

Etik Bir İdeal Olarak Tanrı-İnsan ve İnsan-ı Kamil: Said Nursi'ye Referansla Nübüvvet ve Felsefe Geleneği Üzerinden Bir Bakış

Doç. Dr. Ahmet YILDIZ

TBMM Araştırma Hizmetleri Başkanlığı

Mahluk olma noktasında eşitlik = Mabudiyetten uzak olma noktasında eşitlik

Öz

Bu çalışmada, Said Nursi'nin 'ene' konusundaki mülahazalarından hareketle, teşebbüh-ü bi'l-vacip (teomorfizm) düşüncesi etrafında, nübüvvet geleneği karşısında konumlandığı felsefi geleneğe yönelttiği eleştiri değerlendirilmekte ve bu çerçevede antik Yunan toplumundaki Tanrı-insan ilişkisi ve bunun Platon ve Aristo'nun etik felsefelerine yansıma biçimleri ele alınmaktadır. Her iki düşünür de insan-Tanrı arasında geçişliliği kabul ettiği için, insani ve toplumsal kemalin nihai hedefi olarak Tanrı-insan olmayı önermektedir. Nebevî gelenek ise insanı, varlık düzleminin "imkân" katına koyarken, Tanrı'yı "vacip" olan alanda görür. Bu da ikisi arasında zorunlu bir geçişsizliği beraberinde getirir. İnsani kemal için "en iyi örnek" peygamberlerin ortaya koyduğu "sünnet"tir. İnsanın dikey bir sıçrayışla vücub alanına katılmak istemesi, yani teşebbüh-ü bi'l-vacip fikri, enenin nominal varlığını terk ederek gerçeklik kazanma teşebbüsüdür. Said Nursi, bu yüzden, bir hakikat dili olarak felsefenin yüceltilmesini eleştirirken, felsefe geleneğinin nübüvvet geleneğine tabi olmasının zorunluluğuna atıfta bulunur.

Anahtar Kelimeler: Ene, kemal, teomorfizm, antropomorfizm, nübüvvet geleneği, felsefe geleneği

Conception of God-man vs the Exemplary Man as an Ethical Ideal: The Tradition of the Prophethood vs the Tradition of the Philosophy with special reference to Said Nursi

Abstract

In this article, by drawing upon Said Nursi's conceptualization of human self (ene), his criticism of the philosophical tradition is treated in the context of the idea of teomorphism. The idea of teomorphism in the ancient Greek community is discussed with reference to the fathers of the Greek philosophy, Platon and Aristotle. Both thinkers accept teomorphism as an ethical ideal for human self and society. On the contrary, the tradition of the Prophethood rejects transitivity between the "possible" realm of existence and the necessary one. This tradition posits the sunnah of the prophets as the best example for the human perfection. Accordingly, the idea of teomorphism, and as an its extension, anthropomorphism, is a reflection of attesting "real" instead of "nominal" existence to the human self (ene). Hence, Said Nursi alludes to the necessity of the philosophical tradition

be subordinate to the tradition of the prophethood.

Key Words: Human self(ene), human perfection, teomorphism, antropomorphism, tradition of the prophethood, tradition of the philosophy.

I. Giriş : “İmkânsızın İmkânı”

Bu çalışmada, Said Nursi'nin 'ene' konusundaki mülâhazalarından hareketle, teşebbüh-ü bi'l vacip (teomorfizm)¹ düşüncesi etrafında, nübüvvet geleneği karşısında konumlandığı felsefî geleneğe yönelttiği eleştiriyi değerlendirecek ve bu çerçevede antik Yunan toplumundaki Tanrı-insan ilişkisine ve bunun Platon ve Aristo'da ele alınış biçimine bakacağım.

Said Nursi, insanlık tarihini felsefe² ve nübüvvet gelenekleri etrafında değerlendirir ve bunu da insanın talip olduğu/kabul ettiği emanetin³ bir vechesi olan 'ene'yi anlama biçimiyle ilişkilendirir. Ona göre felsefe geleneği, insana verilen 'Tanrıymış gibi yapabilme/benlik/ene' duygusunun varlığını, emanetin verilme esprisine uygun olarak, Yaratıcıyı tanımaya dönük nisbî, itibarî, arızî mahiyette bir ölçü birimi olmaktan çıkararak, varlığı kendinden olan, aslî ve hakikî bir vücuda sahip, amacı (telos) Yaratıcının isimlerine en güzel şekilde ayinedarlık etmek

1 “Tanrı'ya benzemek” anlamına gelen bu deyim, insan olmayan bir varlığın, Tanrı gibi, beşeri terimlerle ifade edilmesi anlamına gelen antropomorfizmin zıddıdır. Hem Tevrat (insan Tanrı'nın suretinde yaratılmıştır (Tekvin 1:27), hem de Hadisler (Allah insanı (Adem'i) Rahman'ın suretinde yaratmıştır) antropomorfizmi teomorfizme tebdil etmiştir. Tevrat'ın kimi kısımları “oldukça beşeri” bir Tanrı tasviri sunar ki, bu diğer bölümlerde ortaya konan aşkın bir Tanrı anlayışıyla uyum içinde değildir.

2 Risale lügatçesinde olumsuzlanan anlamıyla felsefe, şehadet alemiyle gayb alemi arasındaki “karbon kağıdı” geçirgenliğini ortadan kaldırarak gaybın (ontolojik anlamda gayb) bilgisini şehadet'in bilgisiyle kuran, vahiyden bağımsız, insan aklını içerdiği “sonsuz” çeşitlilikle hakikatin mutlak ve yegane kâşifi olarak gören, her şeyin Allah'la ilişkisini kurmak yerine bu ilişkiyi kesmeye yönelik, Heidegerci anlamda insanın kendi var oluşunu/varlık konumunu anlamlandırabilmesi için kendisine verilen “Tanrıymış gibi” yapabilme yönelimini/eneyi itibarî olmaktan çıkarıp ona reel bir vücut atfeden, insanı ve tüm varlığı, Yaratıcı'nın birer “ayet”i olmaktan çıkarıp kendinde bir varlığa dönüştüren bir akletme biçimidir. Olumsuzlanan akletmenin kendisi değil, onun muayyen bir türüdür. Bu bakımdan, Kur'an'la barışık bir felsefe elbette mümkündür. Gayb alemine ilişkin bilgilenme konusunda vahyi esas alan, şehadet alemine ilişkin olarak da vahyden hareketle bilgi üreten felsefe, hikmetin bilgisi için bir arayıştır. Ancak sistematik bir hakikat dili olarak felsefe kaçınılmaz olarak seçkin bir faaliyettir. Kur'an ise umuma hitap eder, dili de bu yüzden “tenezzülât-ı ilahiye” olarak nitelendirilebilecek bir vasıf taşır.

3 “Biz emaneti, göklere, yere ve dağlara teklif ettik de onlar bunu yüklenmekten çekindiler (sorumluluğundan) korktular. Onu insan yükledi; bununla beraber onun hakkını tam yerine getirmediler. Çünkü o, çok zalim ve çok cahildir.” (Ahzap, 72). “(Allah bu emaneti insana vermek suretiyle) münafık erkeklere ve münafık kadınlara, puta tapan erkeklere ve puta tapan kadınlara azap edecek, inanan erkeklerin ve inanan kadınların da tevbesini kabul buyuracaktır. Allah çok bağışlayan, çok merhamet edendir.” (Ahzap, 73). “Eğer biz bu Kur'an'ı bir dağa indirseydik, muhakkak ki onu, Allah korkusundan baş eğerek, parça parça olmuş görürdün. Bu misalleri insanlara düşünsünler diye veriyoruz.” (Haşr, 21).

yerine kendini kendinde gerçekleştirmek olan bir biçime dönüştürerek, ‘esassız ve çürük’ bir çığır açmıştır.⁴

Said Nursi, eleştirel ve pozitivist felsefe geleneklerini nübüvvet geleneğine çok daha uzak gördüğü için bir tarafa bırakarak, akılcı, özellikle de Aristocu/Meşşai felsefe geleneğine ve bunun Müslüman dünyadaki izleyicilerine eleştiriler yöneltir. Bu eleştirilerin en önemlilerinden biri ‘teşebbüh-ü bi’l vacip’ problemiyle ilgilidir. Felsefe geleneğinin en büyük üstadları olan antik Yunan düşünürleri Platon ve Aristo ile onları İslam dünyasına taşıyan İbn-i Sina ve Farabi gibi filozoflar, insan-Tanrı mahiyet ayırımını ortadan kaldıran etik bir duruş önermişlerdir. Bu duruş şudur: “İnsaniyetin gayetü’l gayatı teşebbüh-ü bi’l vacibtir, yani Vacibü’l Vücuda benzemektir.”⁵ Eneye gerçeklik atfederek kişinin ‘hevasını ilah edinmesini,’ kendisini tanrılaştırmasını öneren bu duruş karşısında nübüvvet geleneği, hem şahsî hem de toplumsal ölçekte hedeflenecek amacı (telos), ilahî ahlâk ile yani yüksek seciyelerle ahlâklanmak (insan-ı kâmil) olarak ortaya koyar. “Allah’ın ahlâkı ile ahlâklanınız” mealindeki hadis⁶ bu hususa işaret eder. Bu anlayış, kişinin yer aldığı varlık düzleminin (mümkinat) niteliklerine uygun olarak güçsüzlüğünü, zayıflığını ve eksikliğini idrak ederek, vacip (zorunlu) varlık düzleminde yer alan sonsuz güçlü, zengin ve her türlü ihtiyaçtan azade olan Yaratıcı’ya yönelip, emanetin gereği olarak O’na kulluğunu sunmasıyla kendisini ortaya koyar. Bu anlayışın İbn-i Arabî’den itibaren İslam tasavvufundaki adlandırması ‘insan-ı kâmil’dir. Bu anlayışta insanın telosunu gerçekleştirmesi, noksanlardan arınarak kendi ‘kemalini’ bulması, kulluğunu mutlak düzeye çıkarmasıyla gerçekleşir. Eneye gerçeklik atfettiğimiz her an, hâl ve tutum mümkünden vücut alanına doğru dikey bir sıçrama yani tanrılaşma çabasıdır. ‘İmkân âleminden’ ‘vücut âlemine’ dikey sıçrama biçiminde ortaya çıkan bu tutum, ancak felsefe geleneğinin ‘Tanrı-insan’ anlayışı içinde söz konusu olabilir.

‘İnsan-ı kâmil’ anlayışı, ifadesini Kur’an’da bulan, insan ve Rabbi arasındaki bir sözleşmede kökünü bulur. İnsan ve Yaratıcı arasındaki bu akdi, Kur’an şöyle ifade eder: “Kıyamet gününde, ‘Biz bundan habersizdik’ demeyesiniz diye Rabbin Adem oğullarından, onların bellerinden zürriyetlerini aldı ve onları kendilerine şahit tuttu ve dedi ki: ‘Ben sizin Rabbiniz değil miyim?’ (Onlar da), ‘Evet

4 Bediüzzaman Said Nursi, *Risale-i Nur Külliyyatı 1*, Sözler, Otuzuncu Söz, 1996, İstanbul, Nesil Yayınları.

5 Said Nursi, *Sözler*, Otuzuncu Söz, 243.

6 *Otuzuncu Söz*, 244; Mansur Ali Nasîf, *et-Tac*, 1:13 (Mukaddime). Bu sözün hadis olup olmadığı konusu tartışmalıdır. Gazzali dahil birçok alim bunu hadis olarak aktarıırken, hadisçiler bu sözü, anlamı hadisler tarafından doğrulanmış bir kelam-ı kibar olarak kabul ederler. Bu manayı destekleyen hadisler için şu kaynaklar verilebilir; Ebu Davud et-Tayalisi, *Müsned*, I, 82; Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik el-Bezzâr el-Basrî, *Müsned*, II, 91; el-Münavi, *Feydu’l-kadir*, II, 228; IV, 74; V, 170, 172.

(Rabbimiz olduğuna) şahit olduk' dediler."⁷ Ayette geçen "elestu birabbikum"⁸ ifadesi Müslüman bilincine yüzyıllar boyunca damgasını vurmuş ve tasavvuf ve edebiyatta derin iz bırakmıştır. Bu ayete göre, tüm insanlık, yaratılış ilkesi olarak Allah'ın rububiyetini ikrar etmiştir. Yani insan tabiatı esas itibarıyla fail değil münfail olarak teomorfiktir. Allah'ı tanımak tabii durumda olmaktır. Gerçekten de, Allah insanı en güzel surette yaratmış⁹ ve yeryüzündeki her şeyi ona musahhar kılmıştır.¹⁰ Bu teshir, insanın iktidarından değil, Allah'ın emrinden kaynaklanır.¹¹ Depremler, seller, tayfunlar, kuraklık, kıtlık vs. işte bu teshirin Celal diliyle tefhimidir. İnsanın bu üstünlüğü, yaptıklarından dolayı Allah katında hesap verecek olmasıyla ilişkilidir. Bu hesap sorumluluğu insanın bidayette 'emanet'i yüklenmeyi kabul etmesi sebebiyledir. "Göklerin ve yerin tasarrufu kendisinde" olan Allah, insanı yeryüzünde kendisine "halife"¹² kılarak ona da tasarruf izni vermiş ve bu izni nasıl kullanması gerektiğini de şeriatlarıyla açıklamıştır. Bu şeriat hem kelamî hem de kevnîdir; Kur'an kainattan "ayât" (işaretler, semboller) olarak bahseder. Dolayısıyla tabiat insanın heveslerinin oyuncağı değil, muayyen bir amaç için kendisine teshir edilmiş, bu teshiri kendi diliyle ifade eden bir şeriat kitabıdır. Aynı isimlendirme Kur'an cümleleri için de geçerlidir. Dolayısıyla insan, kendisine mutlak iktidar atfedip tabiata tahakkümde bulunamaz.¹³

Bu kısa girişten sonra, antik Yunan düşünürlerinden Platon ve Aristo'da insanın Tanrıya benzemeyi kendisine yaşama amacı olarak seçmesinin önerilmesi şeklinde ortaya çıkan teşebbüh-ü bi'l vacip anlayışının köklerine ve Platon ve

7 A'raf, 172.

8 "Rabbimiz değil miyim?"

9 Tin, 4.

10 "Göklerin ve yerin (hakimiyet ve idaresi) yalnızca Allah'ındır" (Bakara, 107). "O, yerde ne varsa hepsini sizin için yarattı." (Bakara, 29). "Gökleri ve yeri yaratan, gökten suyu indirip onunla rızık olarak size türlü meyveler çıkaran, izni ile denizde yüzüp gitmeleri için gemileri emrinize veren, nehirleri de size akıtan ancak Allah'tır. Adetleri üzere seyreden güneşi ve ayı size faydalı kılan, geceyi ve gündüzü istifadenize veren yine Allah'tır. O size istediğiniz her şeyden verdi. Eğer Allah'ın nimetini sayacak olsanız sayamazsınız! Doğrusu insan çok zalim, çok nankördür." (İbrahim, 32-34). Mutlak uluhiyet ve rububiyeti Allah'a tahsis eden şu ayet mealleri son derece uyarıcıdır: "... O, yücedir. Göklerde ve yerde olanların hepsi O'nundur, hepsi O'na boyun eğmiştir. (O) göklerin ve yerin yaratıcısıdır. Bir şeyi yaratmak istediği vakit ona sadece "Ol" der, o da hemen olur." (Bakara, 116-117); "Görmedin mi ki, göklerde olanlar ve yerde olanlar, güneş, ay, yıldızlar, dağlar, ağaçlar, hayvanlar ve insanların birçoğu Allah'a secde ediyor; bir çoğunun üzerine de azap hak olmuştur. Allah kimi hor ve hakir kılsa, artık ona ikramda bulunacak bir kimse yoktur. Şüphesiz Allah dilediğini yapar." (Hac, 18).

11 Said Nursi, *Yirmi Üçüncü Söz*, 134.

12 "Sizi yeryüzünün halifeleri kılan, size verdiği (ni'metler) hususunda, sizi denemek için, kiminizi kiminizden derecelerle üstün kılan O'dur. Şüphesiz Rabbin cezası çabuk olandır ve gerçekten O bağışlayan, merhamet edendir." (En'am, 165); ayrıca bk. Bakara, 30.

13 S. Nomanul Haq, *"Islam and Ecology: Toward Retrieval and Reconstruction,"* (Güz 2001), Deadalus, 150-152.

Aristo'daki ifade ediliş biçimine bakabiliriz.¹⁴

II. Antropomorfizmin Yunani Kökleri: Platon ve Aristo

A. Antik Yunan Toplumunda Antropomorfik Tanrı Kavramı

Antik Yunan dininin 12 büyük tanrısı vardı. Bu tanrıların tamamı insani özelliklere haiz tanrılardı. Bu 12 tanrıdan bazılarının birden fazla kişiliği vardı. Her polis'in yatıştırılması ve yüceltilmesi gereken kendi koruyucusu/koruyucuları vardı. Baş tanrı Zeus'un tahtı Olympos'taydı. Zeus yıldırımları ve fırtınalarıyla gök tanrısıydı. Kaderi tayin eden güç olarak hem cennette hem de dünyada adalet dağıtırdı. Zeus'un karısı Hera onun ilk ve son aşkıdır, ama Zeus sadık ve vefalı değildir. Hermes tanrıların habercisi, yer altı dünyasına ruhların taşıyıcısı ve el değmemiş kırlardaki sığırtmaç ve çobanların tanrısıdır. Bir çiftçi iyi bir ürün için Demeter'e, bir denizci güvenli bir yolculuk için Poseidon'a adak adardı; çünkü Demeter ekin tanrıçasıydı. Kayıp kızı için yas tutması kışa sebep olur, kızı gelince de bahar gelirdi. Poseidon ise depremin, denizin ve atların tanrısıydı. Atina'nın en büyük tanrıçası olan Athena, genç ve cesurların hamisi, şehrin bütün sanatkar ve zanaatkarlarının koruyucusu ve savaş tanrıçasıdır. Apollon gençlik dolu kuvvetin sembolüdür. Tutkulu, güçlü ve tehlikelidir. Kehanet tanrısıdır. Aşk tanrıçası Afrodit, şarap tanrısı Dionysos'tu. 12 Tanrı dışında sayısız küçük tanrı vardı.¹⁵

Yunan felsefecilerinin Tanrı kavramı Eski Yunan dini bağlamında ele alınmalıdır. Eski Yunan dini hiçbir entelektüel muhteva içermeyen bir dindi. Homerci politeizm bir tanrılar ailesi tasavvuru ortaya koymaktaydı. Bu ailenin başında her şeye kadir olan ama her şeyi bilmekten ya da müşfik ve kerim olmaktan uzak bir baba olan Zeus bulunmaktaydı. Zeus'un kıskanç karısı Hera ve bazen itaatkâr ama çoğu defa isyankâr ve sahtekâr güzel oğulları ve kızları, bu aile tablosunun diğer fertleriydi. Bu ailenin, mutlak kudret sahibi ve ölümsüz olmak dışında, uyumsuz beşeri bir aileden hiçbir farkı bulunmamaktaydı. Aristokrat bir toplumun yansımaları olarak, zaman içerisinde hem yöneticiler hem de aşağı tabakadan olanlar tarafından benimsenmişlerdi. Yunan siteleri bütünüyle demokratik hâle geldiğinde bile, bu aristokratik tanrılardan, özellikle de her sitenin kendi koruyucusu olarak gördüğü tanrılardan vazgeçilmemişti.

14 Pavlusçu Hıristiyanlık, İsa'yı hem tanrı hem de insan olarak gördüğü için, İnsan-Tanrı arasındaki ilişkiyi bütünüyle geçirgen hale getirmiştir. İnsanın Tanrının çocukları olarak kavramlaştırılması, theosis fikri, yani kişinin ancak Tanrı olarak kurtuluşa erebileceği düşüncesi Hıristiyanlığı insan-Tanrı ilişkisini kavramlaştırmada bütünüyle teşebbüh-ü bil vacip eksenine oturtur. Tanrı huzuruna kişi bir Tanrı olarak çıkacaktır! Aynı fikir Yahudilikte apotheosis şeklinde yer alır. Bk. James D. Tabor, *Studies in Judaism: Things Unutterable, Paul's Ascent to Paradise in its Greco-Roman, Judaic and Early Christian Contexts* (Oxford Press, New York: 1986), 18. Tanrı'nın zaman ve mekana dayalı, beşeri nutuk ve heyecana sahip, insan-örnekli bir varlık olarak tasviri için de bk. Tabor, *Studies in Judaism*, 44.

15 Peter Levi, *Eski Yunan*, çev: Neşe Erdilek, 1987, İstanbul, İletişim Yayınları, 73-83.

Bu tanrılardan daha eski olan, önceleri onlara tabi iken sonraları güçlerini yeneden kazanan, ele geçirilen toplumların taptığı tabiat üstü kuvvetler, büyü tanrıları, batıl inançlar, korku ve ruhlara âlemi bu tablonun mütemmim cüzleriydi. İşgalci Yunanlar bazen şiddet kullanarak da olsa, bu tanrıları ve onlara inananları saf dışı ettiler. Delfi tapınağında, daha önceki yer tanrısı Piton öldürülmüş, onun yerini Apollon almıştı. Ancak Piton'un âlem-i ervahtaki ruhu, kıskançlık saçan sihirli kuruntuları Apollon'un mabedine göndermeye başlamıştı. Bu kuruntular Pitoncu rahipleri hezeyana itmekte ve rahiplerinin söylediklerini kehanete dönüştürmekteydi. Ancak konuştuğunda, Piton vasıtasıyla konuşan Apollon'du. Tüm Yunanistan'da kültler arasındaki bu etkileşimin izlerine rastlanabilir. Bu yüzden çelişki ve çatışma sadece Yunan dininin değil, genel olarak Yunan düşüncesinin de ayrılmaz bir parçasıdır.

Bütün bu tabloya tarih boyunca her site ve her köyün kendine ait saydığı muhtelif kültler, tanrılar ve ritüeller de eklenmelidir. Bu inançlar, yerleşim yerinin içinde ya da kıyıda, doğuda ya da batıda, Trakya'da ya da Kuzey Afrika'da oluşuna göre de değişiklikler göstermekteydi. Eski Yunan coğrafyasını çevreleyen diğer toplumların inanç etkilerinin de hesaplanmaya katılması şarttır: Hayvan-tanrıları ve kadim bilgiyi içeren Mısır, tabiat güçlerini büyüye dayalı güçleriyle kontrol ettiklerine inanılan büyücüler hiyerarşisi ve astrolojileriyle Pers ve Babil, kahinleriyle İskitler, hayvana tapma ve insan kurban etme gelenekleriyle Girit vd. Yunan filozoflarının çalışmaları bu etkiler göz önüne alınmadan tam olarak değerlendirilemez.¹⁶

B. Platon'da Tanrı Anlayışı

Antik düşüncenin en önemli temsilcisi Platon'un Tanrı kavramı iki bileşenden oluşur: Eleştirel-hazırlık bileşeni ve inşa bileşeni. Platon, önce Devlet'te bize Tanrı'nın ne olmadığını anlatır; sonra özellikle Timaeus'ta Tanrı'nın ne olduğunu ve ne yaptığını göstermeye çabalar.

Devlet'in ünlü pasajlarından birinde (379), Sokrat eğitim tartışmasına, çocuklara anlatılan tanrılara ilişkin hikâyelerden şikâyet ederek başlar. Homer, Hesiod ve diğer ozanlar tanrılar hakkında gerçek olmayan meseller uydurmuşlardır. Bu hikâyelerin birçoğu hem yanlış hem de çirkindir; tanrılara korkunç cinayetler ve bitip tükenmek bilmeyen savaşlar ve kavgalar isnat ederler. Buradaki anlatımlar allegorik bile olsa, bunlar çocuklara anlatılmamalıdır, çünkü çocuklar gerçeğe temsili/allegoriyi birbirinden ayırt edemez. Ozanların uyması gereken yasa, Tanrı nasılsa onu öyle temsil etmektir. Bu, Tanrı kavramının içeriğinden 'kötü' ve 'olumsuz' olan her şeyin çıkarılması anlamına gelir:

16 Antik Yunan din anlayışı için bk. Kathleen Freeman, *God, Man and State: Greek Concepts* (London: Macdonald & Co., (Publishers) Ltd, 1952).

“Tanrı saf iyiliktir ve kötülüğün müsebbibi değildir. Bu sebeple insanın başına gelen her şeyin sebebi Tanrı değildir. Çok az şeyin sebebi Tanrı’dır, çünkü yaşadığımız iyi şeyler kötü şeylere oranla çok daha azdır. İyilikler Tanrı’ya atfedilirken, kötülükler Tanrı’ya değil diğer başka sebeplere nisbet edilmelidir.

Eğer çekilen acıların sebebi Tanrı’ysa, bu doğru ve iyi olmalıdır; çekilen acı, acı çekenlere faydalı olan bir acı olmalıdır, yoksa Tanrı’dan kaynaklanmıyor demektir.”¹⁷

“Tanrı, büyücüler gibi, farklı zamanlarda farklı biçimler almaz; Kendi biçiminde müstakar kalır. Tanrı yalan söyleyemez ya da aldatamaz.”¹⁸

Özetle: “Tanrı söz ve fiillerinde basit ve doğrudur; kendisini değiştirmez. Fantaziler ya da sözler veya uyanıklık hâlinde ya da rüyada işaretler göndermek suretiyle başkalarını aldatmaz.”¹⁹

Yarı-tanrılara ve kahramanlara zayıflık, sıradanlık ve diğer kusurların atfedilmesini de kınar. Ozanlar ya bu tür hikâyeler anlatmaktan vazgeçmeli, ya da bunları yapanların tanrıların çocukları olduğunu söylemeyi bırakmalıdır. Ahiretin korkunç bir yer olarak tasviri de yasaklanmalıdır, çünkü bu riyaya ve korkaklığa yol açar.

Sonuç olarak Platon’a göre:

- Tanrı kötülüklerin yaratıcısı değildir (tenzih).
- Sadece insana fayda sağlayan acı ve ezalar Tanrı’dandır (terbiye).
- Allah’ın sureti veya mekânı sabittir, tebeddül etmez.

C. Platon’a Göre İnsan Nefsi

Çeşitli diyaloglarında (Devlet, Phaedo, Gorgias) Platon insan nefsinde ilişkili olarak şunları söyler: İnsan nefsi ölümsüzdür ve işlediği günahtan dolayı ceza olarak Allah’ın lütuf ve kereminden uzaklaştırılıp yeryüzüne sürgüne gönderilmiştir. Ölümünden sonra hesaba çekilecektir. (Hesap hakimleri hayatta iken adaletleriyle ünlü yöneticiler olan Rhadamanthys, Aeacus ve Minos olup, ölümlerinin hakimi olarak Zeus tarafından tayin edilmiştir). Suçsuz olanlar mutluluk adalarına gönderilecek, suç işleyenler her yaptıkları için on kat ceza alacaklar ve bin yılın sonunda, beşeri ya da hayvani, başka bir hayat seçmelerine müsaade edilecektir. İslahı kabil olmayanlar ebedi cezaya çarptırılabilirler. Mitolojik inançların Platonik yorumuna göre,

17 A. D. Lindsay, çev., *Platon’s Republic* (London: J. M. Dent&Sons Ltd, 1958), 60-61.

18 *Platon’s Republic*, 63.

19 *Platon’s Republic*, 64.

- Ceza ve mükâfat ritüel safiyete göre değil moral değere göre biçilecektir.
- Fena âlemine ilk girişimiz cennette işleyip de sonradan unuttuğumuz bir günah yüzündendir.
- Ölümden sonraki ceza ve mükâfatlar bizi saflaştırarak sonraki hayatımızı hikmetle seçişimizi mümkün kılmayı amaçlar.
- Yitik cennetimize doğru ilerleyişimiz bütünüyle bizim hikmetle öğrenmemize ve seçmemize yani erdeme bağlıdır. Tüm yaptıklarından insan sorumludur ve insanın iyiyi ya da kötüyü seçmek kendi ihtiyarı dahilindedir. Tanrı kemal sahibidir ve hiçbir şekilde suçlanamaz, kusur atfedilemez.²⁰

Dolayısıyla, Tanrı mutlak iyidir ve bütün iyiliğin kaynağıdır. Yüce yaratıcı olarak da tüm gerçeğin kaynağıdır. Buradan hareketle geliştirdiği idealar teorisinde Platon, eşyayı algılamakla aslı/sabit olanla arızı/değişken olan unsurları birbirinden ayırt etmemiz gerektiğini söyler. Bu teoriden hareketle şu söylenebilir: Eğer varlık âleminde birtakım asli kalıplar söz konusuysa ve biz bunları algılayabiliyorsak, bu kalıpları yaratan Tanrı'dır. Platon'un Tanrı tasviri, Devlet'e zeyl olarak yazılan Timaeus'ta verilir. Buna göre Tanrı, saf iyiliktir, kıskançlıktan münezzehtir ve yalnızca kendisine benzer (müşabih) olanı yaratmak istemiştir. Bu yüzden kainatı yaratırken, bu kâinatın bir aklının olması gerektiğini düşünmüştür. Bu akıl ise ruh olmadan var olamaz. Böylece üç unsuru birbirine eklemiştir: Ruhta mevcut olan akıl ve bedende var olan ruh. Kâinat, Tanrı'nın lütfu ve inayetiyle ruhla donatılmıştır ve gerçek akla sahip olan yaşayan bir şey olarak düşünülebilir.²¹

Tanrı şahadet âlemini ebedi ve müstakar olanın bir kopyası olarak yaratmıştır. Bunu da kaos (düzensizlik) üzerine bir nizam vazederek ve tanımsız ve biçimsiz olana bir tanım getirerek yapmaktadır. Tanrı matematiksel idealara göre düşünür ve bu idealar içindeki mekânı tahdit ederek maddenin asli biçimlerini halk eder. Fani varlıkları kendisi terkip etmez, fakat bu işi, bu amaç için vücuda getirdiği daha küçük tanrılara devreder. İşte insan bu suretle yaratılmıştır: Nefsinin en ulvi kısmı, ki ebedidir, Tanrı tarafından bahşedilmiştir. Nefsin daha aşağı kısımları daha küçük tanrılar tarafından eklenmiş, böylece terkip tamamlanmıştır. Bu şekilde yaratılan ruhların, dünyaya gelmeden önce gerçeği ve kainatın hakiki tabiatını (idealar âlemi) görmelerine izin verilmiştir. Bu ruhlarla insan olarak doğacakları söylenmiş ve eğer iyi bir hayat yaşarlarsa yıldızlara dönecekleri belirtilmiştir. Aksi takdirde reenkarnasyona maruz kalarak bir insan yerine belki de bir hayvan bedeninde yaşayacakları söylenmiştir. Sonra ruhlar bu dünyanın, zaman ve mekândaki, bedenlerdeki ve değişime maruz nesnelereki şartlarıyla yüz yüze ge-

20 Platon'un nefis, ruh, beden ve ölüm üzerine düşünceleri için, mesela bk. Platon, *Phaedo, Five Dialogues of Plato* (London: J. M. Dent&Son Ltd, n.d.) içinde, 148-165.

21 Freeman, *God, Man and State*, 53.

tirilmiştir. Ancak ruhlar daha önce gördüklerinin hatıralarını bilinç atlarında korumuş ve bu dünyada benzerleriyle karşılaşınca, bu hatıralar canlanmıştır. Bilgi, bu ideaların maddede içerildiği biçimde tanınması, maddede mündemiç ideanın teşhis edilmesidir. Bilginin izini sürmek yerine bayağı zevklerin peşine düşenler kendilerine muvafık aşağı hayat formlarına hak kazanacaklardır. Bu kainat “görülebilir nesnelere ihtiva eden hayattar bir mevcuttur, duyu organlarıyla algılanabilen ilahi bir varlıktır, en büyük ve en iyi, en adil ve en mükemmel, bir olan ve bir-doğurandır.”²²

Özetle, varlık bir tanzimin sonucudur ve sükunet ve hareket onun iki farklı biçimidir. Ruh muharrik-i bizzat ve evveldir. Bu ruh, varlık, en üstün idea olarak adlandırılabilir. İdealar hiyerarşik bir biçimde sıralanmışlardır. Bu sıralamanın en üstünde iyi ideası yer alır. Bu idealar sistemini tanzim eden ilkedir. Kendisini müstetir bir biçimde ortaya koyan iyi ideası ancak temsil suretinde anlaşılabilir. Bu bakımdan, Platon iyi ideası ile güneş arasında benzerlik kurar: İyi'nin şahadet âlemindeki temsili güneştir. Şahadet âleminde, göz için güneş neyse, kavranan dünyada da, iyi, düşünce için odur.”²³ İyi, güneş gibi, ideaları canlandırır, onlara akıllılık, kavranabilirlik verip uyumu ve düzeni sağlar, onları ruhun gözüyle görülebilecek bir biçimde şeffaf yapar. O, idealar sistemine gerçekliğini ve anlamını kazandıran varlıktır.²⁴

Platon'un Timaeus diyalogunda dünyayı oluşturduğunu söylediği ilahi mimar, Tanrı'yı ifade eder. Bu Tanrı mübdi değil, mevcudu iyi ideasına göre biçimlendiren Münşi bir Tanrı'dır.²⁵ Genel olarak Platon'da Tanrı ile iyinin özdeş olduğu kabul edilir.²⁶ Varlığın Tanrı, iyi, güzel, evrensel akıl ile özdeş olması, hem kozmosun bir düzeni olduğunu hem de bu düzenin insandaki karşılığının bulunabileceğini, dolayısıyla iyi ve doğru davranış biçiminin ortaya konabileceğini gösterir. İnsan, bu düzeni anlayarak kendisini tanır, duyuların tesirinden kurtulur, ruhunu ve davranışlarını varlığa, iyiye göre ayarlar. Erdemli, dolayısıyla mutlu olmak, iyiye, iyinin bilgisine ulaşmayı, bilge olmayı gerektirir; bu, bir bakıma insanın Tanrı gibi olmasıdır. Yeryüzünde kötülük hüküm sürdüğü için, buradan mümkün olduğu kadar çabuk yukarıya (idealar evrenine) kaçmaya çalışmalıdır. Fakat bu kaçış, elden geldiğince Tanrı'ya benzemekle olabilir; Tanrı'ya benzemek ise aklın yardımı ile adaletli ve doğru olmak demektir.²⁷

Yasalar'ın son diyalogunda (Kitap X) Platon, tanrıların olmadığı, beşeri ya-

22 Platon, Timaeus, pasaj 92b, aktaran Freeman, *God, Man and State*, 54.

23 *Platon's Republic*, pasaj 508, 201-202.

24 *Platon's Republic*, 203.

25 J. B. Skemp, *Plato's Statesman* (London: Routledge & Kegan Paul, 1952), 103

26 Mehmet Ali Ağaoğulları, *Kent Devletinden İmparatorluğa*, 1994, Ankara: İmge Kitabevi, 212.

27 *Platon's Republic*, pasaj 613, 317-318.

şayışa kayıtsız oldukları ve adaklar ve dualarla satın alınabileceği şeklindeki görüşlerin ahlak dışı davranışlara kaynaklık ettiğini, bu yüzden bu fikirlerin yasaklanması gerektiğini söyler.²⁸ Ahlaki davranış beşeri gelişimin esasıdır, ferdin ve toplumun manevi sağlığı için zorunludur, bu yüzden bunlar kabul edilmeli ve uyulmalıdır. Çünkü, doğru bir Tanrı anlayışı insanın tekamülünde ve fert ve toplumun sağlam olarak inşasında en önemli faktördür.²⁹

D. Aristo'nun Tanrı Anlayışı

Platon'un öğrencisi, felsefenin hocası Aristo'nun Tanrı kavramı, metafizik teorisinin bir uzantısıdır. Buna göre, Tanrı yaratılışın başı ve kaynağıdır. Yaratması akıllı ve anlaşılabilir bir plana göre gerçekleşir. Aristo'ya göre, yaratılış/oluş daha önceden var olan muayyen kalıpların maddeye yansıtılması değil, var olan bir potansiyelin gelişip gerçekleşmesidir. Yaratılan her şeyin kendisini gerçekleştirmek ve tam bir kemale ermek için ulaşması gereken bir amacı (telos) vardır. Bu gelişmeyi Aristo, hareket olarak adlandırır ve bu harekete sebep olan şeye de 'hareketin kaynağı' der. Dolayısıyla Tanrı, 'hareketin kaynağıdır.' O daimi enerjidir, mükemmeldir, O'nun ötesinde bir gelişme ihtimali mevcut değildir. Yaratılışın diğer ucunda bütünüyle gelişmemiş ve biçimsiz, heykeltraşın keskinini bekleyen şekilsiz mermer parçası gibi hareket ettirilmeyi bekleyen şeyler yer alır. Bu bütünüyle biçim verilmemiş şey mitolojinin 'Kaos'u, Aristo içinse maddenin kuvveden fiile çıkmamış hâlidir. Hayattar varlıklar ulaşmaları gereken fitri bir meyelana sahiptir. Cansız varlıklar ise potansiyellerini gerçekleştirebilmek için canlı olanlar ya da diğer güçler tarafından hareket ettirilmek ihtiyacındadır. Meşe palamutunun amacı meyvasında gizlidir; fakat bir mermer parçası, heykeltraş tarafından işlenip zihnindeki şekle benzetilinceye kadar biçimsiz kalır.

Tanrı saf, katışıksız hayat ve ruhtur. Tüm yaşayan şeyler bu hayatı paylaşıyor, fakat yalnızca insan ruhu paylaşandır. Ruh insandaki en ilahi bölümdür ve bu yüzden gelişimini tamamlamak için insan bunu terbiye etmek zorundadır. Bu tür bir tanrılık kavramlaştırması yalnızca entelektüel tefekkür konusu olabilir. Böyle bir Tanrı gayr-ı şahsidir ve adak ve dualarla teveccühü kazanılamaz. Ancak akıllı adam O'nu kayıtsız olarak görmez, çünkü ilahi planın işleme açısından, bu planı anlama yeteneğiyle yani akılla techiz edilen insanın bu planı ve bu planda kendisine biçilen konumu anlaması ve bu amaca/telosa ulaşmak için çabalaması esastır.³⁰

Mutlak kemale sahip bir form olarak Tanrı, evreni, onun kendisini özlemesiyle etkiler ve bu özleyişin mercii olarak her türlü hareketin müsebbibidir. Tanrı her mevcuda kendi kemal noktasına ulaşmak yoluyla Kendisine rücu etmeleri ama-

28 Platon, *Yasalar II* (VII-XII. Kitaplar), çev: Candan Şentuna, Saffet Babür, 1992, İstanbul, Ara Yayıncılık, 157 ve 189-193, pasajlar 907a-910d arası.

29 Platon'un Tanrı anlayışı için bk. Freeman, *God, Man and State*, 47-55.

30 Freeman, *God, Man and State*, 56-57.

cını (telos) yerleştirmiştir. Bu bakımdan evrendeki bütün tekamül Tanrı'ya müteveccihdir, her varlık bu amaca ulaşmak için hareket hâindedir. Aristo evreni bir hiyerarşi içinde algılar. Tanrı'ya ulaşma yolundaki varlıklar, hiyerarşik bir düzen içinde bulunur. Aristo, evreni gökyüzü (ay üstü) ve yeryüzü (ay altı dünyası) olarak ikiye ayırır. Tanrı'nın altında yer alan gökyüzü varlıkları esir maddesinden oluştuğu için her türlü değişimden azade olan yıldızlar ve gezegenlerdir. Ölümsüz olan bu varlıklar Tanrı gibi sabit değildir; en yetkin hareket türü olan dairevi hareket içindedirler. Tanrı'dan sonraki 'akılları' oluşturan bu tanrıçıkların gök altı cisimleri belli amaçlara doğru yöneltebilecek etkileri mevcuttur.

Yeryüzü nitelik olarak daha aşağı durumda olan varlıkların bulunduğu alandır. Dünya hareketsiz bir küredir ve evrenin merkezinde yer alır. Değişime maruz olduğu için yeryüzünde ölüm bütün canlıların kaderidir. Burada bireysel ölçekte fena, nev ölçüğünde beka söz konusudur. Yeryüzündeki noksan varlıklar da hiyerarşik bir düzen içindedir. Hiyerarşinin en altında cansız varlıklar yer alır; bunlar bir ruha sahip değildir. Ruhları olan canlı varlıklar ise aşağıdan yukarıya doğru bitkiler, hayvanlar ve insanlar olarak sıralanır. İnsan duyularıyla hayvana, aklıyla da Tanrı'ya yakındır. Bu çift niteliği onu ahlaki bir varlık hâline getirir.

İyilik problemi Aristo ahlakının temelinde yer alır. Her şey daha üst bir amaca/iyiliğe kurgulanmıştır. Bütün amaçların kendisine yöneldiği nihai amaç (gayat-ül gayat), insan için mutluluktur (eudaimonia). Mutluluğu 'erdem'e uygun olan ruhun faaliyeti' olarak tanımlayan ve bunun bütün bir hayatı kapsamaması gerektiğini belirten Aristo, kişinin iradi olarak edinilen erdem (altın orta/her davranışta hadd-i vasatı gözetme) ile iyiye ulaşacağını ve mutlu olacağını belirtir. Hadd-i vasat aklı selim ile belirlenebilir.

Aklın bir ürünü olarak ortaya çıkan erdem de iki türü vardır: Yüreklilik, adalet, dostluk, ölçülülük gibi nitelikleri ihtiva eden etik erdemler ile uzun bir iradi terbiye sonucunda kazanılan düşünceye ilişkin dianoetik erdemler. Tüm bu erdemlerin özünü teorik aklın 'iyi' ve 'güzel'e uygun davranması oluşturur. Bunların içinde en üstün olan erdem, kişinin kendi iç dünyası içinde kapalı olarak işleyen bilgeliktir (sophia).

Bu beraberinde iki tür hayat biçimini getirir: En yetkin yaşama biçimi olan, ilahi bir mevhibe sayılacak kendi kendine yeterli, içe dönük/felsefi hayat biçimi insana en büyük mutluluğu sağlar. İnsan kendisine verilen akli kemale erdirerek üstün gerçeklere nüfuz edebilir. Böylece ölümsüzlüğe vasıl olabilir.³¹

İkinci yaşama biçimi eyleme dayalı pratik hayat biçimidir. Bu bakımdan eylemler arasında bir hiyerarşi vardır. Kendini polislin savunmasına adayın askerin

31 *Ethika Nikomakheia*, X, 1177 b, 30-35. Aktaran Ağaoğlu, *Kent Devletinden İmparatorluğa*, 336-

eylemi ile zengin olmak için ticaret yapan tüccarın eylemi bir olamaz. İnsanlık kendi kemaline ancak felsefi hayat biçimini seçen bilgiler sayesinde ulaşabilir.³²

III. Teomorfizmin Yunani Kökleri: Platon ve Aristo

A. Antik Yunan Düşüncesinde Teomorfik İnsan Kavramı

İnsanın tabiatına ve kâinattaki yerine ilişkin Yunan felsefi düşüncesi, yine öncelikle bu konudaki halk telakkisinden başlanarak değerlendirilmelidir. Yunan halkı neşeli, zevk-perest bir halktı. Hayatın amacı mutlu olmaktı. Bu yüzden mutluluk arayışı Yunan felsefesinin bütünleyici bir parçası olmuştur. Sıradan Yunan için mutluluk, genç, sağlıklı, hür ve dostlarla birlikte olmak, para kaygısından azade olmak ve fiziki zahmetten beri olmak anlamlarına gelmekteydi. Yaşlandıkça, yaşlandığında kendisine bakacak, uygun bir biçimde gömülmesini sağlayacak ve neslini sürdürececek çocuklara sahip olmak isterdi. Kadın bunun için ihtiyaç duyulan talihsiz bir zorunluluktaki. Fiziki gücün yitimi ve şehvete dayalı iktidarsızlığa yol açtığı için yaşanmaya bir felaket gözüyle bakılırdı. Hastalık, evlat ölümü, mülkiyet kaybı ve sürgün edilmek en büyük felaketlerdi. Bunların bazılarından beşeri araçlarla kurtulmak mümkün olsa da, en basiretli ve güçlü olanlar bile bunlar karşısında aciz kaldığı için, tanrıların teveccühünü kazanabilmek, dolayısıyla da onlar için adakta bulunmak ve dua etmek yoluyla beğenilerini kazanmaktan başka çare yoktu.

Ölümünden sonra, ruh bedeni terk eder ve çocuklarının ya da yakınlarının kendisi için yapacağı adak ve dualara bağlı olarak ruhlar âleminde zayıf bir hayat sürerdi. Bir öte dünya inancı kısmen var olsa da, hayat esas olarak bu dünyadan ibaret görülürdü. Hayat sade bir Yunan için iki karanlık (doğum ve ölüm) arasında sıkışmış parlak bir gün ışığıydı. İnsan için sadece yaşadığı gün vardı. Hazan mevsimi yaprakları gibi düşer, onun yerini ardından gelenler alırdı. Temel erdemler 'takva,' kendini kontrol, cesaret ve adaletti. Bu erdemlerin en önemlisi cesaretti. Kişi yaşadığı polise ve polislin tanrısına dini bir halecanla bağlıydı. Athena, Atina'yı koruma karşılığında kişinin kendisini polislin güvenlik ve refahına adamasını isterdi, saf bir hayat değil. Zevk alınabildiği sürece hayat çok güzeldi. Ancak, başka bir musibet öncelikle bile ihtiyarlık ve ölüm kaçınılmazdı.

İşte Yunan filozoflarının insanın tabiatı ve kaderine ilişkin düşüncelerine bu zaviyeden bakmak gerekir. Sade Yunan için hayatın anlamı şehvetin tatmininden ibaretti (ferc ve batnın tatmini). Bunun ötesinde bir anlamı yoktu. Felsefeciler insan tabiatının bileşenlerini tefrik etmekle kalmayarak, bu bileşenlerin en iyi şekilde nasıl kullanılabileceğini göstermeye çalıştılar, insanın kâinattaki yerini ve yaşamının doğru biçimini ortaya koymaya çabaladılar.

32 Aristoteles, *Politika*, çev. Mete Tunçay, 1993, İstanbul, Remzi Kitabevi, Kitap VII, Bölüm 3, 200-202.

‘Tabiat filozofları’ olarak bilinen Sokrat öncesi filozoflar bir bütün olarak kainatla ilgilenirken, Sokrat felsefenin mihverini insan tabiatı üzerine oturttu. Platon’un *Phaedo* isimli diyalogunda, pazar yerinden bir drahmiye satın aldığı Anaxagoras’ın kitabına büyük bir merakla bakan ve orada kâinatın kökenine ilişkin rasyonel açıklamalar bulabileceğini uman Sokrat, hayal kırıklığına uğrar. Çünkü Ziakıl İlke’ye hiçbir atıf yoktur. Sokrat şeylerin yalnızca nasıl olduğunu değil niçin olduğunu da bilmek istiyordu. Her şeyin nasıl olması gerekiyorsa niye öyle olduğunun—hem insan hem de kainat açısından—gösterilmesini istiyordu. Hadiseler için rasyonel açıklamalar yapmak yeterli değildi; bir karar alırken kendisinin gözlediği gibi, dünyada hükümferma olan akıllı bir gayeyi teşhis etmek istemekteydi. Bu sebeple, o noktadan itibaren, Sokrat dikkatini insan, özellikle de beşeri erdemler üzerinde yoğunlaştırır: Amacı, insan için en iyi olanı bulmaktır. Erdemin bilgi olduğu ve hiçbir insanın isteyerek günah işlemeyeceği Sokrat’ın ulaştığı iki ana sonuçtu. Bütün mesele hikmetin/doğrunun bilgisine ulaşmaktır; doğruyu bilen doğru yapardı!³³

B. Platon’da İnsan Kavramı

Sokrat’ın en büyük öğrencilerden Platon, insanın evrendeki yeri ve fonksiyonu üzerinde yoğunlaştı. Devlet’teki anlatımıyla, Platon’a göre, insan tabiatı üç boyutludur: akıl, irade/gadap ve şehvet. Bu üç boyutu siyasi organizasyon içinde yer alan üç sınıfla karşılaştırır: En iyi sınıfın (akıl) sahip olduğu üstün hikmetle yönetici olması gereken sınıf, askeri sınıf (akıldan direktif alan irade) ve işçiler (irade tarafından aklın emirlerine uymaya zorlanması gereken şehvet). Her şart altında insana düşen erdemli davranmaktır, aksi taktirde varlığının en değerli kısmına, ruhuna zarar vermiş olur. Bunun adı adalet/doğruluk/istikamettir ve her türlü çıkar hesabından azade olarak buna uyulmalıdır. En kötü insan tipi, şehvet ve karpislerini kendisine ilah edinendir. Bu tipler insanların en lanetlileridir. En iyi insan tipi ise, hikmetin âşığıdır, kendisinde akıl hükmeder ve şartlar ne olursa olsun en mutlu insandır. Hayatı adaletle yönetilen insanı, Devlet şöyle tasvir eder:

İnsanın asli fonksiyonu, bu dünyada ancak eksik kopyaları/tezahürleri bulunan Mutlak İyi olanı ve Mahz-ı Hakikat olanı aramaktır. Mükemmel/eksiksiz modeller, idealar, başka bir âlemedir ve bu dünyada, kısmi olarak, yalnızca insanın en üstün hassası olan Akılla anlaşılabilir/kavranabilirler. Bu sebeple insan doğru bir öğrenme biçimi seçerek ve bunu engelleyecek her türlü behimiyatı/cismani zevki reddederek bu hassasını terbiye etmelidir. Güzel şeyler ve güzel insanlara karşı hissettiği muhabbet, değişen hadiselerin arkasında müstetir hakikati yani Güzelliğin kendisini bulmak için sarf edilmelidir. Cüz’iyattaki güzelliğe sahip olmakla ya da cismani zevklerle bunun yitmesine izin vermemelidir. Kişi, Ruhunun pencere-

33 *Phaedo, Five Dialogues of Plato* içinde, 177-179.

sinden Mutlak Güzel olanı gördüğünde, kendisini cezbeden dünyevi kopyaları ne kadar aşacağını görecektir.³⁴

Bu dünyada noksanlıklardan kaçamayız. Bu sebeple iyi insan, noksandan/bu dünyadan kaçmak isteyecek ve ilahi olanı taklit etmeye çabalayacaktır. Theaetetus'ta Theodoros karşısında Sokrat'a şunları söyler Platon:

Kötülüğün yok edilmesi de semaya gönderilmesi de mümkün değildir Theodoros, -çünkü her zaman iyinin karşısında onun zıddı olmalıdır. Bizzarure, şer insan hayatını taciz edecek ve bu dünyayı sinsice karıştıracaktır. Bu yüzden insan mümkün olan en hızlı biçimde dünyadan semaya hicret etmelidir/kaçmalıdır. Hicret etmek/kaçmak ise mümkün olduğunca Tanrı'ya benzemek demektir. Bir insan anlayış içeren bir saffet ve iyiliğe eriştiğinde Tanrı gibi olur. Fakat, arkadaşım, kötülükten sakınmak ve erdemi izlemek için yaygınlıkla öne sürülen sebeplerin dışında sebeplerle insanları ikna etmek hiç de kolay değildir. Erdemin uygulanması ve kusurlardan sakınılması kötü bir ünden sakınmayı ve iyi bir ün edinmeyi amaç edinmez. Bana öyle geliyor ki, bu sadece insanların kocakarı muhabbeti dediği türden bir şeydir.

Meseleyi şöyle vazedelim:

Tanrı'da en küçük bir şer yoktur. O hakkıyla doğru/müstakimdir. En fazla O'nun gibi olan, insan tabiatının azami elverişliliği ölçüsünde doğru/müstakim olmayı başaran insandır. İşte bu noktadır ki, bize bir insanın gerçekten muktedir mi, yoksa zayıf ve yok hükmünde bir şey mi olduğunu gösterir; çünkü gerçek hikmet ve iyilik bunu/Tanrı'ya benzemeyi gerçekleştirebilmektir. Bunu başaramamak apaçık divanelik ve habasettir. Kabiliyet ve hikmet sınıfından sayılabilecek diğer her şey bir tür ortaklık taşır- siyasi iktidarı elinde tutanlarda sıradan ucuz bir şov, beden işçisinde mekanik bir rutin mesele. Bu sebeple adil davranmayan ve konuştukları ya da hayat tarzıyla küfürbaz olan biriyle karşılaşılırsa, yapılabilecek en iyi şey, onun vicdansızlığına hiçbir şekilde yer olmadığına kanaat getirmektir. Bu tür insanlar kusurlarıyla övünmeye hazırdılar, bu yüzden bunların hiçbir işe yaramayacağı düşünülmemeli, toplumun varlığını idamesi için zorunlu özelliklere sahip oldukları göz önüne alınmalıdır. Bu sebeple onlara gerçeği, kendi gerçek durumlarının farkında olmamalarının onları oraya daha fazla sabitlediğini, söylemeliyiz. Zira bunlar, bir insanın bilmemesi gereken en son şey olan, adaletsizliğe biçilen cezayı bilmezler. Bu, onların varsaya geldikleri, kırbaç ya da ölüm gibi, yanlış işler işlemelerine rağmen bütünüyle kurtulabilecekleri cezalar değildir. On- dan kaçışın mümkün olmadığı bir cezadır.

Theodoros: Bu ceza nedir?

34 *Platon's Republic*, pasajlar 443-445, 132-135.

Sokrat: Arkadaşım, dünyada iki kalıp mevcuttur. Biri ilahidir ve mukayese kabul etmeyecek ölçüde mukaddestir; diğeri Tanrı'dan hiçbir şey içermez, en derin mutsuzluk kalıbıdır. Kötülük yapıcı bu gerçeği görmez; açık bir anlayış kıtlığı ve divanelikle malül olduğu için, kendi adil olmayan fiillerinin tesirlerinin kendisini giderek daha fazla şer çizgisinde tuttuğunu ve diğerdinden, yani hayır çizgisinden uzaklaştırdığını idrak edemez. Bu yüzden yaşadığı hayatın benzediği kalıba te-kabül eden cezaya müstahak olur. Ve ona bu durumdan kurtulması gerektiğini söylemedikçe de, öldüğü zaman şerden temizlenmiş yer onu kabul etmeyecektir; ebediyyen bu dünyada nasıl bir hayat sürmüşse öyle bir hayat sürecektir- kötü bir arkadaşın eşlik ettiği kötü bir insan: “Bu benim gibi zeki bir şerire aptalların söyleyebilecekleri bir şeydir” diye düşünecektir.³⁵

Platon'a göre bu dünya, ruh için, yalnızca gerçeklerin var olduğu dünyaya li-yakat kesbetmek için, gerçek dışında her şeyi göz ardı etmeyi öğrendiği bir eğitim alanıdır.

C. Aristo'da İnsan Kavramı

Aristo'nun etik teorisi, oldukça farklı bir biçimde ifade edilmiş olsa da, büyük ölçüde hocası Platon'dan alınmıştır. Nikomakos'a Etik³⁶ isimli kitabında, konuyu sistematik bir şekilde ele alır ve insan için en iyi olanın ne olduğunu gösterebil-mek için insan tabiatını inceler. Aristo'ya göre, üç tür hayat mümkündür: Zevk u safa hayatı, eylem/dava hayatı ve düşünce hayatı. İnsanların çoğunluğu zevki öne alır ve dolayısıyla zevk hayatını seçer. Fakat bu yüksek mevkileri işgal eden birçoklarınınca tercih edilse de, köleleştirici, hayvanî bir bakış açısıdır. Daha ince insanlar onuru öne koyar ve özellikle kamu işlerinde eyleme dayalı hayatı seçer-ler. En iyi hayat tarzı ise düşünceye dayalı hayattır. Aristo'nun yapmak istediği de bunu ortaya koymaktır.

Platon'un mutlak iyiye ilişkin teorisini reddeden Aristo, onun Philebus'ta orta-ya koyduğu mutluluk teorisini kabul eder. Buna göre, mutluluk tam, kendine ye-terli ve başka bir şeye sahip olmaktan daha değerli olmalıdır. İyi hayat, mutluluk ya da herhangi bir şeyin refahı kendisine muvafık fonksiyonu ifa etmekle özdeştir. Öyleyse insana uygun düşen şey nedir? Aristo'nun cevabı, insanın hayvanla pay-laşmadığı tek şey olan akıl/zihni faaliyetidir.

Dolayısıyla, mutluluk ruhun rasyonel bölümünün yani aklın faaliyetidir. An-cak bu faaliyetin birtakım maddi şartları vardır. Platon'un felaketlerin ortasında da dursa, doğru kıvamlı insanların mutlu olacağı görüşünü Aristo benimsemez. ‘İyi’ insan bir istikrar unsuruna sahiptir ve kaderin cilvelerini en asil şekilde göğüsle-

35 Theaetetus, 176A ve devamından aktaran, Freeman, *God, Man and State*, 100-103.

36 Aristoteles, *Nikomakhosa'a Etik*, Çev. Saffet Babür, 1988, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları

yecektir; ancak sağduyu bize büyük ve tekrarlanan başarıların hayatı daha mesut kıldığını söyler. Maddî şartlar ve olaylar bir oyunu düzenlemeye benzer: Aktörler ve sahne oyunun parçaları değildir, ancak oyunun eksiksiz temsili onlara bağlıdır. Bu yüzden uygulamada tam iyiliği fark eden ve harici iyiliklerle yeterince donanmış insan mutludur, denebilir.

Etik'in ikinci kitabında insan nefsinin rasyonel ve rasyonel olmayan iki bölümden oluştuğunu söyleyen Aristo, iki çeşit iyilik ayırt eder: Entelektüel (diano-etike) ve moral (ethike). Ahlakî iyilik hadd-i vasattır.³⁷ Üçüncü kitabı iradeye ayıran Aristo, Sokrat'ın erdemini bilgi olduğu tezini reddeder—iyi eylemler otomatik olarak iyi bilgiden doğmaz—ve eylemlerimizi ihtiyari olanlar ve olmayanlar olarak ikiye ayırır. İnsan, iyi ya da kötü, yaptığından sorumludur.³⁸ Zevk ve arzuyu konu alan onuncu ve son kitapta Aristo, insan için en üstün iyiliği şöyle özetler:

İnsanın iyiliği kendisine muvafık fonksiyonları ifasında, dolayısıyla, ruhunun bu amaca doğru harekete geçirilmesinde bulunabilir. İnsan ruhu ya da hayatıyeti beslenme ve duyumsama (nebatî fonksiyonlar), şehvet duyma ve irade etmeye (hayvanî fonksiyonlar) ek olarak, akıl hassasına malik olmak ayrıcalığına sahiptir. Moral erdemler istekler ve heyecanlara tekabül eder ve bu hassa rasyonel kısma mutî olduğunda vücuda gelir. Entelektüel erdemler ise şunlardır: pratik hikmet (Phronesis), istek ve heyecanları kontrol eden akıl kısmına tekabül eder; spekülâtif hikmet (Sophia) ise saf bilgiyi arayan kısma karşılık gelir. Bu insan için en yüksek erdemdir, en yüksek faaliyet türü olarak en sürekli ve doyurucu zevk türünü doğurur. Bu tür bir işleyişin şartlarından biri maddî refahtır ve bu amaca dönük olduğu sürece gerekli olan bir şeydir. Eğlence kendi başına bir amaç olarak değil ancak fonksiyonumuza vesile olduğu oranda istenmelidir. Kendi diliyle 'iyi hayat'ı şöyle tasvir eder Aristo:

... Tam beşerî mutluluk aklın eseridir... Mutluluğa ilişkin hiçbir şey eksik olmaz. Ancak böyle bir hayat, beşerî düzeyin üzerinde olacaktır: insanlığı sayesinde değil, içinde bulunan ilahî olan sayesinde ve bu ilahî olanın kişinin tabiatında hakim konumda olması hâlinde, insan bu düzeyin üzerindedir. Eğer o zaman akıl insanla karşılaştırıldığında ilahî bir şey ise, insan hayatına bakışla aklın hayatı ilahî olacaktır. Bir insanın, insanın düşüncelerine ve bir faninin fanilik düşüncelerine sahip olması gerektiğini söyleyenlere de boyun eğmemiz gerekmez. Fakat biz mümkün olduğunca faniliği pratize etmeliyiz ve insanın kendisindeki en yüksek şeye uygun yaşaması için gereken her şeyi yapmalıyız. Zira hacim olarak küçük olsa da, bu güç ve değer olarak geriye kalan her şeyin üzerindedir.³⁹

37 *Etik*, 27-44.

38 *Etik*, 44-69.

39 *Nicomachean Ethics*, 1177B vd.

IV. Sonuç

Teşebbüh-ü bi'l vacip fikrinin iki sureti vardır: insandan Tanrı'ya doğru yönelen benzerlik teomorfizm şeklinde tezahür ederken, Tanrı'dan insana doğru ortaya çıkan teşebbüh antropomorfizm biçimini alır. Her iki suret de, Tanrı ve insanı aynı varlık düzleminde ele aldığı için, bu ikisinin mahiyetleri arasında geçişlilik olduğunu varsayar. Hem Platon'da hem de Aristo'da bu insan-Tanrı geçişliliğine rastlıyoruz. Said Nursi'ye göre felsefe geleneği bu geçişlilik varsayımı yüzünden, Tanrı'ya benzemeyi insana ve topluma en büyük etik ideal olarak sunar. Bunun sonucunda ise, şirkten şükre geçemeyerek, insanlığı sebeplere, tabiata, yıldızlara ve putlara tapınmak gibi şirk türlerine mahkûm eder. Nebevî gelenek ise bu ikisi arasında kategorik, uzlaştırılmaz, dolayısıyla benzerlik kurulamaz bir ayırım önerir. Nebevî anlayışa göre, insan varlık düzleminde imkân alanında yer alırken, Tanrı varlığı zorunlu (vacip) olandır. İnsanın dikey bir sıçrayışla vücub alanına katılmak istemesi, yani teşebbüh-ü bi'l vacip fikri, enenin nominal varlığını terk ederek gerçeklik kazanma teşebbüsüdür: Firavun'un kulesi, Nemrud'un tekebbürü, Karun'un ilmi ve zenginliği ve Kisranın gururu bunun yansımalarıdır.

“Muhakkak ki Allah, Adem'i Rahman suretinde yaratmıştır.”⁴⁰ Tevrat'ta da yer alan bu teşbih, ‘muhafeftun lil-havadis’ yani yaratılan/hadis olan hiçbir şeye benzemeyen⁴¹ ‘Zat-ı Akdes-i İlahi’ hakkında gerçek manada anlaşılması imkânsız olan, dolayısıyla, “En güzel misaller O'nun içindedir”⁴² ayetinden hareketle, isim, sıfat ve şunatına temsil/allegori yoluyla bakmamızı mümkün kılan/gerektiren bir benzetmedir. Bu benzetmede insan özne/fail değil, edilgen/münfaildir. Rahman olan Allah'ın insanın manevi simasındaki tecellisi, yeryüzü ve kâinatta olduğu gibi o kadar açık bir ‘delalet’ içermektedir ki, ılımlı vahdet-i vücudcular bunu “La mevcude illa Hu” ile ifade ederek, bir anlamda enenin itibariliğini, dolayısıyla yok hükmünde olduğunu tesbit etmişlerdir.⁴³ İnsanın Rahman ismine kemal derecesindeki ayinedarlığına işaret eden bu temsilin ters yüz edilmesi, niyazın yerini naza, aczin kudrete, fakrın gınaya bırakmasına, yani insanın tanrılaşması anlamına gelir. Bu durum ise, enenin Allah'ın kevnî ve kelamî ayetlerine muhatap olma biçimiyle ilişkilidir.

Bu ilişkilendirme biçimini “reşha, katre ve zühre” formlarında ele alan Said Nursi, Allah'a ait olanın ene tarafından kendisine nisbet edilmesi durumunu çiçek-güneş ilişkisine benzeterek açıklar. Renklerin kaynağını güneş ışığına bağlayan teoriden hareketle, çiçeklerin güneşin tüm ışıklarını kendilerine mal ederek, yalnızca kendi renklerine boyamaları ve güneşten hiçbir iz yansıtmadan bunu yapmaları gibi, kendi varlığını itibari olmaktan çıkarıp vücudî hâle getiren insan nefsindeki

40 Buhari, *İsti'zan:1*, Müslim, *Birr*;115, Cennet: 28.

41 Şura, 11.

42 Rum, 27.

43 Said Nursi, *Lem'alar*; Ondördüncü Lem'a, Beşinci Sır, 634-35.

ene hassası da, insanda ve evrende yansıyan tüm marifet ışıklarını kendinde soğurarak kendisini tanrılaştırmakta ve sonuçta, bunu temsil eden felsefe geleneğinin teşebbüh-ü bi'l vacip fikri insanlık tarihindeki ve günümüzdeki tezahürleriyle ortaya çıkmaktadır. Said Nursi, bu yüzden, bir hakikat dili olarak felsefenin yüceltilmesini eleştirirken, felsefe geleneğinin nübüvvet geleneğine tabi olmasının zorunluluğuna atıfta bulunur.⁴⁴

44 Said Nursi, *Yirmi Dördüncü Söz*, İkinci Dal, 144-147.