

“Nursî ve Descartes Felsefelerinde Tabiat” Üzerine Mukayeseli Bir Çalışma

Durmuş Hocaoğlu

Köprü., ISSN 1300-7785., Sayı: 70., Bahar 2000 [Nisan-Mayıs-Haziran]., İstanbul,
s.147-194

D. Hocaoğlu, *Köprü* Makale No: 06

Bibliyografya Notisi:

Hocaoğlu, Durmuş., “Nursî ve Descartes Felsefelerinde Tabiat” Üzerine Mukayeseli Bir Çalışma., *Köprü.*, ISSN 1300-7785., Sayı: 70., Bahar 2000 [Nisan-Mayıs-Haziran]., İstanbul., s.147-194 (48 sayfa)., İstanbul., *Köprü* Dosya Başlığı: “Bediüzzaman Özel Sayısı”

İstatistikî Bilgiler (Dipnotlar dâhil:

Sayfa: 48; Kelime: 24.260; Krk. Boşluksuz: 155.240; Boşluklu: 179.815

KÖPRÜ
ÜÇ AYLIK FİKRİ DERGİSİ

Matbû metni tarayarak dönüştüren ve düzenleyen: Mehmet Gümüş

Redaksiyon: Durmuş Hocaoğlu

"Nursî ve Descartes Felsefelerinde Tabiat" Üzerine Mukayeseli Bir Çalışma

Durmuş Hocaoğlu*

Giriş

Bedüzzaman Said Nursî (1878-1960) ve René Descartes (596-1650), aralarında gerek zaman, gerek fizikî ve gerekse fizikî ve beşerî coğrafya ve gerekse de din, medeniyet ve kültür dünyaları itibâriyle ziyâdece—hattâ bir bakıma başka dünyaların adamları denecek kadar—fark bulunan kişilerdir.

Nursî ve Descartes'ın yetişme ortamları, kültürel ve tarihî oluşum süreçleri ve arka-planları, her iki düşünce adamının fikirlerinin gelişme istikametlerinin ve süreçlerinin çok farklılaşmasına sebebiyet vermiştir. Kritikçi düşünce geleneğinin çok canlı ve çok kuvvetli olduğu bir kültür havzasının çocuğu olan Descartes, her Batılı düşünür gibi kritik edilmiştir; bu da bir yandan fikrî gelişmeyi hızlandırır ve verimlendirirken diğer yandan da hem Descartes'ın kurucusu olduğu Cartesien Felsefe'nin ve hem de genel olarak Batı kültür ve medeniyetinin tekâmül ve terakkisini temin etmiştir. Ancak Nursî bu şanstın mahrum kalmıştır; onun içine doğduğu cemiyet, münkâriz bir medeniyetin son ve paslı halkası olmakla, Nursî ve benzerlerine kritikğin, teâtî-i fikrin, müzâkere-i efkârın makbul karşılanmadığı, tenkidin takdir-i efkâr ve tedkik-i hakikat değil de tahkîr ve tecâvüz olarak anlaşıldığı, fikrin ya suç telâkkî edildiği ya da kutsallaştırıldığı bir ortam sunmuştur.

Zaman itibâriyle Descartes'a nazaran lâakal üç asırdan ziyâde müteahhir olan Nursî'nin, eserlerinden çıkan netîceye göre, Descartes'ın felsefesi ve fikirleri ile ciddî bir tarzda tanışmış ve/veya alâka kesbetmiş olduğuna dâir bir hüküm vermek kaabil değildir. Bütün bu faktörler, her iki düşünür arasında bire-bir mukayese yapılmasını son derece zorlaştırmaktadır; hattâ böyle bir mukayeseyi anlamsız bulanlar dahi olabilecektir. Fakat biz bu kanâatte değiliz. Öncelikle tebâriiz ettirmekte fayda mülâhaza etmekteyiz ki, düşünür kıyaslamaları sâdece bir “etkileşme” çerçevesine inhisar ettirilmemelidir; birbirleriyle radikal bir irtibatsızlık ve alâkasızlık içerisinde olan bulunan düşünce adamları ve sistemleri de karşılaştırmalı araştırmaların konusu edilebilmelidir. İşte, bu fikrin etkisi ile, bütün bu farklılıkların bilincinde olarak, birbirleriyle radikal bir irtibatsızlık içerisinde bulunan bu iki ayrı dünyanın iki ayrı düşünce adamının bazı konulardaki fikirlerinin kısa bir mukayesesine teşebbüs etmiş bulunmaktayız.

* Doç. Dr., Marmara Üniversitesi, Atatürk Eğitim Fakültesi, Öğr. Üyesi.

**Tesis ettiği felsefe-
si ile, Descartes, o
güne kadar vâki
olmamış, ondan
sonra da olmayacak
olan en geniş,
en şumullü bir te-
şebbüse girişmiştir:
İnsan açısından
bilinmesi
mümkün olan
herşeyin tam ve
kesin bir bilgisini
elde etmek.**

Bir dergi hacmine sığmak endişesi ve muayyen bir peryoda bağlı olmaktan neş'et eden müddet problemi, bu muhtasar mukayeseli çalışmamızın oldukça tahdîd edilmesine ve daha da ihtisar edilerek ancak dar bir sâhaya münhasır kılınmasına sebebiyet vermiştir. Bu sebeple, diğer problem alanlarına, ancak, asıl konuyu ilgilendirdiği nisbette temas edilecek, çok daha kapsamlı bir çalışmayı gerektirdiği için, ayrıca şahsî bir kritiğe ve değerlendirmeye de girilmeyecektir.

Bu ilk bölümde, onların, sâdece hem çıplak bir varlık alanı olarak ve hem de Tanrı ile olan münâsebetleri açısından Fiziksel Varlık Alanı (Tabiat) konularındaki görüşleri kıyaslanacak ve ileride yayınlanacak olan ikinci bölümde ise, bu mukayese, Modernite açısından yapılacaktır

Felsefelerindeki Kalkış Noktaları

Descartes'ın amacı ve kalkış noktası:

Genel Olarak ve Muhtasaran Descartes Felsefesi

"Felsefenin İlkeleri"nde, Felsefe'yi "Hikmet'in tetkiki" olarak tanımlayan¹ René Descartes (Renatus Cartesius), herşeyden önce "mutlak hakikat" peşinde koşan bir hakikat araştırmacısıdır. Ona göre, Hikmet (Bilgelik) de gerçek faziletlerin tümünün birden genel adı olup² Akıl ile irtibatlıdır;³ ancak, olgun bir fazilet de sâdece olgun ve tam, kat'î, kesin doğru bir bilgiden gelebilir.⁴ Zira, mâdem ki Hikmet, sâdece iyilik

bilgisinden kaynaklanan gerçek faziletlerin tümüdür, o halde "bütün ve tam olgun bilgi" olmak durumundadır. Lâkin, ne var ki böyle birşeyin tam anlamıyla gerçekleşmesi ancak ve yalnız "son derece tam ve olgun" olan Tanrı'ya mahsustur.⁵ Bu hususu filozof "insan bilgisinin bilebileceği bütün hakikatlerin ilk temellerini atmaya uğraştığı"⁶ Felsefenin İlkeleri isimli eserinin önsözünde belirtir⁷ ve devamla, insanın da gücü nisbetinde, yâni, bilebilebileceği bütün şeylerin tam ve kesin bir bilgisini edinmekle hikmet sâhibi (Bilge, Hakîm, Philosophe) olabileceğini vurgular.⁸

Tesis ettiği felsefesi ile, Descartes, o güne kadar vâki olmamış, ondan sonra da olmayacak olan en geniş, en şumullü bir teşebbüse girişmiştir: **İnsan açısından bilinmesi mümkün olan herşeyin tam ve kesin bir bilgisini elde etmek.** "Kesin bilgi" arayışı, onun güçlü matematikçi kişiliğinin felsefeye aksetmesinin bir sonucudur.

Şimdi, onda bu fikri oluşturan temel âmilleri şöylece sıralayabiliriz:

Bütün bilim kesin (certain), şüphe taşımayan (indubitable) ve açık-seçik (évidente) bir bilgidir.⁹ Fakat, hiçbir bilimde (ve bilgi alanında) kesinlik bulunmamaktadır¹⁰; Ancak, bunun güvensizliğin bir istisnası vardır: Matematik¹¹.

Şu halde, Matematik'te bu sağlamlık ve sarsılmazlık elde edilebildiğine göre onda bunu sağlayan her neyse onu keşfedip diğer

1. Descartes, Felsefenin İlkeleri, Prensess Elizabeth'e sunuş yazısı, Karasan Çev., 1943., s.5, pr: 2; "... philosophie signifie l'étude de sagesse..." [Descartes., Les Principes de La Philosophie., "Lettre de L'Auteur., Oeuvres et Lettres., p.557, pr: 2]
2. Descartes, Felsefenin İlkeleri, Karasan Çev., 1943., s.3, pr: 1
3. Descartes, Ahlak Üzerine Mektuplar., 4.8.1645 tarihli mektup., Karasan Çev., 1966., s.32, pr: 1
4. Descartes, Ahlak Üzerine Mektuplar., 4.8.1645 tarihli mektup., Karasan Çev., 1966., s.30
5. Descartes, Metafizik Düşünceler., Bölüm: IV., Karasan Çev., 1967., s.185, p.2
6. Descartes, Felsefenin İlkeleri, Prensess Elizabeth'e sunuş yazısı, Karasan Çev., 1943., s.1
7. Descartes, Felsefenin İlkeleri, Prensess Elizabeth'e sunuş yazısı, Karasan Çev., 1943., s.7
8. Descartes, Felsefenin İlkeleri, Prensess Elizabeth'e sunuş yazısı, Karasan Çev., 1943., s.7
9. "Aklın İdaresi İçin Kurallar"ın ikincisi., Règles Pour La Direction de L'Esprit: II., Oeuvres et Lettres., s.39, pr: 2
10. Descartes, Metod Üzerine Konuşma., Bölüm: I., Karasan Çev., 1967., s.6
11. Descartes, Metod Üzerine Konuşma., Bölüm: I., Karasan Çev., 1967., s.9

bilimlere de uygulayabilirsek onlarda da aynı derecede sağlamlık ve kesinlik elde edebiliriz.¹²

Bu sûretle, (insan açısından) bilinmesi mümkün olan tüm şeylerin tam ve kesin doğru bilgisini veren kapsayıcı bir bilim, matematiksel kesinlikli (kesinlikle ve zarûrî olarak doğru, ‘apodiktik’) ve “universal” olan bir bilim kurabiliriz: **Mathesis Universalis** (Üniversal Matematik).¹³

Bu sistem, bize, hiçbir “deney”e müraaat etmeye gerek duymadan sırf ve yalnız **Akıl** (Ratio)’dan kalkarak “herşeyi”, yâni hem fizikî realiteler dünyasının hem de metafizik dünyanın bilgisini elde etme imkânı vermektedir.

Cartesien Felsefe’nin özü ve esprisi, mümeyyiz vasfı da zâten budur: Çağdaşı ve metodolojik ve felsefî rakîbi İngiliz filozof, Empirizm’in bâni i Francis Bacon’ın “bilgi”yi “Deney”(Empeiria)’den istihraç etmesine karşılık, Descartes “Akıl”(Ratio)’dan istihraca yönelmiştir. Cartesien Metod, matematikte olduğu gibi açık-seçik, dolaysız,

doğrudan, bilâvasıta, intüitiv olarak görülen ve kesin doğru bir sağlam bir ilk çıkış-noktasından, Aksiyom’dan hareket ederek Eşya’nın bilgisine yönelmeyi öngörür.¹⁴ Metod, hakikat araştırmasının çekirdeğidir; çünkü, “*hakikatı aramada metod gerektir.*”¹⁵ O, bu söz konusu metodunu, yâni hakikat araştırmasının nüvesini Ratio’ya dayandırmakla çok kesin ve tam doğru bilgilerden mücehhez Mathesis Universalis projesine yönelmiş olmaktadır. Descartes, aradığı Archimedes Noktası’nı önce soyut “düşünce”de bulur.¹⁶ Bunu, “Uzun İsbat Zincirleri”¹⁷ olarak da isimlendirilen bir seri *dedüksiyonlar* takip eder¹⁸: Önce “şüphenin kendisi”¹⁹, sonra “**Ben**”²⁰ isbat edilir; yâni, artık “**Cogito Ergo Sum**” (Düşünüyorum o halde Var’ım) denebilir; bilâhare “**Tanrı**”nın varlığı²¹ da isbatlanır.²² Artık sıra Dış-Dünya’nın, Fizikî Dünya’nın isbatına gelmiştir.²³ Onun da yapılmasını, ileriki nesillere mîras olarak bırakılan “Dünyâ Hâkimiyeti” idealine yürüyüş tâkip edecektir.

Burada özetinin özetini vermeye çalıştığımız bu girift dedüksiyonlar zincirinin ni-

Cartesien Felsefe’nin özü ve esprisi, mümeyyiz vasfı da zâten budur: Çağdaşı ve metodolojik ve felsefî rakîbi İngiliz filozof, Empirizm’in bâni i Francis Bacon’ın “bilgi”yi “Deney”(Empeiria)’den istihraç etmesine karşılık, Descartes “Akıl”(Ratio)’dan istihraca yönelmiştir.

12. Descartes., Aklın İdaresi İçin Kurallar., II. Kural: “*Ancak düşüncemizin doğru ve şüphe götürmez bir bilgisini edinebildiği şeylerle uğraşmak lazımdır.*”

13. Descartes. Metod Üzerine Konuşma., Bölüm: II., Aklın İdaresi İçin Kurallar: IV.

14. Mathesis Universalis hakkında geniş bir irdeleme için, bkz: Louis Liard., Descartes., Chapitre Premier: La Mathématique Universelle., p.35 v.dv., Libraries Félix Alean et Guillaumin Réunies., Paris, 1911; N. K. Smith., New Studies in th Philosophy of Descartes., Mc Millan and Co. Ltd., London, 1952., Chapter: IV., p.103 v.d.v

15. Descartes. Aklın İdaresi İçin Kurallar: III

16. Descartes. Aklın İdaresi İçin Kurallar: IV

17. Descartes. Aklın İdaresi İçin Kurallar: IV

18. Descartes’ın deyimini ile: “*Longue chaînes de raisons*” [Discours - Oeuvres et Lettres., s.138, pr: 4 başı]; yâni, “uzun delil zincirleri” [Metod Üzerine Konuşma: II., M. Karasan Çev., s.21, pr: 3 başı]

19. Descartes’ın diğer aksiyonları da şunlar:

1: **Tabii Işık** [Metafizik Düşünceler., III, s.152; Metod Üzerine Konuşma: III, Karasan Çev., s.30., Aklın İdaresi İçin Kurallar: IV, s.18; **Felsefenin İlkeleri**: I, 30; Tabiat İşığı İle Hakikatı Arama, sunuş, s.1]

2: **Tanrının Varlığı**, [Metod Üzerine Konuşma: IV., Karasan Çev., s.41]

3: Diğerleri: **Düşünce, Hakikat, Varlık**, [Felsefenin İlkeleri: I.10; I.9; I.7]

19. Descartes. Metod Üzerine Konuşma: III., Karasan Çev., s. 31., Descartes, a.e: II., s. 132

20. Descartes. Metod Üzerine Konuşma: IV

21. Descartes. Metafizik Düşünceler: III, s. 148; IV, s. 173; **Felsefenin İlkeleri**.I.20: “Biz kendi kendimizin yaratıcı değiliz, yaratığımız Tanrıdır ve dolayısıyla Tanrı vardır.”

22. Tanrı’nın varlığının isbatında Descartes üç delil kullanır: Ekmel varlık fikri, Ben’in varlığı ve ontolojik delil. Kozmolojik delil kullanılmaz; çünkü henüz varlığı isbat edilmemiştir

23. Descartes. Metafizik Düşünceler., IV, V, VI., Aklın İdaresi İçin Kurallar: XII., **Felsefenin İlkeleri**: II, 4, II, 9

Cartesien Felsefe'nin ideali tam anlamıyla hiçbir zaman gerçekleşmemiştir ve gerçekleşmesi umudu da kalmamıştır. Zira o, "Duyulur (Mahsus) Âlem" ile "Aklı Âlem"i bir ölçüde birbirine karıştırmıştır. Bunu, Descartes'ın kendisinin de hissettiğini söyleyebiliriz.

hayetinde varlığı "meşrûlaştıran" tabiatın artık niçin yalnız akıl (ratio) ile bilinebileceği Descartes açısından anlaşılır bir husus olacaktır.

Descartes'in bütün bu girift mülâhazalarının gayesi Tanrı'nın varlığını isbatlamak değildir. Onu bir ilâhiyatçıdan ayıran taraf budur. İlâhiyatçı için hedef olan Tanrı'nın Varlığını İsbat (İsbât-ı Vâcib) onun için, felsefesini bir meşrûiyet zemînine oturtmak üzere kullanılacak bir vâsita, bütün felsefesini üzerine bina etmek istediği sağlam, sarsılmaz bir temeldir. **Dünya Hâkimiyeti İdeali**²⁴ de anlamını bu şekilde kazanmaktadır: Dünya önce meşrûlaştırılmalı, sonra anlaşılıp kavranmalı ve sonra da ona hâkim olunmalıdır.

Cartesien Felsefe'nin ideali tam anlamıyla hiçbir zaman gerçekleşmemiştir ve gerçekleşmesi umudu da kalmamıştır. Zira o, "Duyulur (Mahsus) Âlem" ile "Aklı Âlem"i bir ölçüde birbirine karıştırmıştır. Bunu, Descartes'ın kendisinin de hissettiğini söyleyebiliriz.²⁵ Bu ise, çok ümit bağlanan ve kendisinden sonra Leibniz'in daha da ilerleriye götürmeye çalıştığı pek iddialı ve pek ihtisamlı "Mathesis Universalis" projesinin terkedilmesi demek olmuştur.

Filhakika Mathesis Universalis terkedilmiştir, ancak, Descartes'ın varlık sahnesini

tanınmamıza büyük katkıları olmuştur: İnsan, dünyaya hâkim olmak için onu önce tanımak, anlamak mecburiyetindedir. Bunu da sağlayacak olan şeylerin başında matematik gelir; zira o, "bütün bilimlerin kaynağıdır, insan aklının ilk kavramlarını ihtiva eder ve bütün hakikatler kendisinden çıkarılabilir."²⁶

Descartes'ın Kalkış Noktası ve Tanrı

Descartes teknik anlamda bir filozoftur ve amacı da Akıl'a, Saf Akıl'a dayalı sistematik ve bütüncül bir felsefe tesis etmektir. Russell'in deyimiyle, böyle bir teşebbüs Aristo'dan beri Batı dünyasında vâkî olmamıştır.²⁷ Ancak, aslî gayesi, *tam bir ahlâk (kat'i ve olgun ahlâk; la plus parfait morale)*²⁸, *kat'i ve mutlak doğru bilgi ve dünyâ hâkimiyeti* elde etmek olan Descartes, herşeyden önce kesin ve sağlam bir bilgi peşindedir. Bu bilgiyi sağlayacak olan ilk şeylerden birisi, hattâ birincisi, onun **Tabii Işık (La Lumière Naturelle)** dediği, İnsan'ın içinde fitratan bulunan, "*idrâk ettiğinde, yani açık ve seçik olarak bildiğinde, doğru olmayan hiçbirşeyi idrâk etmeyen*"²⁹ bir "*doğruyu yanlıştan ayırd-etme gücü*"³⁰ olup, Tanrı vergisidir.³¹ Filozof, "Tabiat Işığı İle Hakikatı Arama" adlı diyalogunun sunuşunda aynı hususa temas etmekte, ve, böyle bir eseri kaleme alışının da, Sağ-Du-

24. "Dünya Hâkimiyeti" veya "Tabiat'a Hükmetmek" için, meselâ, bkz: Descartes., Metod Üzerine Konuşma: VI., M. Karasan çevirisi., s.65., H. V. Eralp., "Descartes Fizikinin Metafizik Temelleri", s.102; Labert-honière., Descartes Üzerine Tetkikler., s.167, pr: 2

25. H. Heimsoeth, **Filozof Olarak Descartes**; Felsefe Arkivi, III/3 (s. 1)

26. Descartes, Aklın İdaresi İçin Kurallar: IV., s.19

27. Bertrand Russell., Batı Felsefesi Tarihi., s.539

28. Bu konuda, bkz: Durmuş Hocoğlu., "Descartes Felsefesi'nde Bir Problem Alanı Olarak Ahlâk", Doğu Batı., Sayı: 4., Alfred Fouillé., Descartes., 1906., s.10 v.dv.:

29. Descartes., **Felsefenin İlkeleri**: I.30

30. Descartes., Metafizik Düşünceler: III., s.152, pr: 1

31. "*Hakikatte, insanın zihninde, Tanrı vergisi öyle birşey vardır ki, faydalı fikirlerin ilk tohumları oraya atılmıştır.*"

[Descartes., Aklın İdaresi İçin Kurallar: IV., s.18.pr:2]

Ayrıca, bkz: Metod Üzerine Konuşma: III., Karasan Çev., s.30., st: 7 - 8.

Ayrıca, Metod Üzerine Konuşma'da şöyle denmektedir:

"... *bizde gerçek ve doğru olan herşeyin olgun ve sonsuz bir varlıktan geldiğini bilmeseydik, fikirlerimiz ne kadar açık ve seçik olsalar da, bize, doğru olmak olgunluğuna sahip olduklarını temin edecek hiçbir kanıt bulunmayacaktı.*"

[Metod Üzerine Konuşma: IV., Karasan Çev., s.41., st: 21 - 25]

yu'nun aslında hakikate vâsıl olmak için kâfi olduğunu isbat etmek olduğunu söylemektedir.³² Bu eserini kaleme alışının sebebini de, Sokrates'in "Hâtırlama Teorisi"ni anımsatan bir tez ile, "her insanın yapısında tabi î olarak bulunan bu ışığın sayesinde, herşeyin bilgisini, başkasının bir yardımı olmaksızın kendi başına nasıl bulacağını kanıtlamak" olarak takdîm eder:

*"Bu eserde... her insana, hayatının idaresinde gerekli olan bütün bilimi, başkasından birşey istemeksizin kendisinde bulmanın, sonra da bu bilimi inceleyerek, insanın aklının edinebildiği en acıip bilgilerin hepsini edinmenin yollarını göstereceğim."*³³

Ona göre, söz konusu bu Tabiî Işık ile ne dine ne de felsefeye gerek kalmadan, gerçeğin bilgisine ulaşmak mümkündür. Ancak, Descartes'ı sâdece bu şekilde anlamak çok sathî bir yaklaşım olur. Nitekim, yukarıdan da açıkça görüldüğü gibi,

32. *"Bu sâf ışık, sağduyulu adamın, ne din ne de felsefenin yardımına el uzatmaksızın düşüncelerini uğraştıran bütün şeyler üzerine edinebileceği bütün kanaatları belirtir, ve en garip bilimlerin sırlarına varıncaya kadar herşeye nüfuz eder."*

[Descartes., Tabiat Işığı İle Hakikati Arama., Karasan Çev.,1945, Sunuş., s.1]

33. Descartes., Tabiat Işığı İle Hakikati Arama., Karasan Çev.,1945, Sunuş., s.4)

34. Descartes'in "Tabiî Işık" adını verdiği, her kişiye doğuştan Allah vergisi olarak (innatac) verilen ve doğruyu yanlıştan ayırdeden bu yetenek, Gazzâlî'nin "Munkız"da anlattığı, Şüphe'den bedihî bilgiye ulaştırılan "Allah tarafından içe atılan nur" kavramı ile örtüşmektedir; her iki düşünürün de bu yeteneği tasvir etmek için kullanmış oldukları terimin "Işık" (Nûr=Lumière) oluşuna dikkat edilmelidir.

35. Metod Üzerine Konuşma: IV., Karasan Çev., s.41, st: 7 - 10

36. Üzerinde zaman-zaman geerksiz tartışmalar açılmasına sebebiyet veren bir konu olduğu için, burada kısaca bir dipnot şeklinde, "**Tanrı**", "**ilâh**" ve/veya "**Allah**" terimleri hakkında şu hususları çok kısaca hatırlatmayı faydalı bulmaktayım:

1°: "**Allah**" kelimesi bir özel isim (has isim, şahıs ismi)'dir; benim ismimin "Durmuş" olması gibi. Kat'iyen cins ismi olarak kullanılamaz. O sebeple 'A' harfi mutlaka majiskül olmalıdır ("Allah" şeklinde). Aksi, ya cehâlettir ya da kastî saygısızlık.

2°: "**ilâh**", cins isimdir, bu sebeple 'î' harfi, özel durumlar dışında miniskül olarak kullanılmalıdır ("ilâh" gibi). Buna göre, kelime-i tevhîd, "Allah'dan başka ilâh yoktur" şeklinde yazılmalıdır. Bu hâle göre, Allah, 'ilâh' cinsinden bir varlıktır; ne var ki bu varlık cinsi kesrete tahammül edemez; yâni. "ilâhlık", tam ve mutlak bir tekillik (singülarite) alanıdır. Bu kontekstte, "Allah, sayı ile "bir" olan tek ve biricik 'ilâh' olmaktadır. Esâsen, İslâm'a giriş kapısı olan Kelime-i Tevhîd de bunu anlatmaktan başka bir şey yapmamaktadır: "Allah'tan başka bir ilâh yoktur".

3°: "**Tanrı**" kelimesi, Türkçe'dir; hem bir cins ismi ("ilâh" muadili) ve hem de bir has isimdir ("Allah" muadili). Yani Türkçe'de, Arapça'da olduğu gibi, "Allah" ve "ilâh" tefriki yoktur. [İngilizce'de "God", Fransızca'da "Dieu" kelimelerinde olduğu gibi]. O sebeple bu kelime kullanırken, cümle içindeki konumuna göre, has isim olduğunda belirli (definitive) bir "ilâh"ı (yani "Allah"ı) işaret etmekte olacağı için "T" harfi majiskül olmalıdır ('Tanrı' şeklinde). Bir kavram, ya da bir cins ismi olarak kullanmak söz konusu olduğunda ise "T" harfi miniskül olmalıdır ('tanrı' şeklinde). Bu halde, kelime-i tevhîd'in karşılığı bu kontekstte şu şekilde olmalıdır: "Tanrı'dan başka tanrı yoktur".

Tabi î Işık dahi varlığını kendisine değil, kendisinden başka birşeye, "Tanrı'nın Varlığı"na borçludur.³⁴ Gerçekten de filozof, Metod Üzerine Konuşma'nın dördüncü bölümünde şunları söylemektedir:

*"... pek açıkça ve pek seçikçe kavradığım şeylerin hepsi doğrudur sözü, Tanrı var olan ve olgun bir varlık olduğu ve bizde olan herşey ondan geldiği için doğrudur."*³⁵

Bu sebeple, kaadir-i mutlak, âlim-i mutlak, hayr-ı mutlak bir Tanrı'ya duyulan kat'î inanç, Descartes Felsefesi için en temel aksiyomu, ya da, "Aksiyomlar Aksiyomu" olarak da anlaşılabilir.

Kozmos ve Tanrı Problemi

Nursî'de Tanrı³⁶ Problemi

Bu konuda şu hususu önemine belirtmekte fayda mülâhaza etmekteyim: Descartes'in Şüphe'den yola çıkarak kesin bilgiye ulaşma metodunun zıddına, Nursî'de gerek

Bu sebeple, kaadir-i mutlak, âlim-i mutlak, hayr-ı mutlak bir Tanrı'ya duyulan kat'î inanç, Descartes Felsefesi için en temel aksiyomu, ya da, "Aksiyomlar Aksiyomu" olarak da anlaşılabilir.

Nursî'nin felsefesinde Tanrı (şahıs adı ile "Allah"), Descartes'takinden çok farklıdır: Tanrı, onun felsefesinde, Descartes'takinin aksine, her yerdedir: Hem başında, hem ortasında, hem sonunda. Nursî, bütünüyle, Allah'a, Peygamber'e onun vâsıtasıyla tebliğ edilmiş olan Hakaaik-i İlâhiye'ye karşı tam ve katıksız bir îmân ile teslim olmuştur.

kendisinin, gerek mevcûdâtın ve gerekse de Tanrı'nın varlığı konusunda—gerek 'şek', gerek 'şüphe', gerekse de 'rayb' anlamında—en ufak bir şüphe ya da kuşku ve bu şüpheden kaynaklanan bir şüphe mücâdelesini yoktur. Nursî'nin felsefesinde Tanrı (şahıs adı ile "Allah"), Descartes'takinden çok farklıdır: Tanrı, onun felsefesinde, Descartes'takinin aksine, her yerdedir: Hem başında, hem ortasında, hem sonunda. Nursî, bütünüyle, Allah'a, Peygamber'e onun vâsıtasıyla tebliğ edilmiş olan Hakaaik-i İlâhiye'ye karşı tam ve katıksız bir îmân ile teslim olmuştur. Bu husus, o kadar âşikârdır ki, bu konuda ayrıca başka birşey eklemeye bir lüzum dahi hissetmemekteyim; kaldı ki, bu konuya temas etmeye kalkışılması hâlinde belge krizine girmek dahi kaabildir; o sebeple, bu konunun müstakîlen ele alınması daha faydalı olacaktır.

O sebeple, ülkemizde çok az tanınan bir kişi olması bakımından bu konuda Descartes'ı biraz açmak daha faydalı olacaktır.

Descartes'da Tanrı Problemi

Cottingham'ın da isâbetle belirtmiş olduğu gibi, Tanrı (inancı) Descartes felsefesinde merkezî bir rol oynar.³⁷ Gerçekten de Tanrı fikri, Descartes Felsefesi'nin en temel unsurudur; O'nsuz bir Cartesien Felsefe tasavvur dahi edilemez. Tanrı idesi, teknik olarak bu felsefenin hem en başında vardır ve hem de ortasında; ama bir ruh olarak her tarafında mevcuttur. Lâkin, bu "her tarafta" mevcûdiyet, çok farklı anlamdadır. Descar-

tes, Tanrı'nın varlığını önce bir aksiyom olarak alıp bilâhare de bir teorem gibi isbatlayarak O'nun vâsıtasıyla Kozmos'un varlığını ve bilvesile Kozmos Egemenliği'nin meşrûyetini elde ettikten sonra ilâhiyyat meselelerine bir daha hiç avdet etmeyecektir.

İmdi, Metafizik Düşünceler'in üçüncü bölümünde Tanrı fikrinden ne anladığımızı "*Mutlak, ebedi, sonsuz, değişmez, herşeyi bilen, her şeye gücü yeten ve kendinden dışarıda var olan bütün şeylerin yaratatı*"³⁸ şeklinde özlü bir şekilde hulâsa eden Descartes, O'nun muhtelif sıfatlarını da muhtelif eserlerinde şu şekilde açıklamaktadır: "Tanrı herşeyin küllî sebebi olduğu gibi tam (totale) sebebidir de. Böylece onun iradesi olmadan hiç bir şey meydana gelmez."³⁹ "Tanrı mümkün değil, zorunlu ve ebedî varlıktır"⁴⁰ "Tanrı'dan başka her şey zorunlu değil mümkündür"⁴¹ "Tanrı tek gerçek cevherdir."⁴² "Tanrı, şeylerin illetidir"⁴³ "Tanrı tam hakîmdir"⁴⁴ "Tanrı mutlak kâmil olduğundan hiçbir hatanın illeti olamaz."⁴⁵ "Tanrı yanılmalarının kaynağı değildir"⁴⁶ "Tanrı'nın mâhiyetini tam bilemeyiz ama O'nun tam olgun varlık olduğunu en açık şekilde bilebiliriz."⁴⁷ "Sonsuz adı yalnız Tanrı'ya mahsustur"⁴⁸ "Tanrı herşeyi ezelden düzenlemiştir (tâkid etmiştir)"⁴⁹ "Tanrı yalnız bütün ezeliyet ve ebediyette olanı değil, aynı zamanda, arzu edileni de bilir"⁵⁰

Şimdi bunları kısaca özetleyelim:

1: Tanrı" Tam Hakîm" olan yegâne var-

37. John Cottingham., Descartes Sözlüğü., "Tanrı Md"., s.213, st: 1
38. Descartes., Metafizik Düşünceler., III., Karasan Çev., s.154, pr: 1
39. Descartes., Ahlak Üzerine Mektuplar., s.60., pr: 1 sonu
40. Descartes, Felsefenin İlkeleri: I.14
41. Descartes, Felsefenin İlkeleri: I.15
42. Descartes, Felsefenin İlkeleri: I.51
43. Descartes, Felsefenin İlkeleri: I.75
44. Descartes, Felsefenin İlkeleri: Müellifin Mektubu., Karasan Çev., s.7
45. Descartes., Metafizik Düşünceler., Bölüm: 4
46. Descartes, Felsefenin İlkeleri: I.29., I.31
47. Descartes, Felsefenin İlkeleri: I.19
48. Descartes, Felsefenin İlkeleri: I.27
49. Descartes, Felsefenin İlkeleri: I.40
50. Descartes, Felsefenin İlkeleri: I.41

lıktır. (Yukarıda kısaca temas edildiği için ayrıca üzerinde durulmayacaktır).

2: Tanrı, gerçek anlamda “sonsuz” olan tek varlıktır.

Gerçek anlamda sonsuzluk, bir cevherin sıfatlarının (sanlarının) sonsuz olması demektir ve açıkça görülebileceği gibi, böyle birşey de ancak ve yalnız Tanrı’ya özgüdür.⁵¹

Şu halde, Tanrı’nın hâricindeki şeylerde *sonsuz* gibi görünen şeyler gerçekte *sonsuz* değildirler; ancak ne var ki, bizim anlayışımızın onları kavramakta yetersiz kalışı, onların bize adetâ “sonsuz gibi” görünmelerine yol açar, ama, gerçekte onlar “sonsuz” değil, ancak “belirsiz”dirler. Belirsiz’dirler, yani, bu vasıflarının sınırı (haddi) tâyin edilememektedir. Bu, duyu bilgisi ile mümkün değildir; zira, duyu bilgisi, mâhiyeti gereği, sonsuz olanı kavrayamaz. O sebeptendir ki ancak, Akıl ile bilinebilir ki, onlar sonsuz olamazlar. O halde, cisimlerin gerçekte sonsuz olmayıp ancak belirsiz olduğu, yine Metafizik’ten kalkılarak varılan bir sonuçtur.

3: Tanrı, herşeyin yaratanıdır ve bütün hakikatlerin kaynağıdır.

Descartes için Tanrı, hem tam anlamıyla “herşeye gücü yeten”dir (kaadir-i mutlak, omni potent), “herşeyi yaratan”dır ve hem de “bütün hakikatlerin kaynağı”dır:

“(Özetle, “ilk önce, sırf düşünen bir

varlık olan “ben”in varlığını isbat ettim ve bunu birinci ilke olarak kabul ettim” dediğinden sonra - D.H.) ... bundan da pek açık bir sûrette şu prensipleri çıkardım: Dünyada (varlık sisteminde - D.H.) var-olan bütün şeylerin bir yaratanı olan bir Tanrı vardır ve bütün hakikatların kaynağı olan bu Tanrı, düşüncemizi öyle bir tabiatta yaratmıştır ki, pek açık ve pek seçik bir şekilde anladığı şeyler üzerine verdiği hükümlerde hiçbir zaman aldanmasına imkân yoktur. Bunlar, maddî olmayan veya metafizik şeylere tatbik ettiğim ilkelerdir. Bu prensiplerden pek açıkça cismanî veya maddî şeylerin ilkelerini çıkarıyorum ki şunlardır: Muhtelif şekillere malik, muhtelif tarzda hareket eden, uzunluk, enlilik ve derinlikçe uzamalı olan cisimler vardır. İşte, kısaca, kendilerinden, diğer şeylerin hakikatını çıkardığım ilkeler.”⁵²

İmdi; görülmekte olduğu üzere, Descartes felsefesinin başlangıcında Tanrı idesi olmalıdır; zira, fikirlerine ciddi bir biçimde etki ettiği açık olan Gazzâlî gibi⁵³, Şüpheden yola çıkarak “kesin ve sarsılmaz bilgi”ye, mutlak hakikate yönelen ve Matematiksel Metod’u felsefesine tatbik eden Descartes için çok sağlam bir “ilk çıkış noktası” (aksiyom) lâzımdır; bu ise, ancak Tanrı inancını en temel aksiyom olarak almakla kaabil olabilecektir. Ayrıca, aynı inanç, Felsefesi’nin ortasında da bulunacaktır; zira, mevcûdâtın varlığının isbat edilebilmesi için onlardan önce Tanrı’nın varlığının isbatı gerekecektir.⁵⁴ **Tanrı’nın varlığı, Âlem’in varlığı için bir hüccettir; Âlem’in varlığı Tanrı’nın varlığı için değil.**

51. “(Madde: 27): Belirsizle sonsuz arasında ne fark vardır?”

“Bu şeylere (uzamalı şeylere, “madde”ye - D.H.) sonsuzdan ziyade belirsiz diyeceğiz, ve böylece sonsuz adını yalnız Tanrı’ya hasredeceğiz; çünkü Tanrı’nın yetkinliklerinin sınırlarını görmediğimiz gibi, bir sınırı bulunamayacağından da emin bulmuyoruz. Diğer şeylere (“madde”ye - D.H.) gelince, onların böyle mutlak yetkinliklerinin olmadığını biliyoruz, çünkü her ne kadar onlarda bazan sınırsız gibi görünen özellikler bulsak da bunun daha ziyade onların özünden değil, anlayışımızın eksikliğinden ileri geldiğini anlamaktan geri kalmıyoruz.”

[Descartes., Felsefenin İlkeleri: 1.27., Karasan Çev., 1943., s.52]

52. Descartes. Felsefenin İlkeleri., Önsöz., s.16.s:5 v.dv.

53. Bu konuda, bkz: Durmuş Hocaoğlu., “Gazzâlî Ve Descartes’da Varlık, İnsan ve Bilgi”., Yeni Toplum., Sayı:2., Eylül-Ekim 1992. İstanbul., s.99-109

54. Bu konuda, kz: Durmuş Hocaoğlu., “Descartes’da Matematizm ve Mathesis Universalis”., [Febliğ.], Y.T.Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi Matematik Bölümü Descartes Sempozyumu., İstanbul., 11 Kasım 1996

Şu halde, Tanrı’nın hâricindeki şeylerde *sonsuz* gibi görünen şeyler gerçekte *sonsuz* değildirler; ancak ne var ki, bizim anlayışımızın onları kavramakta yetersiz kalışı, onların bize adetâ “sonsuz gibi” görünmelerine yol açar, ama, gerçekte onlar “sonsuz” değil, ancak “belirsiz”dirler.

Descartes Matematiksel Metod kullandığı halde Nursî'nin böyle bir metodu yoktur. Bundan maâdâ başka bir fark da şudur: Descartes isbat ettiği bir önermeyi bir daha ele alıp tekrar isbat etmeye girişmez; aksi matematiksel metoda muhâlif olurdu. Fakat Nursî mütemâdiyen aynı önermeleri isbat etmektedir.

Descartes'ın, Tanrı'nın varlığını evvelâ bir aksiyom olarak alması, sonra da bir teorem gibi isbatlaması, bir çelişki olarak görülmüş totoloji ve "Kartezyen Çevrim" (Kartezyen Kısır Döngü; Circle Cartésien) adıyla anılmıştır. İlk defa çağdaş Gassendi tarafından tenkîd edilen bu durum her iki filozof arasında çok heyecan verici ve Descartes'ın galibiyeti ile biten fikir düellosuna da sebebiyet vermiştir; ancak bu konudaki tartışmalar hâlâ devam etmektedir.⁵⁵

Nursî ve Descartes: "Kozmos" ve "Tanrı" Problemi

İmdi; bâlâda muhtasaran zikredildiği veçhiyle, Descartes, Şüphe'den kalkmakta, Şüphe'yi aşmak için Tanrı inancına sarılmakta, oradan Ben'in varlığını, Ben'den sonra Tanrı'nın varlığını ve bilâhare de Kozmos'un ve bütün mevcûdâtın varlığını ispat etmektedir.

Descartes'ın bütün bu mülâhazalarının esas gayesi, önce de bahsedilmiş olduğu üzere, sâdece Tanrı'nın varlığının isbatı değildir; hattâ belki de hiç değildir. Bir ilâhiyatçı ya da bir sûfî veya Gazzâlî gibi bir mahz hakikat araştırmacısı ile onun arasındaki fark şudur: Tanrı'nın varlığının isbat edilmesi diğerlerinin nokta i nazarından nihâî bir gaye olarak kâfi olabilir; ama Descartes felsefesi nokta i nazarından nihâî bir gaye değil, felsefenin üzerine bina edileceği sağlam bir zemin mesâbesindedir. Descartes Tanrı Bilgisi'ni kendisine çok sağlam bir zemîn, emniyetli bir atlama taşı gibi kullanarak Dünya Bilgisi'ne ve oradan da Dünya Hâkimiyeti'ne ulaşmak emelindedir. Bu incelikli noktayı Laberthonnière, "Descartes ancak kendi bilgisini tamamlamak ve dünya bilgisini hazırlamak için Tanrı bilgisinden geçiyor"⁵⁶ diyerek veciz bir sârette ifâde etmektedir. Nitekim, Tanrı'nın varlığı kullanılarak Kozmos'un varlığı kanıtlandıktan sonra Descartes bir daha hiç ilâhiyat (teoloji) meselelerine dönmeyecektir.

Nursî ise, Descartes'tan farklı olarak, 'kesin bilgi'den, Tanrı'ya duyulan mutlak inançtan ve en kesin bilgi (essah bilgi) olan Vahy'den yola çıkmakta ve bu esnada Dış-Dünya'nın varlığına karşı bir şüphe de beslememektedir. Yâni Nursî, "Biz eşyanın var olduğuna zarurî olarak, kesinlikle, apaçık şekilde hükmediyor ve biliyoruz"⁵⁷ diyen Taftazânî gibi, Âlem'in varlığını, ayrıca isbâtına lüzum hissedilmeyen bedihî bir hakikat olarak kabul etmektedir. Ancak, buna karşılık, yâni hem Tanrı'nın varlığına ve hem de Dış-Dünya'nın, Eşya'nın hakikatine karşı bir şüphe duymamasına rağmen, Nursî de, hem Tanrı'nın ve hem de Eşya'nın varlığını sürekli olarak ve mükerreren isbat eder. Hattâ, denebilir ki, Nursî'nin eserlerinin—bir miktar mübâlağa ile—belki yarısı sâdece bu iki konuya hasredilmiştir. Bu maksatla da o, hem "eserden müessîre", ya da "eşyadan bilgiye" giderek Varlık İsbâtı (İsbât-ı Vâcib) için Eşya'yı ve hem de bunun zıddı olarak, "müessîrden esere", ya da "bilgiden eşyaya" giderek, Eşya'nın hakikatinin isbâtı için de Tanrı'yı ve Vahyî Bilgi'yi birer isbat materyali olarak kullanır.

İkisinin felsefeleri arasında bu mevzûda bir başka önemli fark da şudur: Descartes Matematiksel Metod kullandığı halde Nursî'nin böyle bir metodu yoktur. Bundan maâdâ başka bir fark da şudur: Descartes isbat ettiği bir önermeyi bir daha ele alıp tekrar isbat etmeye girişmez; aksi matematiksel metoda muhâlif olurdu. Fakat Nursî mütemâdiyen aynı önermeleri isbat etmektedir. Bu hususa ileride tekrar kısaca temas edilecektir.

Descartes'ın aslî dayanağının 'saf akıl' olduğunu söylemiştik. Descartes'tan farklı olarak Nursî'nin bütün dayanağı, öncelikle en sağlam bilgi olan Vahyî Bilgi ve Vahyî Bilgiler Mecmûası olan Kur'ân-ı Kerîm'dir. Vâkıa, onun ifâdesi ile, "Kur'an-ı Kerîm tarih, coğrafya muallimi değildir"; ama, en hakikî mürşid odur: Hem dünyâ hem de uh-

55. Bu konuda, bkz: Louis E. Loeb., "Kartezyen Kısır Döngü", Çev: Doğan Şahiner., Cogito., Sayı: 10., 2. baskı., İstanbul, Şubat 1998., s.83-103

56. Laberthonnière., Descartes Üzerine Tetkikler., s.107, pr: 2

57. Taftazânî., Kelâm İlmi Ve İslâm Akaidi (Şerhu'l-Akaid), s. 103

râ için. Nitekim, daha birçok şeyin hakîkatini olduğu gibi, kozmik varlığın hakîkatini de Nursî yine O’ndan çıkarmaktadır.⁵⁸

Bu hususu Üstad, yine aynı eserinin dibâcesinde şöyle manifeste etmektedir:⁵⁹

“Kur’an Nedir? Tarifi Nasıldır?

“Kur’an; şu kitab-ı kebir-i kainatın bir tercüme-i ezeliyesi, ve ayat-ı tekvinîyi okuyan mütenevvi dillerinin tercüman-ı ebedisi, ve şu alem-i gayb ve şehadet kitabının müfessiri, ve zeminde ve gökte gizli esma-i İlahiyenin manevi hazinelerinin keşşafı, ve sutur-u hadisatın altında muzmer hakaikin miftahı, ve alem-i şehadette alem-i gaybın lisani, ve şu alem-i şehadet perdesi arkasında olan ve alem-i gayb cihetinden gelen iltifatat-ı ebediye-i Rahmaniye ve hitabat-ı ezeliye-i Sübhaniyenin hazinesi, ve şu İslamiyet alem-i manevîsinin güneşi, temeli, hendesi, ve avalim-i uhrevîyenin mukaddes haritası, ve zat ve sıfat ve esma ve şunun-u İlahiyenin kavli-i şarihi, tefsîr-i vâzihı, burhan-ı katı, tercümân-ı sâtı ve şu âlem-i insaniyetin mürebbisi ve insaniyet-i kübra olan İslamiyetin mâ ve ziyası; ve nev-i beşerin hikmet-i hakikiyesi, ve insaniyeti saadete sevk eden hakiki mürşidi ve hadisi, ve insanlara hem bir kitab-ı şeriat, hem bir kitab-ı dua, hem bir kitab-ı hikmet, hem bir kitab-ı ubudiyet, hem bir kitab-ı emir ve davet, hem bir kitab-ı zikir, hem bir kitab-ı fikir, hem insanın bütün hacat-ı manevîyesine merci olacak çok kitapları tazammun eden tek, cami bir kitab-ı mukaddes, hem bütün evliya ve siddikin ve urefa ve muhakkikin muhtelif meşreplerine ve ayrı ayrı mesleklerine, herbirindeki meşrebin mezakına layık ve o meşrebi tenvir edecek ve herbir mesleğin mesakına muvafık ve onu tasvir edecek birer risale ibraz eden mukaddes bir kütüphane hükmünde bir kitab-ı semavidir.

“Kur’an, Arş-ı azamdan, İsm-i azamdan, her ismin mertebe-i azamından geldiği için, On İkinci Sözde beyan ve ispat edildiği gibi, Kur’an, bütün alemlerin Rabbi itiba-

riyla Allah’ın kelimidir, hem bütün mevcudatın İlahî ünvanıyla Allah’ın fermanıdır, hem bütün semavat ve arzın Halıkı namına bir hitaptır, hem rububiyet-i mutlaka cihetinde bir mükalemedir, hem saltanat-ı amme-i Sübhaniye hesabına bir hutbe-i ezeliyedir, hem rahmet-i vasia-i muhita nokta-i nazarında bir defter-i iltifatat-ı Rahmaniye-dir, hem uluhiyetin azamet-i haşmeti haysiyetiyle, başlarında bazan şifre bulunan bir muhabere mecmuasıdır, hem İsm-i azamın muhitinden nüzul ile Arş-ı azamın bütün muhatına bakan ve teftiş eden hikmet-feşan bir kitab-ı mukaddestir. Ve şu sırdandır ki, Kelamullah ünvanı, kemal-i liyakatle Kur’an’a verilmiş ve daima da veriliyor.”

Kâinat ve Kâinat Kitâbı

Her iki düşünür de Kâinat’ı bir “kitap” olarak nitelendirmektedirler. Ancak, bu terim ortaklığı, bu terime yüklemiş oldukları mânâlar bakımından bir ortaklığa delâlet etmekte değildir.

Descartes Kozmos’u, bir kitap gibi telakkî etmektedir; okunması gereken, ama önce dili, yâni alfabesi anlaşılması, şifresi çözülmesi gereken bir kitap. O, “**Büyük Dünya Kitabı**” (Le Grand Livre du Monde) adını verdiği⁶⁰ bu kâinattan ve kendisinden başka okunmaya ve aranmaya bir ilim olmadığına hükmetmekte ve hakikat araştırmacılığını da bu kontekste yapmaktadır.

Nursî’nin kullanmış olduğu “**Kâinat Kitabı**”, “**Büyük Kâinat Kitabı**” gibi terimler, isim olarak Descartes’in “Le Grand Livre du Monde” terimiyle bire-bir örtüşmektedir; ancak bu ortaklık dışında aynı kitaba yüklemledikleri mânâ ve kıymet son derece farklıdır.

Descartes için bir “hâkimiyet objesi” olan Kâinat, Nursî için, daha farklı bir anlam taşımaktadır. Ona göre, Bu-Dünya, öncelikle Allah’a ulaştırılacak, zâtında her noktaya Allah’ın işaretleri ve remzleri yerleştirilmiş olmakla Allah’ın varlığına ve “bir”liğine

Descartes için bir “hâkimiyet objesi” olan Kâinat, Nursî için, daha farklı bir anlam taşımaktadır. Ona göre, Bu-Dünya, öncelikle Allah’a ulaştırılacak, zâtında her noktaya Allah’ın işaretleri ve remzleri yerleştirilmiş olmakla Allah’ın varlığına ve “bir”liğine şehâdet eden bir ay-nadardır.

58. “...Kur’an-ı Kerim tarih, coğrafya muallimi değildir. Ancak, âlemin nizam ve intizamından bahisle Sanin marifet ve azametini cumhur-u nasa ders veren mürşid bir kitaptır.”

[Nursî.. İşârât.. s.238]

59. Nursî.. İşârât.. s.15

60. Descartes.. Discours de La Méthode.. Oeuvres et Lettres.. p.131.. pr: 2; Metod [Karasan Çev., 1967.. s.11, st: 10]

Hâsılı, Descartes'ın amacı, bu kitabı okuyarak Kâinat'ın kaanunlarını deşifre etmek ve "Dünya Hâkimiyeti" idealine yürümektir; Nursî'nin amacı ise bu kitabı okuyarak Rabbini, müteaddit kereler bulmak ve onun aracılığı ile, "wele'l-âhireti hayru'n-leke mine'l-ülâ" âyeti ile işâret edilen ebedî mutluluğa kavuşmaktır.

şehâdet eden bir aynadardır. O'nun varlık ve birliğini bil-bedâhe isbat eden bir burhandır ve asıl mutluluğun aranması gereken yer olan Âhret'in kazanılacağı bir varlık alanıdır. Bununla birlikte o, dünyevî mutluluğu reddetmekte ve Bu-Dünya'yı, doğum ile ölüm arasında içinde yaşadığımız bu varlık alanını bir "günah tarlası" telâkki etmekte değildir. Elbette Bu-Dünya da, meşrûriyet ölçüleri içerisinde kazanılması ve yaşanılması gereken bir varlık alanıdır. Ama, tekrar belirtelim, bir "ebediyet arayışı" içerisinde olan Nursî için, her şeyi ile bir fenâ âlemi olan Bu-Dünya, kendisine bizâtihî, zâtî itibâriyle değerli olduğu kabul edilerek bağlanılan bir varlık alanı olmayacaktır.

Hâsılı, Descartes'ın amacı, bu kitabı okuyarak Kâinat'ın kaanunlarını deşifre etmek ve "Dünya Hâkimiyeti" idealine yürümektir; Nursî'nin amacı ise bu kitabı okuyarak Rabbini, müteaddit kereler bulmak ve onun aracılığı ile, "wele'l-âhireti hayru'n-leke mine'l-ülâ" âyeti ile işâret edilen ebedî mutluluğa kavuşmaktır.

Nursî'de Kozmos ve Tanrı: "Kozmos: Kitâb-ı Kebîr-i Kâinat"

Kozmos ve Dili hakkında Bir Prolog

Eser, Müessîr'in somut yaratısıdır. Bir eser ortaya koyan müessîr, o eserde kendisini objektive ve manifeste eder. İşte bu objektivasyon **İfâde**, manifestasyon ise **Dil**'dir.

İmdi, Eser'in ortaya konması, o eserin yaratıcısının, Müessîr'in bir manifestasyonu ve objektivasyonudur. Yâni, **İfâde**, öncelikle bizâtihî somut (objektif) "var-olan şey" in (eser'in) kendisi değil, eserin yaratıcısının, "Müessîr" in kendisini dışlaştırması (objektivasyonu) olmaktadır. Bu anlamıyla, İfâde, bir Objektivasyon olmaktadır. İfâde, Müessîr'in kendisini Eseri'nde objektive etmesi demek olduğuna binâen, bu hâliyle, İfâde, ancak bu şekilde, dolaylı olarak "Eser" anlamına da kullanılabilir. Şu halde, şöyle diyebiliriz: **Yaratmak, ifâde etmektir**,

eser vermektir.

Dil ise, kendisini Eser'de dışlaştıran Müessîr'in, hem eserini ve hem de asıl olarak "kendisini bildirmesi"dir. Yani, her iki hâlde de Dil, bir Bildiri'dir (Teblig, Manifestasyon). Birincisinde, Müessîr, eserini teblig ederken ikincisinde kendisini teblig eder ve aslolan da budur.

İmdi: Allah'ın yaratmış olduğu herşey (Âlemler), Allah'ın eseridir; Allah, müessîr'dir, Âlemler ise eser(ler). Allah, ortaya koymuş olduğu bu eserler vasıtasıyla kendisini objektive eder (dışlaştırır). Allah'ın ortaya koymuş olduğu bu somut yaratılar, yâni eserler, yâni Âlemler, hem birer bütün olarak ve hem de bütün partikülleriyle, Allah'ın kendisini ifâde etmesidir. İfâde, asıl olarak Âlemler'in kendisi değil, öncelikle ve bâhusus, kendisinde/kendilerinde—ya da kendileri aracılığı ile veya kendileri üzerinden ortaya konmuş olan "İlâhî İfâde"dir. Kendisini, yaratmış olduğu Âlemler'de/Âlemler'le ortaya koyarak dışlaştırmak sûretiyle ifâde eden Allah, bir yandan eserlerini teblig ederken diğer yandan da bu eserleri ile kendisini teblig eder ki bu Teblig (Manifestasyon) ise bir yanıyla Tabîî Dil (Kozmik Dil), yâni Tabiatın Dili olup, diğer yanıyla da İlâhî Dil'dir. Her ikisi de aynı kaynaktan çıkmışlardır ve aralarında köken ve gaye itibâriyle bir fark yoktur, fark, sâdece mâhiyete münhasırdır. Kozmik Dil ile Tabiat (Tabîî Varlık Alanı; Evren; Res Naturalis; Res Extensia; Kozmos) anlaşılır kılınırken İlâhî Dil ile de Ulûhiyet (İlâhî Varlık Alanı; Res Divinius) anlaşılır kılınır. Ancak, Tabîî Varlık Alanı mâhiyet olarak anlaşılabilir olmasına karşılık İlâhî Varlık Alanı mâhiyet olarak anlaşılabilir. Yâni Tabîî Varlık Alanı'na nüfuz edilebilir, ancak, İlâhî Varlık Alanı'na nüfuz edilemez; zira, "nüfuz etme", nüfuz edileni fenomenalleştirme, tecrübe alanına dahil etme demektir. İlâhî Varlık Alanı'nın sadece varlığı-mevcûdiyeti-ve sıfatları bilinebilir. Binnetice mâhiyet olarak bir Kozmolojik Gnostisizm mümkündür ama bir Teolojik Gnos-

tisizm mümkün değildir.

Dil, bir Tebliğ, bir Bildiri olduğuna göre bunun da idrâk sahibi bir Algılayıcı'ya, bir Müdrîk Muhâtab'a yönelik olması iktiza etmektedir. Öyleyse, Dil, Eser'in arkasındaki Yaratıcı'nın, Müessir'in, eserini ve kendisini, başka bir şeye değil, kendisinin dışındaki bir “müdrîk muhatab” a bildirmesidir.

İmdi; Kâinat (Kozmos) somut bir var-olan'dır; yâni o bir Eser'dir ve bu hâliyle, kendisinin arka-planında bulunan müessirinin bir objektivasyonudur; gölge varsa gölgenin, ses varsa sesin sâhibi olması iktizâ eder hükmü mücibince, bir eser olarak Kozmos varsa o eserin bir de müessiri olmak iktizâ edeceğine binâen, Kozmos, bize, kendi müessirini işaret ediyor olmalıdır; yâni, Kozmos nâm bu “şeyler kompleksi” ile bir yandan Kozmos'un, eserin kendisi bildirilirken diğer yandan da ve asıl olarak Müessir bildirilir.

Allah'ın kendisini bildirmek için yarattığı Müdrîk Muhâtab, İnsan'dır ve de, Allah'ın, müdrîk muhâtabına kendisini bildirmek için kullandığı bütün enstrümanların genel adı ise Âyet'tir. Âyet'in ise birisi sözlü ve diğeri de sözsüz olan iki vechesi vardır; Sözlü Âyet, Allah'ın seçtiği özel insanlara (Elçi; Resul; Pey(g)amber=Haberci) ya bir aracı (Melek) ile veya-pek nâdir olarak doğrudan, şahsına gönderdiği sözlü tebliğlerdir ki bunlara Vahy (Revelation) denmektedir. Sözsüz Âyet ise, Allah'ın eserlerinin tümüdür. Bütün Kozmos, Allah'ın âyetleri hükmünde olmaktadır. İzutsu'nun ifâde ettiği gibi:

“Nasıl ki yola dikilen işaretler, yolcunun gözlerini kendilerine değil, gideceği istikamete yöneltirse, her tabiat olayı da bizim dikkatimizi kendi üzerine değil, kendilerinin ötesinde olan bir istikamete yöneltmeğe çalışır.. Bu derin anlayışa göre, bir tabiat olayı, artık bir tabiat olayı değildir; bir işaret tir, bir semboldür. Kur'ân buna âyet diyor.”⁶¹

Bir eser olan Kozmos'un bizzat kendisinin dilinin nasıl bir dil olduğu konusu Fizik Felsefesi'nin ve bütün Fizik tarihinin en çetrefilli sorularından birisini oluşturmaktadır. Bugüne kadar Kozmos'un Dili'nin şifresinin tam olarak çözülmüş olduğunu ileri sürmek kaabil değildir. Ancak, Galilei'den beri Tabiatın Dili'nin Matematik olduğu genel bir kabûle mazhar olmuştur.

Gerçekten de, eğer Evren bilinebilir ve akıl ile anlaşılabilir ise, bunun bir *ifâde* halinde ortaya konması lâzım geleceği tabiidir. Zâten, Evren'in bilinebilirliği ve aklılığı de bu anlama gelmektedir. Bütün bilim tarihinin en temel problem alanlarından birisinin de bu olduğunu söyleyebiliriz. **Evren**, bir varlık alanı olarak, okunması gereken bir **kitap** gibi, çözülmesi gereken bir *şifreler kümesi* gibi, bir tablo gibi durmaktadır. Bu **tablo** karşısında duran insan, onun şifrelerini çözerek bu tabloyu okumaya çalışır; bu, kozmosun insanca anlaşılması ve anlamlandırılması demektir.

Fakat, problem burada bitmekte değildir; belki de daha yeni başlamaktadır: **Kâinat Kitâbı** “ne için” okunmalıdır? Sâdece okunmuş olmak için mi, salt bir merak dürtüsü ile mi, yoksa, daha ilerilere uzanan bir gayeye mebnî olarak mı?

İşbu “gaye” çok mühimdir; zira, bir felsefenin aslı niteliğini onun Kâinat'a bakışında bulabiliriz. Kâinat'a bakış, anlamlandırış ve değer biçiş, bir felsefe ve bir din için adetâ bir mihenk taşıdır.

Meselâ, bilhassa Sokrates öncesi dönemdekiler başta olmak üzere, Antik Grek filozofları da bu kâinatı okumak istiyorlardı. Onların, kâinata yönelişleri, birincisi antropolojik, antropomorfist ve antropopatist Grek dinine karşı mücadele etmek ihtiyacından beslenmekteydi. Filhakîka onlar, Grek Panteonu'ndaki antropomorf ilâhların keyfi davranışlarıyla açıklanması mümkün olmayan düzenli fiziksel olaylardan ilham alarak, Âlem'i, değişmeyen esaslarla, ras-

61. T. İzutsu..

Kur'ân'da Allah ve İnsan.., İs.127, pr: 21 Burada küçük bir eklenti yapmak lüzumunu hissetmekteyim: Buradaki ifâdeler, İsbât-ı Vâcib'de “Kozmolojik Delil” in kullanılmasına mütealliktir. Bu kontekst çerçevesinde tabiat olayları gerçekten de, kendileri bir ehemmiyet taşımakta değillerdir; onların ehemmiyeti, İsbât-ı Vâcib için materyal olmaktadır. Bu durumda, Allah bir Âyet olan Kozmos ile bizzat Kozmos'u, yani eserini ifâde etmekte değil, kendisini ifâde etmiş olmaktadır. Fakat bu, hakikatın sâdece bir vechesidir. İzutsu da geleneksel Kozmolojik Âyet Tefsiri'nin düştüğü hatadan beri olamamış görünmektedir. Hakikatın bütünü şu olsa gerektir: Allah, Kozmolojik (Kevnî) Âyetlerle aynı zamanda bizzat, gerçel ve objektif bir varlık alanı olan Kozmos'u da ifâde etmektedir. Birinci düşünce tek başına ele alındığında, İslâm noktai nazarından Kozmos'un bizzat kendisinin ehemmiyetsiz olduğu anlamı çıkmaktadır ki bu hilâfi hakîkattir.

Kozmos, Nursî için bizâtihi bir varlık olarak, birincil dereceden bir ehemmiyet sâhibi değildir; onun Kozmos'u ele alışı, Kozmos'u aşmak içindir:

yonel olarak izah etmeye teşebbüs etmişler ve bu sâikle, "Teolojik Antropomorfizm" e karşı çıkmışlar ve bu sûretle de gerçek felsefî düşüncenin bir anlamda ilk kurucusu olmuşlardır. Ve ikinci olarak da bu fiziksel varlık alanını sâdece anlamak ihtiyacından beslenmekteydi.

Meselâ, Marksist teorisyen Kuusinen tarafından, "*dünya anlayışının en genel meselelerini inceleyen bilim*"⁶² olarak tanımlanan Felsefe'ye Marksizm'in biçtiği bir görev vardır: Dünya'yı değiştirmek.⁶³ Yâni, Dünya, bizâtihi kendisi olarak değerlidir; ama sâdece anlaşılması yetmez, ona hükmetmek ve değiştirmek de gerektir ve asıl felsefe de budur.

İmdi; Descartes'ın Bu-Dünya'ya yönelişi, daha önce de sözü edildiği üzere, öncelikle, bir varlık alanı olarak onu ibrâ etmek, meşrûlaştırmak—ki bu Tanrı aracılığıyla olacaktır—ve sonra da Dünya Hayatı'na tâlip olmaktır.

Fakat Nursî'nin Bu-Dünya'ya bakışı, çok farklı bir konteksttedir. Tümünden yeni defa ve orijinal olmayan bu görüşe göre O, kendisinden gelmiş bulunan hemen-hemen bütün İslâm düşünürleri gibi, Kâinât Kitâbı'nı okumak sûretiyle Kâinât'ın bizzat ve bizâtihi kendisine değil, Allah'a ulaşmak, diğer bir ifâdeyle, ilk önce yüreğinde hissettiği ve delilsiz inandığı ve teslim olduğu îmânını Kozmolojik Metod ile tekrar ve tekrar teyid ve tasdik etmek ve bu yol ile İslâm milletlerinin kalbinde inşirah ve intibaha vesîle olmak ve bu yol ile ateistik felsefeler ve küfrün her çeşidine karşı fikrî bir mücâdele vermektir.

Yâni, Kozmos'un kendisi ve ondaki her şey, İzutsu'nun hârîka metaforunda anlatıldığı gibi, kendilerinden daha mühim şeylere delalet ve işâret eden yol levhaları kıymetinde olmaktadır.

İşte, İsbât-ı Vâcib'de Kozmos'un, İnan'ı Allah'a ulaştırıran birer işâret levhası şeklinde telâkkî ve istîmâline, **Kozmolojik**

Kanıtlama denmektedir.

Bedüzzaman Sâid Nursî ile René Descartes'ın aynı Kozmik tabloyu bir kitap gibi ele almalarına karşılık, farklı istikametlere gidişleri de burada yatmaktadır.

Şöyle ki:

Bir: Kozmos, Nursî için bizâtihi bir varlık olarak, birincil dereceden bir ehemmiyet sâhibi değildir; onun Kozmos'u ele alışı, Kozmos'u aşmak içindir: Kozmos'u aşarak O'ndan daha ilerisine varmak, Allah'a ulaşmak. Kozmos onun için, öncelikle, ancak, İzutsu'nun metaforunda olduğu üzere, bize gideceğimiz yerleri işâret eden yoldaki levhalar kadar değerlidir. Descartes için ise Kozmos, kendisi olarak bir değer ifâde etmektedir: "**Kozmos'a egemen olmak.**"

İki: Kozmos'u Allah'ın varlığına bir delil olarak kullanmak, Nursî'nin felsefesi açısından mümkün ve câiz, fakat bizzat Descartes felsefesi açısından imkânsızdır. O, tam aksine, Allah'ın varlığını Kozmos'un varlığı için bir delil olarak kullanmaktadır.

Descartes'ın felsefesinde Kâinat'tan Tanrı'ya gidilmez, gidilemez; tam aksine, Tanrı'dan Kâinat'a gidilir. Descartes Felsefesi'nde Tanrı, 'bu bağlamda', her zaman için Tabiat'tan mühimdir; öylesine ki, Descartes, Tanrı'nın Varlığının İsbâtı (İsbât-ı Vâcib) için Tabiat'ın varlığını bir delil olarak kullanmaz; yâni "Ontolojik Kanıt"a başvurmaz; böyle bir şey onun felsefesi açısından imkânsızdır; tam aksine, Tabiat'ın Varlığının İsbâtı için Tanrı'nın varlığını bir delil olarak kullanır. Yâni, Descartes'a göre, *Tabiat'ın varlığı Tanrı'nın varlığı için bir delil değildir, olamaz; tam tersine, Tanrı'nın varlığı Tabiat'ın varlığı için bir delildir; öyle olmalıdır.* Bir realite alanı olan Tanrı idesi, meşrûiyetini Tabiat'tan almaz, alamaz; tam aksine, bir realite alanı olarak Tabiat, meşrûiyetini Tanrı'dan alır, almalıdır. Yâni, Descartes için, Şüphe Girdabı'ndan çıkıştaki—kısaca **Cogito** olarak da anılan isbat zincirinde—ilk önce varlığı is-

62. Kuusinen., Diyalektik Materyalizm., s.12. pr: 3

63. Karl Marx, pek meşhur 'Onbirinci Tez'inde, Felsefe'ye pratik bir görev yüklemektedir ki bu da "dünyayı değiştirmek"tir:

"Filozoflar dünyayı çeşitli tarzlarda tefsir etmekten başka bir şey yapmadılar; halbuki asıl mesele onu değiştirmektir"

[Karl Marx., Feuerbach Hakkında Tezler., XI. Tez., Bkz: F. Engels., Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu., s.99; ayrıca, bkz: K. Marx., F. Engels., Felsefe İncelemeleri., s.67]

batlanan Ben'den sonra ikinci olarak Tanrı'nın varlığı ve en son safhada da Tabiat'ın varlığı isbatlanır. Vâkıa bu isbat zincirinde Ben'in gerçekliğinin isbâtı Tanrı'dan önceye konmuştur; ama bu, kat'iyen Ben'in Tanrı'dan daha mühim olduğu mânâsında anlaşılabilir; zira, Filozof, bütün isbat zincirlerinin temelini Tanrı'yı ilk ve birincil aksiyon olarak yerleştirmiştir. Bütün Descartes Felsefesi, en temelde, Tanrı'nın var ve mükemmellikte son limit (had) olan tek ve biricik varlık olarak kabul edilmesi üzerine temellendirilmiştir.

Nursî'nin felsefesinin Kâinat'tan Tanrı'ya gitmeye izin verdiğini söylemiştik; aslında bu ifâde yetersizdir; izin vermenin de ötesinde teşvîk edici, hattâ emredicidir. Çünkü öncelikle böyle birşey, yâni İsbât-ı Vâcib için “Kozmolojik Delil” kullanılması, bizzat Kur'ân'ın kullandığı ve hem de çok sıklıkla kullandığı bir methoddur.⁶⁴ İkincisi olarak da, hem Kur'ân'dan mülhem ve hem de kendi içindeki gelişiminin bir neticesi olarak İslâm düşünce tarihi bu metodu sıkça kullanmıştır. Yâni, bu babda, Nursî'nin arkasında kuvvetli bir gelenek zinciri vardır.

Nitekim, topyekûn kâinatı bir küllî varlık alanı olarak bir “büyük kitap” (Kitâb-ı

Kebîr-i Kâinat) telâkkî eden Nursî, bâzı yerlerde herbir nesneyi dahi birer kitap hükümünde görmektedir:

“Bak, o kadar ünsiyet ettiğimiz ve tanıdığımız çiçekli miçekli şeyler kayboldular. Muntazaman yerlerine ve mahiyetçe onlara benzer, fakat sûretçe ayrı başkaları geldiler. Âdetâ şu ova, dağlar birer sahife; yüz binlerle ayrı ayrı kitaplar, içinde yazılıyor. Hem hatâsız, noksanzız olarak yazılıyor.

İşte, bu işler, yüz derece muhâldir ki, kendi kendine olsun. Evet, nihayet derecede sanatlı, dikkatli şu işler, kendi kendine olmak bin derece muhâldir ki, kendilerinden ziyâde, sanatkârlarını gösteriyorlar. Hem bunları işleyici, öyle mu'cizümâ bir zâttır ki, hiçbir iş ona ağır gelmez. Bin kitap yazmak, (bunu bir “kâinat yaratmak” olarak okumak gerekir - D.H.) bir harf kadar ona kolay gelir.”⁶⁵

Bir Kozmolojik Delil Olarak Kâinat

Bediüzzaman'ın felsefesinde Dünya, yani fiziksel varlık alanı, bir realitedir, bir çıplak gerçekliktir. Risalelerde bu konuda “şüphe” üzerine felsefî-kelâmî mâhiyette bir tartışma geçmemektedir. Yâni o, duyu algılarıyla bize verilen bu dış-gerçekliği bir

Nursî'nin felsefesinin Kâinat'tan Tanrı'ya gitmeye izin verdiğini söylemiştik; aslında bu ifâde yetersizdir; izin vermenin de ötesinde teşvîk edici, hattâ emredicidir. Çünkü öncelikle böyle birşey, yâni İsbât-ı Vâcib için “Kozmolojik Delil” kullanılması, bizzat Kur'ân'ın kullandığı ve hem de çok sıklıkla kullandığı bir methoddur.

64. Kur'ân-ı Kerim'de Kozmolojik âyetlerin sebeb-i hikmetlerini kısaca iki başlığa indirgeyebiliriz.

1: **İsbât-ı Vâcib'de Kozmolojik Kanıt olarak:** Bunu da ana hatlarıyla iki kısma taksim edebiliriz. 1.a: **Allah'ın varlığının ve birliğinin bir kanıtı olarak. Meselâ: Enbiyâ: XXI/22:** “Eğer Gök'de ve Yer'de (Kâinat'ta) Allah'dan başka ilâhlar olsaydı, Yer ve Gök (yani, kozmik düzenlilik) kesinlikle bozulup gitmişti. Demek ki, Arş'in Rabbi olan Allah, onların yakıştırdığı sıfatlardan münezzehtir.” **Rûm: XXX/22, 25:** “O'nun (varlığının) delillerinden birisi de, Gökleri ve Yer'i yaratmasıdır..... Gök ve Yer'in (Kâinat'ın) O'nun buyruğu ile kaim olması da O'nun (varlığının) delillerindedir.” 1.b: **Allah'ın azamet ve kudretinin bir ifâdesi/kanıtı olarak. Meselâ: Kaf: L/6:** “Üstlerindeki göğe bakmazlar mı ki, onu nasıl bina etmiş ve donatmışız! Onda hiçbir çatlak yoktur.”

2: **Aynı zamanda insanlara bir öğüt olarak. [Âhîreti hatırlatmak; Cehennem ile korkutmak, Cennet ile müjdelemek]. Meselâ: Baqara: II/255:** “O Allah ki O'ndan başka bir ilâh yoktur; o, hayy (diri) ve kayyüm (kaim olan) dur. Kendisine ne uyku gelir ve ne de uyuklama. Gökler'de ve Yer'dekilerin (bütün mükevvenâttakilerin) hepsi O'nundur. İzni olmadan O'nun katında kim şefa'at edebilir? O, kullarının yaptıklarını ve yapacaklarını bilir (O'na hiçbir şey gizli kalmaz). O'nun bildirdiklerinin dışında insanlar O'nun ilminden hiçbir şeyi tam olarak bilemezler. O'nun kürsî'si gökler'i ve yer'i kuşatır; onları koruyup gözetmek kendisine zor gelmez. O, yüce'dir, ulu'dur.” **Kiyâmet: LXXV/6-24:** “6: (İnsan) ‘kiyâmet günü ne zamandır’ diye sorar./ 7: Göz kamaştığımda, / 8: Ay tutulduğunda, / 9: Güneşle ay bir araya cem' edildiğinde! /10: O gün insan ‘sığınacak yer neresi’ diyecektir / 11: Hayır! Hayır! Sığınacak yer yoktur! /12: O gün varıp durulacak yer sadece Rabbinin huzurudur./.../22: Yüzler vardır ki o gün ışıltılı parıldayacaklardır./ 23: Rablerine bakacaklardır./ 24: Yüzler vardır ki o gün asık olacaklardır/.....”

65. Nursî.. Sözler.. s.257

Nursî'nin sıcak kozmolojisinin yönelmiş olduğu asıl gaye, âşikâre, İsbât-ı Vâcib'dir. Bu bakımdan o, Kozmos'u bir kitap gibi okumaktadır. Ancak bu okuma, öncelikle, Kozmos'u salt bir bilgi nesnesi olarak alan bir fizikçinin, ya da bir egemenlik nesnesi olarak alan bir dünya fâtihinin okumasından farklıdır.

'kendinde varlık' olarak kabul etmektedir. Sözler'de geçen "*Madem ki şu âlemde bir hakikat vardır, hilbedâhe hakiki rahmet vardır*"⁶⁶ ifâdesi, Nursî'nin, Âlem'in realitesi üzerinde tartışma açmak yerine, onu bir mu'ta olarak almakla İsbât-ı Vâcib'e gidilebileceğini düşündüğünü göstermektedir

Bu, Nursî'nin kozmoloji felsefesindeki "**Soğuk Kozmoloji**" yanısıdır. Ancak, o, Kozmos'un bu soğuk yanı ile fazla ilgilenmez, onun asıl ilgi alanı Kozmos'un sıcak yanı, yani bizim yapmış olduğumuz tanımlama ile "**Sıcak Kozmoloji**"dir.⁶⁷ Hassaten Fizik meselelerine tahsis edilmiş olan İşâratü'l-İcâz'da dahi Sıcak Kozmoloji, Soğuk Kozmoloji'den daha fazla bir önem taşımaktadır.

Nursî'nin sıcak kozmolojisinin yönelmiş olduğu asıl gaye, âşikâre, İsbât-ı Vâcib'dir. Bu bakımdan o, Kozmos'u bir kitap gibi okumaktadır. Ancak bu okuma, öncelikle, Kozmos'u salt bir bilgi nesnesi olarak alan bir fizikçinin, ya da bir egemenlik nesnesi olarak alan bir dünya fâtihinin okumasından farklıdır. Onun okumasındaki aslî gaye, Kozmos'u okuyarak ondan öteye ulaşmak, yani, "eserden müessire gitmek"⁶⁸ tir. Kozmos denen eserden Allah denen Müessir'e gitmek, yani teknik felsefî terim ile "Kozmolojik Delil", Nursî'nin felsefesinde, İsbât-ı Vâcib için en fazla müracaat edilen burhan olmaktadır. Öyle ki, İsbât-ı Vâcib için Ontolojik Delil'e hemen hiç müracaat etmeyen Bediüzzaman, Kozmolojik Delil'i, "Ga-

î (Teleojik) Delil" ve "Etik Delil"den daha fazla kullanmaktadır.

Bu konuda handiyse 'aşırı' denebilecek kadar ve hemen hemen her eserinde mevcut olan örneklerden, Saâdet-i Ebediye, yani Eskaton için gösterilen kanıtlar dahi kâfidir:⁶⁸

"Evet, saadet-i ebediye mevkâzî mevcuttur. O muktâzinin vücuduna delâlet eden bürhan-ı katî On Menba ve Medârdan süzülen bir hadstir.

"Birinci Medar: Dikkat edilse, şu kâinatın umumunda bir nizâm-ı ekmel, bir intizam-ı kasdî vardır. Her cihette reşahât-ı ihtiyâr ve lemeât-ı kasd görünür. Hattâ, her şeyde bir nur-u kasd, her şe'nde bir ziyâ-i irâde, her harekette bir lem'a-i ihtiyâr, her terkibde bir şûle-i hikmet, semerâtının şehâdetiyle nazar-ı dikkate çarptıyor.

"İşte, eğer saadet-i ebediye olmazsa, şu esaslî nizâm, bir sûret-i zaife-i vâhiyeden ibâret kalır; yalancı, esassız bir nizâm olur. Nizâm ve intizamın ruhu olan mâneviyât ve revâbit ve niseb, hebâ olup gider.

"Demek, nizâmı nizâm eden, saadet-i ebediyedir. Öyle ise, nizâm-ı âlem, saadet-i ebediyeye işaret ediyor.

"İkinci Medar: Hilkat-i kâinata bir hikmet-i tâmmе görünüyor.

"Evet, inâyet-i Ezeliyenin timsâli olan

66. Nursî., Sözler: XXIX-II., Maksad., Yedinci medar., s.482

67. Burada kullanmış olduğum "**Sıcak Kozmoloji**" ve "**Soğuk Kozmoloji**" terimleri ile şunları kastetmekteyim: Soğuk Kozmoloji ibaresi, kendi gerçekliği içinde çıplak, mücerred bir varlık alanı olarak kozmos anlayışını ifâde etmek üzere, ve, bundan ayrı olarak, *Sıcak Kozmoloji* ibaresi de, bâzı değer yüklemeleri izâfe edilen kozmos anlayışını ifâde etmek maksadıyla kullanılmaktadır. *Soğuk Kozmoloji* anlayışı, kozmik varlık'ı sadece bir 'var-olan', 'salt bir fiziksel varlık alanı' olarak, hiçbir değer yüklenmemiş bir dış-gerçeklik, bir real bilgi objesi olarak ele alır. Özellikle modern fiziksel bilimlerin kozmos anlayışı tam anlamıyla soğuk kozmoloji tanımı çerçevesine girmektedirler. Tarafımızdan teklif edilen ve Sıcak Kozmoloji olarak isimlendirilen bu kozmolojiye göre ise, kozmos, 'salt bir fiziksel varlık alanı' olarak değil de kendisine bâzı fizik-üstü ya da fizik-ötesi değerler atfedilen ve bu değerlere göre kategorize edilen bir varlık alanıdır. Bu anlayışta kozmos, mücerred bir var-olan olmanın yanında ve ötesinde, aynı zamanda, bir 'değerler alanı'dır da; zira, Kozmos, burada sadece kuru bir varlık olmaktan çıkmakta ve aynı zamanda bâzı değerler de yüklenmiş olmaktadır. Meselâ, Kozmos'u Tanrı'nın varlığı için bir kanıt olarak kullanmak bir sıcak kozmoloji anlayışına tekaabül etmektedir.

68. Nursî., Sözler.,s.479-482

hikmet-i İllâhiye, kâinatın umumunda gösterdiği maslahatların riâyeti ve hikmetlerin iltizâmı lisânı ile, saadet-i ebediyeyi ilân eder. Çünkü, saadet-i ebediye olmazsa, şu kâinatta bilbedâhe sabit olan hikmetleri, faydaları, mükâbere ile inkâr etmek lâzım gelir. Omuncu Sözün Omuncu Hakikati bu hakikati güneş gibi gösterdiğinden, ona iktifâen burada ihtisar ederiz.

“Üçüncü Medar: Akıl ve hikmet ve istikrâ ve tecrübenin şehâdetleri ile sabit olan hilkat-i mevcudâtta ki adem-i abesiyet ve adem-i israf, saadet-i ebediyeye işaret eder.

“Fıtratta israf ve hilkatte abesiyet olmadığının delil, Sâni-i Zülcelâlin herşeyin hilkatinde en kısa yolu ve en yakın ciheti ve en hafif sûreti ve en güzel keyfiyeti ihtiyâr ve intihab etmesidir ve bâzan bir şeyi, yüz vazife ile tavzif etmesidir ve bir ince şeye bin meyve ve gâyeleri takmasıdır. Mâdem israf yok ve abesiyet olmaz; elbette saadet-i ebediye olacaktır. Çünkü, dönmek üzere adem, herşeyi abes eder; her şey israf olur.

“Umum fıtratta, ezcümle insanda, fenn-i menâfiü'l-âzâ şehâdetiyle sabit olan adem-i israf gösteriyor ki, insanda olan hadsiz istidâdât-ı mâneviye ve nihayetsiz âmâl ve efkâr ve müyülât dahi israf edilmeyecektir. Öyle ise, insandaki o esaslı meyl-i tekemmül, bir kemâlin vücudunu gösterir ve o meyl-i saadet, saadet-i ebediyeye namzed olduğunu katî olarak ilân eder. Öyle olmazsa, insanın mahiyet-i hakikiyesini teşkil eden o esaslı mâneviyât, o ulvi âmâl, hikmetli mevcudâtın hilâfına olarak, israf ve abes olur, kurur, hebâen gider. Şu hakikat, Omuncu Sözün On Birinci Hakikatinde ispat edildiğinden kısa kesiyoruz.

“Dördüncü Medar: pek çok nevilerde, hattâ gece ve gündüzde, kış ve baharda ve cevvi havada, hattâ insanın şahıslarında, müddet-i hayatında değiştirdiği bedenler ve mevte benzeyen uyku ile haşır ve neşre benzer birer nevi kıyâmet, bir kıyâmet-i kübrânın tahakkukunu ihâs ediyor, remzen haber veriyorlar.

“Evet, meselâ haftalık bizim saatimizin sâniye ve dakika ve saat ve günlerini sayan çarklarına benzeyen, Allah'ın, dünya denilen büyük saatindeki yevm, sene, ömr-ü beşer, deverân-ı dünya, birbirine mukaddeme olarak, birbirinden haber veriyor; döner, işlerler. Geceden sonra sabahı, kıştan sonra baharı işledikleri gibi; mevitten sonra subh-u Kıyâmet, o destgâhtan, o saat-i uz-mâdan çıkacağını remzen haber veriyorlar.

“Bir şahsın müddet-i ömründe başına gelmiş birçok kıyâmet çeşitleri vardır. Her gece bir nevi ölmekle, her sabah bir nevi dirilmekle emârât-ı haşri gördüğü gibi, beş altı senede bilittifak bütün zerrâtını değiştirecek, hattâ bir senede iki defâ tedrici bir kıyâmet ve haşır taklidini görmüş. Hem, hayvân ve nebat nevilerinde üç yüz binden ziyâde haşır ve neşir ve kıyâmet-i neviyeyi her baharda müşâhede ediyor. İşte, bu kadar emârât ve işaretât-ı haşriye ve bu kadar alâmât ve rumuzât-ı neşriye, elbette kıyâmet-i kübrânın tereşşuhâtı hükmünde, o haşre işaret ediyorlar.

“Bir Sâni-i Hakim tarafından nevilerde böyle kıyâmet-i neviyeyi, yani bütün nebatât köklerini ve bir kısım hayvanları aynen baharda ihyâ etmek ve yaprakları ve çiçekleri ve meyveleri gibi sâir bir kısım şeyleri aynıyla değil, misliyle iâde ederek bir nevi haşır ve neşir yapmak, herbir şahs-ı insaniye kıyâmet-i umumiye içinde bir kıyâmet-i şahsiyeye delil olabilir. Çünkü, insanın Bir tek şahsı, başkasının bir nevi hükmündedir. Zirâ fikir muru, insanın âmâline ve efkârına öyle bir genişlik vermiş ki, mâzi ve müstakbeli ihâta eder; dünyayı dahi yutsa tok olmaz. Sâir nevilerde ferçlerin mahiyeti cüz'iyedir, kıymeti şahsiyedir, nazarı mahduttur, kemâli mahsurdur, lezzeti ve elemi ânidir. Beşerin ise mahiyeti ulviyedir, kıymeti gâliyedir, nazarı amadır, kemâli hadsizdir, mânevî lezzeti ve elemi kısmen dâimîdir. Öyle ise, bilmüşâhede sâir nevilerde tekerrür eden bir çeşit kıyâmetler, haşirler, şu kıyâmet-i kübrâ-i umumiyete her şahs-ı insani aynıyla iâde edilerek hasredilmesine reme

“Akıl ve hikmet ve istikrâ ve tecrübenin şehâdetleri ile sabit olan hilkat-i mevcudâtta ki adem-i abesiyet ve adem-i israf, saadet-i ebediyeye işaret eder.”

Birinci Medar'da sözü edilen "kâinatın umumundaki nizam-ı ekmel ve intizam-ı kasdî", "Kozmik Regülerizm" ilkesidir. Bu regülerizm, Üstad'a göre "ekmel"dir ve "kasdî"dir. Yani, önce Kozmos'ta bir "en mükemmel düzenlilik" tesbit edilmekte ve sonra bu en mükemmellikten "kasd" a geçilmektedir. Söz konusu bu "kasd", Kozmos'taki düzenliliğin kendinden değil kendi dışından olduğuna telmihtir.

eder, haber verir. Onuncu Sözün Dokuzuncu Hakikatinde iki kere iki dört eder derecesinde katiyet ile ispat edildiğinden, burada ihtisar ederiz.

"Beşinci Medar: Beşerin cevher-i ruhunda derc edilmiş gayr-i mahdud istidâdât ve o istidâdatta mündemiç olan gayr-i mahsur kabiliyetler ve o kabiliyetlerden neş'et eden hadsiz meyiller ve o hadsiz meyillerden hâsıl olan nihaysiz emeller ve o nihaysiz emellerden tevellüd eden gayr-i mütenâhi efkâr ve tasavvurat-ı insaniye, şu âlem-i şehâdetin arkasında bulunan saadet-i ebediyeye elini uzatmış, ona gözünü dikmiş, o tarafa müteveccih olmuş olduğunu ehl-i tahkik görüyor.

"İşte hiç yalan söylemeyen fitrat ve firattaki şu katî ve şedid ve sarsılmaz meyl-i saadet-i ebediye, saadet-i ebediyenin tahakkukuna dâir vicdâna bir hads-i katî veriyor. Onuncu Sözün On Birinci Hakikatî, bu hakikatî gündüz gibi gösterdiğinden kısa kesiyoruz.

"Altıncı Medar: Rahmân-ı Rahîm olan şu mevcudâtın Sâni-i Zülcemâlinin rahmeti, saadet-i ebediyeyi gösteriyor. Evet, ni'meti ni'met eden, ni'meti nikmetlikten halâs eden ve mevcudâtı, firâk-ı ebedîden hâsıl olan vâveylâlardan kurtaran saadet-i ebediyeyi, o rahmetin şe'nindendir ki, beşerden esirgemesin. Çünkü, bütün nimetlerin re'si, reisi, gâyesi, neticesi olan saadet-i ebediye verilmese, dünya öldükten sonra âhiret sûretinde dirilmese, bütün nimetler nikmetlere tahavvül ederler. O tahavvül isâ, bilbedâhe ve bizzarûre ve umum kâinatın şehâdetiyle, muhakkak ve meşhud olan rahmet-i İlâhiyenin vücudunu inkâr etmek lâzım gelir. Halbuki, rahmet, güneşten daha parlak bir hakikat-i sabîtedir.

"Bak, rahmetin cilvelerinden ve latîf âsârından olan aşk ve şefkat ve akıl nimetlerine dikkat et. Eğer firâk-ı ebedî ve hicrân-ı lâyezâlîye, hayat-ı insaniye incirâr edeceğini farz etsen, görürsün ki; o latîf muhabbet,

en büyük bir musibet olur, o leziz şefkat en büyük bir illet olur, o murânî akıl en büyük bir belâ olur. Demek, rahmet, (çünkü rahmettir) hicrân-ı ebedîyi, muhabbet-i hakikiyeye karşı çıkaramaz. Onuncu Sözün İkinci Hakikatî, bu hakikatî gayet güzel bir sûrette gösterdiğinden, burada ihtisar edildi.

"Yedinci Medar: Şu kâinatta görünen ve bilinen bütün letâif, bütün mehâsin, bütün kemâlât, bütün incizâbât, bütün iştiyâkât, bütün terahhumât birer mânâdır, birer mazmundur, birer kelime-i mânevîyedir ki; şu kâinatın Sâni-i Zülcelâlinin lûtf ve merhametinin tecelliyâtını, ihsan ve kereminin cilvelerini bizzarûre, bilbedâhe kalbe gösterir, aklın gözüne sokuyor.

"Mâdem şu âlemde bir hakikat vardır; bilbedâhe hakiki rahmet vardır. Mâdem hakiki rahmet vardır; saadet-i ebediye olacaktır. Onuncu Sözün Dördüncü Hakikatî, İkinci Hakikatî ile beraber şu hakikatî gündüz gibi aydınlatmıştır.

"Sekizinci Medar: İnsanın fitrat-ı zîşuurı olan vicdânî saadet-i ebediyeye bakar, gösterir. Evet, kim kendi uyanık vicdânını dinlerse, "Ebed, ebed!" sesini işitecektir. Bütün kâinat o vicdâna verilse, ebede karşı olan ihtiyacının yerini dolduramaz. Demek, o vicdân, o ebed için mahlûktur. Demek, bu vicdânî olan incizab ve cezbe, bir gâye-i hakikiyenin ve bir hakikat-i câzibedarın yalnız cezbî ile olabilir. Onuncu Sözün On Birinci Hakikatinin hâtimesi bu hakikatî göstermiştir."

İmdi:

Birinci Medar'da sözü edilen "kâinatın umumundaki nizam-ı ekmel ve intizam-ı kasdî", "Kozmik Regülerizm" ilkesidir. Bu regülerizm, Üstad'a göre "ekmel"dir ve "kasdî"dir. Yani, önce Kozmos'ta bir "en mükemmel düzenlilik" tesbit edilmekte ve sonra bu en mükemmellikten "kasd" a geçilmektedir. Söz konusu bu "kasd", Kozmos'taki düzenliliğin kendinden değil kendi dışından olduğuna telmihtir.

“NURSİ VE DESCARTES FELSEFELERİNDE TABİAT” ÜZERİNE

İkinci Medar’da sözü edilen “hilkat-i kâinattaki hikmet-i tâmmе” ise, Kozmik Regülasyon’u bir “hilkat problemi” hâline dönüştürmekte ve onu bir ‘hikmet’, fakat tam ve mükemmel hikmet düzeyine çıkarılmaktadır.

Üçüncü Medar’a gelince: “Akıl ve hikmet ve istikrâ ve tecrübenin şehâdetleri” ile “hilkat-ı mevcudattaki adem-i abesiyet ve adem-i israf’ın tesbiti ve oradan İsbât-ı Vâcib’e geçilmesi, şunu göstermektedir:

a: Önce, Kâinat’ta bir “adem-i abesiyet ve adem-i israf” olduğu tesbit edilmektedir.

Yâni, Fiziksel Varlık, anlamsız (abes, absurd) değildir; fakat aynı zamanda israftan (lüzumsuz sarflardan, fazlalıklardan) da münezzehtir. Bunlardan birincisi olan “adem-i abesiyet” ilkesi Kâinat’ı “anlamlı bir varlık” hâline dönüştürmektedir; Nursî’nin anlatmak istediği şey, “var-olmak anlamlı olmaktır” şeklinde özetlenebilir. İkincisi olan “adem-i israf ilkesi ise, onun nasıl olması gerekiyorsa öyle, ne bir fazla ne bir noksan olan; herhangi birşeyin eklenmesi veya çıkarılması muhâl olan bir varlık olduğunu ortaya koymaktadır.

b: Kâinat’taki adem-i abesiyet ve adem-i israftan yola çıkarak varılan İsbât-ı Vâcib’in bir rüknü olan “Öte-Dünya”, yani Yewmü’-d-Dîn, ya da Eskaton, rasyonel, hikemî-felsefî, istikrâ î (indüktif) ve tecrübî (empirik) tesbitlere dayandırılmaktadır. Buradan ayrıca şu sonuç da hasil olmaktadır: Akıl, Hikmet, İndüksiyon ve Tecrübe, Allah’ın varlığı ve Din Günü’nün hak olduğu hususunda sağlam birer argüman kaynağı olmakla meşrû olmaktadırlar. Buradan—konu dışı olması hasebiyle sâdece bir cümle ile temas ederek söylemek isterim ki—Akıl, Hikmet, İndüksiyon ve Tecrübe’nin sağlam ve güvenilir birer bilgi kaynağı olması hususunda daha da ilerisine gidilerek, bu bilgi kaynaklarının başka alanlarda da istîmâl edilmesinin meşrûiyeti sâdece buradan dahi istiraç edilebilir.

Yedinci Medar’da Kâinat’ı tavsif etmek için kullanılan şu ifâdeler çok ihtisamlıdır: “*Şu kâinatta görünen ve bilinen bütün letâif, bütün mehasin, bütün kemâlât, bütün incizabat, bütün iştiyakat, bütün terahhumat...*”. İşte, bu varlık âlemindeki lâtif, muhsîn, câzib, kâmil, müştâak, müterahhim herşey, Allah’ın varlığına ve Âhiretin hak olduğuna birer delildir.

Keza, Eşya’nın “var ve san’atlı” oluşu da bir var-kılıcının varlığının kesin delilidir:

“*Madem ki eşya var ve san’atlıdır. Elbette bir ustaları vardır.*”⁶⁹

En etkileyici kozmolojik delillerden birisi de çok mutantan ifâdelerle Şuâlar’da sunulmaktadır:⁷⁰

“*ALTINCI MERTEBE-İ NURİYE-İ HASBİYE*

....
Nasıl ki aynalar, şişeler, şeffaf şeyler, hattâ kabarcıklar güneş ziyasının gizli ve çeşit çeşit cemâlini ve o ziyanın elvân-ı seb’a denilen yedi renginin mütenevvi güzelliğini gösteriyorlar. Ve teceddüd ve teharrükleriyle ve ayrı ayrı kabiliyetleriyle ve inkisaratlarıyla o cemâli ve o güzellikleri tazelandiriyorlar. Ve inkisaratlarıyla güneşin ve ziyasının ve elvân-ı seb’asının gizli güzelliklerini izhar ediyorlar. Aynen öyle de, Şems-i Ezel ve Ehed olan Cemil-i Zülcelâlin cemâl-i kudsisine ve nihayetsiz güzel olan Esmâ-i Hüsnâsının sermedi güzelliklerine aynadarlık edip cilvelerini tazelandirmek için bu güzel masnular, bu tatlı mahlûklar ve bu cemalli mevcudât hiç durmayarak gelip gidiyorlar. Kendilerinde görünen güzellikler ve cemaller kendilerinin malı olmadığını, belki tezahür etmek isteyen sermedi ve mukaddes bir cemâlin ve daimi tecelli eden ve görünmek isteyen mücerret ve münezzehe bir hüsnün işaretleri ve âlâmetleri ve lem’aları ve cilveleri olduğu pek çok kuvvetli delilleriyle Risale-i Nur’da tafsilen izah edilmiş. Burada o bürhanlardan üç ta-

Fiziksel Varlık, anlamsız (abes, absurd) değildir; fakat aynı zamanda israftan (lüzumsuz sarflardan, fazlalıklardan) da münezzehtir. Bunlardan birincisi olan “adem-i abesiyet” ilkesi Kâinat’ı “anlamlı bir varlık” hâline dönüştürmektedir; Nursî’nin anlatmak istediği şey, “var-olmak anlamlı olmaktır” şeklinde özetlenebilir.

69. Nursî.. Sözler [11]: XXVI-İlâtime.. s.473. st: 1-2
70. Nursî.. Şuâlar.. s.69-70

Saat ve Makina, Kâinat'taki "mükemmellik" (perfectness) ve "düzenlilik" (regularity) vasıflarının sembolü olarak mekanistik çağdan itibaren birçok Batılı düşünür tarafından kullanılmıştır. Aynı metaforlara aynı mânâların yüklenerek kullanılmasına Nursî'de de şahit olmaktadır.

nesine kısaca işaret edilecek.

"Birinci Bürhan

"Nasıl ki işlenmiş bir eserin güzelliği, işleminin güzelliğine; ve işlemek güzelliği, ustalığın o san'attan gelen ünvanın güzelliğine; ve ustadaki san'atkârlık ünvanının güzelliği, o san'atkârın o san'ata ait sıfatının güzelliğine; ve sıfatının güzelliği, kabiliyet ve istidadının güzelliğine; ve kabiliyetinin güzelliği, zâtının ve hakikatının güzelliğine derece-i bedahette gayet katî bir sûrette delâlet ettiği gibi, aynen öyle de, bu kâinatın baştan başa bütün güzel mahlûklarında ve yapıları güzel umum masnularındaki hüsn ve cemâl dahi, San'atkâr-ı Zülcelâldeki fiillerinin hüsn ve cemâline katî şehadet; ve ef'âlindeki hüsn ve cemâl ise, o fiillere bakan ünvanların, yani isimlerin hüsn ve cemâline şüphesiz delâlet; ve isimlerin hüsn ve cemâli ise, isimlerin menşe i olan kudsî sıfatların hüsn ve cemâline katî şehadet; ve sıfatların hüsn ve cemâli ise, sıfatların mebd-i olan şuûnât-ı zâtiyenin hüsn ve cemâline katî şehadet; ve şuûnât-ı zâtiyenin hüsn ve cemâli ise, fâil ve müsemmâ ve mevsuf olan zâtının hüsn ve cemâline ve mâhiyetinin kudsî kemâline ve hakikatının mukaddes güzelliğine bedahet derecede katî bir sûrette şehadet eder. Demek Sâni-i Zülcemâlin kendi Zât-ı Akdesine lâyık öyle hadsiz bir hüsn-ü cemâli var ki, bir gölgesi bütün mevcudâtı baştan başa güzelleştirmiş. Ve öyle münezzeh ve mukaddes bir güzelliği var ki, bir cilvesi kâinatı serbeser güzelleştirmiş ve bütün daire-i mümkinatı hüsn ve cemâl lem'alarıyla tezyin edip ışıktandırmış.

"Evet, işlenmiş bir eser fâilsiz olmadığı gibi, fîl dahi fâilsiz olamaz. Ve isimler müsemmasız olması muhâl olduğu gibi, sıfatlar dahi mevsufsuz mümkün değildir. Madem bir san'atın ve eserin vücudu, bedahetle o eseri işleyen fiiline delâlet; ve o fiilin vücudu, fâilin ve ünvanının ve eseri intac eden sıfatın ve isminin vücudlarına delâlet eder. Elbette bir eserin kemâli ve cemâli da-

hi, fiilin kendine mahsus kemal ve cemâline, o da ismin kendine münasip, muvafık güzelliğine, o dahi zâtın ve hakikatın-fakat zâta ve hakikata lâyık ve muvafık kemâline ve cemâline ilmelyakin ile ve bedahetle delâlet eder.

"Aynen öyle de bu eserler perdesi altındaki faaliyet-i daim fâilsiz olması muhal olduğu gibi, bu masnuat üstünde cilveleri ve nakışları gözle görünen isimler dahi müsemmasız hiçbir cihetle mümkün olmadığı ve müşahede derecesinde hissedilen kudret, irade gibi sıfatlar dahi mevsufsuz olması muhâl olduğundan, şu kâinatta bütün eserler, mahlûklar, masnular hadsiz vücudlarıyla, Halık ve Sâni ve Fâillerinin vücud-u ef'âline ve esmâsının vücûduna ve evsafının vücuduna ve şuûnât-ı zâtiyesinin vücuduna ve Zât-ı Akdesinin vücub-u vücuduna katî bir surette delâlet ettikleri gibi, o masnuatın umumunda görünen muhtelif kemâlât ve ayrı ayrı cemaller ve çeşit çeşit güzellikler, Sâni-i Zülcelâlde olan fiillerin ve isimlerin ve sıfatların ve şe'nlerin ve Zâtının kendilerine mahsus, münasip ve lâyık ve vacibiyetine ve kudsiyetine muvafık olarak hadsiz kemâlâtlarına ve nihayetsiz cemallerine ve ayrı ayrı ve umum kâinatın fevkinde güzelliklerine gayet sarîh şehadet ve gayet katî delâlet ederler."

Kâinat, Kozmolojik Kanıt ve Mekanistik Semboller

Saat ve Makina, Kâinat'taki "mükemmellik" (perfectness) ve "düzenlilik" (regularity) vasıflarının sembolü olarak mekanistik çağdan itibaren birçok Batılı düşünür tarafından kullanılmıştır. Aynı metaforlara aynı mânâların yüklenerek kullanılmasına Nursî'de de şahit olmaktadır. Burada "makina" gibi, klasik kültürde ve klasik literatürde bulunmayan ve bulunması tabiatıyla mümkün de olmayan bir terimin Nursî'nin vokabülesinde ve literatüründe mevcut oluşu, onun çağının düşüncelerinden haberdâr olduğu gibi bu düşüncelerin etkisinde bulunduğu da bir belgesi olarak kabul e-

dilmelidir. Burada “etkilenme” ibâresinin, birçoklarının zihninde tevlid etmesi kaabil olan yanlışlıkların bertaraf edilmesi gerektir: Hiç bir düşünce adamı, çağının düşünce dünyasının etkisinden, müsbet ya da menfî, âzâde olması mümkün değildir. Böyle bir iddia da esâsen, ancak çağından babersiz olmak ile tutarlı olabileceği için, kendi içinde tutarsızlık taşımaya mahûmdur.

İmdi, Kâinat’ı bir **makina** ve bir **saat** ya da bir **matbaa** gibi telâkkî eden Nursî, onların temsil ettiği kevnî mükemmellik ve düzenliliği, İsbât-ı Vâcib materyali olarak sunmaktadır; zira, hiçbirşey, kendi-kendisinin var-kılıcısı olamaz, hele bu denli mükemmel ve düzenli bir varlık, asla. Bu ise, Tabiiyyûn (Naturalist) Felsefe’nin ateistik tezlerinin ne kadar çürük olduğunun belgesidir.⁷¹

“Elhasıl, tabiiyyunların, mevhum ve hakikatsiz, tabiat dedikleri şey, olsa olsa ve hakikat-i hariciye sahibi ise, ancak bir san’at olabilir, sâni olamaz. Bir nakıştır, nakkaş olamaz. Ahkâmıdır, hâkim olamaz. Bir şeriat-ı fitriyedir, şâri’ olamaz. Mahlûk bir perde-i izzettir, hâlık olamaz. Münfaîl bir fitrattır, fâtır bir fâil olamaz. Kanundur, kudret değildir, kadîr olamaz. Mistardır, masdar olamaz.

“Elhasıl: Madem mevcudat var. Madem On Altıncı Notamın başında denildiği gibi, mevcudun vücuduna, taksim-i aklî ile, dört yoldan başka yol tahayyül edilmez. O dört cihetten üçünün-herbirinin üç zâhir muhallerle-butlamî katî bir surette ispat edildi. Elbette, bizzarure ve bilbedâhe, dördüncü yol olan vahdet yolu, katî bir surette ispat olunuyor. O dördüncü yol ise, baştaki

أَفِي اللَّهِ شَكُّ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ
âyeti,
şeksiz ve şüphesiz, bedâhet derecesinde, Zât-ı Vâcibü’l-Vücudun uluhiyetini ve herşey doğrudan doğruya dest-i kudretinden çıktığını ve semâvat ve arz kabza-i tasarrufunda bulunduğunu gösteriyor.

“Ey esbahperest ve tabiata tapan biçare

adam! Madem herşeyin⁷¹ tabiatı, herşey gibi mahlûktur; çünkü san’atlıdır ve yeni oluyor. Hem her müsebbeb gibi, zâhiri sebebi dahi masnudur. Ve madem herşeyin vücudu pek çok cihazat ve âletlere muhtaçtır. O halde, o tabiatı icad eden ve o sebebi halk eden bir Kadîr-i Mullak var. Ve o Kadîr-i Mullakın ne ihtiyacı var ki, âciz vesâiti rububiyetine ve icadına teşrik etsin? Hâşâ! Belki doğrudan doğruya, müsebbebi sebep ile beraber halk ederek, cilve-i esmâsını ve hikmetini göstermek için, bir tertip ve tanzim ile zâhiri bir sebebiyet, bir mukarenet vermekle, eşyadaki zâhiri kusurlara, merhametsizliklere ve noksanîyetlere merci olmak için, esbab ve tabiatı dest-i kudretine perde etmiş, izzetini o suretle muhafaza etmiş.

“Acaba bir saatçi, saatin çarklarını yapısın, sonra saati çarklarla tertip edip tanzim etsin, daha mı kolaydır? Yoksa harika bir makineyi o çarklar içinde yapısın, sonra saatin yapılmasını o makinenin câmid ellerine versin, tâ saati yapısın, daha mı kolaydır? Acaba imkân haricinde değil midir? Haydi, o insafsız aklınla sen söyle, sen hâkim ol.

“Veyahut bir kâtip mürekkep, kalem, kâğıdı getirdi. Onunla kendi bizzat o kitabı yazsa daha mı kolaydır? Yoksa o kâğıt, mürekkep, kalem içinde, o kitaptan daha san’atlı, daha zahmetli, yalnız o tek kitaba mahsus olarak bir yazı makinesi icad etsin, sonra o şuuruz makineye “Haydi, sen yaz” desin de kendi karışmasın, daha mı kolaydır? Acaba yüz defa yazıdan daha müşkül değil midir?

“Eğer desen: Evet, bir kitabı yazan makinenin icadı o kitaptan yüz defa daha müşküldür. Fakat o makine, aynı kitabın birçok nüshalarını yazmasına vasıta olmak cihetiyle, belki bir kolaylık var.”

“Elcevap: Nakkaş-ı Ezeli, hadsiz kudretiyle, nihayetsiz cilve-i esmâsını her vakit tazelandirmekle ayrı ayrı şekilde göstermek için, eşyadaki teşahhusları ve hususî sima-

İmdi, Kâinat’ı bir makina ve bir saat ya da bir matbaa gibi telâkkî eden Nursî, onların temsil ettiği kevnî mükemmellik ve düzenliliği, İsbât-ı Vâcib materyali olarak sunmaktadır; zira, hiçbirşey, kendi-kendisinin var-kılıcısı olamaz, hele bu denli mükemmel ve düzenli bir varlık, asla. Bu ise, Tabiiyyûn (Naturalist) Felsefe’nin ateistik tezlerinin ne kadar çürük olduğunun belgesidir.

71. Nursî.. Lem’alar.. s.189-190

“Tabiat dedikleri şey, bir matbaadır, tâbi’ değildir/...Bianenaleyh, vicdanı ve aklı vahşi olan bir adam, sathî ve tebaî bir nazarla devam ve istimrarını muhafaza eden tabiatın müessir bir mevcud-u harici olduğuna ihtimal verebilir.

Hulâsa: Tabiat, Allah’ın san’atı ve şeriat-ı fitriyesidir.”

ları öyle bir surette halk etmiştir ki, hiçbir mektub-u Samedânî ve hiçbir kitab-ı Rab-bânî, diğer kitapların aynı ayınına olamıyor. Alâküllihal, ayrı mânaları ifade etmek için, ayrı bir siması bulunacak. Eğer gözün varsa, insanın simasına bak, gör ki: Zaman-ı Âdem’den şimdiye kadar, helki ebede kadar, bu küçük simada, âzâ-yı esasîde ittifakla beraber, herbir sima, umum simalara nispeten, herbirisine karşı birer alâmet-i farikası var olduğu kat’iyen sabittir. Bunun için, herbir sima ayrı bir kitaptır. Yalnız san’atın tanzimi için ayrı bir yazı takımı ve ayrı bir tertip ve telif ister. Ve maddelerini hem getirmek, hem yerleştirmek ve hem de vücuda lâzım olan herşeyi dere etmek için, bütün bütün başka bir tezgâh ister.

“Haydi, farz-ı muhal olarak, tabiata bir matbaa nazariyle baktık. Fakat bir matbaaya ait olan tanzim ve basmak, yani, muayyen intizamını kalıba sokmaktan başka, o tanzimin icadından, icadları yüz derece daha müşkül bir zihayatin cismindeki maddeleri aktâr-ı âlemden mizan-ı mahsusla ve has bir intizamla icad etmek ve getirmek ve matbaa eline vermek için, yine o matbaayı icad eden Kadîr-i Mutlakın kudret ve iradesine muhtaçtır. Demek bu matbaalık ihtimali ve farzı, bütün bütün mânâsız bir hurafedir.

“İşte bu saat ve kitap misalleri gibi, Sâni-i Zülcelâl, Kadîr-i Külli Şey, esbabı halk etmiş, müsebbebâtı da halk ediyor. Hikmetiyle, müsebbebâtı esbaba bağlıyor. Kâinatın hareketinin tanzimine dair kavânin-i âdetullahtan ibaret olan şeriat-ı fitriye-i kübrâ-yı İlâhiyenin bir cilvesini ve eşyadaki o cilvesine yalnız bir ayna ve bir mâkes olan tabiat-ı eşyayı, iradesiyle tayin etmiştir. Ve o tabiatın vücud-u hariciye mazhar olan veçhini, kudretiyle icad etmiş ve eşyayı o tabiat üzerinde halk etmiş, birbirine mezc etmiş. Acaba gayet derecede mâkul ve hadsiz bürhanların neticesi olan bu hakikatin kabulü mü daha kolaydır? Acaba vücub derecesinde lâzım değil midir? Yoksa câmid, şursuz, mahlûk, masnu, basit olan o sebep ve

tabiat dediğiniz maddelere, herbir şeyin vücuduna lâzım hadsiz cihazat ve âlâtı verip hakîmâne, basîrâne olan işleri kendi kendilerine yaptırmak mı daha kolaydır? Acaba imtinâ derecesinde imkân haricinde değil midir? Senin o insafsız aklının insafına havale ediyoruz.”

Kâinat’ı “bir saat veya muntazam bir makine”ye⁷², bir “büyük saat”e [Sözler: XXIX-II., İkinci Maksad., Dördüncü Medar: “Allah’ın dünya denen büyük saati”], bir “ilâhi makine”ye (“makine-i rabhaniye”) müşabih addeden Nursî, bu makinanın intizamını Allah’ın varlığı için bir delil olarak göstermekte, yani Kozmik Regülarizasyon’dan İsbât-ı Vâcib’e varmaktadır:

“... nizam-ı âlemdeki bütün hikmetlerin, faidelerin tam bir ihtiyara ve şâmil bir ilme ve kâmil bir kudrete yaptıkları şehadetten gaflet eden gafiller...”⁷³

“Tabiat dedikleri şey, bir matbaadır, tâbi’ değildir/...Bianenaleyh, vicdanı ve aklı vahşi olan bir adam, sathî ve tebaî bir nazarla devam ve istimrarını muhafaza eden tabiatın müessir bir mevcud-u harici olduğuna ihtimal verebilir.

“Hulâsa: Tabiat, Allah’ın san’atı ve şeriat-ı fitriyesidir.”⁷⁴

Beri yandan, bir “makine” olan bu kâinat, aynı zamanda bir “kitap”tır da.⁷⁵ Kur’ân ise, bu Kâinat Kitabı’nın⁷⁶, “Kitab-ı Kebîr-i Kâinat”ın bir tercüme-i ezeliyesidir.⁷⁷

Her kitap gibi işbu Kitab-ı Kebîr-i Kâinat da okunmalıdır: Kozmos’u bir kitap—veya Descartes’in “Le Grand Livre du Monde”unu çok andırır bir tarzda bir “Kitab-ı Kebîr-i Kâinat”—olarak tanımlayan Üstad [Meyve Risâlesi., Sözler., s.156., pr: 3], kendisini ziyaret ederek öğretmenlerinin din karşısındaki ilgisizliklerinden müşteki olan bir grup talebeye irad ettiği konuşmasında, İnsan’ı “İnsan binler çeşit elemeler ile müteellim ve binler nevi lezzetler ile mütelezziz olacak bir zihayat makine” olarak ta-

72. Nursî., İshâratü’l-İcâz [II].. s.213. İkinci Nokta

73. Nursî., İshâratü’l-İcâz [II].. s.100. pr: 3

74. Nursî., İshâratü’l-İcâz [II].. s.101. pr: 3, 4

75. Nursî., Sözler [II]: XXX-İkinci Maksad., s.547. st: 1

76. Nursî., Sözler [II]: XIX-Onüçüncü Reşha., s.242. pr: 3

77. Nursî., Sözler: XXV-Mû’cizât-ı Kur’âniye Risalesi.. s.367

nımlarken mekanistik çağın “makina” metaforunu İnsan’a da tatbik eden Nursî, “Sizin okuduğunuz fenlerden her fen, kendi lisan-ı mahsusiyle mütemadiyen Allah’tan bahsedip Hâlikî tanıtıyorlar. Muallimleri değil onları dinleyiniz”⁷⁸ diyerek, bu kitabı okumalarını yeterli görürken; demek istediği şundan başkası olamaz: Tabiat, yalan ve küfr nedir bilmeyen bir sıhhatli kitap olarak sizi aldatmayacaktır; O’nu okursanız, felâhi ve hakîkati elde edersiniz.

Nübüvvet İsbâtı’ndan söz ederken konuya bilvesile temas eden Nursî Mektûbat’ta şöyle diyor:

“Sekizincisi: Bu kainat, nasıl ki kendini icad ve idare ve tertip eden ve tasvir ve takdir ve tedbir ile bir saray gibi, bir kitap gibi, bir sergi gibi, bir temaşagah gibi tasaruf eden saniine ve katibine ve nakkaşına delalet eder; öyle de, kainatın hilkatindeki makasîd-ı İlahiyeyi bilecek ve bildirecek ve tahavvülâtındaki Rabbani hikmetleri talim edecek ve vazifedarane hareketindeki neticeleri ders verecek ve mahiyetindeki kıymetini ve içindeki mevcudatın kemalatını ilan edecek ve o kitab-ı kebirin manalarını ifade edecek bir yüksek dellal, bir doğru keşşaf, bir muhakkik üstad, bir sadık muallim istediği ve iktiza ettiği ve her halde bulunmasına delalet ettiği cihetiyle, elbette bu vazifeleri herkesten ziyade yapan bu Zatın hakkaniyetine ve bu kainat Halkının en yüksek ve

sadık bir memuru olduğuna şehadet ettiğini bildi.”⁷⁹

Kozmos’u “âlem-i ekber”, insanı da “âlem-i asgar” olarak nitelendiren Nursî, yine aynı eserinde, beşer aklının fen bilimlerini de bu “büyük kitap”tan nasıl istihraç ettiğini anlatmakta; ayrıca, Allah’ın insanlara olan nîmetlerinden söz etmekte ve bu kitabın okunması ile Allah’a nasıl ulaşılacağını çok net bir dil ile ifade etmektedir.⁸⁰

“Dördüncü Fıkra:

صَنَعَتْهُ فِي ذَٰلِكَ ... الخ
ibaresidir.

“Meâlî şudur ki: Sâni-i Zülcelâlin âlem-i ekberdeki san’atı o derece mânidardır ki, o san’at bir kitap suretinde tezahür edip, kâinatı bir kitab-ı kebir hükmüne getirdiğinden, akl-ı beşer, hakiki fenn-i hikmet kütüphanesini ondan aldı ve ona göre yazdı. Ve o kitab-ı hikmet, o derece hakikatle bağlı ve hakikatten medet alıyor ki, büyük Kitab-ı Mübinin bir nüshası olan Kur’ân-ı Hakîm şeklinde ilân edildi. Hem nasıl ki, kâinattaki san’at, kemâl-i intizamından kitap şekline girdi. İnsandaki sıbgatı ve nakş-ı hikmeti dahi hitap çiçeğini açtı. Yani, o san’at, o derece mânidar ve hassas ve güzeldir ki, o makine-i zihayattaki cihazatı, fonograf gibi nutka geldi, söylettirdi. Ve öyle bir ahsen-i takvim içinde bir sıbga-i Rabbâniye vermiş ki, o maddî, cismanî, câmid kafada mânevî,

78. “İnsan binler çeşit elemeler ile müteallim ve binler nevi lezzetler ile müteallim olacak bir zihayat makine ve gayet derece acziyle beraber hadsiz maddî, mânevî düşmanları ve nihayetsiz fakriyle beraber hadsiz zâhiri ve bâtınî ihtiyaçları bulunan ve mütemâdiyen zevâl ve firâk tokatlarını yiyen bir hiçare mahlûk iken, birden imân ve ubûdiyetle böyle bir Padişah-ı Zülcelâle intisap edip, bütün düşmanlarına karşı bir nokta-ı istinad ve bütün hâcâtına medâr bir nokta-ı istimdâd bularak, herkes mensup olduğu efendisinin şerefiyle, makamıyla iftihar ettiği gibi, o da böyle nihayetsiz Kadîr ve Rahîm bir Padişaha imân ile intisap etse ve ubûdiyetle hizmetine girse ve ecelin idâm ilânını kendi hakkında terhis tezkeresine çevirse, ne kadar memnun ve minnettar ve ne kadar müteşekkîrâne iftihar edebilir, kıyas ediniz.

“O mektepli gençlere dediğim gibi, musibettede mahpuslara da tekrar ile derim:

“Onu tanıyan ve itaat eden zindanda dahi olsa bahtiyardır. Omu unutan saraylarda da olsa zindandadır, bedbahttır. Hattâ bir bahtiyar mazlum idâm olunurken, bedbaht zâlimlere demiş: “Ben idâm olmuyorum. Belki terhis ile saadete gidiyorum. Fakat, ben de sizi idâm-ı ebedî ile mahkûm gördüğümden, sizden tam in-

tikamımı alıyorum.” لَآ إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ diyerek, sürurla teslim-i ruh eder.”

[Nursî., Sözl., Meyve Risalesinden Altıncı Mesele., s.144-145]

79. Nursî., Mektûbat., s.214

80. Nursî., Mektûbat., s.228-229 [v.b.a - D.H.]

Kozmos’u “âlem-i ekber”, insanı da “âlem-i asgar” olarak nitelendiren Nursî, yine aynı eserinde, beşer aklının fen bilimlerini de bu “büyük kitap”tan nasıl istihraç ettiğini anlatmakta; ayrıca, Allah’ın insanlara olan nîmetlerinden söz etmekte ve bu kitabın okunması ile Allah’a nasıl ulaşılacağını çok net bir dil ile ifade etmektedir.

“Kudret-i İlâhiye, âlem-i ekberde haşmet-i rububiyetini gösteriyor. Rahmet-i Rabbâniye ise, âlem-i asgar olan insanda nimetleri tanzim ediyor. Yani, Sâniin kudreti, kibriya ve celâl noktasında, kâinatı öyle muhteşem bir saray şeklinde icad ediyor ki, güneşi büyük bir elektrik lâmbası, kameri kandil, ve yıldızları mumlar meyveleriyle yaldızlar, elektrikler.”

gaybî, hayattar olan beyan ve hitap çiçeği açıldı. Ve o insan kafasındaki kabiliyet-i nutuk ve beyana o derece ulvî cihazat ve istidat verdi ki, Sultan-ı Ezelîye muhatap olacak bir makamda inkişaf ettirdi, terakki verdi. Yani, fitrat-ı insanîyedeki sıbga-i Rabbâniye, hitab-ı İlâhî çiçeğini açtı.

“Hiç mümkün müdür ki, kitap derecesine gelen bütün mevcudattaki san'ata ve hitap makamına gelen insandaki o sıbgaya Vâhid-i Ehadden başkası karışabilsin? Hâşâ!

“Beşinci Fıkra: **قُدْرَتُهُ فِي ذَاكَ ... الخ**
ibaresidir.

“Meâli şudur ki: Kudret-i İlâhiye, âlem-i ekberde haşmet-i rububiyetini gösteriyor. Rahmet-i Rabbâniye ise, âlem-i asgar olan insanda nimetleri tanzim ediyor. Yani, Sâniin kudreti, kibriya ve celâl noktasında, kâinatı öyle muhteşem bir saray şeklinde icad ediyor ki, güneşi büyük bir elektrik lâmbası, kameri kandil, ve yıldızları mumlar meyveleriyle yaldızlar, elektrikler. Ve zemin yüzünü bir sofraya, bir tarla, bir bahçe, bir hâlîçe; ve dağları birer mahzen, birer direk, birer kale, ve hâkezâ, bütün eşyayı büyük bir mikyasta o büyük sarayın levazımâtı şekline getirerek şâsaalî bir surette haşmet-i rububiyetini gösterdiği gibi; cemal noktasında, rahmeti dahi, en küçük zihayata kadar her zîruha envâ-ı nimetini verir, onunla tanzim eder, baştan aşağıya kadar nimetlerle süsleyip lütuf ve keremle tezyin eder ve o haşmet-i celâliyyeye karşı cemâl-i rahmetini o küçücük lisanlarla, o büyük lisana karşı çıkarır. Yani, güneş ve Arş gibi büyük cîmler haşmet lisaniyle “Yâ Celîl, yâ Kebîr, yâ Azîm” dedikleri vakit, sinek ve semek gibi o küçücük zihayatlar dahi rahmet lisaniyle “Yâ Cemîl, yâ Rahîm, yâ Kerîm” diyerek, o musika-i kübrâyâ lâtîf nağamatlarını katıyorlar, tatlılaştırıyorlar. Hiç mümkün müdür ki, o Celîl-i Zülcemalden ve o Cemîl-i Zülcelâlden başka birşey, kendi başıyla şu âlem-i ekber ve asgara icad cihetinde mü-

dahâle edebilsin? Hâşâ!

“Altıncı Fıkra: **حِشْمَتُهُ فِي ذَاكَ ... الخ**
ibaresidir.

“Meâli şudur ki: Yani, kâinatın heyet-i mecmuasında tezahür eden haşmet-i rububiyet, vahdâniyet-i İlâhiyyeyi ispat edip gösterdiği gibi, zihayatların cüz'iyatlarına mukannen erzaklarını veren nimet-i Rabbâniye dahi ehadiyet-i İlâhiyyeyi ispat edip gösterir. Vâhidîyet ise, bütün o mevcudat Birinindir ve Birine bakar ve Birinin icadıdır demektir. Ehadiyet ise, herbir şeyde, Hâlık-ı Külli Şeyin ekser esmâsı tecellî ediyor demektir. Meselâ, güneşin ziyası bütün zeminin yüzünü ihata ettiği haysiyetiyle, vahidîyet misalini gösterir. Ve herbir şeffaf cüzde ve su katrelerinde, güneşin ziyası ve harareti ve ziyasındaki yedi rengi ve bir nevi gölgesi bulunması, ehadiyet misalini gösterir. Ve herbir şeyde, hususan zihayatta ve bilhassa herbir insanda, o Sâniin ekser esmâsı onda tecellî ettiği cihetle, ehadiyeti gösterir.

“İşte, şu fıkra işaret eder ki, kâinatta tasarruf eden haşmet-i rububiyet, o koca güneşi şu zemin yüzündeki zihayatlara bir hizmetkâr, bir lâmba, bir ocak; ve koca küre-i zemini onlara bir beşik, bir menzil, bir ticaretgâh; ve ateşi, her yerde hazır bir aşçı ve dost; ve bulutu süzgeç ve murdia; ve dağları mahzen ve ambar; ve havayı, zihayata enfas ve nûfusa yelpaze; ve suyu, yeniden hayata girenlere süt emziren dâve ve hayvânâta âb-ı hayat veren bir şerbetçi hükmüne getiren rububiyet-i İlâhiye, gayet vâzıh bir surette vahdâniyet-i İlâhiyyeyi gösterir. Evet, Hâlık-ı Vâhiddin başka kim güneşi arzlılara musahhar bir hizmetkâr eder? Ve o Vâhid-i Ehadden başka kim havayı elinde tutar, pek çok vazîfelerle tavzîf edip rû-yi zeminde çeyik çalâk bir hizmetkâr eder? Ve o Vâhid-i Ehadden başka kimin haddine düşmüştür ki, ateşi aşçı yapısın ve kibrit başı kadar bir zerrecik ateşe binler batman eşyayı yuttursun? Ve hâkezâ, herbir şey, her-

bir unsur, herbir ecrâm-ı ulviye, o haşmet-i rububiyet noktasında Vâhid-i Zülcelâli gösterir.

“İşte, celâl ve haşmet noktasında vâhidiyet görüldüğü gibi, cemel ve rahmet noktasında dahi, nimet ve ihsan, ehadiyet-i İlâhiyeyi ilân eder. Çünkü, zihayatta ve bilhassa insanda, o derece san’at-ı câmia içinde, hadsiz envâ-ı nimeti anlayacak, kabul edecek, isteyecek cihazat ve âletler vardır ki, bütün kâinatta tecelli eden bütün esmâsının cilvesine mazhardır. Âdetâ bir nokta-i mih-rakiye hükmünde, bütün Esmâ-i Hüsnâyı birden mâhiyetinin aynasıyla gösterir ve onunla ehadiyet-i İlâhiyeyi ilân eder.

“Yedinci Fıkra:

سِكَّتُهُ فِي ذَاكَ فِي الْكُلِّ وَالْأَجْزَاءِ
خَاتَمُهُ فِي هَذَا فِي الْجِسْمِ وَالْأَعْضَاءِ

“Meâli şudur ki: Sâni-i Zülcelâl, âlem-i ekberin heyet-i mecmuasında bir sikke-i kübrâsı olduğu gibi, bütün eczasında ve envâında dahi birer sikke-i vahdet koymuştur. Âlem-i asgar olan insanın cisminde ve yüzünde birer hâtem-i vahdâniyet bastığı gibi, herbir âzasında dahi birer mühr-ü vahdeti vardır. Evet, o Kadîr-i Zülcelâl herşeyde, külliyatta ve cüz’iyatta, yıldızlarda ve zerrelere birer sikke-i vahdet koymuştur ki, Ona şehadet eder; ve birer mühr-ü vahdâniyet basmıştır ki, Ona delâlet eder. Şu hakikat-i uzma, Yirmi İkinci Sözde ve Otuz İkinci Sözde ve Otuz Üçüncü Mektubun otuz üç adet penceresinde gayet parlak ve katî bir surette izah ve ispat edildiğinden, onlara havale edip sözü keser, burada hâtîme veririz.”

Bu metinde, bilhassa vurgulanan ifâdeler, gayenin esprisini ihtivâ etmeleri bakımından mühimdir: O Kadîr-i Zülcelâl her yerde, herşeyde, külliyatta ve cüz’iyatta, yıldızlarda ve zerrelere birer sikke-i vahdet koymuştur ki, Ona şehadet eder; ve birer

mühr-ü vahdâniyet basmıştır ki, Ona delâlet eder; kâinatın heyet-i mecmuasında tezâhür eden haşmet-i rububiyet Vâhidiyet ve Ehadiyet’i haykırır; ve zihayat olanlar, ve bilhassa insan, kendisine bahşedilmiş cihazât ve âletler ile bütün kâinatta tecelli eden bütün esmâsının cilvesine mazhardır. Yâni: Bu kozmos, Allah’ın her köşesine bastığı mühürler ile damgalanmıştır; her bir şey, her bir nesne onun mührünü taşır. Başını yukarıya kaldıran bir insanın nereye bakarsa baksın her yerde Gökyüzü’nü görmesi gibi, bu kâinat tablosunda her yere ve her şeye bakan da o mührü basanı görecektir.

Bir başka yerde de Kâinat’ı bir “Büyük Mescid”e teşbih eden Üstad, “Kâinat mescid-i kebirinde, Kur’ân, kâinatı okuyor. Onu dinleyelim. O nur ile nurlanalım. Hidâyetîyle amel edelim. Ve onu vird-i zebân edelim. Evet, söz odur ve ona derler. Hak olup, Haktan gelip, Hak diyen ve hakikati gösteren ve nurâni hikmeti neşreden odur.”⁸¹ demektedir.

Burada, âşikâre bir şekilde, “Müessîr’den Eser’e gidiş” metodu beyân edilmektedir.

Nasıl ki Kâinat Kitâbı Kur’ân ile “bi’l-harf u savt” bildirilen hakikatleri “bilâ harf u savt” söylemekte ise, bunun zıddı da doğrudur. “Kur’ân, kâinatı okuyor” ibâresinin anlattığı budur. Yâni, nasıl ki Kâinat Hakaik-i İlâhiye’ye ve Vücûd-u Uluhiyet’e bir hüccet ise, bunun zıddı olarak, Kelâmu’llah dahi Hakaik-i Eşya’ya bir hüccettir.

Bu da, Cartesien metodu andıran bir tarzda, Tanrı’dan Kozmos’a gidiştir: En sahîh bilgi kaynağı olması hasebiyle, Vahyî Bilgi, Dış-Dünya’nın varlığı için bir medâr olabilecektir. Nasıl ki Tanrı’dan Kozmos’a gidiş Müessîr’den Eser’e gidiş ise Kozmos’tan Tanrı’ya gidiş de Eser’den Müessîr’e gidiştir ve Nursi için, bu, “şüphelerden daha salim” bir bilgidir:

“Ateşin dumana olan delaleti gibi, mü-

Nasıl ki Kâinat Kitâbı Kur’ân ile “bi’l-harf u savt” bildirilen hakikatleri “bilâ harf u savt” söylemekte ise, bunun zıddı da doğrudur. “Kur’ân, kâinatı okuyor” ibâresinin anlattığı budur. Yâni, nasıl ki Kâinat Hakaik-i İlâhiye’ye ve Vücûd-u Uluhiyet’e bir hüccet ise, bunun zıddı olarak, Kelâmu’llah dahi Hakaik-i Eşya’ya bir hüccettir.

81. Nursî.. Sözl., s.36-37

Descartes her ne kadar Tanrı'nın varlığını felsefesinin ortalarında ispat etmekte ise de, başlangıçta, Tanrı İdesi, bütün aksiyomların temelinde yatmaktadır. Yukarıda konu edildiği üzere, bu bir "Çevrim" (Circulation) olmaktadır; zira bir önerme İsbat Zinciri'nin en başında hem aksiyom olarak ele alınmakta ve hem de zincirin ileriki halkalarında bir teorem gibi isbat edilmektedir.

essirden esere yapılan istidlale "bürhan-ı limmi" denildiği gibi; dumanın ateşe olan delaleti gibi eserden müessire olan istidlale de "bürhan-ı inni" denir. Burhan-ı inni, şüphelerden daha salimdir."⁸²

Descartes'da ve Nursî'de "Tanrı" ve "Çevrim"

Descartes her ne kadar Tanrı'nın varlığını felsefesinin ortalarında ispat etmekte ise

de, başlangıçta, Tanrı İdesi, bütün aksiyomların temelinde yatmaktadır. Yukarıda konu edildiği üzere, bu bir "Çevrim" (Circulation) olmaktadır; zira bir önerme İsbat Zinciri'nin en başında hem aksiyom olarak ele alınmakta ve hem de zincirin ileriki halkalarında bir teorem gibi isbat edilmektedir. Halbuki Matematiksel Metod'da Aksiyom, Teorem gibi isbat edilemez; Teorem de Aksiyom gibi tartışmasız olarak ve doğruluğu intüitif olarak kabule mazhar olamaz.⁸³

82. Nursî., İshârât.. s.143

83. "İsbat. İsbat Zinciri ve Aksiyom

"Evet. matematik isbatlı bir bilimdir. Yani matematik, bütün önermelerini "sübuta erdirir", onları kesin ve aydınlık bir halde ortaya kor; sabitleştirir. kumıldamaz, yerinden oynatılmaz bir hale getirir; isbatın anlamı budur. Bu, nasıl olmaktadır, veya: nasıl mümkündür? İşte, "isbat zinciri" denen şey burada ortaya çıkar. İsbat edilmiş olan bir önerme "Teorem" adını alır. Bir teoremin isbatının altında uzun bir isbat zinciri, bir isbat silsilesi vardır.

Bir Teoremin İsbat Prosedürü: Her teoremin bir Hipotez'i ve bir de Hüküm'ü vardır. Hükümün doğruluğu için şart koşulan şey hipotez olarak adlandırılır. Hüküm isbat edildiğinde teorem isbat edilmiş olur. Hüküm, teoremin isbat etmek istediği şeydir.

Hükümün doğru olduğunun isbatlanabilmesi için hipotez'i kullanıyorduk. Bu hipotez/ veya hipotezler/ ise, daha evvelce doğruluğu isbatlanmış olan teoremlerdir. Yani her isbatlanmış olan teorem, bir başka teoremin isbatında "isbat materyali" (isbat malzemesi, isbat dayanağı) olarak kullanılır. Fakat şurası gayet açık bir husustur ki biz bütün teoremlerimizi bu şekilde geriye doğru giderek, daha evvelce isbatlanmış bir başka teorem/ veya teoremlere dayandırdığımız sürece, geriye gide-gide nihayet öyle bir noktaya varırız ki artık isbat edilmiş hiç bir hüküm elimizde kalmayacaktır. Bunu Şekil 1'de temsil edelim:

İsbat zinciri:

$t_1, t_2, t_3, t_4, \dots, t_n$

Şekil: 1.1

$a_1, a_2, a_3, a_4, a_5, t_1, t_2, t_3, \dots, t_n$

Şekil: 1.2

Şekil 1.1'i göz önüne alacak olursak, burada temsil edilen şey şudur: t_n teoremini isbat etmek için ondan daha önce ispat edilmiş olan t_{n-1} teoremini bir hipotez olarak kullanırız; t_{n-1} teoremini isbat etmek için bu defa t_{n-2}

teoremini kullanırız, vb.... nihayet 2nci teorem olan t_2 'yi de t_1 'e istinad ederek isbat ettikten sonra, şekilden de görüleceği gibi, t_1 teoremini isbat etmek için kendisini bir materyal olarak kullanabileceğimiz bir teorem, yani isbat edilmiş bir hüküm bulamamaktayız. Şimdi şöyle sorulabilir: t_1 teoremi bu halde isbat edilmiş midir, edilmişse neye müsteniden edilmiştir?. Buna şöyle cevap verilir: t_1 teoremi isbat edilmiştir, zira esasen isbat edilmemiş olsa idi ona teorem diyemezdik. İsbat edildiğine göre, o da bir isbat materyaline dayandırılmıştır; fakat açıkça da görülüyor ki ondan önce isbat edilmiş bir başka teorem yok, yani "sırtımız duvara dayanmış bulunmaktadır. O halde, onun (t_1 'in) isbat edilmesinde kullanılan isbat materyali, "isbat edilmemiş" bir isbat materyali olmak zorundadır. İşte buna biz, "aksiyom" adını veriyoruz. O halde demek ki işbu aksiyom denen şey her ne ise o derece sağlam bir şey olmalıdır ki isbat edilmiş bir hüküm kadar genel-geçer, şeksiz-şüphesiz bir bilgi olmalı. Bu, daha önce sözünü etmiş olduğumuz "sağlam çıkış noktası"ndan başkası değildir: Bütün binanın sağlamlığı, onun orijininin sağlamlığına tâbî olmaktadır. Tıpkı, şunun gibi: Bir zincirin sağlamlığı, en zayıf halkasının sağlamlığına eşittir. Bütün halkaları sapa-sağlam olan isbat zincirinin en temelindeki halka, bu zincirin sağlamlığının en esaslı kriteri olacaktır. Bu durum Şekil 1.2'de temsil edilmiştir. a_n notasyonu ile gösterilen a_1, a_2, \dots aksiyomları bütün isbat zincirinin temelini oluşturmaktadır ki tüm t_n teoremleri bunun üstünde oturmaktadır.

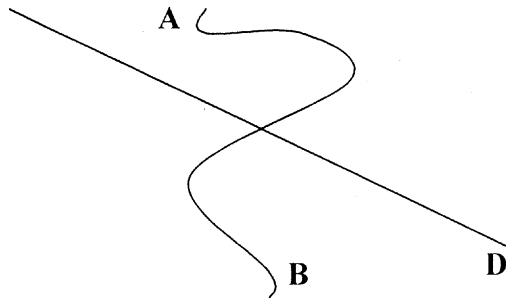
Bu isbat zincirindeki her bir teorem, yani isbat materyali bir kanıt'tır: İsbat edilmiş, doğruluğu sübuta ermiş, âyan-beyân olmuş birer kanıt. Fakat, bütün bu "isbat edilmiş kanıtlar" ise, "isbat edilmemiş bazı temel kanıtlar"ın üzerine oturtulmuştur. Acaba, bütün isbat zincirinin yükünü taşıyan bu isbat edilmemiş kanıtların yani aksiyomların, isbat edilmediği ve de hattâ açıkça görüldüğü gibi isbat edilemediği halde, sağlamlıklarına, nasıl olur da bu derece güvenilebilir ve kendimize temel olarak alabiliriz.

İmdi, şunu sorabiliriz: Acaba işbu “Kar-tezyen Çevrim”in bir benzeri, farklı bir şekilde olmakla beraber Nursî’de de vardır denebilir mi? Çünkü O da, başlangıçta, Tanrı’nın varlığını Descartes gibi en temel aksiyom olarak almakta fakat daha sonra (Kozmolojik kanıtlarla) sürekli olarak isbat etmektedir.

Bu metodu bir bakıma bir çevrim olarak kabul edebiliriz. Zira, aynı önerme hem bir aksiyom olarak alınmakta ve hem bir teorem gibi kullanılmaktadır. Fakat bir bakıma da bir çevrim değildir; zira, Nursî, matematiksel metod kullanmakta değildir. Onun, bir yandan İsbât-ı Vâcib için Mükvvenât’ı ve diğer yandan da İsbât-ı Mükvvenât için Allah’ı ve Vahy’i kullanmış olması, aynı hakikate farklı yollardan gidilebileceğini göstermek ve kezâ, intüitif olarak içinde

Bunun cevabı gayet açık ve nettir: Aksiyom denen bu kanıtlar o derece sağlam, o derece güvenilir ki onların esasen isbat edilmeye ihtiyacı yoktur. Onları biz “isbat etmeksizin”, oldukları gibi, açık-seçik, ayan-beyan ve net olarak “görüyoruz”. Yani onları dolaysız, doğrudan-doğruya görmüş oluyoruz. Söz gelimi, Düzlemsel Euclides Geometrisi’nin bir aksiyomu olan, “düzlemde alınan bir doğrunun iki tarafından bulunan iki nokta her ne suretle birleştirilirse birleştirilsin, bu doğruyu en az bir yerinden keserler” aksiyomu, ne başka bir şeye dayanılarak isbat edilebilir ve ne de doğruluğu reddedilebilir. (Şekil: 2)

Şekil: 2



doğru birisi yanlış olmalıdır, halbuki beri yandan aksiyom yanlış olamaz, o halde, aksiyomlar birbirleriyle çelişmezler.

a ve b şıklarının anlaşılması çok açıktır: aksiyom başka bir şeye dayanılarak isbat edilebilse idi, ona teorem derdik.

Yine, aksiyomun doğruluğunu açık-seçik olarak görmek, onun doğruluğunu bir mantıkî zarûret olarak “peşinen tasdik etmek” demektir. Onlar, keyfî olarak seçilemezler: onların doğrulukları, “ayan-beyan, doğrudan, dolaysız görünen mantıkî zorunluluklardır”.

[Durmuş Hocaoğlu., Bilim ve İnanç/İmân Üzerine Felsefî Bir İrdeleme., Köprü., No: 53., Kış 1996s.76-77]

84. Felsefe’nin kökeni olan Sophia (Hikmet) kavramını Aristo, “mutlak anlamda bilgisizlikten kurtulma” olarak tanımlamakta ve ilk defa “filozof” terimini kullanan Thales gibi o da, İnsan’ın tabiatı gereği sınırlı olmakla buna sahip olamayacağını ileri sürmekte; bunun yerine Hikmet’in—kendisinin değil—aşkının insan için yeteri kadar büyük bir şeref olacağını müdâfaa etmekte ve Felsefe’nin özü kabul ettiği ve sonradan “Metafizik” (İslâm felsefesi literatüründeki adıyla “İlahiyyât”) olarak anılan, “İlk Felsefe” (Prote Philosophia, Felsefe-i Ülâ) olarak isimlendirdiği ve aynı zamanda Felsefe’nin de bir tanımı olan disiplinin târifini şu

keşfetmiş olduğu imânını teyid ve tasdik maksadına da mebnidir.

Lâkin, bizi ayrı ve bu yazının hacmini çok aşacak başka bir konuya götüreceği için bu mevzû şimdilik daha fazla ilerletmekten sarf-ı nazar etmek istiyorum.

Fiziksel Dünya’nın Bilgisi

Nursî ve Descartes’ın Fiziksel Dünya’nın Bilgisi konusunda, içerik bakımından tamâmiyle alâkasız olmakla beraber, muayyen bir ortak yanının bulunduğu söylenebilir: Her ikisi de Fizik Dünya’nın bilgisini, Fizik’ten, Eşya’nın bizzat kendisinden, Empeira’dan değil, Meta-Fizik’ten çıkarmaktadır. Fark “metafizik”lerindedir. Her ikisinin metafiziği farklıdır.

Descartes için Metafizik “saf akıl”dır.⁸⁴

Nursî ve Descartes’ın Fiziksel Dünya’nın Bilgisi konusunda, içerik bakımından tamâmiyle alâkasız olmakla beraber, muayyen bir ortak yanının bulunduğu söylenebilir: Her ikisi de Fizik Dünya’nın bilgisini, Fizik’ten, Eşya’nın bizzat kendisinden, Empeira’dan değil, Meta-Fizik’ten çıkarmaktadır. Fark “metafizik”lerindedir. Her ikisinin metafiziği farklıdır.

Descartes için Metafizik “saf akıl” olmasına karşılık, Nursî için tecrübe alanı dışında kalan varlık alanı, “Fizik-Ötesi Dünya”dır ve Meta-Fizik menşeli bilgi ise, Vahyî Bilgi ve onun somut şekli olan Kur’ân ve buna ilâveten de İl-hâm’dır.

Nitekim o, “Felsefe Ağacı” metaforunda,

“... bütün Felsefe bir ağaç gibidir: Kökleri Metafizik, gövdesi Fizik, ve bu gövdeden çıkan dallar da diğer bilimlerdir: Tıp, Mekanik ve Ahlâk...”⁸⁵

demektedir. Burada ilk bölüm olan **Metafizik**, Bilgi’nin ilkelerini; ikinci bölüm olan **Fizik** ise maddî nesnelere ilkelerini ve bilgilerini ihtiva eder.⁸⁶ Dalları olan diğer bilimleri ise Felsefe’nin esas meyvaları, yani son amacıdır:

“İmdi, nasıl meyvalar ağaçların kökünden veya gövdesinden değil de dallarından toplanırsa, aynı sûretle Felsefe’nin de asıl faydası en son öğrenilebilen bölümlerinden elde edilir.”⁸⁷

Yâni, Metafizik, sağlam ve sarsılmaz bilgilerin temelidir ve Ahiret, Emr Âlemi mânâsında değildir.

Descartes için Metafizik “saf akıl” olmasına karşılık, Nursî için tecrübe alanı dışında kalan varlık alanı, “Fizik-Ötesi Dünya”dır ve Meta-Fizik menşeli bilgi ise, Vah-

yî Bilgi ve onun somut şekli olan Kur’ân ve buna ilâveten de İl-hâm’dır. Kur’ân’ın Nursî için nasıl bir me’ haz teşkil ettiği evvelce de söz konusu edildiği üzerinde durulmayacak ve sâdece İl-hâm için, pek mebzul olan örneklerinden kısa bir adedi takdîm edilecektir: İshârâtü'l-İcâz’da, Güneş’in hareketi ve Câzibe (Çekim, Gravitation) hakkında, bu problemi nasıl çözdüğünü şöyle anlatmaktadır:⁸⁸

“Hasta halimde, nevm ile yakaza arasında ihtar edilen bir noktadır.

“Şemsin yerinde, mevlevî-vâri yaptığı semavî hareketi, kuvve-i cazibeyi tevliid etmek içindir, kuvve-i cazibe de manzume-i şemsiye ile anılan güneşe bağlı yıldızları düşmek tehlikesinden kurtarmak içindir. Demek şemsin mihverinde daire-vâri cereyan ve hareketi olmasa yıldızlar düşerler.”

Dolu Evren ve Dâimî Yaratma

Gerek Nursî’de ve gerekse de Descartes’ta Kozmos hakkındaki ortaklık konularından birisi de “dâimî yaratma”dır.

şekilde yapmaktadır: “Varlık (var-olmak, mevcûdiyet) olmak bakımından varlığı (var-olanı) ve ona özü gereği ait olan ana nitelikleri inceleyen bilim.”

Descartes’in “Metafizik” tanımında Aristo’nun belirli bir etkisi olduğu açıktır. Felsefe’nin kökeni olan Sophia (Hikmet) kavramını Aristo, “mutlak anlamda bilgisizlikten kurtulma” olarak tanımlamakta ve ilk defa “filozof” terimini kullanan Thales gibi o da, İnsan’ın tabiatı gereği sınırlı olmakla buna sahip olamayacağını ileri sürmekte; bunun yerine Hikmet’in—kendisinin değil—aşkının insan için yeteri kadar büyük bir şeref olacağını müdâfaa etmekte ve Felsefe’nin özü kabul ettiği ve sonradan “Metafizik” (İslâm felsefesi literatüründeki adıyla “İlahiyât”) olarak anılan, “İlk Felsefe” (Prote Philosophia, Felsefe-i Ülä) olarak isimlendirdiği ve aynı zamanda Felsefe’nin de bir tanımı olan disiplinin târifini, bu eserin IV. Kitabının 1. bölümünde şu şekilde yapmaktadır: “Varlık (var-olmak, mevcûdiyet) olmak bakımından varlığı (var-olanı) ve ona özü gereği ait olan ana nitelikleri inceleyen bilim.”

“Varlık (var-olmak-D.H.) olmak bakımından varlığı (var-olanı-D.H.) ve ona özü gereği ait olan ana nitelikleri inceleyen bir bilim vardır. Bu bilim özel bilimler diye adlandırılan bilimlerin hiçbirinin aynı değildir. Çünkü bu diğer bilimlerden hiçbiri genel olarak varlık olmak bakımından ele almaz; tersine onlar, örneğin matematik bilimlerin yaptığı gibi, varlığın belli bir parçasını ayırarak sadece bu parçanın ana niteliklerini incelerler. Şimdi biz ilkeler ve en yüce nedenleri aradığımızı göre, bu ilkeler ve nedenlerin doğası gereği kendisine ait olacakları bir şeyin zorunlu olarak var olması gerektiği açıktır. O halde eğer varlıkların öğelerini arayanlar, gerçekte mutlak anlamda ilk ilkeleri aramakta idiyşeler, onların yaptıkları bu öğelerin de ilineksel anlamda varlığın değil, varlık olmak bakımından varlığın öğeleri olmaları gerekir. Bundan dolayı bizim de varlık olmak bakımından varlığın ilk nedenlerini kavramamız gerekir.”

[Aristo, Metafizik.. IV. Kitap.. 1003a.20-30 (Ahmet Arslan çevirisi.. 1985.. s.191-193)]

85. Descartes, Felsefenin İlkeleri.. s.21.pr:1.

86. Descartes, Felsefenin İlkeleri.. s.20-s.21.pr:1

87. Descartes, Felsefenin İlkeleri.. s.21. pr: 2

88. Nursî.. İshârâtü'l-İcâz.. s.171

Nursî, İslâm düşünce tarihi içerisinde te-
şekkül etmiş bulunan iki ayrı görüşü şahsın-
da eklektik bir tarzda te'lif etmiştir; o, bir
yandan Mütেকellimîn'in ve Felâsife'nin
“sürekli ve dolu evren” fikrini müdâfaa e-
derken, diğer yandan Eş'arî Kozmoloji-
si'nin “**dâimî yaratma**” tezini müdâfaa et-
mektedir.

Konunun daha iyi anlaşılabilmesine kat-
kıda bulunması maksadıyla, Eş'arî atomcu-
luğu ve dâimî yaratma idesi hakkında kısa
bir tarihî arka-plan sergilemesine gidilmesi
faydalı olacaktır.

Bilindiği üzere, Élea Okulu ve Platon-
Aristo geleneğinin etkisi ile, İslâm filozof-
larının önemlice bir kısmı, özellikle Meşşâ-
î Okulu mensupları, kozmolojilerinde, **Sü-
rekli Evren** ilkesinden yanadırlar ve bunun
bir sonucu ve gereği olarak da, boşluk ve a-
tom⁸⁹ fikirlerini kabul etmemektedirler:
Kozmos, kuantize değildir; maddenin bölü-
nebilir en küçük bir yapı taşı yoktur; makro
ölçekte sınırlı olan bu evrenin mikro ölçekte
ise bir sınırı mevcut değildir.

Bu konu, yâni Âlem'in sonsuzca bölü-
nebilirliği meselesi, Kelâmcılar arasında da
ele alınmış olup, ağırlıklı olarak, onlar “bö-
lünmez ve süreksiz” (discret ve discontinu-
ous) bir evrenden değil de “bölünür ve sü-
rekli” (quantized ve continuous) bir evren
fikirini savunmuşlardır.

Lâkin bu hususta Mûtezile ve Eş'arîye
istisnâdır. İslâm dünyasında ‘bölünmez cev-
her’ (atom) anlayışına dayalı “**atomcu-**

luk”u, yâni “**süreksiz evren**” fikrini ilk de-
fa ortaya atan kişinin, Mûtezile kelâmcısı
Ebu'l-Huzeyl El-Allâf olduğu kabul edilir.⁹⁰
Onun tasarladığı atomlar, kendisinden son-
rakiler için adetâ bir model olmuş gibidir:
Yer kaplarlar, sınırlı ve sonludurlar.⁹¹ Ebu'l-
Huzeyl'den sonra Mûtezile'nin Basra grubu
(meselâ, Ebû Hâşim El-Cübbâî) atomun a-
razsız ve boyutlu. Bağdat grubu da (meselâ,
Kâbî), arazlı ve boyutsuz olduğu fikrini ileri
sürmüşlerdir.⁹²

Bu hususta ciddî tezleri olan bir başka
fikir okulu da, Eş'arî kelâmcıdır. Eş'arî
atomculuğu da yine, fizik-bilimsel bâzi mü-
lâhalardan değil de kelâmî mülâhazalardan
neş'et etmektedir. Bu mülâhazâ ise, gerek
Mûtezile ve gerekse de Ehl-i Sünnet Kelâmı
için, çok özet olarak, *İsbât-ı Vâcib* (Allah'ın
varlığının isbatı) hususunda “**Kozmolojik
Kanıt**” elde etmektir. Eş'arî Kelâmı, temel
olarak, kesin bir şekilde Âlem'in hudûsunu
kabul eden bir okul olmakla, Atomizm'i, Â-
lem'in hâdis olması ile uyum içinde olan bir
doktrin olarak görmektedir.⁹³ Ancak onlar,
eski Grek atomcularının aksine, sonsuz u-
zay boşluğunda bulunan, sonsuz sayıda, ya-
ratılmamış ve yok edilemeyecek olan, ezeli
ve ebedî ‘atoma’lar fikrini kabul etmeye ya-
naşamazlardı. Zira, kadîm bir nesne fikri,
onların akîdelerine aykırı ve maksâda mu-
hâliftir. Eş'arîler, atomların mahdud sayıda
olduğunu, hâdis ve fânî olduklarını, fakat
cevherî değil arızî olduklarını ileri sürmüş-
lerdir. Bunlarla Eş'arîler, mahdud sayıda a-
tom fikrini kabul etmekle onlardan oluşmuş
olan Âlem'in de mahdud, yani hâdis olaca-

Âlem'in sonsuzca bölünebilirliği meselesi, Kelâmcılar arasında da ele alınmış olup, ağırlıklı olarak, onlar “bölünmez ve süreksiz” (discret ve discontinuous) bir evrenden değil de “bölünür ve sürekli” (quantized ve continuous) bir evren fikrini savunmuşlardır.

89. Arapça literatürdeki “zerre” ya da “cevher-i ferd” terimleri, “atom” muadili olarak kabul edilebilirler. Bu mefhumun diğer karşılıkları “cevher-i vâhid”, “cüzi-i vâhid”, “cüzi-i lâ yetecezâ”dır. [İ. Kutluer., “Cevher” Md., s.45. s.ü: 1, pr: 2; M. Kaya., “Zerre” Md., s.542. s.ü: 1, pr: 2]. Burada kullandığımız “atom” kavramı, kelimenin etimolojisine uygun olan kadîm mânâsındadır ve “bölünmeyen, daha küçük parçalara kaabil-i taksim olmayan”, cüzlere ayrılmayan, yâni tecezzâ kabul etmeyen (lâ yetecezâ) demektir. Modern bilimde “atom” kavramının bu şekilde anlaşılacağı artık elemanter bir bilgidir; ancak, yine de madde-
nin bu şekilde artık daha küçük parçacıklara taksimi gayri mümkün, bölünmede bir limit sınır teşkil eden elemanter zerreciklerinin mevcut olup-olmayacağı, hâlâ cevaplandırılmamış bir soru olmaya devam etmektedir.

90. İ. Kutluer., “Cevher” Md., s.45. s.ü: 2, pr: 3

91. S. H. Bolay., Felsefî Doktrinler Sözlüğü., “Mu'tezile” Md., s.180. pr: 4

92. İ. Kutluer., “Cevher” Md., s.453. s.ü: 2, pr: 3

93. S. H. Bolay., Felsefî Doktrinler Sözlüğü., “Eş'arî” Md., s.82. pr: 2

ğının kanıtlanacağını düşünmekte idiler.

Eş'arîye'nin bâni i Ebu'l-Hasan Ali El-Eş'arî, en önemli eseri olan Makalâtu'l-İslâmiyyin'de⁹⁴ bu konuya temas etmiş fakat üzerinde fazla durmamıştır.⁹⁵ Ancak, aynı mektepten Ebû Bekr Bâkîllânî, bu konuya sâdece temas etmekle de yetinmemiş, daha ileri düzeyde analizlere girişmiştir.

Bâkîllânî İslâm fiziği açısından birçok bakımdan önem taşır: Konumuzla alâkası olmadığı için burada mevzûu bahs etmeyeceğimiz **İmpetus Fiziği** bunlardan birisidir. Bizi burada alâkadar eden tezleri ise, "**daimî yaratma**" ve diğeri de "**atomizm**" meselelerine müteallıktır. Bâkîllânî indinde bu meseleler, Corbin'in ifâdesiyle, "*Tanrı-Evren ilişkisini açıklamak*",⁹⁶ daha açık ifâdeyle de, Âlem'in hâdis olduğunu isbatlamak için bir enstrümandır. Bâkîllânî'ye göre,⁹⁷ cisimler cevher ve arzılardan oluşur. Fakat onun bu konudaki en orijinal tezi, bundan sonrasıdır. Zira, ona göre, arzılar bir 'ân'dan ziyâde ömür sahibi olamazlar; çünkü, arzıların var-oluşu sürekli olsaydı, hareket hâlinde olan bir cismin hareketinin de sürekli olması gerekirdi; zira, hareket cisimler için cevher değil arzıdır. O halde, demek ki bir arzı'nın var-olması demek, her ân, yani biteviye yeniden "var-kılınmakta olması", daha açık bir ifâdeyle, "daimî olarak yaratılması" demektir. Cismin, "yer işgal etme", "birleşme", "ayrılma", "hareket" diye dört arzı vardır. Şu halde, eğer, **Atom** diye bir şey varsa o da yer kaplayacak, o da hareket halinde olacak... ilh. yani arzılı olacak ki bu da, total bir varlık alanı olarak Kâinat'ın da bu durumda bir arzılar kümesi olması ve binâenaleyh, var-olmaya devam edebilmesi için, Allah tarafından dâimî sûrette yaratılmaya muhtaç olması demektir. Böylece Bâkîllânî, Âlem'in Allah tarafından devamlı sûrette yaratıldığını isbatlamaya çalışmıştır.

Bu fikir İbn Hazm'ın itirâzı ile karşılaşmıştır.⁹⁸ Ona göre arzılar bâkî değildirler, yok olmaya mahkûmdurlar ve binâenaleyh cisimler her ân yok olur ve her ân yenilenir-

ler; ama cisimlerin yok-olmasının bir fâili yoktur; yani Allah onları yok-ediyor değildir. Allah bir şeyi yok etmek istediği zaman, ondan 'oluş araz'ını alıkoyar (iptal eder);zira, Oluş, bir cevher değil bir arzı olmalıdır. Eşyâ (Şeyler) sadece bir ân"⁹⁹ kadar var-olur; yâni, Eşyâ'ya, sadece bir ân kadar 'oluş' arzı verilir, sonra ondan 'oluş' arzı kaldırılır.

İmdi, **atom** fikrinin kabulü, ancak **boşluk** (halâ) fikrinin de kabulü ile bir anlam taşıyacaktır. Bunun içindir ki Bâkîllânî'nin kozmolojisinde, atom ve boşluk fikirleri bir arada bulunmak durumundadır; nasıl ki Meşşâ î kozmolojisi atomları reddedince aynı zamanda boşluğu reddediyorsa, Bâkîllânî ile birlikte birçok Eş'arî düşünür, mese-lâ, El-Cüveynî de,¹⁰⁰ tam aksini yapmışlardır.

Bir Eş'arî olan Sa'düddin Taftazânî, Necmüddin Ömer Neseî'nin üç sayfalık risâlesine yazdığı çok hacimli ve meşhur şerhinde, atomların varlığı için en kuvvetli delilini şöyle takdîm etmektedir:

"*Cüz-i lâyetezaccâ'nın var olduğunun en kuvvetli delili şudur: Hakikî bir küre gerçek bir mânâda düz bir satıh üzerine kornulsa, kürenin sadece bölünme kabul etmeyen bir parçası satıha temas eder. Zira, kürenin bir parçası değil de iki parçası satıha temas etse, kürede fiilen bir çizgi var demek olur. Bu takdirdede o da hakikî bir küre değildir.*"¹⁰¹

Bunun devamında da Taftazânî, atomların varlığı hususunda kelâmcıların getirdiği i-ki kanıttan söz eder ki bunlar özetle şu şekildedir:

1: Her ayn (madde ve unsur) sonsuzca bölünecek olursa bir hardal tanesinin dahi bir dağ kadar büyük olması gerekir

2: Cisim, cüz ve parçaların bir araya gelmeleri zâtının gereği ve kendiliğinden değildir. Öyle olsaydı bu parçaların birbirinden ayrılmayı kabul etmemeleri icap e-

94. Bu eser hakkında, bkz: H. Ritter., "Eş'arî [Al-Aş'arî, Abu'l Hasan Ali]" Md., s.391, sù: 2, pr: 1/1
95. H. S. Şibay., "Bâkîllânî" Md., s.255, sù: 1, pr: 2
96. H. Corbin., İslâm Felsefesi Tarihi., s.128.4
97. Ş. Gölcük., "Bâkîllânî" Md., s.532, sù: 2, pr: 2; H. S. Şibay., "Bâkîllânî" Md., s.255, sù: 1, pr: 2
98. A. S. Tritton., İslâm Kelâmı., s.177, pr: 1/1
99. Burada "ân" kavramının, sayıya geleme-yecek kadar küçük, sonsuz küçük (infinitesimal; matematik dille: limit olarak sıfır: lim0) bir zaman dilimi olduğuna, hiçbir fizikî varlığının bulunmadığına, ama, ölçülebilen zaman'ın da ân'lardan müteşekkil olduğuna dikkat çekmek isterim.
100. İ. Kutluer., "Cevher" Md., s.454., sù: 1, pr: 2
101. Taftazânî., Kelâm İlmi Ve İslâm Akaidi (Şerhu'l-Akaid), s.129

derdi.

Eş'ariler'in atomları¹⁰² Democritos ve Lucretius'unkilerden farklıdır. Onların atomları maddî değildir; ayrıca, ne kadim ve ne de bâkîdirler; yukarıda da gördüğümüz gibi, ânlık ömürleri vardır; devamlı sûrette yaratılırlar ve yok-olurlar. Bu bakımdan Leibniz'in "monad"larını andırırlar. Belli hatlar boyunca kendilerini geliştirebilirler. Her monad belli niteliklere sahiptir, ancak zamanda ve mekânda büyümeleri yoktur. Sadece konumları vardır, hacimleri yoktur, birbirlerinden yalıtılmış ve bağımsızdırlar.

İmdi Bedüzzaman'ın beslenmiş olduğu kültür ortamının bu konudaki aslı fikirleri hulâsaten böyledir: Bir yandan dolu, sürekli, atomsuz ve diğer yandan, boşluklar da ihtivâ eden süreksiz, atomlu bir evren.

Nursî'de Tabiat ve Madde:

Dolu Evren, Atom, Esîr ve Mekanizm

Boş bir evren idesini reddederek dolu evren idesinden yana tavır alan Nursî Kozmolojisi'nde "**Dolu Evren**" ve "**Esîr**" kavramları, iç-içedir. O, Kozmos'un nihâyetsiz bir boşluk olmadığını söyledikten sonra, ona bir doluluk ortamı izâfe edilmesi gerektiği düşüncesiyle, bu boşluk ortamının bâzan sâdece "esîr", bâzan da ayrıca vurgulu olarak "esîr maddesi" diye zikrettiği bir "şey" ile dolu olduğu görüşünü ortaya atmaktadır:

"Birinci kaide: Fennen ve hikmeten sabittir ki, bu haddi yok feza-yı âlem, nihâyetsiz bir boşluk değil, belki "esir" dedikleri madde ile doludur.

"İkincisi: Fennen ve aklen, belki müşahedetden sabittir ki, ecrâm-ı ulviyenin câzibe ve dâfîa gibi kamunlarının rabıtası ve zîya ve hararet ve elektrik gibi maddelerdeki kuvvetlerin nâşiri ve nâkili, o feza-yı dolduran bir madde mevcuttur."¹⁰³

".../Fakat, hak o kadar parlaktır ki, körler de görebildiği için biz de deriz ki: Fezâ-i ulvî, bilittifak esîr ile doludur. Ziyâ, elek-

trik, hararet gibi sâir seyyâlât-ı latîfe, o feza-yı dolduran bir maddenin vücuduna delâlet eder. Meyveler, ağacını; çiçekler, çimenlerini; sümbüller, tarlalarını; balıklar, denizini bilbedâhe gösterdiği gibi; şu yıldızlar dahi, bizzarüre, menşe'lerini, tarlasını, denizini, çimengâhının vücudunu aklın gözüne sokuyorlar."¹⁰⁴

Fakat, Kâinat'ı Esîr (veya Esîr Maddesi) ile dolduran Nursî, yine kadim kozmolojinin prensiplerine sâdik kalarak "**Arke Problem**"ne eğilmekte ve Esîr'in, bütün kozmik varlığın ana maddesi olduğunu ileri sürmektedir. Esîr, bütün kozmik varlığın ilk ve aslı malzemesi olmaktadır ve bütün semâvât ve ecrâm ondan halk edilmektedir:¹⁰⁵

"Üçüncüsü: Madde-i esiriye, esir kalmakla beraber, sair maddeler gibi muhtelif teşekkülâta ve ayrı ayrı suretlerde bulunduğu tecrübeten sabittir. Evet, nasıl ki buhar, su, buz gibi havâi, mâyi, câmid üç nevi eşya aynı maddeden oluyor. Öyle de, madde-i esiriyeden dahi yedi nevi tabakat olmasına hiçbir mâni-i aklı olmadığı gibi, hiçbir itiraza medar olmaz."

"Dördüncüsü: Ecrâm-ı ulviyeye dikkat edilse görünmüyor ki, o ulvî âlemlerin tabakatında muhalefet var. Meselâ, Nehrüssemâ ve Kehkeşan namıyla maruf, Türkçe Samanyolu tabir olunan, bulut şeklindeki daire-i azîmenin bulunduğu tabaka, elbette sevâbit yıldızların tabakasına benzemiyor. Güya tabaka-i sevâbit yıldızları, yaz meyveleri gibi yetişmiş, ermişler. Ve o Kehkeşandaki bulut şeklinde görülen hadsiz yıldızlar ise, yenden yenîye çıkıp ermeye başlıyorlar. Tabaka-i sevâbit dahi, sadık bir hads ile, manzume-i şemsîyenin tabakasına muhalefeti görünüyor. Ve hâkezâ, yedi manzumat ve yedi tabaka birbirine muhalif bulunması, his ve hads ile derk olurur.

"Beşincisi: Hadsen ve hissene ve istikrâen ve tecrübeten sabit olmuştur ki, bir maddede tanzim ve teşkil düşse ve o maddeden başka masnuat yapılırsa, elbette muhtelif ta-

Boş bir evren idesini reddederek dolu evren idesinden yana tavır alan Nursî Kozmolojisi'nde "Dolu Evren" ve "Esîr" kavramları, iç-içedir. O, Kozmos'un nihâyetsiz bir boşluk olmadığını söylediği sonra, ona bir doluluk ortamı izâfe edilmesi gerektiği düşüncesiyle, bu boşluk ortamının bâzan sâdece "esîr", bâzan da ayrıca vurgulu olarak "esîr maddesi" diye zikrettiği bir "şey" ile dolu olduğu görüşünü ortaya atmaktadır.

102. M. A. Hayy.. "Eş'arilik" Md., s.273, pr: 1/1 - s.274, pr: 1

103. Nursî.. Lem'alar., s.71

104. Nursî.. Sözler., s.523

105. Nursî.. Lem'alar., s.71-72

“Elhasıl: Kadîr-i Zülcelâl, esir maddesinden yedi kat semâvâtı halk edip tesviye ederek, gayet dakik ve acip bir nizamla tanzim etmiş ve yıldızları içinde zer’ edip ekmiştir. Madem Kur’ân-ı Mu’cizü’l-Beyan umum ins ve cinnin umum tabakalarına karşı konuşan bir hutbe-i ezeliyedir. Elbette nev-i beşerin herbir tabakası, herbir âyât-ı Kur’âniyeden hissesini alacak ve âyât-ı Kur’âniye, her tabakanın fehmini tatmin edecek surette, ayrı ayrı ve müteaddit mânâları zımnen ve işareten bulunacaktır.

baka ve şekillerde olur. Meselâ, elmas maddeninde teşkilât başladığı vakit, o maddeden hem remad, yani hem kül, hem kömür, hem elmas neveleri tevellüt ediyor. Hem meselâ ateş teşekküle başladığı vakit, hem alev, hem duman, hem kor tabakalarına ayrılıyor. Hem meselâ müvellidülmâ, müvellidülhumuza ile mezc edildiği vakit, o mezcden hem su, hem buz, hem buhar gibi tabakalar teşekkül ediyor. Demek anlaşılıyor ki, bir madde-i vâhidde teşkilât düşse, tabakata ayrılıyor. Öyleyse, madde-i esiriyede kudret-i fâtıra teşkilâta başladığı için, elbette

ayrı ayrı tabaka olarak **فسوئیں سبع سموات** sırrıyla yedi nevi semâvâtı ondan halk etmiştir.

“Altıncısı: Şu mezkûr emâreler, bizzarure, semâvâtın hem vücuduna, hem taaddüdüne delâlet ederler. Madem kat’iyen semâvat müteaddittir. Ve Muhbir-i Sadık, Kur’ân-ı Mu’cizü’l-Beyânın lisaniyle yedidir der. Elbette yedidir.”

“Yedincisi: Yedi, yetmiş, yedi yüz gibi tabirat, üslûb-u Arabîde kesreti ifade ettiği için, o küllî yedi tabaka çok kesretli tabakaları hâvi olabilir.

“Elhasıl: Kadîr-i Zülcelâl, esir maddesinden yedi kat semâvâtı halk edip tesviye ederek, gayet dakik ve acip bir nizamla tanzim etmiş ve yıldızları içinde zer’ edip ekmiştir. Madem Kur’ân-ı Mu’cizü’l-Beyan umum ins ve cinnin umum tabakalarına karşı konuşan bir hutbe-i ezeliyedir. Elbette nev-i beşerin herbir tabakası, herbir âyât-ı Kur’âniyeden hissesini alacak ve âyât-ı Kur’âniye, her tabakanın fehmini tatmin edecek surette, ayrı ayrı ve müteaddit mânâları zımnen ve işareten bulunacaktır.

“Evet, hitâbât-ı Kur’âniyenin vüs’atı ve maânî ve işâratındaki genişliği ve en âmi bir avamdan en has bir havassa kadar derecât-ı fehimlerini mürâât ve mümâşât etmesi gösterir ki, herbir âyetin herbir tabakaya bir veçhi var, bakıyor. İşte bu sırta bi-

naen, “yedi semâvat” mânâ-yı küllisinde yedi tabaka-i beşeriye, muhtelif yedi kat mânâyı fehmetmişler. Şöyle ki:

فسوئیں سبع سموات âyetinde, kısa nazarlı ve dar fikirli bir tabaka-i insaniye, havâ-yı nesiminin tabakatını fehmeder.

Ve kozmoğrafya ile sersemleşmiş diğer bir tabaka-i insaniye dahi, elsine-i enâmda “seb’a-i seyyare” ile meşhur yıldızları ve medarlarını fehmeder.

Daha bir kısım insanlar, küremize benzeyen zevilhayatın makarrı olmuş semâvî yedi küre-i âharı fehmeder.

Diğer bir taife-i beşeriye, marizume-i şemsiyenin yedi tabakaya ayrılmasını, hem manzume-i şemsiyemizle beraber yedi manzumât-ı şümusiyeyi fehmeder.

Daha diğer bir taife-i beşeriye, madde-i esiriyenin teşekkülâtı yedi tabakaya ayrılmasını fehmeder.

Daha geniş fikirli bir tabaka-i beşeriye, yıldızlarla yaldızlanıp bütün görünen gökleri bir semâ sayıp, onu bu dünyanın semâsidir diyerek, bundan başka altı tabaka-i semâvat var olduğunu fehmeder.

Ve nev-i beşerin yedinci tabakası ve en yüksek tafesi ise, semâvat-ı seb’âyı âlem-i şehadete münhasır görmüyor; belki avâlim-i uhreviye ve gaybiye ve dünyeviye ve misalîyenin birer muhit zarfı ve ihatalı birer sakfı olan yedi semâvatın var olduğunu fehmeder.

Ve hâkezâ, bu âyetin külliyetinde, mezkûr yedi kat tabakanın yedi kat mânâları gibi daha çok cüz’î mânâları vardır. Herkes fehmine göre hissesini alır ve o mâide-i semâviyeden herkes rızkını bulur.

Madem o âyetin böyle pek çok sadık mâsadakları var. Şimdiki akılsız filozofların ve serseri kozmoğrafyalarının, inkâr-ı semâvat bahanesiyle böyle âyete taarruz etmesi,

haylâz ahmak çocukların semâvattaki yıldızlara bir yıldızı düşürmek niyetiyle taş atmasına benzer. Çünkü âyetin mânâ-yı küllîsinden birtek mâsadak sadıksa, o küllî mânâ sadık ve hak olur. Hattâ vâkide bulunmayan, fakat umumun lisanında mütedâvil bulunan bir ferdi, umumun efkârını mürâât için o küllîde dahil olabilir.”

İşârât'ın bir yerinde de aynı konuya temas eden Nursî, muhtemelen Klasik Fizik'i telmihen “hikmet-i cedîdenin nazariyesi” olarak andığı ve Evren'in oluşumuna âit “Kant-Laplace Teorisi” olarak bilinen teoriyi hissettiren bir tez ile, Mükevvenât'ın vücud bulma sürecini Kur'ân'la irtibatlandırırken de aynı görüşü ileri sürmekte ve önce “kânetâ ratqan fefeteqnâ humâ” (ikisi bitişikti, sonra onları ayırdık) ve sonra da “we kâne arşuhu ale'l mâî” (Allah'ın Arş'ı Su üzerinde idi) âyetlerini ele almakta ve, Arz'ın, iptidâ, Allah'ın kudret eli ile yoğurduğu bir hamur şeklinde olduğunu; ve ikinci âyetteki “mâ” (su) kelimesini de bir terim olarak “esîr” şeklinde yorumlayarak Allah'ın Esîr Maddesi'ni yarattıktan sonra, onu, kendisinin ilk icadlarının tecellisine merkez kıldığını, yâni kozmik varlığı ondan çıkardığını söylemektedir.¹⁰⁶

Esîr Maddesi'ne “Kozmik Arke” olma görevi yükleyen Nursî, onun lâtif bir madde olduğu görüşündedir:

106. “Hikmet-i cedîdenin nazariyatı ise şu merkezdedir ki: Görmekte olduğumuz manzume-i şemsiye ile tabir edilen güneşle ona bağlı yıldızlar cemaati, basit bir cevhere imiş. Sonra bir nevi buhara inkılap etmiştir. Sonra o buhardan, mayi-i nari hasil olmuştur. Sonra o mayi-i nari, burudette tasallub etmiş, yani katlaşmış; sonra şiddet-i hareketiyle bazı büyük parçaları fırlatmıştır. O parçalar tekasüf ederek seyyarat olmuşlardır; şu arz da onlardan biridir. Bu izahata tefhikan, şu iki meslek arasında mutabakat hasil olabilir.

Söyle ki: “İkisi de birbirine bitişikti, sonra ayrı ettik manasında olan *كَانَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا*”nın ifadesine nazaran, manzume-i şemsiye ile arz, dest-i kudretin madde-i esiriyeden yoğurmuş olduğu bir hamur şeklinde imiş. Madde-i esiriye, mevcudata nazaran akıcı bir su gibi mevcudatın aralarına nüfuz etmiş bir

maddedir. *وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ* ayeti, şu madde-i esiriyeve işarettir ki, Cenab-ı Hakkın arşı, su hükmünde olan şu esir maddesi üzerinde imiş. Esir maddesi yaratıldıktan sonra, Sami'n ilk icadlarının tecellisine merkez olmuştur. Yani esiri halk ettikten sonra, cevahir-i ferde kalb etmiştir. Sonra bir kısmını kesif kılmıştır ve bu kesif kısımdan, meskun olmak üzere yedi küre yaratmıştır. Arz, bunlardandır.”

[İşârât., s.237-238]

107. Nursî., Sözl., s.468

“Mâdem kudret-i ezeliye bilmüşâhede en âdi maddelerden, en kesif unsurlardan hadsiz zihayat ve zirûhu halk eder ve gayet ehemmiyetle madde-i kesifevi hayat vâsıtasıyla madde-i latîfeye çevirir ve nur-u hayatı her şeyde kesretle serpiyor ve şuur ziyâsıyla ekser şeyleri yaldızlıyor; elbette o Kadîr-i Hakîm, bu kusursuz kudretiyle, bu noksansız hikmetiyle, nur gibi, esir gibi ruha yakın ve münâsip olan sâir seyyâlât-ı latîfe maddeleri ihmâl edip hayatsız bırakmaz, câmid bırakmaz, şuursuz bırakmaz. Belki, madde-i nurdan, hattâ zulmetten, hattâ esir maddesinden, hattâ mânâlardan, hattâ havadan, hattâ kelimelerden zihayat, zîşuuru kesretle halk eder ki, hayvanâtın pek çok muhtelif ecnâsları gibi pek çok muhtelif ruhânî mahlûkları, o seyyâlât-ı latîfe maddelerinden halk eder. Onların bir kısmı melâike, bir kısmı da ruhânî ve cin ecnâslarıdır..”¹⁰⁷

“BEŞİNCİ ŞUA

İki Meseledir.

BİRİNCİ MESELESİ: İsm-i Kayyûmün cilve-i âzamını görmek istersek, hayalimizi bütün kâinatı temâyâ edecek, biri en uzak şeyleri, diğeri en küçük zerrelere gösterecek iki dürbün yapıp, birinci dürbünle bakıyoruz, görüyoruz ki: İsm-i Kayyûmün cilvesiyle, küre-i arzdan bin defa büyük milyonlar küreler, yıldızlar, direksiz olarak, havadan

İşârât'ın bir yerinde de aynı konuya temas eden Nursî, muhtemelen Klasik Fizik'i telmihen “hikmet-i cedîdenin nazariyesi” olarak andığı ve Evren'in oluşumuna âit “Kant-Laplace Teorisi” olarak bilinen teoriyi hissettiren bir tez ile, Mükevvenât'ın vücud bulma sürecini Kur'ân'la irtibatlandırırken de aynı görüşü ileri sürmektedir.

Nursî'nin evreni madde ile doludur; ama bu, sâdece fizikî nesnelere için geçerli olan bir doluluktur; yâni, o, Descartes gibi salt madde ile dolu olması hasebiyle salt maddî olan bir evren sunmakta değildir. Daha açık bir deyişle, Nursî Evreni fiziksel olarak maddî, materyal bir varlık alanı olmakla berâber, total bir varlık alanı olarak salt maddî, ya da mutlak maddî değildir.

daha lâtif olan madde-i esiriye içinde kısmen durdurulmuş, kısmen vazife için seyahat ettiriliyor.”¹⁰⁸

Fakat, bütün kıanatın maddî nitelikli bir Esîr ile dolu olmasının kaçınılmaz olarak hâsıl edeceği bir sonuç vardır: **Maddî ve Mekaniksel Bir Evren.**

Nursî'nin evreni madde ile doludur; ama bu, sâdece fizikî nesnelere için geçerli olan bir doluluktur; yâni, o, Descartes gibi salt madde ile dolu olması hasebiyle salt maddî olan bir evren sunmakta değildir. Daha açık bir deyişle, Nursî Evreni fiziksel olarak maddî, materyal bir varlık alanı olmakla berâber, total bir varlık alanı olarak salt maddî, ya da mutlak maddî değildir. Nitekim, Sözlere'de, İnsan'ın ruh ve bedenden, yâni mânâ ve maddeden mürekkep düal yapısına temas ederek, bedeni itibâriyle cismânî, maddî olmakla berâber, cisimden başka nasıl akıl, kalb, ruh, hayal, hâfıza gibi mânevî vücudlar (varlıklar-D.H.) ile birlikte cem'an mütâlea edildiğinde total bir varlık “madde/maddî” addedilemeyeceğince müşâbih olarak Kozmos'u da aynı şekilde Madde'den ayrı olarak başka birtakım gayri maddî unsurlardan mürekkep addetmesiyle, salt maddî, mutlak maddî bir varlık alanı olamayacağı hükmüne varmaktadır.¹⁰⁹

Nursî'nin Dolu Evren tasarımının “a-

tomsuzluk” fikrini kesin bir şekilde reddedererek “süreklilik” fikrini kat'î sûrette kabul ettiğini iddia etmek zordur; zira, bu konuda, Nursî'nin fikirlerinde bir kat'iyet görülmekte değildir. Meselâ, Lem'alarındaki şu ifâdelere bakalım:¹¹⁰

“Hem insanların bir kısmı, güya daha ilerleri görüyor gibi, daha ziyade cahilâne bir dalâletle, Sâni-i Zülcelâlin gayet lâtif, nâzenin, mutî, musahhar bir sahife-i icraatı ve emirlerinin bir vasıta-i nakliyatı ve zayıf bir perde-i tasarrufâtı ve lâtif bir midâd-ı (mürekkep) kitabeti ve en nâzenin bir hulle-i icâdâtı ve bir mâye-i masnuatı ve bir mezraa-i hububatı olan esir maddesini, cilve-i ruhubiyetine ayıncılık ettiği için, masdar ve fâil tevehhüm etmişler. Bu acip cehalet, hadsiz muhalleri istilzam ediyor. Çünkü esir maddesi, maddiyunları boğduran zerrat maddesinden daha lâtif ve eski hükemanın saplandığı heyulâ fihristesinden daha kesif, ihtiyarsız, şuursuz, câmid bir maddedir. Bu hadsiz bir surette tezezzî ve inkisam eden ve nâkillik ve infial hassasıyla ve vazifesiyete teşhiz edilen bu maddeye, belki o maddenin zerreden çok derece daha küçük olan zerrelere, herşeyde her şeyi görececek, bilecek, idare edecek bir ihtiyar ve bir iktidar ile vücut bulan fiilleri, eserleri isnad etmek, esirin zerrelere adedince yanlıştır.”

Önce şu ifâdeye kısaca temas edelim:

108. Nursî., Lem'alar: s.344 [v.b.a- D.11.]

109. “Mâdem âlem-i ulvîde muhtelif teşkilât var, muhtelif vaziyetlerde muhtelif ahkâmlar görünüyor; öyle ise, o ahkâmın menşe'leri olan semâvât muhtelifdir. İnsanda, cisimden başka nasıl akıl, kalb, ruh, hayal, hâfıza gibi mânevî vücudlar da var; elbette, insan-ı ekber olan âlemde ve şu insan meyvesinin şeceresi olan kâinatta, âlem-i cismâniyeten başka âlemler var. Hem âlem-i arzdan, tâ Cennet âlemine kadar herbir âlemin, birer semâsı vardır.

“Hem melâike için deriz ki: Seyyârât içinde mutavassıt ve yıldızlar içinde küçük ve kesif olan küre-i arz, mevcudât içinde en kıymetli ve nurânî olan hayât ve şuur hesabız bir sûrette onda bulunuyorlar. Elbette, karanlıklı bir hâne hükmünde olan şu arza nisbeten müzeyyen kasırlar, mükemmel saraylar hükmünde olan yıldızlar ve yıldızların denizleri olan gökler, zîşuur ve zihayat ve pek kesretli ve muhtelifü'l-ecnâs olan melâike ve ruhânilerin meskenleridir. Şek kati bir sûrette İşârâtü'l-İ'câz nâmındaki tefsirimde,

ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّيْنَهَا سَبْعَ سَمَاوَاتٍ

âyetinde, semâvâtın hem vücudu, hem taaddüdü ispat edildiğinden ve melâike hakkında Yirmi Dokuzuncu Sözdde iki kere iki dört eder katîyetinde, melâikelerin vücudunu ispat ettiğimizden, onlara iktifâen burada kısa kesiyoruz.”

[Nursî., Sözlere, s.523]

110. Nursî., Lem'alar..s.335 sonu-336 başı [v.b.a- D.11]

“...*esir maddesi, maddiyyunları boğduran zerrat maddesinden daha lâtif ve eski hükemanın saplandığı heyulâ fihristesinden daha kesif, ihtiyarsız, şuursuz, câmid bir madde*dir.” Esîr’i bizzat “yaratıcı” bir unsur telâkkî eden ya da onu îmâ eden Materyalist felsefeye karşı bir îtiraz sadedinde olan bu cümle, muhtemelen, Esîr’in, bir varlık olarak bil-fiil bizzat birşey olmayan ve fakat bil-kuvve (potansiyel) her şey olmaya imkân veren bu imkan da ancak Allah tarafından harekete geçirilebilen bir varlık olarak kabul edildiğini göstermektedir. Tabiatıyla, böyle bir tez, Platon’un, “İlksiz Tanrı”nın kendisinden herşeye vücut verdiği “Hyle”sini de derhâtir ettirmektedir. İkinci olarak;

Yine aynı maksada mebnî ve birincisinin devamı ve tamamlayıcısı olduğu âşikâr olan “*Bu hadsiz bir surette tecezzî ve inkısam eden ve nâkillik ve infial hassasıyla ve vazifesıyla teşhiz edilen bu maddeye, belki o maddenin zerreden çok derece daha küçük olan zerrelere, herşeyde her şeyi görece, bilecek, idare edecek bir ihtiyar ve bir iktidar ile vücut bulan fiilleri, eserleri isnad etmek, esirin zerreleri adedince yanlıştır*” cümlesi, bize, Esîr’in bir yandan “*hadsiz bir surette tecezzî ve inkısam eden*” ibâresiyle sonsuzca bölünebileceğini, yâni “sürekli”

(atomsuz) olduğunu anlatırken, “*o maddenin zerreden çok derece daha küçük olan zerrelere.*” ve “*esirin zerrelere*” ibâreleri de Esîr’in “süreksiz (atomlu, partiküler) olduğunu anlatmaktadır. Bunun bir çelişki olduğunu açıklar; daha doğrusu, aradaki “belki” kelimesi, Nursî’nin zihninde, Esîr’in bölünebilir ya da bölünemez olmasının onun zihninde hem tam oturmamış ve hem de bir bakıma nihâ î gayesi açısından ehemmiyetsiz olması hasebiyle bizzat bir değer taşımakta olduğunu da göstermektedir.

Descartes’ta Tabiat ve Madde Maddîlik: Tabiat Madde’den İbarettir

Descartes’a göre, Tabiat, madde’dir, madde’den ibarettir. Başka bir deyişle, Madde, tüm fizik evreni oluşturur.

Bu husus, Descartes Metafiziği’nin bir sonucudur. Çünkü, o, bütün varlığı, iki ayrı cinsten, temelli farklı olan iki ap-ayrı parçaya bölmüştür: Ruh ve Madde. Bu düalist varlık dünyasında, bir varlığa sahip olan şey ya **Ruh** olmak zorundadır ya da **Madde**.¹¹¹

Madde, Varlık Küresi’nin ikinci yanıdır; ayrıca, o, duyuları doğuran, onların nedeni (illeti) olan şeydir. Bu duyular “ben”de (“ruh”da) gözlemlenen ve fakat kökeni (kaynağı) Ruh’un kendisi olmayan birtakım

Madde, Varlık Küresi’nin ikinci yanıdır; ayrıca, o, duyuları doğuran, onların nedeni (illeti) olan şeydir. Bu duyular “ben”de (“ruh”da) gözlemlenen ve fakat kökeni (kaynağı) Ruh’un kendisi olmayan birtakım şeylerdir ve-aldatıcı oldukları için de-Tanrı’dan gelmezler; o halde bu da bize, zorunlu olarak, bizim dışımızda, varlığı bizim düşünmemize bağlı olmayan birtakım objektif varlıkların var-olduklarını kanıtlamaktadır; yani, Madde vardır.

111. Descartes da tıpkı Gazzâlî gibi varlıkları iki sınıfa taksim etmektedir. 1°: **Mütehayyiz varlıklar**, 2°: **Gayri mütehayyiz varlıklar**. [Descartes, *Felsefenin İlkeleri*: I.48] Gayri mütehayyiz (uzamsız) varlık terimi ile kastedilen varlık “**ruh**”, buna mukabil, *mütehayyiz (uzamlı)* varlık ile kastedilen varlık ise, “**cisim**”, diğer adıyla “**madde**”dir: “Cismin özünü...yalnız uzam teşkil eder.” [İlkeler: II.3. 1]. Varlığın bu şekilde iki kısma taksim edilmesinden sonra bu iki kısmın her birisinin birer **cevher**’i olması ve bu cevherlerin de nitelik (vasıf, *qualité*) sâhibi olması lâzım gelmektedir. Bu nitelikler gayri mütehayyiz varlık, yâni “ruh” için **düşünce**, mütehayyiz varlık, yâni “madde” için de **uzam** olmaktadır. Uzamsızlık (non-extensivité), yer kaplamayıcılık, salt düşünme, “Ruh”un; buna mukabil, uzam (hayyiz) sâhibi olmak, uzamlılık (extensivité) ise “Madde”nin özünü teşkil etmektedir: Ruh’un aslı mâhiyeti, bir var-olan olarak onu karakterize eden tek vasıf, başka hiçbir şey değil sâdece ve yalnız düşünme; Madde’nin aslı mâhiyeti, bir var-olan olarak onu karakterize eden tek vasıf ise, başka hiçbir şey değil, sâdece ve yalnız uzamlılık (hayyiz, extensivité), uzayabilme, yer kaplayabilme olmaktadır.

Yâni uzam (hayyiz) sâhibi olmak, maddenin özünü teşkil etmektedir: “Cisimsel cevherin özünü uzunluk, enlilik ve derinlikçe uzam teşkil eder.../ Böylece meselâ ne uzamlı bir şeyde bulunmayan bir şekil, ne de uzamlı bir uzayda husule gelmeyen bir hareketi kavrayabiliriz” [İlkeler: I.53] Yine filozofa göre aynı uzam, **Uzay**’da teşkil eden temel niteliktir: “...uzayı teşkil eden temel uzunluk, enlilik ve derinlikçe uzam, cisim de teşkil eder.” [İlkeler: II.10. 11]. Uzay ve cisim arasındaki fark zihni bir soyutlamadan ibarettir. Her ikisi de özdeş olup bizim duyularla algıladığımız şey cisim (madde)’dir. [İlkeler.. II. 10]

Bu bir **Ontolojik İndirgemecilik (Ontological Reductionism)** demektir: Ruh “düşünce”ye, Madde ise “uzam”a indirgenmekte, ircâ olunmaktadır.

Madde ve Tabiat'ı özdeşleştiren Descartes, tamâmiyle maddileştirdiği Kozmos'u monistleştirmekte ve Fizik-Dünya'nın (Tabiat'ın) birliğini sağlamaktadır. Buna göre, bütün Evren, Yer(ler) ve Gökler ve göklerdeki tüm nesnelere, tamâmiyle, istisnâsız olarak ve kâmilen, aynı malzemeden, aynı, özdeş ve birtek maddeden mâmûl olmaktadırlar ve yine bütünüyle aynı kaanunlara tâbî hâlde gelmektedirler.

112. Descartes., Metafizik Düşünceler: VI [Karasan Çev., 1967., s.210, pr: 3].

113. Descartes., Metafizik Düşünceler: VI [Karasan Çev., 1967., s.212, pr: 1].

114. Descartes., Metafizik Düşünceler: VI [Karasan Çev., 1967., s.214, pr: 1]; Metod: IV., [Karasan Çev., 1967., s.42]

115. Descartes, Felsefenin İlkeleri: II.22

şeylerdir ve-aldatıcı oldukları için de-Tanrı'dan gelmezler; o halde bu da bize, zorunlu olarak, bizim dışımızda, varlığı bizim düşünmemize bağlı olmayan birtakım objektif varlıkların var-olduklarını kanıtlamaktadır; yani, **Madde vardır.**

İmdi, Tanrı dışında var olan bir şey ya Ruh olacaktır ya da Madde; Ruh olmayan herşey Madde, Ruhî olmayan herşey de Maddî olmalıdır. Halbuki beri yandan, bizi kuşatan şu varlık ortamı, Tabiat, duyularımızın nesnesi ve duyu bilgilerimizin de konusudur, o halde, sâdece Madde'den mürekkep ve sâdece Madde'den ibâret olmak durumundadır. Yâni: **Madde, Tabiat'ı oluşturur.** Ya da: **Tabiat (Physis, Nature), ancak ve yalnız Madde'den ibarettir.**

Bunun içindir ki, Descartes, Madde ve Tabiat kelimeleri birbirinin yerine, birbirinin sinonimi olarak kullanmaktadır; vâkıa, birçok yerde de Tabiat kelimesi daha dar anlamlara tahsis edilmiştir: İnsan Tabiatı gibi; ama yine de geniş ve umûmî mânâda o da asıl Tabiat ile ilişkilidir. Meselâ, "... şüphe yoktur ki tabiatın bana öğrettiği herşeyde bir hakikat vardır"¹¹² derken de "...tabiat bana başka birçok cisimlerin benimkinin etrafında mevcut olduğunu... öğretiyor"¹¹³ derken de kastettiği, dar ve husûsî mânâda İnsan Tabiatı ve fakat geniş ve umûmî mânâda ise fiziksel şeyler, yâni Madde'dir.

Kozmik Maddî Monizm

Yukarıda da söz konusu edildiği üzere, Madde ve Tabiat'ı özdeşleştiren Descartes, tamâmiyle maddileştirdiği Kozmos'u monistleştirmekte ve Fizik-Dünya'nın (Tabiat'ın) birliğini sağlamaktadır. Buna göre, bütün Evren, Yer(ler) ve Gökler ve göklerdeki tüm nesnelere, tamâmiyle, istisnâsız olarak ve kâmilen, aynı malzemeden, aynı, özdeş ve birtek maddeden mâmûl olmaktadırlar ve yine bütünüyle aynı kaanunlara tâbî hâlde gelmektedirler. Bu, Kozmik Varlık'ı "ulvî âlem" ve "süflî âlem" şeklinde iki ayrı

kısıma taksim ettikten sonra herbirisinin malzemesini ve tâbî olduğu kaanunları dahi köktenci bir tarzda ayıran, fizik kaanunlarını sâdece ve yalnız Ay-Altı Âlemi'ne hasreden ve ikibin yıl boyunca gerek İslâm Şarkı'nda ve gerekse de Hristiyan Garbı'nda tartışılmaz bir kabul gören ve hattâ dinleştirilerek handiyse kutsallaştırılan Aristoteles Fizîği'nin ve Aristoteles-Ptolemaos Kozmolojisi'nin radikal bir şekilde reddi ve sonu demek olmuştur.

İmdi, bu fikri ile Descartes, yerlerde ve göklerde ayrı-ayrı değil, bir ve aynı maddenin bulunduğunu belirtmektedir. Hal böyle olunca, mâhiyet îtibâriyle birbirinden farklı olan, başka-başka dünyalar da olmayacaktır. Yani, reel olarak var-olan Fizik-Dünya, bir adettir. Madde'den mürekkeptir ve her tarafında aynı madde kaanunları cârîdir.

Descartes'ın bu iddiasına gösterdiği delil, Madde'nin özünün uzamlı olmak oluşu ve uzamın da mâhiyeti icabı, sonsuz ve sınırsız oluşudur. Bu duruma göre; uzam sonsuz ve sınırsız olduğu için, yerleri ve gökleri birbirinden ayıracak olan bir sınır tasavvur edilemez. Öte yandan, göklerdeki cisimlerden edindiğimiz bilgiler de bir *deney (empeiria) bilgisi* olan duyu bilgileridir: Görme¹¹⁴. Mâdem ki göklerdeki varlıklar da görme yolu ile bilinmektedirler, o halde onlar da duyu bilgisi kapsama alanına girmektedirler; yâni, duyularımızın kaynağıdır; fakat duyularımızın kaynağı olabilmeleri için madde ve/ya maddî olmalıydılar; öyleyse, demek oluyor ki, "göklerdeki varlıklar" da Madde'dir. Şu halde Gök(ler) ve Gök'teki nesnelere, Aristo ve muâkiplerinin musırâne ve muannidâne müdâfaa ettiklerinin aksine, Arz'dan ve Arz'daki nesnelere mâhiyet (entité) itibarıyla kökten farklı, imtiyaz-bahş olan ilâhî nesnelere değildirdiler ve Yer (Arz) ile bu bakımdan mutlak olarak özdeşler. Bu husus İlkeler'de çok net bir şekilde ifâde edilmektedir:

"(Madde: 22): Yer ve gökler aynı bir maddeden yapılmıştır, binaenaleyh birçok

dünya mevcut olamaz.

“Nihayet bu söylediklerimizden yer ve gökün aynı maddeden yapıldığını çıkarmak güç değildir; ve hattâ birçok dünyalar mevcut olsa bile, onların da yine bu maddeden yapılmış olmaları icap eder. Çünkü, mahiyeti yalnız, uzunluk, enlilik ve derinlikçe uzamlı olmak olan maddenin, şimdi içinde diğer dünyaların mevcut olabileceği bütünü hayali uzayları işgal ettiğini, ve kendimizde başka bir madde fikri bulunamayacağını açıkça anlıyoruz.”¹¹⁵

“(Madde: 23): ... tüm evrende aynı bir madde vardır ve biz onu yalnızca uzamlı olmasıyla tanıyoruz.”

Cisimler Sonsuzca Bölünebilir; Atom Yoktur

Descartes, maddenin bölüne-bölüne daha fazla bölünmesi mümkün olmayan bir limite varmasını ve bu sûretle atomlar elde edilebilmesini kesinlikle ve şiddetle reddetmektedir. Onun, Aristotelien Fizik’e ne kadar şiddetle karşı ise aynı fiziğin bu özelliğini de aynı derecede ısrarla savunması bir çelişki gibi görünebilir; fakat bu durum, Descartes’in eski fizik anlayışına bağlı olmasının değil, kendi felsefesinin tabii bir sonucu olarak mütâlea edilmelidir. Zira, daha önce de bahsedilmiş olduğu üzere, Descartes için Madde demek Uzam demekti; Cismin özü, uzamlı olmak’tır. Yani, cisimler üç boyutludurlar, yer kaplarlar. Herhangi bir cismin şu ya da bu özelliği bulunmamakla o cisim cisimliliğini kaybetmez; o anılan şeylerden hiçbirisi cismin varlığı için zorunlu değildir, ancak, uzam müstesna. İşte, uzam’dır ki, cisim onsuz olmaz. Uzam ise geometrizm sebebiyle sonsuzluk ve sınırsızlık öngörmekteydi; binâenaleyh, Cisimler, özlerinin—yâni onların temel varlık şartlarının—uzam olması nedeniyle, sonsuzca bölünebilmelidir. O halde, Madde süreklili (continuel) bir karakterdedir; süreksizlik—başka deyimle, kesiklik—söz konusu olamaz. Binnetice, bir araya gelmek sûretiyle cisimleri oluşturan ve cisimlerin yapı taşları olan temel elemanter zerrecikler,

kendileri artık daha alt ve küçük parçacıklara bölünmeyen, bölünebilirliğin en son sınırını teşkil eden “atom”lar yoktur. Yâni, Madde, ne kadar bölünürse bölünsün, daima daha da bölünebilecek bir yapıya sahiptir.

İmdi, bir cisim, var olan bir gerçekliktir. O halde, en küçük bir parçaya bölsük dahi elde edeceğimiz parçacık da yine bir gerçeklik olmalıdır. Bir var-olan şeyin bölünebölüne yok olması düşünülemez; zira nasıl ki yokluktan varlık sudûr etmez ise, aynı şekilde varlık da yokluk’a inklab etmez. Şu halde, şunu da kolaylıkla istihraç edebiliriz ki bu elde edilen ‘nihâî’ partikül bir maddî gerçeklik olduğuna göre onun da özü uzam olmalıdır, yani o da yer kaplama özelliğine sahip bulunmalıdır. Fakat biliyoruz ki uzam, sonsuzca bölünebilme özelliğindedir; öyleyse bizim bu elde etmiş olduğumuz yeni parçacık da tekrardan bölünebilmelidir ve bu bölme işlemi de sonsuzca devam etmelidir, edebilmelidir; öyleyse, Madde’nin, nihâî bir partikülü olamaz, yâni, Atom diye birşey mevcut olamaz.

Descartes bu konuyu İlkeler’de şöylece belirtmektedir:

“(Madde: 20): Bölünmez ne bir atom ne de küçük bir cisim vardır.

“Ve yine, filozofların tahayyül ettiği gibi, bölünmez atomlar veya cisim bölümleri var olmayacağı pek aşikârdır. Bu bölümler ne kadar küçük farzedilirse edilsin, madem ki uzamlı olmaları lâzımdır, o halde iki veya daha büyük sayıda küçük bölümlere bölünebilecekleri apaçıktır, ve dolayısıyla bölünür’dürler. Zira, bir şeyin bölünebileceğini açık ve seçik olarak anlarsak, oradan onun bölünür olduğunu çıkarmamız lâzımdır./... dünyada (Fizik-Dünya’da, Tabiat’ta - D.H.) var olabilen en küçük bölüm, mahiyeti icabı, daima bölümlere ayrılabilir.”¹¹⁶

“(Madde: 34): /.../... maddenin bazı parçaları sonsuzca bölünebilir, ya da birçok parçası sınırsızca, belirsizce bölünebilir;

Descartes, maddenin bölüne-bölüne daha fazla bölünmesi mümkün olmayan bir limite varmasını ve bu sûretle atomlar elde edilebilmesini kesinlikle ve şiddetle reddetmektedir. Onun, Aristotelien Fizik’e ne kadar şiddetle karşı ise aynı fiziğin bu özelliğini de aynı derecede ısrarla savunması bir çelişki gibi görünebilir; fakat bu durum, Descartes’in eski fizik anlayışına bağlı olmasının değil, kendi felsefesinin tabii bir sonucu olarak mütâlea edilmelidir. Zira, Descartes için Madde demek Uzam demekti; Cismin özü, uzamlı olmak’tır. Yani, cisimler üç boyutludurlar, yer kaplarlar.

116. Descartes, Felsefenin İlkeleri: II.20

düşüncemizle belirlediğimiz ve saptayabildiğimiz en ufak madde parçası, daha da küçük parçalara bölünebilir ve bu biçimde bölünemeyeceğini düşünemeyeceğimiz bir madde parçası yoktur."¹¹⁷

Nursî'de ve Descartes'da Dâimî Yaratma

Descartes Felsefesinde Fiziksel Dünya'nın realitesi ve Tanrı ile ilişkisini şu şekilde hulâsatan tâdât edebiliriz:

1°: Fizik-Dünya, bir gerçekliktir; yani, zihnimizin sübjektif bir ürünü olmayıp, objektif bir realitesi vardır;

2°: Ancak, Fizik-Dünya'nın gerçekliği Tanrı'nın gerçekliği kadar açık-seçik görülebilen bir gerçeklik değildir; Fiziksel Varlık'ın gerçekliği, Tanrı'nın gerçekliğine bağlıdır;

3: Bu sebeple, Fizik-Dünya Tanrı'nın varlığı için delil alınmaz, yâni İsbât-ı Vâcib için Kozmoljik Metod kullanılamaz, aksine, Tanrı, Fizik-Dünya'nın varlığına delil olmalıdır.

4: Fizik-Dünya, duyularımızın hem kaynağı ve hem de konusu olan Eşya, Şeyler'in Dünyası, Tanrı tarafından yaratılmıştır (yoktan/veya yok iken/var-edilmiştir);

3°: Tanrı'nın bu yaratması bir defada olup-bitmiş birşey değildir. Yani, yaratma ve yaratılma, bir sürekliliktir: *O, devamlı yara-*

117. Descartes, Felsefenin İlkeleri: II.34

118. Descartes'a göre, hiçbir varlık kendi-kendisinin var-kılıcısı, yaratıcı olamaz; bir başkası tarafından var-kılınması, yaratılmalıdır. Bir varlığın bir başkasını, başkalarını yaratabilmesi, hâlık olabilmesi için kendisinde bulunması gereken şey ise, noksanz kemâldir. Bu konuda filozof, özetle, şu fikirleri savunmaktadır: Ben, kendi-kendimin yaratıcı olsaydım, Tanrı olurdu ve bende hiçbir noksanlık olmazdı. Bu ise mümkün olamaz. [Metafizik Düşünceler: III., Karasan Çev., 1967., s.164, pr: 3 - s.165, pr: 1]. Beni yaratan benim dışımda; ama, bu, ne anam ve ne de babam olabilir: çünkü onlar da beni yaratabilselerdi tam olgun olmaları gerekirdi, öyleyse bu da imkânsızdır. Çünkü, tam olgun olsalardı Tanrı olmaları gerekirdi, bu imkânsızdır; değilse, kendisi de yaratılmaya ve bir yaratıcıya ihtiyaç duyar ki olması gereken de budur. Fakat bunu herkes için göz önüne alırsak, o zaman sonsuz bir yaratıcılar zinciri oluşur ki bu da mantıksızdır; yani, "yaratma" olayı bir "yaratıcılar grubu" veya "yaratıcılar koalisyonu" ile açıklanamaz. Çünkü, **Tanrı fikri, bölünme kabul etmez.** [Metafizik Düşünceler: III., Karasan Çev., 1967., s.167, pr: 2] Binânaeyleyh, "*Biz kendi-kendimizin yaratıcı değiliz, yaratıcımız Tanrı'dır ve dolayısıyla da Tanrı vardır.*" [Felsefenin İlkeleri: I.20]. Ve hâkezâ, Metafizik Düşünceler'in III. bölümünde ifade edildiği gibi, Tanrı fikri, sonsuz bir cevher demektir ve onun objektif gerçekliği bütün diğer cevherlerden daha fazla kuvvetlidir. Bu da diğer cevherlerin, varlıklarını Tanrı'ya borçlu olduklarını gösterir. [Metafizik Düşünceler: III., Karasan Çev., 1967., s.154, pr:1]

tır, Evren devamlı yaratılır.

Birincisi, yani, Tabiat'ın bizim onu algılamamıza bağımlı olmaksızın, kendiliğinde bir objektif realitesi bulunduğu ele alınmış ve Eşya'nın varlığı, uzun bir dedüksiyon zinciri ile kanıtlanmıştır.

Descartes'ın, bilinebilecek olan tüm şeylerin kesin doğru bilgisini elde etmek için, Tanrı idesini kendisine Arçhimedes Noktası ittihaz ederek, "Şüphe"den kalkıp önce Ben'in (uzamsız Rûh'un), sonra—en başta bir aksiyom olarak kabul ettiği—Tanrı'nın varlığının ve en son ve üçüncü aşamada da Dış-Dünya'nın (Eşya'nın, Fizik-Dünya'nın) varlığını kanıtladığı dedüksiyon zincirinde tek gerçek ve biricik cevher, ancak ve yalnız, Tanrı'dır. Çünkü, var-olmak için başka hiçbir şeye muhtaç olmamak tam bir olgunluk ve yetkinlik, sonsuz bir kemâlattır; böylesi bir kemâlat ise ilâhî bir vasıftır. Bundan nâş, *bütün cevherler, sonuç itibarıyla, Tanrı'ya dayanmak zorundadırlar ve dolayısıyla da varlıklarını Tanrı'ya borçludurlar.*¹¹⁸

O halde, "insan bilgilerinin temel ilkelelerini içeren" Metafizik, bize, bütün var-olanların zorunlu olarak Tanrı tarafından yaratılmış olduğunu göstermektedir.

Tanrı'nın herşeyin yaratıcısı olduğunu, Descartes, Felsefenin İlkeleri'nde, "*Tanrı herşeyin illetidir*" şeklinde ifade eder ve bu-

nun da “iyi bir felsefe için temel şart” olduğunu belirtir.¹¹⁹ “İlk Felsefe Üzerine Metafizik Düşünceler”in beşinci bölümünde ise, metafiziksel olarak, Tanrı var-olmadan hiçbir şeyin olmasının mümkün olamayacağı kanıtlanmaktadır.¹²⁰

Ne var ki, Tanrı'nın mevcûdâtı yaratması bir defada olup-bitmiş değildir; tam aksine, süreklili olarak devam etmektedir. Bu noktadan itibaren, onun, Batı düşüncesinde görülmeyen bir tezine, “**Dâimî (Devamlı) Yaratma**” teorisine geçmiş olmaktadır. Bu teori, Tanrı'nın Âlem'i mütemâdiyen, hiç aralıksız olarak yarattığını, her yarattığını tekrar ve tekrar, yeniden ve yeniden yarattığını öngörmektedir. “Metod”un beşinci bölümünde, Tanrı'nın Tabiat'ı yarattığı ve idâresini de bazı kanunlara bağladığı; ancak, onu yarattıktan sonra onunla ilgisini kesmediği, ve, var-olması için ona devamlı (aralıksız, sürekli) yardım ettiği belirtilir. Bu sûretle var-olan şey, Tanrı onu var-olmak üzere ayakta tutmaya devam ettikçe var-olmaya devam eder; bu söz konusu varlığın dâimî olarak yaratılması demektir. Descartes, “dâimî yaratma” terimi yerine “koruma, varlığını koruma” terimleri kullanmaktadır; ama ifâdenin muhtevâsı aynıdır. İmdi, Tanrı'nın, dünyayı korumak (varlığını devam ettirmesini sağlamak) için kullandığı fiil, onu yarattığı zamankine denktir. O halde, bir varlığın (var-olan şey'in) varlık halinin devamı, onun, zaman içinde (daha doğrusu, zamanla birlikte) sürekli, yani her ân, yeniden yaratılması demektir. Böylece Tanrı, yaratmış olduğu şeyleri yaratıp bırakmıyor, ve onları yine her ân sürekli olarak, yeni baştan yaratıyor. Descartes'ın burada kullanmış olduğu “her günkü yardım” deyimini, yaratmanın devamlılığını anlatmak için olup, bilinen ‘gün’ terimi ile bir alakası yoktur.¹²¹

“Devamlı Yaratma”, Metafizik Düşünceler'in yine altıncı ve Felsefe'nin İlkeleri'nin ilk bölümünde de ele alınarak, **herhangibir varlığın (var-olan'ın) “şu anda var-oluyor olması”nın, “hemen bir son-**

raki anda da var-olması gerektiği”ni zorunlu kılmadığı belirtilir. Descartes'ın kanıtı Zaman'dır: Zaman'ın bölümleri birbirine zorunlu olarak bağlı değildir ve eğer bunlar birbirine Tanrı tarafından bağlanmaz, irtibatlandırılmaz ise, “zaman geçmeyeceği”—yani, “süre” diye bir şey olmayacağı—için, hiçbir şey, var-olmak imkânına sahip olamayacaktır. Hattâ buna Descartes, Tanrı'nın varlığının en önemli kanıtlarından biri olarak da bakmaktadır; çünkü, böyle bir güç, bizde bulunamaz:

“... zamanın bölümleri birbirine bağlı değildir ve asla bir arada bulunmazlar, böylece eğer bir neden (illet), yani bizi meydana getiren aynı neden, bizi husule getirmekte devam etmezse, yani bizi muhafaza etmezse, şimdi var olmamızdan bir an sonra mevcut olacağımızın çıkması zarurî değildir. Ve bizi yalnız bir an için baki kılacak veya hıfzedecek bir kuvvetin katiiyen bizde bulunmadığını, ve bizi kendinden hariçte mevcut kılacak ve muhafaza edecek kadar kudrete sahip olanın, bizzat kendini muhafaza ettiğini veya daha ziyade hiçbir kimse tarafından muhafaza edilmeye muhtaç olmadığını, ve nihayet onun Tanrı olduğunu kolayca biliyoruz.”¹²²

“... hayatımın bütün zamanı sonsuz bölümlere ayrılabilir, ve bunlardan herbirisi hiçbir suretle ötekilere bağlı değildir; dolaşısıyla eğer bu anda bir illet beni meydana getirmiyor, beni yeniden yaratmıyorsa, yani beni muhafaza etmıyorsa, bir an önce var olmamdan şimdi var olmam gerektiği çıkmaz.

“Doğrusu, (zamanın mahiyetini dikkatle gözden geçirenler için) pek açık ve bedihî bir şeydir ki, bir cevher zaman dahilinde devam ettiği bütün anlarda muhafaza edilmiş olması için, mevcut olmadığı zaman husule getirilmesi veyahut yeniden yaratılması için zarurî olan aynı kudret ve tesire muhtaçtır.../...ben, şimdi var olan benim, gelecekte de var olmam için bir şey yapmaya gücü yeten herhangibir kudret veya kabiliyete sahip

Tanrı'nın herşeyin yaratıcısı olduğunu, Descartes, Felsefenin İlkeleri'nde, “Tanrı herşeyin illetidir” şeklinde ifade eder ve bunun da “iyi bir felsefe için temel şartı” olduğunu belirtir.

119. Descartes., Felsefenin İlkeleri: 1.75

120. Descartes., Metafizik Düşünceler: V., s.194, pr: 2

121. Descartes., Metod Üzerine Konuşma: V., Karasan Çev., s.48, pr:2.

122. Descartes, Felsefenin İlkeleri: 1.21:

Nursî için de hem topyekûn Âlemler'in ve hem de bilumum cüzlerin yaratılması, başı ve sonu belirli olan, bir defalık bir proses değildir; kendisini "külle yewmin huwe fi şe'n" olarak tavsîf eden Allah, her dâim yaratma hâlidir. Filhakika, Üstad, aynı eserinin biraz ilerisinde, Ateist Naturalizm'in, Tabiat'ta vuku' bulan olayların felsefi arka-planını açıklarken Tabiat'ı kendine yeter addedip, Laplace'ın ifâdesiyle "Tanrı'ya lüzum görmemeleri"ne karşı yaptığı apoloji münâsebetiyle Allah'ın yaratıcılık eylemlerini sıralarken, öncelikle onun dâim yaratıcılık kudretini vurgulamaktadır.

miyim?/.../Fakat kendimde böyle bir güç görmüyorum ve böylece, apaçık olarak biliyorum ki kendimden farklı bir varlığa bağlıyım."¹²³

Birşeyi "korumak", onun bir varlık (varolan) olarak aynı varlık halini devam etmesini sağlamak demek olup, madem ki varolanlar kendi-kendilerini bu şekilde korumaktan âcizdirler, o halde onlar her ân Tanrı tarafından "yeniden var-kılınılmaktadırlar", yani, "her seferinde yeniden yaratılmaktadırlar". Bu nedenledir ki bütün varlığın ikinci kısmı olan Fizik-Dünya da, bu şekilde, Tanrı tarafından sürekli olarak yaratılmaktadır.

Dâimî Yaratma tezi, Nursî'de de mevcuttur.

Şöyle ki: Bediüzzaman, Lem'alar'da "İcad" olgusunu iki ana kategoriye taksim

eder: Birinci kategoride anılan **İbdâ'** ve **İhtirâ'**, "hiçten icad"dır; ikinci kategorideki **İnşa** ve **Terkip** ise, yine onun ifâdesiyle, "mevcut olan anâsır ve eşyadan toplamak suretiyle ona vücut vermek"tir.¹²⁴

Burada Nursî'nin bu terimlerle, ifâde etmiş olduğu anlamsal içerik, tarafımızdan hazırlanan doktora tezinde "Radikal Yaratma" ve "Yapısal Yaratma"ya tekaabül etmektedir; tezimize göre, Dâimî Yaratma, Radikal Yaratma'nın bir bakıma tabii bir neticesi olmak durumundadır.¹²⁵

Nitekim, Nursî için de hem topyekûn Âlemler'in ve hem de bilumum cüzlerin yaratılması, başı ve sonu belirli olan, bir defalık bir proses değildir; kendisini "külle yewmin huwe fi şe'n" olarak tavsîf eden Allah, her dâim yaratma hâlidir. Filhakika, Üstad, aynı eserinin biraz ilerisinde, Ateist Naturalizm'in, Tabiat'ta vuku' bulan olayların fel-

123. Descartes., Metafizik Düşünceler., III., s.166, pr: 2; s.167, pr: 1

124. "İKİNCİ NOKTA: Mevcudat iki vecihle icad ediliyor. Biri ibdâ' ve ihtirâ' tabir edilen hiçten icaddır. Diğeri, inşa ve terkip tabir edilen, mevcut olan anâsır ve eşyadan toplamak suretiyle ona vücut vermektir. Eğer cilve-i ferdîyete ve sır-ı ehadiyete göre olsa, hadsiz derece bir suhulet, belki vücub derecesinde bir kolaylık olur. Eğer ferdîyete verilmezse, hadsiz derece müşkül ve gayr-ı makûl, belki imtinâ derecesinde bir suûbet olacak. Halbuki, kâinattaki mevcudat, nihayet derecede külfetsiz olarak ve suhuletle ve kolaylıkla, gayet mükemmel bir surette vücuda gelmeleri, cilve-i ferdîyete bilbedâhe gösteriyor ve herşey doğrudan doğruya Zât-ı Ferd-i Zülcelâlin san'atı olduğunu ispat ediyor."

[Nursî., Lem'alar., s.315 sonu-316 başı]

125. ".../1: **Yapısal Yaratma [Structural Creation]:** Birincisi, var-olan bir şeyden tahayvül, tebeddül, tağayyür, takallüp gibi "değişim", ya da "dönüşüm" yollarından birisi ile bir başka şey meydana getirilmesidir. Bunun için daha ziyade "halaka", "cea'le" gibi fiiller kullanılmıştır. Bu yaratma tarzında bir varlık, unsur ve elemanları olarak değil de yapısal (strüktürel) olarak vücut bulmuştur. Yani yaratılan şey, aslı kurucu elemanları ve/veya unsurları itibarıyla yok'tan var-kılınmış olmayıp, sadece bir strüktür olarak var-kılınmıştır; daha açık bir ifade ile, yaratılan şeyin unsur ve elemanları (ham malzemesi) evvelece de vardır ve fakat o şey bir yapı olarak yeni var-kılınmıştır. Onun için ben bunu "Yapısal Yaratma" olarak nitelendirmeyi uygun buldum./..

2: **Kökten Yaratma [Radical/Fundamental Creation]:** İkincisi, Allah'm, daha önceleri hiçbir surette gerek konstrüksiyon/veya strüktür ve gerekse de unsur ve elemanlar (ham malzeme) itibarıyla mevcut olmayan "şeyler"i ortaya çıkarması, onları en hâlis ve katıksız anlamıyla "yokluk'tan "varlık" haline getirmesi, "varlık" denen objektif real nesnelere halinde vücut vermesi, onları "yoktan var kılması"dır ve bunun için de en fazla "beda'e", "bera'e" ve "halaqa" fiilleri kullanılmıştır. Tam ve olgun anlamda ilâhî yaratma budur. Bir bütün olarak bütün âlemlerin yaratılması bu şekildedir. Eğer bu yaratılmayı da birinci haldeki gibi anlayacak olursak, bu, Allah'ı "demiorgus" olarak görmek ve İslâm esprisinin dışına çıkmak demektir.

3: **Devamlı Yaratma [Continuous Creation]:** Üçüncüsü'ne gelince: "Yaradılış", bir defada vuku bulan ve biten, bir daha tekrarlanmayan, artık mâzide kalmış tarihi bir proses değil, her ân yaşanmakta olan fiili ve aktüel bir prosestir. Bu itibarla, en genel halde bütün âlemlerin ve özel halde de bizim spesifik âlemimiz olan kozmos'un bütün bir varlık sistemi olarak yaratılmasının iki önemli safhası vardır: önce yaratılmıştır ve sonra da devamlı olarak yaratılmak suretiyle varlığı devam ettirilmiştir."

[D. Hocaoğlu., Türk-İslâm Düşüncesi ve Modern Fizik'te Kozmos., s.151 v.dv.]

sefi arka-planını açıklarken Tabiat'ı kendine yeter addedip, Laplace'ın ifâdesiyle “Tanrı'ya lüzum görmemeleri”ne karşı yaptığı apoloji münâsebetiyle Allah'ın yaratıcılık eylemlerini sıralarken, öncelikle onun dâimî yaratıcılık kudretini vurgulamaktadır:

“BİRİNCİ ŞUA

“Bu kâinatın Hâlık-ı Zülcelâli Kayyûmdur, yani, bizatihî kaimdir, daimdir, bâkidir. Bütün eşya Onunla kaimdir, devam eder ve vücutta kalır, beka bulur. Eğer kâinattan bir dakikacık olsun o nisbet-i kayyûmiyet kesilse, kâinat mahvolur.

Hem o Zât-ı Zülcelâl kayyûmiyetiyle beraber, Kur'ân-ı Azîmüştânda ferman ettiği

gibi, **لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ** 'dir. Yani, ne zâtında, ne sıfâtında, ne ef'âlinde nazîri yoktur, misli olmaz, şebîhi yoktur, şerîki olmaz. Evet, bütün kâinatı bütün şüânâtıyla ve keyfiyâtıyla kabza-i rububiyetinde tutup bir hane ve bir saray hükmünde, kemâl-i intizamla tedbir ve idare ve terbiye eden bir Zât-ı Akdese, misil ve mesil ve şerik ve şebih olmaz, muhaldir.

Evet, bir Zat ki,

o Ona yıldızların icadı zerreler kadar kolay gele,

o ve en büyük şey, en küçük şey gibi kudretine musahhar ola,

o ve hiçbir şey hiçbir şeye, hiçbir fiil hiçbir fiile mâni olmaya,

o ve hadsiz efrad, bir fert gibi nazarında hazır ola,

o ve bütün sesleri birden işite,

o ve umumun hadsiz hâcâtını birden yapabile,

o ve kâinatın mevcudatındaki bütün intizam ve mizanların şehadetiyle, hiçbir şey, hiçbir hal daire-i meşiet ve iradesinden harîç olmaya,

o ve hiçbir mekânda olmadığı halde,

herbir yerde ve herbir mekânda kudretiyle, ilmiyle hazır ola,

o ve herşey Ondan nihayet derecede uzak olduğu halde, *O* ise her şeye nihayet derecede yakın olabilen bir Zât-ı Hayy-ı Kayyûm-u Zülcelâlin elbette hiçbir cihetle misli, nazîri, şerîki, vezîri, zıddı, niddi olmaz ve olması muhaldir. Yalnız, mesel ve temsil suretinde şüânât-ı kudsiyesine bakılabilir. Risale-i Nur'daki bütün temsilât ve teşbihât, bu mesel ve temsil nevindendirler.”¹²⁶

İmdi:

1: “Bu kâinatın Hâlık-ı Zülcelâli Kayyûmdur, yani, bizatihî kaimdir, daimdir, bâkidir. Bütün eşya Onunla kaimdir, devam eder ve vücutta kalır, beka bulur. Eğer kâinattan bir dakikacık olsun o nisbet-i kayyûmiyet kesilse, kâinat mahvolur.” cümlesi, Dâimî Yaratma'nın, Allah'ın Şeyler'in varlıklarının temâdiyeti, yâni var-olmaya devam etmeleri hususunda, onları her ân varlıkta tutmak şeklinde açıklandığını görmekteyiz. Bu tez, Yaratma fiilinin—tam teknik anlamıyla Yaratma fiilinin, yâni Radikal Yaratma da diyebileceğimiz İbdâ ve İhtirâ'nın—yok “tan mı, veya “yokluk”tan mı “varlık”a çıkarmak; yahut da Şeyler'in üzerindeki yokluk perdesini kaldırmak mı demek olduğunu irdelememiz mümkün olmasa da, kabaca bir tasvîr ile, bir Şeyin hiçbir unsur ve elemanı dahi mevcut değil iken “var kılınması” anlamında olduğunu söyleyebiliriz. İşte, bu fikir, Dâimî Yaratma'nın asıl hücceti olmalıdır: Zira, bir kere yaratılan, müteaddit kereler yaratılmalıdır; aksi halde, bir kere var-kılındıktan sonra iptidâ bir yaratılmış olsa dahi, bilâhare kaaim bî-nefsihî olacaktır.

2: Nursî'nin ilk cümlesinden tâdât etmiş olduğu hususlar, Descartes-vârî bir düşüncüyü anımsatmaktadır ki şöyle hulâsa etmek kaabil görünmektedir: Bu kadar fiile (ve hattâ muhakkak ki sonsuz kere daha ziyâdesine) gücü yeten Allah için, *en küçük bir şey yaratmak* ile, *en büyük bir şey yaratmak*; bir sinek yaratmak ile bütün Koz-

“Bu kâinatın Hâlık-ı Zülcelâli Kayyûmdur, yani, bizatihî kaimdir, daimdir, bâkidir. Bütün eşya Onunla kaimdir, devam eder ve vücutta kalır, beka bulur. Eğer kâinattan bir dakikacık olsun o nisbet-i kayyûmiyet kesilse, kâinat mahvolur” cümlesi, Dâimî Yaratma'nın, Allah'ın Şeyler'in varlıklarının temâdiyeti, yâni var-olmaya devam etmeleri hususunda, onları her ân varlıkta tutmak şeklinde açıklandığını görmekteyiz.

126. Nursî., Lem'alar: s.334

mos'u ve hattâ ve hattâ bütün Âlemîn'i durmadan, mütemâiyen, kesintisiz olarak, her ân ve her ân ve her ân,—buna bütün ânlar da bizzat dâhil olmak üzere—yok etmek ve yeniden yaratmak, yok etmek ve yeniden yaratmak....,¹²⁷ aynı derecede basit ve ehemmiyetsizdir. Zira, Allah'a nisbetle, en küçük ve en büyük aynı derecede bir ehemmiyet taşır: Hiç¹²⁸ Nitekim, bundan önce Sözler'den aktarmış olduğumuz "*İşte, bu işler, yüz derece muhâldir ki, kendi kendine olsun. Evet, nihayet derecede sanatlı, dikkatli şu işler, kendi kendine olmak bin derece muhâldir ki, kendilerinden ziyâde, sanat-kârlarını gösteriyorlar. Hem bunları işleyici, öyle mu'ciznüma bir zâtür ki, hiçbir iş ona ağır gelmez. Bin kitap yazmak, bir harf kadar ona kolay gelir.*"¹²⁹ ifâdelerindeki "bin kitap yazmak" ibâresi, aslında, "kitap" ile Kâinat kastedildiği dikkate alındığında, son cümle, "*Bin kâinat yaratmak, bir harf (yazmak-D.H.) kadar ona kolay gelir*" şekline dönüşecektir ki, Sonsuz'un yanında, 'en büyük'ün de 'en küçük' ile "hiçlik" husûsunda eşdeğer olduğunu ifâde etmekte ve Immanuel Kant'ın ifâdesi ile bire-bir örtüşmektedir.

Nursî ve Descartes: Mekanizm ve Mekaniksel Metaforlar

Cartesien Kozmos'un şu karakteristik özelliklere sâhip olduğunu söyleyebiliriz:¹³⁰

1°: Varlık'ın ikinci yanı olan Madde, Tabiat'ı oluşturur. Başka deyişle, *tabiat, maddeden ibarettir*. Yâni, Descartes, Ruh'un dışında-Tanrı hariç-Madde'den başka bir gerçeklik tanımamaktadır; Madde, Şuur'un (Biliş'in) dışındaki tek gerçekliktir. Öyle ki, Uzak bile tek başına bir anlam taşımaz. Cisimsiz, maddesiz, bir "Kendinde Uzak" (Mutlak Uzak) mevcut değildir. Uzak, ancak, masif bir madde kombinasyonu olarak olarak anlaşılmalıdır.

2°: Bütün tabiat, evrensel ve zorunlu bazı kanunlara sıkıca bağlıdır.

İmdi, böylesine sırf maddî ve Mad-

de'nin de zorunlu kanunlara uymakta olduğu bir dünyada bütün varlıklar *madde* olduğu gibi, bütün oluşlar da *maddî* olmak zorundadır. Bu maddî oluşların esası da "Üç Kanun"dur. Bu anılan Üç Kanun'un temel özellikleri ise şunlardır: Birincisi: Bu kanunlar, "üniversel", "genel-geçerli"dirler. İkincisi: Bu kanunlar, "mekaniksel"dirler.

Mekanizm Descartes için kesin bir tabiidir; o, bütün evreni bir mekanik cihaz olarak telâkkî etmektedir. İlkeler'in IV. Bölümünde (Madde: 188) Kozmos'u bir makinaya müşâbih addeden Descartes için bir maddeler kompleksi olan bu total varlık, maddenin genel kaanunlarına bağlı olmak zorundadır. Beri yandan bu kaanunlar, "makina"nın kaanunlarıdır: Makina, bir ruh taşımayan bir konstrüksiyon olmakla, Kâinat'ın çalışması için en mükemmel bir örnek olmalıdır; zira Makina da Tabiat gibi "en basit araçları kullanır"¹³¹. Descartes'in Mekanizm'e bu kadar meyilli olmasının sebebini anlamak zor değildir; 17nci asır, Mekanizm çağıdır.

Fakat Descartes Makina modelini sâdece cansız eşyaya değil, canlılar dünyasına da yaymaktadır. Böylece, tüm evren, tamamıyla Mekaniksel Kanunlar'ın kesin bir hâkimiyet alanı durumundadır. Bu ise, Evren'in katı bir "**Mekanistik Düzen**"e tâbî olması demektir. Mekanik terimi, Descartes tarafından, birçok halde Tabiat terimi ile müterâdif olarak kullanılmaktadır ki bu kullanım alanlarından birisi de burada mevzû-u bahs ettiğimiz kaanunlardır; nitekim, Descartes, "mekanik" deyimini Konuşma'nın beşinci bölümünde, "... *tabiat kanunlarının aynı olan mekanik kanunları.*"¹³² şeklinde anmakta ve, görüldüğü gibi, "mekanik kanunları" ibâresi ile "tabiat kanunları"ni kasdetmekte, onunla eş-anamlı tutmaktadır.

Böylece Cartesien Kozmoloji'nin, kendisinden sonra gelecek birçok fizikçi ve filozofa çok derinden tesir edecek olan mühim bir niteliği ile karşılaşmış olmaktadır: "**Mekanizm**".

127. Bu noktada bütün beşer lûgatının ve dil gücünün tükendiğine dikkat edilmesi ricâ olunur- D. Hocaoğlu

128. Bu noktada Kant'a kulak vereelim:

"Tanrı'nın yaratma gücünün sonsuzluğu yanında, evreni Samanyolunun yarıçapıyla belirlenecek bir küre ile sınırlamakla ikibuçuk santim çapında bir küre biçiminde tanımlamak arasında fark yoktur. Sonu olan, sınırları ve birlikte kesin bağlantısı olan herşey, o ölçüde sonsuzdan uzaktır."

[I. Kant., Evrensel Dünya Tarihi Ve Gökler Kuramı.. s.130]

129. Nursî., Sözlər.. s.257

130. Detay bilgi için, bkz: Durmuş Hocaoğlu., Descartes'ın Fizik Anlayışı

131. John Cottingham., Descartes Sözlüğü.. s.160, pr: 2 ("Makina" Md)

132. Descartes., Metod Üzerine Konuşma: V., Karasan Çev., 1967., s.57, st:16

Bütün varlık seferini Ruh ve Madde şeklinde ikiye taksim ettikten sonra “būdūnya”yı, doğum ile ölüm arasında misâfir olarak içinde yaşamakta bulunduğumuz bu “dūnya”yı, çok katı bir şekilde Madde’ye ve Madde’yi de Uzam’a indirgeyen, çok sıkı bir Tanrı inancını çıkış alarak kurulan Descartes Felsefesi, immateryalist bir felsefî zemin üzerinde çok katı bir materyal ve mekaniksel kozmos tasvîri sunmuş olmaktadır: Bütün kâinat maddeden ibârettir, maddedir ve maddîdir; bütün kaanunları maddenin kaanunlarıdır ve maddenin tâbî olduğu tek kaanun kategorisi de mekanik olmakla, bütün Âlem, maddî ve mihanikî olmaktadır.

Descartes, tesis etmiş olduğu bu mekanizmini bu sınırdan bırakmamış, daha da geliştirmiştir.

Descartes felsefesine göre **İnsan**, birisi uzamlı (mütehayyiz) bir varlık olan beden, yani maddî unsurun ve diğeri de uzamsız (gayri mütehayyiz) bir varlık olan ruh’un bir terkidir.¹³³ Bedenin ölümlü olmasına mukabil, ruh ölümsüzdür (aynı yer). Esasen ölüm, ruh ile değil bedenle ilgilidir.¹³⁴ Ruh ve beden arasındaki ayırım açıkça belirtilir: Sıcaklık ve hararet bedenden, düşünme ruhdan kaynaklanır.¹³⁵ Fakat bedenin ruh üzerinde büyük etkileri vardır;¹³⁶ çünkü onunla sıkı-sıkıya bağlıdır.¹³⁷ İnsan bedeni de esas itibarıyla bir maddî konstrüksiyon olması hasebiyle çalışması bir “**makina**” gibidir.¹³⁸ Bu bakımdan hayvan bedenleriyle farkı yoktur. Ancak **insan** ile **hayvan** arasında esaslı bir fark vardır: Hayvanda halis rûh, diğer adıyla akıllı ruh¹³⁹ yoktur; hayvanlar insanlardan daha az akıllı değildir, hiç akılları yoktur. Bu sebepten onlarda hayvanî ruh¹⁴⁰ vardır ki bu da onların bir tür “**otomat**”, bir tür “**makina**” olduğunu gösterir.¹⁴¹ İnsan’ı Hayvan gibi bir otomat olmaktan kurtaran şey, Ruh ile Beden’in birleşmesi sûretiyle vücut bulmasıdır ki Descartes buna **gerçek insan** adını vermektedir.¹⁴²

İnsan bedeni de, sonuç olarak, bir ‘madde’, uzamlı olan ve duyu bilgisi ile bilinen bir ‘cisim’ olduğu için, o da, bir cisim olarak, bütün cisimler için genel-geçerli olan fizik (mekanik) kanunlarına tâbidir.

Bu nedenledir ki, ruhsuz olan hayvanlar, sırf fizik kanunlarına uyan, et, kemik vs.’den mâmûl makinalar, otomatlardan başkası değildirler.

Descartes’ın tesis etmiş olduğu felsefesinde varmış olduğu “mekanizm” durağı kendisinden sonra gelen düşünce adamlarına çok tesir etmiş ve Materyalizm’in de çok değer verdiği “mekanizm çıkışı”na büyük bir katkı sağlamıştır.

Descartes’tan sonra sahneye çıkan **Newton** her ne kadar birçok ‘hususta Descartes fiziğini ilga ve iptal etmişse de, onun mekanizm prensibine oldukça büyük bir sadâkat göstermiş, hattâ Mekanizm’i Descartes’dan aldığı noktadan daha ileri hadlere kadar götürmüş, “*mekanistik felsefenin hakiki kaynağı*” olarak anılan baş-eseri “Principa” başta olmak üzere—“Optics” gibi—bütün eserleri ile, daha sofistike, daha virtüöz, daha teknik, daha derinlikli bir mekanistik kozmos inşa etmiştir.

Vâkıa Newton canlılar ve hassaten İnsan konusuna eğilmemiştir; ama onun bıraktığı boşluğu bir bakıma Lamettrie doldurmuştur. Descartes “hayvan bir makinadır” hükmü ile insanın rûhî dünyası dışındaki her şeyi mekaniksel bir basitliğe indirgemişken, Lamettrie bir adım daha atarak, “insan da bir makinadır” demiş ve Descartes’ın “düşünen ruh-uzamlı beden” konstrüksiyonu şeklinde tanımladığı “insan” fikrini reddederek,¹⁴³ insan beyni denen madde kümesinin bizzat ‘düşüncenin’ ve ‘ruh’un kendisinin de ‘madde’ olduğunu iddia etmiştir. “İnsanın sadece bir makina olduğunu” ve “*bütün kâinatta sadece değişik şekillerde biçimlendirilmiş bir tek cevherin, yani maddenin bulunduğu cesaretle kabul edilmesi gerektiğini*”¹⁴⁴ söyleyen Lamettrie, dü-

133. Descartes.. Metod Üzerine Konuşma: V., Karasan Çev., s.62

134. Descartes.. Ruhun İhtirasları.. Madde: 6

135. Descartes.. Ruhun İhtirasları.. Madde: 4. 5

136. Descartes. Ruhun İhtirasları.. Madde: 2

137. Descartes.. Metod Üzerine Konuşma: VI., Karasan Çev., s.65: V. s.58

138. Descartes.. Metod Üzerine Konuşma: V., Karasan Çev., s.59. p.2

139. **Akıllı Rûh = Hâlis Rûh = Düşünen Ben.**

Bkz: Descartes. Metod Üzerine Konuşma: V., Karasan Çev., s.61. pr: 2

140. Descartes.. Metod Üzerine Konuşma: V., Karasan Çev., s.62. st: 12 v.dv.

141. Descartes.. Metod Üzerine Konuşma: V., Karasan Çev V. s.60. p.2

142. Descartes.. Metod Üzerine Konuşma: II., Karasan Çev., s.62. st: 7

143. F. A. Lange.. Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi.. C: I. s.264. pr: 1

144. J. Oflray De Lamettrie.. İnsan. Bir Makina.. s.77

Nursî, şâyet Evren'i salt maddî olarak kabul etseydi—bu konuda bâzı rezervlerim olmakla birlikte, açıkça kabul etmek gerekir ki zâten böyle birşeyi yapması düşünülemezdi—salt ve mutlak bir “mekanizm”e dâcâr olurdu; ancak bundan ustalıklı sınırlanmıştır.

şünce'yi ve ruh'u maddenin bir özelliği olarak nitelendirmiş, ruh'u, düşünce'yi, şöyle tanımlamıştır:¹⁴⁵

“Düşüncenin organize olmuş maddeyle hiç uyumsuzluk göstermediği, ve onun (maddenin- D.H.) elektrik, hareket ettirici yeti, geçirmezlik, yaygınlık vb. gibi bir özelliği olduğunu düşünüyorum.”

Mekanizm'in büyük savunucularından birisi de, Leibniz'dir. O, “Monadoloji”sinde İnsan'ı “bir çeşit ilahi makina veya doğal otomat” olarak tanımlamaktadır:

“64- Demek ki, bir canlıya ait her organik cisim, yapma otomatlara göre sonsuz derecede üstün olan, bir çeşit ilahi makina veya doğal otomattır. Çünkü insan ustalığının yaptığı bir makinanın parçalarının her biri makina değildir. Örneğin pirinçten yapılmış bir çarkın dişinin, artık bizim için ustalığın izini taşımayan kısımları veya parçaları vardır. Çarkın kullanımına göre ait olduğu makina anımsatan bir şey seçilemez. Fakat doğanın makineleri, yani canlı cisimler sonsuza kadar en küçük parçalarında da makinedirler. İşte doğa ile ustalık arasında yani ilahi olan ile bizimki arasındaki fark burada yatar.”¹⁴⁶

Buraya kadar görmüş bulunuyoruz ki, fiziksel açıdan Descartes Evreni gibi Nursî Evreni de “madde” ile doludur ve yine Descartes Evreni gibi Nursî Evreni de, fiziksel olarak “mekaniksel”dir.

İmdi, benzer bir Mekanizm Nursî'de de görülmektedir. Ancak, daha yukarılarda da söz edildiği üzere, öncelikle Nursî Felsefesi'nin “salt maddî bir evren tasarımı”ndan uzak durması, işbu benzerliği özdeşleştirmemektedir. Çok geniş bir bahis olduğu için burada detaylandırmaktan imtinâ edeceğim bu konu hakkında şimdilik şunun üzerinde durmanın kifâyet edeceği kanaatindeyim: Nursî, şâyet Evren'i salt maddî olarak kabul etseydi—bu konuda bâzı re-

zervlerim olmakla birlikte, açıkça kabul etmek gerekir ki zâten böyle birşeyi yapması düşünülemezdi—salt ve mutlak bir “mekanizm”e dâcâr olurdu; ancak bundan ustalıklı sınırlanmıştır. **Nursî Mekanizmi**, Descartes Mekanizmi'nden farklı olarak ‘total’ değildir: Çünkü Nursî, Evren'i salt bir fiziksel varlık olarak kabul etmemektedir. Esâsen fizik meselelerini bizâtihi fiziki mesele olarak ele almayışından dolayı, Nursî Mekanizmi, daha ziyâde, metaforik yanı ağır basan bir görüntüye sâhiptir. Yâni, Nursî için **Âlem'de bir makina ve saat intizâmı, düzenliliği vardır**; bu, bil-bedâhedir. Ama bu intizam, kendisi için değil de kendisini aşan birşey için bir hüccet olarak alındığında mekanistik tedâiler arka plana itilmektedir. Büsbütün kaybolmakta değillerdir—bu konunun ayrı, müstakil platformlarda irdelenmesi gerektir—ama arka plana itilmekte ve değersizleşmektedirler. Çünkü bu mekanistik tedâiler ve hattâ çok net yapılan mekanistik metaforlar, dikkatleri bizâtihi “**Kozmos'un kendisi**”ne değil, “**Kozmos'un Sâni**”ne çekmek içindir.

Burada, pek zengin olan örneklerden sadece seçmece birkaç adet sunulacaktır:

“İnsan binler çeşit elemeler ile müteallim ve binler nevi lezzetler ile mütelezziz olacak bir zihayat makine ve gayet derece acziyle beraber hadsiz maddî, mânevî düşmanları ve nihayetsiz fakriyle beraber hadsiz zâhiri ve bâtını ihtiyaçları bulunan ve mütemâdiyen zevâl ve firâk tokatlarını yiyen bir biçare mahlûk iken, birden imân ve ubüdiyetle böyle bir Padişah-ı Zülcelâle intisap edip, bütün düşmanlarına karşı bir nokta-î istinad ve bütün hâcâtına medâr bir nokta-î istimdâd bularak, herkes mensup olduğu gibi, o da böyle nihayetsiz Kadîr ve Rahîm bir Padişaha imân ile intisap etse ve ubüdiyetle hizmetine girse ve ecelin idâm ilânını kendi hakkında terhis tezkeresine çevirse, ne kadar memnun ve minnettar ve ne kadar müteşekkîrâne iftihar edebilir, kıyas ediniz.”¹⁴⁷

145. J. Offray De Lamettrie., İnsan, Bir Makina., s.71

146. Leibniz., Monadoloji., s.89

147. Nursî., Sözl., s.144 sonu

“NURSI VE DESCARTES FELSEFELERİNDE TABİAT” ÜZERİNE

“Dördüncü Fıkra:

صَنَعَتْهُ فِي ذَاكَ... الخ
ibaresidir.

“Meâlî şudur ki: Sâni-i Zülcelâlin âlem-i ekberdeki san’atı o derece mânîdardır ki, o san’at bir kitap suretinde tezahür edip, kâinatı bir kitab-ı kebir hükmüne getirdiğinden, akl-ı beşer, hakikî fenn-i hikmet kütüphanesini ondan aldı ve ona göre yazdı. Ve o kitab-ı hikmet, o derece hakikatle bağlı ve hakikatten medet alıyor ki, büyük Kitab-ı Mübinin bir nüshası olan Kur’ân-ı Hakîm şeklinde ilân edildi. Hem nasıl ki, kâinattaki san’atı, kemâl-i intizamından kitap şekline girdi. İnsandaki sıbgatı ve nakş-ı hikmeti dahi hitap çiçeğini açtı. Yani, o san’at, o derece mânîdar ve hassas ve güzeldir ki, o makine-i zihayattaki cihazatı, fonograf gibi nutka geldi, söylättirdi. Ve öyle bir ahsen-i takvim içinde bir sıbga-i Rabbâniye vermiş ki, o maddî, cismanî, câmid kafada mânevî, gaybî, hayattar olan beyan ve hitap çiçeği açıldı. Ve o insan kafasındaki kabiliyet-i nutuk ve beyana o derece ulvî cihazat ve istîdat verdi ki, Sultan-ı Ezîlîye muhatap olacak bir makamda inkişaf ettirdi, terakki verdi. Yani, fûrat-ı insaniyedeki sıbga-i Rabbâniye, hitab-ı İlâhî çiçeğini açtı.”¹⁴⁸

“Meselâ toprakta, her bir zerresi, kâbilirdir ki, muhtelif bütün tohumlar ve çekirdeklerle medâr ve menş’ olsun. Eğer memur olmazsa, lâzım geliyor ki, otlar ve ağaçlar adedince mânevî cihazât ve makineleri tazammun etsin; veyahut onların bütün tarz-ı teşkilâtını bilir, yapar, bütün onlara giydiren sûretleri tanır, dikebilir bir san’at ve kudret vermek lâzım gelir. Daha sâir mevcudâtı da kıyas et; tâ, anlayacaksın ki, her şeyde âşikâre, Vahdâniyetin çok delilleri var.

“Evet, bir şeyden Herşeyi yapmak ve Herşeyi birtek şey yapmak, her şeyin Hâlıkına has bir iştir.

وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يَسْمَعُ حَمْدَهُ
ferman-ı zîşâ-

nına dikkat et. Demek, Vâhid-i Ehadi kabul etmemekle, mevcudât adedince ilâhları kabul etmek lâzım gelir.

“İkinci İyaret: Hikâyede bir yâver-i ekremden bahsedilmiş ve denilmiş ki: Kör olmayan herkes onun nişanlarını görmekle anlar ki, o zât, padişahın emriyle hareket eder ve onun has bendesidir. İşte o yâver-i ekrem, Resûl-i Ekremdir (Aleyhissalâtü Vesselâm). Evet, şöyle müzeyyen bir kâinatın, öyle mukaddes bir Sâniine böyle bir Resûl-i Ekrem, ıstık şemse lüzümü derecesinde elzemdir. Çünkü, nasıl güneş, ziyâ vermeksizin mümkün değildir; öyle de, Ulûhiyet de, peygamberleri göndermekle kendini göstermeksizin mümkün değildir.

“Hem, hiç mümkün olur mu ki, nihayet kemâlde olan bir cemâl, gösterici ve tarif edici bir vâsıtâ ile kendini göstermek istemesin? [İsbât-ı Vâcib-D.H.]

“Hem, mümkün olur mu ki, gayet cemâlde bir kemâl-i san’at, onun üzerine enzâr-ı dikkati celb eden bir dellâl vâsıtâsıyla teşhir istemesin? [İsbât-ı Vâcib-D.H.]

“Hem, hiç mümkün olur mu ki, bir Rubûbiyet-i âmmenin saltanat-ı külliyesi, kesret ve cüz’iyât tabakâtında, Vahdâniyet ve Samedâniyetini zülcenâheyn bir mebus vâsıtâsıyla ilânını istemesin? [İsbât-ı Nübüvvet-D.H.] Yani, o zât, ubûdiyet-i külliye cihetiyle, kesret tabakâtının dergâh-ı İlâhiye elçisi olduğu gibi; kurbîyet ve risâlet cihetiyle, dergâh-ı İlâhînin kesret tabakâtına memurudur.

“Hem, hiç mümkün olur mu ki, nihayet derecede bir hüsn-ü zâtî sahibi, cemâlinin mehâsinini ve hüsnünün letâifini aynalarda görmek ve göstermek istemesin? Yani, bir habîb resûl vâsıtâsıyla—ki, hem habîbdir, ubûdiyetiyle kendini Ona sevdiren, âyinedarlık eder, hem resûldür, Onu mahlûkatına sevdiren—cemâl-i esmâsını gösterir.

“Hem, hiç mümkün olur mu ki, acîb mu’cizelerle, garip ve kıymettar şeylerle do-

“Hem, hiç mümkün olur mu ki, nihayet derecede bir hüsn-ü zâtî sahibi, cemâlinin mehâsinini ve hüsnünün letâifini aynalarda görmek ve göstermek istemesin? Yani, bir habîb resûl vâsıtâsıyla—ki, hem habîbdir, ubûdiyetiyle kendini Ona sevdiren, âyinedarlık eder, hem resûldür, Onu mahlûkatına sevdiren—cemâl-i esmâsını gösterir.

148. Nursî.. Mektubat.. s.228 başı

“Elhasıl, tabiiyyunların, mevhum ve hakikatsiz, tabiat dedikleri şey, olsa olsa ve hakikat-i hariciye sahibi ise, ancak bir san’at olabilir, sâni olamaz. Bir nakıştır, nakkaş olamaz. Ahkâm-ıdır, hâkim olamaz. Bir şeriat-ı fitriyedir, şâri’ olamaz. Mahlûk bir perde-i izzettir, hâlık olamaz. Münfail bir fıtrat-ıdır, fâtır bir fâil olamaz. Kanundur, kudret değildir, kadîr olamaz. Mistardır, masdar olamaz.”

lu Hazinesel Sahibi, sarraf bir tarif edici ve vassâf bir teşhir edici vâsıtasıyla enzâr-ı halka arz ve başlarında izhâr etmekle, gizli kemâlâtını beyân etmek irâde etmesin ve istemesin?

“Hem, mümkün olur mu ki, bu kâinatı bütün esmâsının kemâlâtını ifade eden masnuâtla tezyin ederek seyir için garip ve ince san’atlarla süslenilmiş bir saraya henzetsin de, rehber bir muallim tâyin etmesin?”

“Hem, hiç mümkün olur mu ki, bu Kâinatın Sahibi, şu kâinatın tahavvülâtındaki maksad ve gâye ne olacağını müş’ir, tılsım-ı muğlâkı, hem mevcudâtın “Nereden? Nereye? Necisin?” üç suâl-i müşkülün muammâsını, bir elçi vâsıtasıyla açtırmasın?”

“Hem, hiç mümkün olur mu ki, bu güzel masnuât ile kendini zîşuura tanıttıran ve kıymetli nimetler ile kendini sevdiren Sâni-i Zülcelâl, onun mukabilinde, zîşuurdan marzîyâtı ve arzuları ne olduğunu, bir elçi vâsıtasıyla bildirmesin?”

“Hem, hiç mümkün olur mu ki, nev-i insani şuurca kesrete mübtelâ, istidâde ubûdiyet-i külliyyeye müheyyâ sûretinde yaratıp, muallim bir rehber vâsıtasıyla onları kesretten vahdete yüzlerini çevirmek istemesin?”

“Daha bunlar gibi çok vezâif-i nübüvvet var ki, her biri bir bürhan-ı katîdir ki, Ulûhiyet risâletsiz olamaz.”¹⁴⁹

“Üçüncü Nükte: Nasıl ki, insan, şu âlem-i kebîrin bir misâl-i musağğarıdır. Ve Fâtiha-i Şerîfe şu Kur’ân-ı Azîmüşşânın bir timsâl-i münevveridir. Namaz dahi, bütün ibâdâtın envânını şâmil bir fıtriste-i nurâniyedir. Ve bütün esnâf-ı mahlûkatın elvân-ı ibâdetlerine işaret eden bir harita-i kudsiyedir.

“Dördüncü Nükte: Nasıl ki, haftalık bir saatin sâniye ve dakika ve saat ve günlerini sayan milleri birbirine bakarlar, birbirinin misâlidirler ve birbirinin hükmünü alırlar.

Öyle de, Cenâb-ı Hakkin bir saat-ı kübrâsi olan şu âlem-i dünyânın, sâniyesi hükmünde olan gece ve gündüz deverâmı ve dakikaları sayan seneler ve saatleri sayan tabakât-ı ömr-ü insan ve günleri sayan edvâr-ı ömr-ü âlem birbirine bakarlar, birbirinin misâlidirler ve birbirinin hükmündedirler ve birbirini hatırlatırlar.”¹⁵⁰

“Elhasıl, tabiiyyunların, mevhum ve hakikatsiz, tabiat dedikleri şey, olsa olsa ve hakikat-i hariciye sahibi ise, ancak bir san’at olabilir, sâni olamaz. Bir nakıştır, nakkaş olamaz. Ahkâm-ıdır, hâkim olamaz. Bir şeriat-ı fitriyedir, şâri’ olamaz. Mahlûk bir perde-i izzettir, hâlık olamaz. Münfail bir fıtrat-ıdır, fâtır bir fâil olamaz. Kanundur, kudret değildir, kadîr olamaz. Mistardır, masdar olamaz.”¹⁵¹

“Elcevap: Nakkaş-ı Ezelî, hadsiz kudretiyle, nihaysiz cilve-i esmâsını her vakit tazelandirmekle ayrı ayrı şekilde göstermek için, eşyadaki teşahhusları ve hususî simaları öyle bir surette halk etmiştir ki, hiçbir mektub-ı Samedâni ve hiçbir kitab-ı Rabhâni, diğer kitapların aynı aynına olamıyor. Alâküllihal, ayrı mânâları ifade etmek için, ayrı bir şiması bulunacak. Eğer gözün varsa, insanın simasına bak, gör ki: Zaman-ı Âdem’den şimdiye kadar, belki ebede kadar, bu küçük simada, âzâ-yı esasîde ittîfakla beraber, herbir sima, umum simalara nispeten, herbirisine karşı birer alâmet-i farikası var olduğu kat’iyen sabittir. Bunun için, herbir sima ayrı bir kitaptır. Yalnız san’atın tanzimi için ayrı bir yazı takımı ve ayrı bir tertip ve telif ister. Ve maddelerini hem getirmek, hem yerleştirmek ve hem de vücuda lâzım olan herşeyi derc etmek için, bütün bütün başka bir tezgâh ister.

“Haydi, farz-ı muhal olarak, tabiata bir matbaa nazâriyle baktık. Fakat bir matbaaya ait olan tanzim ve basmak, yani, muayyen intizamını kalıba sokmaktan başka, o tanzimin icadından, icadları yüz derece daha müşkül bir zihayâtın cismindeki maddeleri aktâr-ı âlemden mizan-ı mahsusla ve

149. Nursî.. Sözler., s.62

150. Nursî.. Sözler., s.45 sonu

151. Nursî., Lem’alar., s.189

has bir intizamla icad etmek ve getirmek ve matbaa eline vermek için, yine o matbaayı icad eden Kadîr-i Mutlakın kudret ve iradesine muhtaçtır. Demek bu matbaalık ihtimali ve farzı, bütün bütün mânâsız bir hurafedir.

“İşte bu *saat* ve *kitap* misalleri gibi, Sâni-i Zülcelâl, Kadîr-i Külli Şey, esbabı halk etmiş, müsebbebâtı da halk ediyor. Hikmetiyle, müsebbebâtı esbaba bağlıyor. Kâinatın hareketünün tanzimine dair *kavânîn-i âdetullahtan* ibaret olan şeriat-ı fitriye-i kübrâ-yı İlâhiyenin bir cilvesini ve eşyadaki o cilvesine yalnız bir ayna ve bir mâkes olan tabiat-ı eşyayı, iradesiyle tayin etmiştir. Ve o tabiatın vücud-u hariciye mazhar olan veçhini, kudretiyle icad etmiş ve eşyayı o tabiat üzerinde halk etmiş, birbirine mezc etmiş. Acaba gayet derecede mâkul ve hadsiz bürhanların neticesi olan bu hakikatin kabulü mü daha kolaydır? Acaba vücub dere-

cesinde lâzım değil midir? Yoksa câmid, şursuz, mahlûk, masnu, basit olan o sebep ve tabiat dediğiniz maddelere, herbir şeyin vücuduna lâzım hadsiz cihazat ve âlâtı verip hakîmâne, basirâne olan işleri kendi kendilerine yaptırmak mı daha kolaydır? Acaba imtînâ derecesinde imkân haricinde değil midir? Senin o insafsız aklının insafına havale ediyoruz.

“Münkir ve tabiatperest diyor ki: “Madem beni insafa davet ediyorsun. Ben de diyorum ki: Şimdiye kadar yanlış gittiğimiz yol hem yüz derece muhal, hem gayet zararlı ve nihayet derecede çirkin bir meslek olduğunu itiraf ediyorum. Sabık tahkikatınızdan, zerre miktar şuuru bulunan anlayacak ki, esbaba, tabiata icad vermek mümtenidir, muhaldir. Ve herşeyi doğrudan doğruya Vâcibü'l-Vücuda vermek vâciptir, zarurîdir. Elhamdü lillâhi ale'l-îmân deyip iman ediyorum.”¹⁵²

“Münkir ve tabiatperest diyor ki: “Madem beni insafa davet ediyorsun. Ben de diyorum ki: Şimdiye kadar yanlış gittiğimiz yol hem yüz derece muhal, hem gayet zararlı ve nihayet derecede çirkin bir meslek olduğunu itiraf ediyorum. Sabık tahkikatınızdan, zerre miktar şuuru bulunan anlayacak ki, esbaba, tabiata icad vermek mümtenidir, muhaldir. Ve herşeyi doğrudan doğruya Vâcibü'l-Vücuda vermek vâciptir, zarurîdir. Elhamdü lillâhi ale'l-îmân deyip iman ediyorum.”

152. Nursî.. Lem'alar.. s.190

Bibliyografya

I. Kitaplar

- Aristoteles.. Metafizik.. C: I (A-Z).. Çeviren: Doç. Dr. Ahmet Arslan.. *Ege Üniversitesi Yayınları*, No: 36., İzmir, 1985.
- Bolay. Süleyman Hayri.. Prof. Dr., Felsefî Doktrinler Sözlüğü.. 4. baskı.. *Akçağ yayınları*.. İstanbul 1987.
- Corbin, Henry.. İslâm Felsefesi Tarihi.. Çeviren ve notlandıran: Hüseyin Hatemi.. Prof.Dr... *İletişim Yayınları*.. İstanbul, 1986.
- Cottingham, John.. Descartes Sözlüğü.. Çevirenler: B. Gözkân, N. Hıncıoğlu, A. Ç.İl, A. Kovanlıkaya.. *Sarmal Yayınevi*.. İstanbul, Ekim 1996.
- De Lamettrie, Julien Offray.. İnsan, Bir Makina.. Türkçesi: Zehra Bayramoğlu.. *Havass Yayınları*.. İstanbul, Haziran 1980.
- Descartes.. Ahlâk Üzerine Mektuplar.. Çeviren: Mehmet Karasan.. *M.E.B. Yayınları*.. 3ncü baskı.. İstanbul, 1966.
- Descartes.. Aklın İdaresi İçin Kurallar.. Çeviren: Mehmet Karasan.. *M. E. B. Yayınları*.. İstanbul 1945.
- Descartes.. Felsefenin İlkeleri.. Çeviren: Mehmet Karasan.. *M.E.B. Yayınları*.. 1943 (basıldığı yer belirtilmemiştir). Not: Burada belirtilen tercüme, tam metin olmayıp, ayrıca, aynı eserin şu tercümesi de göz önünde tutulmuştur: [Descartes.. Felsefenin İlkeleri.. (Çeviren: Mesut Akın).. *Say Kitap Pazarlama*.. İstanbul, 1983]. Bundan başka, eserin üçüncü ve dördüncü bölümleri için de şu İngilizce tercüme göz önünde tutulmuştur: [The Philosophical Works Of Descartes.. Rendered into English by Elizabeth S. Haldane and G. R. T. Ross.. Vol: I.. *Dover Publication*.. 1931]
- Descartes.. Felsefenin İlkeleri.. Çeviren: Mesut Akın.. *Say Kitap Pazarlama*.. İstanbul, 1983].
- Descartes.. İlk Felsefe Üzerine Metafizik Düşünceler.. Çeviren: Mehmet Karasan.. *M.E.B. Yayınları*.. 3ncü baskı.. İstanbul, 1967.
- Descartes.. Metod Üzerine Konuşma.. Çeviren: Mehmet Karasan.. *M. E. B. Yayınları*.. 3ncü baskı.. İstanbul, 1967.
- Descartes.. Oeuvres et Lettres.. İçindeki eserler: 1: Règles Pour La Direction de L'esprit; 2: Discours de La Méthode; 3: La Dioptrique (Six premier discours); 4: Les Météores (Discours huitième); 5: La Géométrie (Livre lecond); 6: Méditaions - Objections et Réponses; 7: Les Passions de L'Âme; 8: Traité de L'Homme; 9: La Recherche de la Vérité par La Lumière Naturelle; 10: Lettres Choieses; 11: Entretien avec Burman; 11: La Mort de Monsieur Descartes. Textes Présentés par André Bridoux.. *Éditions Gallimard, Copyright 1953; Imprimé en Belgique*.. 1970.
- Descartes.. Ruhun İhtirasları.. Çeviren: Mehmet Karasan.. *M.E.B. Yayınları*.. Ankara, 1972.
- Descartes.. Tabiat İşığı İle Hakikatı Arama.. Çeviren: Mehmet Karasan.. *M.E.B. Yayınları*.. Ankara, 1945.
- F. Engels.. Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu.
- Fouillé, Alfred.. Descartes.. Lişbrarie Hachette .. *Paris*.. 1906.
- Heimsoeth, Heinz.. Mk: "Filozof Olarak Descartes".. Çeviren: Nermi Uygur.. *Felsefe Arkivi*.. Sayı: III/3.
- Hocaoğlu, Durmuş.. Descartes'ın Fizik Anlayışı.. [Basılmamış Felsefe Yüksek Lisans Tezi].. İstanbul, 1986.
- Hocaoğlu, Durmuş.. Türk-İslâm Düşüncesi Ve Modern Fizik'de Kozmos.. [Basılmamış Felsefe Doktora Tezi].. İstanbul 1994.
- Izutsu, Toshihiko.. Prof. Dr., Kur'an'da Allah ve İnsan.. [Çeviren: Prof. Dr. Süleyman Ateş].. *Yeni Ufuklar Neşriyat*.. İstanbul, 1991(?)
- Kant, Immanuel.. Evrensel Doğa Tarihi Ve Gökler Kuramı.. Çev: Seçkin Cılızoğlu.. *Havass Yayınları*.. İstanbul, Mart 1982 {13.5x19.5 cm; 164 sayfa; 3. hamur k.; dikişsiz; karton kapak}; {Sunuş Yazısı: Milton K. Munitz}; {Eserin Almanca Orijinal Adı ve Anlamı: "Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels, oder von der Verwassung und dem mechanischen Ursprunge des Ganzen Weltgebüdes nach Newtonischen Grunsätzen abgehandelt"}: "Evrensel Tabiat Tarihi ve Gökler Teorisi: Tüm Evrenin Oluşumu ve Mekanik Kökeni Konusunda Newton İlkeleri Uyarınca Bir Deneme";

“NURSİ VE DESCARTES FELSEFELERİNDE TABİAT” ÜZERİNE

Türkçe Çevirinin Esas Alındığı İngilizce Metin: Universal Natural History and Theory of the Heavens.. *The University of Michigan Press.*, 1969}}

Kranz, Walter.. Antik Felsefe - Metinler ve Açıklamalar.. Çeviren: Suat Y. Baydur.. *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları No: 317., 2nci baskı., İstanbul, 1976.*

Kutuzov, B. V.. Geometri.. C: III.. [Çeviren: Hüseyin Demir].. *Türk Matematik Derneği Yayınları., İstanbul 1964.*

Kuusinen.. Diyalektik Materyalizm.. Çeviren: Cem Karakaya.. *Sosyal Yayınlar., 3ncü Baskı., İstanbul, Mart 1975.*

Laberthonnière.. Descartes Üzerine Tetkikler.. Çev: Mehmet Karasan.. 2nci baskı.. *Kültür Bakanlığı Yayınları., Ankara, 1977.*

Lange, Friedrich Albert.. Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi.. Cilt:1.. Çeviren: Doç. Dr. Ahmet Arslan.. *Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları., İzmir, 1982.*

Leibniz.. Monadoloji.. Spinoza.. Kavrayış Gücünün Gelişimi.. Çeviren: Can Şaban.. Tarihsiz (benim alış tarihim: 3 nisan 1984).. *Kıram Yayınları., İstanbul.*

Liard, Louis.. Descartes.. Félix Alcan, Editeur.. *Libraries Félix Alcan et Guillaumin Réunies., Paris, 1911.*

Marx, Karl.. Engels, Friedrich.. Felsefe İncelemeleri.. Çeviren: Sevim Belli.. *Sol Yayınları., 2. baskı, Sevim Belli çevirisi. 1. baskı., İstanbul, Aralık 1975.*

Russell, Bertrand.. Batı Felsefesi Tarihi.. Çeviren: Muammer Sencer.. *Say Kitap Pazarlama., 3ncü baskı., İstanbul, Eylül 1983.*

Said Nursî, Bediüzzaman.. İşaratü'l-İcaz.. *Yeni Asya Neşriyat, İstanbul 1994.*

Said Nursî, Bediüzzaman.. İşaratü'l-İcâz.. *Sözler Yayınevi., İstanbul, 1986.* [Metinde “Nursî.. İşaratü'l-İcâz [II]” şeklinde gösterilmiştir]

Said Nursî, Bediüzzaman.. Lem`alar.. *Yeni Asya Neşriyat, Germany 1994.*

Said Nursî, Bediüzzaman.. Mektubat.. *Yeni Asya Neşriyat, Germany 1994.*

Said Nursî, Bediüzzaman.. Sözler.. *Yeni Asya Neşriyat, Germany 1994.*

Said Nursî, Bediüzzaman.. Sözler.. *Envâr Neşriyat., İstanbul, 1985.* [Metinde “Nursî.. Sözler [I]” şeklinde gösterilmiştir]

Said Nursî, Bediüzzaman.. Şualar.. *Yeni Asya Neşriyat, Germany 1994.*

Saraç, Celâl.. Prof. Dr.. İyonya Pozitif Bilimi.. *Ege Üniversitesi Arkeoloji Enstitüsü Yayınları., İzmir, 1971.*

Smith, N. K.. New Studies in the Philosophy of Descartes.. *Mc Millan and Co. Ltd., London, 1952.*

Taftazânî.. Kelâm İlmi Ve İslâm Akaidi (Şerhu'l-Akaid).. Hazırlayan: Süleyman Uludağ.. *Der-gâh Yayınları., 2. baskı., İstanbul, Mart 1982.*

Tritton, A. S.. İslâm Kelâmı.. Çeviren: Prof. Dr.. Mehmet Dağ.. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, No: 157., Ankara, 1983.*

Weber, Alfred.. Felsefe Tarihi.. Türkçeye çeviren: H. Vehbi Eralp.. *İstanbul Üniversitesi Ana İlim Kitapları Tercüme Serisi., İstanbul, 1938.*

II. Makaleler, Ansiklopedi Maddeleri ve Tebliğler

Abdul-Hayy, M.. “Eş`arilik” Md.. Çeviren: Ahmet Ünal.. İ.D.T.. C: 1.. s.255-278.

Eralp, H. Vehbi.. Mk: “Descartes Fiziğinin Metafizik Temelleri”.. İ.Ü. Yayınları: 99.. Edebiyat Fakültesi Felsefe Semineri.. “Felsefe Semineri Dergisi”.. Sayı: 1: s. 87-152.. *İstanbul, 1939.*

Gölcük, Şerafettin.. “Bâkılânî” Md.. T.D.V.İ.A., C: 4.

Hocaoğlu, Durmuş.. “Descartes Felsefesinde Bir Problem Alanı Olarak Ahlâk”.. *Doğu Batı., Yıl: 1, Sayı: 4., Ağustos-Eylül-Ekim 1998., Ankara.*

Hocaoğlu, Durmuş.. “Bilim ve İnanç/İmân Üzerine Felsefi Bir İrdeleme”.. *Köprü.. No: 53.. Kış 1996.. İstanbul.*

Hocaoğlu, Durmuş.. “Descartes`da Matematizm ve Mathesis Universalis”.. [Tebliğ].. Y.T.Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi Matematik Bölümü Descartes Sempozyumu.. *İstanbul., 11 Kasım 1996.*

Hocaoğlu, Durmuş.. “Gazzâlî Ve Descartes`da Varlık, İnsan ve Bilgi”.. *Yeni Toplum.. Sayı:2.,*

BEDİÜZZAMAN ÖZEL SAYISI

Eylül-Ekim 1992, İstanbul.

Kaya, Mahmut., "Zerre" Md., İ.A., C: 13., s.541-542.

Kutluer, İlhan., "Cevher" Md., T. D. V. İ. A., C: 7.

Loeb, Louis E., "Kartezyen Kısır Döngü", Çev: Doğan Şahiner., Cogito., Sayı: 10., 2. baskı., *İstanbul, Şubat 1998.*, s.83-103.

Ritter, H., "Eş'arî [Al-Aş'arî, Abu'l Hasan 'Alî]" Md., İ. A., C:4., s:390.sü2 -s.392.sü:2.

Şibay, Halim Sabit., "Bâkılânî" Md., İ. A., C:2., s.253-257.

Kısaltmalar

İ. A: İSLÂM ANSİKLOPESİSİ (İSLÂM ÂLEMİ TARİH, COĞRAFYA, ETNOĞRAFYA VE BİYOĞRAFYA LÜGATI), [K.T.B., *İstanbul*] (Not:1: Yayıncı, bazı baskılarda M. E. B., bazılarında M. E. G. S. B. tarafından yapılmıştır. Not:2: Her cildin baskısı tıpkı basım olup baskı seneleri muhtelifdir).

T.D.V.İ.A: TÜRKİYE DİYANET VAKFI İSLÂM ANSİKLOPESİSİ., *İstanbul, İlk cildin yayın tarihi: 1988.*

İ.D.T: İSLÂM DÜŞÜNCESİ TARİHİ., [Muhtelif makalelerden oluşmuş bir derleme çalışmadır]., Editör: M. M. Şerif., Türkçe baskının editörü: Mustafa Armağan., *İnsan Yayınları .. İstanbul, C:1 ve 2: 1990, C:3 ve 4: 1991.*

Y.T.Ü: Yıldız Teknik Üniversitesi.

İ.Ü: İstanbul Üniversitesi.