarını göstermektir. Bu, Nursî'nin, gerçekliğin mahiyetine dair ölçülü ve titiz bir yaklaşımı kuşanma tavrıyla birlikte, görüşlerini ifade etmeye meyyal olduğu tarzın ta kendisidir. O böyle bir tavrı benimsemekten mutluluk duyar, çünkü bizatihî Kur'ân'ın baştan sonra takındığı tavır tam da budur. Okuyucu adım adım, dünyanın onun niçin bu şekli aldığını açıklayan daha yüksek bir gerçekliğin göstergesi olduğu gerçekleri kavramaktadır. [Said Nursî](#) ihya geleneğini yepyeni vuzuh ve belâgat zirvelerine çıkarır ve kendisi, gerçekten, bu İslâmî düşünce geleneği içerisinde temayüz eden seçkin bir şahsiyettir.

Dipnotlar:

3 . *Mektûbat*, s. 20. *Bu tarifin tasavvufun sıradan imana tercih edilebilir olduğunu öngördüğü düşünülebilir, ancak bu, Nursî'nin kanaat ve iktisat savunusunu görmezden gelmek olurdu. O burada meyve örneğini, muhtemelen, zarurî olmayan bir lüksü tasvir etmek için kullanıyor.*

4 *The Words, Thirtieth Word [Otuzuncu Söz]*, s. 563.

5 *a.g.e.*, s. 565.

6 a.g.e., s. 564.

7 *The Words, Twenty-Fifth Word [Yirmibeşinci Söz]*, s. 397.