T.C.

Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı

Tasavvuf Bilim Dalı

Doktora Tezi

RİSÂLE-İ NÛR'DA VARLIK VE MERTEBELERİ

Abdulvehap ERİN

13932313

Danışman

Doç. Dr. Abdurrahim ALKIŞ

Diyarbakır 2017

T.C.
Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı
Tasavvuf Bilim Dalı

Doktora Tezi

RİSÂLE-İ NÛR'DA VARLIK VE MERTEBELERİ

Abdulvehap ERİN
13932313

Danışman
Doç. Dr. Abdurrahim ALKIŞ

Diyarbakır 2017

TAAHHÜTNAME

SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Dicle Üniversitesi Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliğine göre hazırlamış olduğum “Risâle-i Nûr’da Varlık Ve Mertebeleri” adlı tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve tez yazım kılavuzuna uygun olarak hazırladığımı taahhüt eder, tezimin kağıt ve elektronik kopyalarının Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım. Lisansüstü Eğitim-Öğretim yönetmeliğinin ilgili maddeleri uyarınca gereğinin yapılmasını arz ederim.

 Tezimin 3 yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin tamamı her yerden erişime açılabilir.

18/05/2017

Abdulvehap ERİN

KABUL VE ONAY

Abdulvehap ERİN tarafından hazırlanan Risâle-i Nûr'da Varlık Ve Mertebeleri adındaki çalışma, 18/05/2017 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda jürimiz tarafından Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı**,** Tasavvuf Bilim Dalında **DOKTORA TEZİ** olarak oybirliği ile kabul edilmiştir.

Prof. Dr. Rifat OKUDAN (Başkan)

Prof. Dr. Abdurrahman ACAR (Üye)

Doç. Dr. Abdurrahim ALKIŞ (Üye)

Yrd. Doç. Dr. Abdulcabbar KAVAK (Üye)

Yrd. Doç. Dr. M. Sait MERMUTLU (Üye)

ÖNSÖZ

Risâle-i Nûr Külliyâtı İslâm düşünce tarihinin son döneminde yazılmış en mühim ve iddialı eserlerdendir. Îmân esâslarını ve hakikatlerini Kur'ânî bir bakış açısıyla ve ondan ilham aldığı bir yöntemle asrın anlayış ve idrâkine anlatmayı hedefleyen eser, asrımızı da içine alan oldukça geniş bir etki alanında çağdaş bir İslâmî düşünce ekolü ortaya çıkarmıştır. Asla ve öze sâdık kalmakla beraber şimdiye hitap edebilmesi itibarıyla İslâm tefekkür tarihi açısından çağdaş bir halkayı temsil etmesi yönüyle Risâle-i Nûr'un içerisinde ortaya konulan fikir ve düşünceler, büyük öneme sahiptir. Risâle-i Nûr aynı zamanda bir tasavvuf kitabı olarak da nitelenmekte, hatta müellifi bu eserlerin on iki büyük tarikatın hulâsası olduğunu belirtmektedir. İşte varlık ve mertebeleri mevzusunun Risâle-i Nûr'da nasıl ifade edildiğinin ortaya konulmasının, en önemli temel meselelerinden birisi varlık olan tasavvuf ilmî açısından önemli olduğu kanaatindeyiz. Şüphesiz insanın kendisi, Allah ve âlem hakkında bilgi yetkinliğine ulaşarak bütün bunları sağlıklı bir şekilde anlamlandırabilmesi, Yaratıcı ve kâinat ile olan ilişkisini temellendirebilmesi ve bu anlamda bütüncül bir yaklaşım ve anlayış geliştirebilmesi onun varlık meselesini doğru biçimde anlamasıyla mümkündür. İşte bizler bu çalışma ile özellikle İbnü'l-Arabî ile beraber vahdet-i vücûd geleneği etrafında tasavvufun temel meselelerinden birisi haline gelen varlık ve mertebeleri mevzusunun Risâle-i Nûr'da nasıl ele alındığını tasavvuf ilminin bakış açısıyla ortaya koymayı hedefledik. Esas olarak Risâle-i Nûr'da varlıksal anlamda bir tecellî nazariyesinin olup olmadığı, varsa ilâhî tecellînin Risâle-i Nûr'da vahdet geleneğinde olduğu gibi belli düzeylerde ve sistematik olarak ele alınıp alınmadığı, alındıysa bu tecellî/varlık mertebelerinin ne olduğu ve vahdet geleneğinde ifadesini bulan tertip ve mertebelerle benzerlik ve farklılıklarının neler olduğu şeklindeki temel husûsları açıklığa kavuşturmayı

amaçladık. Bu çerçevede Risâle-i Nûr'un varlık görüşünü tespit etmeye ve bu görüşün özellikle vahdet-i vücûd varlık anlayışıyla benzerlik ve farlılıklarını göstermeye çalıştık. Çalışmamızı Risâle-i Nûr'u oluşturan eserlerle sınırladık. Bunların dışında kalan Bedîüzzamân'a ait eserlerdeki malûmata ise Risâle-i Nûr merkezinde ve tespit edilen mevzularla münâsebet oldukça yer verdik. Risâle-i Nûr'u oluşturan eserler açısından Envâr Neşriyat baskısını esâs aldık. Bazı yerlerde Zehra Yayıncılık'a ait baskıya da başvurduk. İki baskının birbirinden tefrik edilebilmesi için Envâr baskısı hâricindeki her başvuruda dipnotta yayın evi ismini ayrıca zikrettik. Çalışmamda bana yardımı ulaşan herkese, özellikle de tasavvuf aşkıyla dolu olan tez danışmanım ve hocam Doç. Dr. Abdurrahim Alkış'a teşekkürlerimi borç bilirim. Tevfîk Cenâb-ı Allah'tandır.

Abdulvehap ERİN

Midyat 2017

ÖZET

Bu çalışma bir giriş bölümü, daha sonra gelen üç ayrı ana bölüm ve en sonda yer alan sonuç kısmından müteşekkildir. Giriş bölümü çalışmanın kaynakları, konusu, yöntemi ve amacı ile ilgili bir hulâsayı içermektedir. Yanı sıra bu bölümde Risâle-i Nûr müellifinin hayatı ve eserleri hakkında genel bilgilere yer verdik. Giriş bölümünden sonra birinci bölümde vücûd ve vücûd mertebeleri kavramlarını ele aldık. Bunlarla ilgili olan adem, vücûb ve imkân gibi kavramların gerek tasavvuf düşüncesinde gerekse Risâle-i Nûr'da nasıl ele alındığını göstermeye çalıştık. Bu bölümde ayrıca varlık düşüncesinin tevhid telakkîsi çerçevesindeki gelişimine ilişkin bilgilere yer verdik. İkinci bölümde ise bir sonraki bölüme hazırlık babından Risâle-i Nûr'un varlık görüşünün dayanağı olan bazı mühim kâideleri irdeledik. En önemli bölüm olan üçüncü bölümde ise gerekli yerlerde alt başlıklar açmak sûretiyle Risâle-i Nûr'daki ilâhî tecellî sistematiğini ve bu paralelde varlık mertebelerini tespit etmeye ve bunları tasavvuf düşüncesindeki tecellî sistematiği ve mertebeler muvâcehesinde ayrıntılı olarak ele almaya çalıştık. Son olarak sonuç bölümünde çalışma sonunda varılan neticeleri hulâsa ettik.

Anahtar Kelimeler

Risâle-i Nûr, Bedîüzzamân, Tecellî, Vücûd Mertebeleri, Ehadiyet, Vâhidiyet, Nûrâniyet, Nûr-u Muhammedî, Zât-ı Muhammedî, A'yân-ı Sâbite.

ABSTRACT

This study is composed of an introduction section, three subsequent main sections and a final section. The introductory section contains an overview of the sources, subject, method and purpose of the study. Besides, in this section we gave general information about the life and works of the Risâle-i Nûr author. In the first main section, comes after the introduction, we have dealt with the concepts of existence and levels of existence. We have tried to show how concepts, such as non-existence, necessary existence and contingency of existence, are treated in Sufism and Risâle-i Nûr. We also gave information on the development of the notion of existence in the framework of Oneness-concept. In the second section we have discussed some of the important rules that bear the base view of Risâle-i Nûr about existence, as the preparation of the next section. In the third section, which is the most important part of the study, by splitting into the subtitles in the necessary places, we tried to identify the divine manifestation in Risâle-i Nûr, to identify the levels of existence in this parallel and to discuss them in detail confront with the Sufism approach to levels and manifestation. Finally, in the conclusion section, we extracted the conclusions reached at the end of the study.

Key Words

Risâle-i Nûr, Bedîüzzamân, Divine Manifestation, Levels of Existence, Oneness, Divine Unity, Luminosity, Luminosity of Muhammed, Excellency of Muhammed, Latent Realities.

İÇİNDEKİLER

Sayfa No.

ÖNSÖZ ..... **I**

ÖZET ..... **III**

ABSTRACT ..... **IV**

İÇİNDEKİLER ..... **V**

KISALTMALAR ..... **IX**

GİRİŞ **1**

1. ÇALIŞMANIN GENEL ÇERÇEVESİ **1**

1.1. Literatür Değerlendirmesi ve Kaynaklar 1

1.2. Çalışmanın Konusu, Yöntemi ve Amacı 3

2. BEDÎÜZZAMÂN SAÎD NURSÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİNE GENEL BİR BAKIŞ **4**

2.1. Hayatı 4

2.2. Eserleri 11

BİRİNCİ BÖLÜM

VÜCÛD VE VÜCÛD MERTEBELERİ KAVRAMLARI

1. VÜCÛD KAVRAMININ ANLAMI **19**

2. VÜCÛD İLE ALÂKALI BAZI KAVRAMLAR **32**

2.1. Adem 32

2.2. Vücûd İçin İki Kategori: Vücûb Ve İmkân 42

3. DÜŞÜNCE TARİHİ İÇERİSİNDE VARLIK NAZARİYESİNİN GELİŞİMİ..... 50

3.1. Vahdet-i Kusûd (Kasd ve İrâdenin Vahdeti) 53

3.2. Vahdet-i Şuhûd (Müşâhede Edilenin Vahdeti)..... 54

3.3. Vahdet-i Vücûd (Varlık Birliği) 56

İKİNCİ BÖLÜM

RİSALE-İ NÛR'DAKİ VARLIK GÖRÜŞÜNÜN DAYANAĞI OLAN BAZI KÂİDELER

1. VÂHİD ANCAK VÂHİDTEN SUDÛR EDER 87

2. KESRETİN MEBDEİ DE MÜNTEHÂSI DA VAHDETTİR..... 90

3. BİR ŞEYİN NETİCESİ/SEMERESİ BAŞTA DÜŞÜNÜLÜR 94

4. DELÂLET ETMEK-TAZAMMUN ETMEK, TAVSÎF ETMEK-MUTTASIF OLMAK İLİŞKİSİ..... 96

5. CÜZ'ÎYİ YARATAN KÜLLÎYİ DE YARATMAYA KÂDİR OLMALIDIR..... 99

6. KÜLL NEYE MUHTAÇ İSE CÜZ'Ü DE ONA MUHTAÇTIR 102

7. KEVN VE VÜCÛD SAHASINDA TE'SÎR VE TEESSÜR..... 104

8. MÜMKİNÂTIN İKİ BOYUTU: MÜLK VE MELEKÛT..... 106

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

RİSALE-İ NÛR'DA VÜCÛD MERTEBELERİ

1. ZÂT/LÂ-TAAYYÜN MERTEBESİ..... 112

1.1. Şuûnât-ı Zâtiye 125

1.2. Tecellî 145

1.2.1. Tecellînin Üç Nev'i: Vâhidiyet, Ehadiyet ve Ferdiyet 153

2. ULÛHİYET VE RUBÛBİYET/TAAYYÜN-İ EVVEL VE TAAYYÜN-İ SÂNÎ MERTEBELERİ 162
2.1. Ulûhiyet ve Rubûbiyet 167
2.2. Nûr-u Muhammedî (a.s.m.) 177
2.3. Mevcûdât-ı İlmiye (A'yân-ı Sâbite) 196
2.4. Sıfât-ı İlâhiye 218
2.4.1. İlim, İrade ve Kudret-i İlâhiye: Kader, Levh-i Mahfûz, İmâm-ı Mübîn, Kitab-ı Mübîn, Levh-i Mahv ve İsbât 225
2.4.2. İrade ve Kelâm Sıfatlarından Gelen İki Şerîat: Şer-i Tekvînî ve Şerîat-i Garrâ 238
2.5. Kudret-i İlâhiye-i Nûrâniye-i Ezeliyenin Tecellîsi: Îcâd 242
2.5.1. Kün/Ol Emri ve Îcâd Tarzları (İhtirâ'/İbdâ' ve İnşâ/Terkîb) 244
2.5.2. Kudret-i İlâhiyenin Zâtiye Olması 248
2.5.3. Kudretin Eşyânın İç Yüzüne Taalluk Etmesi 249
2.5.4. Kudretin Nisbetinin Kanunî Olması 251
2.5.5. İmdâd-ı Vâhidiyet 254
2.5.6. Yüsr-ü Vahdet 255
2.5.7. Tecellî-i Ehadiyet 256
2.5.8. Vücûb ve Tecerrüd 260
2.5.9. Mübâyenet-i Mahiyet ve Adem-i Takayyüd 261
2.5.10. Adem-i Tahayyüz ve Adem-i Tecezzî 262
2.5.11. Cüz' ve Cüzî'leri Küll ve Küllîler Kadar Kolay ve San'atlı Yaratmak 263
2.5. Esmâ-i İlâhiye 267
2.5.1. Ayniyet-Gayriyet 290
2.6. Ef'âl-i İlâhiye 319

3. ÂLEM-İ ERVÂH 324

4. ÂLEM-İ MİSÂL 333

5. ÂLEM-İ ŞEHÂDET 337

6. İNSAN MERTEBESİ 343

7. İNSAN-I KÂMİL/ZÂT-I MUHAMMEDÎ (A.S.M.) 368

SONUÇ 379

KAYNAKÇA 395

KISALTMALAR

(a.s.)	Aleyhisselâm
(a.s.m.)	Aleyhissalâtü vesselâm
A.Ü.İ.F.	Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi
A.Ü.İ.F.D	Atatürk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi
Bkz./bkz.	Bakınız
b.t.y.	Basım tarihi yok
b.y.y.	Basım yeri yok
C.	Cilt
(Çev.)	Çeviren, Çevirenler
DİA	Diyanet İslâm Ansiklopedisi
(Ed.)	Editör
(Haz.)	Hazırlayan, Hazırlayanlar
Hz.	Hazreti
İsam	İslâm Araştırmaları Merkezi
(K.S.)	Kuddise Sırruhu
MEBKAM	Meram Belediyesi Konevî Araştırma Merkezi
MİFAV	Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı
(Not.)	Notlandıran
(r.a.)	Radiyellahu anh
s.	Sayfa
s.a.	Sayfa aralığı
(Sad.)	Sadeleştiren
(Sad. ve Haz.)	Sadeleştiren ve Hazırlayan
(s.a.v.)	Sallallâhu aleyhi vesellem
s.a.y.	Sayfa aralığı yok
s.n.y.	Sayfa numarası yok
(Tah. ve Tak.)	Tahkik ve Takdim eden
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı
TÜRDAV	Türkiye Kalkınma Ve Dayanışma Vakfı
ö.	Ölüm tarihi
vb.	Ve benzeri

GİRİŞ

1. ÇALIŞMANIN GENEL ÇERÇEVESİ

1.1. Literatür Değerlendirmesi ve Kaynaklar

Farklı bilim dallarında Risâle-i Nûr üzerinde yapılmış ve halen yapılmaya devam eden birçok akademik çalışma söz konusudur. Burada bunlardan sadece çalışma konumuzla alakalı olanlara değineceğiz. Bu anlamda mevzumuza en yakın görülebilecek bir çalışma Şirin Avcı'nın "Risâle-i Nûrlar'da Vahdet-i Vücûd" adlı yüksek lisans tezidir. Bu tezde Risâle-i Nûr'un vahdet-i vücûda bakış açısı tespit edilmeye çalışılmış ve bu tespitlerle tasavvufta vahdet-i vücûd etrafında ortaya konulan görüşler bazı yönlerden mukayese edilmeye çalışılmıştır. Risâle-i Nûr'da bir vahdet-i vücûd anlayışının olduğu kabul edilerek, bunun birtakım üslup ve îzâh farklılıkları taşımakla beraber temel prensipler itibarıyla tasavvuf anlayışındaki vahdet-i vücûd ile uygunluk arz ettiği sonucuna varılmıştır.

Zikredebileceğimiz bir diğer çalışma da Melahat Beki'nin "Saîd Nursî'nin Tasavvufî Görüşleri" adlı yüksek lisans tezidir. Bedîüzzamân'ın tasavvufî görüşlerinin geniş bir çerçevede birçok başlık altında kısa ve genel hatlarıyla ele alındığı bu çalışmada vücûd, vücûd mertebeleri ve bunlarla ilgili bazı kavramlar da Risâle-i Nûr açısından ayrıntılarına inilmeden genel hatlarıyla ele alınmıştır. Bahsi geçen tezin sonuç kısmında ise Risâle-i Nûr'un varlık nazariyesini ortaya koymanın ayrı bir tez çalışmasının konusu olduğu belirtilmiştir.

Diğer ilgili bir çalışma ise tasavvuf bilim dalı altında değil de kelâm bilim dalında Musa Koçar'ın bitirdiği "Eleştirel Açıdan Saîd Nursî'nin Kelâmî Görüşleri" adlı doktora tezidir. Bu çalışmada, Risâle-i Nûr'un döneminin şartlarının etkisiyle

esâs olarak inanç esâslarına odaklanan bir eser olduğu, varlık ve bilgi gibi diğer mevzuları sistematik olarak değil belki îmân esâslarının delillendirilmesi ve daha iyi îzâh edilmesi amacına matuf olarak ele aldığının belirtildiğini görmekteyiz. Bedîüzzamân'ın varlık görüşü açısından, âlem ve içindekilerin cemâl ve kemâl-i ilâhiye mazharlık ve aynalık yapmak için yaratıldığının belirtilmesi, mümkün varlıkların gerçekliğinin esmânın tecellîlerine bağlanması, duyulur âlemin Allah'ın isimlerinin bir yansıması olarak ifade edilmesi ve mevcûdât için hâricî varlıklarından önce ilm-i ezelî-i ilâhide bir ilmî varlık mertebesinin öngörülmesi gibi mevzularda tasavvuf düşüncesinden etkilendiği tespitleri yapılmıştır.

Risâle-i Nûr'un değişik bölümlerinde serpiştirilmiş bir şekilde var olan "varlık mertebeleri" bahsi, tasavvuf düşüncesi açısından dikkat çekici bir unsurdur. Bilebildiğimiz kadarıyla şimdiye kadar bu konuyla ilgili herhangi bir çalışma yapılmamıştır. Yukarıda bahsi geçen akademik çalışmalarda "varlık mertebeleri" mevzusu sistematik bir şekilde ele alınmamış Saîd Nursî'nin tasavvufî temel görüşleri farklı yönlerden değerlendirmeye tâbî tutulmuştur. Sadece Beki'nin çalışmasında ikinci derecede bir başlık altında konunun genel hatlarıyla ele alındığını görmekteyiz. İşte bizler konu olarak merkeze varlıksal anlamda ilâhî tecellîyi koyarak bunun Risâle-i Nûr'daki sistematiğini, düzenini, merâtibini tespit edip ortaya koymak istedik. Risâle-i Nûr'daki varlık görüşünü de bu sistematik üzerinden ifade etmeye çalıştık. Bunu yaparken de esâs kaynağımız Risâle-i Nûr'u oluşturan eserler olmuştur. Bedîüzzamân'ın görüşleri doğrudan bu eserlerden tespit edilmeye çalışılmıştır. Doğrudan merkezi mevzumuzla ilgili olmasa da alt başlık olarak yer alan konularla ilgili olan ve ulaşabildiğimiz eser, makâle ve sempozyum tebliğleri diğer kaynaklarımızı oluşturmaktadır.

Öte yandan vahdet-i vücûd âriflerinin varlık ve varlık mertebeleri görüşünün ve konumuzla alakalı kavramlara yükledikleri anlamların tespiti için bu alanda çalışma yapmış pek çok araştırmacının görüşlerine başvurmaya çalıştık. Böylece bu telakkiye ait doğru ve mukâyeseye uygun görüşlere ulaşmayı amaçladık. Bu anlamda özellikle vahdet-i vücûdun en önemli üç ismi olan Muhyiddîn İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240), Sadreddin Konevî (ö. 673/1274) ve Davûd el-Kayserî'nin (ö. 751/1350) varlık görüşleri üzerine yapılan üç ayrı doktora tezinde yapılan tespitleri, varılan

neticeleri göz önünde bulundurduk. Özellikle Mahmut Erol Kılıç hocamızın İbnü'l-Arabî'nin varlık ve varlık mertebeleri görüşleri üzerine yaptığı çalışma bize hem güzel bir örnek ve rehber hem de iki görüşün değerlendirilmesi açısından güçlü bir mikyâs olmuştur. Yine Abdürrezzâk Kâşânî'den (ö. 730/1309) başlayarak günümüze değin tasavvuf ve vahdet-i vücûd geleneği çerçevesinde yazılan belli başlı tasavvuf sözlükleri de sürekli müracaat ettiğimiz kaynaklar arasında yer almıştır.

1.2. Çalışmanın Konusu, Yöntemi ve Amacı

Daha önce de belirttiğimiz üzere çalışmamızın konusu, varlık görüşü açısından Risâle-i Nûr'da, vahdet-i vücûd düşüncesinde olduğu gibi sistematik, tam ve mükemmel bir tecellî teorisinin olup olmadığının tespit edilip ortaya konulmasıdır. Bir başka ifadeyle Risâle-i Nûr'daki tecellî mertebelerine tekâbül eden varlık mertebeleri tertibinin vahdet-i vücûd geleneğinde yapılan tertipler açısından benzerlik ve farklılıklarını belirlemektir. Risâle-i Nûr'un varlık ve varlık mertebeleri görüşünü tasavvuf düşüncesinin vahdet-i vücûd geleneği açısından ortaya koymaktır. Doğal olarak da bu çerçevede varlığın başlangıcı, kaynağı, niteliği, boyutları, kategorileri, gayesi, tahavvül ve tekemmülü ve nihayetinde de meâdi ve âkibeti gibi husûsların vahdet-i vücûd ve Risâle-i Nûr açısından mukâyesesine imkân sunabilmektir.

Öte yandan Hakk'ın tenezzülî nitelikteki tecellîsi ve bunun mertebeleri aynı zamanda manevî ve irfânî anlamdaki urûc basamaklarına tekâbül ettiğinden bu mertebelerin tespiti sadece insanın ve kâinatın varlığının hakikati ile ilgili olmamakta aynı zamanda marifet-i ilâhiye ile de alakalı olmaktadır. Zâten Hak Teâlâ'nın varlığı netice veren tecellîsi her iki görüşe göre de bilinmeye müteveccih bir olgu olup aynı zamanda Hakk'ın bilinmesinin yegâne imkânını teşkil etmektedir. Binâenaleyh bu çalışmadan hedeflenen şey bir yerde Risâle-i Nûr açısından Allah-kâinat-insan ilişkisinin mâhiyetini ortaya koymak olmaktadır.

Bu mülâhazalarla Bedîüzzamân'ın konumuzla alakalı görüşlerini tespit etmek için tasavvuf literatüründe varlık ve mertebeleri etrafında ortaya çıkan temel kavramlar üzerinden Risâle-i Nûr'u oluşturan eserleri ayrıntılı bir incelemeye tâbi tuttuk. Öncelikle her başlık altında tasavvuf düşüncesinin vahdet-i vücûd

geleneğinde bu kavramlara yüklenen temel mana ve işlevler açısından mukâyeseye imkân tanıyacak nitelikte bilgiler sunmaya çalıştık. Daha sonra bu kavramlara Risâle-i Nûr'da atfedilen manaları ve onlara yüklenen işlevleri belirleyip kaydettik. Bu çerçevede gerekli yerlerde her iki tarafın görüşlerini benzerlik ve farklılıkları açısından irdelemeye gayret ettik.

Böylesine bir çalışma ile Bedîüzzamân'ın tasavvuf düşüncesinin İbnü'l-Arabî'den sonra en mühim bir meselesi haline gelen varlık ve mertebeleri yani ilâhî tecellî ve bunun düzey ve basmakları meselesi hakkındaki fikirlerini tespit etmeyi ve bu anlamda bir sistematik takip edip etmediğini ortaya koymayı amaçladık. Bu mevzu çerçevesinde Risâle-i Nûr'un, özelde tasavvuf düşüncesine ve genelde de İslâm düşüncesine yaptığı katkıyı ortaya koymak istedik.

2. BEDÎÜZZAMÂN SAÎD NURSÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİNE GENEL BİR BAKIŞ

2.1. Hayatı

Bedîüzzamân'ın hayatı Kur'ân ve îmân hizmeti odaklı olduğundan, bu hizmeti noktasından hayatını genel olarak iki büyük safhaya ayırmak mümkündür. Birinci safha Bedîüzzamân'ın ömrünün ellinci senesine kadar olan süreyi kapsamakta olup ikinci safha hayatındaki hizmetine bir hazırlık dönemi niteliği taşımaktadır. Onun hayatı açısından ikinci büyük safha ise Van'da inzivâda iken batıya, Barla Nahiyesi'ne sürülmesiyle başlamaktadır. Bu safha ise Risâle-i Nûr'un ortaya çıkıp yayıldığı döneme tekâbül etmektedir.[1]

Bedîüzzamân Saîd Nursî 1877 veya 1878[2] yılında Bitlis Vilâyeti sınırları dâhilindeki Nûrs Köyü'nde doğmuştur. Çevre köylerdeki bazı medreselerde kısa sürelerle ilim tahsilinde bulunmuştur. Esas tahsilini ise Beyazıd'da -Ağrı'ya bağlı Doğubeyazıt İlçesi- Şeyh Mehmed Celâlî Hazretleri'nin yanında yapmıştır. Bu tahsili

[1] **Risâle-i Nûr Müellifi Bedîüzzamân Saîd Nursî Tarihçe-i Hayatı**, Envâr Neşriyat, İstanbul 1996, s. 27. Bundan sonraki dipnotlarda sadece "**Tarihçe-i Hayatı**" ibaresi kullanılacaktır.

[2] Weld'e göre Bedîüzzamân'ın doğum tarihi konusunda bazı belirsizlikler olsa da eldeki kaynakların çoğunluğuna göre bu tarih 1877'dir. Mary Weld (Şükran Vahide), **Bedîüzzamân Saîd Nursî Entelektüel Biyografisi**, Celil Taşkın (Çev.), Etkileşim Yayınları, İstanbul 2011, s. 17. Ian Markham ve Suendam Birinci Pirim ise Bedîüzzamân'ın doğum tarihi için 1878 yılını esas alırlar. Ian Markham ve Suendam Birinci Pirim**, Saîd Nursî'yi Anlamak Hayatı, Fikirleri ve Eserleri**, Said Altınışık, Mustafa Polat ve Mehmet Arıkan (Çev.), Vakıf Yayınları, İstanbul 2012, s. 11-12.

üç ay kadar devam etmişse de bu kısa süre zarfında "Mollâ Câmî"den sona kadar olan kitapları bitirmiş[3], icâzetini de buradaki kısa tahsilinin sonunda hocası Mehmed Celâlî Hazretleri'nden almıştır.[4]

Kaynaklara göre Bedîüzzamân henüz on üç-on dört yaşlarında iken zühd ve riyâzete başlamıştır. Gündüzleri Mollâ Ahmed Hânî Hazretleri'nin (ö. 1119/1707) kubbe-i saâdetine kapanarak ve bazen geceleri de orada kalmak sûretiyle bir süre inzivâ hayatı yaşamıştır.[5] Daha sonra Siirt'e bağlı Tillo kasabasına giden Bedîüzzamân'ın burada da Kubbe-i Hâsiye denilen ve inzivâ için özel olarak hazırlanan türbeye kapandığı ve inzivâ hayatına burada da devam ettiği belirtilir.[6]

Bedîüzzamân, on beş-on altı yaşlarında Bitlis'te iken her türlü ilme ait eserleri araştırmaya başlayarak çeşitli ilimlere ait kırk kadar kitabı ezberledi. Burada Şeyh Mehmed Küfrevî Hazretleri'nin ona teberrüken verdiği ders, ilim tahsil hayatında aldığı son ders olmuştur. Hasan Paşa'nın davetiyle Van'a giden Bedîüzzamân orada on beş sene kalacak ve aşîretlerin irşâdı için birtakım seyahatler yapacaktır. Ayrıca burada bulunduğu sürede, müsbet ilimleri araştırıp incelemeye başlayacak ve tahsili içerisine bunları da ekleyecektir.[7]

Weld'e göre Van'da kaldığı süre içerisinde başta vali olmak üzere hükümet yetkilileriyle kurduğu temas Bedîüzzamân'ı batılılaşma ve sekülerleşme akımlarının Osmanlı eğitimli sınıflarını İslâm hakkında birçok şüphe ve tereddüde düşürerek onlar üzerinde ne ölçüde etkili olduklarının farkına varmasına sebep olmuştur. Öyle ki Avrupa'nın etkisinde kalan bazı şahsiyetler, geri kalmaktan İslâm'ı sorumlu tutar hale gelmişti. İşte bu vaziyet Bedîüzzamân'a medrese eğitiminin çağın ihtiyaçlarına cevap verecek hale getirilmesi ve İslâmî ilimlerin, ilim dünyasındaki yeni gelişmeler ışığında yeniden yapılandırılması konularında âcil bir ihtiyacın bulunduğunu göstermiştir.[8] Bedîüzzamân daha sonraki senelerde yazdığı bir mektupta bu

[3] Ayrıntılar için bkz. **Tarihçe-i Hayatı**, s. 30-33.
[4] Necmeddin Şahiner, **Bilinmeyen Taraflarıyla Bedîüzzamân Saîd Nursî**, Nesil Yayınları, İstanbul 2013, s. 46.
[5] **Tarihçe-i Hayatı**, s. 34; Weld, **Bedîüzzamân Saîd Nursî**..., s. 29.
[6] Weld, **Bedîüzzamân Saîd Nursî**..., s. 38.
[7] **Tarihçe-i Hayatı**, s. 45-47; Weld, **Bedîüzzamân Saîd Nursî**..., s. 56.
[8] Weld, **Bedîüzzamân Saîd Nursî**..., s. 64.

muvâcehede iki önemli çözüm ortaya koyduğunu ifade eder. Birincisi "Medresetü'z-Zehrâ" isimli bir üniversitenin kurulması projesi, ikincisi ise Risâle-i Nûr.[9]

Bedîüzzamân bu çerçevede Doğu Anadolu'da "Medresetü'z-Zehra" adında bir üniversite açılmasına yönelik çalışmalar için Van'dan İstanbul'a geldi.[10] Burada eğitim reformlarıyla ilgili düşüncelerini içeren bir dilekçeyi 1908 yılının ortalarında Saray'a sundu.[11] Bu arada gerçekleşen 31 Mart Hâdisesi nedeniyle tutuklanıp mahkeme edilen Bedîüzzamân, beraat ederek serbest bırakılmıştır. Bundan sonra İstanbul'da fazla kalmamış ve tekrar Van'a dönmüştür.[12]

Van'a ulaştıktan sonra, aşîretleri dolaşarak ilmî ve sosyal derslerle onları irşâda çalışmıştır. Bu husûsta, soru-cevap halinde, 1913 yılında Türkçe olarak "Münâzarât" isimli bir kitap yayınlamıştır. Bu eser yine kendisi tarafından "Reçetetü'l-Avâm" adıyla Arapça olarak da yayınlanmıştır. Bu seyahatleri kapsamında Nisan 1911'de Şam'a gitmiş ve orada meşhur hutbesini vermiştir. Buradaki hutbesi daha sonra "Hutbe-i Şâmiye" ismiyle basılmıştır.[13]

Bedîüzzamân davet üzerine 1911 yılı ortalarında doğu vilayetleri adına Sultan Reşad'ın Rumeli seyahatine katılır. Bu seyahatte Sultan Reşad'tan doğuya üniversite açılması sözünü alır. İstanbul'dan tekrar Van'a dönen Bedîüzzamân Van valisi Tahsin Paşa'nın da çabalarıyla Edremit'te üniversitenin temelini attırmıştır. O bu meseleye çok önem veriyordu. Ama daha sonra gelişen çeşitli olaylar üniversite ile ilgili çalışmaların durmasına neden olmuştur.[14]

Bu gelişmeler yaşanırken Bedîüzzamân da iç dünyasında kapsamlı bir inkılâb yaşamaya başlamıştı. Eski Saîd'den sıyrılmaya -ki bunun işareti ve mîlâdı 1913 yılı

[9] Weld, **Bedîüzzamân Saîd Nursî**..., s. 60-61.

[10] İstanbul'a geliş tarihi 1907 yılı Kasım ayı sonlarına tekâbül eder. Şahiner, **Bilinmeyen Taraflarıyla Bedîüzzamân**..., s. 66-67; Weld, **Bedîüzzamân Saîd Nursî**..., s. 70.

[11] Weld, **Bedîüzzamân Saîd Nursî**..., s. 76.

[12] **Tarihçe-i Hayatı**, s. 78.

[13] **Tarihçe-i Hayatı**, s. 79-80, 88-89; Şahiner, **Bilinmeyen Taraflarıyla Bedîüzzamân**..., s. 114-122; Weld, **Bedîüzzamân Saîd Nursî**..., s. 133-159.

[14] **Tarihçe-i Hayatı**, s. 105-107; Şahiner, **Bilinmeyen Taraflarıyla Bedîüzzamân**..., s. 122-126; Weld, **Bedîüzzamân Saîd Nursî**..., s. 161.

içinde İşârâtü'l-İ'câz'ı telif etmeye başlamasıdır- ve kendini i'câz-ı Kur'ân'ın sırlarına adamak sûretiyle manevî mücâhedeye başlamıştır.[15]

Bedîüzzamân Bitlis'te cihâd vazifesini yerine getirirken yaralanır. 1916 yılı Mart ayında burada Ruslar tarafından esir edilir. Daha sonra esâretten kurtulan Bedîüzzamân 1918 yılı Haziran ayında İstanbul'a gelir.[16] Savaş ve esâretin verdiği sıkıntılar nedeniyle bedenen ve zihnen yorgun ve rahatsız olan Bedîüzzamân'ın rahatsızlıkları ve sıkıntıları 1920 yılının ikinci yarısında Yeni Saîd'in ortaya çıkmasıyla çözüme kavuşacaktı. Bu sıkıntılı süreç esnasında inzivâya çekildi.[17] Bunun öncesinde ise bazı eserlerin yazımı ve yayınlanmasıyla meşgul oldu. Bu çerçevede 1921 yılı Ekim ayına kadar 12 tane eser yayınladı. Bu eserler şunlardı: İşârâtü'l-İ'câz (1918), Hakikat Çekirdekleri-1 (1919-20), Nokta (1918-19), Hutuvât-ı Sitte (1920?), Kızıl İcâz (1920-1), Şuaât (1920-1), Rumûz (1920-1), İşârât (1920-1), Tuluât (1920-1), Sünûhât (1919-20), Lemeât (1921), Hakikat Çekirdekleri-2 (1920-1). Nitekim Bedîüzzamân bu eserlerinden sonra yayınlanan risâleleri Yeni Saîd'in eserleri olarak ifade eder.[18]

Bu çerçevede Eski Saîd'in eserlerinden olan "Hakikat Çekirdekleri" filizlenip çiçek açmak sûretiyle "Çekirdekler Çiçekleri" adıyla "Lemeât"ı, Lemeât da fidan olup "Mesnevî-i Nûriye"yi netice vermiştir. Mesnevî-i Nûriye'nin yetişmesiyle de "Risâle-i Nûr" meyveli ağacı ortaya çıkmıştır. Bu Bedîüzzamân'ın eski ve yeni dönemlerine ait eserlerinin birbirleriyle olan ilişki, irtibat ve münasebetini ortaya koyması açısından gerçekten dikkat çeken bir durumdur.[19]

Bedîüzzamân İstanbul'da Çamlıca tepesinde bir köşkte kalırken daha önce esârette kendisinde ortaya çıkan rûhî uyanışın tekrardan başladığını söyler. Bedîüzzamân esaretten İstanbul'a döndükten iki yıl sonra köklü bir iç değişim

[15] Bedîüzzamân Saîd Nursî, **Sikke-i Tasdîk-i Gaybî**, Envâr Neşriyat, İstanbul 1993, s. 147-148; Weld, **Bedîüzzamân Saîd Nursî**..., s. 173.

[16] Bedîüzzamân'ın Harb-i Umûmi'ye katılması, esir düşmesi ve firar edip İstanbul'a gelmesi süreçleriyle ilgili ayrıntılar için bkz. Şahiner, **Bilinmeyen Taraflarıyla Bedîüzzamân**..., s. 132-151; Weld, **Bedîüzzamân Saîd Nursî**..., s. 177-205.

[17] Bedîüzzamân Saîd Nursî, **Lem'alar**, Envâr Neşriyat, İstanbul 1996, s. 238.

[18] Weld, **Bedîüzzamân Saîd Nursî**..., s. 234.

[19] Bu tespitler ve Bedîüzzamân'ın üç hayat devresi konusunda ayrıntılar için bkz. Mustafa Said İşeri, "Bedîüzzamân'ın Üç Hayat Devri: Eski Saîd, Yeni Saîd ve Üçüncü Saîd", **Köprü Dergisi**, Güz 2010, http://www.koprudergisi.com/index.asp?Bolum=EskiSayilar&Goster=Yazi&YaziNo=1076, (10/06/2016), s.n.y.

geçirmiş ve böylece Yeni Saîd ortaya çıkmıştır. Çamlıca'daki sıkıntılı halde onu bu haletten kurtaracak bir teselli arayışı sırasında ilk önce tahsil ettiği felsefî ilimlerden bir teselli ve nûr bulmaya çalışmışsa da onların rûhunu gayet derecede kirletmiş olduğunu ve manevî ilerlemesinin önünde engel oluşturduklarını görmüştür. Bedîüzzamân bu sıkıntılı halinden ancak Kur'ân'daki kudsî hikmetin imdadına yetişmesiyle sıyrılabildiğini belirtir.[20]

Bedîüzzamân'ın söz konusu sıkıntılı rûhî hâletinin nihayet bulduğu ve aradığını bulduğu yer Sarıyer'de halvethâne olarak kullandığı eski bir ev olmuştur. Bu evdeki halvetinde ilk olarak onun yardımına gelen Gavs-ı Azam Abdulkadir Geylânî (ö. 561/1165) ve onun Futûhu'l-Gayb adlı eseridir.[21] Eski Saîd'in Yeni Saîd'e dönüşmesinde yardımcı ve etkili olan ikinci eser de İmâm-ı Rabbânî'nin (ö. 1034/1624) Mektûbât isimli kitabı olmuştur.[22] Böylece Bedîüzzamân için geçiş döneminin üç aşamada gerçekleştiğini söylemek mümkündür. İlk olarak tahsil ettiği ilmin içerisinde bulunan felsefî ilimlerin terakkîsine ve aydınlanmasına nasıl mâni olduğunu anlaması evresidir. Çünkü teselli ararken ilk başvurduğu yer daha önce tahsil ettiği ilimler olmuştur. İkincisi kendisinin de itiraf ettiği üzere Futûhu'l-Gayb'ı okuyarak elde ettiği acı tiryak sayesinde gerçekleşen evredir. Bedîüzzamân bu hadiseyi "*Elhamdülillah kabahatlerimi anladım, yaralarımı hissettim, gurur bir derece kırıldı*" sözleriyle aktarmıştır.[23] Nihayetinde bu süreç Bedîüzzamân'ın İmâm-ı Rabbânî'nin Mektûbât'ını okumasıyla tamamlanmıştır. Şüphesiz bu son safhanın en önemli sonucu kendisine tek üstâd olarak Kur'ân'ı seçme zarûretini idrâk etmesi olmuştur. Bedîüzzamân bu aşamanın sonunda Kur'ân'ın rehberliği sayesinde hem aklını hem kalbini kullanarak hakikate bir yol bulduğunu belirtir. Bu yeni yol, Yeni Saîd'in dolayısıyla da Risâle-i Nûr'un yolu olacaktır. Böylece Bedîüzzamân geçirdiği zihnî ve manevî değişim neticesinde aradığı hakikate kırk üç veya kırk dört yaşlarında ulaşmış oluyordu.[24]

1922 yılında Ankara'ya giden Bedîüzzamân burada iken Hubâb Risâlesi'ni yayınlar. Bu risâle daha sonra onun tarafından "Tabiat Risâlesi" adı altında Türkçe

[20] **Tarihçe-i Hayatı**, s. 124-126; Weld, **Bedîüzzamân Saîd Nursî**..., s. 248-249.
[21] Bedîüzzamân Saîd Nursî, **Mektûbât**, Envâr Neşriyat, İstanbul 1996, s. 355.
[22] Nursî, **Mektûbât**, s. 355-356.
[23] Nursî, **Sikke-i Tasdîk-i Gaybî**, s. 144.
[24] Weld, **Bedîüzzamân Saîd Nursî**..., s. 250-253.

olarak da yazılmıştır. Burada hükümet yetkilileri tarafından kendisine yapılan beraber çalışma tekliflerine olumsuz cevap veren Bedîüzzamân Van'a dönmek üzere Ankara'dan ayrılır. Bu dönüşü aynı zamanda Eski Saîd'i Yeni Saîd'e götüren bir yolculuk niteliği taşımaktaydı.[25]

1926 baharına kadar Van'da geçen üç sene Bedîüzzamân açısından bir çeşit hazırlık ve ilâhî lütuf ve yardımı arama gayreti olarak görülebilir. Nitekim Yeni Saîd'in ilk yazılarının bir araya getirildiği Mesnevî-i Nûriye Risâle-i Nûr'un bir çeşit çekirdeği ve fidanlığı hükmünde olup geniş ve tafsilâtlı şekildeki îzâhını Risâle-i Nûr'da bulduğu gibi, Van'da bulunduğu bu dönemde onun verdiği bazı dersler de daha sonraki dönemde Risâle-i Nûr'a dâhil edilmiştir.[26]

Bedîüzzamân, Şubat 1925'te Şeyh Saîd olayının vuku bulması üzerine haksız bir şekilde sürgüne gönderildi. Yirmi beş yıl devam edecek bu sürgün hayatı için ilk önce Burdur'a götürülür. Kendisinin Risâle-i Nûr'un bir fihristesi ve çekirdeği şeklinde tanımladığı "Nûr'un İlk Kapısı" adlı eserini buradayken yazar ve gizlice kitap haline getirir. Şikâyetler üzerine Isparta'ya, oradan da Barla'ya gönderilir.[27] Barla Risâle-i Nûr Külliyâtı'nın yazılmaya başlandığı ilk merkezdir.[28] Bedîüzzamân Barla'daki yedi senelik ikâmeti zarfında Nûr Risâlelerinin dörtte üçünü yazıp bitirmiştir. Sözler, Mektûbât ve Lem'alar adlı dört temel eserin büyük bir bölümü burada yazılmıştır. İlk yazılan risâle âhiret hayatının ve yeniden dirilişin mevzubahis edildiği Onuncu Söz'dür.[29]

Bedîüzzamân Barla esâretinin ardından 1934 yılının Temmuz ayında Isparta'ya getirilir. O zamana kadar Sözler ve Mektûbât'ın yazımı tamamlanmış, Lem'alar'ın da çoğu yazılmıştı. Isparta'daki ikâmeti sürecinde de 19. Lem'a (İktisât Risâlesi), 25. Lem'a (Hastalar Risâlesi) ve 26. Lem'a'nın (İhtiyarlar Risâlesi) 13.

[25] Bkz. Şahiner, **Bilinmeyen Taraflarıyla Bedîüzzamân**..., s. 210-211, 218-224; Weld, **Bedîüzzamân Saîd Nursî**..., s. 253, 259-261.

[26] Weld, **Bedîüzzamân Saîd Nursî**..., s. 265-267. Sonradan Risâle-i Nûr'a dahil edilen söz konusu derslerin iki örneği için bkz. Weld, **Bedîüzzamân Saîd Nursî**..., s. 267.

[27] **Tarihçe-i Hayatı**, s. 150-151; Weld, **Bedîüzzamân Saîd Nursî**..., s. 277-279.

[28] **Tarihçe-i Hayatı**, s. 151.

[29] Şahiner, **Bilinmeyen Taraflarıyla Bedîüzzamân**..., s. 244-245; Weld, **Bedîüzzamân Saîd Nursî**..., s. 291-292.

Rica'sı yazılmıştır.[30] Bedîüzzamân Eskişehir Hapishanesi'de kaldığı süreçte de 28., 29. ve 30. Lem'alar ile 1. ve 2. Şua'yı te'lîf eder.[31] Kastamonu'da sürgün hayatı yaşadığı dönemde ise Risâle-i Nûr'un çeşitli bölümlerini yazmaya devam ederek 3., 4., 6. ve 7. Şualar'ı burada yazmıştır. Bu sürede Isparta ve diğer yerlerdeki talebeleriyle mektuplaşmayı sürdüren Bedîüzzamân'ın bu mektupları daha sonra bir araya getirilmek sûretiyle müstakil bir eser halinde "Kastamonu Lâhikası" ismiyle basılmıştır.[32] Bedîüzzamân Denizli Hapishanesi'nde iken 11. Şua olan Meyve Risâlesi'ni yazar.[33] On bir meseleden oluşan bu 11. Şua'nın son iki meselesi Emirdağ'da yazılmıştır.[34] Emirdağ'daki zorunlu ikamette 10 ve 11. Şuaların da telif edilmesiyle Afyon Hapishanesi'nde daha sonra yazılacak olan 15. Şua (el-Hüccetü'z-Zehrâ) isimli risâle hâricinde Risâle-i Nûr tamamlanmak üzereydi. 11. Şua olan Meyve Risâlesi'nden sonra *Asâ-yı Musa*, *Zülfikar*, *Gençlik Rehberi* gibi derleme niteliğinde eserler yayınlanmıştır.[35]

Bedîüzzamân'ın bundan sonra 1950 ile 1960 yılları arasındaki hayatı ise bir anlamda Üçüncü Saîd dönemi olarak nitelenmiştir.[36] Vilâdetinden 1927 senesinde Barla'da Nûr Risâleleri'ni yazmaya başladığı elli yaşına kadar olan devre kendi tabiriyle Eski Saîd devresidir. Eski Saîd toplumsal hayatla ilgilenen, siyaset yoluyla dine ve vatana hizmet eden bir karakterin baskın olduğu bir görüntü verir. Bu dönemin son sekiz yılı, yani Haziran 1918'de Rus esaretinden vatana dönüp Barla'ya geldiği güne kadar olan devre ise Eski Saîd'den Yeni Saîd'e geçiş devresidir. 1927 yılı baharından 1949 yılı sonbaharına kadar olan yıllar ise Yeni Saîd'in Risâle-i Nûr'u telif yıllarıdır.[37] Bu üçüncü dönemde ise Bedîüzzamân'da görülen en bâriz değişiklik onun sosyal ve siyasî meselelerle ilgilenmesi olmuştur. Ayrıca Bedîüzzamân'ın bu dönemi, birçok açıdan genç talebelerin yetiştirildiği ve eğitildiği

[30] Şahiner, **Bilinmeyen Taraflarıyla Bedîüzzamân**..., s. 264-265; Weld, **Bedîüzzamân Saîd Nursî**..., s. 314-316.
[31] **Tarihçe-i Hayatı**, s. 215-216; Şahiner, **Bilinmeyen Taraflarıyla Bedîüzzamân**..., s. 265-266, 273; Weld, **Bedîüzzamân Saîd Nursî**..., s. 317-320, 331-332.
[32] Şahiner, **Bilinmeyen Taraflarıyla Bedîüzzamân**..., s. 273-274; Weld, **Bedîüzzamân Saîd Nursî**..., s. 333.
[33] Şahiner, **Bilinmeyen Taraflarıyla Bedîüzzamân**..., s. 285-286.
[34] Weld, **Bedîüzzamân Saîd Nursî**..., s. 378.
[35] Bkz. Weld, **Bedîüzzamân Saîd Nursî**..., s. 394-395.
[36] **Tarihçe-i Hayatı**, s. 612.
[37] Şahiner, **Bilinmeyen Taraflarıyla Bedîüzzamân**..., s. 310-311.

bir dönem niteliği arz eder.[38] Bedîüzzamân genel af ilanından sonra Isparta ve İstanbul'da kaldığı süreler içinde yazdığı bazı mektupları da bir araya getirmiş ve bunları "Nûr Âleminin Bir Anahtarı" adıyla yayımlamıştır.[39]

Bu arada 1956 yılı Mayıs ayında Risâle-i Nûr'un mahkeme kararıyla berâeti üzerine eserler yeni yazı ile basılmaya başlandı. Bedîüzzamân bu gelişme üzerine vazifesinin artık bittiğini ifade etmiştir.[40] 1958 yılında bazı talebeleri tarafından hazırlanan ve onun onayından geçen büyük *Tarihçe-i Hayat* basıldı. Isparta'da iken rahatsızlanan Bedîüzzamân 20 Mart 1960 tarihinde yanındakilerle birlikte Isparta'dan Urfa'ya gider. 23 Mart 1960 yılında burada vefat ederek rahmet-i Rahmân'a kavuşur.[41]

2.2. Eserleri

Hayatını konu aldığımız yukarıdaki bölümde kısmen Bedîüzzamân'ın eserleriyle ilgili de bilgiler aktardık. Bununla beraber bu bölümde Bedîüzzamân'ın te'lîfâtı ile ilgili daha ayrıntılı bilgiler vermeye çalışacağız. Şunu hemen ifade edelim ki, Bedîüzzamân'ın eserleri hayatının dönemleri gibi Eski Saîd döneminde yazılanlar ve Yeni Saîd döneminde yazılanlar olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Badıllı'ya göre her iki dönemde te'lîf edilen risâlelerin toplamı yüz doksan altı (196) adettir.[42]

Eserlere geçmeden önce Risâle-i Nûr'un yazılması ve yayınlanmasıyla ilgili bazı bilgiler aktaralım. Risâle-i Nûr, 1926 ile 1949 yılları arsında, yirmi üç sene zarfında yazılıp tamamlanan bir eserdir.[43] Risâlelerin yazımında Bedîüzzamân'ın birdenbire ezberinden söylemesi ve kâtiplerin de yazması şeklinde bir usûl söz konusudur. Bu da onların nakil, rivayet veya derleme türünden eserler değil de ilham ve sünûhâta istinâden ortaya konulmuş özgün eserler olduğunu göstermektedir. Hatta Bedîüzzamân'ın eski eserlerinde durum böyledir.[44] Yazım sırasında müellifin yanında bulunan ve başvurduğu tek kitap Kur'ân'dır. Kâtiplerin yazdığı risâlelerin

[38] Üçüncü Saîd dönemi ile ilgili Badıllı'nın değerlendirmeleri için bkz. Abdülkadir Badıllı, **Bedîüzzamân Saîd Nursî Mufassal Tarihçe-i Hayatı**, İstanbul 1998, III, 1641-1649.

[39] Weld, **Bedîüzzamân Saîd Nursî**..., s. 445.

[40] Şahiner, **Bilinmeyen Taraflarıyla Bedîüzzamân**..., s. 342-344.

[41] Bkz. Şahiner, **Bilinmeyen Taraflarıyla Bedîüzzamân**..., s. 342-366.

[42] Badıllı, **Bedîüzzamân Saîd**..., II, 888.

[43] **Tarihçe-i Hayatı**, s. 33; Badıllı, **Bedîüzzamân Saîd**..., II, 887.

[44] Badıllı, **Bedîüzzamân Saîd**..., II, 921-922; Bedîüzzamân Saîd Nursî, **İşârâtü'l-İ'câz**, Abdülmecid Nursî (Çev.), Envâr Neşriyat, İstanbul 1994, s. 7.

pek çok kişi tarafından birçok nüshaları yazılır, bu nüshalar müellife ulaştırılırdı. Bedîüzzamân da bunları kontrol eder ve gerekli düzeltmeleri yapardı.[45]

Risâlelerin yazımı gibi bunların düzenlenmesi, yani yazılan risâlelerin isimlendirilerek sırasına ve makamına konulması da manevî ilham ve ihtarlar üzerine gerçekleşmiştir. Risâleler ilk te'lîfleri esnasında "bu falanca söz" veya "falanca mektup" diye adlandırılarak yazılmamıştır. Meselâ Onuncu Söz ilk te'lîf edildiğinde ismi Onuncu Söz değil "Haşir Risâlesi"dir. Kaldı ki henüz birden dokuza kadar olan "Küçük Sözler" de yazılmamıştı. Yine meselâ 25. Söz te'lîf edildiğinde ismi "Mu'cizât-ı Kur'âniye Risâlesi"dir. Bu nedenle risâleler yazıldıktan sonra yine müellif tarafından manevî ihtarlar neticesinde düzenlenerek sıralaması yapılmıştır.[46] Bu Eski Saîd döneminde yazılan bazı eserlerin Risâle-i Nûr içerisine dâhil edilmesinde de kendini gösteren bir durumdur.[47] Hatta yazılmış mevcut risâlelerden daha sonraları çeşitli isimler altında bazı yeni risaleler oluşturulması da bu usûlle olmuştur. Nihâyetinde Risâle-i Nûr'un, yazımı gibi tertîb ve tanzîm edilmesi ve bunun keyfiyeti itibarıyla da Kur'ân-ı Azîmüşşân ile bir benzerlik gösterdiğini söylemek mümkün görünmektedir.[48]

Risâle-i Nûr silsilesindeki eserlerin *risâle* makamında olarak yazım süresi, 1949 yılında Afyon Hapishanesi'nde "el-Hüccetü'z-Zehra Risâlesi"nin yazılmasıyla sona ermiştir. O tarihten Bedîüzzamân'ın vefatına kadar olan süre zarfında herhangi bir risâle yazılmamıştır. Yalnız lâhika mektupları silsilesi Bedîüzzamân'ın vefatına kadar devam etmiştir. Bu lâhika mektupları arasında çok önemli ve değerli olanları vardı. Nitekim bu önemlerine binâen Bedîüzzamân bunların bazısını bir araya getirmek sûretiyle müstakil iki risâle oluşturmuştur. Bunlardan birisi "Nûr Âleminin Bir Anahtarı" diğeri ise "Hanımlar Rehberi"dir. Lâhika mektuplarının geri kalan kısmı da Bedîüzzamân'ın vefatından sonra toplanarak "Emirdağ Lâhikası-2" ismiyle

[45] **Tarihçe-i Hayatı**, s. 161.
[46] **Tarihçe-i Hayat**, s. 223.
[47] Bunun için bkz. Bedîüzzaman Saîd Nursî, **Kastamonu Lâhikası**, Envâr Neşriyat, İstanbul 1995, s. 139-140; **Emirdağ Lâhikası-1**, Envâr Neşriyat, İstanbul 1996, s. 42; **Mektûbât**, s. 182.
[48] Bkz. Badıllı, **Bedîüzzamân Saîd**..., II, 921-928. Nûr Risaleleri'nin te'lif tarihlerini gösteren bir cetvel için bkz. Badıllı, **Bedîüzzamân Saîd**..., II, 931-937.

kitap halinde yayınlanmıştır. Öte yandan Barla Lâhikası, Kastamonu Lâhikası ve Emirdağ Lâhikası-1 Risâle-i Nûr içerisinde 27. Mektub'u oluşturmaktadırlar.[49]

Risâle makamında Nûrlar'ın yazımı 1949 yılından sonra nihâyet bulunca, 1950'li yılların başından itibaren Eski Saîd döneminde yazmış olduğu eserlerine yönelen Bedîüzzamân, o eserleri tetkike koyulmuştur. Bu çerçevede önce "Lemaât" adlı eserini, sonra "İşârâtü'l-İ'câz" tefsirini ve daha sonra da "Mesnevî-i Arabî" ismini verdiği eski Arapça eserlerini yeniden gözden geçirmiştir. Bu üç eser ve "Hutbe-i Şâmiye"yi yanındaki bazı talebelerine ders vermiş ve eserlerin içerikleriyle ilgili açıklamalarda bulunmuştur. Bu kapsamdaki çalışmaları dâhilinde kardeşi Abdülmecid'e, "Asâ-yı Mûsâ" ile kendisinin 1951 yılı içerisinde Arapçadan Türkçeye genişçe tercüme ettiği "Hutbe-i Şâmiye" adlı eserlerini Türkçeden Arapçaya tercüme ettirmiştir. Daha sonra asılları Arapça olan "İşârâtü'l-İ'câz" ve "Mesnevî-i Arabî" eserlerinin Türkçe tercümesini de yine mezkûr birâderine yaptırmıştır. Ardından da "Gençlik Rehberi"ni Arapçadan Türkçeye tercüme ettirmiştir.[50]

Bedîüzzamân 20 Eylül 1950 tarihli bir mektubunda, 1921 tarihinde yazdığı "Lemaât" adlı eserinin Risâle-i Nûr'a ilhâk edilerek 33. Söz'ün sonuna konulmasını istemiştir.[51] Eski Saîd'in en önemli eseri ve Risâle-i Nûr'un başlangıcı ve fâtihası, bir muhtasar fihristesi ve çekirdek-i aslîsi olarak nitelediği İşârâtü'l-İ'câz Tefsiri'ni de 30. Mektup olarak Risâle-i Nûr'a ilhâk etmiştir.[52] Bedîüzzamân, Yeni Saîd'in kalbine ilk olarak hakikatten *şuhûd derecesinde* zâhir olduğunu belirttiği "Mesnevî-i Arabî" mecmuasının da 33. Lem'a olmasının kendisine ihtâr edildiğini belirterek onu da Risâle-i Nûr'a ilhâk etmiştir.[53] Biraderi Abdülmecid tarafından yapılan tercümesi ise "Mesnevî-i Nûriye" ismiyle ilhâk edilmiştir. Bedîüzzamân, fidanlık hükmündeki Mesnevî'nin bahçesinin Risâle-i Nûr olduğunu belirtir. Arabî Mesnevî

[49] Badıllı, **Bedîüzzamân Saîd**..., III, 2030-2031.
[50] Badıllı, **Bedîüzzamân Saîd**..., III, 2031.
[51] Badıllı, **Bedîüzzamân Saîd**..., III, 2032-2033.
[52] Bedîüzzamân Saîd Nursî, **Şualar**, Envâr Neşriyat, İstanbul 1995, s. 704, 720, 723; **Emirdağ Lâhikası-1**, s. 42; **Kastamonu Lâhikası**, s. 67; **Emirdağ Lâhikası-2**, Envâr Neşriyat, İstanbul 1996, s. 85.
[53] Nursî, **Emirdağ Lâhikası-1**, s. 42.

Mecmuası'nın, Risâle-i Nûr'un bir anlamda çekirdeği ve fidanlığı hükmünde olduğunu kaydeder.[54]

Böylece 1950-1954 yılları arasında Risâle-i Nûr'u oluşturan Türkçe eserlere beş tane önemli eser daha eklenmiştir. Bunlar Hutbe-i Şâmiye'nin Türkçe tercümesi, Nûr Âleminin Bir Anahtarı, Hanımlar Rehberi, Arabî İşârâtü'l-İ'câz'ın tercümesi ve yine Arabî Mesnevî'nin tercümeleri şeklindedir. Ayrıca Bedîüzzamân'ın işareti ile 1950'li yılların başında Zübeyir Gündüzalp rehberliğindeki bazı üniversiteli gençler tarafından hazırlanan ve yayınlanan küçük ve kısa Tarihçe-i Hayat'ı da bunlara ekleyebiliriz. Bu tarihçeden önce Bedîüzzamân'ın yeğeni Abdurrahman'ın hazırladığı ve 1919'da basılan bir biyografisi bulunmaktaydı. Daha sonraları 1958 yılında yine Bedîüzzamân'ın bazı talebelerinin hazırladığı büyük Tarihçe-i Hayat yayınlanmıştır.[55]

Bütün bu aktarımlardan sonra şimdi de Bedîüzzamân'ın eserlerini dönemlerine göre ayırarak, öncelikle Eski Saîd Dönemi'ne ait eserlerin isimlerini sonra da ilkin yazılış tarihlerini ve ardından baskı tarihlerini verip, baskı tarihlerini esâs alan bir sıralama ile aşağıda gösterelim:

Eski Saîd Dönemi Eserleri

1. Dîvân-ı Harb-i Örfî (1909/1911)

2. el-Hutbetü'ş-Şâmiyye (1911/1911-12 iki baskı, Arapça)

3. Devâü'l-Ye's (1911/1911)

4. Münâzarât (1911/1911)

5. Muhâkemât (1911/1911)[56]

6. Reçetetü'l-Avâm (1911/1912, Arapça)[57]

[54] Bedîüzzamân Saîd Nursî, **Mesnevî-i Nûriye**, Abdülmecid Nursî (Çev.), Envâr Neşriyat, İstanbul 1993, s. 8.

[55] Badıllı, **Bedîüzzamân Saîd**..., III, 2038-2039.

[56] Badıllı bu eserin ilk baskı tarihini 1921 olarak vermiştir. Bkz. Badıllı, **Bedîüzzamân Saîd**..., I, 343, 437.

7. Reçetetü'l-Havâs (Saykalü'l-İslâm) (1911/1912, Arapça)[58]

8. Nutuk-1(1908-1909/1912)

9. Teşhîsü'l-İllet (1911/1912)[59]

10. İşârâtü'l-İ'câz Fî Mazanni'l-Îcâz (1914-16/1918, Arapça)

11. Bedîüzzamân'ın Tarihçe-i Hayatı (1919/1919)

12. Noktatun Min Nûri Marifetilleh (Nokta) (1919/1919)

13. Hakikat Çekirdekleri-1 (1920/1920)

14. Sünûhât(1920/1920)

15. Hutuvât-ı Sitte (1920/1920)

16. Hakikat Çekirdekleri-2 (1921/1921)

17. Kızıl İ'câz (1899/1921, Arapça)

18. Lemeât (1921/1921)

19. Şuaât (1921/1921)

20. Rumûz (1921/1921)

21. Tuluât (1921/1921)

22. İşârât (1921/1921)

23. Katre (1922/1922, Arapça)

24. Zeylü'l-Katre (1922/1922, Arapça)

---

[57] Bu eserin te'lif tarihini Badıllı 1910 olarak vermiştir. Bkz. Badıllı, **Bedîüzzamân Saîd**..., I, 343.

[58] Badıllı bu eserin de te'lif tarihini 1910 olarak vermiştir. Badıllı, **Bedîüzzamân Saîd**..., I, 343.

[59] Badıllı bu eserin müellif tarafından önce Arapça sonra da Türkçe olarak kaleme alındığını belirtir. Ayrıca buraya kadar olan eserlerden "Devâü'l-Ye's" adlı eserin 1911'de ilk baskı Hutbe-i Şamiye'ye zeyl yapıldığını, "Teşhîsü'l-İllet" adlı eserin de Hutbe-i Şâmiye'nin 1912'deki ikinci baskısına zeyl yapıldığını, diğerlerinin ise müstakil olarak basıldığını kaydeder. Badıllı, **Bedîüzzamân Saîd**..., I, 343.

25. Habbe (1922/1922, Arapça)

26. Zeylü'l-Habbe (1922/1922, Arapça)

27. Zerre (1922/1922, Arapça)

28. Şemme (1922/1922, Arapça)

29. Zeyl (1922/1922, Arapça)

30. Zühre (1923/1923, Arapça)

31. Zühre'nin Zeyli (1923/1923, Arapça)

32. Hubâb (1923/1923, Arapça)

33. Zeylü'l-Hubâb (1923/1923, Arapça)

Ayrıca Bedîüzzamân'ın 1899-1906 yılları arasında yukarıda adı geçen "Kızıl İ'câz" adlı Arapça kitabının yanında, yine Arapça bir mantık kitabı olan "Talikât" adlı eser ile biri matematik diğeri fizyonomi ile ilgili olan iki kitap daha yazdığı, ancak bu son iki kitabın Van Valisi Tahir Paşa'nın konağındaki yangın esnasında yandığı bilinmektedir.[60] Buna göre Eski Saîd dönemine ait şu an elimizde bulunan eserler 34 tanedir. Kayıp olduğu bildirilen iki eserle bu sayı 36 olmaktadır.[61]

Yeni Saîd Dönemi Eserleri

Yeni Saîd dönemi eserleri ise 1926'dan 1949'a kadar yaklaşık 22-23 yıllık bir zaman zarfında peyderpey yazılmış ve peyderpey neşredilmiştir. Bu eserlerin ulaşılabilen te'lîf tarihlerini vermekle yetineceğiz.

1. et-Tefekkürü'l-Îmâniyyu'r-Refî' (1918-1930)[62]

2. Nûr'un İlk Kapısı (1925)

[60] Badıllı, **Bedîüzzamân Saîd**..., I, 161.

[61] Buraya kadar olan kısımda verilen bilgiler için bkz. Badıllı, **Bedîüzzamân Saîd**..., I, 161-162, 343-344, 435-439; Melahat Beki, "**Saîd Nursî'nin Tasavvufî Görüşleri**", (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2007), s. 6-9.

[62] Arapça bir risale olup, 29. Lem'a ile büyük oranda aynıdır.

3. Sözler (1926-1930)

4. Mektûbât (1929-1934)

5. Barla Lâhikası (1926-1935)

6. Lem'alar (1932-1936)

7. Şualar (1936-1949)

8. Kastamonu Lâhikası (1936-1943)

9. Emirdağ Lâhikası-I (1944-1947)

10. Emirdağ Lâhikası-II (1949-1960)

11. Nûr Âleminin Bir Anahtarı (1953)[63]

Esas olarak bizim çalışmamızın konusu olan ve te'lîfi 1926'da başlayıp 1949'da sona eren Nûr Risâleleri, *Sözler, Mektûbât, Lem'alar* ve *Şualar* adında dört temel eserden oluşmaktadır. Yukarıda aktardığımız üzere Lâhikalar ve Bedîüzzamân'ın daha önceki dönemlerde yazdığı *İşârâtü'l-İ'câz, Mesnevî-i Nûriye, Lemeât* gibi bazı eserler de yine kendisi tarafından bu dört temel esere ilhâk ve idhâl edilmiştir.

Burada son olarak Risâle-i Nûr'la ilgili birkaç noktaya da işaret etmek istiyoruz. Öncelikle Risâle-i Nûr'un varlık ve kâinata yönelik bahis üslûbunun, Kur'ân-ı Kerim'in varlık ve kâinata dair bahis üslûbuyla paralellik arz ettiğini görmekteyiz. Kur'ân-ı Kerim'de olduğu gibi Risâle-i Nûr'da da varlıktan, mevcuttan, kâinden yapılan bahis hakikî, bizzât ve kasdî değil, belki tebaî, ligayrihî ve istidlâlî olarak gerçekleşmiştir. İkinci olarak Bedîüzzamân'ın îmân hakikatlerini ve bu muvâcehede varlıkla ilgili meseleleri îzâh ederken kullandığı üslûbun diğer çok dikkat çeken bir husûsiyeti şüphesiz onun çokça başvurduğu temsîl ve teşbîhtir. Risâle-i Nûr, Kur'ânî hakikatleri yine Kur'ânî olan temsîl ve teşbîh usûlü ile beyan etmiştir. Mücerred manaların ve derin hakikatlerin Risâle-i Nûr'da temsîlî

[63] Badıllı, **Bedîüzzamân Saîd**..., II, 931-936; Beki, **Saîd Nursî'nin Tasavvufî Görüşleri**, s. 9-10.

hikâyeciklerle, basit ve avâm diliyle, açık bir tarzda beyan edilebildiğini görmekteyiz. Bedîüzzamân, Risâle-i Nûr'da temsîl dürbünüyle çok derin hakikatleri zihinlere yaklaştırabilmiş ve anlaşılmasını gayet derecede kolaylaştırmıştır.[64] Ona göre Kur'ân âyetleri meseleleri genelin anlayacağı bir şekilde ifade ettikleri için, çoğu kez teşbîh ve temsîl yolunu kullanırlar.[65] Temsîl yöntemi i'câz-ı Kur'ân'ı gösteren en parlak bir ayna olduğundan doğal olarak Kur'ân'ın manevî bir mucizesi olarak görülen Risâle-i Nûr'da da sıkça başvurulan bir yöntem olmuştur.[66]

[64] Meselâ haşir gibi anlaşılması zor bir meselenin böylesine bir usûlle beyan edildiği "10. Söz" buna güzel bir örnektir. Bunun için bkz. Bedîüzzamân Saîd Nursî, **Sözler**, Envâr Neşriyat, İstanbul 1996, s. 48-93. Diğer bazı misaller için bkz. Nursî, **Sözler**, s. 9, 16-17, 18-19, 20-21, 22-24, 165-166, 193-195, 197-199, 279-292, 296-297, 311-312, 527-529, 561-563, 609-612, 642-643, 667-668; **Mektûbât**, s. 83-85, 246, 247, 248, 254-258, 290-291, 306, 378-379; **Lem'alar**, s. 88-89, 323-324; **Şualar**, s. 170-171, 660-662.

[65] Nursî, **Lem'alar**, s. 107. Bedîüzzamân şöyle der: "*Kur'ân-ı Mu'ciz-ül Beyan, hakikatları durub-u emsal ile beyan ediyor. Çünki daire-i uluhiyete ait hakaik-i mücerrede, daire-i mümkinatta ancak misaller ile temessül ve tavazzuh eder. Mümkin ve miskin olan insan da, daire-i imkânda misallere bakarak, fevkinde bulunan daire-i vücubun şuunatını, ahvalini düşünür*." (Nursî, **Mesnevî-i Nûriye**, s. 106).

[66] Nursî, **Sözler**, s. 193.

BİRİNCİ BÖLÜM
VÜCÛD VE VÜCÛD MERTEBELERİ KAVRAMLARI

1. VÜCÛD KAVRAMININ ANLAMI

Vücûd kelimesi "وجد" Arapça kökünden türemiş bir mastardır. Bu kökten türeyen "vecd", "vücd", "vicd", "cide", "vicdân", "vücûd", "icdân" gibi mastarlar lügatte *matlubuna ulaşmak, gazaplanmak, bir daha fakra düşmeyecek şekilde zengin olmak, yokken var olmak, elde etmek, varlık sahibi olmak, kaybettiği şeyi bulmak, bilmek, çok sevmek, kudret,* vb. gibi anlamlara gelir. Vücûd mastarı için öne çıkan yaygın anlamlar ise *bulmak*, *olmak, var olmak*, *varlık* ve *bilmek*tir.[67]

"Vecd", "vücûd" ve "vicdân" mastarları, bulmak, buluşmak, yüz yüze gelmek, karşılaşmak manalarını ihtivâ etmektedir. Buradaki "bulmak" ifadesi Türkçede, birisi "bir şeyi arayarak bulmak" diğeri ise "tesadüfen bulmak" şeklinde iki anlama tekâbül eder. Ayrıca her iki şekildeki bulma anlamının doğrudan "bilmek" anlamı ile de yakın bir alâkası bulunmaktadır. Zira mevcûd olan, ancak iyi bilinmeyen bir şey bulunduğu zaman o şey artık bilinir hale gelmiş olur.[68] Türkçede

[67] Ebu'l-Hüseyn Ahmed İbn Fâris, **Mu'cemu Mekâyîsi'l-Lüga**, Abdusselam Muhammed Harun (Tah.), Daru'l-Fikr, b.y.y. 1979, VI, 86-87; Carullah Mahmûd İbn Ömer ez-Zemahşerî, **Esâsu'l-Belâğa**, Muhammed Bâsıl 'Uyûnu's-Sûd (Tah.), Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1998, II, 320; İbn Manzûr, **Lisânu'l-Arab**, Dâr İhyâu't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1999, XV, 218-220; Mecdüddîn Muhammed İbn Ya'kub el-Fîrûzabâdî, **el-Kâmûsu'l-Muhît**, Enes Muhammed eş-Şâmî ve Zekeriyya Câbir Ahmed (Tah.), Daru'l-Hadîs, Kahire 2008, s. 1732; Luis Ma'lûf, **el-Müncid fi'l-Luğa**, Darü'l-Meşrik, Beyrut 1973, s. 888; Bekir Topaloğlu ve İlyas Çelebi, **Kelam Terimleri Sözlüğü**, İsam Yayınları, İstanbul 2015, s. 344.

[68] Muhammet Yazıcı, "Sünnî Kelamcılara Göre Varlık Kategorileri", **A.Ü.İ.F.D.**, Sayı. (28), s. 207.

varlık, var olma, bulunma, ceset, beden, cisim, ten, gövde[69] gibi anlamlara gelen varlık, yokluk ve yok oluşun zıddı olarak *kalıcı olan, gelip geçici olmayan* manasında da kullanılmakta, böylelikle de mevcûd olan her şeyi muhît olan en genel kavram vasfı taşımaktadır.[70]

Vücûdun çok anlamlı kelimelerden bir tanesi olması durumu kavramın anlam ve muhtevâsının tespit edilmesinde birtakım zorluklara neden olur.[71] Yukarıda da işaret edildiği üzere bu muvâcehede bu kelime için iki temel anlam ile karşılaşmaktayız. Birisi *var olmak* anlamındaki mastar anlamı, diğeri de *var olan* anlamındaki mevcut anlamı. Öte yandan vücûd lafzı klasik tasavvuf eserlerinde özellikle "bulmak" anlamında ve sûfîye ait manevî bir hal olarak kullanılmıştır. Yani bu eserlerde lafzî olarak, birincil derecede "bulmak" veya "bulunmak" anlamlarında kullanılırken, teknik bir ifade olarak da Allah'ı bulmayı, ilâhî hakikatin bilincine ve farkındalığına varmayı ifade etmiştir. "Müşâhede" ve "keşif" gibi kelimelerin eş anlamlısı olarak da kullanılmıştır. Dolayısıyla vücûd sadece varlık veya varoluş değildir, aynı zamanda bulunan şeydir. Diğer bir ifadeyle vücûd, bulmanın hakikatidir; farkındalık, bilinç, anlayış ve bilgidir. İşte sûfînin karşılaştığı bir hal anlamındaki bu kullanım da vücûd kavramının anlamını tespitteki zorluklardan birisi olarak karşımıza çıkar.[72]

Yukarıda işaret edildiği üzere ilk dönem tasavvuf eserlerinde vücûd, "vecd"in akabinde gelen bir hal olarak ele alınmıştır. Vücûd bu anlamda, Hakk'ın zâtının bulunması, yani sâlikin beşeriyetinden tam olarak fânî olması neticesinde Hakk'ı bulması şeklinde tarif edilmiştir.[73] İkiliğin bütünüyle ortadan kalkması neticesinde

---

[69] Şemseddin Sami, **Kâmûs-ı Türkî**, Raşit Gündoğdu, Niyazi Adıgüzel ve Ebul Faruk Önal (Haz.), İdeal Kültür&Yayıncılık, İstanbul 2014, s. 1151; Abdullah Yeğin ve Diğerleri, **Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat**, TÜRDAV, İstanbul 1999, s. 1040.

[70] Yazıcı, **Sünnî Kelâmcılara Göre Varlık Kategorileri**, s. 206.

[71] Schimmel de vücûd kelimesinin doğru olarak tercüme edilmesinin zorluğuna işaret ederek şunları kaydeder: Arapçada diğer Samî dillerinde olduğu gibi "olmak" fiiline tekâbül eden bir kelime yoktur. Genellikle "varlık", "varoluş" diye tercüme edilen bu kelime aslında "buluş", "bulunma" anlamlarına gelir ve bu yönden varoluştan çok daha canlı bir anlam taşır. Bkz. Annemarie Schimmel, **İslâmın Mistik Boyutları**, Ergün Kocabıyık (Çev.), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2012, s. 285.

[72] Wıllıam C. Chittick, **İbn Arabî Giriş Kitabı Vâris-i Enbiyâ**, Kadir Filiz (Çev.), Nefes Yayınları, İstanbul 2014, s. 51; Ekrem Demirli, **Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık**, İz Yayıncılık, İstanbul 2011, s. 187-188.

[73] Abdülkerim Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risalesi (er-Risale)**, Süleyman Uludağ (Haz.), Dergâh Yayınları, İstanbul 2012, s. 155-158; Hucvîrî, **Hakikat Bilgisi (Keşfu'l-Mahcûb)**, Süleyman Uludağ (Haz.), Dergâh Yayınları, İstanbul 2014, s. 467-469; Şihabuddin Sühreverdî, **Avârifü'l-Meârif**, Abdülvehhab

ortaya çıktığı için tarif edilmesi imkân dâhilinde olmayan bu "hal"le ilgili[74] Ebu'l-Hasan Ali el-Hucvîrî (ö. 465/1072) şunları kaydeder: "*Vücûdun keyfiyeti hakkında nişan ve işaret sahih değildir. Çünkü vücûd müşâhededeki bir zevk ve neşedir. İmdi vücûd (buluş ve eriş maşuktan aşığa ve) sevgiliden sevene bir lütuftur. İşaret, onun hakikatinden azlonulmuştur.*"[75] Vücûd için benzer bir tanımlamayı Seyyid Şerif Cürcânî (ö. 816/1413) şöyle yapar: "*Evsaf-ı beşeriyyeden eser kalmayarak abdin fikdan-ı ma'nevisinden ibarettir. O sırada vücûd, Hakk'tır. Çünkü hakikatin tasallutu zâhir olunca beşeriyet için bekâ ihtimali yoktur.*"[76]

Nitekim Bedîüzzamân da mümkinâtın iki vechinden bahsederken vücûdun bu manası ile ilgili şu değerlendirmelerde bulunduğu görülür: "*Birisi: enaniyet ile vücûddur. Bu ise ademe gider ve ademe kalbolur. İkincisi: Enaniyetin terkiyle ademdir. Bu ise Vâcib-ül Vücud'a bakar bir vücûd kazanır. Binâenaleyh vücud istersen, mün'adim ol ki vücudu bulasın!*"[77] O, vücûdun onu îcâd edene feda edilmesi gerektiğini, zira ancak bu anlamadaki vücûdun terkiyle gerçek bir vücûdun bulunabileceğini ifade eder.[78] Bedîüzzamân'a göre Mûcid ve Vâcibü'l-Vücûd olması hasebiyle Allah'a yaklaşmakta (kurbiyet) vücûd/varlık nûrları, O'ndan uzaklaşmakta (bu'diyet) ise adem/yokluk karanlıkları vardır.[79]

Öte yandan Ekrem Demirli'ye göre ilk dönem eserlerde sûfîlerin vücûd kavramına yönelik tanımlamaları daha çok meselenin epistemolojik ve psikolojik boyutuna yönelik bir nitelikte olmakla beraber daha sonraki zamanlarda sûfî muhakkikler bu kavramı daha çok ontolojik boyutuyla ele alarak değerlendirmeye tâbi tutmuşlardır. Ona göre ilk dönem sûfîlerin vücûd kavramını ele alışlarıyla bu kavramın daha sonra kazandığı anlam arasındaki bağlantıyı Kâşânî'nin ifade ve

---

Öztürk (Çev.), Saadet Yayınları, İstanbul 2010, s. 684. Yine bkz. Muhammed Ali et-Tehânevî, **Keşşâfu Istılahâti'l-Funûni ve'l-Ulûm**, Refîk el-'Acem ve Ali Dehrûc (Ed.), Mektebetu Lübnan Naşirun, Beyrut 1996, II, 1757-1758; Seyyid Cafer Seccâdî, **Tasavvuf ve İrfan Terimleri Sözlüğü**, Hakkı Uygur (Çev.), Ensar Neşriyat, İstanbul 2007, s. 314; Süleyman Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2005, s. 383.

[74] Abdürrezzak Tek, **Istılâhâtu's-Sûfiyye Şerhi** -Istılâhâtu's-Sûfiyye içinde-, Bursa Akademi Yayınları, Bursa 2014, s. 257.

[75] Hucvîrî, **Hakikat Bilgisi (Keşfu'l-Mahcûb)**, s. 467.

[76] Seyyid Şerif Cürcânî, **Ta'rifât (Tasavvuf Istılahları)**, Abdülaziz Mecdî Tolun ve Abdulrahman Acer (Çev.), Litera Yayıncılık, İstanbul 2014, s. 195.

[77] Nursî, **Mesnevî-i Nûriye**, s. 70.

[78] Nursî, **Mesnevî-i Nûriye**, s. 119.

[79] Nursî, **Mesnevî-i Nûriye**, s. 130.

tanımlamalarında görürüz. Kâşânî vücûd kelimesini *bulmak* anlamında yorumladığı gibi akabinde mertebeler itibarıyla vücûd meselesini ele almak sûretiyle bu kavramın Cenâb-ı Hak için ifade ettiği anlamı ortaya koyar. Demirli'ye göre Kâşânî'nin varlık mertebeleri etrafında vücûd kavramına ilişkin değerlendirmeleri aynı zamanda vücûd ile *bilmek* arasındaki ilişkiyi de açık olarak göstermektedir. Çünkü Zât'ın kendisini tecelli mertebelerinde *bulması* manasındaki vücûd aynı zamanda bu mertebelerde Zât'ın kendisini veya sıfat ve isimlerini *bilmesi* anlamına da gelir. Nihâyetinde ruhlar mertebesiyle başlayan oluş mertebelerini de dikkate aldığımızda Kâşânî'nin değerlendirmeleri itibarıyla vücûd kavramının, ilk anlamı olan *bulmak* veya *bilmek*ten *bulunan* ve *var olan* anlamına genişleyen bir kelime olarak karşımıza çıktığını söyleyebiliriz.[80]

Çalışmamızın konusunu oluşturan diğer bir kavram da, *merâtibu'l-vücûd* yani *varlık mertebeleri* terimidir. Vücûd-u Mutlak'ın tecellî mertebeleri de diyebileceğimiz bu genel varlık kategori veya katmanlarının literatürde küllî mertebeler (merâtib-i külliyye), tecellî mertebeleri (mecâlî-i külliyye), külli mezâhir (mezâhir-i külliyye) vb. gibi değişik isimlerle adlandırıldığını görmekteyiz.[81]

Şeyh-i Ekber İbnü'l-Arabî vücûd kavramını daha çok *varlık* anlamında ele almış ve onu Hak Teâlâ'ya tahsîs etmiştir. O, Allah için *vücûd*, O'nun dışındaki şeyler için *mevcûd* kelimesini kullanmaktadır. Ona göre vücûdla kastedilen sadece Hakk'ın vücûdu ve varlığıdır. Hakk'ın dışındakiler için (gayr) varlıktan söz edilemez. Çünkü onlar için bir vücûd/varlık yoktur. Onlar yoklukta sabit olup ancak Hakk ile mevcut olmuşlardır. Suad el-Hakîm'e göre İbnü'l-Arabî mevcûdları yokluğa yerleştirip onları dâimî olarak sürekli yaratıcı olması açısından Allah'a muhtaç yapmakla yaratılmışların varlığı probleminden kurtulmuştur. Onun mevcûdlara vücûd vasfını izâfe etmesi (mümkün vücûd, kazanılmış vücûd, hayâlî vücûd, mecâzî vücûd vb. gibi) manevî/anlamsal ortaklık açısından değil lafzî ortaklık

[80] Abdürrezzak Kâşânî, **Tasavvuf Sözlüğü (Letâifu'l-A'lâm Fî İşârâti Ehli'l-İlhâm)**, Ekrem Demirli (Çev.), İz Yayıncılık, İstanbul 2015, s. 577-578; **Istılâhâtu's-Sûfiyye (Sûfilerin Kavramları)**, Abdürrezzak Tek (Çev. ve Şerh), Bursa Akademi Yayınları, Bursa 2014, s. 15; Demirli, **Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık**, s. 189-190.

[81] Kâşânî, **Tasavvuf Sözlüğü**, s. 500-501; Mahmud Erol Kılıç, **Şeyh-i Ekber (İbn Arabî Düşüncesine Giriş)**, Sûfî Kitab, İstanbul 2013, s. 88.

itibarıyladır. Binâenaleyh varlıklarını Zât-ı Hak'tan almaları cihetiyle mevcûdların varlığı Hakk'ın varlığından başka bir şey değildir.[82]

İbnü'l-Arabî'ye göre *vücûd*un kadîm ve hâdis olarak ikiye ayrılması dilde bir ayrımdır ve meselenin anlaşılması içindir. Yoksa hâdis olana hiçbir zaman vücûd lafzı ıtlâk edilemez. Bunun için İbnü'l-Arabî'ye göre *vücûd-i hâdis* yanlış bir kullanım iken, doğrusu *mevcûd-i hâdis* olmalıdır. Hâdisin varlığı kendinden değildir. O ancak kadîm olanın varlığıyla vardır. Dolayısıyla vücûd çok değildir, birdir. Varlıklar ise bu bir olan vücûdun muhtelif mertebelerdeki tezâhür ve taayyünleridir.[83] Vücûd/varlık kavramının Hak ile özdeşliği[84] şeklinde ifade edilebilecek bu çerçevenin İbnü'l-Arabî başta olmak üzere vahdet-i vücûd geleneğinin varlık görüşünü, belki de bu geleneğin görüşlerinin özünü teşkîl ettiğini söylemek mümkündür.[85]

Bu arada şunu da belirtelim ki Suad el-Hakîm ve Mahmut Erol Kılıç'ın tespit ve kaydettikleri üzere İbnü'l-Arabî 'vücûd'tan tasavvufî tecrübenin ve makamların diliyle de söz etmiş ve bu kavramı bu minvâlde eserlerinde kullanmıştır. Yani tasavvufî olarak meselenin sadece ontolojik yönüyle değil epistemolojik ve psikolojik vechesiyle ilgili de değerlendirmelerde bulunmuştur. Nihayetinde bu iki veçhenin tasavvuf ilminde iç içe geçmiş bir bütün olduğu kabulünü de unutmamak gerekir.[86] Chittick'e göre de İbn Arabî, dikkatinin çoğunu ontolojiye değil antropolojiye yani kâmil insanın mâhiyetini ve insanların mükemmelliği elde ediş tarzlarını anlatmaya ayırmaktadır. Dolayısıyla İbn Arabî'nin terminolojisinde vücûd sadece hakikatin nesnel tarafı, yani varlık ve varoluş değil, aynı zamanda bu hakikatin öznel tarafı, yani bulma ve farkındalıktır. Chittick'e göre İbnü'l-Arabî'nin tartıştığı konular modern okurlara ne kadar ontolojik gelirse gelsin, onun eserlerinin altında yatan ana tema birçok kişinin tahminlerinin aksi olarak insanın kemâle

[82] Suad el-Hakîm, **İbnü'l-Arabî Sözlüğü**, Ekrem Demirli (Çev.), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2005, s. 690-694; Tek, **Istılâhâtu's-Sûfiyye Şerhi** -Istılâhâtu's-Sûfiyye içinde-, s. 257-258.

[83] Kılıç, **Şeyh-i Ekber**, s. 246.

[84] Nitekim İbnü'l-Arabî "*Hak Varlıktır (el-Vücûd), eşya ise onun suretleridir*" ve "*Hak varlığın aynısıdır*" demektedir. el-Hakîm, **İbnü'l-Arabî Sözlüğü**, 693. Onun bu minvâldeki diğer ifadeleri için bkz. Kılıç, **Şeyh-i Ekber**, s. 246-250.

[85] Demirli, **Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık**, s. 202-203.

[86] Vücûd kavramının bu iki boyut ve anlamıyla İbnü'l-Arabî tarafından kullanımı için bkz. el-Hakîm, **İbnü'l-Arabî Sözlüğü**, s.690-694; Kılıç, **Şeyh-i Ekber**, s. 233-272.

ulaşmasıdır. Yoksa sırf bir ontoloji olarak vahdet-i vücûd değildir. Kaldı ki İbnü'l-Arabî eserlerinde vahdet-i vücûd tabirini hiçbir zaman kullanmadığı halde insan-ı kâmil ifadesini defalarca zikretmiştir. İki önemli eseri olan Fusûs ve Fütûhât'ta insanî fazilet ve kemâlâta olan vurgusu açıkça görülmektedir. Bunların ilki olan Fusûs, ilk kâmil insanı anlatarak başlamakta ve devamında insânî kemâlâtın muhtelif türlerini bazı Peygamberlerdeki husûsî hikmetlerle, o hikmetler üzerinden beyan etmektedir. Fütûhât ise insânî kemâlâtın çeşitli makamlarının tasvîrlerinin farklı bakış açılarından geniş bir hulâsası niteliğindedir.[87]

Öte yandan İbnü'l-Arabî'nin vücûd kavramı ile ilgili yukarıda aktardığımız değerlendirmelerinin kendisinden sonra gelen ve onun düşüncesini takip eden birçok isim tarafından paylaşıldığı görülür. Dâvûd Kayserî bu önemli isimlerden birisidir. Doktorasını Kayserî'nin varlık, bilgi ve insan görüşü üzerine bitiren Sema Özdemir'in tespitlerine göre Kayserî, vücûd kavramını bulmak, varlık, husûl, zuhûr, tahakkuk gibi anlamlarda kullanmakta, *var olmak* anlamıyla bu kavramın Tanrı ve mümkün için birleştirilmesini ise reddetmektedir. Bu anlamıyla Tanrı ve mümkün için bu kavramın manevî/anlamsal iştirâkini kabul etmez. Varlığın Tanrı ve mümkünde eşit miktarda bulunması anlamında dilcilerin *tevâtu'* dediği iştirâki tartışmasız reddeden Kayserî'ye göre mevcûd, Vücûd'tan ayrı bir hakikat değildir ki, varlık her birinde aynı oranda bulunabilsin. O, görünen çokluğun izâfîliğini ve hakikatin değişmez birliğini vurgular. *Teşkîk,* yani varlığın Tanrı'da ve mümkünde eşit olmasa da farklı derecelerde bulunmasına gelince, Kayserî bunun da imkânsızlığının altını çizer. Vücûda değil de mâhiyetlere kıyasla ortaya çıkan bir teşkîkten söz edilebileceğini söyler. Şöyle ki; Vücûd'un mertebelerdeki tenezzülü ve mümkünlerde zuhûru esnasında vâsıtaların durumuna göre zuhûru şiddetlenip zayıflar. Vâsıtaların/vesilelerin çokluğunda gizlenme şiddeti artıp zuhûru zayıflar. Bunların azlığında ise gizlenme derecesi zayıflayıp zuhûru şiddetlenir. İşte âriflerin Vücûd'un zuhuruna ilişkin bu görüşlerini aktaran Kayseri, Vücûd'un eşyâda tecellîsinin, onun kayıtlanması anlamına da geleceğini ve dolayısıyla her mertebede varlık derecesinin değişeceğini dile getirir. Bu kayıtları da *nûrânî ve zulmânî perdeler* olarak isimlendiren Kayserî'ye göre perdelerin az ya da çok olmasına bağlı

[87] William Chittick, **Varolmanın Boyutları -Tasavvuf ve Vahdetü'l-Vücûd Üstüne Yazılar-**, Turan Koç (Çev.), İnsan Yayınları, İstanbul 2013, s. 213; **İbn Arabî Giriş Kitabı**, s. 51-52, 67-68.

olarak Varlık'ın şeydeki zuhûru da az ya da çok olacaktır. Neticede Varlık'ın şeylerde farklı derecelerde zuhûr etmesi muvâcehesinde, sadece çeşitli mevcûdların varlığı az ya da çok *izhâr etmesinden* söz etmek mümkündür. Bu son tespit sûfîlerin "birden ancak bir çıkar" şeklindeki tahkîk kâidesi ve dolayısıyla "vücûd-u âmm" kavramı ile ilgilidir. Zira onlara göre Tanrı'dan bir tek varlık tecellîsi çıkar. Yani Hak Teâlâ her mevcûda farklı miktarda varlık tecellîsi göndermemektedir. Buna karşın her mevcûd, ancak kendi istidât ve kabiliyeti ölçüsünde bu tecellîyi kabul etmektedir.[88] Yani Tanrı'dan çıkan şey sadece varlık tecellîsi olup varlık bütün mümkünler arasında eşittir. Dolayısıyla farklılığın kaynağı varlık değil, istidâtlar ve yaratılmamış mâhiyetler olmaktadır.[89]

Nitekim İsmail Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725) şöyle der: Tecellî birdir, ama zuhûrât kavâbil itibârıyladır.[90] İleride de değineceğimiz üzere Bedîüzzamân da benzer bir değerlendirme yaparak Zât-ı Zülcelâl'ın huzur-u kibriyası ile aramızda bulunan zulmânî ve nûrânî, yani maddî-ekvânî ve esmâî-sıfâtî yetmiş binler perdeden yani her ismin binler husûsî ve küllî tecellî derecelerinden ve sıfât tabakalarından söz eder.[91] Nitekim Mi'râc da ona göre *yetmiş bin perde* tabir olunan sıfât, esmâ ve ef'âl tecellileri ve varlık tabakalarının arkasına kadar olan mertebeleri geçmekten ibaret bir olaydır.[92] O şöyle der: "*Zât-ı Ahmediye (a.s.m.) yetmiş bin perde arkasında o Sultan-ı Ezel ve Ebed'in marziyatını doğrudan doğruya Mi'rac semeresi olarak hakkalyakin işitip, getirip beşere hediye etmiştir*."[93] Ayrıca tecellînin mazharların ve aynaların kabiliyet ve istidâtlarına göre gerçekleştiği de Bedîüzzamân'ın Risâle-i Nûr'da vurguladığı önemli bir husûs olarak karşımıza çıkmaktadır.[94] "Birden ancak

[88] Sema Özdemir, **Dâvûd Kayserî'de Varlık, Bilgi ve İnsan**, Nefes Yayınları, İstanbul 2014, s. 71-78. Geniş bilgi için bkz. Dâvûd el-Kayserî, **Tasavvuf İlmine Giriş (Risale fi İlmi't-Tasavvuf ve Şerhu Te'vilâtı Besmele)**, Muhammed Bedirhan (Çev.), Nefes Yayınları, İstanbul 2013, s. 77-82; **Mukaddemât (Fusûsu'l-Hikem'e Giriş)**, Turan Koç-Mehmet Çetinkaya (Çev.), İnsan Yayınları, İstanbul 2011, s. 25-41.

[89] Demirli, **Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık**, s. 222.

[90] Seyyid Mustafa Rasim Efendi, **Tasavvuf Sözlüğü (Istılâhât-ı İnsân-ı Kâmil)**, İhsan Kara (Haz.), İnsan Yayınları, İstanbul 2013, s. 1255.

[91] Nursî, **Sözler**, s. 198, 333. Bedîüzzamân şöyle der: "*İnsanın san'atıyla Hâlıkın san'atı arasındaki fark: İnsan kendi san'atının arkasında görünebilir, amma Hâlık'ın masnuu arkasında yetmişbin perde vardır. Fakat, Hâlıkın bütün masnuatı def'aten bir nazarda görünebilirse, siyah perdeler ortadan kalkar, nuraniler kalır*." (**Mesnevî-i Nûriye**, s. 217).

[92] Nursî, **Sözler**, s. 568.

[93] Nursî, **Sözler**, s. 582.

[94] Nursî, **Sözler**, s. 629; **Lem'alar**, s. 136.

bir çıkar" şeklindeki kâide yerine ise onun, "Vâhid ancak vâhidden sudûr eder" şeklinde bir kâideyi esâs aldığı görülür.[95]

Diğer bir muhakkik Konevî ise Vâcib hakkında varlığın O'nun zâtının aynı olduğunu, mümkün için ise varlığın kazanılmış bir şey olmakla beraber onun sıfatı veya zâtı olarak nitelenemeyeceğini ifade eder.[96] Abdülgani en-Nablûsî (ö. 1143/1731) de âriflere göre vücûdun kadîm bir hakikat olduğunu, bütün varlıkların ise bu kadîm ve tek olan Vücûd ile vasıflanamayan farklı pek çok hakikatten ibaret olduklarını aktardıktan sonra hâdislerin Vücûda muhtaçlıkları nedeniyle onlara sıfat olamayacağını tespit eder.[97]

Bu girişten sonra şimdi de Risâle-i Nûr'da vücûd kavramının genel çerçevede nasıl ele alındığına bakalım. Şunu hemen belirtelim ki bu kısım çalışmamız için bir nevi giriş ve Bedîüzzamân'ın varlık ve varlık mertebeleriyle ilgili görüşleri için bir hulâsadan ibaret görülebilir. Burada özet hatta neredeyse başlık tarzında ifade ettiğimiz bir takım husûslar çalışmanın ilerideki başlıkları altında ayrıntılı olarak ele alınmaya çalışılacaktır.

Bütün vücûdu ve varlığı Zât-ı Akdes'in yarı şeffâf bir cemâl aynası olarak tasvîr eden[98] Bedîüzzamân, mevcûdâtın var olduğunu ve varlıklarının inkâr edilemez olduğunu kaydeder.[99] Bununla beraber her şeyin varlıksal manada iki boyutundan bahseder. Bu iki boyut, her bir şeyin kendisine bakan yönü ile onu yaratana yani Hakk'a bakan yönünden oluşmaktadır. Her şeyin ilk boyutuyla bir hiç yani madum olup sâbit bir vücûdu olmadığını, ikinci boyutuyla ise hiç ve madum olmayıp bir hakikati olduğunu ifade eder.[100]

Meseleyi hakîkî olan ilâhî isimlerin hakîkî olan tecellîleri ve bu tecellîlerin de hakîkî olan aynaları iktizâ etmeleri yönüyle ele alan Bedîüzzamân, bu çerçevede

---

[95] Nursî, **Mesnevî-i Nûriye**, s. 146.

[96] Sadreddin Konevî, **Tasavvuf Metafiziği (Miftâhu Gaybi'l-Cem Ve'l-Vücûd)**, Ekrem Demirli (Çev.), İz Yayıncılık, İstanbul 2013, s. 23-24; Demirli, **Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık**, s. 200.

[97] Abdülgani en-Nablûsî**, Gerçek Varlık (Vahdet-i Vücûd'un Müdafaası)**, Ekrem Demirli (Çev.), İz Yayıncılık, İstanbul 2009, s. 60-61. Ayrıca bkz. Demirli, **Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık**, s. 200-201.

[98] Nursî, **Sözler**, s. 195.

[99] Bedîüzzamân Saîd Nursî, **Asâ-yı Mûsâ**, Envâr Neşriyat, İstanbul 1993, s. 158; **Sözler**, s. 566.

[100] **Mektûbât**, s. 59-60, 460.

varlıkların vücûdlarını ârızî ve hâdis, yani zâtî olmayan farazî ve izâfî şeklinde tespit eder. Bununla beraber ona göre mümkinâtın bu varlığı, Vâcibü'l-Vücûd'un vücûduna nisbetle kararsız ve zayıf bir *gölge* niteliğinde ise de bir hayâl veya vehim değildir.[101] Bedîüzzamân, tecellî neticesinde meydana gelen vücûdu, *vücûd-u zillî* yani gölge varlık olarak niteler. Binâenaleyh bunun *vücûd-u hakikî* ve *aslî*, yani gerçek varlık ile karıştırılmaması gerektiğini vurgular.[102]

Bedîüzzamân'a göre mümkün varlıkların vücûdu, bizzât hakîkî bir hâricî vücûd değildir. Lâkin *vehmî, geçici* ve *zayıf* bir gölge niteliğinde bir vücûd da değildir. Ancak Vâcibü'l-Vücûd'un îcâd ve var etmesiyle tahakkuk eden ve ancak O'nun kayyûmiyetiyle var kalabilen bir varlıktır.[103] O şöyle der: "*Bütün eşya O'nunla kaimdir, devam eder, vücudda kalır, beka bulur. Eğer kâinattan bir dakikacık nisbet-i kayyumiyet kesilse kâinat mahvolur*."[104] Dolayısıyla bu istinâd noktası olmazsa hiçbir şey ayakta duramaz, yokluğa düşer.[105] Binâenaleyh Risâle-i Nûr açısından mümkinâtın vücûd itibârıyla bir istiklâliyetinden söz edilemez. Onlar için ancak ilâhî isimlere aynalık etmeleri itibârıyla, o da zıllî (gölgesel) nitelikte olan bir mevcûdiyetten söz edilebilir.[106]

Bedîüzzamân mevcûdâtın *hâdis* olan yani sonradan olup, tagayyür ve tebeddül eden, değişen varlığına mukâbil Cenâb-ı Hakk'ın vücûdunu *vâcib* yani zâtî, ezelî, ebedî ve yokluğu mümkün olmayan şeklinde tavsîf eder. O'nun vücûdunun, vücûd tabakalarının en râsihi, esâslısı, kuvvetlisi ve mükemmeli olduğunu belirtir. Diğer vücûd tabakalarının O'nun vücûduna *nisbetle* zayıf bir gölge hükmünde olduğunu ifade eder.[107] Ona göre vücûdun en kuvvetli mertebesi *vücûb*tur.[108] En sebatlı ve kararlı derecesi *maddeden tecerrüd*tür. Zevalden ve fenâdan en uzak tavrı *mekândan münezzehiyet*tir. Yine vücûdun en sağlam olan, değişmekten ve ademden

[101] Nursî, **Mektûbât**, s. 85, 249.
[102] Nursî, **Mesnevî-i Nûriye**, s. 105.
[103] Nursî, **Mesnevî-i Nûriye**, s. 137-138, 213.
[104] Nursî, **Lem'alar**, s. 341.
[105] Nursî, **Lem'alar**, s. 346.
[106] Nursî, **Mesnevî-i Nûriye**, s. 208.
[107] Nursî, **Mektûbât**, s. 249.
[108] Nursî, **Şualar**, s. 81, 662-663.

en temiz ve pak sıfatı da *vahdet*tir. Mamâfîh ona göre bütün bu vasıflarla muttasıf vücûdun sahibi de ancak Zât-ı Vâcibü'l-Vücûd'tur.[109]

Bedîüzzamân değişmek ve başkalaşmanın (tebeddül ve tagayyür) sonradan meydana gelmekten (hudûs), tekemmül etmek için tazelenmekten, ihtiyaçtan, maddîlikten ve imkândan kaynaklandığını; Zât-ı Akdes'in ise kadîm, vâcib, ve maddeden mücerred olup her yönüyle mutlak bir kemâl ve istiğnada bulunması hasebiyle değişmek ve başkalaşmanın O'nun için imkânsız olduğunu ifade eder.[110]

Diğer taraftan insan açısından değişmeye, dağılmaya, ihtiyarlığa ve zevâle maruz olmayacak *daimî* ve *sâbit* bir vücûdun âhiret yurdunda, Cennet ve Cehennem ehli için olabileceğini belirtir.[111] Bedîüzzamân, Cennet ve Cehennem ehlinin ebedî olmaları hasebiyle vücûdlarını oluşturan parça ve kısımların değişmeye ve bozulmaya maruz olmadığını, burada bu eczâ arasında tam bir denge (muvâzene) bulunması itibârıyla onlar için çözülme ve dağılmaya (inhilâl) mahal kalmayacağını ifade eder.[112]

İnsan vücûdunun hakikatte Hâlık'ın mülkü olan vedîa/emânet niteliğinde bir varlık olduğunu, insana emâneten verildiğini belirten Bedîüzzamân, bu itibarla insan açısından vücûdun yok hükmünde düşünülebileceğini belirtir. Nitekim bir münâcâtında, varlık açısından bekâ bulabilmek için bu vücûdun fenâ edilmesi gerektiğinin altını çizen Bedîüzzamân, insan varlığı için şu çarpıcı ifadeleri kullanır: "*Hem onun mülküdür, hem o vermiştir. Öyle ise, minnet etmeyerek ve çekinmeyerek fena et, feda et; tâ beka bulsun. Çünki nefy-i nefy isbattır. Yani: Yok, yok ise; o vardır. Yok, yok olsa; var olur.*"[113]

Bediüzzaman yaratılanların mümkün olduğunu ve imkân dairesinde vücûd ve ademlerinin eşit olduğunu belirtir. Vâcib ve mümteni' olmayan yani mümkün ve muhtemel olan şeylerin varlık ve yokluklarının bir sebep, yani bir tahsîs edici, bir

[109] Nursî, **Lem'alar**, s. 343.
[110] Nursî, **Lem'alar**, s. 341, 351; **Sözler**, s. 526, 612.
[111] Nursî, **Sözler**, s. 533.
[112] Nursî, **İşârâtü'l-İ'câz**, s. 143-145.
[113] Nursî, **Sözler**, s. 227. Vücûdun emânet niteliğinde olduğuna ilişkin vurguları için ayrıca bkz. Nursî, **Sözler**, s. 742; **Mektûbât**, s. 207; **Mesnevî-i Nûriye**, s. 65-66, 107, 119; **Kastamonu Lâhikası**, s. 167.

tercih edici, bir mûcid olmaması[114] halinde müsâvî olduğunu, dolayısıyla da bunların vâcib ve ezelî olamayacaklarını ifade eder. Mümkinâtın illetsiz vücûda gelemeyeceğini belirten Bedîüzzamân, kelâmcıların "İmkân, müsâviü't-tarafeyn"dir tespitine atıfta bulunur.[115]

Bedîüzzamân, vücûdun bu cismânî şehadet âlemine münhasır olmadığını ve çeşitli türleri olduğunu kaydeder.[116] Vücûd mertebelerinin muhtelif, âlemlerinin de ayrı ayrı olduğunu özellikle vurgular.[117]

Yine ona göre mutlak yokluktan söz edilemez. Zira Hakk'ın ilim dairesinin dışında bir şey yoktur ve O'nun ilmi her şeyi kuşatmıştır. Bedîüzzamân'a göre mutlak yokluk hiçbir şekilde varlığın kaynağı ve menşei olamaz.[118]

Bedîüzzamân'a göre Zât-ı İlâhî gibi, sıfât ve isimleri de dâimîdir. Dolayısıyla ebedî olan bu sıfât ve isimlerin mazharları, aynaları, cilveleri ve nakışları olan mevcûdâtın da mutlak yokluğundan söz edilemez.[119] Belki varlıksal mertebeler arasında bir seyir ve sefer yapmalarından ve bu mertebelerin birinden çıkıp diğerine girmelerinden söz edilebilir.[120]

Bedîüzzamân'a göre vücûd en büyük bir nimettir.[121] O, mâsivânın var olmasını *vücûda gelme*[122] ve *hudûs*[123] olarak görür. Bu kadîm olmayıp yeniden olanları[124] *mevcûdât*[125] *mahlûkât*[126], *mümkinât*[127], *masnuât*[128], *mükevvenât*[129] gibi

---

[114] Nursî, **Sözler**, s. 684.

[115] Nursî, **Asâ-yı Mûsâ**, s. 134; **Sözler**, s. 684; **Şualar**, 140, 658-659; **Lem'alar**, s. 242; **İşârâtü'l-İ'câz**, s. 87, 158.

[116] Nursî, **Sözler**, s. 698; **İşârâtü'l-İ'câz**, s. 197.

[117] Nursî, **Mektûbât**, s. 248.

[118] Nursî, **Şualar**, s. 24.

[119] Nursî, bu durumu insanlar için söz konusu ettiği gibi diğer varlıklar için de söz konusu eder. Meselâ bkz. Nursî, **Mektûbât**, s. 293.

[120] Nursî, **Mektûbât**, s. 59, 287; **Şualar**, s. 254.

[121] Nursî, **Şualar**, s. 67-68. Nimetin rahmetin neticesi olması itibariyle Bedîüzzamân burada vücûd ile rahmet arasında bir ilişkiye de işaret etmiş olmaktadır ki bunun, vücûdun Nefes-i Rahmân'a izâfe edilerek onun neticesinde ortaya çıktığının kabul edildiği tasavvufî görüşle paralellik arz ettiği söylenebilir.

[122] Bkz. Bedîüzzamân Saîd Nursî, **Muhâkemât**, Envâr Neşriyat, İstanbul 1995, s. 123; **Asâ-yı Mûsâ**, s. 158; **Şualar**, s. 141, 667; **İşârâtü'l-İ'câz**, s. 93, 127, 158.

[123] Bkz. Nursî, **Asâ-yı Mûsâ**, s. 135; **Şualar**, s. 141; **Muhâkemât**, s. 123.

[124] Bkz. Nursî, **Asâ-yı Mûsâ**, s. 158.

[125] Bkz. Nursî, **Asâ-yı Mûsâ**, s. 135, 158; **İşârâtü'l-İ'câz**, s. 127.

[126] Bkz. Nursî, **Asâ-yı Mûsâ**, s. 135; **İşârâtü'l-İ'câz**, s. 127.

[127] Bkz. Nursî, **Asâ-yı Mûsâ**, s. 136.

çeşitli tabirlerle ifâde eder. Mevcûdâtın, *tekvîn*inden[130], *îcâd*ından[131], *ibdâ'*ından[132], *ihtirâ'*ından[133], *halk*ından[134], *sun'*undan[135], *ihdâs*ından[136] *inşâ*sından[137], söz eder.[138] Lâkin yaratılışın güzel şeklini, îcâd, inşâ ya da diğer bir kelimeye tercihen "*halk*" tabirinin ifade ettiğini belirtir.[139]

Bedîüzzamân Kâdir-i Zülcelâl'ın biri ihtirâ' ve ibdâ' ile diğeri inşâ ve sanat/terkîb ile olmak üzere iki tarzda îcâd ettiğini ifade eder. Birincisinde hiçten, yoktan[140] vücûd vermek söz konusu iken, ikincisinde kâinatın unsurlarından (elementler) bazı varlıkları inşâ etmek vardır.[141] Birincisi hiçten îcâd iken, ikincisi mevcûd olan unsurlardan ve eşyâdan toplamak sûretiyle vücûd vermek şeklinde tahakkuk eder.[142] Bedîüzzamân'a göre dünya hikmetlerin hükmettiği bir yer olması itibarıyla burada eşyânın îcâdı tedrîcî ve zaman iledir. Hikmet-i Rabbâniyenin gereği olarak bu durum ortaya çıkmıştır. Âhiret diyarı ise hikmetten çok kudret ve rahmetin tezâhür yeri olmasından orada eşyânın vücûda getirilmesi ânî ve def'î, yani bir anda ve birdendir. Ona göre berzahî ayna ve mazharlarda da durum âhiretteki gibidir.[143]

Yaratılmışlardaki çeşitlenme (tenevvü') ve farklılıklar ise Bedîüzzamân'a göre Cenâb-ı Hakk'ın güzel isimlerinin sonsuz ve sayısız çeşit ve türdeki tecellîlerinden ileri gelmektedir.[144]

---

[128] Bkz. Nursî, **Asâ-yı Mûsâ**, s. 135; **Mesnevî-i Nûriye**, s. 111.
[129] Bkz. Bedîüzzamân Saîd Nursî, **Barla Lâhikası**, Envâr Neşriyat, İstanbul 1992, 43.
[130] Bkz. Nursî, **Muhâkemât**, s. 129.
[131] Bkz. Nursî, **Asâ-yı Mûsâ**, s. 80; **Şualar**, s. 141, 650, 657, 660, 663, 667; **Mesnevî-i Nûriye**, s. 138, 254; **İşârâtü'l-İ'câz**, s. 98; **Barla Lâhikası**, 43, 265.
[132] Bkz. Nursî, **Asâ-yı Mûsâ**, s. 139; **Mesnevî-i Nûriye**, s. 253.
[133] Bkz. Nursî, **İşârâtü'l-İ'câz**, s. 89.
[134] Bkz. Nursî, **Asâ-yı Mûsâ**, s. 80, 83, 139; **İşârâtü'l-İ'câz**, s. 98; **Barla Lâhikası**, 43.
[135] Bkz. Nursî, **Asâ-yı Mûsâ**, s. 139; **Şualar**, s. 672; **Mesnevî-i Nûriye**, s. 94.
[136] Bkz. Nursî, **Şualar**, s. 141.
[137] Bkz. Nursî, **Sözler**, s. 113, 114, 524; **Asâ-yı Mûsâ**, s. 176; **Mektûbât**, s. 232, 233; **Mesnevî-i Nûriye**, s. 18, 107, 111, 253; **İşârâtü'l-İ'câz**, s. 98; **Lem'alar**, s. 194; **Şu'alar**, s. 23, 116, 654, 663.
[138] Bkz. Nursî, **Asâ-yı Mûsâ**, s. 139.
[139] Nursî, **İşârâtü'l-İ'câz**, s. 98.
[140] Şüphesiz ileride îzâh edeceğimiz üzere Risâle-i Nûr mantığında bu yokluk mutlak değil izâfî (hâricî/zâhirî) bir yokluktur.
[141] Nursî, **Asâ-yı Mûsâ**, s. 176; **Şualar**, s. 24.
[142] Nursî, **Lem'alar**, s. 322.
[143] Nursî, **Şualar**, s. 38; **Mesnevî-i Nûriye**, s. 80.
[144] Nursî, **Mektûbât**, s. 86, 288.

Bedîüzzamân'a göre *îcâd* yani vücûda/varlığa getirmek Hak Teâlâ'ya mahsustur.[145] Hiçbir sebebin[146] bu anlamda hakîkî bir tesirinden veya îcâda bir kabiliyetinden söz edilemez.[147] Halketmenin, îcâd etmenin Hâlık-ı Zülcelâl'a mahsus olduğunu özellikle vurgular.[148] Ona göre mâsivâ niteliğindeki varlıklar ancak verileni kabul ederler, mazhar ve münfâil olurlar.[149] Ona göre Cenâb-ı Hakk'ın îcâd ve halk fiilinde herhangi bir vâsıta da bulunmamaktadır.[150] Eşyânın îcâdında başkalarının müdahalesi, Vâcibü'l-Vücûd'un şerîk ve nazîrinin imkânsız ve muhâl olması gibi imkânsız ve muhâldir.[151] Îcâd ve halk *doğrudan doğruya, perdesiz* olarak Zât-ı Zülcelâl'ın kudretine bakar, onun eseridir.[152]

Şer ve çirkinliğin de kulun kesbine ve istidâdına ait olduğunu belirten Bedîüzzamân, Allah'ın yaratmasının gerek mebde' ve müntehâ gerek asıl ve fer' gerekse sebep ve sonuç itibarıyla şerden, kubuhtan ve zulümden münezzeh olduğunu ifade eder.[153]

Kâinatın îcâd yönünden parçalanma ve bölünme (tecezzî) kabul etmez bir küll, hatta bu anlamda kısımlara, parçalara ayrılması imkân hâricinde olan bir küllî hükmünde olduğunu belirtir ve bu husûsu çeşitli şekillerde delillendirir.[154] Ona göre kâinatta her şey diğer her şeyle bağlıdır. Bir şey her şey olmadan yapılmaz. Bir şeyi yaratan ancak her şeyi yaratmış olandır.[155] Bedîüzzamân'ın bu muvâcehede aşağıda sıralayacağımız ifadeleri sık sık kullandığı görülür. "*Pirenin midesini tanzim eden, Manzume-i Şemsiye'yi de o tanzim etmiştir. Sivrisineğin gözünü halkeden, Güneş'i*

[145] Bedîüzzamân'a şöyle der: "*Bütün icadlar ve tesirler Zât-ı Kadir-i Zülcelal'indir*." Nursî, **Emirdağ Lâhikası-2**, s. 117.

[146] Bedîüzzamân bu anlamda melek, insan, şeytan, tabiat veya başka herhangi bir sebebin îcâdından veya bunlardan hiçbirinin îcâdta hakîkî bir tesirinden söz edilemeyeceğini belirtir.

[147] Nitekim Bedîüzzamân sebeplere îcâd vermenin mümteni' ve muhâl olmasına karşın her şeyi bu manada doğrudan doğruya Vacibü'l-Vücûd'a vermenin vâcib ve zarûrî olduğunu *Yirmi Üçüncü Lem'a* olan *Tabiat Risalesi* dâhilinde açık bir şekilde ortaya koyarak isbât etmektedir. Bkz. Nursî, **Lem'alar**, s. 176-194.

[148] Nursî, **Asâ-yı Mûsâ**, s. 80; **Sözler**, s. 608; **Şualar**, s. 19, 261, 606.

[149] Nursî, **Şualar**, s. 163.

[150] Nursî, **İşârât-ül İ'câz**, s. 200.

[151] Nursî, **Asâ-yı Mûsâ**, s. 164.

[152] Bedîüzzamân Saîd Nursî, **Lem'alar**, Zehra Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 404; **Lem'alar**, s. 332; **Sözler**, s. 608-609.

[153] Bedîüzzamân'ın konu ile ilgili ayrıntılı açıklamaları için bkz. Nursî, **Sözler**, s. 464; **Lem'alar**, s. 76; **Şualar**, s. 30-31; **Mektûbât**, s. 43-44.

[154] Bkz. Nursî, **Lem'alar**, s. 319-320, 325-326, 338, 343; **Şualar**, s. 27.

[155] Nursî, **Mesnevî-i Nûriye**, s. 250.

dahi o halketmiştir."[156] "*Kâinatı halkedemeyen, bir zerreyi halkedemez. Bir zerreyi tam yerinde halkedip muntazam vazifeleriyle çalıştıran, yalnız kâinatı halkeden zât olabilir.*"[157] "*Bir kelebeğin midesini tanzim eden, Manzume-i Şems'i dahi o tanzim etmiştir. Bir zerreyi icad etmek için, bütün kâinatı icad edecek bir kudret-i gayr-ı mütenahî lâzımdır. Zira şu kitab-ı kebir-i kâinatın her bir harfinin, bahusus zîhayat her bir harfinin, her bir cümlesine müteveccih birer yüzü ve nâzır birer gözü vardır.*"[158] "*Arzı ve bütün nücum ve şümusu tesbih taneleri gibi kaldıracak ve çevirecek kuvvetli bir ele mâlik olmayan kimse, kâinatta dava-yı halk ve iddia-yı icad edemez. Zira her şey, her şeyle bağlıdır.*"[159] Şüphesiz her şeyin her şeyle bağlı olup bir şeyin her şey olmadan yapılamadığını dikkate aldığımızda her bir şeyin doğrudan doğruya bir birlik delili ve Allah'ın marifetine açılan bir pencere olduğu hakikatiyle karşı karşıya kalırız.[160]

Bedîüzzamân, kâinatın yani bütün varlıkların, bir insanın cüz'î mâhiyetinden halk olunduğunu açık bir dille ifade eder. O zât şu kâinatın çekirdeğidir. Kâinat onun nûrundan yaratılmıştır. Kâinatın en âhir ve en münevver meyvesi odur. Îcâd/yaratma tecellîsine en evvel mazhar olan onun nûrudur. O zât şu kâinatın illet-i gâiyesi yani kâinatın yaratılmasından asıl ve esâs maksadtır. Bu anlamda o yaratılmasaydı kâinat da yaratılmayacaktı denilebilir. Ona göre İnsan-ı Kâmil feleklerin yaratılmasına ille-i gâiye olduğu gibi kâinata da semere ve neticedir. İşte Bedîüzzamân'a göre *o* nûr, *nûr-u Muhammedî* (s.a.v.), o meyve ve netice de ekmel-i küll olan *Zât-ı Muhammedî'*dir (s.a.v.).[161]

2. VÜCÛD İLE ALÂKALI BAZI KAVRAMLAR

2.1. Adem

Varlık, yaratmanın mâhiyet ve keyfiyeti, varlıkların aslı ve onların dış âlemdeki varlıklarından önceki durumuyla ilgili ortaya atılan fikirler muvâcehesinde ortaya çıkan ve üzerinde durulması gereken bir diğer kavram da şüphesiz adem yani

[156] Nursî, **Mektûbât**, s. 468.
[157] Nursî, **Emirdağ Lâhikası-2**, s. 68.
[158] Nursî, **Sikke-i Tasdîk-i Gaybî**, s. 250.
[159] Nursî, **Mektûbât**, s. 468.
[160] Nursî, **Mektûbât**, s. 333-334.
[161] Nursî, **Sözler**, s. 575, 579; **Mektûbât**, s. 193; **Mesnevî-i Nûriye**, s. 189.

yokluktur. Yokluk, mâhiyetinin ne olduğu ve varlıkla olan ilişkisi, düşünce tarihi boyunca bahis konusu yapılan ve üzerinde tartışılan önemli konular olmuştur.

Tasavvuf düşünce geleneğinde yokluğun ikiye ayrılarak incelendiği görülür. Birincisi *adem-i sırf (adem-i muhâl)* yani mutlak ve imkânsız tabir edilen yokluktur. Var olması mümkün olmayan bu yokluk, halis şer, sırf karanlık ve bâtıldır. Şu kadarı var ki, halis hayr, sırf nûr ve hak olan vücûdun mukâbilinde mutlak yokluğun herhangi bir anlamı yoktur. Dolayısıyla sûfîler mutlak yokluğu varlığın zıddı olarak görmemişlerdir.[162] İsmail Hakkı Bursevî bu yokluğu hem ilimde hem de hariçte vücûdu olamayan olarak ifade eder.[163] Zira vücûd sonsuz olup bir sınırı olmadığından ademin tahakkuk edebileceği bir saha yoktur. Dolayısıyla da adem mutlak sûrette varlığı olmayan şeydir. Vücûdun her şeyi kuşattığını göz önüne aldığımızda "adem-i sırf"tan söz etmenin Hak karşısında ikinci bir şeyden bahsetmek anlamına geleceği âşikârdır. Bu da mutlak bir ademi kabul etmenin temelde vahdet prensibine aykırı olduğunu göstermektedir.[164]

İkincisi ise *ademü'l-mümkün, adem fi'l-kıdem, adem-i izâfî, adem-i i'tibârî, adem-i mukayyed* gibi isimlerle adlandırılan yokluktur. Subûtî adem ve subût da denen bu anlamdaki adem tasavvufta şey, ayn ve zât'tır ve bir takım vasıflara sahiptir. O, var-yok şeklinde ifade edilen bir şeydir. Yani Allah'ın ilminde var, ama hâricî âlemde yoktur. Bu durum eşyânın ilâhî ilimde subût halinde iken de var olduğunu, en azından bir çeşit varlığı olduğunu gösterir. Nitekim subût veya bilinmek varlık mertebelerinden biri olarak kabul edilmiştir.[165] Meselâ çekirdeğin içindeki ağaç gibi bilkuvve mevcûd ve bilfiil madum olan eşyâ adem-i izâfîdedir. Bu yokluk sırf varlık ile sırf adem arasında bir berzahtan ibaret görülmüştür.[166] Hakikatlerin değişmesi imkânsız olduğundan vücûd asla adem olmaz ve mevcûd

[162] el-Hakîm, **İbnü'l-Arabî Sözlüğü**, s. 44-45; Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, s. 22.
[163] Rasim Efendi, **Tasavvuf Sözlüğü**, s. 779.
[164] Özdemir, **Dâvûd Kayserî'de Varlık**..., s. 78.
[165] Rasim Efendi, **Tasavvuf Sözlüğü**, s. 779; Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, s. 22; el-Hakîm, **İbnü'l-Arabî Sözlüğü**, s. 360; Demirli, **Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık**, s. 193-194; Özdemir, **Dâvûd Kayserî'de Varlık**..., s. 78-79.
[166] Ahmed Avni Konuk, **Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, Mustafa Tahralı ve Selçuk Eraydın (Haz.), İstanbul 2010, I, 8.

ma'dûm olmaz. Ma'dûm da mevcûd olmaz.[167] Neticede sûfîlere göre yokluğun mutlak değil ancak izâfî ve itibârî bir gerçekliği söz konusudur.

Bedîüzzamân da Risâle-i Nûr'da *adem* terimini kullanırken ikinci tür adem olan *izâfî ademi* kasteder.[168] Zira ona göre de mutlak adem yoktur. Çünkü muhît olan ilâhî ilim her şeyi kuşattığından ve ilim dairesinin hârici olmadığından mutlak ademin tahakkuk edeceği veya bulunacağı bir yer, bir mahal yoktur. Bedîüzzamân ilim dairesi içinde bulunan yokluğu ise, *adem-i hâricî* veya *adem-i zâhirî*[169] olarak niteler. Adem-i hâricî, itibârî, izâfî bir yokluktur. Esasında bu adem Bedîüzzamân'ın vücûd mertebelerinden[170] biri olarak kabul ettiği *vücûd-u ilmî*ye yani sûfîlerin deyimiyle a'yân-ı sâbiteye perde olmuş bir unvândan ve isimden ibarettir.[171] Bedîüzzamân, adem, hiçlik ve fenânın hakikat noktasında olmadığı şeklindeki vurgusunda iki husûsa istinâd eder. Birisi Allah'ın *varlığı*, diğeri ise O'nun ilminin *kuşatıcılığı*dır. Yani ona göre Âlim-i Külli Şey' olan Zât-ı Vâcibü'l-Vücûd'un mutlak olan *vücûd* ve *ilminin*, kuşatıcılığı ve ihâtâsı karşısında mutlak manada bir ademden söz edilemez.[172]

Dolayısıyla adem-i zâhirî veya hâricî, zâhire göre var olan ama aslında olmayan, gayr-ı hakîkî bir yokluktur. Adem-i mutlakın olmadığını ifade eden Bedîüzzamân, onun hiçbir cihetle varlığın menşei olamayacağını da özellikle vurgulamaktadır.[173] Açık ifadeleri şöyledir: "*Adem-i mutlak zâten yoktur, çünki bir ilm-i muhit var. Hem daire-i ilm-i İlâhinin harici yok ki, birşey ona atılsın. Daire-i ilim içinde bulunan adem ise, adem-i haricidir ve vücud-u ilmiye perde olmuş bir ünvandır*."[174]

Bedîüzzamân buradan hareketle var olanlar için mutlak manada bir fenânın hakikatinin de olmadığını belirtir. Ancak sûrî ve zâhirî bir fenâdan söz

---

[167] Konuk, **Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, I, 8.
[168] Bunun açık örnekleri için bkz. Nursî, **Lem'alar**, s. 322-323; **Şualar**, s. 24.
[169] Bkz. Nursî, **Şualar**, s. 24; **Mektûbât**, s. 59.
[170] Bedîüzzamân, insana mahz-ı nimet olan vücûd mertebelerinin verildiğini belirtir. Bkz. Nursî, **Mektûbât**, s. 285.
[171] Nursî, **Mektûbât**, s. 59, 392; **Sözler**, s. 76, 116, 218, 426. Bedîüzzamân ve sûfîlerin bu konudaki görüşlerinin örtüştüğüne ilişkin benzer değerlendirmeler için bkz. Beki, **Saîd Nursî'nin Tasavvufî Görüşleri**, s. 104-107.
[172] Nursî, **Asâ-yı Mûsâ**, s. 72.
[173] Nursî, **Şualar**, s. 24.
[174] Nursî, **Mektûbât**, s. 59.

edilebileceğini belirtir. Zira ona göre fenâya gitmek, geçici olarak hâricî elbisesini çıkarıp dış vücudundan ayrılarak tekrardan manevî ve ilmî bir varlığa girmek demektir. Yani varlıklardan ölüp yok olanlar aslında hâricî vücûdu bırakıp, mâhiyetleri bir manevî vücûd giymektedir. Diğer bir ifadeyle kudret dairesinden çıkıp tekrardan ilim dairesine girmektedir.[175]

Yukarıdaki şekliyle Bedîüzzamân'ın adem kavramına yönelik tanımlaması ile Kayserî'nin yokluk tanımlamasının birbirine benzerliği dikkat çekmektedir. Zira Kayserî'ye göre izâfî yokluk ancak var olana nisbetle kendisinden söz edilebilen bir kavramdır. O, Allah'ın düşündüğü nesnelerin yani O'nun ilminde sûreti olan her şeyin, muhtelif şekillerde varlık mertebelerinde bulunduğunu ifade eder. Buna göre adem, mevcûd olanın yalnızca bazı varlıksal durumlarını açıklamaktadır. Yani yokluk bir nesnenin hâricî varlık mertebelerinde veya onlardan birisinde henüz ortaya çıkmamış olması (tezâhür) durumunu açıkladığı gibi, hâricî varlıkta beliren bir nesnenin, bir var oluş mertebesinden başkasına geçtiğinde birinci durumda var olan olmaması durumunu da açıklamaktadır.[176] Mesela ruhu yaratılan bir insan henüz haricî bir varlık giyinmemişse şehâdet âlemi mertebesi itibarıyla yok iken, ölüp ruhlar âlemi mertebesine geçmesi durumunda ise artık haricî varlık mertebesi itibarıyla yok olmaktadır.

Bedîüzzamân eşyâdaki *sûrî* nitelikteki yokluğu da şöyle açıklar: Gerçekte eşyâdaki cemâl ve kemâl ilâhî isimlerin nakış ve cilveleri olup onlara aittir. İlâhî isimler ise bâkîdir ve cilveleri daimîdir. Bu itibarla tabi ki esmânın nakışları sürekli yenilenip tazelenecektir. Dolayısıyla aslında eşyâ yokluğa ve fenâya gitmemektedir. Belki sadece itibarî taayyünleri değişip farklılaşmaktadır. Eşyânın ilâhî hüsün ve cemâle medâr ve feyz ve kemâle mazhar olan hakikatleri, mâhiyetleri ve misâlî hüviyetleri ise bâkîdir. Nitekim Bursevî de fenânın sûreten gerçekleştiğinin altını çizerek "*ve illâ her şeyin melekûtu bâkîdir*"[177] demiştir. Teceddüd-ü emsâl[178] terimini

[175] Nursî, **Mektûbât**, s. 59; **Sözler**, s. 76; **Şualar**, s. 69-70; **Mesnevî-i Nûriye**, s. 44.

[176] Dâvûd el-Kayserî, **Vahdet-i Vücûd Felsefesi (Felsefî ve Tasavvufî Risaleler)**, Mehmet Bayrakdar (Çev.), MİFAV Yayınları, İstanbul 2012, s. 58-59.

[177] Rasim Efendi, **Tasavvuf Sözlüğü**, s. 1243.

[178] Bu kavram hakkında ayrıntılar için bkz. el-Hakîm, **İbnü'l-Arabî Sözlüğü**, s. 702-704; Toshihiko İzutsu, **İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar**, Ahmed Yüksel Özemre (Çev.), Kaknüs Yayınları, İstanbul 2005, s. 274-288; Demirli, **İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan (İbnü'l-Arabî ve Vahdet-i Vücûd Geleneği)**, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2012, s. 230-232.

de tam da burada kullanan Bedîüzzamân, bu manadaki zevâl ve fenânın sinema perdeleri ve güneşe mukâbil olarak akan kabarcıklar gibi, lezzet verici bir tazelenmekten bir teceddüd-ü emsâlden ibaret olduğunu ifade eder. Ona göre olay, esmâ-i hüsnânın gayet güzel cilvelerini tazelendirmek için mümkinatın gayb âleminden gelip şehâdet âleminden geçerek tekrardan gayb âlemi istikâmetine (berzah, misal, ervâh ve âhiret âlemlerine) doğru yaptıkları ve onlara verilen vazifeye yakışır şekilde gerçekleştirdikleri bir gezinme ve dolaşmadan (seyerân ve cevelân), Rubûbiyetin cemâlînin hikmetli tarzdaki görünüşlerinden, varlıkların Cenâb-ı Hakk'ın sonsuz güzelliğine karşı bir aynalık yapmalarından ibarettir.[179] Bedîüzzamân'ın "teceddüd-ü emsâl" terimini, mümkünlerin her an ancak Yaradan'ın kayyûmiyetiyle varlıklarını sürdürdüklerini belirtmekle beraber, İbn Arabî düşünce geleneğindeki gibi yani her bir şeyin her an yok olup benzerinin Vâcibü'l-Vücûd tarafından aynı anda tekrar yaratılması şeklinde ele almadığı görülmektedir. O bu kavramı, sûreten yok olan her bir şeyin yerine, o şeye mahsus bir zaman içinde yenisinin gelmesi şeklinde değerlendirmiştir.

Dünyanın ve eşyânın üç tane yüzü olduğunu ifade eden Bedîüzzamân'a göre ilâhî isimlere bakan ve onların aynası olan birinci yüze adem giremez. Yukarıda ifade edildiği üzere bu yüzde ancak tazelenme ve yenilenmeden söz edilebilir. Zira ilâhî isimlerin bâkî olup cilvelerinin daimî olması nedeniyle onların cilvelerine ayna ve mazhar konumundaki mevcûdatın da esmânın bu cilvelerine paralel olarak itibârî taayyünlerinin sürekli bir şekilde değişmesi söz konusu olmaktadır. Âhiret ve bekâ âlemine bakan ve onun tarlası hükmünde olan ikinci yüzde de fenâ, ölüm ve zevâl yoktur. Bekâya hizmet eden bu yüzde bâkî meyveler yetiştirmek vardır. Yani bu yüz fânî şeyleri bâkî hükmüne getirmektedir. Ona göre içerisinde fenâ ve zevâlin, mevt ve ademin bulunduğu üçüncü yüzü ise biz fânilere bakar. Sonuçta Bedîüzzamân'a göre şu yerinde durmayıp akan (seyyâle), sürekli yer değiştiren, gezici (seyyâre) varlıklar, Vâcibü'l-Vücûd'un îcâd ve vücûd nurlarını tazelendirmek için hareket halindeki aynalar ve değişen mazharlardan ibarettir.[180]

[179] Nursî, **Mektûbât**, s. 287; **Şualar**, s. 17, 756-757; **Lem'alar**, s. 52; **Mesnevî-i Nûriye**, s. 112.
[180] Nursî, **Mektûbât**, s. 289-290.

Kaldı ki bekâ kendisine mahsus olan Bâkî-i Zülcelâl'ın isimlerinin de bâkî olduğuna vurgu yapan Bedîüzzamân, mevzumuzla alakalı bir kâideye de işaret eder. Ona göre Bâkî'nin aynaları de O'nun rengini ve hükmünü alır, dolayısıyla da bir çeşit bekâya mazhar olur. Böylece bâkî olan isimlerin aynaları olan mevcûdâtın da o isimlere aynalık yapmaları ve mazhariyetleri itibarıyla bir çeşit bekâya erişmeleri söz konusu olmaktadır.[181] Neticede Bedîüzzamân'a göre eşyâ zevâl ve ademe gitmemektedir. Belki kudret dairesinden ilim dairesine, şehâdet âleminden gayb âlemine, değişim ve fenâ âleminden, nûr ve bekâ âlemine geçmektedir.[182]

Bu akıp giden (seyyâl) mevcûdâtın Allah'ın isimlerinin tecellîlerine birer ayna olmaktan ibaret olduğunu vurgulayan Bedîüzzamân'a göre, fenâ, zevâl ve bekâlarında görünen itibârî taayyünlerinin değişmesi itibarıyla mevcûdât altı cihette yenilenmektedir:

Birincisi: Güzel manalarının ve misâlî hüviyetlerinin bekâsı.

İkincisi: Sûretlerinin misâlî levhalardaki bekâsı.

Üçüncüsü: Uhrevî semerelerinin bekâsı.

Dördüncüsü: Onlar için bir nevi vücûd olan Rabbânî tesbihâtlarının temessülünün bekâsı.

Beşincisi: İlmî meşâhidteki bekâsı. Nitekim Bedîüzzamân'a göre kaybolup giden şeyler, onları müşahedesinde tutan Zat-ı Zülcelâl'ın ilim dairesinde ve nazarında bakidir.[183]

Altıncısı: Rûh sahibi olmaları halinde rûhlarının bekâsı.

Böylece Risâle-i Nûr açısından fenâ, zevâl ve adem başka başka vücûdların unvânları olmakta, bir çok vücûdları meyve vermekte ve zevâle giden bir şey kendine bedel çok vücûdları bırakmakta, bir fâni çok cihetlerle bâkî kalmaktadır. Öte yandan Bedîüzzamân'a göre mevcûdâtın ölümü, fenâsı, zevâli, yokluğu, zuhûru ve

[181] Nursî, **Lem'alar**, s. 16.
[182] Nursî, **Mektûbât**, s. 287, 291-298, 501-502; **Lem'alar**, s. 245; **Şualar**, s. 659.
[183] Nursî, **Şualar**, s. 82.

intifâsı gibi çeşitli keyfiyetlerindeki vazifesi ancak Allah'ın isimlerinin muktezâlarını izhâr etmekten ibarettir. İşte bu vazifenin sırrındandır ki mevcûdât gayet derecede süratte olan bir sel gibi, ölüm ve hayat, vücûd ve yokluk şeklinde dalgalanmaktadır. Ayrıca kâinattaki dâimî faaliyet ve hallâkiyetin hakikati de bu vazifeden tezâhür etmektedir. Böylece bu îzâhlar bir yerde, kâinatın en mühim bir muamması olan devamlı sûretteki mevt ve hayat, zevâl ve fenâ içindeki dâimî faaliyetin tılsımını da keşfetmiş olmaktadır.[184]

Ayrıca şunu da ifade edelim ki Bedîüzzamân'a göre eşyâda esâs olan adem değil bekâdır. O, yokluğa gittiklerini zannettiğimiz kelime, lafız, tasavvur gibi bazı şeylerin bile mutlak manada bir yokluğa gitmediğini belirtir. Bunların, sûret ve vaziyetlerini değişerek zevâlden korunduklarını ve bazı yerlerde muhafaza olduklarını ifade eder.[185]

Öte yandan tasavvuf düşüncesinde olduğu gibi Bedîüzzamân'a göre de vücûd, hayr-ı mahz, adem ise şerr-i mahzdır. Bunun delili de hayır, iyilik ve kemâlâtın vücûda rücû'u ve bütün kötülüklerin, musibetlerin ve eksikliklerin esâsının ve temelinin de adem olmasıdır. Yani kısaca bütün iyiliklerin kaynağının varlık, bütün kötülüklerin esâsının da yokluk olmasıdır.[186] Ona göre adem, sırf şer olduğu gibi ademe müncer olan veya ademi hissettiren durumlar da şerri tazammun eder. Vücûdu hissettiren (ihsâs) eden durumlar ise hayrı ihtiva eder. Meselâ ona göre tevakkuf, sükûnet, sükût, atâlet, istirahat, yeknesaklık gibi durumlar bir çeşit ademdir, zarardır. Hareket, çalışma, dönüşüm ve değişim (tahavvül ve tebeddül) ise vücûdtur, hayırdır.[187] Nitekim Bedîüzzamân şöyle der: "*Kudret-i İlahiye herşeyi hayy ve müteharrik kılmıştır ve sükûn-u mutlak ile hiçbir şeyi mahkûm etmemiştir. Mevtin biraderi ve ademin ammizadesi olan atalet-i mutlak ile, rahmeti bırakmamış ki kaydedilsin.*"[188] Bedîüzzamân'a göre adem, şerr-i mahz olmakla beraber karanlıktır; vücûd hâlis hayır olmakla beraber nûrdur. Nitekim ona göre meselâ sürekli ve devamlı nitelikteki istirahat, sükût, hareketsizlik, durgunluk gibi hal ve keyfiyetler

[184] Nursî, **Lem'alar**, Zehra Yayıncılık, s. 436-437; **Şualar**, s. 14-15.
[185] Nursî, **Mesnevî-i Nûriye**, s. 128.
[186] Nursî, **Lem'alar**, s. 72-73.
[187] Nursî, **Asâ-yı Mûsâ**, s. 47; **Sözler**, s. 472, 730; **Mektûbât**, s. 45, 479; **Mesnevî-i Nûriye**, s. 190-191; **Şualar**, s. 80; **İşaratü'l-İ'caz**, s. 81; **Lem'alar**, s. 9.
[188] Nursî, **Muhâkemât**, s. 81.

ademe, hiçliğe yakınlığı içindir ki, insana ademdeki karanlığı hissettirmekte ve sıkıntı vermektedir.[189]

Bedîüzzamân varlık ve yokluk ve bunların mâhiyetleri muvâcehesinde tartışma konusu olan bazı meselelere de açıklık getirir. Bu meselelerden birincisi şudur: Şeytanlar kâinatta büyük tahribatlar ve çeşitli küfür, sapkınlık ve kötülükler yaptıkları halde, zerre miktar îcâda ve yaratmaya herhangi bir müdahaleleri yoktur. Aynı zamanda Allah'ın mülkünde herhangi bir ortaklık hisseleri de mevcûd değildir. O halde bu evsâf ve nitelikteki kötülükleri nasıl irtikâb etmektedirler? Bedîüzzamân bu soruya iki kâideye istinâden cevap verir. Birincisi, bir şeyin vücûdunun ancak bütün parçalarının mevcûdiyetiyle gerçekleşebilmesine rağmen, o şeyin ademinin sadece bir esâsın yokluğuyla gerçekleşmesidir. İkincisi de varlığın mutlaka var olan bir illete ve sebebe dayanmasına karşılık yokluğun ademî şeylere istinâd edebilmesidir. Yani ademî bir şeyin madûm bir şeye illet olmasıdır. İşte Bedîüzzamân bu iki kâideye binâen şunları kaydeder: "*Şeytan-ı ins ü cinnin kâinattaki müdhiş âsâr-ı tahribkâraneleri ve envâ'-ı küfür ve dalalet ve şerr ve mehaliki yaptıkları halde, zerre mikdar icada ve hilkate müdahaleleri olmadığı gibi, mülk-ü İlâhide bir hisse-i iştirakleri olamıyor. Ve bir iktidar ve bir kudretle o işleri yapmıyorlar, belki çok işlerinde iktidar ve fiil değil, belki terk ve atalettir. Hayrı yaptırmamakla, şerleri yapıyorlar. Yani, şerler oluyorlar. Çünki mehalik ve şerr, tahribat nevinden olduğu için, illetleri, mevcud bir iktidar ve fâil bir icad olmak lâzım değildir. Belki bir emr-i ademî ile ve bir şartın bozulmasıyla koca bir tahribat olur. İşte bu sır, Mecusilerde inkişaf etmediği içindir ki; kâinatta "Yezdan" namıyla bir hâlık-ı hayır, diğeri "Ehriman" namıyla bir hâlık-ı şerr itikad etmişlerdir. Halbuki onların Ehriman dedikleri mevhum ilah-ı şerr, bir cüz'-i ihtiyarıyla ve icadsız bir kesble şerlere sebebiyet veren malum şeytandır.*"[190]

Diğer bir mesele ise insana gelen kötülüklerin kaynağının insan nefsi olmasına karşılık iyiliklerin Allah'tan gelmesidir. Bedîüzzamân Kur'ân-ı Hakîm'in مااَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللهِ وَمَا اَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِن نَفْسِكَ[191] şeklindeki bu fermanı

[189] Nursî, **Lem'alar**, s. 217; **Şualar**, s. 80.
[190] Nursî, **Lem'alar**, s. 73.
[191] **Kur'ân-ı Kerim**, Nisa Suresi, 4/79.

ve yokluk-şer, varlık-hayır münâsebeti muvâcehesinde, tasavvuf düşünce tarihinde de tartışma konusu olan bu önemli mevzuda çeşitli açıklamalarda bulunur. Ona göre bütün kusurlar ademden ve yine birer adem olarak nitelediği kabiliyetsizlikten, vazife yapmamaktan ve varlığa dair olmayan yokluğa ait fiillerden gelmektedir. Zira şerli, ademî olan yıkmak, bozmak, tahrib etmek gibi işlerde güç ve iktidar gerekli değildir. Az bir fiil ve pek az bir kuvvet, hatta vazifesini yapmamak ile bazen büyük yokluklar ve bozmaklar gerçekleşiyor. O kötü fâillerin, güçlü ve kuvvetli olduğu sanılır. Halbuki ademden başka hiç bir etkileri ve cüz'î bir kesb dışında bir güçleri yoktur. Şu kadarı var ki Bedîüzzamân'a göre o şerler, kötülükler ademden geldiklerinden, o şerirler ve kötüler gerçek fâildirler. Şuûr sahibi iseler hak etmeleri nedeniyle cezayı çekerler. Demek kötülüklerde, günahlarda ve şuçlarda o fenâlar fâildirler. Buna karşılık iyiliklerde, hayırlarda ve sâlih amelde vücûd bulunduğundan, o iyiler hakikî fâil ve müessir değiller. Bedîüzzamân'a göre onların ancak kâbil olmasından, ilâhî feyzi kabul etmelerinden söz edilebilir. Bu çerçevede mükâfatlar da sırf bir ilâhî lütuf olmaktadır.[192] Dolayısıyla Cehennem amelin cezası, Cennet ise ilâhî fazl ve keremin neticesi olmaktadır.[193]

Kötülüklerin temeli ve esâsı yokluğa, iyiliklerin esâsı vücûda dayandığından ve hiçbir sebebin gerçek bir tesiri ve îcâda/yaratmaya hiçbir şekilde kabiliyeti olmayıp halk etmek ve îcâd etmek Hak Teâlâ'ya mahsus olduğundan, kötülük işleyenlerin gerçek fâil olmasına mukâbil iyilik işleyenlerin hakîkî fâil ve müessir olmayıp sadece kâbil oldukları anlaşılmaktadır. Zira insanın sahip olduğu cüz'-i ihtiyarînin îcâda kabiliyeti yoktur. İnsanın elinde emr-i itibârî hükmünde olan kesbden başka bir şey bulunmuyor. Böyle olmakla beraber bu kesb hadsiz cinâyetleri ve kötülükleri netice verebilecek bir niteliktedir. Çünkü çok büyük tahriblerin ve hadsiz ademlerin, bir tek itibârî ve ademî emrin neticesi olarak ortaya çıkabilmesi söz konusudur.[194] Bu noktada Bedîüzzamân'ın verdiği şu misâl meseleyi gayet anlaşılır

[192] Nursî, **Asâ-yı Mûsâ**, s. 81.
[193] Nursî, **Lem'alar**, s. 84-85.
[194] Nursî, **Sözler**, s. 465. Bedîüzzamân şöyle der: "*Çünki tek bir adem, hadsiz ademleri intac eder. Fakat vücud kendine göre semere verir. Çünki bir şeyin vücudu, bütün şerait ve esbabın vücuduna mütevakkıf olduğu halde; o şeyin ademi, intifası, tek bir şartın intifasıyla ve tek bir cüz'ün ademiyle netice itibariyle mün'adim olur. Bundandır ki: "Tahrib, tamirden pek çok defa eshel olduğu" bir düstûr-u mütearife hükmüne geçmiştir.*" (Nursî, **Sözler**, s. 167-168). "*Vücud-u cümle-ecza, şart-ı vücud-u külldür. Adem ise, oluyor bir cüz'ün ademiyle; tahrib eshel oluyor.*" (Nursî, **Sözler**, s. 706).

kılar: "*Nasılki bir azim sefinenin dümencisi, vazifesinin adem-i ifasıyla, sefine gark olup bütün hademelerin netice-i sa'yleri ibtal olur. Bütün o tahribat, bir ademe terettüb ediyor.*"[195]

Dolayısıyla Bedîüzzamân'a göre insan kötülüklerinden tamamen kendisi sorumludur. Çünkü onları isteyen insanın kendisidir, onun nefsidir. Yani sebebiyet ve suâl insanın nefsinden olduğu için sorumluluğu da o çekecektir. Şüphesiz bu kötülükleri yaratan yine Hak'tır. Lâkin bu yaratma birçok maslahat ve faydaları içeren bir ilâhî kanun dâhilinde olmaktadır. Yani bu yaratma birçok güzel sonuçları olduğu için aslında güzeldir, hayırdır, şer değildir. Bu itibarla bu anlamdaki yaratmada bir küçücük şer ile beraber büyük hayır söz konusu olmaktadır. Onun için bir cüz'î kötülük için hayr-ı kesîr terk edilirse şüphesiz bu şerr-i kesîr olacaktır.[196] Onun için o cüz'î ve küçük şer de hayır hükmüne geçmektedir. Buradan bakıldığında da Allah'ın yaratmasında şer ve çirkinliğin olduğu söylenemeyecektir.[197] Şer ve çirkinlik kulun kesbine ve istidâdına[198] aittir. Yani şerrin yaratılması değil de kesbi şer olmaktadır. Buna karşın kulun iyiliklerde övünmeye hakkı yoktur. Çünkü hasenâtı isteyen, iktizâ eden ilâhî rahmet ve yaratan da Rabbânî kudrettir. Burada suâl ve cevap, dâî ve sebep Hak'tandır. Kulun onda hakkı pek azdır. Çünkü iyilikler kötülüklerin aksine ademî değil vücûdîdırlar. Bu itibarla bunlar insanın yaratmaya kabiliyeti olmayan ve itibârî ve ademî bir emr hükmündeki cüz'î ihtiyarına ve kesbine dayanamazlar. Bu bizlere insan irâdesinin kötülüklerde, günahlarda, suçlarda, yıkmak ve bozmakta elinin gayet uzun olmakla beraber güzelliklerde, iyiliklerde gayet derecede kısa olduğunu göstermektedir. Binâenaleyh Bedîüzzamân'a göre insan yalnız duayla, îmânla, şuûrla, rızayla iyiliklere sahip olur. Neticede şunu söyleyebiliriz: Kötülük işleyenlerin cezası hak etmelerinden, iyilik işleyenlerin mükâfatı ise Allah'ın fazlından ve kereminden ileri gelmektedir.[199]

"*Herkesçe malûmdur ki: Yirmi adamın yirmi günde yaptığı bir binayı, bir adam, bir günde tahrib eder.*" (Nursî, **Lem'alar**, s. 70).

[195] Nursî, **Sözler**, s. 465.

[196] Bedîüzzamân şöyle der: "*Nasılki pekçok mesalihi tazammun eden bir yağmurdan zarar gören tenbel bir adam diyemez: "Yağmur rahmet değil*." (Nursî, **Sözler**, s. 464).

[197] Meselâ bkz. Nursî, **Sözler**, s. 173.

[198] Bedîüzzamân buna şöyle bir örnek verir: "*Nasılki beyaz, güzel güneşin ziyasından bazı maddeler siyahlık ve taaffün alır. O siyahlık, onun istidadına aittir. Fakat o seyyiatı, çok mesalihi tazammun eden bir kanun-u İlahî ile icad eden yine Hak'tır*." (Nursî, **Sözler**, s. 464).

[199] Nursî, **Sözler**, s. 464, 468.

Nitekim Bedîüzzamân'a göre insan cismindeki nefis, âlemdeki tabiata benzemektedir. İkisi de hayrı kabul etmek ve şerre merci olmak için yaratılmıştır. Yani bu ikisi fâil ve mastar değil, belki münfâil ve mahal konumundadırlar. Sadece bir tesirlerinden söz edilebilir. O da gelen hayrı, güzel bir sûrette kabul etmemelerinden şerre sebeb olmalarıdır. Ayrıca bu ikisi birer perde olarak yaratılmıştır ki, güzelliği görülmeyen zâhirî çirkinlikler onlara isnâd edilip, Zât-ı Mukaddese-i İlâhiyenin tenzîhine vesile olsunlar.[200]

2.2. Vücûd İçin İki Kategori: Vücûb Ve İmkân

İbnü'l-Arabî zorunlu ve mümkün varlık sınıflarını kabul etmekle beraber meselenin îzâhında imkân ve vücûb yerine fakirlik-zenginlik (istiğna) kavramlaştırmasını kullanmayı tercih eder. Terimlerin anlamları yaklaşık olarak birbirini karşılar. Zira imkân kendisi bakımından varlığı ve yokluğu müsâvî olan demektir. Dolayısıyla imkân bir tercih edene muhtaç olmayı gerektirmektedir. İşte bu özellik İbnü'l-Arabî açısından imkân için bir tür fakirlik ve ihtiyaca dönüşmektedir. Şunu belirtelim ki Demirli'ye göre onun varlık düşüncesinde açık ve keskin nitelikte bir beşerî-İlâhî ayrımı görülmezse de İbnü'l-Arabî her durumda fakirliğin insan ve âlem için ezelî bir nitelik olduğunu düşünür ve buradan zorunlu varlığın zenginliği neticesini çıkarır. Nitekim onun açısından Tanrı ile âlem veya insan arasındaki tek farklı nitelik de mümkünün imkân özelliğiyle zorunluya bağlanması anlamındaki fakirliği ve zelilliğidir.[201] İbnü'l-Arabî'nin kendi ıstılahında fakr, imkân ile eş anlamlı kullanılmaktadır. Bu, mümkinâttan olan eşyânın varoluş üzerinde hiçbir hükmünün olmamasını ve var olmak için Hakk'ın vücuduna muhtaçlığını ifade eder. Ganî olmak ve hiçbir şeye bağımlı olmamak ise Hak Teâlâ'nın vücûbuna işaret etmektedir.[202]

Hayâl de İbnü'l-Arabî'nin imkânla yakın anlamda kullandığı ve onunla özdeşleştirdiği bir kavramdır. Bunu yaparken hayâlin "bir şey olmak" ile "olmamak" arasındaki ara durumu anlatan sözlük anlamından yararlanır. Ona göre her şey kendisi olmak ile olmamak arasında bir yerde bulunur ki, bu çelişki eşyânın genel vaziyetini bizlere anlatmaktadır. Nitekim imkân da bir şey olmak ile olmamak

[200] Nursî, **Sözler**, s. 230-231.
[201] Demirli, **İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan**, s. 179-180.
[202] Chittick, **İbn Arabî Giriş Kitabı**, s. 65.

arasında ara durumdur. Kendisi bakımından varlığı ve yokluğu eşit olan şey demektir ki, bu da bir şeyin kendisi nedeniyle hiçbir zaman var ve yok olamayacağı anlamına gelmektedir.[203]

İbnü'l-Arabî'nin bu muvâcehede kullandığı bir diğer terim de gölgedir. Sahibi olmadıkça gölgenin vücûdundan bahsedilemez. Bu itibarla gölge, kendisi nedeniyle var olmayan, ancak başka bir şeye işaret eden bir ara durumdur. Bu anlamda gölge, sahibine bir delil ve âyet de olmaktadır. Öte yandan İbnü'l-Arabî *serâb*ın anlamını da hayâlle bir sayar ve *ke-enne* yani *sanki* edatıyla ilişkilendirir. Hayâli ve mümkünü anlatan bir ifade olarak "sanki" âlemdeki her şeyin varlıksal anlamda üzerinde bulunduğu hali ifade eder. Yani âlemdeki her şey "sanki" veya "öyle gibi görünen" bir hayâldir. Hakikatlerde değişmenin olmaması nedeniyle bir şey ne ise sürekli odur. İşte bu kaideye istinaden sûfîlere göre mümkün imkân ve fakirlikten asla kurtulamayacağı için Tanrı'nın her an kendisini yaratmasına muhtaç olmaktadır. Dolayısıyla da Tanrı ile âlem (mümkün) arasındaki ilişki bir kez gerçekleşip biten bir ilişki değil, her an yenilenen sürekli bir ilişkidir ve bu anlamda mümkün, her an ve sürekli bir şekilde Vâcib'e işaret eden bir âyet olmaktadır.[204]

Bedîüzzamân ise imkân ve vücûb şeklinde vücûd için söz konusu olan bu ayrımı *umur-u izafiye*[205] tabir edilen ve biri birisiz olmayan *evsâf-ı nisbiye* çerçevesinde değerlendirir. Ona göre birbirine bağlı olan, birisinin varlığı diğerini gerektiren, birbirine nispet ve mukayese ile anlaşılan bu tür vasıflar gibi kâinatın gerek cüz'iyâtında gerekse umûmî hey'etinde görünen imkân da doğal olarak vücûbu göstermektedir. Kaldı ki ona göre sadece imkân ve vücûb değil, meselâ kâinatın umûmunda görünen infiâl bir fiili, yaratılmışlık (mahlûkiyet) yaratıcılığı (hâlıkıyet) gösterdiği gibi, çokluk ve terkîb hali de birliği (vahdet) gerektirir. Yani imkândan vücûb, infiâlden fiil, kesretten vahdet ve yaratılmışlıktan yaratıcılık görünmekte; birincilerin vücûdu ikincilerin varlığına kesin olarak delâlet etmektedir. Aynen onun gibi, zorunlu olarak, vücûb, fiil, vahdet ve hâlıkıyet mümkin, münfâil, kesîr, mürekkeb ve mahlûk olmayan yani *vâcib* ve *fâil*, *vâhid* ve *hâlık* olan mevsûflarını

[203] Demirli, **İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan**, s. 180.
[204] Demirli, **İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan**, s. 181-182.
[205] Bunlar biri birisiz olmayan ve ancak yekdiğerine nisbet ve mukayese ile anlaşılan vasıflardır. Meselâ karanlık olmasa aydınlık bilinemeyecektir. Karanlık aydınlığa, aydınlık da karanlığa nisbetle bilinir. Yeğin ve Diğerleri, **Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat**, s. 1017.

ister. Öyleyse apaçık olarak, kâinattaki bütün imkânlar, infiâller, mahlûkiyetler, kesret ve terkîbler vücûdu vacib olan, istediğini yapabilen, her şeyi yaratan ve bir ve tek olan bir zâta şehâdet ve delâlet etmektedir. Nihayetinde Bediüzzamân'a göre bu durum her bir varlığın, üzerinde taşıdığı ve gösterdiği yüzler bu çeşit sıfatların diliyle, Zât-ı Vâcibü'l-Vücûd'un yüzler güzel isimlerine şehâdet(ler) ettiğini açık olarak göstermektedir.[206]

Bedîüzzamân'a göre varlıkta bulunan imkân, kesret ve infiâl mertebeleri sırasıyla vücûb, vahdet ve infial mertebelerine bakmakta ve onların varlığını gerektirmektedir. Yani bu mertebeler arasında istilzâm ve iktizâ ilişkisi bulunmaktadır. Doğal olarak bu ilişki de vâcib, vâhid, fa'al bir Hâlık'ın varlığını iktizâ ve istilzam etmek niteliği taşımaktadır.[207]

Öte yandan Bedîüzzamân benzer bir telâzum ilişkisinin gerçekte ulûhiyet[208], risâlet, âhiret ve kâinat arasında da olduğunu belirtir. Bunlardan birisinin vücûd ve sübûtunun, ötekisinin de vücûd ve sübûtunu istilzâm ettiğini belirtir. Bu anlamda *imkân* özelliğine sahip olan kâinat ve içindeki şeylerin Vâcibü'l-Vücûd'un ve bir vücûb dairesinin varlığını gerektirdiğini belirtir. Kâinattaki bütün türler ve onları oluşturan fert silsilelerinin *hudûs ve imkân diliyle*, Hâlık'larının vücûdunun vücûbuna kat'î bir şehâdetle delâlet ettiklerini aktarır. Bu dört kavramın birbirini istilzâm etmesini çeşitli misâller verip delillendirmek sûretiyle ayrıntılı olarak îzâh eder.[209]

Bedîüzzamân'ın yukarıdaki değerlendirmesine benzer bir değerlendirmeyi Konevî'de de görmekteyiz. O ulûhiyet ile me'lûh, rubûbiyet ile merbûb ve esmâ-i ilâhiye ile muktezâları -dolayısıyla da eşyânın mâhiyetleri- arasında bir nisbetten, görelilikten, izâfetten, irtibat, bağlılık ve bağımlılıktan söz eder. Konevî bu durumun hakikatler, nisbetler, mertebeler, na'tlar, sıfatlar vb. gibi birbirine bağımlı her şeyde böyle olduğunu söyler. Bunlar arasındaki ilişkiyi de birisi olmadan diğerinin hem

[206] Nursî, **Sözler**, s. 678.
[207] Nursî, **Mesnevî-i Nûriye**, s. 61-62.
[208] Bedîüzzamân ulûhiyet dairesini imkân dairesinin hemen üstündeki vücûb dairesi ile mürâdif olarak kullanır. Nursî, **Mesnevî-i Nûriye**, s. 106.
[209] Nursî, **Mesnevî-i Nûriye**, s. 36-49; **İşârâtü'l-İ'câz**, s. 88-89.

varlık açısından sâbit olmaması, hem de *takdîr* açısından bilinememesi şeklinde ortaya koyar.[210]

Öte yandan imkân noktasının hadsiz genişliğine vurgu yapan Bedîüzzamân, bunun *hadsiz cihetlerle* Vâcibü'l-Vücûd'un vücûdunu gösterdiğini; Kelâm âlimlerinin teselsülün kesilmesi yoluna münhasır olmayıp, sayısız yollarla Vâcibü'l-Vücûd'un marifetine yol açtığını kaydeder. Ona göre her şeyde her şeyin yaratıcısına ait mührü, damgayı ve sikkeyi gösterip O'nun marifetine yol açmak, Kelâm âlimlerinin yolundan daha geniş, daha genel, daha kesin ve kolaydır. Bir tek şeyin binler dillerle Vâcibü'l-Vücûd'a şehâdet ve delâlet eder hükmünde olduğunu söyleyen Bedîüzzamân, kâinatın mevcûdâtı kadar değil, belki *mevcûdâtın sıfât* ve *mürekkebât*ı sayısınca[211] *imkânât noktasından*, Vâcibü'l-Vücûd'un vücûduna karşı şehâdetler ve delâletler olduğunu belirtir.[212]

Dolayısıyla her bir imkân kabiliyetinin, mertebesi ne olursa olsun bir vücûb kabiliyetini gösterip ona işaret etmesi ve böylece Vâcibü'l-Vücûd'a delâlet ve işaret etmesi söz konusu olmaktadır. Nitekim Bedîüzzamân şöyle der: "*İkinci Burhan*: *Kâinat kitabıdır. Evet, şu kitabın bütün hurufu ve bütün noktaları, efraden ve terekküben Zât-ı Zülcelal'in vücud ve vahdetini, elsine-i mahsusaları kıraat ile* وَ اِنْ مِنْ شَيْءٍ اِلاَّ يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ *yi tilavet ediyorlar. Cemi' zerrat-ı kâinat birer birer zat ve sıfat ve saire vücuh ile hadsiz imkânat mabeyninde müttereddid iken; birdenbire bir ciheti takib, muayyen bir sıfatla ittisaf, mahsus bir keyfiyetle tekeyyüf ederek hayretbahşa hikemi intac ettiğinden, Sâni'in vücub-u vücuduna şehadetle avalim-i gaybiyenin enmuzeci olan latife-i Rabbaniye içinde ilân-ı Sâni' eden misbah-ı imanı ışıklandırıyorlar. Evet bir nefer, nefsinde ve takımda ve bölükte, taburda ve orduda gibi; her bir zerre de, kendi başıyla zat, sıfat, keyfiyetindeki imkânat cihetiyle Sâni'i ilân ettiği gibi, tesavir-i mütedahileye benzeyen mürekkebat-ı müteşabike-i mütesaide-i kâinatın her bir makamında ve her bir nisbetinde ve her bir dairesinde, her bir zerre, müvazene-i cereyan-ı umumîyi muhafaza ve her nisbetinde ve her*

[210] Konevî, **Tasavvuf Metafiziği**, s. 44-50; Demirli, **Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık**, s. 216.

[211] Bu durumun izâhı için bkz. Nursî, **Sözler**, s. 685-686; **İşârâtü'l-İ'câz**, s. 92, 99-100; **Muhâkemât**, s. 118-119.

[212] Nursî, **Sözler**, s. 684-686; **Şualar**, 140-142, 653-654; **Asâ-yı Mûsâ**, s. 135-136.

takımında ayrı ayrı vazifeyi ifa ve hikmeti intac ettiklerinden Sâni'in kasd ve hikmetini izhâr ve vücud ve vahdetinin âyâtını kıraat ettikleri için Sâni'-i Zülcelal'in berahini, zerrattan kat kat ziyade olur. Demek اَلطُّرُقُ اِلَى اللهِ بِعَدَدِ اَنْفَاسِ الْخَلاَئِقِ *hakikattır, mübalağa değil; belki nâkıstır.*"[213]

Aslında vücûb ve imkân noktasında yukarıda bir kısmını zikrettiğimiz husûslar genel olarak bizi Bedîüzzamân'ın vücûd dairesinin en büyük hakikati olarak nitelediği tevhîd[214] ile ilgili kendi ispat ve tahsil metoduna götürür. Zira daha önce de ifade ettiğimiz üzere Bedîüzzamân'ın vahdaniyetin ispatında ve bu anlamda tam bir huzur bulma yolunda kendisine kadar olan yollardan farklı olarak *cadde-i kübrâ* dediği kendi meşrebinde, tam huzuru bulmak açısından kâinat aşılması gereken bir engel değildir. Kainat ve içindekilerin unutulması, üzerlerine nisyan perdesi çekilmesi veya bunların hayâle sarılarak ademe atılması da gerekmemektedir. Bilakis Risâle-i Nûr'da şiârı "Lâ mabude illâ hû, Lâ maksûde illâ hû" olan ve her bir şeyden, her bir şeyin sıfât ve mürekkebâtı sayısınca pencereden tevhîde yol bulmak, ona delil göstermek ve reddedilemeyecek şekilde onun vücûbunu ispat etmek gibi bir yöntem takip edilmektedir. Binâenaleyh bu yöntemde kâinattaki her bir şeyin pek çok vecihlerle doğrudan doğruya bir vahdaniyet delili olması, marifete bir pencere olması durumu söz konusudur.[215] Nitekim Bedîüzzamân daimî huzurun elde edildiği hakîkî manadaki tevhîdi de bu yöntem mülâhazasıyla elde edilen bir tevhîd olarak görmektedir.[216]

Şüphesiz bu mesleğin en önemli bir dayanağı da ileride de üzerinde duracağımız gibi şuunât-ı zâtiye ve sıfatların tecellî şekline bağlı olarak kâinatta tecellî eden isimlerin içi içe daireler (devâir-i mütedâhile) veya ışıktaki yedi renk gibi birbiri içine girmesi, birbirine yardım etmesi ve birbirinin eserini tekmîl ederek tezyîn etmesi, yani sözü edilen bu tecellî tarzıdır.[217] Bu tarz neticesinde kâinatta mevcûdâta tecellî eden her bir ismin, bütün isimleri, kendi müsemmâsı olan Hâlık-ı Zülcelâl'a isnâd etmesi ve O'nun unvânları olduğunu ispat etmesi söz konusu

[213] Nursî, **Mesnevî-i Nûriye**, s. 247.
[214] Bkz. Nursî, **Lemalar**, s. 327.
[215] Nursî, **Mektûbât**, s. 333-334.
[216] Nursî, **Sözler**, s. 293.
[217] Nursî, **Mektûbât**, s. 334.

olmaktadır. Şüphesiz bu bizi doğal olarak ilâhî isimlerin tecellîsi ile ortaya çıkan ve kaynağı bu esmâ olan kâinattaki bütün fiillerin ve o fillerin neticesi olan eserlerin de kaynakları olan esmâ ile aynı özellikte olmalarına götürür. Öyleyse her bir îcâdî fiilin, bütün fiilleri fâiline mal etmesi ve her bir eserin bütün eserleri müessirine vermesi de söz konusu olacaktır. İç içe geçmişlikten kaynaklanan birbiriyle sayısız noktadan ilişkililik, birbirine yardım etmek, aynı merkez tahtında hareket etmek vb. gibi durumlar ef'âl ve âsâr için de geçerli olacaktır. İşte Bedîüzzamân'ın her bir şeyin sayısız noktadan vahdaniyetin doğrudan doğruya bir burhânı ve marifet-i ilâhiyenin bir penceresi olduğuna ilişkin görüşü açısından bu nokta da önemlidir.

Neticede Bedîüzzamân'ın ortaya koyduğu Allah'a ulaşma yolunda kendisinin ifade ettiği üzere kolaylık ve kısalık vardır. Hem de kâinat ve içindekilerinin idamdan ve nisyân zindanından kurtarılması ve ilâhî isimlere mazharlık ve aynalık gibi önemli vazifelerde kullanılması söz konusudur. Şüphesiz bu, mümkinâtın varlıksal manada istiklâliyeti anlamına da gelmemektedir. Yani Risâle-i Nûr açısından da mümkinâtın zâtî, aslî, müstakil bir varlıkları söz konusu değildir. Ancak esmâya aynalık yapmak ve mazhar olmak çerçevesinde Vâcibü'l-Vücûd tarafından mümkinâta verilen bir varlıktan söz edilir ki, bu varlığın devamının da tamamen Hakk'ın idâmesine bakmakta olduğunun vurgulandığını görmekteyiz.

Peki, kâinat ve içindekilerin mümkün olmasına karşın Hâlık'ın Vâcibü'l-Vücûd olması ne demektir. Bedîüzzamân bunu O'nun vücûdunun *zâtî, ezelî, ebedî* olup *ademinin mümteni'* ve *zevâlinin muhâl* olması şeklinde açmaktadır. Bu vücûd, vücûd mertebelerinin en esâslısı, en kuvvetlisi ve en mükemmelidir. Buna karşılık olarak (yani O'nun bu vâcib vücûduna nisbetle) diğer vücûd tabaka ve mertebeleri gayet zayıf bir gölge hükmündedir. Mâsivânın vücûdu hâdistir, ârızîdir, sübûtu açısından kararsız ve kuvvetsizdir.[218] Nitekim Bedîüzzamân'a göre "*o derece vücûd-u Vâcib rasih ve hakikatlı ve vücud-u mümkinat o derece hafîf ve zaîftir ki; Muhyiddin-i Arabî gibi çok ehl-i tahkik, sair tabakat-ı vücudu, evham ve hayal derecesine indirmişler;* لاَ مَوْجُودَ اِلاَّ هُوَ *demişler. Yani: Vücud-u Vâcib'e nisbeten*

[218] Nursî, **Mektûbât**, s. 248-249; **Şualar**, s. 662-663.

başka şeylere vücud denilmemeli; onlar, vücud ünvanına lâyık değillerdir diye hükmetmişler."[219]

Burada Bedîüzzamân'ın vahdet-i vücûda yönelik yukarıdaki yorumunun (yani bu telakkide mümkinâtın ancak Vâcib'in vücûduna *nispetle* evhâm ve hayâle indirgenip yok sayıldığı şeklindeki değerlendirmesinin) gayet yerinde ve isâbetli olduğunu söylemek gerekir. Nitekim Çakmaklıoğlu da vahdet-i vücûd anlayışı açısından Allah-âlem münâsebeti çerçevesinde gündeme gelen önemli problemlerden biri olan âlemin Allah karşısındaki ontolojik gerçekliği meselesini değerlendirirken âdetâ yukarıdaki yorumun ne kadar isabetli olduğunu göstermekte ve şunları kaydetmektedir: "*Şeyhin vücûd nazariyesine tek bir veçheden odaklanıldığında âlemin varlığının izâfî, muhayyel ve yokluk hükmünde olduğu şeklindeki bir anlayış hemen zihinlerde tebellür eder. Zira o, çeşitli vesilelerle âlemin mümkün vasfını sürdürdüğünü, her an yaratıldığını, her an Hak ile kâim olup varlığını bir an bile müstakil olarak sürdüremediğini ifade eder. Bu yönüyle âlemi bir gölge varlığa benzetir. Fakat âlemin ontolojik gerçekliğine ilişkin tüm bu nitelendirmeler Mutlak Vücûd'a nisbetledir. Mutlak Vücûd, gerçek anlamda müstakil, kendi kendine yeten, mükemmel, her şeyi kuşatan, var olmada başka bir şeye muhtaç olmayan şeklinde kemâl sıfatlarıyla muttasıf olduğu için bu Mutlak Vücûd'a nisbetle âlem bağımsız bir varlık değil, Onun -zâtı itibarıyla münezzeh ve mukaddesliği korunmak şartıyla- bir belirmesi, tezâhürü ve mertebesi görülür. Hal böyle olunca, söz konusu bu nitelendirmeler âlemi ve onda bulunan her şeyi mutlak anlamda yok ve muhayyel saymaya götürmez. Zira âlem diğer bir cihetten de Mutlak Vücûd'un bir mertebesi, tezâhürü ve belirmesi şeklinde görüldüğü için onun ontolojik gerçekliği temelde söz konusu bu Mutlak Gerçeklik'le ilişkilendirilir.*"[220]

Vâcib olan vücûda mukâbil imkân ise varlığı da yokluğu da mümkün olmak, ademi ile vücûdu müsâvî olmak manasındadır. Nitekim Bedîüzzamân'ın imkân dairesinden çıkma ile vücûda gelme arasında bir ilişki kurduğu görülür.[221] Dolayısıyla vâcib ve mümteni' olmayan belki mümkün ve muhtemel olan şeylerin

[219] Nursî, **Mektûbât**, s. 248-249.

[220] M. Mustafa Çakmaklıoğlu, "İbnü'l-Arabî'ye Göre İlâhî İsimlerin Âlemde Tecellisi: Allah-Âlem Münasebeti Etrafında Ortaya Çıkan Bazı Problemler", **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, Sayı. (23), s. 26-27.

[221] Bkz. Nursî, **Lem'alar**, s. 242.

var olmada başkasına muhtaçlıkları söz konusudur. Mümkünler birbirini îcâd edip devir ve teselsül edemeyeceğine göre bir Vâcibü'l-Vücûd vardır ki onları îcâd eder. Bu da mümkünlerin varlıklarının *zâtî* olmaması yani *arızî* ve *hâdis* olması anlamına gelmektedir.[222] Evet, Bedîüzzamân'a göre mümkinâtın vücûdu bizzât hakikî bir hâricî vücûd değildir. Bununla beraber vehmî veya zâil bir gölge de değildir. Ancak, Vâcibü'l-Vücûd'un îcâdıyla bir vücûdtur. O, mümkinâtın varlıklarının Vâcib'in nûrundan bir gölge olması yönüyle *vehmî* bir mertebede olduğunu kabul etmekle beraber Vâcib'in emriyle hâricî vücûda girdiğini, sâbit ve müstakar kaldığını ifade eder.[223] Şu kadarı var ki, Bedîüzzamân'a göre imkânî vücûdlar (tasavvuf literatüründeki adıyla a'yân-ı sâbite), ezelî ilimden hâricî bir vücûda geçmişlerse de, onların hakikî vücûd mertebesine ulaştıklarından söz edilemez.[224]

Cenâb-ı Hakk'ın bütün isimleriyle hakîkî olarak tecellîleri olduğunun altını çizen Bedîüzzamân, bu çerçevede bütün eşyânın O'nun îcâdıyla ortaya çıkan ârızî bir vücûdu olduğunu belirtir. Eşyânın bu varlığı her ne kadar Vâcibü'l-Vücûd'un vücûduna nisbetle gayet zayıf ve kararsız bir gölge ise de hayâl veya vehim değildir. Mümkinâta Hallâk ismiyle vücûd veren Cenâb-ı Hak olduğu gibi o vücûdu idâme ettiren de O'dur. Binâenaleyh hâricî varlığa çıktıktan sonra da mümkinâtın varlık açısından zâtiyet ve asliyet kazanması söz konusu olmamakta ve bu anlamda Hak Teâlâ'ya *iftikâr*ları devam etmektedir.[225] Nitekim Bedîüzzamân'a göre imkân deliline وَ اللهُ الْغَنِيُّ وَ اَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ[226] âyetiyle işaret edilmiştir.[227] Dolayısıyla vahdet-i vücûd anlayışında olduğu gibi Risâle-i Nûr'da da yaratılanların imkânı, onların varlık açısından fakrını ve Vâcibü'l-Vücûd'a olan ihtiyacını ifade ederken, Hâlık'ın vücûb-u vücûdu da O'nun bu anlamdaki gınasını ifade etmektedir.

Bedîüzzamân, değişim ve başkalaşmanın (tagayyür ve tebeddül) kaynaklandığı şeyler arasında imkânı da saymaktadır. İmkân dışındaki husûsları ise hudûs, tekemmül etmek için tazelenmek ve bu anlamdaki ihtiyaç ile maddîlik olarak sıralamaktadır. Mümkünlerin aksine Zât-ı Akdes'in kadîm, her yönüyle mutlak

[222] Nursî, **Sözler**, s. 91, 684.
[223] Nursî, **Mesnevî-i Nûriye**, s. 137-138.
[224] Nursî, **Mesnevî-i Nûriye**, s. 146.
[225] Nursî, **Mektûbât**, s. 85.
[226] **Kur'ân-ı Kerim**, Muhammed Suresi, 47/38.
[227] Nursî, **İşârâtü'l-İ'câz**, s. 92.

kemâlde ve mutlak istiğnâda, maddeden mücerred ve Vâcibü'l-Vücûd olmasından dolayı O'nun tagayyür ve tebeddülünün mümkün olmadığına işaret etmektedir.[228]

Bedîüzzamân kâinatı bir imkân dairesi olarak niteler.[229] Mümkinât dairesinin ölüm ve hayata, varlık ve yokluğa sürekli bir şekilde mazhar olan eşyâ dairesi olduğunu belirtir.[230] İslâm Peygamberi'nin (a.s.m.) bütün kâinatın üstüne çıkarak, bütün varlık tabaka ve mertebelerini geçmek sûretiyle girdiği "*Kâb-ı Kavseyn*" makamını da imkân ve vücûb ortasında bir makam ve yer olarak zikreder.[231]

Bedîüzzamân her bir şeyin melekûtiyet cihetinin varlık ve yokluk açısından denk (müsâvî) olmaktan ibaret olan imkân itibarıyla *müvâzenet*te olduğunu belirtir.[232] O, mevcûdâtın melekûtiyet cihetinin bu müsâvâtını, ileride ayrıntılı olarak işleyeceğimiz üzere, Zât-ı Kadîr'in kudretine nazaran az ile çoğun, büyük ile küçüğün yaratılmasının ve ölümden sonra da bunların haşredilmesinin aynı kolaylıkta olduğunu anlatmak için kullandığı hakikatlerden biri olan "*müvâzene sırrı*"na temel yapmakta ve söz konusu hakikati varlıkların bu yönünün bu anlamdaki denkliği üzerine bina etmektedir.[233]

3. DÜŞÜNCE TARİHİ İÇERİSİNDE VARLIK NAZARİYESİNİN GELİŞİMİ

Şüphesiz vücûd, vücûdun zuhûru, hiyerarşik düzeni, vücûdun bir gerçekliğinin olup olmadığı ve vücûdun birliği gibi konular, insanlık tarihi açısından ilk çağlardan itibaren ele alınan temel problemlerdir. Bunlar tarih boyunca çeşitli mitolojilerin, felsefelerin ve dinlerin odağında yer alan esâs mevzular olarak günümüze kadar gelmişlerdir. Zira insan, var edildiği andan itibaren onu diğer varlıklardan ayıran düşünme kabiliyeti ile doğal nesneleri ve olup biten olguları anlamaya ve onları anlamlandırmaya çalışmıştır. Bu anlamlandırma sürecinde, doğal ve gündelik yaşamında her an karşılaştığı çeşitli biçim ve formlardaki "varlık", insanlığın felsefî birikimini oluşturan düşünce tarihinde zamanla bir "kavram" ve

[228] Nursî, **Lem'alar**, s. 351.
[229] Nursî, **Sözler**, s. 427.
[230] Nursî, **Mektûbât**, s. 37.
[231] Nursî, **Sözler**, s. 566-567.
[232] Nursî, **Sözler**, s. 529.
[233] Nursî, **Şualar**, s. 658-659.

"problem" haline dönüşmüş ve her devirde kendine özgü tartışmaların meydana gelmesine yol vermiştir. Dolayısıyla ilk çağlardan beri insanoğlunun zihnini yoran, "Varlık, var mıdır? Varlığın kökeni nedir? Varlığın ana maddesi nedir? Varlık bir midir çok mudur? Evren ve içindekiler nereden ve nasıl var olmuştur? Evren sonlu mu sonsuz mudur? Evrende amaçlılık var mıdır?" vb. gibi çeşitli soruların cevabı, her çağın kendine özgü anlayış ve düşünüş biçimi ile temellendirilmeye çalışılmıştır.[234]

Nitekim varlık ve mertebeleri ile ilgili çalışmamızda kendimize örnek aldığımız Mahmut Erol Kılıç'ın, İbnü'l-Arabî'ye göre varlık ve mertebelerini ele aldığı ve "Şeyh-i Ekber İbn Arabî Düşüncesine Giriş" adıyla yayınlanan eserinde, varlık ve mertebeleri ile ilgili İslâm'dan önceki kaynaklardaki görüşlerin bir özetine yer ayırdığını görmekteyiz. Kılıç, söz konusu bölümde, değişik milletlerin mitolojilerini içeren kadîm metinlerden meselâ Mayaların, Kızılderililerin, Eski Mısır'ın kutsal metinlerinden, Grek ve Roma kaynaklarından, Pers mitolojisinden ve meselâ Zerdüştlükten bu mevzulara ait görüşleri içeren pasajlar sunar.[235] Ona göre bütün bunlarda her ne kadar yaratılış farklı versiyonlarda ve farklı kelimelerle anlatılmışsa da özde tümünün ortak olduğu bazı husûslar olduğu hissedilmektedir. Meselâ varlık katmanları konusunda bu mitlerin tümünde ya beşli, ya yedili veya dokuzlu bir tasnifin yapıldığı görülür. Ayrıca hemen hepsinde ortak olan bir Kozmik Yumurta'dan çıkma motifi bulunur.[236] Kılıç, ayrıca Hinduizm, Budizm, Taoizm, Yâhûdilik ve onun mistik sistemini oluşturan Kabalizm geleneğinden, Hıristiyanlık, Gnostisizm ve Hermetizm'den, mevzubahis konularla ilgili bilgiler aktarıp misâller verir.[237] Yine felsefe tarihinden de ilgili konularla ilgili belli başlı filozofların vücûd ve onunla alâkalı temel husûslarla ilgili görüşlerine özet bir şekilde değinir.[238] İslâm'dan sonraki dönemle ilgili olarak da kelâmcılar, Müslüman filozoflar ve

[234] Kadir Çüçen, Melek Zeynep Zafer ve Adnan Esenyel, **Varlık Felsefesi**, Ezgi Kitabevi, İstanbul 2014, s. 34-35; Yazıcı, **Sünnî Kelâmcılara Göre Varlık Kategorileri**, s. 202. Bu muvâcehede geçmişten günümüze ontoloji ve metafiziğin varlıkla ilgili temel problemleri ve soruları ile bunlara verilen cevaplar hakkında güzel bir özet için bkz. Çüçen, Zafer ve Esenyel, **Varlık Felsefesi**, s. 27-54.

[235] Bkz. Kılıç, **Şeyh-i Ekber**, s. 94-101.

[236] Bkz. Kılıç, **Şeyh-i Ekber**, s. 101-102.

[237] Bkz. Kılıç, **Şeyh-i Ekber**, s. 103-114.

[238] Bkz. Kılıç, **Şeyh-i Ekber**, s. 114-127. Ayrıca bkz. Hilmi Ziya Ülken, **Varlık ve Oluş**, Doğubatı Yayınları, Ankara 2014; Cavit Sunar, **Varlık Hakkında Ana Düşünceler**, Anadolu Aydınlanma Vakfı Yayınları, İstanbul 2006; Macit Gökberk, **Felsefe Tarihi**, Remzi Kitabevi, İstanbul 1999; Çüçen, Zafer ve Esenyel, **Varlık Felsefesi**.

sûfîlerin bu konularla ilgili ana fikirlerini ele alır.[239] Bizler sûfîler dışındaki gurupların görüşleri ve bunların ayrıntıları için eserin ilgili yerine ve dipnotlarda işaret ettiğimiz diğer kaynaklara havale etmekle yetineceğiz.

Tasavvuf tarihine baktığımızda sûfîlerin kendi düşünceleri ve yaşadıkları haller muvâcehesinde ortaya çıkan tevhîd anlayışları etrafında ve neticesinde tebârüz eden bir varlık anlayışlarının olduğunu görmekteyiz. Allah-kâinat-insan ilişkisinin ortaya konulduğu bu anlayışlarda marifete ve idrâke konu olan tevhîd mertebesi itibarıyla ve ona bağlı bir şekilde âleme ve içindekilere ilişkin bir varlık tasavvur ve düşüncesinin geliştirildiği görülmektedir. Aslında günümüz dünyasının önemli tasavvuf araştırmacılarından William Chittick'in dediği gibi İslâm düşüncesinin tamamını Allah'ın birliği (tevhîd) ile ilgili dini öğretiyi haklı çıkarmak, gerekçelendirmek ve doğruluğunu ispat etmek için mümkün olan çeşitli araçların giderek açılması şeklinde görmek mümkündür. İşte bu muvâcehede tevhîdin anlamını îzâh etmeye çalışanlar arasında mutasavvıflar da bulunmaktaydı. Mutasavvıflar, meşşâî filozoflardan farklı olarak bilgilerini, akıl tarafından, duyuların yardımıyla bağımsız bir şekilde te'yîd ve tahkîk edebilecek bilgiyle sınırlı tutmuyor, Kelâmcılar gibi vahyi ve sünneti de bilgi kaynağı olarak kabul ediyorlardı. Fakat buna ek ve diğer ekollerden farklı olarak keşf ve mükâşefenin de bir bilgi ve kesinlik kaynağı olduğunu kabul ediyorlardı.[240]

Bu anlamda tasavvuf tarihi boyunca tevhîde yönelik ortaya çıkan görüşlerin çeşitli tasniflere tabi tutulduğunu görmekteyiz. Lâkin çalışmamız göz önüne alındığında bunlardan üzerinde durulması gereken en önemli tasnifin herhalde

[239] Bkz. Kılıç, **Şeyh-i Ekber**, s. 144-184. Ayrıca bkz. İbn Sinâ, **Metafizik**, Ekrem Demirli ve Ömer Türker (Çev.), Litera Yayıncılık, İstanbul 2014; Seyyid Şerif Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, Ömer Türker (Çev.), Kırk Gece Yayınları, İstanbul 2011; İsmail Hakkı İzmirli, **İslâm Felsefesi Tarihi**, Refik Ergin (Haz. ve Sad.), Ötüken Neşriyat, İstanbul 2012; Ebu'l-Alâ Afîfî, **İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler**, Ekrem Demirli (Çev.), İz Yayıncılık, İstanbul 2011, s. 23-60; **Tasavvuf İslâm'da Manevî Hayat**, Ekrem Demirli ve Abdullah Kartal (Çev.), İz Yayıncılık, İstanbul 2015; Toshihiko Izutsu, **İslâm Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler**, Ramazan Ertürk (Çev.), Ağaç Kitabevi Yayınları, İstanbul 2010; Macit Fahri, **İslâm Felsefesi Tarihi**, Kasım Turhan (Çev.), İklim Yayınları, İstanbul 1992; **İslâm Felsefesi, Kelâmı ve Tasavvufuna Giriş**, Şahin Filiz (Çev.), İnsan Yayınları, İstanbul 2014; Cavit Sunar, **Ana Hatlarıyla İslâm Tasavvufu Tarihi**, Anadolu Aydınlanma Vakfı Yayınları, İstanbul 2006; **İmam Rabbânî İbn Arabî Vahdet-i Şuhûd Vahdet-i Vücûd Meselesi**, Anadolu Aydınlanma Vakfı Yayınları, İstanbul 2006; Mevlüt Özler, **İslâm Düşüncesinde Tevhid**, Rağbet Yayınları, İstanbul 2005; Faruk Yılmaz, **İslâm'da Varlık Düşüncesi Epistemoloji-Ontoloji**, Berikan Yayınevi, Ankara 2011; Yazıcı, **Sünnî Kelâmcılara Göre Varlık Kategorileri**.

[240] Chittick, **Varolmanın Boyutları**, s. 217.

vahdet-i kusûd, vahdet-i şuhûd ve *vahdet-i vücûd* şeklindeki tasnif olduğunu söyleyebiliriz. İşte bizler aşağıda bu tevhîd anlayışları ile bu anlayışların neticesinde ortaya çıkan varlık görüşleri hakkında bilgiler sunduktan sonra Risâle-i Nûr'un tevhîd anlayışı ve varlık görüşü üzerinde durmaya çalışacağız.

3.1. Vahdet-i Kusûd (Kasd ve İrâdenin Vahdeti)

Muradın, maksadın ve talep edilenin birliği anlamına gelen vahdet-i kusûd, kulun kendi irâde, istek, arzu ve düşüncesini Hakk'ın irâde, istek ve arzusuyla birleştirmesi ve tamamen O'na bağlaması demektir. Kulun kendi irâde, istek ve maksadını yok ederek yerine Cenâb-ı Hakk'ın irâdesini koymakla gerçekleşen tevhîdin bu çeşidi ilk dönem zâhid ve sûfîlerle beraber görülmeye başlamıştır. Bu vahdet, kalbin Hakk'ın hâricindeki şeylerden arındırılması anlamına da gelir. Kalp sürekli bir şekilde Hakk'ı gözetmesi neticesinde O'nun dışındaki varlıkların sûretlerinden habersiz kalır ve böylece Hakk'la beraber olmak sayesinde başka şeylerden temizlenmiş olur.[241] Bu tevhîd yalnızca Allah'ı kasdetmek ve irâde etmek, O'nun kast ve irâde ettiği şeyi kasdetmektir. Bu tür tevhîdte kul ile Rabbin irâdeleri birleşir ve ikisi aynı şeyi ister ve dilerler. Yani kul kendi irâdesiyle fânî ve Rabbinin irâdesiyle bâkîdir. Bu *selef*in tevhîdi olarak kabul edilir.[242]

Fenâ fi'l-kusûd ve fenâ-i kusûdî adlarıyla da anılan bu tevhîd "Lâ maksûde illallâh", "Lâ matlûbe illallâh", "Lâ murâde illallâh", "İlâhî! Ente maksûdî ve rizâke matlûbî" ifadeleriyle dile getirilir. Üzerinde tartışma olmayan bu tevhîd anlayışı *ilk zahitlerin* tevhîd anlayışıdır.[243]

Fenâ fi'l-irâde diye de adlandırılan bu tevhîdin Peygamberlere ve kâmil evliyâya hâs olduğunu belirten İsmail Hakkı İzmirli (ö. 1946), bunun Allah'tan başka şeyleri taleb etmekten vazgeçmek olduğunu belirtir. Salik bu mertebede Allah'tan başka bir şeyi istemez ve sevmez. Ancak O'na tevekkül eder, ancak O'nu sever ve ancak O'ndan ister. Kalpte Allah'a olan sevgi arttıkça o oranda O'na karşı kulluk ve başka şeylere karşı da özgürlük artar. Yani Allah sevgisi ile başka şeylere karşı olan

[241] Kadir Özköse (Ed.), **Tasavvuf El Kitabı**, Grafiker Yayınları, Ankara 2012, s. 485.
[242] Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, s. 359.
[243] Mustafa Kara, **Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi**, Dergâh Yayınları, İstanbul 2016, s. 252; Özköse (Ed.), **Tasavvuf El Kitabı**, s. 485.

özgürlük ters orantılıdır. İşte sâlik Allah'a ibadet ve tevekkül ederek O'ndan başka şeylere ibadetten; O'nun Resulü'ne bağlanarak başka şeylere bağlanmaktan; Allah ve Resulü'nü sevmek sûretiyle başka şeyleri sevmekten ve Allah'tan korkarak ve O'na karşı nefsini alçaltarak, başka şeylerden korkmaktan ve onlara karşı nefsini alçaltmaktan fânî olur. Ancak O'nu sever, ancak O'ndan razı olur.[244] Nitekim Bedîüzzâmân'ın Mevlâna Abdurrahmân Câmî'ye (ö. 898/1492) ait, "Yalnız biri iste, biri çağır, biri talep et, biri gör, biri bil, biri söyle" meâlindeki beyti aktararak şöyle dediğini görmekteyiz: "*Evet Câmî pek doğru söyledin. Hakikî mahbub, hakikî matlub, hakikî maksûd, hakikî mabud; yalnız odur*."[245]

Son olarak şunu da belirtelim ki, bu vahdet halinde Allah'ı isteme, O'nun sevgisi ve O'na ibadetten başka bir şey kalmaz ama ilmin seçme gücü bâkîdir. Salik her şeyi olduğu gibi görür. Mevcûdâtın Hakk'ın emriyle var olduklarını ve onun emri ve irâdesiyle yönetildiklerini bilir. Bu görmesinin neticesi olarak da din, tevhîd ve ibadetteki ihlâsı kuvvetli hale gelir.[246]

3.2. Vahdet-i Şuhûd (Müşâhede Edilenin Vahdeti)

Tevhîd-i şuhûdî, fenâ fi'ş-şuhûd ve fenâ-i şuhûdî gibi isimlerle anılan bu tevhîd "Lâ meşhûde illallâh" cümlesiyle özetlenmiştir. İmam Rabbânî'nin (ö. 1034/1625) vahdet-i vücûdu tenkit edip vahdet-i şuhûdu savunmasından sonra bu anlayış tasavvuf çevrelerinde ve özellikle de Nakşî muhitte daha çok revaç görmüş ve yaygınlaşmıştır. Allah aşkı ve muhabbeti tarafından istilâ edilen sâlik vecd ve istiğrâk halini yaşar. Bu halde hiçbir şeyi görmez olur. Müşâhede ettiği sadece Allah'ın tecellîleridir. Görülen her şey O'dur. Güneşin doğmasıyla yıldızların kaybolmasında olduğu gibi ilâhî tecellîlerin görülmesiyle bütün mâsivâ yok olur.[247] Hakk'ın zuhûr etmesi ve ilâhî tecellîlerin görülmesiyle bütün mâsivâ sanki yok olarak görünmez hale gelir. Bu durumdaki kul da her yerde Allah'ın tecellîsini

[244] İzmirli, **İslâm Felsefesi Tarihi**, s. 317.
[245] Nursî, **Sözler**, s. 218.
[246] İzmirli, **İslâm Felsefesi Tarihi**, s. 319.
[247] Kara, **Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi**, s. 252.

müşâhede eder ve böylece müşâhedesinde birliğe ulaşır. Şu kadarı var ki sâlik vecd halinin geçmesinden sonra kendinin farkına varır ve Hak ile halkı ayrı görür.[248]

Sâlik, Allah'a olan ibadet, zikir ve muhabbetin neticesinde Allah'tan başkasını görmez, kalbine O'dan başkası gelmez ve O'ndan başka şeylerden geçerek onları algılayamaz hale gelir. Şu kadarı var ki bu hal ehline göre sâlikin görüşü kendisinden gider, gördüğünü gerçekte yok zanneder, ama yok olma hali kendi nefsinden kaynaklanmaktadır. Yoksa varlıklar gerçekte oldukları gibi vardırlar, asla değişmemişlerdir. Yani bilginin yok olması bilinenin yok olması veya görüşün yok olması görülenin yok olması değildir. Vahdet-i şuhûdta Rab ile kul, sevap ve günah arasında fark vardır. Yaratan ve yaratılan başkadır. [249]

İzmirli'ye göre fenâ fi'ş-şuhûd, ancak Tabiîn asrında ortaya çıkmıştır. Bayılmak, seçememek, şaşırıp kalmak gibi durumlar Basra âbidlerinde görülmeye başlamıştır. Ebu Yezîd el-Bestâmî (ö. 234/848), Ebu Bekir Şiblî (ö. 334/946) ve benzeri âriflerde fenâ ve sekr halleri ortaya çıkmış ve bu hallerinde onlardan bir takım sözler zâhir olmuştu. Sahve geldiklerinde ise söylemiş oldukları sözlerde hataya düştüklerini belirtmişlerdir. Fudayl b. İyâz (ö. 187/703), Marûf-i Kerhî (ö. 200/815), Ebu Süleyman ed-Dârânî (ö.215/830) gibileri ise fenâ ve sekr hallerine düşmemişlerdi.[250]

Yukarıdaki bilgileri veren İzmirli, vahdet-i şuhûd husûsunda sûfîlerin üç guruba ayrıldığını belirterek bunların görüşlerini şöyle sıralar: Kimileri sülûkun arzu edilen gayesinin bu olduğunu ve bunun aşağısının buna oranla eksik olduğunu belirtmiştir. Bir kısım sûfîler de vahdet-i şuhûdu, yolun gereklerinden kabul ederek onun her durumda salik için *gerekli* olduğunu teslim etmekle beraber, bekâ ve vahdet-i irâdenin ondan daha kâmil olduğunu belirtmişlerdir. Bu itibara göre bu fenâ gereklidir ancak eksiktir. Diğer bir kısmına göre ise bu fenâ *gaye* olmadığı gibi yolun îcâblarından da değildir. Yolun ilişenlerindendir. Kimilerine ilişmekle beraber bazılarına ilişmez. Kulluğun kemâlini bekâ ve sahvda, seçme gücünün kemâlinde gören bu kısımdaki sûfîler için masivâya ibadetten fena bulmak, yani başka şeylere

[248] Özköse (Ed.), **Tasavvuf El Kitabı**, s. 486.
[249] İzmirli, **İslâm Felsefesi Tarihi**, s. 318-319, 323.
[250] İzmirli, **İslâm Felsefesi Tarihi**, s. 318-319.

ibadetin yok olması sâlik açısından onları görmenin yok olmasından daha kâmildir.[251]

3.3. Vahdet-i Vücûd (Varlık Birliği)

"Lâ mevcûde illallâh" cümlesiyle özetlenen bu tevhîd anlayışının ilk izlerine daha önceki sûfîlerde rastlansa da bu anlayışın müessisi olarak Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) kabul edilir. Bu anlayış tasavvuf düşüncesinin en çok tartışılan bir konusudur. Birçok kişi İbnü'l-Arabî'nin bu anlamdaki görüşlerini tenkit etmiş ve reddetmiştir. Bu anlayış bazı âlimler tarafından tasvip edilirken bazısının da bu mevzuda susmayı tercih ettiği görülür.[252] Bu girişten sonra aşağıdaki kısımda birçok araştırmacının görüşlerine başvurmak sûretiyle tasavvuf tarihinde tevhid anlayışının vahdet-i vücûda evrilme süreci ve ulaşılan bu birlik anlayışı itibarıyla ortaya konulan varlık görüşü hakkında bilgiler aktarmak istiyoruz.

Süleyman Ateş'e göre ilk sûfî çevrelerinde başta gelen mesele tevhîd sorunu olmakla beraber ilk sûfîlerde vahdet-i vücûd yoktur. İlk sûfîlerin gayesi Allah'ın varlığında beşerî varlığı unutmak iken, daha sonraki zamanda bu fenâ nazariyesi ileri götürülmüş ve fenânın ifrâta vardırılmış şekli olan vahdet-i vücûd fikrine varılmıştır. İlk mutasavvıflar fenâfillâh fikriyle şuhûdi tevhîde/birliğe yani her şeyde Tek Varlık'ı görmeye ulaşmışlardı. Güneş doğduğunda yıldızların kaybolması misâli Hakk'ın tecellîsi anında kâinat onların gözünden öylece silinmişti. Aslında mevcûdât vardı fakat aşkın verdiği sarhoşluk ile eşyâ onlar için görünmez olmuştu. Ateş'e göre Her şeyi Hak olarak görmek anlamındaki görüş birliği ileri götürülünce varlık birliği anlamında vahdet-i vücûda erişilmiştir.[253]

Abdullah Kartal ise ilk dönem tasavvufunu, *müşâhede esâsına dayanmakla birlikte şerîat âlimlerinin otoritesi altında bunu gerçekleştirmeyi amaçlayan İslâmî bir ilim* olarak tanımlamaktadır. Ona göre İbnü'l-Arabî tasavvufa yeni bir boyut kazandırmayı amaçlamış, ilk dönemin mirasını kabul etmek ve geleneğe bağlı kalmakla birlikte, müşâhedeye dayanan tasavvufu *metafizik bir zeminde* ele almak gerektiğini savunmuştur. İbnü'l-Arabî'nin yapmak istediği şey, tasavvufu, sûfînin

[251] İzmirli, **İslâm Felsefesi Tarihi**, s. 318-320.
[252] Kara, **Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi**, s. 253.
[253] Süleyman Ateş, **İşârî Tefsir Okulu**, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1998, s. 258-260.

yaşadığı deneyimden hareketle bütün varlığı açıklayan metafizik bir sistem olarak tesîs etmekti. Nitekim ilk dönem sûfîlerinin tevhîd anlayışlarının, müşâhedenin verdiği birlik olarak vahdet-i şuhûd ile sınırlı kalmasına karşın İbnü'l-Arabî, sûfînin yaşadığı müşâhede anındaki birlik hâlinden hareketle genel bir varlık ve Allah-âlem ilişkisi yorumu geliştirmiştir. Şu hâlde ilk dönem sûfîlerinin birlik telakkîleri, müşâhedenin birliği anlamındaki vahdet-i şuhûd iken, İbnü'l-Arabî'nin tevhîd yorumu, müşâhedenin birliğinden hareketle varlığın birliği hakkında bir doktrini ifade etmekteydi. İşte müşâhededen hareketle bir varlık yorumu ortaya koymak şeklinde formüle edilebilecek bu öğreti, vahdet-i vücûd olarak tabir edilmiştir.[254]

İbnü'l-Arabî, İslâm tevhîd inancını, tasavvufî usûllerle elde ettiği vâridâtı esâs alarak Hâlık-mahlûk ilişkisine uygulayan ve onu aklî esâslara göre temellendirip îzâha çalışan ilk sûfî kabul edilir. Şunu da belirtelim ki o, tasavvufun hal, zevk, keşf ve müşâhede gibi usûlleriyle elde ettiklerini akılla sistemleştirerek bir vücûd îzâhına girişmişse de bu, hiçbir zaman vahdet-i vücûdun esâsının akıl ve muhakeme neticesi olduğu anlamına gelmemelidir. Zira bu anlayışa ancak keşf ve müşâhede yoluyla erişilebileceği ehlince de mukarrer bir husûstur.[255]

İbnü'l-Arabî'den önce muhtelif zaman aralıklarında yaşamış sûfîlerin sözlerinde bu nazariyeye doğru birtakım yönelimleri hatırlatan ifadelere rastlansa da vahdet-i vücûd düşüncesi İbnü'l-Arabî'den önce kâmil ve oturmuş bir nazariye olarak ortaya çıkmamıştır. Ondan önce de İslâm düşüncesinde bu anlayışın temelleri bulunmakla beraber varlık birliği fikrini sistematize eden mutasavvıf İbnü'l-Arabî olmuştur. Ondan önce ileri sürülen görüşler fenâfillâh sınırını zorlamış olmakla beraber henüz o sınır tam anlamıyla aşılmamış ve bu fikir açıkça ortaya atılıp sistemleştirilmemiştir.[256] Nitekim Schimmel, İbnü'l-Arabî'yi cezbeli bir mutasavvıf olmaktan çok bir sistemleştirme dehası olarak nitelemekte ve onun gelecek kuşaklara kapsamlı bir sistem bıraktığına işaret etmektedir.[257]

---

[254] Abdullah Kartal, "Alternatif Bir Vahdet-i Vücûd Yorumculuğu: Simnanî, Cîlî ve İmâm Rabbânî Örneği", **1.Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri**, MEBKAM Yayınları, Konya 2010, s. 159-160.

[255] Rifat Okudan, **Gelenbevî ve Vahdet-i Vücûd**, Fakülte Kitabevi, Isparta 2006, s. 116.

[256] Ateş, **İşârî Tefsir Okulu**, s. 260, 278; Afîfî, **Tasavvuf**..., s. 166.

[257] Schimmel, **İslâmın Mistik Boyutları**, s. 279.

Bununla beraber Afîfî'ye göre İbnü'l-Arabî tasavvufun sadece nazarî tarafıyla uğraşan sırf bir sûfî filozof değil, aynı zamanda zevk ve vecd ehlindendi. Akıl dili gibi keşif dilini de kullanarak vahdet-i şuhûd ve vahdet-i vücûdu bir araya getirmiştir. Muhakkikler açısından varlıkta Allah'tan başkasının olmadığının sâbit olduğunu söyleyen İbnü'l-Arabî'ye göre bizler mevcut olsak da varlığımız O'ndandır. Varlığı başkasından olan kimse ise yok hükmündedir. Şu kadarı var ki bu hakikat fenâ halinde elde edilmesi mümkün olan bir hükümdür. Keşf ve zevk ile desteklenmeyen tek başına bir akıl, bu vahdeti idrâk etmeye güç yetiremez.[258]

İbnü'l-Arabî açısından varlığın ilkesi ve her şeyin aslı olan Allah, mutlak zenginliğin ifadesidir. Hakikatte her şey O'na muhtaçtır. Dolayısıyla hakikatte ihtiyaç duyulan şey sebepler değil de onların sûretlerinde tecellî eden Hak olduğu için varlıkların sebeplere ihtiyacı şeklinde ortaya çıkan durum vehim ve aldanmadan öte bir şey değildir. Böylelikle İbnü'l-Arabî, doğal sebepliliği yıkarak yerine ilâhî sebepliliği koymaktadır.[259]

Afîfî'ye göre İbnü'l-Arabî'nin bütün sisteminin dayandığı ve onun hemen her vesileyle te'yîd ettiği temel ve esâs önerme şudur: "*Vücûd, hakikat ve öz itibariyle birdir. Kesret ve taaddüt, muşahhas ve belirgin (müteayyin) cüz'iyyatı idrâk edebilen hissin algı alanını teşkil eden nazar ve itibara göredir. Başka bir ifadeyle, kapsamlı birliği idrâk edemeyen sınırlı-beşerî aklın varsaydığı bir şeydir. Çünkü beşerî akıl, düşünürken kategorilere boyun eğer. Aklın kategorileri ise zaman ve mekânda oluşan, hâricî kesret âlemine dayanmaktadır. Küllî hakikî vücûd ise bütün bunların dışındadır. Zâhir ve akıl çerçevesinden bakarak kesreti telakki edersek, bunun hakikatin sadece bir yüzünü teşkil ettiğini hatırlamamız gerekir. Diğer taraf ise vahdettir. Birinci yön İbnü'l-Arabî'nin halk diye isimlendirdiği şeydir. Vücûdun batınını ve özünü teşkil eden ikinci yönü ise, Hak diye isimlendirir. Hak ve halk, iki farklı açıdan bakılan aynı şeyin ismidirler. Diğer ifadeyle, hâricî varlıklar vücûd-u vâhidin sûret, taayyün ve görüntülerinden ibarettir. O da, Hakk'ın vücûdudur. Bu sûretler Hakk'ın isim ve sıfatlarının tecellî ettiği aynalardan başka bir şey değildir. Hatta bu sıfatların ve isimlerin aynıdırlar. Eşyada idrâk ettiğimiz her vücûdî sıfat,*

[258] Afîfî, **Tasavvuf**..., s. 167-168.
[259] Afîfî, **Tasavvuf**..., s. 174.

mutlak İlâhî sıfatın veya İlâhi bir ismin özel bir görünümüdür. Meselâ her güzel görüntü, cemâl-i mutlakın bir görünümüdür; her sevilen şey, Mahbûb-i Mutlak yani Hakk'ın mazhar ve tezâhürüdür. İlim, irâde, semi, basar vb. gibi diğer İlâhî sıfatlarda da durum böyledir."[260]

Daha önce işaret ettiğimiz üzere vecde gelen ve kendinden geçen sâlikin yalnızca Hakk'ı görmesi ve mâsivâyı görememesi olan *şuhûdî* tevhit ilk sûfîlerin tevhîdidir. Vicdânî ve zevkî tevhîd de denilen bu tevhîdin üç mertebesinden söz edilir: Hak fiilleriyle sâlike tecellî edince, sâlik bütün fiilleri Allah'tan görerek "Lâ fâile illallâh" der. Sıfatlarla tecellî edince, sâlik eşyâyı ve eşyânın sıfatlarını değil sadece Allah'ı ve O'nun sıfatlarını görür ve sıfatta mevsûfu temâşâ eder. Hak sâlike zâtıyla tecellî ettiğinde ise bu sefer sâlik eşyânın zâtını değil, mevcut olarak yalnızca Allah'ı görür ve "Lâ mevcûde illallâh" der. İşte vahdet-i vücûd ehlinin tevhîdi budur.[261]

Nitekim Bursevî'ye göre tevhîd üç şekilde tasavvur edilir. Evvelkisi "Lâ ma'bûde illallâh"tır ki, hak olan ma'bûdu yani Allah Teâlâ'yı isbât ve batıl ma'bûdu nefyetmektir. Batıl ma'bûd ise hevây-ı nefs olan, insan nefsinin ona ibadet ettiği ve Hakk'a perde olup O'ndan uzaklaştıran her şeydir. Meselâ şehvetlerin çeşitlerini ve hevânın sınıflarını içine almasından dolayı dünyaya bir hicâb olarak kesîf-i zulmânî denilmiştir. Bununla beraber Bursevî'ye göre eğer ki bir şey Hakk'a yakınlık sebebi ise durum farklıdır. Zira mükâşif olan, bu eşyâda ilâhî isimleri mütâlaa eder ve sonra isimlerden müsemmâya geçer. Böylelikle de seyrettiği Hakk'ın eseri olur. O şey ayna olur, perde olmaz. Çünkü ayna kendisinde ortaya çıkan olan sûrete perde değildir. İkincisi "Lâ maksûde illallâh"tır ki ma'bûdu tevhîdten sonra maksûdu da diğer maksadlardan tecrîd etmektir. Nihâî anlamdaki en yüksek matlab ve maksad ise Hakk'tır. Lâkin Bursevî'ye göre ilk tevhîdte hevâyı yani arzuyu Hakk'a şerik koşmak bulunduğu gibi bu ikinci tevhîdte de vücûd şirki söz konusudur. Zira aslî maksûdun Hak olduğunu bilirken yine mümkün ve vâcib olmak üzere iki vücûd isbât edilir. Dolayısıyla emmâre olan nefs ben demekten, başkasına ve kendisine vücûd vermekten vazgeçene dek riyâzet ve mücâhedeye muhtaçtır. Ona göre üçüncü tevhîd

[260] Afîfî, **Tasavvuf**..., s. 207.
[261] Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, s. 359.

ise "Lâ mevcûde illallâh"tır ki mâsivânın vücûdunu tümüyle mahv etmek ve *belki mâsivâ dedikleri eşyâda* Hakk'ı ispat etmektir. Bu mertebeye tevhîd-i zât ve tevhîd-i 'ayn denir.[262]

Bursevî yukarıdaki beyanlarının bir özeti şeklinde kabul edilebilecek şekilde tevhîd kelimesinde şu üç mananın bulunduğunu belirtir: Birinci mana Allah'tan başka ibadete lâyık olan gayrı yoktur; ikinci mana gönülde maksûd olan O'ndan gayrı yoktur ve üçüncü mana ise O'ndan gayrı yoktur, şeklindedir. Üçüncü mananın açılımını ise şöyle yapar: Yani isimleri itibarıyla gayrı *vehm* olunursa da her mevcûdun hakikati O'dur.[263] Bununla beraber Bursevî ehlullâha göre *seyr-i ilallâh*a müntehî olup *seyr-i fillâh*a kadem basmayanın "Lâ mevcûde illallâh" manasını düşünmesinin küfür olduğuna da dikkat çeker. Bu anlamda ubûdiyet mertebesinde vücûdun ismi *ma'bûd*, ulûhiyet mertebesinde *maksûd* ve ahadiyyet mertebesinde *mevcût*tur. Dolayısıyla ahadiyyet mertebesinin ehli olmayan "Lâ mevcûde illallâh" davasında bulunamaz. Yani her bir şeyin var sanılması halinde Hak'tan gayrı mevcûd yoktur denemez. Bununla beraber Bursevî, her şey zâhirde var ise de yok gibidir diye tasdik ederek bilen kimsenin "La mevcûde illallâh" diyebileceğini de ifadelerine eklemektedir.[264]

Vahdet-i vücûd sadece Allah'ın var olduğu ve O'nun dışında bir varlığın olmadığı esâsına dayanan bir tevhîd anlayışıdır. Bu anlayış sahibi manevî tecrübe ve müşâhede yoluyla gerçek varlığın bir tane olduğunu, bunun da Hakk'ın varlığından ibaret bulunduğunu, dolayısıyla Hak ve tecellîlerinden başka hiçbir şeyin hakîkî bir varlığının olmadığını bilir. Bu anlayışa göre hariçte gördüğümüz her şey Vâcibü'l-Vücûd'un tecellîleridir, O'ndandır, lâkin her şey O değildir. Mevcûdâtın Mutlak Vücûd'la ne benzerlik, ne ayniyet ve ne de cüz'iyet bakımından asla alâkası yoktur. O, sûret ve şekillerden münezzehtir. O, sûret ve şekillerde tecellî eden Zât ve Hakikat'tir; sûret veya şekil değildir. Kâinatın izâfî nitelikteki vücûdu ise Hakk'a nisbetle O'nun bir aynası durumundadır.[265] Mutlak Vücûd şekil, sûret, kayıt, parçalanma ve noksanlaşmadan münezzeh olmakla beraber bizim akıl ve hislerimize

[262] Rasim Efendi, **Tasavvuf Sözlüğü**, s. 1241-1242.
[263] Rasim Efendi, **Tasavvuf Sözlüğü**, s. 1254.
[264] Rasim Efendi, **Tasavvuf Sözlüğü**, s. 1256-1257.
[265] Özköse (Ed.), **Tasavvuf El Kitabı**, s. 473-474.

kıyasla birçok sûretlerde görünür. Mahlukât da bu sûretlerden ibarettir. Vücûd-u Sırf hiç değişmemekte, bu sûretler ise her an değişmektedir. Böylelikle de yaratılmışların Allah'ın sıfatlarına ayna olması söz konusu olmaktadır.[266]

Vahdet-i vücûdu savunanlar açısından mümkinâta vücûd denilmesi ortaya çıkış bağlantısı açısından mecâzîdir. Zira mümkinâtın kendileriyle kâim bir vücûdları yoktur. Ezelî ve ebedî olarak ma'dûm olan mümkinâta vücûd isnâdı a'yân-ı sâbitenin ilâhî tecellîlere *aynalık yapması* ve *mazhariyeti alakasıyla* mecâzî bir isnâdtır.[267] Dolayısıyla varlıkları mevcûd kabul etmek mazhariyetle olan alâkaları nedeniyledir. Mümkinât mevcuttur demek vücûd onlarla kâimdir demek olmayıp mümkinâtın, vücûd kendisinden ibaret ve kendi zâtıyla kâim olan Allah'a bir çeşit bağ ve intisapları var demektir. Bu bağ ve alâka da Hakk'ın a'yân-ı sâbiteye tecellî ettiği anda meydana gelir ki bu bağ ve taallûk devam ettikçe mazhariyet alâkası sebebiyle mümkinâta mecâzî olarak mevcûdât denilir. Dolayısıyla mümkün varlıklar tecellîye mazhar olma şartıyla a'yân-ı sâbiteden ibarettir. Kendi kendileriyle kâim bir varlıkları yoktur. Nitekim a'yân-ı sâbiteye "vücûd kokusu koklamamıştır" denilmesinin sebebi de bu durumdur.[268]

Burada şunu da ifade edelim ki, Kılıç'a göre, İbnü'l-Arabî'nin kelimenin en köklü ve doğrudan manasında vücûd kelimesinin ancak ve ancak hakikatte Mutlak Vücûd için kullanımının doğru ve müstahak olduğu, izâfî olanın ise bu yapısından dolayı yine kelimenin en köklü manasında bu unvânı kullanmaktan tard edildiği ve ancak evvelki bunu ona ödünç vermesi halinde kullanabileceği husûsundaki kesin ve net görüşleri bazı müelliflerde onun mevcûdâtın ve âlemin (izâfî olanın) hakikatini inkâr ettiğini sanmalarına yol açmıştır. Oysaki Kılıç'a göre o böyle yaparken onun bütün çabası bunların hakikatlerinin nerede olduğunu göstermeye çalışmaktan başka bir şey değildi. İbnü'l-Arabî hiçbir zaman âlemin gerçekliğini inkâr etmiş değildir. Evet, mertebelerde tezâhür eden, *hakikatinde,* Mutlak Vücûd'tan başkası değildir. Ama O, her bir mertebede o mertebenin hükmüne göre tecellî ettiğinden her mertebenin hükmü de farklı olacaktır. Dolayısıyla tahkîk ehli olanlar her mertebenin

[266] Selçuk Eraydın, **Tasavvuf ve Tarikatlar**, MİFAV Yayınları, İstanbul 1994, s. 243.
[267] Okudan, **Gelenbevî ve Vahdet-i Vücûd**, s. 104-105.
[268] Eraydın, **Tasavvuf ve Tarikatlar**, s. 234-235; Okudan, **Gelenbevî ve Vahdet-i Vücûd**, s. 112-113.

hakkını verir ve meselâ altıncı mertebedeki şehâdet âlemine lâ-taayyün demez, lâ-taayyüne de şehâdet âlemi demezler.[269]

Vahdet-i vücûd anlayışında mutlak anlamda vücûd yalnızca Allah için söz konusudur. Mutlak Vücûd'un tezâhür ve tecellîsi ile âleme kendi istidâdına göre sonradan *izâfî* bir vücûd bahşedilmiş olsa da âlem sürekli *fakir, muhtaç,* varlığı yokluğuna eşit anlamında *mümkün* ve *yokluk* gibi vasıflarla nitelenir. Yani vahdet-i vücûd, vücûdun farklı sûretlerle kayıtlanmış zâhiri görünümü itibarıyla değil bizâtihi varlığı yönünden ele alınması halinde Mutlak Vücûd'un tekliği anlamındadır. Yoksa mutlak olarak vücûdun tekliği anlamına gelmez.[270]

Nitekim Chittick'e göre de bizzât "Varlığın Birliği"nin İbnü'l-Arabî'nin ontolojisinin yeterli bir îzâhı olduğu ileri sürülemez. Çünkü o, aynı şiddette "gerçekliğin çokluğu"nu da doğrular. İbnü'l-Arabî vücûdun bir tek gerçeklik olduğunu ve iki vücûd olamayacağını tasdik etmekle beraber yazılarının çoğunu "ilâhî birlik" bağlamında çokluk ve çeşitliliğin gerçekliğinin açıklanmasına ayırır. Onun düşüncesinde çokluk da neredeyse birlik kadar gerçektir. Şu kadarı var ki İbnü'l-Arabî "gerçekliğin" (hakikat) çokluğunu doğrularken çokluğun Allah'ın var olduğu anlamda var olduğunu kasdetmez. Zira bir tek vücûd vardır. İbnü'l-Arabî âlemdeki her şeyin bizâtihi var olmadığını ama bir anlamda Allah'ın vücûdu vâsıtasıyla var olan bir şey olduğunu dile getirir.[271] Bu anlamda İbnü'l-Arabî ve yakın takipçilerine göre bir tek gerçek vücûd bulunmakta, âlemdeki çeşitlilik ise buna herhangi bir ontolojik çokluk katmadan bu bir olan *Vücûd*'u izhâr etmektedir.[272]

Chittick'e göre İbn Seb'în, Nesefî ve İbnü'l-Arabî'nin daha sonraki takipçilerinden vahdet-i vücûd terimini kullananların, çokluğun aynı zamanda belli bir gerçekliğe sahip olduğuna -gerçi bazı ânları ve halleri dışında çoğu bu olguyu inkâr etmese de- işaret etmeye -en azından mevcut bağlamda- hiç ihtiyaç hissetmemelerine rağmen, Konevî, Fergânî ve Kayserî gibi Fusûs yorumcularının eserlerinde vahdet-i vücûdun anılması, istisnasız bir şekilde, Varlık'ın âlemdeki

[269] Kılıç, **Şeyh-i Ekber**, s. 326-329.
[270] Çakmaklıoğlu, **İbnü'l-Arabî'ye Göre İlâhî İsimlerin Âlemde Tecellisi**..., s. 26.
[271] Chittick, **Varolmanın Boyutları**, s. 199-201.
[272] Chittick, **Varolmanın Boyutları**, s. 291.

kendi tezâhürünün çokluğu ve çeşitliliğinin onaylanmasıyla tamamlanmıştır.[273] Yani İbnü'l-Arabî ve onun doğrudan öğrencisi olanlar sonraki takipçilerinin aksine Allah'ın benzerliğine (teşbîh) ilişkin ifadelerini benzersizliğini (tenzîh) dile getiren ifadelerle dengelemeye özen göstermişlerdir.[274]

İbnü'l-Arabî'den çok önce tenzîh İslâmî teolojide en geçerli ilkelerdendi. Buna mukâbil teşbîh ise genellikle sûfîlerin öğretilerinde kullanılırdı. İşte bu muvâcehede İbnü'l-Arabî'nin katkısı, Allah'ı anlamada bu iki yol arasında uygun bir dengenin ihtiyacının vurgulanması olmuştur.[275] Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'de aynılığın sürekli başkalıkla birlikte paradoksal bir zeminde dile getirildiği bir tarz ile (ayniyyet-gayriyyet paradoksu) karşı karşıya olduğumuzu söyleyebiliriz.[276]

Demirli'ye göre vahdet-i vücûd anlayışının esâs meselesi *Tanrı-âlem ilişkisinin îzâh edilmesi*dir. Özellikle çokluğun birlikten nasıl çıktığı, Tanrı ile âlem arasındaki te'sîr-teessür ile fiil-infiâl ilişkileri ve nihayetinde birlikle çelişmeden çokluğun açıklanması gibi konular düşüncenin merkezinde yer alan problemlerdir. Zorunlu nedenselliğin reddedilerek bunun vesileciliğe çevrildiği bu düşüncede aynı zamanda Tanrı ile âlem arasında bu şekil dolaylı ilişki dışında doğrudan bir irtibatın (vech-i hâs) da olduğu kabul edilmiştir. Doğrudan olan bu ilişki Tanrı'nın âleme her an müdahalesine, insanın da Tanrı ile doğrudan ilişki kurmasına imkân vermektedir. Dolayısıyla vech-i hâs düşüncesi deist bir Tanrı anlayışına karşı olarak etkin ve fâil bir Tanrı telakkîsinin benimsenmesini ifade etmektedir. Ayrıca âlem, Tanrı karşısında sürekliliği olmayan ve iki anda bâkî kalmadığından her an Tanrı tarafından yaratılan arâzların toplamı olarak görülmüştür. Böylece Hakk'ın eşyâ ile doğrudan ilişkisi ve onunla beraberliği (maiyyetü'l-Hak) bu anlayışın en önemli mantıksal iki sonucu olarak ortaya çıkar. Bu sayede de deist Tanrı anlayışı aşılarak âlem ve insanla doğrudan ilişki kuran bir Tanrı anlayışı geliştirilmiş ve yaratılış görüşü de bu mülâhazalar etrafında ortaya konulmuştur.[277]

---

[273] Chittick, **Varolmanın Boyutları**, s. 301.
[274] Chittick, **Varolmanın Boyutları**, s. 294.
[275] Chittick, **İbn Arabî Giriş Kitabı**, s. 30-31.
[276] Çakmaklıoğlu, **İbnü'l-Arabî'ye Göre İlâhî İsimlerin Âlemde Tecellisi**..., s. 23.
[277] Ekrem Demirli "Vahdet-i Vücûd", **DİA**, TDV Yayınları, İstanbul 2012, C. 42, s. 432-433.

Burada şunu belirtelim ki ileride de bahis mevzuu edeceğimiz gibi esâsında Risâle-i Nûr'da hem de aklî bir zeminde îzâh ve beyanı yapılan meseleler yukarıda zikredilen ve vahdet-i vücûdun merkezî olarak gördüğü bir-çok ilişkisi, birden çokluğun nasıl çıktığı, birlikle çelişmeden çokluğun nasıl îzâh edileceği gibi meselelerdir. Diğer bir ifadeyle Hak Teâlâ'nın zâtî olarak tekliği (ehadiyet) ile fiillerinin ve yaratıcılığının (hallâkiyet) umumiyet ve külliyetinin, şahsî birliği ile yardımcısız olan umûmiyet-i rubûbiyetinin, yektâlığıyla (ferdâniyet) şeriksiz, ortaksız şümûl-ü tasarrufâtının, mekândan münezzehiyetiyle her yerde hazır ve nâzır bulunmasının, nihayetsiz ulviyetiyle her şeye yakın olmasının ve bir tek zât olmakla beraber her şeyi bizzât elinde tutabilmesinin müstakim akıllara ve selim kalplere îzâh ve beyan edilebilmesidir. Özellikle ehadiyet-vâhidiyet-ferdaniyet tecellîleri, nûrâniyyet sırrı, şeffâfiyet ve melekûtiyet hakikatleri ile ileride ele alacağımız diğer sır ve hakikatler bu îzâh ve beyanın kavramsal alt yapısını teşkil etmektedir. Kısmen Risâle-i Nûr'a has olan, kısmen de onun içerisinde yeniden üretilerek geliştirilen ve yeni manalar yüklenen bu kavramlar ve argümanlar ile Kur'ân-ı Kerim metodolojisinden istifadeyle kemâl bir sûrette kullanılan temsîl ve teşbîh yöntemi yukarıda zikredilen meselelerin îzâhı açısından adetâ Risâle-i Nûr'un ayırıcı niteliğini teşkil etmektedir.

Vahdet-i vücûd anlayışında biri zâtı diğeri rubûbiyeti açısından olmak üzere Hak Teâlâ için iki hükmün ortaya konulduğunu görürüz. Zâtı itibarıyla âlemlerden müstağnî olarak görülen Hak Teâlâ rubûbiyeti açısından âlem ve içindekilerle ilişkili ve irtibatlı kabul edilmiş ve böylece tenzîh ile teşbîh arasında bir denge gözetilmeye çalışılmıştır.[278] Risâle-i Nûr'da da zâtı itibarıyla tenzîh edilen Hak Teâlâ ulûhiyeti ve rubûbiyeti (sıfât, esmâ, ef'âl) itibarıyla teşbîh edilerek marifete konu edilmektedir.[279] Ulûhiyet, risâlet, kâinat ve âhiret arasında hakikatte telâzum olduğu kabul edilerek kolay anlaşılamayacak derin İlâhî ve Rabbâni hakikatler ve sırlar teşbîhât ve temsîlât ile anlamaya yaklaştırılarak ispat edilmeye çalışılmaktadır. Hiçbir cihetle misli, nazîri, şeriki, veziri, zıddı, niddi olmayan ve olması muhâl kabul edilen Zât-ı Hayy-ı

[278] Çakmaklıoğlu, **İbnü'l-Arabî'ye Göre İlâhî İsimlerin Âlemde Tecellisi**..., s. 19.

[279] Nitekim Bedîüzzamân hakikatleri darb-ı meseller ile beyan etmenin Kur'ân-ı Mu'cizü'l-Beyân'ın metodu olduğunu belirtir. İşte Risâle-i Nûr da bu anlamda paralel bir metod takib etmekte ve ulûhiyet ve rubûbiyete ait hakikatleri sık bir şekilde başvurduğu temsîl ve teşbîh ile anlamaya yaklaştırmaya çalışmaktadır. Nursî, **Mesnevî-i Nûriye**, s. 106.

Kayyûm-u Zülcelâl'ın mesel ve temsîl sûretinde kudsî şuûnâtına, sıfât, isim ve fiillerine bakabilmeye yol verilmektedir. Zira Bedîüzzamân'a göre ulûhiyet dairesine ait soyut ve mücerred hakikatler, mümkinât dairesinde ancak misâller ile temessül ve tavazzuh edebilir, tamamıyla olmasa da kısmen açıklığa kavuşabilir. Mümkin olan insan da, imkân dairesinde misâllere bakmak sûretiyle fevkinde bulunan vücûb dairesinin şuûnâtını, keyfiyetlerini, ahvâlini düşünebilir. Ayrıca insanlar görmedikleri şeyleri kıyâs ve temsîller ile bilirler. Bu anlamda meselâ benlik Bedîüzzamân'a göre Hâlık'ın sıfatlarını anlamak için çok mühim ve kıymetli bir vâhid-i kıyastır.[280]

Öte yandan vahdet-i vücûd anlayışında âlem hakkında da iki farklı hüküm ile karşılaşırız. Birincisi âlemin Hak Teâlâ ile ilişkili olması açısından verilen hükümdür. Bu hüküm itibarıyla varlığını yokluğuna tercih eden Müreccih ve Mûcid'i sebebiyle âlemin varlıkla vasıflanması söz konusudur. İkincisi ise âlemin bizzât kendi hakikati ve hüviyeti açısından verilen hükümdür. Bu hüküm itibarıyla âlemin herhangi bir vasfından ve niteliğinden, bir varlığından söz edilemeyeceği ifade edilmiştir.[281] Nitekim Risâle-i Nûr'da, vahdet-i vücûd anlayışında âlemle ilgili verilen bu iki hükme tekâbül edecek şekilde, her bir şeyin sırf kendine bakan yönüyle yok ve ma'dûm olduğu, buna karşın Hak Teâlâ'nın isimlerinin tecellilerine bakan ciheti, yani onların cilve ve tecellilerine aynalık ve mazhariyeti itibarıyla bir varlığından söz edilebileceği şeklinde temel bir varlık düşüncesiyle karşılaşmaktayız. Mevcûdâtın ancak ilâhî isimlere istinâd etmesi itibarıyla sâbit bir hakikatinin ve yine ancak bu isimlerin tecellileri neticesinde gerçekleşen bir hakikat-i hâriciyesi olduğunun net bir şekilde vurgulandığını görmekteyiz.[282]

Diğer taraftan vahdet-i vücûd anlayışındaki ilâhî sebeplilik vurgusuna paralel olarak Risâle-i Nûr'da esbâb ve vesâitin hakikî hiçbir tesirlerinin olmadığı, sırf zâhirî oldukları, hatta isim ve sıfatlarının tecellîleri üzerinden vücûd ve vahdaniyeti ilâhiyeye bir çeşit dellâl oldukları apaçık olarak gösterilmektedir. Hak Teâlâ'nın

[280] Nursî, **Mesnevî-i Nûriye**, s. 67.
[281] Çakmaklıoğlu, **İbnü'l-Arabî'ye Göre İlâhî İsimlerin Âlemde Tecellisi**..., s. 19.
[282] Bkz. Nursî, **Sözler**, s. 478; **Mektûbât**, s. 460.

âlemle ilişkisi vâhidiyet-ehadiyet-ferdiyet tecellîleri üzerinden bütüncül ve kuşatıcı[283] bir şekilde ele alınmaktadır. Bu muvâcehede Risâle-i Nûr'da dile getirilen ehadiyet tecellîsi Allah'ın mâsivâda cemâlî, husûsî, doğrudan ve perdesiz bir tasarrufu iken, vâhidiyet tecellîsi celâlî, umûmî, dolaylı, esbâb ve vesâit perdesi altında ve kanun şeklinde olan ilişkisini ifade etmektedir. Hem vâhidiyet hem de ehadiyet tecellîlerini aynı anda içerisinde bulunduran ve her iki tecellîyi de muhît bir tecellî olan ferdiyet tecellîsi ise nihaî bir tecellî olarak bütün kâinatı bütün türleriyle, parça ve kısımlarıyla bir vahdet içine alıp her şeyin alnına bir vahdet sikkesi koymakta, her şeyin yüzüne bir ehadiyet mührü basmaktadır. Risâle-i Nûr'da îzâhını bulan bu üç nevi tecellî üzerinden her bir *cüz'*ün, her bir *nev'*in birliğinden (vahdetinden) ve nihayetinde de *bütün bir kâinat*ın birliğinden (vahdet-i vücûdundan) hareketle hakikate yol bulunmakta, Cenâb-ı Hakk'ın vücûb-u vücûdu ve vahdeti gösterilmekte ve ispat edilmektedir. Âdetâ Kur'ân-ı Hakîm'in gerçek mesleği ve yolu (minhâc-ı hakîkî) takib edilmek sûretiyle وَ فِى كُلِّ شَىْءٍ لَهُ آيَةٌ تَدُلُّ عَلَى اَنَّهُ وَاحِدٌ düstûru, her şeye okutturulmaktadır. Zerrelerden yıldızlara kadar her şeyde bir tevhîd penceresi olduğu ve doğrudan doğruya Zât-ı Vâhid-i Ehad'i sıfatlarıyla bildiren âyetleri, yani delâletleri ve işaretleri bulunduğu ortaya konulmaktadır.

Öte yandan İmâm-ı Rabbânî ile yeni bir ivme kazanan vahdet-i şuhûd ile vahdet-i vücûd arasındaki benzerlik ve farklılıklarla ilgili çeşitli değerlendirmeler yapılmıştır. Kendisinin de önceleri vahdet-i vücûda inandığını, daha sonra vahdet-i şuhûda yükselip nihayetinde "Abdiyet Makamı" dediği Allah ve âlemi yekdiğerinden ayrı iki gerçek varlık şeklinde anlama noktasına ulaştığını belirten Sirhindî[284], tasavvufî keşif ve algılamalarının neticesinde tabiî bir sevk ile varlık konusunda

[283] İbrahim Debbâğ'ın ifade ettiği üzere Risâle-i Nûr'da ortaya konulan marifeti cüz ve parçalarda boğulmayan, cami', bütüncül, şâmil ve kuşatıcı olarak nitelemek mümkündür. Marifet *kevnî, insanî* ve *İlâhî* şeklinde üçe ayrılarak ve bu üç başlıkla ilgili ayrıntıları kuşatacak şekilde ortaya konulmakla beraber bu üç marifet türünün birbirini istilzâm etmek ve birbirine istinad edip delâlet etmek suretiyle ayrılmaz bir bütün teşkil ettikleri görülür. Her üçü tıpkı eşkenar üçgenin bir tek matematiksel şekil meydana getirmesi gibi bir tek marifeti meydana getirirler. Edib İbrahim Debbâğ, "Bedîüzzamân Saîd Nursî'ye Göre Marifet Teorisi", **Uluslararası Bedîüzzamân Sempozyumu-III**, Veli Sırım, Abdulaziz Hatip ve Kenan Demirtaş (Çev.), Nesil Yayınları, İstanbul b.t.y., s. 79. Binaenaleyh Risâle-i Nûr'da kevnin en küçük cüz'ünden en büyüğüne kadar her bir şey ve kâinatın bir minyatürü hükmündeki insanın her bir nitelik ve vasfı ile Hak Teâlâ'nın isim ve sıfatları ve onların tecellileri ve tezahürleri mabeyninde kurulan mütekâbil ve mutatâbık bir ilişki üzerinden dile getirilen bütüncül bir marifet ile karşı karşıya olduğumuzu söyleyebiliriz.

[284] Necdet Tosun, **İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî Hayatı, Eserleri, Tasavvufî Görüşleri**, İnsan Yayınları, İstanbul 2016, s. 88-89.

kendisinde gerçekleşen fikri değişimi şöyle ifade eder: "*İlâhi lütuflar önce beni çekti, sonra sülûk menzillerinde yürüttü. Önce Allah'ı eşyanın aynı gördüm, tıpkı sûfiyye-i vücudiyyenin dediği gibi. Sonra Allah'ı eşyaya hulûl ve sirayet olmaksızın gördüm. Sonra Allah'ı eşya ile beraber zâtî maiyyet halinde, ardından sırasıyla eşyadan sonra ve eşyadan önce gördüm. Daha sonra Allah'ı gördüm, eşyayı göremedim. Bu tevhîd-i şuhûdî (vahdet-i şuhûd) ve fenâ diye tabir edilen hal olup velilik mertebelerinde ilk adımdır. Sonra velilikte ikinci adım olan bekâya yükseldim. Orada ikinci defa Allah'ı eşyanın aynı, hatta kendimin aynı ve benimle beraber buldum. Sonra sırasıyla Allah'ı eşyadan ve kendimden önce, eşyadan ve kendimden sonra gördüm. Daha sonra eşyayı gördüm ama Allah'ı göremedim. Bu, başlangıca dönüş mâhiyetinde bir nihayettir ve halkı Hakk'a davet makamlarının en üstünüdür*."[285]

Vahdet-i vücûd ile vahdet-i şuhûd düşünceleri arasında yapılan mukâyeseli çalışmalarda İmâm-ı Rabbânî'nin vahdet-i vücûd düşüncesinden ayrıldığı ana konular şöyle sıralanmıştır:

1. Sirhindî vahdet-i vücûd ehli gibi âlemin gölgesel bir varlığının olduğunu kabul etmekle beraber bu gölgenin asıldan farklı olup gerçek bir varlığının bulunduğunu dolayısıyla da hayâl ürünü olmadığını ifade eder.

2. Vahdet-i vücûd ehli sıfatların Allah'ın zâtının aynısı olduğunu ve hâricî herhangi bir varlıkları olmadığını belirtir. Sirhindî'ye göre ise zât mertebesindeki şuûnlar Zât'ın aynısı iken bu mertebede yer alan hakikî sıfatlar Zât'a zâid hâricî bir vücûd ile mevcûdturlar. Yani bu mertebedeki sıfatlar Zât'ın ne aynıdır ne de gayrıdır. Buna mukâbil merâtib-i taayyündeki sıfatlar Zât'ın gayrıdır.

3. Vahdet-i vücûd ehline göre tasavvufî açıdan ulaşılacak son mertebe varlığın bir olduğunu algılamak iken, Sirhindî'ye göre bu hal son mertebe değildir. Bu yolun başlarında ortaya çıkan bir anlayıştır ve aşılması gerekmektedir.

4. Vahdet-i vücûd ehline göre kurb, ihâta ve maiyyet zâtîdir. Sirhindî ise bir görüşünde bunun zâtî değil ilmî olduğunu belirtirken, diğer bir görüşünde ise bu

[285] Tosun, **İmâm-ı Rabbânî**...,- Sirhindî'ye ait *Ma'arif-i Ledüniyye*'den naklen-, s. 90.

husûsların Kur'ân'ın müteşâbihâtından olduğunu ve müteşâbihât hakkında yorum yapmanın ise doğru olmadığını söyler.

5. Yine Rabbânî'ye göre vahdet-i vücûdu savunanlar açıkça ifade etmeseler de "îcâb"a inanırlar.[286]

6. İbnü'l-Arabî'ye göre Zât ve vücûd aynı iken İmâm-ı Rabbânî'ye göre vücûd Zât'tan ayrı olup ilk yaratılan şeydir.[287]

7. İbnü'l-Arabî'ye göre Allah'ın âlemde ve onun objelerinde tecellîsi "ân"da iken İmâm-ı Rabbânî'ye göre süreklidir.[288]

Sirhindî, vahdet-i vücûd ehlinin âlem için zikrettiği, vehim, hayâl, aynadaki yansımalar (akisler) veya gölgeler şeklindeki dört sıfattan son ikisini (akis ve gölge) kabul eder, ancak ilk ikisinin (vehim ve hayâl) âlem için kullanılmasına gönlü razı olmaz. Bunların yanlış anlamaya müsait olduğunu düşünür. Çünkü ona göre hayâl kavramını halk, hiçbir gerçekliği olmayan ve zihnin ürettiği bir şey olarak algılar.[289]

Sirhindî'ye göre sâlik vahdet-i vücûd mertebesinde varlığı bir olarak *bilir*. Hem Allah'tan başkasını yok *bilir* hem de tecellîlerini hayâl olarak kabul eder. Buna karşılık vahdet-i şuhûd mertebesinde ise sâlikin varlığı bir *görmesi* söz konusudur. Yani sadece Allah'ın varlığını görmekle beraber ondan başka varlıklar olduğunu da inkâr etmez. O, bu iki vahdet telakkisini güneş ve yıldızlar misâliyle îzâh etmeye çalışır. Gündüz güneş çıkınca yıldızların görünmez hale gelmesi üzerine bir kimsenin "Gökyüzünde yıldız yok sadece Güneş var" diyerek buna böyle inanması vahdet-i vücûd ehlinin yaşadığı hale örnek olup bu, ilme'l-yakîn mertebesidir. Gökyüzünde sadece Güneş'in görünmesi yıldızların olmadığı anlamına gelmez. Yıldızlar vardır lâkin Güneş'in yoğun ışığı nedeniyle görünmez hale gelmişlerdir. İşte Sirhindî'ye göre böyle düşünen kişi de vahdet-i şuhûd ehlinin haline örnektir ve bu ayne'l-yakîn mertebesidir. Bununla beraber Sirhindî'ye göre bu ikinci kişinin görüşü güçlenir ve

[286] Tosun, **İmâm-ı Rabbânî**..., s. 94-96.
[287] Sunar, **İmam Rabbânî İbn Arabî**..., s. 92.
[288] Sunar, **İmam Rabbânî İbn Arabî**..., s. 93. İbn Arabî ve İmam Rabbânî'nin görüşlerine ilişkin diğer bir mukayeseli değerlendirme için bkz. Kartal, **Alternatif Bir Vahdet-i Vücûd Yorumculuğu**..., s. 166-173.
[289] Necdet Tosun, "İmâm-ı Rabbâni'ye Göre Vahdet-i Vücûd Ve Vahdet-i Şuhûd**"**, **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2)**, Sayı (23), s. 185.

Güneş ile yıldızları ayrı ayrı görebilirse bu diğer ikisinden de daha yüksek bir mertebe olacaktır. Bu üçüncü mertebe ise abdiyyet/kulluk yani hakka'l-yakîn mertebesidir. Dolayısıyla Sirhindî'nin anlayışında Yaratıcı ve yaratılmışı ayrı ayrı görmek olan bu makam sâlik için ulaşılacak en üst mertebe olmaktadır.[290] Tosun Sirhindî'nin başka bir yerde: "Sonunda eşyâyı gördüm ama Allah'ı göremedim. Bu, başlangıca dönüş mâhiyetinde bir nihâyettir ve halkı Hakk'a dâvet makamlarının en üstünüdür" dediğini aktardıktan sonra şu tespiti yapar: Böylece Sirhindî'ye göre abdiyyet makamının "Allah ve âlemi ayrı ayrı görmek" ve "âlemi görmek ama Allah'ı görememek" şeklinde iki ayrı tarifi söz konusu olmaktadır.[291] Şunu da belirtelim ki Sirhindî'ye göre abdiyyet makamı bir çeşit sahv hali olmakla beraber bu, avâmın sahvı gibi değildir. Zira ona göre avâmın sahvı gaflettir.[292] Ayrıca bu makam Allah ile âlemi birbirinden ayrı iki varlık olarak algılama makamı ise de âlemin buradaki varlığı yine gölgesel (zıllî) bir varlıktan ibarettir.[293]

Tosun'un tespitlerine göre vahdet-i vücûd anlayışının sekr ve aşırı muhabbetten kaynaklandığını belirten Sirhindî'nin -ki benzer bir tespiti Bedîüzzamân'da da görmekteyiz- vahdet-i vücûd ehline yaptığı eleştiriler tasavvuf yolunda tecrübe edilerek yapılmış eleştiriler olduğundan dışarıdan olan diğer âlimlerin yaptıkları eleştiriler gibi değildir. Onun mevzubahis konularda lehte ve aleyhte olanlar arasındaki ihtilâfları izale etmek için gayret gösterdiği ve uzlaştırıcı bir tavır takındığı görülmektedir.[294]

---

[290] Tosun, **İmâm-ı Rabbânî**..., s. 98-99, 105.

[291] Tosun, **İmâm-ı Rabbâni'ye Göre Vahdet-i Vücûd**..., s. 191.

[292] Tosun, **İmâm-ı Rabbânî**..., s. 108.

[293] Tosun, **İmâm-ı Rabbâni'ye Göre Vahdet-i Vücûd**..., s. 183.

[294] Tosun, **İmâm-ı Rabbânî**..., s. 96-97. Tosun şöyle der: Meselâ Rabbânî'ye göre sûfîlerin ihâta ve maiyyet-i zâtîden kastettikleri şey, ilk taayyündür. Onlar, tecelli-i zâtî dedikleri bu taayyünü tüm âleme sirayet etmiş olarak düşünür ve bu sirayete ihâta ve maiyyet-i zâtî derler. Kelâm âlimleri ise "Zat" derken tüm taayyünlerin üstündeki Zat-ı Baht'ı kastederler ve O'nun âlem ile ihâta, maiyyet, ittihâd ve infisâl nevinden herhangi bir münâsebeti olmadığını söylerler. Yine sûfîler âlemi hayâl ve hariçte yok olarak bilseler de ona hariçte vehmî bir varlık nisbet etmekten geri durmazlar. Nitekim âlimler de Vacibü'l-Vücûd'un vücûduna nisbetle mümkin olan âlemin vücûdunu zayıf ve değersiz olarak görürler. Böyle olunca da Sirhindî'ye göre tartışma ortadan kalkar veya lafzî bir niteliğe bürünür. İşte ona göre âlimler ile sûfîler arasındaki ihtilafların tümü bu şekildedir. Birbirlerinin terminolojisini yanlış anlamaktan mütevellid, hakiki değil de lafzî olan bir ihtilaftır. Sirhindî'ye göre "Heme O'st" diyenler de aslında tıpkı bir kişinin birçok aynadaki yansımasını gören insanların "Hepsi odur" derken farklı aynalardaki birçok suretin gerçekte o bir tek kişinin zuhûru (görüntüsü) olduğunu kastetmeleri misalinde olduğu gibi, âlemdeki yaratılmış ve muhtelif olan cüzlerin tek bir Zat'ın zuhûru olduğunu (Heme ez O'st: Her şey O'ndandır) kastetmektedirler. Tosun, **İmâm-ı Rabbânî**..., s. 97-98.

Kılıç'ın tespitlerine göre İbnü'l-Arabî'nin sistemleştirdiği vahdet-i vücûd ile Sirhindî'nin sistematize ettiği vahdet-i şuhûd telakkîleri arasında bir çatışma varmış gibi görülmesinin ve gösterilmesinin en mühim sebebi tevâcüd → vecd → vücûd yoluyla elde edilen ve adına ilk vücûd (bulmak) denen *cem'* makamındaki vücûdun "nihâî vücûd"muş gibi zannedilmesidir. Ona göre bu şekil bir vücûdu İbnü'l-Arabî'nin kendisi de eksik bulmakta ve şuhûdun bu tarz vücûdtan sonra geleceğini dile getirmektedir. Bununla beraber ona göre şuhûd ilmîdir ve ilim de kesreti (şâhid ve meşhûd) işaret eder. Sonra onun bir de *cem'u'l-cem'*deki vücûd yani "olmak" manasındaki vücûd olarak anladığı ikinci bir vücûd söz konusudur ki salikin nihâî hedefi bu mertebedir. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'ye göre sıralama vücûd → şuhûd → VÜCÛD şeklinde olmaktadır. Ona göre nihayetinde vücûd ve şuhûd ahadiyyetü'l-cem' makamında bir ve aynı şey olacaklarından ortada tartışılacak bir mevzu da yoktur.[295] Ayrıca İbnü'l-Arabî'nin üçüncü aşamada kullandığı "olmak" manasındaki vücûd kavramının Sirhindî'nin vücûd → şuhûd → abdiyyet sıralamasındaki sonuncu kavrama denk düştüğünü de dikkatlerden uzak tutmamak gerekmektedir.[296]

Kılıç, İbnü'l-Arabî'nin vücûd anlayışını şöyle özetler: İbnü'l-Arabî'nin vücûd görüşü fark-ı evvel ve fark-ı sânîde olduğu gibi iki merhaleden müteşekkildir. Birincisi cem' makamındaki vücûdtur (buluş) ki cem'u'l-cem' mertebesindeki ikinci vücûdtan daha zayıftır. Kesretten vahdete doğru olan seyrin üç merhalesi vardır. Bunlar O'na doğru (seyr ilallâh), O'nda (seyr fillâh) ve O'nunla (seyr maallâh) şeklindedir. Bunların üçüncüsü salikin ayn-ı cem' yani ahadiyyet hazretine terakki ettiğini gösterir. Eğer kesret lekesi tam olarak silinmezse bu makama *kâb-ı kavseyn*, tamamıyla silinirse *ev ednâ* makamı denir. Bu seferin sonu zıtların ve kayıtlanmanın zevâl bularak zâhiren ve bâtınen aynu'l-cem' mertebesinde mahvolmaktır. Bu üç urûc seyrinden sonra ıstıfaya dayalı olarak pek az müntehiye nasip olan dördüncü bir seyr daha vardır ki ona O'ndan seyr (seyr anillâh) denir. İlk ikisi bir seyir kabul edildiğinde toplam üç seyr söz konusu olur ki, bu durumda toplam üç seyirden söz edilebilir. İşte bunların üçüncüsü mahvdan sonra sahva rücû' makamıdır. Bu üçüncü seferin sonu *adalet istikametinde* Hak'tan halka dönmek sûretiyle çoklukta birliği ve birlikte çokluğu müşâhede etmek mertebesidir. Nihayetinde vücûd sahibi olan kişide

[295] Kılıç, **Şeyh-i Ekber**, 329-331
[296] Özköse (Ed.), **Tasavvuf El Kitabı**, s. 487-488.

(vâcid) vücûdu miktarınca bazen fenâ/mahv bazen de bekâ/sahv hali baskın olur. Mahvdan sahva gelen kişi ise artık Hak ile söylemekte ve Hak ile hareket etmektedir.[297]

İzmirli yukarıda haklarında bilgiler aktardığımız üç çeşit fenâ veya vahdetin şöyle özetlendiğini aktarır: Vahdet-i kusûd, İslâm'ın davet ettiği gerçektir, İslâm'ın kendisidir. Vahdet-i şuhûd, salike ilişen bir zevk ve haldir. Vahdet-i vücûd ise bir felsefedir, vahdet-i şuhûd düşüncesinin doğurduğu bir sonuçtur.[298] Bunları birbirini tamamlayan biri olmazsa diğerleri eksik kalan yüksek fikirler bütünü olarak niteleyen Ahmet Ökge'ye göre ise derinlemesine araştırılması halinde açıkça görülecektir ki, İslâm tevhîd anlayışının özü olan vahdet-i kusûd, vahdet-i şuhûd ve vahdet-i vücûd şeklindeki bu üç anlayış aslında bir ve aynı olan hakikatin, farklı açılardan görünümünden, farklı makam ve mertebelerde dile getirilmesinden ibarettir.[299]

Tasavvuf tarihinde zaman içerisinde ortaya çıkıp gelişen bu önemli üç vahdet anlayışı ve onların varlık görüşleriyle ilgili bu aktarımlardan sonra Risâle-i Nûr'da takib edilen tevhîd telakkisi ve bu çerçevede onda ortaya konulan varlık anlayışının beyanına geçebiliriz. Buna geçmeden önce şunları ifade edelim ki Bedîüzzamân, Kurt'un da belirttiği üzere, kelâm ve fıkıh damarından beslendiği kadar, belki ondan daha fazla irfânî gelenekten beslenmiştir. Risâle-i Nûr'da ilâhî ve imânî hakikatler fıkıh ve kelâm açılarından çok, derûnî ve irfânî boyutlarıyla algılanmak sûretiyle takdim edilmiştir.[300] Risâle-i Nûr'un bu anlamda tasavvufî irfân geleneğine yakınlığının bir başka belirtisi de şüphesiz bu hakikatlerin îzâhında kullanılan ıstılahlardır. Bu ıstılahların tasavvuf düşüncesinde özellikle de vahdet-i vücûd geleneğinde kullanılan kavramsal sözlüğe yakınlığı ve benzerliği dikkat çeker. Ayrıca İbnü'l-Arabî gibi Bedîüzzamân'ın da eserlerinin Kur'ân'dan ve onun

[297] Kılıç, **Şeyh-i Ekber**, s. 234-241.
[298] İzmirli, **İslâm Felsefesi Tarihi**, 324.
[299] Özköse (Ed.), **Tasavvuf El Kitabı**, s. 485-488.
[300] Hüseyin Kurt, "Bedîüzzamân Saîd Nursî'nin Muhyiddin İbnü'l-Arabî Ve Vahdet-i Vücûd Hakkındaki Düşünceleri" **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnu'l-Arabî Özel Sayısı-2)**, Sayı. (23), s. 549-550.

hazinelerinden geldiğini müteaddit yerlerde dile getirmesi bu çerçevede dikkat çeken bir diğer unsur olarak karşımıza çıkar.[301]

Şu kadarı var ki evet, Bedîüzzamân Kur'ân ve Sünnet çizgisindeki bütün tasavvuf ekollerine karşı çok saygılı bir tavır takınmış olsa da, nihaî noktada onun onlardan hiçbirini temsil ettiğini söyleyemeyiz. Kaldı ki onun için önemli olan, belirli bir tasavvuf yoluna girmekten ziyade, daha önce de işaret edildiği üzere îmânî hakikatlere ulaşmaktır.[302] Kaldı ki onun altını çizdiği gibi, Zaten bütün tarikatların birincil derecedeki gayesi ve neticesi de hakâik-i îmâniyenin inkişâfı ve vuzûhundan başka bir şey değildir.[303]

Bedîüzzamân açısından tasavvuf, tarikat, velâyet, seyr ve sülûk, genel kabul görmüş kavramlardır. Kendi tanımlamasıyla, tasavvuf ve tarikat, başlıca hedefi ve maksadı marifet olan "ulvî bir sırr-ı insanî ve bir kemâl-i beşerî"dir. Hz. Muhammed'in (s.a.v.) mirâcının gölgesinde, kalp ayağıyla bir manevî yolculuk neticesinde, zevkî, hâlî ve bir derece şuhûdî olarak îmânın ve Kur'ân'ın hakikatlerine mazhariyettir.[304]

Tasavvufun Bedîüzzamân'ın İslâm'a dair topyekûn kavrayışı içinde Kur'ân ve Peygamberin sünnetinden sonra üçüncü sırada gelir. O tasavvuf ve tarikatların gerçek yerini de özellikle Kur'ân ve sünneti ölçü tutarak belirlemek şeklinde önemli bir tutum takınır. Bu tavır dâhilinde olmak üzere Bedîüzzamân'ın, vahdet-i vücûd ve vahdet-i şuhûd gibi tartışmalı bazı konular hakkındaki düşüncelerini de Kur'ân ve Sünnet'i temel almak sûretiyle eserlerinde bilimsel bir metotla ortaya koyduğu görülmektedir. Onun bu iki telakki husûsundaki eleştiri ve düşünceleri, şahısları hedef almadan onların fikirlerini tartışan ve amacı doğru bilgiye ulaşmak olan bir gayretin ürünü olarak değerlendirilebilecek bir niteliktedir.[305]

---

[301] Kurt, **Bedîüzzamân Saîd Nursî'nin**..., s. 548-549.

[302] Kurt, **Bedîüzzamân Saîd Nursî'nin**..., s. 550.

[303] Nursî, **Mektûbât**, s. 22-23.

[304] Nursî, **Mektûbât**, s. 443; Bilal Kuşpınar, "Bedîüzzamân Saîd Nursî'nin Tasavvuf Değerlendirmesi", **Uluslararası Bedîüzzamân Sempozyumu-III**, Nesil Yayınları, İstanbul b.t.y., s. 454; Kurt, **Bedîüzzamân Saîd Nursî'nin**..., s. 550-551.

[305] Kuşpınar, **Bedîüzzamân Saîd Nursî'nin Tasavvuf Değerlendirmesi**, s. 457, 462; Kurt, **Bedîüzzamân Saîd Nursî'nin**..., 552, 580.

Bu minvalde onun varlık konusunda ortaya koyduğu görüşleri kimi noktalarda vahdet-i vücûd ve vahdet-i şuhûd düşünce sistemleriyle benzerlikler gösterse de, kimi noktalarda onlardan ayrılmaktadır. Sözgelimi Risâle-i Nûr'da ortaya konulan varlık görüşü, bir yerde, mümkinâtın kendisine bakan cihetiyle yok ve madum olduğu ve ancak esmâya mazhariyet ve aynalık cihetiyle bir varlıklarından söz edilebileceğinin tespit edildiği nokta itibarıyla vahdet-i vücûda benzerken, mümkinâtın gölge varlık olmaktan öte vehim ve hayâl addedilerek ademe atılmasının kabul edilmemesi noktasında da vahdet-i vücûdtan ayrılarak vahdet-i şuhûda yakın görünmektedir. Buna mukâbil metodolojik açıdan bu varlık anlayışını netice veren tevhîdin ve marifetin tahsîl edilmesi noktasında ise ikisinden de ayrıldığını söylemek mümkündür.

Diğer taraftan Bedîüzzamân'ın vahdet-i vücûda eleştiri getirdiği noktaların büyük oranda bizzât vahdet-i vücûd dairesi içerisinde olanlar tarafından da işaret edilen ve haklarında uyarıların yapıldığı husûslar olduğunu görmekteyiz. Yani onun vahdet-i vücûd eleştirisinde dikkat çektiği husûsların aşağı yukarı, vahdet ehlince de nazara verilen husûslardan oluştuğunu söylemek mümkündür. Bu anlamda vahdet ehlince mücerred marifet-i vahdet-i vücûdun (tevhîd-i kâlî), gerçek manada bir fayda vermeyeceğine dikkat çekildiğini görmekteyiz. Sadece vahdeti *zevk* tarikiyle idrâk edenin tevhîdi hakikî addedilmiştir. Sûfîler vahdet-i vücûdu *bilme*nin muvahhid olmak veya vahdet-i vücûd mertebesine ulaşmak anlamına gelmeyeceğini ifade etmişlerdir. Hatta sadece bilmek şeklindeki vahdet-i vücûda sahip sâlikin bazı durumlarda *zındık olup tabiat zindanına düşme* tehlikesinden söz etmişlerdir. Dolayısıyla sûfîlere göre sâlike gerçek manada fayda veren *şuhûdî* vahdet-i vücûdtur ki bu, tevhîd-i hâlî erbâbının şuhûdudur. Yoksa mücerred vahdet-i vücûd değildir. Sûfiler şuhûdu ise ızdırârî bir hâlet olarak tarif ederler ve bu hâletin ancak mücâhede, riyâzet, iftikâr ve meskenetten hâsıl olduğuna vurgu yaparlar. Hatta bu son hâletin dahi sâlike gerçek manada fayda vermeyeceğine işaret eden sûfîlere göre gerçek fayda bundan sonra şerîat-i şerifeye ittibâ etmekle hâsıl olur. Zira onlara göre böylesine bir ittibâsızlık durumunda bu hâlet helâke götürecek bir zındıklıktan ibaret olacaktır.[306]

[306] Rasim Efendi, **Tasavvuf Sözlüğü**, s. 349, 351-352.

Nitekim Bedîüzzamân göre de vahdet-i vücûd nazarî ve aklî değil, zevkî, hâlî, istiğrâkî bir tevhîd mertebesidir. Bedîüzzamân, sûfîlerin de dikkat çektiği üzere vahdet-i vücûdun ancak riyâzet, mücâhede vb. gibi usûllerin tatbîk edilmesi neticesinde ortaya çıkan şuhûdî hâlet niteliğinden dolayı esbâb dairesinde duran ve henüz nefs-i emmâresini terbiye etmeyen kişiler açısından vahdet-i vücûdtan dem vurmanın haddini tecavüz etmek anlamına geleceğini vurgulamaktadır.[307]

Bedîüzzamân vahdet-i vücûd düşüncesinin şimdiki insanlara telkin edilmesinin ciddî zararlar vereceği kanaatini taşımaktadır. Her şeyden önce ona göre Hak Teâlâ hesabına kâinatın âdeta inkâr edildiği bu meşreb, avâmın, gafil olan ve özellikle de maddecilerin düşüncelerine bulaşmış kişilerin fikirlerine girdikçe, tam tersi bir etki ile bu kişiler kâinat hesabına Allah'ı inkâr yoluna gidebilecektir.[308] İkinci olarak ona göre bu meşreb mâsivâyı inkâr edip ikiliği kaldıracak derecede Allah dışındakilerin rubûbiyetini şiddetle reddeder. Bu itibarla bu meşrep değil emmâre olan nefislerin, belki her bir şeyin müstakil vücûdunu görmemek gibi tarz takip ediyor. İşte ona göre bu zamanda tabiat fikrinin istilâsı, gururun ve enâniyetin emmâre olan nefsi şişirmesi ve âhiretin ve Hâlık'ın bir derece unutulmasıyla âdeta nefsini mabûd edinmek istidâdına gelen insanlara bu meşrebi telkin etmenin ne derece zararlı olacağı açıktır. Üçüncüsü de esbâb içinde ve gaflette olan avâmdan bireyler açısından bu meşrep Zât-ı Zülcelâl'ın vücûdunun vücûbuna, tekaddüs ve tenezzühüne uygun düşmeyen tasavvurlara neden olur ve bâtıl bir takım telkinlere sebebiyet verir.[309]

Bedîüzzamân vahdet-i vücûdun tevhîdte istiğrak olduğunu belirterek bu meşrebin düşünceye ve nazara sığmayan zevkî bir tevhîd olduğunu ifade eder.[310] Dolayısıyla sebepler dairesini yırtıp çıkamayan ve o dairenin tesirinden kurtulmayan bir rûhun, vahdet-i vücûdtan söz etmesinin haddini tecavüz olacağını belirtir.[311] Bununla beraber ona göre bu meşrep sahibi, maddiyâttan ve vasıtalardan soyutlanarak sebepler perdesini yırtmış bir rûh ise ve istiğrâkî nitelikte bir şuhûda

[307] Nursî, **Mesnevî-i Nûriye**, s. 256.
[308] Nursî, **Lem'alar**, s. 272; **Mektûbât**, s. 83.
[309] Nursî, **Lem'alar**, s. 273.
[310] Nursî, **Mesnevî-i Nûriye**, s. 256.
[311] Nursî, **Mesnevî-i Nûriye**, s. 256.

mazhariyeti varsa, vahdet-i şuhûdtan ileri gelen ve ilmî olmayıp hâlî olan bir vahdet-i vücûdun onun için bir kemâl ve makam temin etmesi söz konusu olabilir.[312]

Nitekim Bedîüzzamân vahdetü'ş-şühûdtan neş'et eden vahdet-i vücûdu tarikatın gayet derecede önemli bir meşrebi olarak kabul eder ve o hâle terakkî eden sâlikin mevcûdâta bakışını ve bu meşrebin hakikatini şöyle özetler: Sâlik Vâcibü'l-Vücûd'un vücûduna odaklanarak, diğer varlıkları, o vâcib vücûda nispetle o kadar zayıf ve gölge niteliğinde görür ki, vücûd ismine lâyık olmadıklarına hükmetmek, hatta onları yok tasavvur etmek ve onlara yalnız ilâhî isimlerin cilveleri için *hayâlî* bir ayna vaziyeti vermek kadar ileri gider. O sâlik açısından Vâcibü'l-Vücûd'un vücûdu karşısında mümkinâtın vücûdu o derece aşağıya düşer ki, onun indinde hayâl ve ademden başka bir makamları kalmaz. Âdeta Hakk'ın hesabına kâinatı inkâr eder. Bedîüzzamân'a göre bu meşrebin en ehemmiyetli hakikati ve gerçekliği işte tam da budur.[313]

Dolayısıyla Bedîüzzamân'a göre eğer bu meşrep sahibi gayet yüksek ve kuvvetli bir îmân sahibi ise -ki Bedîüzzamân bu îmân sahiplerine Muhyiddin-i Arabî ve emsâli olan zâtları örnek verir- onun için nûrânî ve makbul bir mertebe olabilir. Aksi durumda ona göre içinden çıkılamayacak tehlikeli durumlara düşmek, maddiyata girmek ve sebeplerde boğulmak ihtimalleri bulunmaktadır.[314]

Diğer taraftan Bedîüzzamân'a göre bu hâletin aklî ve nazarî düzeye indirilmesinin ve bu düzeyde ifadesinin birtakım mahzurları ve tehlikeleri söz konusu olabilecektir. Onun için, bu meşrep sahibinin, istiğrak âleminden ve sekirden sahiv âlemine girdiği vakit, o meşrebi beraberinde almaması ve onun muktezâsıyla amel etmemesi gerekmektedir. Yani kalbî, halî ve zevkî olan bu meşrebi, aklî, kavlî ve ilmî sûretine çevirmemek lazımdır. Zira Bedîüzzamân'a göre Kitap ve Sünnet'ten gelen aklî düstûrlar, ilmî kanunlar ve kelâmî usûller o meşrebi kaldıramamakta ve bu meşrep bu düzeyde tatbîke kabil olamamaktadır.[315] Bedîüzzamân, Hulefa-yı Râşidîn,

[312] Nursî, **Mektûbât**, s. 83.
[313] Nursî, **Mektûbât**, s. 448.
[314] Nursî, **Barla Lâhikası**, s. 267.
[315] Nitekim Bedîüzzamân, İbnü'l-Arabî'nin "*Bizden olmayan ve makamımızı bilmeyen, kitaplarımızı okumasın, zarar görür*" şeklindeki ifadelerini aktardıktan şöyle bir değerlendirmede bulunur: "*Evet bu zamanda Muhyiddin'in kitabları, hususan vahdet-ül vücûda dair mes'elelerini okumak, zararlıdır*." (Nursî, **Lem'alar**, s. 274).

Eimme-i Müçtehidîn ve selef-i sâlihînin büyüklerinden bu meşrebin açık olarak görünmemesini de bu duruma bağlamakta ve bunun da vahdet-i vücûdun en âlî bir meşrep olmadığını gösterdiğini ifade etmektedir. Nihayetinde Bedîüzzamân'a göre vahdet-i vücûd yüksek fakat nâkıs, çok ehemmiyetli fakat çok tehlikeli, çok ağır fakat çok zevkli bir meşreptir. Zaten o zevk içindir ki ona girenler, ondan çıkmak istememekte ve en yüksek bir mertebe sanmaktadırlar. Bedîüzzamân'a göre vahdet-i vücûd meşrebi, sebepler dairesinden geçerek mâsivâyı terk sırrıyla mümkinâttan ilişki ve alakasını kesen ehass-ı havâssın mutlak istiğrak halinde nâil olduğu sâlih bir meşreptir. Dolayısıyla bu meşrebi, sebepler içinde boğulan, dünyaya âşık olan ve maddeci felsefe ile tabiata saplananlara *ilmî bir sûrette* telkin etmek, onları tabiatta ve maddede boğdurmak ve İslâmî hakikatten uzaklaştırmak olacaktır.[316]

Maddiyatın her şeye merci' kabul edildiği fikirlerin yaygınlığına dikkat çeken Bedîüzzamân'a göre böyle bir asırda vahdet-i vücûd meşrebi ortaya atılsa has îmân ehli maddiyatı yok derecesinde kıymetsiz gördüklerinden, bu meşrebe maddeciler sahip çıkacak ve kendilerinin de aynı şeyleri söylediklerini iddia edeceklerdir. Oysaki ona göre dünyadaki meşrepler içinde, maddecilerin ve tabiatçıların mesleğinden en uzak meşrep, bu vahdet-i vücûd yoludur.[317] Bedîüzzamân, maddeci filozofların ve zayıf itikatlı nazar ehlinin vahdet-i vücûdu ile muhakkik sûfîlerin vahdet-i vücûdunun tamamıyla birbirinin zıddı olduğunu belirtmekte hatta onun bu ikisi arasındaki farkları beyan etmeye giriştiği görülmektedir.[318]

Bedîüzzamân'ın tasavvuf düşüncesinde ortaya çıkan vahdet anlayışları ile ilgili bu değerlendirmelerini aktardıktan sonra esâs mevzumuza dönersek Risâle-i Nûr'da genel manada iki çeşit tevhidten söz edildiğini görürüz. Birisi tevhîd-i âmî ve zâhirîdir ki bu "Cenâb-ı Hak birdir, şeriki naziri yoktur, bu kâinat onundur" şeklinde ifade edilen icmâlî bir tevhittir. İkincisi ise tevhîd-i hakikîdir ki, Bedîüzzamân bu tevhîdi şöyle tarif eder: "*Herşey üstünde sikke-i kudretini ve hâtem-i rububiyetini ve nakş-ı kalemini görmekle doğrudan doğruya herşeyden onun nuruna karşı bir pencere açıp onun birliğine ve her şey onun dest-i kudretinden çıktığına ve uluhiyetinde ve rububiyetinde ve mülkünde hiçbir vechile, hiçbir şeriki ve muini*

[316] Nursî, **Mektûbât**, s. 449.
[317] Nursî, **Mektûbât**, s. 449.
[318] Bkz. Nursî, **Mesnevî-i Nûriye**, s. 256-257.

olmadığına, şuhuda yakın bir yakîn ile tasdik edip iman getirmektir ve bir nevi huzur-u daimî elde etmektir."[319]

İşte ona göre hâlis ve âlî tevhîd bu hakikî tevhîdtir. Birinci nevi tevhîd yüzeyseldir, zayıftır, muhtemel saldırılarda sarsılabilir, bütünlüğü pekâlâ zarar görebilir. İkincisi ise nitelikli, tafsîlî ve gerçek olduğundan sağlamdır, saldırılara karşı mukâvemetlidir. Ona göre âmiyâne olan zâhirî tevhîd, hiçbir şeyi Allah'ın başkasına isnâd etmemekten, hakikî tevhîd ise her şeyi Cenâb-ı Hakk'a isnat etmekle beraber her şeyin üstünde bulunan mührünü, sikkesini görerek okumaktan ibarettir. Birincisi bir nefiy olup kolay ve basit iken, hakikat ehlinin tevhîdi olan ikincisi ise huzuru[320] ispat etmek ve gafleti nefyetmek gibi iki mühim husûsiyeti taşır.[321]

Bedîüzzamân'a göre tevhîd-i hakikî, sadece tasavvurdan ibaret bir marifet ve irfân değildir. Tasavvurî nitelikteki marifetten çok daha kıymetli olup burhanın neticesi olan ve ilim denilen *tasdik*tir. Sahibi tevhîd-i hakikînin ihtivâ ettiği hüküm, tasdik, iz'ân ve kabul ile her bir şeyle Rabbini bulabilmekte, her şeyde Hâlık'ına giden bir yolu görebilmekte, hiç bir şey onun tevhîdî anlamdaki *huzur*una engel teşkîl etmemektedir. Bunun olmadığı durumlarda ise bireyin Rabbini bulabilmesi için her an kâinat perdesini yırtması ve açması gerekmektedir.[322]

İşte Bedîüzzamân'ın Risâle-i Nûr'un tümünde ortaya koyup istifadeye sunduğu tevhîd bu hakikî dediği tevhîdtir denilebilir. Nitekim ona göre İslâmiyet, hakikî tevhîd dinidir ki, bu anlamda vâsıtaları, sebepleri düşürüp hükümsüz bırakmaktadır. Enâniyeti kırmak sûretiyle hâlis bir ubûdiyet tesîs etmekte ve nefsin (ene/enâniyet) rubûbiyetinden başlayarak her türlü bâtıl rubûbiyeti kesip atarak reddetmektedir.[323]

Nitekim bu tevhîd anlayışı mülahazasıyla Risâle-i Nûr'da sebeplerin sırf zâhiri olup hakikatte hiçbir tesirlerinin olmadığı, bunların Hakk'ın vücûdunun

---

[319] Nursî, **Sözler**, s. 293.

[320] "*Istılahta huzur, kişinin Hak ile hâzır olmasıdır. Gaybet halinden sonra ortaya çıkan bu durum insan zihninin her an Allah'ın huzurunda olduğunun idraki içinde bulunmasıdır*." (Hayrani Altıntaş, **Tasavvuf Tarihi**, A.Ü.İ.F. Yayınları, Ankara 1986, s. 126-127).

[321] Nursî, **Mesnevî-i Nûriye**, s. 212.

[322] Nursî, **Şualar**, s. 154.

[323] Nursî, **Mektûbât**, s. 437.

vücûbuna, vahdetine, isim ve sıfatlarının tecellîlerine bir çeşit dellâl, ilan edici ve davet edici memurlar ve nazırlar oldukları ispatlanmakta, her bir şeydeki hakîkî tesirin ancak Müessir-i Hakîkî olan Vâhid-i Ehad'e ait olabileceği gösterilmektedir.[324]

Zerreden başlayarak her bir şeyin tüm evsâf ve keyfiyetleriyle Zât-ı Zülcelâl'ın marifetine pencere(ler) mesâbesinde olduğu, kendisinden çok Nakkâş-ı Ezelî'nin isimlerini gösterdiği, müsemmâsına işaret ettiği ortaya konulmaktadır. İçindeki her şeyle beraber kâinatın halk, îcâd, sevk, idare, terbiye vb. gibi durumlar açısından parçalanma kabul etmeyen bir bütün (küll) olması hasebiyle ancak tek olan bir Hâlık'ın ilim, irâde ve kudretine tâbi olabileceği gösterilmektedir.

Her şeyde var olan ve aynı zamanda her şeyin diğer bütün her şeyle oluşturduğu "birlik"in (bütün mevcûdâtı omuz omuza, el ele, baş başa vermek sûretiyle adetâ vahdet-i vücûd teşkil eden kâinat üstündeki birlik), "Bir"i, yani bir tek, yektâ, Vâhid, Ehad olan bir zâtı gösterdiği misâllerle akla gösterilmekte, bu anlamda "Bir"in kabul edilmemesi halinde kâinatın zerreleri sayısınca ilâhları kabul etmek gibi bir muhâle düşüleceği tespit edilmektedir. Kısaca söylemek gerekirse tevhîdin vücûb derecesindeki lüzûmu, suhûleti, makûliyetine mukâbil, şirkin imtinâ derecesindeki zorluğu, imkânsızlığı, akıldan uzaklığı ve batıllığı delillerle ve müşâhedelerle akla ve kalbe gösterilmektedir.[325]

Bedîüzzamân'a göre tahkîkî olan îmân ilmelyakînden hakkalyakîne yakınlaştıkça sadece akla değil akılla beraber kalbe, rûha, sırra ve insanın diğer ince duygu ve hislerine (letâif) sirayet etmek sûretiyle kökleşmekte ve zevâlden korunarak selb edilemeyecek bir niteliğe bürünmektedir. İşte ona göre böylesine bir tahkîkî îmâna ulaşmaya vesile olacak yollardan birisi, kâmil velâyet ile keşf ve yine şuhûd ile hakikate yetişmektir. Lâkin Bedîüzzamân'a göre bu yol *ehass-ı havâssa*

[324] Nitekim Yavuz'a göre Bedîüzzamân Eşariyye'nin öteden beri Mu'tezile, Selefiyye ve İslâm filozoflarınca eleştirilen görüşüne uyup illiyet ilkesini reddederek sebeplerin hakîkî manada müessir olmadığını savunmuş ve özellikle Bâkıllânî ve Gazzâli'yi takib ederek "adet" teorisini benimsemiştir. Yusuf Şevki Yavuz, "Nûr Risaleleri'ne Göre Saîd Nursî'nin Kelâmî Görüşleri", **Uluslararası Bedîüzzamân Sempozyumu-III**, Nesil Yayınları, İstanbul b.t.y., s. 790-791.

[325] Bu anlamdaki tevhîdin Risâle-i Nûr'da nasıl işlendiğine dair fikir vermesi açısından bkz. Nursî, **Sözler (22. Söz/İkinci Makam)**, s. 292-311; **Mektûbât (20. Mektûb)**, s. 222-258; **Lem'alar (30. Lem'a'nın Dördüncü Nüktesi)**, s. 318-328; **Şualar (Yedinci Şua)**, s. 98-177.

mahsus olup *îmân-ı şuhûdî*dır. İkinci bir yol ise Risâle-i Nûr'un da esâsı, rûhu, ve hakikati olan bir yoldur ki Bedîüzzamân bu yolu şöyle tanımlar: "*İman-ı bilgayb cihetinde sırr-ı vahyin feyziyle bürhanî ve Kur'anî bir tarzda, akıl ve kalbin imtizacıyla hakkalyakin derecesinde bir kuvvet ile, zaruret ve bedahet derecesine gelen bir ilmelyakin ile hakaik-i imaniyeyi tasdik etmektir*."[326] Şurası çok mühimdir ki, Risâle-i Nûr gerçekten de îmânî hakikatlere muhâlif olan yolları imkânsız ve mümteni' derecesinde göstermek sûretiyle böylesi bir tasdike imkân vermektedir.

Bedîüzzamân'a göre Risâle-i Nûr'un bu muvâcehede takdim ettiği hakikatlerden akıl, kalp, rûh, nefis ve hislerin her birisi paylarını alabilmektedir.[327] Nitekim Bedîüzzamân'a göre *insan-ı kâmil*, tahkîkî îmân yolunda hiç birisini ihmal edip nasipsiz bırakmadan bütün bir letâif ve hâsselerini kullanmayı ve onları beraberce bu yüce amaca yöneltmeyi başarabilen kişidir.[328] Zira ona göre îmânda çok duygu ve hislerin (letâif) hisseleri vardır ve bunlardan her birinin kendine göre hissemend olmadığı noktada îmânî marifet açısından noksanlık söz konusu olacaktır.[329]

Bedîüzzamân'a göre tevhîd denizi olan Kur'ân-ı Azîmüşşân'ın bir tek damlası niteliğindeki İhlâs sûresi üçü menfî, üçü de müspet olmak üzere altı cümlesinde, birden bütün şirk türlerini reddetmekte, aynı zamanda yedi tevhîd çeşidini de ispat etmektedir. Yukarıda bahis konusu ettiğimiz tevhid mertebelerini (vahdet-i vücûd ve şuhûd) ve bunların urûctaki sırasını da ele alıp gösteren bu değerlendirmeleri özet olarak aktarmak istiyoruz.

Bedîüzzamân'a göre bu sûrenin birinci cümlesi olan قُلْ هُوَ şuhûdî tevhîde bir işarettir. Ona göre hakikati gören nazar tevhîde *müstağrak olursa* لاَ مَشْهُودَ اِلاَّ هُوَ yani لاَ مَشْهُودَ بِنَظَرِ الْحَقِيقَةِ اِلاَّ هُوَ der. Nitekim Bedîüzzamân vahdet-i şuhûdu tazammun eden ve ondan kaynaklanan vahdet-i vücûdun da tevhîdte istiğrak ve nazara sığmayan bir zevkî tevhîd olduğunu belirtmekte ve bunu şöyle açmaktadır: "*Esasen tevhid-i rububiyet ve tevhid-i uluhiyetten sonra tevhidde zevken şiddet-i*

[326] Nursî, **Kastamonu Lâhikası**, s. 18.
[327] Nursî, **Emirdağ Lâhikası-1**, s. 65.
[328] Nursî, **Sözler**, s. 495.
[329] Nursî, **Mektûbât**, s. 331.

istiğrak vahdet-i kudret yani لاَ مُؤَثِّرَ فِى الْكَوْنِ اِلاَّ الله *sonra vahdet-i idare, sonra vahdet-üş şuhud, sonra vahdet-ül vücud, sonra yalnız bir vücudu, sonra yalnız bir mevcudu görünceye müncer oluyor*."[330]

Sûrenin ikinci cümlesinin (اَللهُ اَحَدٌ) ise tevhîd-i ulûhiyeti tasrih ettiğini belirten Bedîüzzamân, bu tevhîdin nişânesi olarak da لاَ مَعْبُودَ اِلاَّ هُوَ ifadesine işaret eder. Ona göre üçüncü cümle olan (اَللهُ الصَّمَدُ) tevhîd-i rubûbiyet ve tevhîd-i kayyûmiyet (ki o bu ikincisine tevhîd-i ceberût da demektedir) şeklinde iki tevhîd içermektedir. Bunların birincisinin alâmeti لاَ خَالِقَ اِلاَّ هُوَ, ikincisinin alâmeti ise لاَ قَيُّومَ اِلاَّ هُوَ ifadeleridir.

Dördüncüsü لَمْ يَلِدْ tir. Bu da ona göre tevhîd-i celâle telmih olup on akıl, melekler, İsa (a.s.) veya Üzeyr'in (a.s.) velediyetini dava etmek sûretiyle veled ve tevellüd fikrini içeren şirkin çeşitlerini reddetmektedir. Yani tagayyür, tecezzî veya tenâsül edenin, Hâlık ve Kayyûm olamayacağını, İlâh olamayacağını beyan etmektedir.

Beşincisi cümle olan وَ لَمْ يُولَدْ ise isbât-ı ezeliyet ile tevhîddir, bir tevhîd-i sermedîdir. Esbâbperestlerin, yıldıza tapanların, putperestlerin ve tabiatperestlerin şirkini reddeder. Yani İlâh vâcib, kadîm, ezelî olmalıdır. Hâdis olanın, bir asıldan ayrılmış olanın veya bir maddeden meydana gelenin İlâh olamayacağını ve kâinata dayanak olamayacağını ifade etmektedir.

Altıncı cümlesi olan وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا اَحَدٌ ise ona göre câmi' bir tevhîdi ifade eder. Yani Hakk'ın ne zâtında, ne sıfatlarında, ne de fiillerinde dengi, ortağı ve benzeri yoktur. İşte Bedîüzzamân'a göre bu sûre böylece bütün şirk türlerini reddettiği gibi yedi tevhîd mertebesini ihtivâ eden altı cümlesi de *mütenâtice* bir

[330] Nursî, **Mesnevî-i Nûriye**, s. 256-257. Nitekim Bursevî tahkik erbabı olanlara قُلْ هُو demenin kâfi olduğunu belirtir. Rasim Efendi, **Tasavvuf Sözlüğü**, s. 1250.

vaziyet arz etmektedir. Yani her biri ötekinin hem neticesi, hem de burhânı ve delili durumundadır.[331]

Risâle-i Nûr'da tevhîd açısından takdim edilen meslek ve meşreb Bedîüzzamân'ın tabiriyle cadde-i kübrâ-yı Kur'âniye'dir.[332] Risâle-i Nûr, veraset-i nübüvvet yoluyla *doğrudan doğruya* hakikatlerin hakikatine yol açma iddiasındadır. Bu yol, en selâmetli yol olan Kur'ân yoludur, Sahâbenin, Peygamber varisleri olan büyük zâtların ve müçtehidlerin yoludur. Bedîüzzamân'a göre cadde-i kübrâ, *velâyet-i kübrâ*da[333] bulunan ve doğrudan doğruya Kur'ân'ın birinci derecedeki talebe ve şakirtleri olan Sahâbe, Tâbiîn ve asfiyânın, Ehl-i Beyt imamlarının ve müçtehid imamların caddesidir.[334]

Bu meşreb ve mesleğin işareti, nişânesi ve şiarı da "Lâ mabude illâ hû", "Lâ maksûde illâ hû"dur. Aslında bu meslek, içerik ve muhteva itibarıyla tüm tevhîd mertebelerinin esâslarını hâvî olan bir anlayıştır. Zira metodolojik olarak diğer tevhîd anlayışlarından farklılaşmasıyla beraber, muhtevâ olarak onların neticelerini ve özlerini içerisinde bulunduran bir nitelikte olduğu görülmektedir. Zira Risâle-i Nûr'un ortaya koyduğu tevhîd öğretisinde kâmil bir tarzda âsârın, eserlerin baktığı ef'âlin, fiillerin menşei olan esmânın, isimlerin kaynağı olan sıfâtın, sıfatların baktığı şuûnât-ı zâtiyenin ve nihayetinde mukaddes ve mükemmel olan o şuûnâtın sahibi olan zâtın tevhîd edilmesi şeklinde bir silsile takib edildiği görülmektedir.

Bununla beraber bu yapılırken de meselâ tevhîdî manada tam bir huzur elde etmek ve Rabbini bulmak için her vakit kâinat perdesini yırtmak ve açmak gibi bir külfet de ortadan kaldırılmıştır. Bu çerçevede hakikî tevhîdi ve tam huzuru bulmak yolunda kainât bir mâni' olarak görülmediğinden onun unutulmasına, yokluğa atılmasına veya meşakkatli bir tarzda zihnen aşılıp geçilmesine gerek kalmamaktadır. Bu anlamda Risâle-i Nûr mesleğinde bireyin her bir şeyle Rabbini bulabileceği, her

[331] İhlâs Suresi'ne ilişkin bu îzâh ve beyânlar için bkz. Bedîüzzamân Saîd Nûrsi, **Hutbe-i Şâmiye**, Envâr Neşriyât, İstanbul 2012, s. 133-136; **Sözler**, s. 695-697; **Kastamonu Lâhikası**, 177-180.

[332] Nursî, **Lem'alar**, s. 163.

[333] Risâle-i Nûr'da *velâyet-i kübrâ* ifadesi, akrebiyet-i İlâhiyenin inkişâfına bakan ve veraset-i nübüvvetten gelen gayet kısa fakat yüksek olan ve tarikat berzahına uğramadan zahirden hakikate geçen velilik mesleği anlamındadır. Yeğin ve Diğerleri, **Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat**, s. 1034. *Akrebiyet* ve *kurbiyet* arasındaki fark için bkz. Nursî, **Sözler**, s. 492, 562; **Mektûbât**, s. 51.

[334] Nursî, **Mektûbât**, s. 83, 85, 450.

şeyde Hâlık'ına giden bir yolu görebileceği ve hiçbir şeyin onun huzuruna mâni olamayacağı bir metod takip edilmeye çalışılmaktadır.[335]

Bu metodun üzerine temellendiği esâs ta Kur'ân-ı Hâkim'den ilhamla ortaya atılan mana-yı harfî kavramıdır. Zira Risâle-i Nûr'un bu meşreb ve mesleğinde, tefekkür ile her bir şeye varlıksal anlamdaki iki cihetinden kendisine (mana-yı ismî) değil de Hâlık'ına, O'nun şuûnâtına, sıfatlarına, isimlerine, onların tecellîlerine mazhar ve ayna olması cihetiyle (mana-yı harfî) bakmayı/bakabilmeyi öngören ve bu sayede gafletin dağıtılarak her dâim huzurda kalınması (gafletin huzura kalbedilmesi/huzurun ispat edilerek gafletin nefyedilmesi) sûretiyle tevhîd nûrunun görülmesini hedefleyen bir yöntemle karşılaşmaktayız.

Kur'ân-ı Hakîm'den alınan bu marifetin en önemli özellikleri daha önce îmânın tahkîki için gidilen uzun yolu kısaltılması[336], istikametli ve güvenli yapmasıdır. Ayrıca yukarıda da ifade edildiği üzere bu marifet daimî bir huzur vermekle beraber kâinatın yokluğa mahkûm edilmesi veya mutlak nisyanda hapsedilmesi durumunu ortadan kaldırmakta kâinat ve içindeki varlıkları Cenâb-ı Hak adına kullanmaktadır. Böyle olunca da her şey bir marifet aynası hükmüne geçmektedir.[337]

Nitekim Bedîüzzamân'a göre Cenâb-ı Hakk'a ulaşacak yollar çoktur. Bütün bu hak yollar da Kur'ân'dan alınmıştır. Şu kadarı var ki bu yolların bazısı bazısından daha kısa ve daha güvenlidir, umûma, bütüne hitâb eder. İşte o yollar içerisinde Risâle-i Nûr'da takip edilen yol, Bedîüzzamân'ın Kur'ân'dan istifade ettiğini söylediği ve dört adımdan (hatve) ibaret olan "Acz, fakr, şefkat ve tefekkür" yoludur. Bedîüzzamân bu kısa yolun virtlerini ise sünnete ittibâ[338], farzları yerine getirmek, büyük günahları terk etmek, özellikle de namazı erkânına ve esaslarına uymak sûretiyle kılıp namazdan sonraki tesbihâtı yapmak olarak tespit etmektedir.[339]

---

[335] Nursî, **Mektûbât**, s. 333.

[336] Bedîüzzamân'a göre Risâle-i Nûr on beş senede kazanılan kuvvetli iman-ı tahkîkîyi, on beş haftada ve bazı kişilere on beş günde kazandırabilmiştir. Nursî, **Tarihçe-i Hayat**, s. 287.

[337] Nursî, **Sözler**, s.763-764; **Mektûbât**, s. 330-331.

[338] Bedîüzzamân şöyle der: "*Velayet yolları içinde en güzeli, en müstakimi, en parlağı, en zengini; Sünnet-i Seniyeye ittiba'dır... İşte bu cadde-i kübrâ, velayet-i kübrâ olan ehl-i veraset-i nübüvvet olan sahabe ve selef-i sâlihînin caddesidir*." (Nursî, **Mektûbât**, s. 450). Ayrıca bkz. Nursî, **Sözler**, s. 362.

[339] Bu tarike dair ayrıntılı îzâhlar için bkz. Nursî, **Sözler**, s. 476-479; **Mektûbât**, s. 460-461.

Bedîüzzamân'a göre dört adımdan ibaret olan bu yolun yolcusu dördüncü adımda Kur'ân'ın كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ اِلاَّ وَجْهَهُ[340] âyetinde saklı bulunan hikmeti tam olarak kavrayınca yolculuğunu tamamlar. Bu âyetin tam olarak anlaşılması, insanı eşyânın zâhirine bakıp aldanmaktan kurtaracak ve böylece onun eşyâyı asıl ve esâs vechi ve gerçekliği üzere görmesi mümkün olabilecektir. Kendini serbest, müstakil ve bizzât mevcûd bilerek bir nevi rubûbiyet dava eden ve Mabûd'una karşı düşmanca bir isyanı taşıyan nefs, Risâle-i Nûr'da mana-yı ismî ve mana-yı harfî kavramlarıyla ifade edilen hakikati derk etmekle bütün onlardan kurtulacaktır. O hakikat da şudur: Her şey nefsinde mana-yı ismiyle fânidir, mefkûdtur, hâdistir, madûmdur. Fakat mana-yı harfiyle, Sâni'-i Zülcelâl'ın esmâsına aynalık yapmak cihetiyle ve vazifedârlık itibarıyla şahidtir, meşhûdtur, vâcidtir, mevcûdtur. İşte birey enâniyeti bırakıp, bizzât nefsinin (varlıksal açıdan) hiç olduğunu ve Mûcid-i Hakikî'nin bir tecellî aynası olduğunu gördüğü zaman (yani 'ene'sine mana-yı harfiyle bakabildiğinde), (bütün mevcûdâta da mana-yı harfiyle bakabilecek ve böylece) bütün mevcûdâtı ve nihayetsiz bir vücûdu kazanacaktır. Zira Bedîüzzamân'a göre bütün mevcûdâtın O'nun isimlerinin cilvelerine mazharlar olması açısından Zât-ı Vâcibü'l-Vücûd'u bulan kişi her şeyi bulmuş olacaktır.[341]

Bedîüzzamân'ın bu son adımı da atabilen bireyin idrâk ettiği hakikatin, sahip olduğu bilincin (marifet) İbnü'l-Arabî'nin seyrini tamamlayanları nitelemek için kullandığı "ehl-i keşf ve vücûd"un marifetine benzerliği de gerçekten dikkat çekmektedir. Zira ehl-i keşf ve vücûd, zevk ve keşf yoluyla eşyânın hakikatini ve zâhir âlemi bilen, Hakk'ın varlığını veya ona dair bilgiyi idrâk eden ve Hakk'ı bulan kimseler olarak ifade edilmiştir.[342]

Nihayetinde şunu belirtelim ki, Risâle-i Nûr'da, mevcûdâtı ademe ve mutlak nisyan hapsine atmaya gerek duymadan, onları kendileri hesabına hizmetten azletmek ve Fâtır-ı Zülcelâl hesabına hizmette, yani isimleri için mazhariyet ve aynalık vazifesinde kullanarak mana-yı harfî nazarıyla onlara bakmak sûretiyle

[340] **Kur'ân-ı Kerim**, Kasas Suresi, 28/88.

[341] Nursî, **Sözler**, s. 478; Kuşpınar, **Bedîüzzamân Saîd Nursî'nin Tasavvuf Değerlendirmesi.**, s. 459; Kurt, **Bedîüzzamân Saîd Nursî'nin**..., s. 553.

[342] Ebu'l-Alâ Afîfî, **Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar (Et-Ta'likat Alâ Fusûsi'l-Hikem)**, Ekrem Demirli (Çev.), İz Yayıncılık, İstanbul 2011, s. 255-256.

gafletten kurtulup daimî huzura girmek ve her şeyde Cenâb-ı Hakk'a bir yol bulmak tarzında, bir tevhîd metodu takip edilmektedir. Risâle-i Nûr'da takip edilen ve şiârı "Lâ mabûde illâ hû", "Lâ maksûde illâ hû" olan bu tevhîd meşrebi mülâhazasıyla ortaya konulan varlık görüşü ise şöyle özetlenebilir: Risâle-i Nûr açısından da hakikî ve aslî vücûd birdir. O da Hakk'ın vâcib olan vücûdudur. Mevcûdâtın vücûdu ise gölgesel (zıllî) ve dolayısıyla izâfî bir vücûdtur. Şu kadarı var ki vehmî ve hayâlî değildir. Mevcûdât sırf kendilerine bakan cihetle yokturlar, ma'dûmdurlar. Ancak ilâhî isimlere mazhariyet ve aynalık yapmak cihetiyle ve Hakk'ın isbâtı, ibkâsı ve kayyûmiyetiyle söz konusu olabilen, zâtî ve aslî olmayan zıllî ve itibârî bir vücûdları söz konusudur.

Şöyle ki, Risâle-i Nûr'un varlık görüşü açısından "*Her şey nefsinde mana-yı ismiyle fânidir, mefkuddur, hâdistir, madumdur. Fakat mana-yı harfiyle ve Sâni'-i Zülcelal'in esmasına âyinedarlık cihetiyle ve vazifedarlık itibariyle şahiddir, meşhuddur, vâciddir, mevcuddur*."[343] Dolayısıyla Bedîüzzamân'a göre eğer ki eşyâya livechillâh, Allah hesabına, yani mana-yı harfiyle bakılabilse, perde yırtılıp "O" bulunabilse, yani sözü edilen tevhîd mertebesi tahsil edilmek sûretiyle eşyâ ne ise o olarak, hakikati üzere idrâk edilebilse -ki bu Risâle-i Nûr'da takdim edilen yolun dördüncü ve son adımıdır-, hiçbir şey mâsivâya girmeyecek ve (idam edilecek veya mutlak nisyan hapsine atılacak veya كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ اِلاَّ وَجْهَهُ kılıcıyla başı kesilecek) gayr da kalmayacaktır.[344]

Varlıkları kendileri hesabına hizmetten azletmek sûretiyle onlara mana-yı ismiyle bakmamak[345] şeklinde özetlenebilecek bu anlayış halkta Hakk'ı, Hak'ta halkı görmek şeklinde de formüle edilebilir. Zira ne halk ve mevcûdâtın görülmesi Hakk'ın görülmesine, ne de Hakk'ın görülmesi halkın görülmesine engel teşkil etmektedir. Hem başlı başına ve hem de her şeyle beraber her bir şey kendisinde Hakk'ın, O'nun vücûb-u vücûdunun, vahdetinin, sıfât ve esmâsının tecellîlerinin ve bunlara ilişkin delillerin müşâhede edildiği tevhîde ilişkin bir penceredir, bir mazhardır, bir aynadır.

[343] Nursî, **Sözler**, s. 478.
[344] Nursî, **Mektûbât**, s. 59-60.
[345] Nursî, **Sözler**, s. 479.

Nihayetinde bunun İmâm-ı Rabbânî'nin kullandığı Vücûd → Şuhûd → Abdiyet sıralamasında, tıpkı gündüz gökyüzünde yıldızları güneşten ayrı olarak apaçık görebilmek gibi Allah'ın varlığını ve onunla beraber diğer varlıkları görebilme makamı olan *Abdiyet* veya İbnü'l-Arabî'nin Vücûd (bulmak) → Şuhûd (görmek) → Vücûd (olmak) sıralamasında kullandığı *Vücûd (olmak)*/*cem'u'l-cem'*/*fark-ı sâni* ile benzerliğinin olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Yani her üçünün de yolun sonunda ulaştığı idrâk, marifet ve hakikatin yekdiğerine benzerliği ve paralelliği söz konusudur.

Doğrusu Risâle-i Nûr'da ortaya konulan varlık anlayışını ihtiva eden böylesine bir tevhîd telakkisinin imkânını ve tasvîrini marifet ehlinin ifadelerinde de görmek mümkündür. Nitekim Cürcânî'ye göre *müşâhede* eşyâyı tevhîd delilleriyle ru'yete ıtlâk olunur. Yine eşyâda Hakk'ı ru'yete de ıtlâk olunur ki bu, zâhiriyeti hasebiyle Hak Teâlâ'nın her şeyde olan vechinin görülmesinden ibarettir.[346]

Abdürrezzâk Kâşânî de fenâ müşâhedesini mazharın gözükmediği, kişinin mazhardan habersiz kaldığı bir müşâhede olarak tarif eder ve bunu orta derecedekilerin müşâhedesi olarak adlandırır. Bu fenâyı bekâ-billâhın takip etmesi halinde müşâhedenin erenlerin müşâhedesi olacağını belirtir. Ona göre erenlerin müşâhedesi ise müşâhede mertebelerinin en üstünüdür. Bu, mücmeli mufassalda, mufassalı mücmelde görmektir. Böylelikle kişi her şeyi her şeyde görür ve Hakk'ı görmekle O'nda kendini kaybederek yaratıkları görmekten perdelenmediği gibi, halkı görmesi nedeniyle de Hakk'ı görmekten perdelenmez.[347]

Ayrıca daha önce de belirttiğimiz üzere Bursevî'ye göre eşyâda ilâhî isimleri mütâlaa ile isimlerden müsemmâya geçilebilmesi (intikâl) halinde seyredilen Hakk'ın eseri olur ve bu ayna tabir olunur. Ona göre bu durumda eşyânın Hakk'a perde olmasından söz edilemez. Zira ayna kendinde zâhir olan sûrete perde değildir. Yine ona göre *tevhîd-i zât* ve *tevhîd-i ayn* denilen hakîkî tevhîd "*Vücûd-i mâ-sivâyı bi'l-külliye mahv edip ve belki mâ-sivâ dedikleri eşyada Hakk'ı isbâttır*."[348] Kaldı ki

[346] Cürcânî, **Ta'rifât (Tasavvuf Istılahları)**, s. 186.
[347] Kâşânî, **Tasavvuf Sözlüğü**, s. 316-317.
[348] Rasim Efendi, **Tasavvuf Sözlüğü**, s. 1242.

Bursevî'ye göre kalbini nefy sırrıyla tahliye etmiş olan yani her şeyi, zâhirde var ise de yok gibidir diye *tasdik* ederek *bilen* kimse lâ mevcûde illallâh der, diyebilir.[349]

[349] Rasim Efendi, **Tasavvuf Sözlüğü**, s. 1257.

İKİNCİ BÖLÜM
RİSALE-İ NÛR'DAKİ VARLIK GÖRÜŞÜNÜN DAYANAĞI OLAN BAZI KÂİDELER

Şüphesiz bu başlık altında sıralayacağımız kâideler Risâle-i Nûr'da yer alan varlık ile ilgili düstûrların yekûnu değildir. Ama mühimleridir denilebilir. Zira bunlar Risâle-i Nûr'da ortaya konulan varlık görüşünün anlaşılması açısından nazar-ı itibare alınması gereken husûslardır. Kâidelerin diğer bir kısmı da kudret sıfatının ele alındığı bölümde ele alınıp îzâh edilmiştir. Ayrıca bundan sonraki bölümlerdeki metinler içerisinde de Risâle-i Nûr'da bulunan varlığa dair birçok kâide zikredilecek, bazen icmâlî bazen de tafsîlî olarak îzâh edilmeye çalışılacaktır.

1. VÂHİD ANCAK VÂHİDTEN SUDÛR EDER

Bedîüzzamân hüceyreden (hücrecik) âleme kadar her bir şeyin bir çeşit birlik ve vahdeti olduğunu ifade eder. Bu durumdan hareketle de Yaratıcı'nın birliğini ispatlar. Vâhidin ancak vâhidden sudûr edebileceğini dolayısıyla da Sâni'in vâhid olması gerektiği belirtir. Her bir şeydeki vahdeti, Yaratıcı'nın vahdetinin bir delili olarak ele alır.[350] Ona göre özellikle de o şey gayet mükemmel bir nizâm ve tertîb, hassas bir ölçü ve denge içinde olup, câmi' ve muhît bir hayata nâiliyeti varsa o zaman bu, apaçık olarak, o şeyin ikilik, anlaşmazlık, uyuşmazlık, karışıklık ve çekişme sebebi olan, birden çok ve çeşitli ellerden çıkmadığını belki gücü her bir şeye yeten ve hikmetle iş yapan tek bir elden çıktığını gösterir.[351] Binâenaleyh ona göre: "*Hadsiz ve camid ve cahil, mütecaviz, şuursuz, karmakarışıklık içinde, kör, sağır esbab-ı tabiiyenin karmakarışık ellerine, hadsiz imkânat yolları içinde ve*

[350] Nursî, **Mesnevî-i Nûriye**, s. 146; **Asâ-yı Mûsâ**, s. 160; **Lem'alar**, s. 179.
[351] Nursî, **Asâ-yı Mûsâ**, s. 160; **Lem'alar**, s. 179.

içtima ve ihtilat ile, o esbabın körlüğü, sağırlığı ziyadeleştiği halde; o muntazam ve mevzun ve vâhid bir mevcudu onlara isnad etmek, yüz muhali birden kabul etmek gibi akıldan uzaktır."[352]

Bedîüzzamân'a göre hayat hadsiz eşyâyı ortak kılıp birleştirmekte, bir vahdete medâr ve bir rûha mazhar yapmaktadır. Hatta hayat, kesret tabakâtında bir çeşit vahdet tecellîsidir. Kesrette ehadiyetin bir aynasıdır. Bu itibarla hayat, birliğe ve ittihâda sevk etme özelliğine sahiptir.[353] Nitekim Bedîüzzamân'ın Hayy-ı Lâyemût olan Hak Teâlâ'nın hayatı ve bu hayatın cilveleriyle ilgili şu ifadeleri gayet açıklayıcıdır: "*Evet bir hayat ki; bütün hayatlar mütemadiyen onun cilvesiyle zuhura gelir ve bütün hakaik-i sabite-i kâinat ona istinad eder, onunla kaimdir; elbette hiçbir cihetle fena ve zeval ona ârız olamaz. Evet bir hayat ki; onun bir lem'a-i cilvesi, maruz-u fena ve zeval olan eşya-yı kesireye bir vahdet verip bekâya mazhar eder ve dağılmaktan kurtarır ve vücudunu muhafaza eder ve bir nevi bekaya mazhar eder. Yani hayat; kesrete bir vahdet verir, ibka eder. Hayat gitse; dağılır, fenaya gider.*"[354]

Aslında Bedîüzzamân'a göre her bir şeyin sahip olduğu vahdetin kaynağında rûh vardır. Zira rûh, hayatın sâbit ve müstakil zâtıdır, latif ve sâbit bir cevheridir, hayatın aynı ve maddesidir.[355] Rûh, öldükten sonra insanın bâkî olan cihetidir. Nitekim Bedîüzzamân yıkılma, bozulma, çözülme ve dağılmanın (tahrip ve inhilâl) kesret ve terkîb edilmiş şeylerin (mürekkebât) şe'ni olduğunu belirtir. Rûhun ise basit olup vahdetinin olması itibarıyla tahrip ve inhilâle maruz olmadığına işaret eder. İfadeleri şöyledir: "*Ruhun fenası, ya tahrib ve inhilal iledir. O tahrib ve inhilal ise, vahdet yol vermez ki girsin, besatet bırakmaz ki bozsun. Veyahut i'dam iledir. İ'dam ise Cevvad-ı Mutlak'ın hadsiz merhameti müsaade etmez ve nihayetsiz cûdu bırakmaz ki, verdiği nimet-i vücudu o nimet-i vücuda pek müştak ve lâyık olan ruh-u insanîden geri alsın.*"[356] İşte Bedîüzzamân'ın rûhun ziyası diye nitelediği hayat[357] yukarıda da ifade edildiği üzere kesrette birliği temin ederek bir nevi bekâya

[352] Nursî, **Asâ-yı Mûsâ**, s. 160.
[353] Nursî, **Sözler**, s. 506; **Mektûbât**, s. 470.
[354] Nursî, **Mektûbât**, s. 240.
[355] Nursî, **Sözler**, s. 107, 109, 110.
[356] Nursî, **Sözler**, s. 517.
[357] Bkz. Nursî, **Sözler**, s. 507.

sebebiyet vermektedir. Dolayısıyla vahdet ve bekâ, rûh için esâs olup vahdet ve bekânın kesrete sirâyeti de tam da buradan olmaktadır.[358]

İnsanda vahdetin kaynağı rûhtur. Peki, meselâ bitkiler için ne diyeceğiz. Onların bir rûhu var mı ki onların vahdetini temin etsin. Bedîüzzamân'a göre evet, onlar için de çekirdeklerinde ve tohumlarında muhafaza edilen ve bir derece rûha benzeyen onların teşekkül kanunu ve programı söz konusudur. Bitkilerin hâricî varlıkları fenâ bulsa da bir anlamda rûhları olan yaradılış kanunları çekirdeklerinde muhafaza edilmektedir. Nebâtâtta meydana gelen değişimler ve bozulmalar, o kanunların vahdetine tesir etmemekte ve onu bozmamaktadır. Meselâ bir incir ağacı fenâ bulsa onun rûhu mesâbesinde olan teşekkülât kanunu nokta gibi olan küçücük bir çekirdeğinde bâki kalmakta ve ölmemektedir. Daha önemlisi bu kanunlar ve rûh ikisi de emir âleminden ve irâde sıfatından gelmektedirler. Dolayısıyla kaynak itibarıyla rûhla bir uygunlukları söz konusudur. Binâenaleyh Bedîüzzamân'a göre nasıl ki insanda esâsında kesrette vahdeti temin eden rûhtur; aynen onun gibi bitkilerde de dağılmayı önleyerek devamı ve sübûtu yani vahdeti temin eden rûhla aynı kaynaktan gelen, bir derece rûha benzeyen ve rûhun bir anlamda kardeşi olan teşekkül kanunlarıdır denilebilir.[359] Mamâfîh bütün bu ifadelerini Bedîüzzamân'ın bu mevzu ile alakalı bir diğer ifadesiyle düşündüğümüzde daha mükemmel ve bütünlüklü bir mana ortaya çıkacaktır. O da kesretin mebdeinin vahdet olması gibi müntehâsının da vahdet olduğu şeklinde ifade ettiği fıtrat düstûrudur.[360]

Bedîüzzamân her bir şeyin bir vahdetinin olması itibarıyla kesretin mecma'ı olan kâinattaki vahdeti ise veciz ifadelerle şöyle açıklar: "*Evet bu kâinat, bin birlikler perdeleri içinde sarılı bir gül goncası gibidir. Belki esma ve ef'al-i umumiye-i İlahiyenin adedince vahdetleri giymiş birtek insan-ı ekberdir. Belki envâ'-ı mahlukat sayısınca dallarına vahdetler, birlikler asılmış bir şecere-i tûbâ-i hilkattir. Evet kâinatın idaresi bir ve tedbiri bir ve saltanatı bir ve sikkesi bir, bir bir bir tâ binbir bir birler kadar... Hem bu kâinatı çeviren isimler ve fiiller bir iken, herbiri kâinatı veya ekserini ihata eder. Yani, içinde işleyen hikmeti bir ve inayeti bir ve tanzimatı bir ve iaşesi bir ve muhtaçlarının imdadlarına koşan rahmet bir ve o rahmetin bir*

[358] Bkz. Nursî, **Sözler**, s. 517.
[359] Bkz. Nursî, **Sözler**, s. 516-518.
[360] Bkz. Bedîüzzamân Sîd Nursî, **Sünûhât-Tuluât-İşârât**, Envâr Neşriyat, İstanbu 2011, s, 10.

şerbetçisi olan yağmur bir ve hâkeza bir bir bir tâ binler bir birler... Hem bu kâinatın sobası olan Güneş bir, lâmbası olan Kamer bir, aşçısı olan ateş bir, levazımat deposu ve hazineli direği olan dağ bir, sakacı ve sucusu bir ve bağları sulayan süngeri bir ve hâkeza bir bir bir tâ binbir birler kadar..."[361]

Ona göre bir ancak bir olandan sadır olabilir. Zira bütün eşyânın birden sudûru, birin hadsiz eşyâdan sudûrundan çok daha kolaydır. Bedîüzzamân ilkiyle irtibatlı bu son kâideyi de şöyle bir misâlle açar. Meselâ bir subay, bin askerin tedbirini, bir askerin tedbiri gibi kolay yapar. Oysa bir askerin tedbirinin, bin subaya havale edildiğini düşündüğümüzde o zaman o bir askerin tedbiri bin askerin tedbiri kadar zor olur, karışıklığa ve keşmekeşe sebebiyet verir.[362] Aslında bütün bu ifadeler vahdet ve îmân yolunun vücûb derecesinde kolaylık içermesine rağmen, şirk ve esbâb yolunda imkânsızlık derecesinde zorluklar ve çetinlikler olduğunun açık bir göstergesidir. İşte Bedîüzzamân'ın bütün bu kâideleri mevzubahis etmekten asıl maksadı da bunu apaçık göstermekten başka bir şey değildir denilebilir.

Şunu da belirtelim ki Bedîüzzamân اَلْوَاحِدُ لاَ يَصْدُرُ اِلاَّ عَنِ الْوَاحِدِ kâidesini her şeyde ve bütün eşyâda bulunan birliğin onların birtek zâtın *îcâdı* olduğunu göstermesi şeklinde yorumlamaktadır. Yoksa onun bu kâide etrafındaki görüşlerinin bir kısım filozofların sûdur telakkîleriyle kesinlikle herhangi bir ilişkisi ve benzerliği yoktur. Nitekim o bu kâideyi nübüvvetin ilâhî birlik hakkındaki yüksek bir neticesi ve çok değerli bir kâidesi olarak takdim etmesine karşın eski felsefenin itikâdî bir düstûru olarak nitelediği اَلْوَاحِدُ لاَ يَصْدُرُ عَنْهُ اِلاَّ الْوَاحِدُ şeklindeki kâideyi büyük bir şirke yol açması merkezinde açık ve net bir şekilde tenkîd etmektedir.[363]

2. KESRETİN MEBDEİ DE MÜNTEHÂSI DA VAHDETTİR

Yukarıda da değindiğimiz üzere Bedîüzzamân bu kanunun yaratılışla ilgili umûmî bir kâide olduğunu söyler. Şunu da hemen belirtelim ki Bedîüzzamân'ın varlığı tanımlamaya dönük sembolizmi içinde en sık başvurduğu motiflerden birisi

[361] Nursî, **Şualar**, s. 28.

[362] Nursî, **Mektûbât**, s. 257; **Mesnevî-i Nûriye**, s. 93; Bedîüzzamân başka bir yerde şöyle der: "*Maahaza, kesretin vâhidden sudûru, vâhidin kesretten sudûru kadar zahmet değildir, daha kolaydır. Meselâ: Bir kumandanın efrad-ı kesîreye verdiği intizam ve yaptırdığı işleri, o efrad-ı kesîre, kendi başlarına büyük bir müşkilattan sonra yapabilirler*." (Nursî, **Mesnevî-i Nûriye**, s. 93).

[363] Bkz. Nursî, **Sözler**, s. 542.

"çekirdek → ağaç → meyve → çekirdek" misâlidir. O, kâinatı ağaca benzetmekte ve bu büyük kâinat ağacının da bir çekirdekten yaratıldığını ifade etmektedir. Bu manada çekirdekleri, kesret âlemindeki vahdet aynaları olarak nitelemektedir. Zira ona göre bunlar bakışları çokluktan birliğe çevirmekte ve çoklukta birliği göstermektedirler.[364] Bedîüzzamân bunu vecîz bir şekilde şöyle ifade eder: Çekirdekler ve meyveler kesret âleminin her tarafındaki birlik aynaları, kaderin işaretleri, kudretin remizleridirler. Zira bunlar müşâhede edilen bu kesretin, sun' ve tasvîrde Hâlık'ın vahdetini gösterir şekilde bir vahdet menba'ından sadır olduğunu ve sonra da Sâni'in halk ve tedbirindeki hikmetini tezkîr ve tenbîh eder şekilde vahdete intiha ettiğini göstermektedirler.[365]

İşte Bedîüzzamân'a göre nasıl ki bir ağacın birçok dal ve budakları, tek bir çekirdekten gelmiş ve o ağacı yapanın îcâd ve tasvîr açısından birliğini gösteriyor. Sonra da o ağaç, dal ve budak salmak sûretiyle çoğalıp yayıldıktan sonra, bütün hakikatini bir meyvede toplayarak bütün manasını bir çekirdeğin içine koyar. Aynen öyle de şu kâinat ağacı bir birlik kaynağından varlık almakta ve o kaynaktan terbiye görmektedir. Dolayısıyla kâinatın meyvesi olan insan, şu varlıkların çokluğu içerisinde birliği gösterdiği gibi, çekirdeği hükmünde olan kalbi de îmân gözüyle çokluk içinde birlik sırrını görür.[366]

Nitekim ileride ayrıntılı olarak işleyeceğimiz üzere Bedîüzzamân şu koca kâinat ağacının varlıksal olarak aslî çekirdeğinin yani evvelinin ve mebdeinin nûr-u Muhammedî (a.s.m.), müntehâsı olan meyvesinin de insan olduğunu, bununla beraber insanlar içinde en mükemmel meyvesinin de Zât-ı Muhammediye (a.s.m.) olduğunu belirtir. Bu aslî çekirdek ism-i cami' olan Allah ismine baktığı için kâinatın bütün hakikatlerini muhtevidir. Bu nûrun hariçte tezâhür ettiği yer Hz. Peygamber'in (s.a.v.) mübarek zâtlarıdır. Bu durum kâinattaki çokluğa karşın bütün hakikatlerin insan denen meyvesinde müntavî bulunduğu ve kâinatın bütün manasının da o meyvenin çekirdeği hükmünde olan kalbine konulduğu anlamına gelir. Gerçek

[364] Bedîüzzamân her bir çekirdeğin lisân-ı hâl ile şöyle dediğini söyler: "*Dal budak salmış şu koca ağacın içinde dağılma, boğulma, bütün o ağaç bizdedir. Onun kesreti, vahdetimizde dâhildir.*" (Nursî, **Sözler**, s. 613).

[365] Nursî, **Lem'alar**, Zehra Yayıncılık, s. 406.

[366] Nursî, **Sözler**, s. 613-614. Bedîüzzamân şöyle der: "*Cenab-ı Hak, insanı pek acib bir terkibde halketmiştir. Kesret içinde vahdeti, terkib içinde besateti, cemaat içinde ferdiyeti vardır.*" (Nursî, **Mesnevî-i Nûriye**, s. 88).

manada, eşyânın hakikatlerinin de esmâ ilâhiye olduğu ve eşyânın mâhiyetlerinin esmânın gölgesi niteliğinde olduğu düşünüldüğünde kâinata tecellî eden bütün esmânın tabiatiyle insana ve kalbine müteveccih olacağı sonucu çıkar. Bu da insan kalbinin bütün esmânın tecellîsine mazhar olması itibarıyla kâinatın Hâlık'ının en münevver ve cami' bir aynası olduğu anlamına gelir. Zira çekirdek bütün ağacın manasını ve fihristesini taşıma özelliğine sahiptir. Bu da ağacın tedbirini gören zâtın, o tedbirle ilgili bütün isimleriyle, ağacın varlığının ve yaratılmasının gayesi olan her bir meyveye ve o meyvenin içindeki çekirdeğe yönelik (müteveccih) olduğunu ifade eder.[367]

Neticede nasıl ki ağacın dal, budak ve yaprakları başlangıçta birlik halinde çekirdeğinde bulunuyordu, bunlar sonunda da o ağacın meyvesinde ve meyvesi içindeki çekirdeğinde birlik haline dönüyor, o çekirdek o koca ağacın bir küçük misâli hükmünü alıyor, öyle de şu koca kâinat ağacı başlangıçta aslî çekirdeğinde birlik halinde bulunurken sonunda da meyvesi olan insanda bir nevi bütün bir âlem bulunmakta ve beşer, insan-ı kebîr tabir edilen kâinatın bu anlamda bir misâl-i musaggarı olmaktadır. Nitekim Bedîüzzamân her bir şeydeki bu umûmî kâide hakkında şunları kaydeder: "*Hem her şey'in evveline ve âhirine bakıyoruz, hususan zîhayat nev'inde görüyoruz ki: Başlangıçları, asılları, kökleri, hem meyveleri ve neticeleri öyle bir tarzdadır ki; güya tohumları, asılları; birer tarife, birer proğram şeklinde bütün o mevcudun cihazatını tazammun ediyor. Ve neticesinde ve meyvesinde; yine bütün o zîhayatın manası süzülüp onda tecemmu' eder, tarihçe-i hayatını ona bırakır. Güya onun aslı olan çekirdeği, desatir-i icadiyesinin bir mecmuasıdır. Ve meyvesi ve semeresi ise, evamir-i icadiyesinin bir fihristesi hükmünde görüyoruz*."[368]

Mebde ile müntehâ arasında kalan kesret ve çokluk halinde ise her bir şeyin, birliğini yani kesretteki vahdetini, rûhu ve onun ziyası hükmündeki hayatı sayesinde koruduğunu yukarıda belirtmiştik. Ayrıca meselâ bitkiler için bunun onlar için bir nevi rûh niteliğinde olan ilâhî kanunlar ile gerçekleştiğini aktarmıştık. İşte insanın kesret halindeki bedeninin vahdetini temin eden rûh gibi -zira rûh insanın sahip

[367] Nursî, **Sözler**, s. 612-614.
[368] Nursî, **Mektûbât**, s. 230.

olduğu aza ve cihazlar arasında koordinasyonu temin edip bunlar arasında yardımlaşmayı, dayanışmayı ve birbirinin yardımına koşmayı sağlayarak ceset için bir birlik ve ahenk kaynağı olmaktadır- âlem denilen büyük insanın da bir çeşit rûhu vardır ve bu rûh onun cismânî unsurlarını birbirinin imdadına ve yardımına koşturmaktadır. Kâinatın unsurları arasında görülen mükemmel dayanışma ve yardımlaşma fiilleri bunun delilidir. Nitekim Bedîüzzamân şöyle demektedir: "*Küremiz hayvana benziyor. Âsâr-ı hayatı gösteriyor. Acaba yumurta kadar küçülse, bir nevi hayvan olmayacak mıdır? Veya bir mikrop, küre kadar büyüse, ona benzemiyecek mi? Hayatı varsa ruhu da vardır. İnsan-ı ekber olan âlem, tazammun ettiği manzume-i kâinat o derece hassasiyet ve âsâr-ı hayat gösteriyor ki; bir ceseddeki aza, ecza, zerrat izhar ettikleri tesanüd, tecazüb, teavünden daha ziyade muntazam, muttarid, mükemmel âsârı gösteriyor. Acaba âlem insan kadar küçülse, yıldızları zerrat ve cevahir-i ferde hükmüne geçse, o da bir hayvan-ı zîşuur olmayacak mıdır?*"[369]

İşte Bedîüzzamân'a göre kâinatta bütün zerrelerin çekim kuvvetlerinin muhassalasından (bileşke) oluşan bir umûmî çekim kuvveti vardır ve bu bir yerde kâinatın rabıtası niteliğindedir. Aynen öyle de kâinatın her tarafına serpilmiş hayat parıltıları ve damlalarının toplamından oluşan bir hayat-ı umûmiyenin var olması gerekir. Hayatın olması da rûhun olması anlamına gelir. Nasıl câzibe-i umûmiye, ezelî kudretin feyz-i tecellîsi olan kuvvetin ziyası olup ondan kaynaklanmaktaysa hayat-ı umûmiye de ezelî hayatın tecellîsidir. Bu itibarla küçük âlem olan insan gibi büyük insan olan âlemin de bir rûhu söz konusudur.[370]

Bedîüzzamân'ın ileride üzerinde ayrıntılı olarak duracağımız "*küllî hakikat-ı Muhammediyenin (a.s.m.) hem hayatın hayatı, hem kâinatın hayatı, hem İsm-i A'zam'ın tecellî-i a'zamının mazharı ve bütün zîruhların nûru, kâinatın çekirdek-i aslîsi, gaye-i hilkati ve meyve-i ekmeli olduğu*"[371] şeklindeki ifadeleri de dikkate alındığında meselenin bütünlüklü bir tasvîrinin yapılabilmesi sanırız mümkün olacaktır. Şüphesiz bütün bu ifadeler, ileride tafsîl edileceği üzere bize en evvel îcâd

[369] Nursî, **Sünûhât-Tuluât-İşârât**, s. 10. Ayrıca bkz. Nursî, **Sözler**, s. 728; Nursî, **Mektûbât**, s. 478.
[370] Nursî, **Sünûhât-Tuluât-İşârât**, s. 11.
[371] Nursî, **Emirdağ Lâhikası-1**, s. 176.

edilen ve en evvel hayata mazhar olan şeyin ne olduğu, kâinatın mebdei gibi müntehâsının da nasıl vahdet olduğu, kesret halindeyken onun vahdetini temin eden şeyin ne olduğu, kâinatın hayat kaynağının ne olduğu, bu hayatın nasıl sona ereceği ve nihayetinde kâinatın vahdetini nasıl kaybedeceği şeklindeki gayet mühim meseleler için aydınlatıcı görünmektedir.

3. BİR ŞEYİN NETİCESİ/SEMERESİ BAŞTA DÜŞÜNÜLÜR

Malumdur ki bir şeyin meyvesi ve neticesi o şeyin sonunda yer almaktadır. Sonda yer almasına karşın aslında o şeyden maksad ve gaye o meyve olduğundan daha işin en başında düşünülen, tasarlanan, bir plan ve programa bağlanan o şeyin vereceği netice ve meyve olmaktadır. Meselâ bir ağacın varlığından esâs gaye o ağacın vereceği meyvedir. Meyve, ağacın maddî varlığında en son unsur olsa da o ağacın varlığından gaye o meyve olduğundan ağacın varlığına giden süreçte ilk olarak düşünüldüğünden manevî ve ilmî varlığı itibarıyla ilk olan da o meyve olmaktadır. Yani bir şeyin neticesi ve meyvesi maddî anlamda en sonda var oluyorsa da aslında onun en başta yer alan bir çeşit manevî ve ilmî bir varlığı söz konusudur. Doğal olarak bu durum bize her bir şeyin gelişigüzel değil de çeşitli maksatlar ve gayeler tahtında ortaya çıktığını gösterdiği gibi, o şeyin maddî varlığına takaddüm eden manevî veya ilmî bir varlığının olduğu sonucuna da götürmektedir.

Nitekim Bedîüzzamân Bakara Suresi'nin 30. âyetinin قَالَ اِنِّی اَعْلَمُ مَالاَ تَعْلَمُونَ cümlesinin tefsirinde ilmin vücûda takaddüm ettiğini ve ilmin taalluk ve tahakkukunun müteallıkın her halde gerçekleşeceğini gösterdiğini ifade ederek şöyle demektedir: "*اِنَّ nin ifade ettiği tahkik, bazan sarih hükme değil, cümlenin bir kaydından istifade edilen zımnî bir hükme raci' olur. Burada اِنَّ nin tahkiki, لاَ تَعْلَمُونَ kaydından istifade edilen hükm-ü zımnîye raci'dir. Yani "Sizler muhakkak bilmiyorsunuz ve keza Allah'ın ilmî lâzım, beşerin vücudu melzumdur." Bu cümlede ilm-i ilahinin vücuduna delalet eden اَعْلَمُ den, beşerin vücuda geleceği tebarüz eder.*

Çünki أَعْلَمُ *nün delâletine göre, ilm-i İlahi taalluk ve tahakkuk etmiştir. Öyle ise beşerin vücudu herhalde olacaktır*."[372]

Kâinat bir ağaç olarak düşünüldüğünde bu varlık ağacının meyvesi en sonda ortaya çıkan insandır ki bu durum varlık ağacının yaratılmasından esâs maksad ve gayenin insan olduğunu ve bunun kâinat yaratılmadan önce düşünüldüğünü gösterir. Nitekim Bedîüzzamân âlemin yaratılışının ille-i gâiye hükmünde olan çekirdeğinin insan olduğunu kaydeder.[373] Zira Zât-ı Akdes'in kâinat ağacının yaratılmasından, bilinmeyi istemek, mutlak cemâl ve kemâlini görmek ve göstermek istemek şeklinde hülasa edilebilecek maksatlarının kâmil manada tahakkuk ettiği yer bu varlık ağacının en mükemmel meyvesi olan insandır. Yaratılış silsilesinin en sonunda yer alması kâinatın yaratılmasının gayesinin insan olduğunu gösteren bir durumdur.

İnsandan ve onun yaratılmasından hedeflenen gayeyi de en iyi ve en mükemmel bir şekilde yerine getiren en hakikî kâmil insan da Hz. Peygamber (s.a.v.) olduğundan doğal olarak kâinatın yaratılışının sebebi, neticesi ve en mükemmel meyvesi de o olmaktadır. Nitekim Bedîüzzamân câmi'iyeti dolayısıyla insan-ı kâmilin feleklerin yaratılmasına ille-i gâiye olduğu gibi, kâinatın yaratılışına da semere ve netice olduğunu belirtir.[374] Ona göre Sâni-i Zülcelâl kâinatı, çeşitli maksad ve gayeler için yaratmıştır.[375] O maksatların medârı da Zât-ı Ahmediye'dir (a.s.m.). Böyle olunca da onun kâinattan önce Sâni'in inâyet nazarında olması ve ilk olarak tecellîsine mazhar olması gerekmektedir. Demek vücûd açısından en son olmakla beraber manen en evvel odur. Zât-ı Ahmediye (a.s.m.) kâinat ağacı itibarıyla hem en mükemmel meyve, hem bütün meyvelerin kıymetinin ve bütün maksatların zuhûrunun medârı olduğundan ilk olarak îcâd tecellisine mazhar olan şey de onun nûru yani hakikati olmalıdır.[376]

Böylece bu kâide muvâcehesinde kâinat ağacının yaratılış sebebi ve gayesi, bu koca ağacın kendisinden yaratıldığı çekirdeğin ve bu ağacın meyvesinin ne olduğu gibi birçok mühim mesele kendisine bir cevap bulmaktadır. Bu muvâcehede

[372] Nursî, **İşârâtü'l-İ'câz**, s. 204-205.
[373] Nursî, **Mesnevî-i Nûriye**, s. 117.
[374] Nursî, **Mesnevî-i Nûriye**, s. 189.
[375] Bu gayelerin bir özeti için meselâ bkz. Nursî, **Sözler**, s. 576-578.
[376] Nursî, **Sözler**, s. 580.

çekirdek-ağaç-meyve-çekirdek silsilesi üzerinden ortaya koyduğu sembolizmin, Bedîüzzamân'ın yaradılışın keyfiyetini ve Hâlık'ın birliğini îzâh etmek için kullandığı en önemli bir tasvîr olarak karşımıza çıktığını söyleyebiliriz. Evet, çekirdeğin potansiyel olarak bir ağacı ihtiva etmesi, ağacın maddî varlığının bu potansiyelin ve kabiliyetin kuvveden fiile çıkmasından ibaret olması ve ağacın bir bütün olarak vücûduyla yani umûmî hey'etiyle meyveye müteveccih olması, o fiilî tezâhürün tekrardan bir bütün ağaç kabiliyetini ihtiva eden meyveye ve çekirdeğe dönüşmesi süreçleri Bedîüzzamân tarafından kâinat denilen varlık ağacına tatbîk edilmekte ve böylece yaradılışın nasıl gerçekleştiği ve bunun bir bütünlük içerisinde, bütün süreçleriyle neden sadece bir tek kişi tarafından gerçekleştirilip idare edilebileceği, bu sürecin neden başkasının müdahalesini ve iştirâki reddettiği vb. gibi diğer sorular kendilerine bir cevap bulmaktadır.

Bütün bu husûslara çalışmamız içerisinde ayrıntılı olarak değinilecektir. Şunu da ekleyelim ki bu kâide aynı zamanda birin ancak birden sudûr ettiği ve kâinat ve içindeki her bir şeyin başlangıcı (mebdei) gibi sonunun (müntehâ) da birlik olması şeklindeki umûmî kâidelerle de ilişkilidir. Zira her bir şeyin birliği onun yaratıcısının birliğini göstermekte, aynı zamanda müşâhede ettiğimiz üzere birer tevhîd sikkesi olan çekirdekler, tohumlar ve yumurtalar kâinat içindeki kesrete kaynaklık ettikleri gibi bu kesretin sonundaki neticede (meyve) de bütün bu kesreti bilkuvve muhît ve câmi' bir birlik olarak karşımıza çıkan yine onlar olmaktadır.

4. DELÂLET ETMEK-TAZAMMUN ETMEK, TAVSÎF ETMEK-MUTTASIF OLMAK İLİŞKİSİ

Bedîüzzamân'ın *delalet etmek tazammun etmeyi iktizâ etmediği gibi bir şeyi bir şeyle tavsif edenin o şeyle muttasıf olması lâzım gelmez* şeklindeki bu iki kâideyi ondaki tecellîleri muvâcehesinde Cenâb-ı Hakk'ın kâinatla ortaya çıkan ilişkisini ve münâsebetini açıklamak üzere kullandığı görülür. Bedîüzzamân bu çerçevede ortaya çıkan bir takım yanlış anlama ve değerlendirmelere bu iki kâide üzerinden cevap vermektedir. Bu anlamda bir şeyin tecellîsine mazhar olmak ile o şeye masdar ve menba' olmayı birbirine karıştıran, varlığın ve âlemin varlık sebebini, bizzât o şeylerin özünde var sayan, yani Yaratan ile yaratılanı iç içe aynı şeyler kabul ederek Yaratıcı ve yaratılan ayrımını ortadan kaldıran veya Yaratan'a mekân isnâd eden

yorumların yanlışlığını bu kâidelerin mantık ve perspektifi üzerinden göstermeye çalışır. Nihayette de vahdet-i ilâhiyeyi ispat eder.

Meselâ ona göre kabarcıktaki güneşin cilvesi güneşin varlığına delâlet eder lâkin güneşi tazammun edip içine alamaz. Dolayısıyla bir şeye delil olmak o şeyi ihtivâ etmeyi gerektiren bir durum olmadığı gibi medlûlün kendisine delâlet eden şeyin zımnında bulunması da gerekli bir durum değildir. Keza yine meselâ, şeffâf bir zerre güneşi tavsîf eder bu mümkündür, fakat şems olamaz. Yine bal arısı Sâni'i niteler fakat Sâni' olamaz.[377]

Nitekim Bedîüzzamân'a göre meselâ âlemi ışıklandıran koca güneşin bir sineğin gözüne *tecellî yoluyla* girip onu ışıklandırması mümkün iken, ateşten küçücük bir kıvılcımın -güneşin gayet derecede bir küçük misâli kabul edilirse- o göze girip onu aydınlatması imkânsızdır. İşte ona göre bu örnekte olduğu gibi bir zerrenin veya mevcudâtın Şems-i Ezelî'nin *tecellî*sine mazhar olmasından söz edilebilir. Fakat onların Müessir-i Hakikî'ye *zarf* olmasından söz edilemez.[378]

Bedîüzzamân'a göre bir zerrenin kocaman güneşi tecellî yani in'ikâs yoluyla içine alması mümkündür. Fakat bu yoldan sarf-ı nazar aynı zerrenin küçücük iki zerreyi *bizzât* içine alması mümkün değildir. Bu misal çerçevesinde kâinatın zerrelerini ve mürekkebâtını yağmurun güneşin timsâline ma'kes olan damlalarına benzeten Bedîüzzamân, bu zerreler ve onlardan mürekkeb olan varlıkların Hak Teâlâ'nın ilim ve irâdeye dayanan ezelî ve nûrânî kudretinin parıldamalarına ancak tecellî ve in'ikâs yoluyla mazhar olmasından söz edilebileceğini belirtir. Yoksa ona göre mevcudâtın, üzerlerinde görünen ilim, irâde ve kudrete menba' ve kaynak olmalarından söz edilemez. Dolayısıyla kâinat ve içindeki her bir varlıkta görülen gayet mükemmel san'at ve hikmeti nazara aldığımızda, ya kâinatın her bir zerresinin, her bir terkîb edilmiş varlığın ulûhiyete hâs olan mutlak sıfatlara kaynak ve masdar olduğunu söyleyeceğiz ki, bu imkânsızdır. İşte Bedîüzzamân'a göre bu durumda varlıkların ancak o sıfatlar ile vasıflı Şems-i Ezelî'nin tecellîlerine ma'kes olmalarından söz edilebilecektir. Dolayısıyla zerrelerin ancak Zât-ı Zülcelâl'ın sıfat

[377] Nursî, **Mesnevî-i Nûriye**, s. 78.
[378] Nursî, **Mesnevî-i Nûriye**, s. 87.

ve isimlerinin tecellî ve cilvelerine mazhar ve ma'kes olup onları göstermeleri söz konusudur.[379]

Bedîüzzamân meseleyi diğer bir şekilde şöyle îzâh eder: Bir şeyin yaratıcısı o şeyin içinde olduğu kabul edilirse ikisi arasında tam bir münâsebet gerekecektir ki, bu da varlıkların sayısınca yaratıcının olmasını gerektiren bu durum olduğundan muhâldir. Dolayısıyla yaratıcı (sâni'), yaratılanın (masnû') içinde olamaz. Meselâ kalemle yazılan bir kitab düşünelim. O kitabın nakışları, harfleri, kendisinden ortaya çıkmadığı gibi kâtib de o yazı san'atı içinde değildir. İşte bu misâlde kitabın nakış ve harflerinin kitabın kendisinden kaynaklı olmaması gibi varlıkların nakışları da kendilerinden değildir. Masnuât ancak kader ve kudret çerçevesinde îcâd edilmektedir.[380] Yani mevcûdâtın varlığı kendisinden olamayacağı gibi Hâlık'ın yarattığı şeyin içinde olması da imkânsız bir durumdur.

Böylece Bedîüzzamân batıl bir mezhep olarak nitelediği hulûlü[381] kesin ve net bir dille reddetmekte ve Yaratıcı-yaratılan ilişkisinin ancak tecellî ve zuhûr yoluyla olduğunu ortaya koymaktadır. Yani mevcûdâtın ancak Şems-i Ezelî'nin tecelliyât lem'alarına, Zât-ı Zülcelâl'ın sıfat ve isimlerinin tecellî ve cilvelerine mazhar ve ma'kes olup onları göstermelerinden söz edilebilir. Tecellî ve zuhûr ayrıdır, hulûl ayrıdır. İkisi aynı şeyler değildir. Nitekim tasavvuf düşüncesinde de net bir şekilde ifade edildiği üzere tecellî ve zuhûr, hulûl demek değildir. Bir şeyin başka bir şey için zuhûr ve tecellî yeri olması, onun o şeye mahal olmasını gerektirmez. Bir aynada görünen şeyin, o şeyin dışında bir şey olması gibi Hak Teâlâ'nın mazharlarda zuhûr ve tecellîsi de kendisinin münezzeh oluşuna engel değildir.[382] Nitekim Bursevî mümkün ve hâdis olarak nitelediği şecere-i Musa'dan gelen انى انا الله şeklindeki nidayı nazara vererek, hâşâ Hakk'ın şecereye hulûlünün olmadığını lâkin asl-ı tecellî hasebiyle nûrunun ona taalluku olduğunu ifade eder. Ona göre bu matla'-güneş

[379] Nursî, **Mesnevî-i Nûriye**, s. 123-124. Bedîüzzamân bu anlamda şöyle bir misal verir: "*Tevhid ile bütün eşyayı, Vâhid-i Ehad'e isnad etmediğin takdirde, âlemde bulunan bütün efradın mazhar oldukları tecelliyat-ı İlâhiye adedince ilâhları kabul etmek mecburiyetindesin. Evet gözünü şemsden yumduğun ve timsalleriyle irtibatını kestiğin zaman timsallerine ma'kes olan şeylerin adedince hakikî şemslerin vücûdunu kabul etmeye mecbur olursun*." (Nursî, **Mesnevî-i Nûriye**, s. 244).

[380] Nursî, **Mesnevî-i Nûriye**, s. 122.

[381] Nursî, **Barla Lâhikası**, s. 258.

[382] Rasim Efendi, **Tasavvuf Sözlüğü**, s. 1242-1243; Okudan, **Gelenbevî ve Vahdet-i Vücûd**, s. 112.

ilişkisinde olduğu gibi ağacın O'nun nûrunun tecellîsine matla'-i âftâb olmasına benzer.[383]

Nitekim Bedîüzzamân'ın kendisi de vahdet-i vücûdu kastederek şunları söyler: "*Şu mutasavvifînin reis ve kebiri demiş ki: İttisali veya ittihadı veya hulûlü iddia eden marifet-i İlâhiyeden hiçbir şey istişmam etmemiştir. Evet mümkün, Vâcib ile nasıl ittisal veya ittihad edecek? Kellâ!. Evet mümkünün ne kıymeti vardır; tâ ki Vâcib onda hulûl ede, hâşâ!.. Neam, mümkünde füyuzât-ı İlâhiyeden bir feyz tecellî eder*."[384] Devamında da sûfîlerin mesleği ile panteistlerin mesleği arasında ne münâsebet ve ne de temas olmadığını net bir şekilde ortaya koyar.[385] Meselenin anlaşılması için şöyle bir misâl de verir: Meselâ yeryüzünün küçük, parça parça, rengârenk cam parçalarından oluştuğunu var sayarsak her biri farklı olarak rengine, vücûduna ve şekline bağlı olarak güneşten bir feyz alacaktır. Oysa ona göre şu hayâlî feyz, ne güneşin zâtı ne de ziyasının tâ kendisidir.[386]

5. CÜZ'ÎYİ YARATAN KÜLLÎYİ DE YARATMAYA KÂDİR OLMALIDIR

Öncelikle şunu ifade edelim ki küll parçaları olan bir bütün iken, cüz' bu bütünün dışarıda bağımsız olarak düşünülemeyen parçalarını ifade eder. Meselâ her insan bir küll iken onun eli, ayağı, kulağı birer cüz'dür. Küllî ise dışarıda bağımsız olarak varlığını sürdüren parçaları olan bir bütünü ifade eder. Meselâ insan kavramı bir küllîdir. Zira bu kavramın dışarıda Muhammed, Ahmed, Mahmûd gibi bağımsız varlığı olan cüz'î parçaları vardır. Böylece cüz'î, küllînin dışarıda bağımsız varlığı olan parçası olmaktadır. Cüz' ile küll arasında parça bütün ilişkisi hâkimdir. Fakat bu ilişki cüz'î ile küllî arasındaki ilişki ile kıyaslandığında zayıf kalmaktadır. Zira küllîde ne varsa cüz'îde de o vardır. İkisi kemiyeten farklı olsalar da keyfiyeten

[383] Rasim Efendi, **Tasavvuf Sözlüğü**, s. 1255.

[384] Nursî, **Muhâkemât**, s. 132.

[385] Bedîüzzamân şöyle der: "*İşte bunların mesleği ötekilerin mesleğine münâsebet ve temas edemez. Zira maddiyyunun mesleği maddiyata hasr-ı nazar ve istiğrak ettiklerinden, efkârları fehm-i ulûhiyetten tecerrüd edip uzaklaştılar. O derece maddeye kıymet verdiler ki; herşeyi maddede görmek, hattâ uluhiyeti onda mezcetmek gibi bir meslek-i müteassifeye girmişlerdir. Fakat ehl-i vahdet-üş şuhûd olan muhakkikin-i sofiye o derece Vâcib'e hasr-ı nazar etmişler ki; mümkinatın hiçbir kıymeti kalmamıştır. "Bir vardır" derler... El'insaf... Sera Süreyya kadar birbirinden uzaktır. Maddeyi cemi' envâ' ve eşkâliyle halkeden Hâlık-ı Zülcelâl'e kasem ederim ki: Dünyada şu iki mesleğin temasını intac eden re'y-i ahmakaneden daha kabih ve daha hasis ve daha sahibinin mizac-ı aklının inhirafına delil olacak bir re'y yoktur*." (Nursî, **Muhâkemât**, s. 132).

[386] Nursî, **Muhâkemât**, s. 132-133.

aynıdırlar. Ayrıca cüz'e küllün adı verilemediği halde cüz'îye küllînin adı verilebilmektedir. Meselâ evin bir cüz'ü olan kapıya, pencereye veya duvara ev denilemediği halde, ismi ne olursa olsun her bireye insan denilebilmektedir.

İşte Bedîüzzamân'a göre hayat sahibi varlıkların her bir cüz'îsi, onların bütününe bir fihriste olduğundan cüz'îyi yaratanın, küllîyi de yaratmaya muktedir olması gerekir.[387] Diğer bir ifadeyle külliyâtı, gökleri ve yeri yaratan kimse, göklerde ve yerde olan cüz'iyâtı ve canlı fertleri halkeden yine odur. Zira cüz'iyât, o külliyâtın meyveleri, çekirdekleri, küçültülmüş bir örneğidir.[388]

Nitekim hayat sahibi varlıklardan biri olan insan, âdeta kâinatın küçültülmüş bir misali, yaratılış ağacının bir meyvesi ve âlemin bir çekirdeği gibidir. Âlemdeki nevilerin çoğu numûnelerini câmi'dir. Sanki o hayat sahibi insan, bütün bir âlemden çok hassas tartılarla süzülmüş bir damladır. İşte bu da bir canlıyı yaratıp ona Rab olmanın bütün bir kâinatı tasarruf elinde tutmayı gerektiren bir durum olduğunu göstermektedir.[389]

Diğer bir ifadeyle: İhata edilen cüz'iyât, ihâta eden büyük küll ve külliyâtın küçücük bir örneği, nüshaları ve misâlleri şeklindedir. Dolayısıyla muhît külliyât, muhât olan cüz'iyâtı yaratanın elinde ve tasarrufunda olmalıdır ki, o büyük muhîti o çok küçücük cüz'iyâtın içine alabilsin. Bedîüzzamân şöyle devam eder: "*Demek birtek tohumu, birtek ferdi yaratan, elbette o büyük küll ve külliyatı ve onları ihata eden ve onlardan çok büyük olan diğer külliyatları ve cinsleri yaratan yine odur, başka olamaz. Öyle ise, birtek nefsi yaratan, bütün insanları yaratabilir. Ve birtek ölüyü dirilten, haşirde bütün cinn ve ins ölülerini diriltebilir ve diriltecek.*"[390] İşte Bedîüzzamân'a göre bu durum aynı zamanda مَا خَلْقُكُمْ وَلاَ بَعْثُكُمْ اِلاَّ كَنَفْسٍ وَاحِدَةٍ[391] âyetinin hükmünün hak ve hakikat olduğunu da göstermektedir.[392]

Bedîüzzamân'a göre Hâlık-ı Zülcelâl'ın bütün isimleri veya isimlerinin çoğuyla gerçekleşen ehadiyet cilvesi sırrıyla vücûda gelen en küçük bir hayat sahibi

[387] Nursî, **Mesnevî-i Nûriye**, s. 37.
[388] Nursî, **Mektûbât**, s. 250-251; **Asâ-yı Mûsâ**, s. 235-236.
[389] Nursî, **Sözler**, s. 295.
[390] Nursî, **Şualar**, s. 665.
[391] **Kur'ân-ı Kerim**, Lokman Suresi, 31/28.
[392] Nursî, **Şualar**, s. 666.

varlık, kâinatın küçültülmüş bir örneği hükmünde olduğundan -zira kâinata tecellî eden tüm isimlerin veya ekserisinin o zihayata da aynen tecellî etmesiyle o zihayat vücûda gelmektedir-, o tek canlıya sahip çıkan, ancak bütün kâinatı tasarruf elinde tutan zât olabilir. Bu anlamda her bir canlı varlık küçük bir âlem hükmünde olduğundan, bu ehadiyet cilvesi sırrı, şirk ve iştirâki muhâl ve imkânsız derecesine getirmektedir. Çünkü meselâ bir meyve, bir ağacın küçültülmüş bir misâlidir. Yine o meyvedeki çekirdek, o ağacın amellerinin defteri gibidir. Zira o ağacın hayat tarihi o çekirdekte yazılıdır. Bu itibarla bir meyvenin ağacın tamamına, belki o ağacın nev'ine, hatta yerküreye baktığını söylemek mümkündür. Öyle ise, bir meyvenin san'atındaki manevî yüksekliğin yeryüzünün büyüklüğü nisbetinde olduğunu söylemek de yanlış olmayacaktır. Böyle olunca da o zerreyi, san'at itibarıyla içerdiği o manevî yükseklikle yaratanın, yeryüzünü yaratmaktan âciz olmayacağı neticesi ortaya çıkacaktır.[393]

Öte yandan Bedîüzzamân, hayatın bir şeye girmesi durumunda onu bir âlem hükmüne getirmesi şeklinde bir özelliğinden söz eder. Hayat içerisine girdiği şeye o şey cüz' ise küll gibi, cüz'î ise küllî gibi bir câmi'iyet kazandırır. Yani hayatın öyle bir kapsayıcılığı ve toplayıcılığı (câmi'iyet) var ki, âdeta tüm âleme tecellî eden isimlerin çoğunu kendinde gösterebilen câmi' bir ehadiyet aynası gibidir. Bu itibarla hayat sahibi varlık (âlem-i sağîr) âdeta varlık ağacı olan kâinatın bir çeşit fihristesini taşıyan bir çekirdeği makamına geçer. İşte nasıl ki bir çekirdek ancak onun ağacını yapabilen bir gücün eseri olabilir; öyle de en küçük bir hayat sahibi varlığı yaratan, elbette tüm âlemin Hâlık'ıdır. İşte Bedîüzzamân'a göre hayat, bu câmi'iyetiyle en gizli bir ehadiyet sırrını göstermektedir. Zira her bir canlıda kâinatı ihâta eden ilâhî isim ve sıfatların cilveleri beraber olarak tecellî etmektedir. Neticede bu bakış açısıyla bakıldığında -yani ehadiyet tecellîsine mazhar zîhayat varlıkların her birisinin kâinatın bir çekirdeği, bir fihristesi, bir misâli ve örneği hükmünde olması durumu nazara alındığında- hayatın kâinatı gerek *rubûbiyet* gerekse *îcâd* yönünden bölünme kabul etmez bir küll, hatta parçalanması imkân dışında bulunan bir küllî hükmüne getirmesi söz konusu olmaktadır.[394]

[393] Nursî, **Mesnevî-i Nûriye**, s. 34.
[394] Nursî, **Lem'alar**, s. 337-338.

İşte Bedîüzzamân'a göre bütün bu hususlar nazara alındığında şu esâslara ve düstûrlara ulaşmak mümkündür: "*Demek kâinat öyle bir külldür ki; bir cüz'e Rab olmak, umum o külle Rab olmakla olur. Ve öyle bir küllîdir ki; herbir cüz', bir ferd hükmüne geçip, bir tek ferde rububiyetini dinlettirmek, umum o küllîyi müsahhar etmekle olabilir*."[395]

Bediüzzaman'a göre kâinat içinde, baştanbaşa yayılmış olan bir dayanışma ve yardımlaşma, birbirine bakma, birbirinin isteğine cevap verme ve böylece her bir şeyin her şeyle ilişki içinde olmasını ifade eden ve gösteren bir hakikatle karşı karşıyayız. Her bir şeyin her şeyle ihtiyaç sâikıyla bir tanışması ve görüşmesi, bir ilişkisi söz konusudur. Eğer kâinatı büyük bir kitaba benzetirsek bu kitabın her harfinin adetâ bu kitapta yer alan her bir cümleye dönük birer yüzü ve o yüze bakan birer gözü olduğu şeklinde bir ilişki biçimiyle, her bir şeyin her şeyle bağlı ve irtibatlı olduğunu söylemek mümkündür. İşte bu yüzdendir ki Bedîüzzamân diğer bir düstûr olarak, "Bir şeyin her şeysiz olamayacağını" ifade etmektedir.[396] Bu çerçevede Bedîüzzamân'a göre kâinat kitabının öylesine bir *muzâaf iştibâk-ı tesânüd-ü nazmı* söz konusudur ki, meselâ bir noktayı yerinde yaratmak için bütün kâinatı îcâd edecek sonsuz bir kudret ve güç gerekmektedir.[397] Bedîüzzamân'ın bu dâhilde kâide niteliğindeki diğer ifadeleri şöyledir: "*Arzı ve bütün nücum ve şümusu tesbih taneleri gibi kaldıracak ve çevirecek kuvvetli bir ele malik olmayan kimse, kâinatta dava-yı halk ve iddia-yı icad edemez. Zira herşey, herşeyle bağlıdır*". "*Sivrisineğin gözünü halkeden, Güneş'i dahi o halketmiştir*". "*Pirenin midesini tanzim eden, Manzume-i Şemsiye'yi de o tanzim etmiştir*".[398]

6. KÜLL NEYE MUHTAÇ İSE CÜZ'Ü DE ONA MUHTAÇTIR

Bedîüzzamân'ın Hâlık'ın vahdaniyetini ispatta kullandığı bu kâide, parçalardan oluşan bir bütünün îcâd açısından tüm parçalarının aynı şeylere muhtaç olmasından hareketle aynı zât tarafından yaratıldığı sonucuna ulaşmayı ifade eder. Kâinattaki her bir şeyin muhtelif cüzlerden, parçalardan oluşan bir bütünlüğü vardır ve nihayetinde kâinatın da cüzleri olan bütün varlıklar itibarıyla bir bütünlüğü söz

[395] Nursî, **Lem'alar**, s. 326.
[396] Nursî, **Sözler**, s. 698.
[397] Nursî, **Mesnevî-i Nûriye**, s. 248.
[398] Nursî, **Mektûbât**, s. 468-469. Ayrıca bkz. Nursî, **Şualar**, s. 26-27.

konusudur. Meselâ bir ağacın meydana gelmesi için neye ihtiyaç varsa, bir meyvenin vücûduna da o lâzımdır. Dolayısıyla meyvenin yaratıcısı kim ise ağacı yaratan da o oluyor. Hatta yeryüzünün ve yaratılış ağacı olan kâinatın de yaratıcısı, o olacaktır.[399]

Çünkü Bedîüzzamân'a göre küllün cüz'de dâhil olması şeklinde bir diğer kâide de söz konusudur ki, bu da, birisine gerekli olan şeyin diğerine de lazım olduğu şeklinde bir netice ortaya çıkarır. Sözgelimi yaklaşık yüz trilyon hücreden oluşan insan vücûdu için ne lazımsa o bedeni oluşturan her bir hücreye de o lazımdır. İnsan bedeninin tümü neye muhtaçsa her bir organı da ona muhtaçtır. Şu halde hücrenin yaratıcısı kim ise insanın ve insan nev'inin de yaratıcısı odur. Hatta kâinat bir ağaç olarak düşünüldüğünde en mükemmel meyvesinin insan olması hasebiyle insanın Hâlık'ı kim ise kâinat ağacının Hâlık'ı da o olacaktır. Dahası dünya kâinatın kalbi ve en önemli bir cüz'ü olduğundan yeryüzünü kim yaratmışsa bütün kâinatı da o yaratmış demektir.[400] Zâten cüz olsun küll olsun âlemdeki her şeyin meydana getirilmesinde sebep olan temel unsurlar, elementler bir cüz' olarak göz önüne alındığında cüz' olan elementlerin yaratıcısı kim ise bunlardan terkîb edilerek oluşturulan varlıkların ve bir bütün olarak âlemin yaratıcısının da o olduğu doğal bir sonuç olarak ortaya çıkar.

Diğer taraftan Bedîüzzamân'a göre bütün ile parçada, tür (cins) ile fertte yapılan tasarruflar, birbirinin içine girmiş (mütedâhil) ve biri diğerine dayalı (mütesânid) olduğundan, o tasarrufları farklı farklı fâillere vermek mümkün değildir. Zira âleme dönük tasarruflara yeryüzüne ilişkin tedbîrler, yeryüzünün tedbîrine dönük tasarruflara insana ilişkin tedbîrler dâhildir. Aynı zamanda bütün bu tasarruflar yapılırken, başka türlerin de işlerine, hallerine bakılmakta, bu anlamda meselâ beden hücreleri ile zerrelerin yaratılması dahi bu dâhilde gerçekleşmektedir. Böylece zerreden en büyük küreye kadar en küçük cüz ve en büyük bütünde gerçekleşen bu tasarruflar bütün safahatta aynı kudretle yapılmakta, tek bir gücün eseri olarak ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla bu anlamda meselâ Güneş sistemini kim

[399] Nursî, **Mesnevî-i Nûriye**, s. 85.
[400] Nursî, **Mesnevî-i Nûriye**, s. 146.

yaratmış, tanzîm etmiş ve idare etmekteyse mikrobun gözünü da o yaratmış, o tanzîm etmiş ve o göz onun tedbîri altındadır.[401]

Kaldı ki, Bedîüzzamân'a göre cesedin bir organındaki bir hücrecikte yapılan tasarruf, en evvel cesedi tasavvur etmeye mütevakkıftır. Yani öncelikle küll, bütün ve onun oluşturulmasından maksad ve gayeler düşünülür, o maksad ve gayeler etrafında zihinde bir tasavvur ve şekillendirme söz konusu olur. Sonra o gaye ve maksadlar çerçevesinde ortaya çıkan tasarım üzerinden küll meydana getirilmeye çalışılır. Bu yüzden gerek meydana getirme aşamasında gerekse getirdikten sonra ayakta tutma safahatında hep o gaye ve tasavvurlar muvâcehesinde bir tasarruf söz konusudur. İşte cüz' ile küll arasında bulunan bu ilişki ve münâsebet bizlere, cüz'de tasarruf sahibi kim ise külldeki tasarrufun sahibinin de o olduğunu, küllde tasarruf sahibi kim ise cüz'deki tasarrufun sahibinin de aynı zât olduğunu ve onun emri altında o tasarrufların gerçekleştiğini göstermektedir.[402]

7. KEVN VE VÜCÛD SAHASINDA TE'SÎR VE TEESSÜR

Bedîüzzamân'a göre genel olarak tesir ve fâiliyet (etki ve etkenlik) latîf, nûrânî, mücerred olan şeylerin niteliğidir. Buna mukâbil infiâl, kabul edebilirlik (kâbiliyet) ve te'sîr altında kalmak (teessür) da maddî, kesîf, cismânî şeylerin özelliği ve hâssasıdır. Diğer bir ifadeyle hangi bir şey latîf, nûrânî ise, sebeb ve fâil olmaya liyâkat kazanmaktadır. Buna karşılık bir şeyin kesâfeti nisbetinde de infiâl ve müsebbebiyet mertebesine yaklaştığı görülür.[403] Bedîüzzamân hadsî[404] olarak nitelediği bu hakikati şöyle örneklendirir: "*Evet misal olarak semadaki nur ile yerdeki şu kocaman dağa bak. O nur semada iken ziyasıyla yerde iş görür, faaliyettedir. O dağ ise, azametiyle beraber faaliyetsiz yerinde oturuyor. Ne bir tesiri var ve ne de bir fiili var.*"[405]

---

[401] Nursî, **Mesnevî-i Nûriye**, s. 186-187.

[402] Nursî, **Mesnevî-i Nûriye**, s. 193.

[403] Nursî, **Mesnevî-i Nûriye**, s. 146. Bedîüzzamân devamında bu husûsiyetten istidlâl yoluyla şöyle bir neticeye varır: "*Bundan anlaşılıyor ki, esbab-ı zahiriyenin Hâlıkıyla, müsebbebatın mûcidi, ancak ve ancak Nûr-ul Envâr, Sâni'-i Ezelî'dir.*"

[404] Bu kavram sezgi, süratle intikal ve idrak etme, ani ve doğru idrak, uzun düşünce ve delile ihtiyaç kalmadan hâsıl olan ilim ve bilgi şeklinde anlaşılabilir. Hadsin muzaafı ilham adını alır. Yeğin ve Diğerleri, **Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat**, s. 308; Nursî, **Mesnevî-i Nûriye**, s. 255.

[405] Nursî, **Mesnevî-i Nûriye**, s. 146.

Bedîüzzamân'a göre nûrânîlerin etken, maddîlerin ise edilgen olduklarına bir diğer delil de şudur: Şeffâf olmayan maddî ve cismânî şeylerin (maddiyât-ı kesîfe) sûret ve akisleri niteliğindeki timsalleri hem münfasıl hem de ölü hükmündedir. Zira bu timsaller asıllarına gayr oldukları gibi onların özellik ve keyfiyetlerini taşımazlar. Buna karşılık nûrânîlerin timsalleri asıllarıyla bitişiktir. Asıllarının özellik ve niteliklerine sahip olup onlara gayr değildirler.[406] Bedîüzzamân bu duruma şu açıklayıcı örneği verir: "*Binaenaleyh Cenâb-ı Hak şemsin hararetini hayat, ziyasını şuur, ziyadaki renkleri duygu gibi yapmış olsa idi, senin elindeki âyinede temessül eden şemsin timsali seninle konuşacaktı. Çünki o, timsalinde oldukça harareti, ziyası, renkleri olurdu. Hararetiyle hayat bulurdu, ziyasıyla şuurlu olurdu, renkleri ile de duygulu olurdu. Böyle olduktan sonra, seninle konuşabilirdi. Bu sırra binaendir ki, Resul-i Ekrem (a.s.m.) kendisine okunan bütün salavat-ı şerifeye bir anda vakıf olur.*"[407]

Demek ki şeffâf olmayan kesîf şeylerin sirâyet ve in'ikâs özelliği olmamasına karşılık, sirâyet ve in'ikâs etmek nûrânî olan şeylerin şe'nidir.[408] Nûrânî şeylerin hakikatlerinin hükmünün, güneşin ışık ve sıcaklığının aynadaki misâline geçmesi örneğinde olduğu gibi, bir derece sûret ve misâllerine geçtiğine vurgu yapan Bedîüzzamân, kesîf şeylerde ise aslın hüküm ve özelliğinin sûretine geçmediğini ve timsaline sirayet etmediğini belirtir. Meselâ necis ve murdâr olan bir şeyin aynadaki şekil ve sûreti necis olmadığı gibi, murdâr da değildir. Yine meselâ yılanın aynadaki sûret ve timsâli ısırmaz.[409]

Bedîüzzamân bu çerçevede nûrânî olduğu için hasenenin zihnen tasavvur ve tahayyülünün de -ki buna zihnî varlık mertebesi de diyebiliriz- iyilik ve güzellik olduğunu ifade eder. Çünkü aynadaki nûrânînin aksi ışık verir ve aslının çeşitli özelliklerini taşır. Buna karşın ona göre kalb ve hayâlin aynalarına *rızasız*, *gayr-i irâdî*, *ihtiyarsız* gelen kötü, çirkin ve küfrî hatıralar ise zarar vermez. Zira yukarıda da ifade edildiği üzere kesîfin misâli ölüdür ve herhangi bir tesiri yoktur. Nûrânî olmaması itibarıyla seyyieler de kesîftir. Dolayısıyla onların kalp ve zihin

[406] Nursî, **Mesnevî-i Nûriye**, s. 124.
[407] Nursî, **Mesnevî-i Nûriye**, s. 124.
[408] Nursî, **Mektûbât**, s. 264.
[409] Nursî, **Mektûbât**, s. 39.

aynalarındaki gayr-ı irâdî timsalleri, asıllarının hükmünü taşımayacaktır. Nitekim Bedîüzzamân tam burada küfrün tasavvur ve tahayyülünün küfür olmadığı şeklindeki kâideye işaret etmektedir.[410]

Şüphesiz nûr ve nûrânîler ile onların timsâlleri ilgili yukarıda ifade edilen durum, ileride bahis mevzuu yapacağımız üzere, Bedîüzzamân'ın ezelî ve nûrânî olan ilâhî kudretin ne kadar kolaylıkla, süratle, sırf bir emirle her bir şeyi yarattığını îzâh etmede kullandığı en önemli bir hakikat olan "nûrâniyet sırrı"na esâs teşkil etmektedir.[411] Bu sır muvâcehesinde nûr ve nûrânî şeylerin etki ve nüfûzu açısından, cüz'î ile küllînin, cüz ve küllün, bir ve binin eşit ve müsâvî olması söz konusu olmaktadır. Meselâ güneşe bakalım. Gezegenler, denizler, havuzlar, damla ve kabarcıklar gibi bütün şeffâf şeylerde bir anda ve gayet derecede bir kolaylıkla güneşin temessül ettiğini görürüz. İşte Bedîüzzamân bu güneş misâlinde olduğu gibi Şems-i Ezelî olan Cenâb-ı Hakk'ın da kâinatı bir kitab olarak düşünürsek onda yer alan bütün bölüm, cümle, satır ve harfleri (yani çeşitli mertebelerdeki büyük küçük bütün varlıkları) bir defada ve hiçbir sıkıntı, zahmet ve yorgunluk olmadan yazdığına (yarattığına) dikkat çeker. Aynı şekilde ölümden sonraki dirilişte de aynı kolaylığın (suhûlet) olduğunu da nazara verir.[412]

8. MÜMKİNÂTIN İKİ BOYUTU: MÜLK VE MELEKÛT

Her bir şeyin biri mülk diğeri de melekût olmak üzere iki ciheti söz konusudur. Mülk boyutu her bir şeyin dışını, zâhirini ifade ederken melekût boyutu ise her bir şeyin iç yüzünü, bâtınını, aslını, esâsını, hakikat ve mâhiyetini ifade etmektedir.

İşte Bedîüzzamân'a göre bir şeyin zâhir yüzünde Cenâb-ı Hakk'ın kudretinin izzetine ve kemâline aykırı haller bulunurken, hakikat yönünde ise her şey şeffâf ve güzel olup bu cihet kudretin bizzât mübaşeretine uygundur. İzzetine aykırı durumlar bu boyutta söz konusu değildir. Sebepler sadece mülk ciheti için söz konusudur. Ona göre mülk ciheti güzel-çirkin, hayır-şer, küçük-büyük ağır-kolay gibi zıt emirlerin vârid oldukları mahaldir. İşte Sâni'-i Zülcelâl, izzet ve azameti gereğince, kudretin

[410] Nursî, **Kastamonu Lâhikası**, s. 8.
[411] Nursî, **Sözler**, s. 195, 611-612.
[412] Nursî, **Mesnevî-i Nûriye**, s. 138-139.

izzetine uygun gelmeyen mülk cihetindeki çirkin ve kötü işlere (umûr-u hasîse) ve temiz olmayan zâhiri bir takım keyfiyetlere menşe', merci ve medâr olmak üzere bir takım *zâhiri sebepleri* kudret tasarruflarına perde yapmıştır. Böylelikle zâhir akla göre o umûr-u hasise ile kudretin mübaşeretinin görünmemesini istemiştir. Şu kadarı var ki bunlar perde olmakla beraber, istiklâli iktizâ eden tevhîd ve celâl gereğince gerçek manada iş gören yine ilâhî kudrettir. Bu itibarla Bedîüzzamân'a göre sebepler sırf zâhiridir. Zira Sâni'-i Zülcelâl vâsıtalara ve sebeplere hakîkî bir etki vermemiştir. Hakîkî müessir bir tek Allah'tır.[413] Nitekim Bedîüzzamân مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ âyetine dönük, "*Cenab-ı Hakk'ın her şeye mâlik olduğu bir hakikat iken, burada haşir ve ceza gününün tahsisi neye binaendir?*" şeklindeki soruya mevzumuzla alakalı olan şöyle bir cevap verir: "*Şu âlemin insanlarca hakir ve hasis sayılan bazı şeylerine kudret-i ezeliyenin bizzât mübaşereti azamet-i İlahiyeye münasib görülmediğinden, vaz'edilen esbab-ı zahiriyenin o gün ref'iyle, her şeyin şeffaf, parlak içyüzüyle tecelli edip Sâni'ini, Hâlıkını vasıtasız göreceğine işarettir.*"[414]

Öte yandan Bedîüzzamân, bazı şeylerin melekût cihetleriyle beraber mülk cihetlerinin de temiz ve parlak (şeffâf) olduğuna işaret eder. Bu nedenle diğerlerinin aksine bunlar için sebepler perdesinin konulmadığını, dolayısıyla da kudret elinin bunlara doğrudan doğruya, perdesiz ve vâsıtasız mübaşeretinin söz konusu olduğunu ifade eder. Bu anlamda da *hayat*ı müstesnâ bir mahlûk olarak misâl verir.[415] *Hayat* gibi *rûh*, *nûr*, *vücûd* ve *îcâd*ın da zâhirî ve bâtınî, mülk ve melekût yüzlerinin kirsiz ve kusursuz olduğunu söyler. Bunların doğrudan doğruya perdesiz olarak Zât-ı Zülcelâl'ın kudretine baktıklarını ve vâsıtasız bir şekilde O'nun kudret elinden çıktıklarını belirtir.[416] Bedîüzzamân mevzuyla alakalı şunları kaydeder: "*Kâinatta en mühim hakikat ve en kıymetdar mahiyet; nur, vücud ve hayat ve rahmettir ki, bu dört şey perdesiz, vasıtasız, doğrudan doğruya kudret-i İlahiye ve meşiet-i hâssa-i*

[413] Nursî, **Sözler**, s. 293, 507, 527; **Mesnevî-i Nûriye**, s. 254.

[414] Nursî, **İşârâtü'l-İ'câz**, s. 19.

[415] Nursî, **Sözler**, s. 507; **Lem'alar**, s. 330. Bedîüzzamân bu minvâlde şöyle bir ayrıntıya da değinir: "*Hattâ yağmur bir nevi hayat ve rahmet olduğundan, vakt-i nüzulü bir muttarid kanuna tabi' kılınmamış; tâ ki, her vakt-i hacette eller dergâh-ı İlahiyeye rahmet istemek için açılsın. Eğer yağmur, Güneş'in tuluu gibi bir kanuna tabi' olsaydı; o nimet-i hayatiye, her vakit rica ile istenilmeyecekti*." (Nursî, **Lem'alar**, s. 332).

[416] Nursî, **Lem'alar**, s. 332; **Mesnevî-i Nûriye**, s. 254. Bedîüzzamân başka bir yerde şöyle der: "*Hayat, vücud ve nurun, dışları gibi içleri de şeffaf olduğundan, kesif perdeler hükmünde olan esbab vaz'edilmemiştir. Yalnız pek ince, nazik perdeleri andıran vesait varsa da altında dest-i kudret görünür*." (Nursî, **Mesnevî-i Nûriye**, s. 94).

İlahiyeye bakar. Sair masnuatta zahirî esbab, kudretin tasarrufuna perde oluyorlar. Ve muttarid kanunlar ve kaideler, bir derece irade ve meşiete hicab oluyor. Fakat vücud, hayat ve nur ve rahmette o perdeler konulmamış. Çünki perdelerin sırr-ı hikmeti o işde cereyan etmiyor."[417]

Bedîüzzamân'ın bu mulâhazalar çerçevesinde üzerinde durduğu mühim bir husûs da daha önce de işaret ettiğimiz üzere ilâhî kudretin eşyânın melekûtiyet cihetine taalluk etmesi meselesidir.[418] Ona göre bu cihette sebeplerin terettübü ve illetlerin teselsülü olmadığından illiyet ve ma'lûliyet ona giremez. Teşahhüsâtın renkleri ona karışmaz. Dolayısıyla bu vechenin eğrisi büğrüsü yoktur. Bu boyutta engellerden ve onların müdahelesinden söz edilemez. Bu cihet, vâsıtasız bir şekilde kendi Hâlık'ına dönüktür. Kısacası bu yön vâsıtasız, lekesiz ve isyansızdır. İşte kudretin basit, sonsuz, nâmütenâhî ve zâtî olmasına karşılık kudretin en evvel taalluk ettiği yer olan eşyânın melekûtiyet cihetinin yukarıdaki durumunu nazara veren Bedîüzzamân yaratma ile ilgili şu önemli neticeye varır: "*Öyle ise, o kudretin dairesinde büyük küçüğe karşı tekebbürü yok. Cemaat ferde karşı rüchanı olamaz. Küll cüz'e nisbeten, kudrete karşı fazla nazlanamaz.*"[419]

Her şeyin mülk ve melekût cihetleri ve bu iki vechenin yukarıda aktardığımız nitelikleri dikkate alındığında ortaya çıkan ilgili bir diğer husûs da çirkin şeylerin yaratılmasının Allah'a ait olup olmadığı ve hakir, çirkin, küçük, değersiz bir takım şeylere taalluk etmesinin ilâhî kudretin azametine aykırı olup olmadığı meselesidir. Bedîüzzamân melekûtiyet ciheti itibarıyla -ki bu cihet yukarıda ifade edildiği üzere esâs ve temel olan ciheti teşkîl eder- her bir şeyin güzel ve şeffâf olmasından dolayı zâhiren çirkin görünen şeylerin yaratılışının çirkin değil güzel olduğunu kaydeder.

---

[417] Nursî, **Lem'alar**, s. 110-111.

[418] Bedîüzzamân şöyle der: "*Bütün eşyanın melekûtiyetleri santral gibi Hakîm, Kadîr, Mürîd, Alîm bir Vâcibü'l-Vücûd'un yed-i kudretindedir.*" (Nursî, **Mesnevî-i Nûriye**, s. 112). "*Fakat melekût ciheti, yani içyüzü ise şeffaf ve yüksektir. Kudretin taalluk ettiği bu cihette, hiçbir şey kudretin taallukundan hariç değildir.*" (Nursî, **İşârâtü'l-İ'câz**, s. 159).

[419] Nursî, **Sözler**, s. 527; **Şualar**, s. 658; **İşârâtü'l-İ'câz**, s. 76. Bedîüzzamân başka bir yerde şöyle der: "*Kudret-i zâtiye-i ezeliye, en latif, en has bir nur ve bütün nurların nuru olduğundan ve eşyanın mahiyetleri ve hakikatları ve melekûtiyet vecihleri şeffaf ve âyine gibi parlak olduğundan ve zerrattan ve nebatattan ve zîhayattan tâ yıldızlara ve güneşlere ve aylara kadar her şey, o kudret-i zâtiyenin hükmüne gayet derecede itaatli, inkıyadlı ve o kudret-i ezeliyenin emirlerine nihayet derecede muti' ve müsahhar bulunduğundan, elbette hadsiz eşyayı birtek şey gibi icad eder ve yanlarında bulunur. Bir iş bir işe mani olmaz. Büyük ve küçük, çok ve az, cüz'î ve küllî birdir. Hiçbiri ona ağır gelmez.*" (Nursî, **Şualar**, s. 160).

Aynı zamanda bu gibi çirkinliklerin yaratılışının iyilik ve güzelliklerin (mehâsin) ikmâli için olduğunu nazara veren Bedîüzzamân'a göre bu itibarla, çirkinin de bir çeşit güzelliğinden söz etmek mümkündür. İşte bu mülahazalarla Mutezile'nin "*Çirkin şeylerin halkı Allah'a ait değildir*" iddiasını safsata olarak niteler ve bu muvâcehede buna mahal kalmadığını kaydeder.[420]

Bedîüzzamân bazı şeylerde ve işlerde görülen hakaret ve çirkinliğin eşyânın mülk cihetine ait olup onların dış yüzüne baktığını söyler. Dahası ona göre bu bizim nazarımızda öyle görünmektedir. Zira her bir şeyin iç yüzü (melekût ciheti) *yüksek* ve *şeffâf*tır. Dolayısıyla hiçbir şeyin bu itibarla kudretin taallukunun hâricinde olması söz konusu olamaz. Yani ilâhî kudretin eşyâya taalluku, melekûtî cihette her şeyin ulvî olması nedeniyle doğrudan doğruya perdesiz gerçekleşirken, mülk cihetinde ise yukarıda aktardığımız maksad ve nedenler tahtında esbâb perdesi ardından gerçekleşmektedir. Binâenaleyh Bedîüzzamân'a göre Cenâb-ı Hakk'ın azameti zâhiri sebeplerin konulmasını gerektirdiği gibi, O'nun vahdet ve izzeti de kudretinin bütün eşyâya şümûlünü gerektiren bir durumdur.[421]

Nihayetinde Bedîüzzamân'a göre ulûhiyetin azameti, izzet ve istiklâliyeti, küçük-büyük, yüksek-alçak her şeyin tasarrufunun altında bulunmasını ister. Sözgelimi bir şahsın küçüklüğü, alçaklığı, Hakk'ın tasarrufundan hariç kalmasına sebep olamaz. Çünkü o şahsın O'ndan uzaklığı varsa da O'nun o şahıstan uzaklığı söz konusu değildir. O şahsın bir sıfatının hakîr olması da onun vücûdunun hakaretini gerektirmez. Başka bir ifadeyle mülk yüzünün kirli olması, melekût yüzünün de kirli olmasını gerektirmez. Yine Bedîüzzamân'a göre Hâlık'ın azameti, çirkin ve hakîr şeylerin O'nun tasarrufundan çıkmasını gerektiren bir durum değildir. Aksine ona göre hakîkî azamet, yaratma husûsunda infirâdı, tasarruf yönüyle de ihâtayı gerektiren bir keyfiyettir.[422]

[420] Nursî, **İşârâtü'l-İ'câz**, s. 72.
[421] Nursî, **İşârâtü'l-İ'câz**, s. 159.
[422] Nursî, **Mesnevî-i Nûriye**, s. 194.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
RİSALE-İ NÛR'DA VÜCÛD MERTEBELERİ

Varlığın hiyerarşik yapısını ifade eden mertebeler esâs olarak Zât-ı İlâhiye'nin zuhûrundan, isim ve sıfatlarının tecellîsinden ibarettir. Şüphesiz isim ve sıfatların sonsuz ve nâmütenâhî olması nedeniyle onların tezâhürleri olan mertebeler de sonsuzdur. Dolayısıyla cüz'iyyatı itibarıyla varlığın mertebeleri sayılamayacak kadar çok olduğundan tasavvuf literatüründe küllî olan mertebeler için çeşitli tasnifler yapıldığını görmekteyiz. Hazretin çoğulu olan *hazarât* olarak da isimlendirilen bu mertebeler Zât-ı Hakk'ın belli bir tertib içerisinde zuhûr ve tecellîsini ifade etmektedir.[423] İbnü'l-Arabî'nin takipçileri sık sık varoluşun düzeylerinden (merâtibu'l-vücûd) söz ederler. Aynı zamanda bu düzeylerin sayı bakımından sonsuz olduğunu, ama genel kategorilerinin (külliyât) beş ya da altı ilâhî hazrete indirgenebileceğini düşünürler. Bu hazretlere "düzey" ya da aşağı yukarı aynı anlama gelen "âlem" olarak da atıfta bulunulabilir. Dolayısıyla sonsuz âlemler ya da ontolojik düzeylerin genel kategorilere bölünebilmesinden söz edebiliriz.[424]

Şu kadarı var ki bu mertebeler itibarî yani değerlendirmeye bağlı nisbî durumlardır. Mertebe konusu anlatım imkânı ve kolaylığı sağlaması cihetiyle başvurulan bir ifade vâsıtası olarak görülmüştür.[425] Fusûs şârihi Ahmed Avni Konuk (ö. 1938) mukaddimesinde mertebelerin keşfî ve aklî olup, zamânî ve hakîkî

[423] İsmail Hakkî Bursevî, **Allah'a Yakın Olmak (Varlık Mertebeleri ve İnsan-ı Kamil)**, Muhammed Bedirhan (Haz. ve Not.), Hayykitap, İstanbul 2012, s. 22-23.

[424] William C. Chittick, "el-Konevî'den el-Kayserî'ye Beş İlâhi Hazret" Turan Koç (Çev.), **İbn Arabî Geleneği ve Dâvûd el-Kayserî**, İnsan Yayınları, İstanbul 2011, s. 153-154.

[425] Demirli, **İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan**, s. 233; **Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık**, s. 241-244.

olmadığının altını çizmektedir.[426] Ayrıca şunu da belirtelim ki, mertebeler, sadece varlık ile ilgili bir konu da değildir. Aynı zamanda bir bilgi ve irfân meselesidir.

Vücûd mertebeleri hakkında ilk müstakil eser Abdulkerim el-Cîlî'nin (ö. 832/1428) "Merâtib-i Vücûd ve Beyân-ı Hakikat-i İbtidâi Külli Mevcûd" adlı eseridir. Müellif sonsuz olan mertebeleri kırk mertebe ile sınırlandırmıştır. Mertebelere ilişkin yedili, beşli ve dörtlü tasnifler, en çok öne çıkanlardır denilebilir. Yedili tasnifte mertebeler ahadiyyet/zât, vahdet/ulûhiyet, vâhidiyyet/rubûbiyet, âlem-i ervâh, âlem-i misâl, âlem-i şehâdet ve insan-ı kâmil şeklinde sıralanır. Lâ-taayyün mertebesi olan ahadiyyet Allah'ın zâtını zâtıyla bilme mertebesidir. Burada diğer şeylerin bilgisine yer yoktur. Taayyün-i evvel mertebesi olan vahdet, Allah'ın zâtını, sıfatlarını ve bütün varlıkları -ayrım söz konusu olmaksızın- küll halinde bilme mertebesi iken taayyün-i sânî mertebesi olan vâhidiyyet ise vahdet mertebesinde küllî olarak bilinen şeylerin ayrıntılı olarak bilinmesi mertebesidir. Bu itibarlarla ahadiyyet mertebesinin ifade ettiği anlam Tanrı'nın tenzîhî bilgisine işaret ederken vâhidiyyet ise teşbîhî bilgiyi ifade etmektedir. Bu ikincisinde Tanrı sıfatlarıyla tanınır. Zira âlemle irtibatın bulunmaması durumuna işaret eden ahadiyyetin aksine vâhidiyyet âlemle ilişkili olmayı ifade eder. Zâten âlem Zât'ın değil O'nun taşıdığı sıfatların ve isimlerin gereğidir. Şunu da ifade edelim ki bu üç mertebe arasında zamansal değil ancak itibarî nitelikte bir öncelik ve sonralık durumundan söz edilebileceğine işaret edilmiştir.[427]

Bazı muhakkikler ise vahdet ve vâhidiyyet mertebelerini birleştirip, insan-ı kâmil mertebesini şehâdet mertebesine eklemek sûretiyle beş mertebe itibar etmişlerdir. Hazarât-ı hamse dedikleri bu mertebeler şu şekildedir: "Ahadiyyet", "vâhidiyyet", "ervâh", "misâl" ve "şehâdet".[428] Bazıları da merâtibi dört isim altında icmâl etmişlerdir. Bunların birincisi "lâhût"tur. Zât'tan ibaret olan bu mertebeye

[426] Konuk, **Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, I, 10.

[427] Muhammed Bedirhan, **Bölüm Dipnotları** -Kayserî'nin Tasavvuf İlmine Giriş 'Risale fi İlmi't-Tasavvuf ve Şerhu Te'vilatı Besmele' adlı eseri içerisinde-, s. 60-61.

[428] Hazarat-ı hamse ile ilgili farklı tasnifler ve bu konudaki ayrıntılar için bkz. el-Kayserî, **Mukaddemât**, s. 73-78; **Tasavvuf İlmine Giriş**, s. 83-89; İsmail Hakkı Bursevî, **Özün Özü (Lübbü'l-Lübb ve Sırru's-Sır)**, Bahar Yayınları, İstanbul b.t.y., s. 26-37; **Allah'a Yakın Olmak**, s. 22-60; Ateş, **İşârî Tefsir Okulu**, s. 262-264; Frıthjof Schuon (İsa Nûreddin), **İslâm'ın Metafizik Boyutları**, Mahmut Kanık (Çev.), İz Yayıncılık, İstanbul 2010, s. 131-144; Özdemir, **Dâvûd Kayserî'de Varlık**..., s. 104-114.

"Hû" ile işaret ederler. İkincisi "ceberût"tur ki bu mertebenin ismi "Allah"tır. Üçüncüsü ervâh ve misâl âlemlerinin mecmû'undan ibaret olan "melekût"tur. Dördüncüsü ise âlem-i şehâdet ve insan mertebesinden oluşan "nâsût"tur.[429]

Merâtib konusunda aktardığımız bu özet niteliğindeki malumatın ardından şimdi de literatürde, vücûd mertebeleri ve onların etrafında dile getirilen kavramlar üzerinden Risâle-i Nûr'daki tecellî/vücûd mertebelerini ve bu tecellînin ifade ediliş şeklini ele almaya başlayabiliriz.

1. ZÂT/LÂ-TAAYYÜN MERTEBESİ

Tecellî mertebelerinin birincisi "lâ-taayyün" ve "ıtlâk" mertebesidir ki buna "mertebe-i ahadiyyet" denilir. Bu mertebe Hak Teâlâ'nın künhüdür. Üstünde başka mertebe olmadığı gibi diğer bütün mertebeler onun altındadır. Farklı birçok isimle isimlendirilen[430] bu mertebede Hak Teâlâ her kayıttan hatta ıtlâk kaydından bile mukaddestir. Bütün taayyünât bu mertebede ayn-ı zâttır.[431] Hakikat-ı vücûd kendisiyle beraber başka hiçbir şeyin olmaması şartıyla itibâr olunduğunda buna ahadiyyet mertebesi denir. İsim, sıfât ve şuûnâtın hepsi bu mertebede müstehlektir.[432] Bu mertebede sadece O (هو) vardır. Zira burada Zât için bütün nispet ve hükümler düşmüş ve taayyünler ortadan kalkmıştır. Bu itibarlarla bilinemez oluşu nedeniyle bu mutlak gayb mertebesi sadece tenzîhle nitelenebilir. Bu mertebede henüz hiçbir şey meydana gelmiş değildir. A'ref-i Enbiyâ olan Peygamber Efendimizin (s.a.v.) kulun fikir ile idrâk edemeyeceğini belirttiği mertebe işte bu zât mertebesidir. Bununla beraber Hakk'ın seçtiği kuluna zâtî tecellîsiyle bildireceği bir bilgiye sahip olabilme durumu hariç görülmüştür.[433] Bu mertebede Zât'ın bütün nisbetleri, şuûnâtı ve merâtibi kendinde muhtefîdir. Zât, zâtiyeti itibarıyla âlemlerden ganî olduğundan

[429] Konuk, **Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, I, 67.
[430] Bu isimler için bkz. Konuk, **Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, I, 4-6.
[431] Konuk, **Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, I, 4-8, 10-11, 66.
[432] Cürcânî, **Ta'rifât (Tasavvuf Istılahları)**, s. 84, 186. Ayrıca bkz. Kâşânî, **Istılâhâtu's-Sûfiyye**, s. 35; Seccâdî, **Tasavvuf ve İrfan Terimleri Sözlüğü**, s. 315-316; Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, s. 27.
[433] Konuk, **Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, I, 6; Kılıç, **Şeyh-i Ekber**, s. 250-254; Demirli, **İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan**, s. 233. Bu mertebe ile ilgili ayrıntılar için ayrıca bkz. Kâşânî, **Istılâhâtu's-Sûfiyye**, s. 35; **Tasavvuf Sözlüğü**, s. 37-38; Abdülkerim Cîlî, **Varlık Mertebeleri (Meratib-i Vücûd ve Beyan-ı Hakikat-i İbtidai Külli Mevcud)**, Abdulaziz Mecdi Tolun (Çev.), Furkan Kitablığı, İstanbul 2006, s. 35-38; Seccâdî, **Tasavvuf ve İrfan Terimleri Sözlüğü**, s. 315-316; Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, s. 27.

tecellîden müstağnidir. O'nun tecellîsini iktizâ eden şey, zâtında gizli ve saklı olan niseb ve şuûnâtıdır. Şayet kendisinde bu niseb ve şuûnât olmasaydı Zât ebediyyen mütecellî olmazdı. Bütün niseb ve şuûnât Zât'ta müzmahil ve müstehlek olduğundan onlar bu mertebede Zât-ı Baht'ın aynıdır.[434]

Şüphesiz taayyünsüzlük mertebesinin zuhûr mertebeleri arasında zikredilmiş olması dikkat çeken bir husûstur. Bu mevzuda Konevî'nin zuhûrun ancak kendisinden önceki bir batınlıktan olabileceğine dair tespitinin önemli olduğunu söyleyelim. Böyle olunca da her taayyün daha önceki bir taayyünsüzlükten ortaya çıkmaktadır. Öte yandan Konevî lâ-taayyün ile taayyünün aynı anda geçerli iki durum olduğunun da altını çizmektedir. Bu itibarla ona göre önce bir taayyünsüzlük tasavvur edip sonra taayyünün buradan çıktığını farz etmek tam bir çelişkidir.[435] Nitekim Konuk, merâtibin zamânî ve hakîkî olmadıklarını söylerken işte tam da bunu kastetmektedir.[436]

Varlık mertebeleri açısından *ilâhî* taayyünün başlangıcı hüviyet-i zâtiye iken sonu ise kelâmdır. *Kevnî* taayyünün başlangıcı ise Muhammedî rûh/hakikat/nûr, sonu da insan mertebesidir.[437] Nitekim Bursevî'ye göre varlık düzeyleri açısından aşağıdan yukarıya doğru bir sıralama yapılması halinde şöyle bir mezâhir mertebeleri silsilesi ortaya çıkacaktır: Duyularla algılanan sûretler misâlî sûretlerin mazharları; misâlî sûretler soyut sûretlerin mazharları; soyut sûretler ilmî sûretlerin mazharları; ilmî sûretler a'yân-ı sâbitenin mazharları; a'yân-ı sâbite ilâhî isimlerin mazharları; ilâhî isimler sıfatların mazharları; sıfatlar da Zât-ı Ahadiyye'nin tecellîlerinin

[434] Konuk, **Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, I, 109.

[435] Demirli, **Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık**, s. 249.

[436] O şöyle der: "*Ya'ni vücûd bir zamanda tecelli etmemiş ve o an içinde/kendi cemâline istiğrâkı hasebiyle cemî'-i esmâ ve sıfâtı kendisinde müstehlek ve müzmahil olmuş idi; sonra bir zaman geldi ki, bu istiğrâktan ayılıp kendisine geldi ve kendisindeki sıfâta şuûru hâsıl oldu; ve bu zaman dahi geçtikten sonra düşünüp dedi ki: "Bende bu kadar sıfât var; bunların âsârını ızhâr edeyim; falan şeyi böyle yapayım ve falan şeyi de şöyle yapayım"; ba'dehu bu teemmülü müteâkıb eşyâyı îcâd etmeğe başladı; ve cümlesini yoktan var etti. Bu, kat'a böyle değildir. Bu meratib keşfe ve akla göredir; yoksa zaman ile asla münâsebetleri yoktur. Zira vücûdun tenezzülatı ve tecelliyatı vücûd ile beraber kadîmdir. Hudûs ancak suvar-i kesîre-i avâlimin efrâdına nazarandır. Ve âlem bizim âlemimizden ibaret değildir. Fezâ-yı lâ-yetenâhîde avâlim-i bî-nihâye mevcûd olup, peyderpey tekevvün ve tefessüd etmektedir. Bu tekevvün ve tefessüdün ne evveli ne âhiri vardır. Zîrâ keyfiyyet-i halk ezelî ve ebedî olup, ne evveli ne de âhiri vardır. Evveliyyet ve âhiriyyet ancak efrâd-ı mahlûkata nazarandır*." (Konuk, **Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, I,10).

[437] Bursevî, **Varlık Mertebeleri Ve İnsan-ı Kâmil,** s. 25-26.

mazharlarıdır.[438] Zira mülk âlemi melekût (misâl) âleminin mazharı olduğu gibi, misâl (melekût) âlemi ceberût (ervâh) âleminin mazharıdır. Âlem-i ervâh (ceberût) ise a'yân-ı sâbite âleminin mazharıdır. A'yân-ı sâbite de ilâhî isimler ve sıfatların hazreti olan vâhidiyyet mertebesinin mazharıdır. Vâhidiyyet de ahadiyyet mertebesinin mazharıdır. Çünkü İlâhî Zât'ı sıfatlarından soyutlanmış bir halde düşündüğümüzde O'na Zât-ı Ahadiyye ve Amâ denilir.[439]

Binâenaleyh ilâhî hazretlerin hepsi Varlık'ın (Öz/ez-Zât, Gaybu'l-Huviyyet/Görünmez O'luk) taayyün etmiş olduğu tarzlardır. Bu sınırsız şey genellikle tasavvur ettiğimiz gibi, Tanrı değildir. Çünkü bizler Tanrı'yı tasavvur ettiğimizde belli bazı sıfat ve özelliklerle tasavvur ederiz. Böyle olunca da O'nu bizzâtihi O olarak değil, bizimle ilişkisindeki taayyünü üzerinden anlamış oluruz. Mutlak gayplığı içindeki bizzâtihi O'yu ise bilemeyiz. Zira o düzeyde ne sıfat, ne tanım ve ne de O'nu bilmek isteyecek başkaları vardır. Hz. Peygamber'in (a.s.m.) ifadesiyle; "Allah var ve O'nunla birlikte hiçbir şey yoktur."[440] Binâenaleyh İbnü'l-Arabî ve takipçileri "ulûhiyet"ten söz ederken Allah'ın zâtını kastetmezler. Zira zâtı itibarıyla O, gayr-ı müteayyendir hatta 'şey değil'dir. Zira her 'şey' O'nun zâtî tezâhürünün sadece bir tarzıdır.[441]

Mutasavvıflara göre Zât-ı Mutlak, lâ-taayyün vb. gibi tabirlerle ifade edilen en yüksek mertebe, Allah'ın zâtına ait olup "âlemlerden münezzeh olan, mukaddes ve müteal" Allah'ı ifade etmektedir. Taayyün-i evvel denilen ikinci mertebede ise Allah mefhumu, bütün ilâhî sıfat ve isimleri cem'eden bir ism-i cami' olarak kabul edilmiş ve bu mertebeye "ulûhiyyet" mertebesi denilmiştir. Üçüncü mertebe olan taayyün-i sânî mertebesi ise bütün ilâhî isim ve sıfatların birbirinden ayrılmış olduğu "rubûbiyet" mertebesi olarak itibar edilmiştir. İşte Allah isminin Kur'ân-ı Kerim'de "zât", "ulûhiyet" ve "rubûbiyet" manalarında kullanılmasını nazara veren mutasavvıflar, kelâmcılar arasında bahis mevzuu edilen "zât" ve "sıfatlar" ayrımını

[438] Bursevî, **Varlık Mertebeleri Ve İnsan-ı Kâmil**, s. 58.
[439] Bursevî, **Varlık Mertebeleri Ve İnsan-ı Kâmil**, s. 54-58.
[440] İbn Arabî'ye göre hadisin başlangıcındaki "kâne" ibaresi geçmiş zaman manasında değildir. Ona göre 'Allah vardı ve O'nunla birlikte hiçbir şey yoktu' tercümesi hatalı bir tercümedir. Hz. Peygamber bununla şunu kasdetmektedir: Allah "mevcut"tur ve başka hiçbir şey yoktur. Claude Addas, **İbn Arabî: Dönüşü Olmayan Yolculuk (İbn Arabî Et Le Voyage Sans Retour)**, Atila Ataman (Çev.), Nefes Yayınları, İstanbul 2015, s. 93.
[441] Chittick, **el-Konevî'den el-Kayserî'ye Beş İlâhî Hazret**, s. 156.

mertebe anlayışıyla ele almakta ve bu muvâcehedeki meseleleri bu çerçevede incelemektedirler. Böylece Allah mefhumunun yedili mertebe tasnifinde üç mertebe itibar edilmesi şeklindeki bu tarzları bazı konuların faklı perspektiflerden ele alınabilmesine imkân tanıyarak o mevzuların anlaşılmasını ve îzâh edilmesini kolaylaştırmaktadır.[442] Yani sûfîlerin bu mertebe anlayışı muvâcehesinde bir yerde Zât (mutlak ahadiyet) ve ulûhiyet (sıfatlar/kesretin birliği) karşıtlığı veya ayrımı değil belki bu ikisinin te'lîfi, uzlaştırılması şeklinde bir yaklaşımla karşı karşıyayız. Türker'in ifadesiyle bu bağlamda vahdet-i vücûdun merkezinde, Kur'ân'da karşımıza çıkan ve bir yönüyle içkin bir yönüyle de aşkın bir Tanrı anlayışı veya ulûhiyet fikri yer almaktadır.[443] Bu anlayışta Allah'ın içkinliği aşkınlığına ya da aşkınlığı içkinliğine engel olmadığı gibi, Mevcûd-i Yegâne olarak Allah'ın âlemlerden müstağni olan ve onlara ihtiyaç duyan şeklindeki iki veçhesi yani Zât ile ulûhiyet ve rubûbiyeti de ezelî olarak birbirine bağlıdır ve bunlar "Evvel ve Âhir, Zâhir ve Bâtın"[444] isimlerini bildirerek "câmi'u'l-ezdâd" olduğunu beyan eden Allah'a nisbetle te'lîf edilemeyecek bir ikilik oluşturmazlar.[445]

Zât mertebesinin bilinmez oluşu nedeniyle ona ancak selbî yoldan yani olumsuzlama ile işaret edilir. Yani ancak tenzîh ile tavsîf edilebilir. Bu yüzden mutlak tenzîh yolunu tutanlar Hakk'ın sadece bu mertebesine îmân etmiş olmaktadırlar.[446] Cürcânî'ye göre mutlak gayb hazretinin âlemi İlâhî ilim mertebesindeki a'yân-ı sâbite âlemidir. Bunun mukâbilinde âlem-i mülkten ibaret olan mutlak şehâdet âlemi vardır.[447] A'yân-ı sâbite ile kastedilen şey eşyânın hakikatleri ve gaybî manalarıdır. Bunlar mutlak gayb mertebesinde gizlenmiş iken ilk tecellî ve feyz-i akdes ile ilim mertebesine yansıdılar. Hakk zâtî ahadiyet mertebesinden zuhûr etmeye meylettiğinde en kutsal tecellî (tecellî-yi akdes) ile Zât'ın gaybında olan basit şeyler ilim mertebesine inerek bileşik olmuşlardır. Bu nedenle Bursevî'ye göre bu mertebeye mutlak gayb değil izafî gayb mertebesi denir.

---

[442] Mustafa Tahralı, **Fusûsu'l-Hikem, Şerhi ve Vahdet-i Vücûd İle Alâkalı Bazı Meseleler** -A. A. Konuk'un Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi içerisinde-, MİFAV Yayınları, İstanbul 2010, I, 46.

[443] Ömer Türker, "Vahdet-i Vücûd Düşüncesi", **Tarihten Günümüze Tartışmalı İnanç Meseleleri-II (Nûr-i Muhammedî, Vahdet-i Vücûd, Rüya)**, Mehmet Bulğen ve İsmail Taşpınar (Ed.), MİFAV Yayınları, İstanbul 2015, s. 249.

[444] **Kur'ân-ı Kerim**, Hadid Suresi, 57/3.

[445] Addas, **İbn Arabî**..., s. 96-97.

[446] Kılıç, **Şeyh-i Ekber**, s. 251-252.

[447] Cürcânî, **Ta'rifât (Tasavvuf Istılahları)**, s. 149.

İzafî gayb, eşyânın hakikatlerinin ve a'yân-ı sâbitenin toplamıdır. Bu mertebe ilâhî ilmin zâhiri olmaktadır. Zira ilâhî ilmin batını mutlak gayb mertebesinde olan haldir.[448]

Risâle-i Nûr'a baktığımızda onda da Zât-ı Vâcibü'l-Vücûd'un tecellîsinin çeşitli daireler ve mertebeler üzerinden ifade edildiğini görmekteyiz. Bunlar zât, şuûnât, sıfât, esmâ, ef'âl ve âsâr şeklindedir. Bu mertebeler birbirine bakmakta ve müteselsilen birbirlerine kaynaklık edip delâlet etmektedirler. Âsâr ef'âle baktığı gibi, fiillerin menşei esmâ, esmânın menba'ı sıfatlar, sıfatların mebdei şuûnât-ı zâtiye ve şuûnâtın kaynağı da Zât'tır. Böylece tasavvuf düşüncesinde olduğu gibi zât mertebesinin bütün mertebeleri içermesi ve hepsinin bu mertebede müzmahil olması söz konusudur. Şüphesiz bunları zât, ulûhiyet, rubûbiyet ve son olarak da bu dairelere bakan ve onların neticesi olarak ortaya çıkan âsâr şeklinde de sıralamak mümkündür. Zira ulûhiyet esmâ ve sıfat dairesi olduğu gibi, rubûbiyet bu isim ve sıfatların icraat dairesi hükmündedir ve bir faaliyet dairesini ortaya çıkarır. Bu faaliyet mertebesi de doğal olarak âsâr mertebesini ortaya çıkarır.

Nitekim Konuk da Vücûd'un mertebe-i ıtlâkında ne sıfatların, ne onların âsârı olan esimlerin ve ne de isimlerin âsârı olan fiillerin bulunmadığını, Vücûd'un ancak ulûhiyet mertebesine tenezzülü ile sıfât ve esmâ sahibi olduğu, fakat ulûhiyet mertebesinde bu sefer ef'âlin bulunmadığını kaydeder. Konuk, Vücûd'un ancak kevniye olan mertebelere inmesi ile fiillerin zâhir olduğunu ifade eder ki, aslında bu, rubûbiyetin tahakkuku ile fiillerin ortaya çıktığı anlamına gelir.[449]

Tabi yukarıda Risale-i Nur açısından âsâr derken aslında "Kün" emrine muhatab olup kâin olan her şeyi kastetmekteyiz. Bu anlamda genel olarak âlem-i ervâh, âlem-i misâl, âlem-i şehâdet ve son olarak da insan mertebeleri bu mertebenin zımnında yer almaktadırlar. Nitekim tasavvuf düşüncesinde de lâ-taayyün/ehadiyyet, taayyün-i evvel/vahdet ve taayyün-i sani/vâhidiyyet şeklindeki ilk üç mertebenin sırasıyla zâtiyyet, uluhiyyet ve rubûbiyyet mertebeleri olarak tanımlandığı görülür. Âlem-i emr ve âlem-i mülkün mertebeleri olan son dört mertebe ise ervâh, misâl, şehâdet ve insan mertebeleri şeklinde sıralanır. Böylece ilk üç mertebe sırasıyla

[448] Bursevî, **Varlık Mertebeleri Ve İnsan-ı Kâmil**, s. 26-32.
[449] Konuk, **Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, I, 63.

Cenâb-ı Hakk'ın "zâtiyyet, ulûhiyet ve rubûbiyet" mertebelerinden ibaret olmaktadır.[450] Nitekim bu anlayışta zâtiyyet mertebesi ulûhiyetin hakikati olarak kabul edilmiş ve bundan dolayı ona *âlem-i lâhût* denilmiştir.[451]

Şunu da belirtelim ki tasavvuf düşüncesinde ilk üç mertebe kadim olarak görülmüş ve bunlardaki öncelik ve sonralık da itibarî kabul edilmiştir.[452] Burada mertebeden mertebeye geçişler ilâhî ân-ı dâim içinde olmaktadır. Buradaki süreç zamansal değil ama mantıkî olan bir süreçtir. Dolayısıyla onları beşerî dil içinde tasvîr etmeye çalışırken ortaya çıkan zamansal ifadelerin kimseyi yanıltmaması gerektiği vurgulanmıştır.[453] Bu üç mertebe Allah'ın feyz-i akdesindendir, yani Allah'ın zâtına ait tecellîlerindendir. Dolayısıyla gerçek olmayıp ilmîdirler ve zaman dışıdırlar. Çünkü bunlar Allah'ın ezelî ve kadîm olan sıfatlarıdır. Üçüncü mertebeden sonra olanlar ise Allah'ın feyz-i mukaddesindendir. Yani isimlerine ve sıfatlarına ait tecellîlerindendir. Dolayısıyla, fiilî, zamânî ve gerçektirler.[454] İlâhî mertebeler arasındaki öncelik ve sonralık zamânî ve mekânî olmayıp aklî ve i'tibârîdir. Zaman ve mekân ise imkân âlemi ile ortaya çıkmaktadır.[455]

Öte yandan Abdürezzâk Kâşânî de beş ilâhî hazretten söz eder ve birincisini *zât* hazreti, ikincisini isim ve sıfatların hazreti yani *ulûhiyet* hazreti olarak tespit eder. Üçüncüsünü fiiller yani *rubûbiyet* hazreti, dördüncüsünü *misâl* ve *hayâl* hazreti ve son olarak beşincisini de *şehâdet* hazreti olarak kaydeder.[456]

Bu mülâhazalar muvâcehesinde Risâle-i Nûr'un bir merâtib anlayışından söz edilecekse bunun genel manada zât-ulûhiyet-rubûbiyet-âsâr şeklinde ifade edilebileceğini, dolayısıyla da Bedîüzzamân'ın diğer tüm husûslarda yapmaya çalıştığı gibi bu anlayışı muvâcehesinde de Kur'ân-ı Kerim'e istinâd ederek Kur'ânî kavramlar üzerinden bir tasnife ve îzâha giriştiğini söylemek mümkündür.

---

[450] Kılıç, **Şeyh-i Ekber**, s. 322-325.

[451] Muhammed Bedirhan, **Bilgilendirici Notlar** -İsmail Hakkî Bursevî'nin Allah'a Yakın Olmak Varlık Mertebeleri ve İnsan-ı Kamil adlı eseri içerisinde-, s. 115.

[452] İsmail Fenni Ertuğrul, **Materyalizmin İflâsı ve İslâm-I**, (Sad.) Abdulhalim Kılıçsoy, Sebil Yayınları, İstanbul 1996, s.212.

[453] Addas, **İbn Arabî**..., s. 97-98.

[454] Sunar, **İmam Rabbânî İbn Arabî**..., s. 25; **Varlık Hakkında Ana Düşünceler**, s. 184.

[455] Abdullah Kartal, "**Abdullah Bosnevî ve Merâtib-i Vücûd İle İlgili Bir Risâlesi**" (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1996), s. 77.

[456] Chittick, **el-Konevî'den el-Kayserî'ye Beş İlâhî Hazret**, s. 171.

Şüphesiz daha önce de işaret ettiğimiz üzere Bedîüzzamân'ın hedefi ve maksadı sırf bir ontoloji yapmak değildir. Yani Risâle-i Nûr'un varlığa bakışı sırf varlık olması cihetinden değil belki onu vücûda getirene delâleti cihetiyledir. Risâle diliyle ifade etmek gerekirse mana-yı ismiyle değil mana-yı harfiyledir. Lâkin onda, kaynağı ve menşei Kur'ân-ı Kerim olan terimlerle inşâ edilen gayet sistematik bir varlık görüşüyle karşı karşıya olduğumuzu da söylememiz gerekir. Bu da bütün bir varlığı kuşatan, derli, toplu ve tutarlı bir tecellî ve zuhûr teorisi üzerinden ortaya konulmuştur. Söz konusu tecellî ve zuhûr teorisinin merkez unsurları da bütününe ancak tasavvuf literatüründe rastladığımız; zât, tecellî, zuhûr, tebârüz, hakikat-i Muhammediye, ulûhiyet, rubûbiyet, şuûnât, sıfat, esmâ ve ef'âl-i ilâhiye, mâhiyet/hakikat, âlem-i ervâh, âlem-i misâl, âlem-i şehâdet, insan-ı kâmil, vücûd-i hakîkî, vücûd-i zıllî vb. gibi kavramlardır.

Öte yandan sûfî düşüncede de Bedîüzzamân'ın Risâle-i Nûr'da ortaya koyduğu tecellî tertibiyle karşılaşmaktayız. Bu düşüncede isim ve sıfatlar Zât-ı Sırf yani lâ-taayyün mertebesinde ilâhî şe'nlerden ibarettir. Sıfatlar isimlerin menşei olarak kabul edilmiştir. Zât'ın sıfatla, sıfatın isimle bilinmesi gibi, Zât sıfat ile ve sıfat da isim ile zâhir olmaktadır. Zât'ın zâhiri sıfat, sıfatın zâhiri isimdir. Diğer bir ifadeyle ismin batını sıfat, sıfatın batını Zât'tır. Binâenaleyh herhangi bir "şey" mülk âleminde mevcûd olup zâhir olduğunda doğal olarak isim onda batın olmaktadır. Dolayısıyla zuhûr, tecellî veya tenezzül Zât, şuûnât, sıfât, esmâ, âsâr (ervâh, misâl, şehâdet âlemleri) mertebeleri üzerinden gerçekleşmektedir. "Şeyler" ilâhî isimlerin mazharlarıdır. "Şey" zâhir olduğunda ilâhî isim onda batın, ilâhî sıfat ise bu isimde batın ve Zât da bu sıfatta batın durumdadır. Nitekim Ahmed Avni Konuk bütün bu tenezzülâtın Zât-ı Latif-i Hakk'ın mertebe mertebe suver-i kesîfeye bürünerek zâhir olmasından ibaret olduğunu kaydetmektedir. Ona göre Zât-ı Sırf, mertebe-i ıtlâkında kemâl-i izzet ve istiğna sahibidir. Hakikatte bu küllî mefhumda ne mertebe, ne isim, ne resim, ne sıfat ve ne mevsûf vardır. Kendisinde bilkuvve mevcûd olan şuûnâtı, sıfatı ve esmâyı izhâr etmemiştir. Bu şuûnât bu mertebede zâtın aynıdır ve onda mahv ve müstehlektir. Ne zaman ki Zât-ı Sırf kendisinde bilkuvve mevcûd olan sıfat ve isimlerin hükümlerini ve eserlerini müşâhede etmek istedi, îcâd emrine teveccüh etti ve o sıfat ve isimlerin sûretlerini ilminde îcâd etti. İlim ise zâtın aynı olması cihetiyle bu sûretler vücûd-u zâtta ortaya çıktı. Bu Zât-ı Sırf'ın zât mertebesinden

kendi sıfat ve isimleri mertebesine tenezzülünü ifade eder. Zira sûretten münezzeh ve müteâlî olan Zât, sıfât ve esmâsı itibarıyla bir takım ilmî sûretlere bürünmüş ve bu sûretleri kendi ilminde müşâhede etmiştir. Zât-ı Sırf'ta şuûnât-ı zâtiye arasında temayüz olmadığı halde bu mertebede bunlar ilmen yekdiğerinden ayrılarak temeyyüz eder. Zât-ı Mutlak-ı Latîf bu mertebeden sonra ilminde sâbit olan suver hasebiyle (a'yân-ı sâbite) mertebe-i ervâha tenezzül eder. Bu mertebede her bir isim cevher-i nûrânî olarak vücûd bulur. Bundan sonra bu mücerred cevherlere birer hayâlî sûretin verildiği misâl mertebesine ve buradan da son olarak kemâl-i zuhûr ve izhârın olduğu eksef-i merâtib olan şehâdet mertebesine tenezzül eder.[457]

Şüphesiz Zât'ın hakikatinin mutlakıyetinin karşısında beşerî nazarın mukayyetliği durmaktadır. Henüz kendi hakikatini idrâk etmekten âciz olan insan, kıdem sahibi el-Cebbâr'ın keyfiyetini nasıl idrâk edebilsin?[458] Dolayısıyla Zât-ı Vâcibü'l-Vücûd'un idrâk edilememesi söz konusudur ve bu, iki düşünce açısından da mukarrer bir husûstur. Zât'ın varlığı bilinebilir. Lâkin mâhiyetinin hakikati idrâke kâbil değildir. Öyleyse Bedîüzzamân'ın dediği gibi Zât-ı Akdes'in ancak şuûnâtına, sıfatlarına ve isimlerine bakılabilir. O şöyle der. "*Zât-ı Akdes-i İlahi'nin şeriki, naziri, zıddı, niddi olmadığı gibi,* لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَىْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ *sırrıyla sureti, misli, misali, şebihi dahi olamaz. Fakat* وَلَهُ الْمَثَلُ الاَعْلَى فِى السَّمٰوَاتِ وَالاَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ *sırrıyla, mesel ve temsil ile, şuunatına ve sıfat ve esmasına bakılır. Demek mesel ve temsil, şuunat nokta-i nazarında vardır.*"[459]

Nitekim Abdülkerim Cîlî de bu husûsta Hakk'ı bilmenin yolunun O'nun esmâ ve sıfatından geçtiğini belirtir. Ona göre esmâ ve sıfatın tavassutu olmadıkça Hakk'a ulaşmanın mümkün olmadığı belli ve açık olan bir şeydir.[460] Bursevî de kulun marifetinin ulaşacağı nihaî nokta olarak ulûhiyetin tahakkuku olan rubûbiyet

[457] Ahmed Avni Konuk, **Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi-II**, Mustafa Tahralı ve Selçuk Eraydın (Haz.), İstanbul 2011, s. 182-184; Mustafa Tahralı, **Fusûsu'l-Hikem'de Tezadlı İfadeler ve Vahdet-i Vücûd** -A. A. Konuk'un Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi içerisinde-, MİFAV Yayınları, İstanbul 2011, II, 24-25.

[458] Nursî, **Mesnevî-i Nûriye**, s. 257-258.

[459] Nursî, **Lem'alar**, s. 101.

[460] Abdülkerim Cîlî, **İnsân-ı Kâmil (el-İnsânü'l-Kâmil fi-Marifeti'l-Evahir ve'l-Evail)**, Abdülaziz Mecdi Tolun (Çev.), İz Yayıncılık, İstanbul 2010, s. 62.

mertebesini işaret eder. Ona göre kulun müşâhedesi de bu mertebedendir.[461] Zira zâtı bakımından Allah ile âlem arasında hiçbir bağıntı bulunmaması ve zâtının mutlaklılığı nedeniyle hiçbir kayıt ve şartla bağlı bulunmamasından dolayı hiçbir varlığın bu mertebede Allah'ı bilmesine herhangi bir yol bulunmamaktadır. Çünkü beşer aklı ve zekâsı önceden kayıtlanmamış, sınırlanmamış, herhangi bir biçimde nitelenmemiş veya bir sûretle tasavvur edilmemiş hiçbir şeyi düşünememektedir. Bu nedenle beşer zekâsı, zât mertebesinde her şekilde münezzeh ve mutlak olan Allah'ın zâtını düşünemez, algılayamaz. Dolayısıyla insan için Allah'ın zâtını bilmeye yol bulunmamaktadır. İnsanın Allah hakkındaki bilgisi rubûbiyet mertebesinin taayyün etmesiyle gerçekleşir. Nitekim nefsini bilenin Rabbini de bileceğine işaret eden hadiste de bilmenin rablık mertebesiyle ilişkilendirilmiş olması bu durumu te'yîd etmektedir.[462] Şunu da belirtelim ki, Bursevî'ye göre evet, Zât, hakikat ve künhü üzere idrâk edilemez ve O'nun marifeti esmâ ve sıfâta bakmaktadır, lâkin Zât'ın niseb ve izâfâtı olan esmâ ve sıfâtı bilmek mensûb-i ileyhi külliyet üzere bilmek anlamına da gelmez.[463]

Zât-ı Akdes'in ancak ulûhiyet ve rubûbiyeti üzerinden yani şuûnâtı, sıfatı, esmâsı, ef'âli ve dolayısıyla da âsârı üzerinden bilinebileceği takarrür edince şunu söyleyebiliriz ki, Bedîüzzamân, Risâle-i Nûr'da tevhîd açısından marifet metodunda söz konusu bu silsileyi takip etmektedir. Her bir mevcûdun vahdeti, mükemmelliği ve her birisi adetâ bir sanat harikası olan mevcûdâtın/âsâr bir bütün olarak adetâ bir vahdet-i vücûd teşkil etmeleri üzerinden bu âsârı netice veren bütün fiillerin, isimlerin, sıfatların ve şuûnâtın Vâhid-i Ehad olan Zât-ı Akdes-i İlâhî'yi işaret edip

[461] Bursevî, **Varlık Mertebeleri Ve İnsan-ı Kâmil**, s. 64.

[462] Bedirhan, **Bilgilendirici Notlar** -İsmail Hakkî Bursevî'nin Varlık Mertebeleri ve İnsan-ı Kamil adlı eseri içerisinde-, s. 196. Nefsin yani o varlığa ait hakikatin/sabit aynın bilinmesiyle Rabbin bilinmesi arasındaki ilişki çerçevesinde sûfî düşüncede ortaya atılan önemli bir kavram da *rabb-i hass (özel rab)* kavramıdır. Bilindiği üzere bütün hakikatler ilâhî isimlere dayanmaktadır. Hatta hakkîkî hakâik olarak esma-i İlâhiyeye işaret edilmiştir. Her varlığın hakikati bir veya birkaç isme dayanmakla beraber hakikat-ı Muhammediye bütün özel rablerin rabbi olan Allah isminin mazharıdır. Allah ismi, ism-i a'zam ve ism-i cami' olması nedeniyle yani bütün kemâl sıfatlarına ve esma-i İlâhiyeye muhît olmasından ancak Peygamber Efendimiz (s.a.v.) gerçekte Rabbu'l-Erbab olan Allah'ın abdidir. Diğer insanlar ise ancak hakikatlerinin dayandığı ilâhî ismin kullarıdırlar. Bu durumda "*Allah*"ı yalnız ve yalnız Efendimiz (a.s.m.) bilebilir. Onun dışındaki varlıkların bilgileri özel rableri olan isimler yönünden elde ettikleri bilgilerden ibarettir kalmaktadır. Onun içindir ki Allah hakkında en doğru ve mükemmel bilgi, doğal olarak, özel Rabbi Allah olan Peygamber Efendimiz'in (s.a.v.) vahiy yoluyla bize getirdiği bilgi olmaktadır. Bedirhan, **Bilgilendirici Notlar** -İsmail Hakkî Bursevî'nin Varlık Mertebeleri ve İnsan-ı Kamil adlı eseri içerisinde-, s. 197.

[463] Rasim Efendi, **Tasavvuf Sözlüğü**, s. 1248.

O'nu gösterdiklerini ortaya koyar. Adetâ bütün tevhîd çeşitlerini içine alıp şirkin envâ'ını reddedecek şekilde tevhîd-i âsâr, tevhîd-i ef'âl, tevhîd-i esmâ, tevhîd-i sıfat ve şuûnât ve nihayetinde de tevhîd-i zât yapmak şeklinde bir silsileyi takip etmekte ve bunu marifet metodunun merkezine yerleştirmektedir. Yani Risâle-i Nûr'da eserden müessire doğru[464], Müessir-i Hakîkî'nin tecellî hiyerarşisine mütekâbil ve mutatâbık olarak, sistematik ve bütünlüklü bir tarz takib edilmek sûretiyle kâmil ve cami' bir tevhîd anlayışı ortaya konulmaya çalışılmaktadır.

Tecellî ve tezâhür silsilesi urûcî olarak takip edilmek sûretiyle şehâdet âleminde görülen bütün â'sâr Cenâb-ı Hakk'ın ef'âline, bu eserler üzerinde görülen bütün kemâl ve cemâl esmâ ve sıfatları üzerinden O'nun şuûnâtına ve nihayetinde bütün vücûd O'nun vâcib olan vücûduna irca edilmek sûretiyle (her şeyin mana-yı ismiyle/kendine bakan cihetiyle hiç ve madum olduğu ve ancak mana-yı harfiyle/esmâ-i ilâhiyeye mazhar ve ayna olması cihetiyle/onu Yaratan'a bakan cihetle var ve mevcûd olduğundan hareketle) Vâhid ve Ehad olan bir Zât-ı Zülcelâl Velkemâl'ın vücûb-u vücûdu, vahdeti ve iştirâki reddeden mutlak anlamdaki ulûhiyeti ve rubûbiyeti tespit ve ispat edilmekte ve bütün bunlar mantıksal ve tutarlı bir metod takip edilmek sûretiyle ortaya konulup beyan edilmektedir.

Nitekim sûfî düşüncede tevhîdin, tevhîdi öğrenme yolları bakımından üçe ayrıldığını görmekteyiz. Birincisi taklit yoluyla öğrenilen ve avâmın tevhîdi olan *taklidi tevhit*tir. İkincisi akıl yürütme ve mantıksal çıkarımlarla tahsil edilen *istidlâlî tevhit*tir ki, bu da fakîhlerin, kelâmcıların ve filozofların tevhîdidir. Üçüncüsü ise *şuhûdî tevhit*tir. Bu ise kâmil insanların ve âriflerin tevhîdi olarak görülmüştür. Tasavvuf anlayışında havâssın tevhîdi olan şuhûdî tevhîd genel manada üç mertebe üzerinden ifade edilmiştir.

a) Fiillerin tevhîdi: Bu, insanın kendi aklından ve sıfatlarından kaynaklanan irâdî fiilleri hariç, var olan bütün olayları ve fiilleri tek bir ilkeye, yani Allah'ın ef'âline ircâ etmektir. Nitekim Kayserî doğal olayların ve fiillerin fâilini Allah'tan başka görmenin *şirkü fi'l-ef'âl* olduğunu belirtir.

[464] Nitekim Bedîüzzamân şöyle demektedir: "*Ateşin dumana olan delâleti gibi, müessirden esere yapılan istidlale "bürhan-ı limmî" denildiği gibi; dumanın ateşe olan delâleti gibi, eserden müessire olan istidlale de "bürhan-ı innî" denir. Bürhan-ı innî, şübhelerden daha sâlimdir*." (Nursî, **İşarat-ül İ'caz**, s. 86).

b) Sıfatların Tevhîdi: Doğadaki ve insandaki kemâlî sıfatları ilâhî sıfatlara irca etmektir. Bu anlamda Kayserî'ye göre doğadaki ve insandaki kâmil sıfatların ve kemâliyetin kaynağını Allah'ın sıfatlarından başka şeylere bağlamak *şirkü fi's-sıfât*tır.

c) Zât'ın Tevhîdi: Bu ise kevnî ve hakkânî zâtların hepsini İlâhî Zât'a irca etmekten ibarettir. Bu anlamda Kayserî'ye göre Allah'ın varlığından başka varlık ve ilâhlar kabul etmek *şirkü fi'z-zât* olmaktadır.[465]

Bu çerçevede tevhîd-i ef'âl, vücûd âleminde Hakk'tan başka müessir müşâhede etmemeyi ifade ederken, tevhîd-i sıfât celâl veya cemâl bütün kemâl sıfatlarını Zât-ı Zülcelâl'da münhasır müşâhede etmektir. Tevhîd-i zât ise Zât-ı Hakk'tan başka hiçbir zâtın vücûdunun olmadığını müşâhede etmektir. Yani mazharlarda olan vücûdun hakikî bir vücûd olmadığını, hayâlî ve izâfî olduğunu itibar etmektir ki, bu mertebe tevhîd mertebelerinin sonuncusu olarak kabul edilmiştir. Bu yüzdendir ki tasavvuf düşüncesinde insanın ef'âlinin, sıfâtının ve zâtının mecmû'u, şirk-i hafî olarak görülmüş; ef'âl, sıfat ve zât benimdir zannının kaynağının vehim ve hayâl olduğu belirtilmiştir. Zira vehm ve hayâl gayrı isbât eder. İşte bu kapsamda insanın ancak kendisinden gayriyeti ifnâ etmesi halinde ona şirk-i hafî ve celîyi netice veren hayâl ve vehmin nefyini istilzâm eden bir tevhîdin zâhir olabileceği ifade edilmiştir.[466]

Nitekim ileride üzerinde ayrıntılı olarak duracağımız gibi tasavvuf düşüncesinde ifade edilen ve gerçek idrâk ve tevhîd için insanın aşması gereken, ef'âl, sıf'at ve zâtının kendisine ait olduğu şeklindeki sanısının (şirk-i hafî) Risâle-i Nûr'da tam da buna tekabül edecek şekilde, "ene/enaniyet" merkezinde ele alındığı görülmektedir. Bu anlamda insanın -vücûdu itibârî, mâhiyeti mevhûme, rubûbiyeti hayâlî olup vazifesi Vâcibü'l-Vücûd'un rububiyetine ait mutlak ve muhît olan sıfatlarını bilmek için bir mîzân ve mikyâs olmak olan- bu enâniyete ancak mana-yı harfiyle bakabilmesi halinde gerek kendi gerekse mevcûdâtın varlığına ve dolayısıyla da Gerçek Varlık'a dair hakikatin idrak edilebileceği ve hakîkî bir tevhide ulaşılabileceğinin vurgulandığını görmekteyiz.

[465] el-Kayserî, **Vahdet-i Vücûd Felsefesi**, s. 70-71.
[466] Rasim Efendi, **Tasavvuf Sözlüğü**, s. 347.

Yine bu muvâcehede Risâle-i Nûr'da esbâbın sırf zâhiri olduğu ve Hak Teâlâ dışında hiçbir şeyin hakîkî manada bir te'sîrinin olmadığı ispat edilmekte, varlıkta cemâl ve kemâl namına olan her şeyin Cenâb-ı Hakk'ın mutlak cemâl ve kemâlinin çok perdelerden geçmiş bir zıllı ve gölgesinden ibaret olduğu ortaya konulmaktadır. En önemlisi de hiçbir şeyin kendine bakan cihetle bizzât kendisine ait bir varlığının bulunmadığı, bu cihetle yok ve ma'dûm olduğu, ancak esmâ-i hüsnâya mazhariyet ve aynalık yapmak cihetiyle o da itibârî, ârızî ve izâfî olan bir vücûdundan söz edilebileceği şeklindeki hakikatin gerçek marifete götüren yolun zirvesi ve nihayeti olarak takdim edildiği görülmektedir.

Tasavvuf düşüncesinde bu muvâcehede dikkat çekilen bir husûs da a'mâl ve ef'âlin kişiye nisbetinin nisbet-i kesbiye iken Allah Teâlâ'ya nisbetinin nisbet-i halkiye olduğudur. Yani Risâle-i Nûr'da da îzâh edildiği ve sık sık dikkat çekildiği üzere, insanın elinde cüz'-i ihtiyarîden başka bir şey olmadığı ve bunun da âciz, kısa, nakıs, îcâda kabiliyeti olmayan ve bir emr-i i'tibârî hükmünde olan, kesbden başka bir kuvveti olmayan, elinden hiçbir şey gelmeyen bir nitelikte olmasıdır.[467]

Tasavvuf düşüncesinde Zât'ın sıfâtla, sıfâtın ef'âlle ve ef'âlin de ekvân ve âsâr ile perdelenmiş olduğuna işaret edilmiştir. Bu itibarla âsâr perdesinin kalkmasıyla ef'âl, ef'âl perdesinin kalkmasıyla sıfât ve sıfât hicâbının açılmasıyla Zât'ın tecellîsinin söz konusu olacağı ve böylece vahdette fenâ durumu ile mutlak muvahhidliğin gerçekleşeceği ifade edilmiştir.[468] Buna mukâbil soyut bir şekilde marifete konu olacak vahdet-i vücûdun fayda vermeyeceği hatta böylesine bir durumun birtakım tehlikeleri içerisinde barındırdığına dikkat çekildiğini de burada tekrar etmiş olalım.[469]

Tevhîd-i ef'âl, tevhîd-i sıfat ve tevhîd-i zât şeklindeki şuhûdî tevhîde tevhîd-i *aynî* de denilmiştir. "Lâ İlâhe illallâh" sûret-i tevhîd ve "lâ mevcûde illallâh" kelimesi ise hakikat-ı tevhîd olarak görülmüştür. İlmin müteallıkı olarak ulûhiyet mertebesine işaret edilmiş ve insan ilminin bu düzeyi geçemeyeceği ifade edilmiştir.

[467] Nursî, **Asâ-yı Mûsâ**, s. 81; **Sözler**, s. 210, 464; **Lem'alar**, s. 229; **Şualar**, 262.
[468] Rasim Efendi, **Tasavvuf Sözlüğü**, s. 347-348.
[469] Rasim Efendi, **Tasavvuf Sözlüğü**, s. 351-352.

Neticede sûfîlere göre Zât, zâtiyeti itibarıyla ma'lûm değildir. Bilinmesi niseb ve izâfâtı itibarıyladır. Yani isim ve sıfatları bakımındandır.[470]

Nitekim Bedîüzzamân'a göre de Zât-ı Akdes'in marifetine vesile olan ve O'nun bilinebilmesi düzeyini ifade eden sıfat ve esmâsıdır. Lâkin bunlar da muhît, hudutsuz ve şeriksiz olmalarından dolayı ne oldukları bilinemez, onlara hükmedilemez. Hakîkî sonları ve sınırları olmadığından ancak insana verilen ene/enâniyet ile onlara vehmî ve farazî bir hadd ve sınır çizmek sûretiyle mâhiyetleri anlaşılabilir.[471]

Zira bilindiği üzere aklın çalışma biçimi gördüklerinden görmediğini, bildiklerinden bilmediğini çıkarmak şeklindedir. Bunu da bazen bütünden parçaya inmek sûretiyle (tümdengelim), bazen parçadan bütüne ulaşarak (tümevarım), bazen de bir parçadan diğerine geçmek sûretiyle (kıyas/analoji) yapar. Sınırlı olan akıl sınırsız olanı ihâta edip kuşatamaz. Kuşatamadığını yani sınırlayamadığını da kavrayamaz. Bunun için mutlaka bir sınırlamaya gitmesi gerekir.[472] İşte Bedîüzzamân'a göre mutlak ve hudutsuz olan ilâhî sıfât ve isimlerin kısmî olarak da olsa anlaşılabilmesi için insana verilen "ene"[473] bu anlamda mevhûm bir sınır çizmekte ve bir çeşit vâhid-i kıyasî işlevi görerek sıfât ve isimlerin anlaşılmasına yol vermektedir.

Sıfatlar hakkında benzer bir hükmü İbnü'l-Arabî'de de görmekteyiz. Ama çoğu zaman olduğu gibi bu hüküm paradoksal bir yapı içerisinde ifadesini bulmuştur. Şöyle ki; el-Hakîm'e göre İbnü'l-Arabî'nin zât ve sıfât arasında bunların zâtın hem aynı hem de ondan farklı olduğu şeklinde tarif ettiği ilişki onun bilgi nazariyesinde bir çatışmaya yol açar. Bir yandan zât sıfatların aynıdır ve bu itibarla sıfatlar bilinemezler. Dolayısıyla mümkünün, ilâhî sıfatların bilgisine ulaşması imkânsızdır.

---

[470] Rasim Efendi, **Tasavvuf Sözlüğü**, s. 349.

[471] Nursî, **Sözler**, s. 536.

[472] Mustafa İslâmoğlu, **Âlemlerin Rabbi Allah (cc) -bilmek-tanımak-anlamak-**, Denge Yayınları, İstanbul 2006, s. 31-32.

[473] Çalışmamızın ileriki kısımlarında ayrıntılı olarak ele alacağımız "ene" kavramı Bedîüzzamân'ın varlık görüşü açısından gayet önemli bir unsur olduğu gibi, Risâle-i Nûr'da tevhidin ve gerçekliğin keşfinde "ene"ye yüklenen işlev ve ona getirilen yorum itibariyle bu görüşün özgün bir yorumu olarak karşımıza çıkar. Şunu da belirtelim ki, Yalsızuçanlar, Bedîüzzamân'ın "emanet"in "ene" kavramıyla açıklanması düşüncesini Zemahşerî ve Cîlî'den iktibâs ettiği görüşündedir. Sadık Yalsızuçanlar, **Kalpteki Akıl Risâle-i Nûr Üzerine Düşünceler**, Nesil Yayınları, İstanbul 2015, s. 46.

Diğer taraftan sıfatlar zâttan farklıdırlar ve mümkünlerdir. Bu halde de sıfatları bilmek zâtı bilmenin en geniş bir kapısı olmaktadır.[474]

Demek ki Zât zâtiyetinde yani kenz-i mahfî olarak kaldığı sürece bilinemez, tanınamaz ve hakkında hüküm verilemez. O'nun marifeti tecellîlerine vâbestedir. Tecellîlerinin göründüğü yerler ise işte bu kâinat ve içindeki varlıklardır. Varlıklar ilâhî tecellîlerin aynaları, meclâları ve mazharlarıdır. Dolayısıyla Zât-ı Akdes'in şuûnâtı, evsâfı ve esması da onların tecellî ve cilvelerinin aynaları hükmündeki âsâra nazar edilerek anlaşılabilir ve bilinebilir. Nitekim Bedîüzzamân Rabbimizi bize tarif eden üç *büyük* ve *küllî* muarrif olduğunu kaydeder. Bunların birisi *kitab-ı kebîr-i kâinat*tır. Diğeri bu büyük kitabın en büyük âyeti olan *Hâtem-ül Enbiyâ*'dır (s.a.v.). Bir diğeri de *Kur'ân-ı Azîmüşşân*'dır.[475]

1.1. Şuûnât-ı Zâtiye

*Şe'n*in çoğulu olan şuûn ve onun cem'u'l-cem'-i olan şuûnât sözlük anlamıyla fiiller, işler, haller, nisbetler, keyfiyetler, gibi anlamlara gelir.[476] Tasavvufî açıdan ise çeşitli tanımlamaları yapılmıştır. Şuûn-i zâtiye ile ilgili bu tanımlamalara bir göz atalım. Şuûn-i zâtiye a'yân ve hakâikin ahadiyet-i zâtiyede itibar olunan nakışlarıdır. Nitekim zât mertebesinin bir ismi de "mahzen-i şuûn"dur.[477] Ağacın dallarının, yapraklarının ve meyvelerinin çekirdeğinde kuvve halinde bulunması gibi bu a'yân ve hakâik de ahadiyette öylece bulunur. Bunlar vâhidiyyet mertebesinde zuhûr ederler ve ilimle ayrıntılı hale gelirler.[478] Şuûn ilk mertebede Zât'ın kendisinde içkin birliğin itibâr ve nisbetleridir. Bunlar ikinci mertebe ve diğer alt mertebelerde çeşitlenmiş hakikatlerin sûretlerinde zuhûr eden şeylerdir.[479] Öte yandan zâtî şe'nlerin mertebeler itibarıyla ayrıntılı hale gelmeleri nedeniyle varlık mertebelerine

[474] el-Hakîm, **İbnü'l-Arabî Sözlüğü**, s. 561.
[475] Nursî, **Sözler**, s. 235.
[476] Kâşânî, **Tasavvuf Sözlüğü**, s. 318; **Istılâhâtu's-Sûfiyye**, s. 90; Sami, **Kâmûs-ı Türkî**, s. 600; Yeğin ve Diğerleri, **Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat**, s. 914.
[477] Konuk, **Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, I, 6.
[478] Kâşânî, **Istılâhâtu's-Sûfiyye**, s. 90; Rasim Efendi, **Tasavvuf Sözlüğü**, s. 649; Seccâdî, **Tasavvuf ve İrfan Terimleri Sözlüğü**, s. 449; Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, s. 338.
[479] Kâşânî, **Tasavvuf Sözlüğü**, s. 318.

de şuûn denmiştir. Buna göre taayyün-i evvel ilk mertebe ve ilk şuûn, a'yân-ı sâbite ikinci şuûn, a'yân-ı hâricî de üçüncü şuûndur.[480]

Ehadiyet mertebesinde itibâr olunan şuûnât-ı gaybiyyenin mezâhiri Allah'ın sıfatlarıdır. Esmâ bu sıfatların, a'yân-ı sâbite esmâ-i ilâhiyenin, ilmî sûretler a'yân-ı sâbitenin, mücerret sûretler ilmî sûretlerin, misâlî sûretler mücerred sûretlerin ve son olarak da suver-i hissiye suver-i misâliyenin mezâhir, mecâli ve aynalarıdır. Bunu şöyle de ifade etmek mümkündür: Zât'ın mâhiyet-i kudsiyesi itibarıyla şuûnât-ı zâtiyesi vardır. Şuûnât-ı zâtiyyeden sıfât hâsıl olur. Zât ile sıfâtın içtimaından ilâhî isimler hâsıl olur. Esmâdan a'yân-ı sâbite ve a'yân-ı sâbiteden de ervâh hâsıl olur. Böylece Cenâb-ı Hak a'yân-ı sâbiteyi esmâ ve sıfâtla terbiye eder. A'yân da ervâhı terbiye eder. Cesetleri ise rûhlar terbiye etmektedir. Mevcûdâtın hakâiki yani hakâyık-ı kevniyye esmâdan ibaret olan hakâyık-ı ilâhiyye üzerine mürettep iken, hakâyık-ı ilâhiyye de şuûn-u zâtiye üzerine müretteptir. Yani mevcûdât esmânın gölgeleri ve sûreti, isimler de şuûnun gölgeleridir.[481]

Bedîüzzamân, Vâcibü'l-Vücûd'un kudsî mâhiyetinin, mümkinâtın mâhiyeti cinsinden olmadığını ve bütün mâhiyetlere muhâlif olduğunu ifade eder. O'nun mukaddes mâhiyetinin Vâcibü'l-Vücûd ve maddeden mücerred olduğunu, misli, misâli, mesîli olmadığını kaydeder.[482] İşte bu durum Zât-ı Akdes'in zâtı itibarıyla idrâk edilememesinin bir vechesini teşkil etmektedir. Peki, Zât-ı Akdes'i mutlaklık halinden yani kenz-i mahfî[483] olmaktan çıkarıp, kâinat ve içindeki mevcûdâtın yaratılmasını netice veren tecellîye sevk eden husûs nedir? İşte Bedîüzzamân'a göre bu sâik Zât-ı Akdes'in nihayet derecedeki kemâl ve cemâlî ile bunları muhtelif aynalarda görmek ve göstermek istemesidir.[484] Zira Bedîüzzamân'a göre her kemâl

---

[480] Seccâdî, **Tasavvuf ve İrfan Terimleri Sözlüğü**, s. 449; Tek, **Istılâhâtu's-Sûfiyye Şerhi** -Istılâhâtu's-Sûfiyye içinde-, s. 355.

[481] Rasim Efendi, **Tasavvuf Sözlüğü**, s. 649.

[482] Nursî, **Mektûbât**, s. 250.

[483] Kenz-i mahfî, gayb-ı mutlakta gizli olan hüviyet-i ahadiyyeden (Zat) ibarettir. Bu gizlilerin en gizlisidir. Cürcânî, **Ta'rifât (Tasavvuf Istılahları)**, s. 78, 178. Kenz-i mahfi hadisinin tasavvufî açıdan vahdet-i vücûd anlayışı müvacehesinde yorumu için bkz. İsmail Hakkı Bursevî, **Kenz-i Mahfi Gizli Hazine**, Abdulkadir Akçiçek (Çev.), Kitsan Yayınları, İstanbul 1997. Öte yandan Bedîüzzamân كُنْتُ كَنْزًا مَخْفِيًّا فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِيَعْرِفُونِى şeklindeki rivayeti hadis-i şerif olarak kabul etmektedir. Bkz. Nursî, **İşârâtü'l-İ'câz**, s. 17. Tasavvuf düşüncesinde yaratılış öğretisinin temellendirilmesinde kullanılan ilgili rivayetin hadis ilmî açısından değerlendirmesi için bkz. Ahmet Yıldırım, **Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları**, TDV Yayınları, Ankara 2013, s. 109-110.

[484] Nursî, **Şualar**, s. 79-80; Nursî, **Sözler**, s. 574.

sahibi kemâlini göstermek istediği gibi her cemâl sahibi de cemâlini görmek ve göstermek ister. Bu sâbit bir hakikat, en esâslı bir kâide ve umûmî bir düstûrdur.[485]

O şöyle der: "*Nihayet kemalde bir cemal ve nihayet cemalde bir kemal, elbette kendini görmek ve göstermek ve teşhir etmek istemesi; en esaslı bir kaidedir. İşte bu esslı düstur-u umumîye binaendir ki; bu kitab-ı kebir-i kâinatın Nakkaş-ı Ezelî'si, bu kâinatla ve bu kâinatın her bir sahifesiyle ve her bir satırıyla, hattâ harfleri ve noktalarıyla kendini tanıttırmak ve kemalatını bildirmek ve cemalini göstermek ve kendisini sevdirmek için en cüz'îden en küllîye kadar her bir mevcudun müteaddid lisanlarıyla cemal-i kemalini ve kemal-i cemalini tanıttırıyor ve sevdiriyor*."[486]

Böylece tezâhür ve tecellîde *taarrüf* ve *tahabbüb* denilen kendini bildirmek/tanıttırmak ve sevdirmek/sevdirmeyi istemek şeklindeki şe'nler ön plana çıkıyor ki bu kenz-i mahfî hadisinin manasıyla da uyumlu bir durumdur. Binâenaleyh Zât-ı Akdes'i zuhûr ve tecellîye sevk eden ve âlemin ve mevcûdâtın yaratılmasına yol veren halin arka planında Hakk'ın mutlak cemâl ve kemâli ve bu kemâl ve cemâlin muhtevî bulunduğu, kaynaklık ettiği şuûnâtın olduğunu söylemek mümkündür.[487] Nitekim muhabbeti ilâhî cemâlin en şirin cüz'ü, rahmeti de onun en tatlı kısmı olarak ifade eden Bedîüzzamân'a göre zâtî cemâlden ibaret olan muhabbet ve rahmet sanat aynasıyla hem görünmek hem de müştaklarının gözleri üzerinden kendilerini görmek istemektedirler.[488] Böylece burada da karşımıza *tahabbüb*, *terahhum* ve *tahannün* gibi şe'nler çıkmaktadır.

Nitekim Afîfî, İbnü'l-Arabî'nin âlemin yaratılış sırrını Zât-ı İlâhî'nin zuhûra ve kemâllerini göstermeye duyduğu sevgi ve arzuya irca ettiğini belirtir. Ona göre diğer sûfîler gibi İbnü'l-Arabî de bu görüşünü "Ben bilinmez bir hazine idim, bilinmek istedim, halkı yarattım, tâ ki onunla bilineyim" hadisine dayandırmaktadır. Hak, bu sevgi ve şevkten dolayı âlemin sûretinde zuhûr etmiştir.[489] Kaldı ki vahdet düşüncesinde sûretlerin zuhûr ve varlıklarının yanı sıra onların ihtifâ ve yokluğunun

[485] Nursî, **Mesnevî-i Nûriye**, s. 41; **Sözler**, s. 120; **Lem'alar**, s. 312.
[486] Nursî, **Asâ-yı Mûsâ**, s. 183; **Lem'alar**, s. 312.
[487] Nursî, **Sözler**, s. 120-121.
[488] Nursî, **Sözler**, s. 628.
[489] Afîfî, **İslâm Düşüncesi**..., s. 94.

da sebebidir sevgi. Hak ezelde bilinmek istedi. Bunun için kemâlatını varlık aynasında izhâr etmek sûretiyle halkı yarattı ve mahlûkatın sûretlerinde tecellî etti. Haricî vücûd aracılığıyla zuhûra olan sevgisi âlemi yaratmasının sebebi oldu. Fakat mümkinâtın a'yânında zuhûr etmek isteyen Hak daima bu sûretlerin kendisine dönmesini de istemektedir. Böylece merkezi ve mihveri Hak, çevresi varlığın sayısız görüntülerinden müteşekkil, başlangıcı sevgi ve ayrılık, sonu da sevgi ve kavuşma olan ve her şeyin o merkezden çıkıp yine o merkeze dönmekte olduğu bir varlık dairesi söz konusu olmaktadır.[490]

Âlemin kökeni İbnü'l-Arabî tarafından defalarca şerh edilmiş yukarıdaki kudsî hadise göre İlâhî Zât'ın kendini gösterme isteğine dayanmaktadır. Nûrunu yaymak isteyen Allah, varlığının güneşini onlara yansıtmak sûretiyle "mümkün"leri hiçlikteki mutlak cehâletin zulmetinden çıkarmıştır. Böylelikle mümkünler O'nu müşâhede edecek, O da kendisini mümkünlerde müşâhede edecektir.[491]

Yani yaratılışın sebebi bu kudsî hadise istinâden muhabbettir. Vücûd vâhidiyyet mertebesine inmekle zâtını ve sıfatlarını bilmiş olmakta, dolayısıyla da zâtındaki kemâllerini meydana çıkarmak için muhabbet göstermektedir. Mamâfîh bu da Allah'ta kuvve halinde bulunan tüm sıfatların kuvveden fiile çıkmalarıyla yani a'yân-ı sâbitede henüz yoklukta bulunan âlemin sûretlere bürünmesi ve böylece mahlûkatın hem kendi nefislerine hem de Hakk'ın nefsine görünmeleriyle mümkündür.[492]

Sadreddin Konevî de el-Fükûk adlı eserinde benzer bir şekilde âlemin yaratılışının merkezine şuûnâtı koymakta ve kemâl manada bir tezâhür ve tecellînin Hakk'ın her bir şe'ninde zuhûru ve o şe'n açısından kendisini görmesi ile gerçekleşebileceğini belirtmektedir. Sadece bu değil, aynı zamanda şuûnâtın hâsiyetleri itibarıyla muhtelif ve aynı zamanda sınırsız olmalarının zuhûr ve tecellînin çeşitlenmesini ve sürekliliğini netice verdiğine de vurgu yaparak şöyle demektedir: "*Hakk'ın sevgisinin konusu âlemi yaratmaktır. Hakk'ın hüviyeti ve vahdeti açısından mücmel; kendi "şe'nler"inde zuhûru açısından ise mufassal olarak*

[490] Afîfî, **Tasavvuf**..., s. 212-213.
[491] Addas, **İbn Arabî**..., s. 95.
[492] Sunar, **Varlık Hakkında Ana Düşünceler**, s. 185.

kendisini görmek istemesidir. Talep edilen şeyin kendisi ile gerçekleşeceği şey de matlub olduğuna göre, irâde-i ilâhiyenin âlemi yaratmaya taalluk etmesi şart olmuştur. Çünkü matlubun gerçekleşmesi, ona bağlıdır. Bu taleb de, celâ ve isticlânın kemâlinden ibarettir. İlâhi şe'nler zâtîdir ve Zât için tam tecellî/isticlâ sadece bunlardan her bir şe'nde ve o şe'ne göre zuhûru ve bu şe'ni açısından kendisini görmesi ile gerçekleşir. Hakk'ın bu kendisini görmesi, bu şe'n açısından ve bu şe'nin Hakk'ın mutlaklığından ve özel taayyününden kabul ettiği şey oranındadır. Bundan dolayı Hakk'ın kendisini kâmil görmesi, bütün şe'nlerinde zuhûruna bağlı olmuştur. Şe'nler, özellikleri açısından farklı ve sınırsız olduğu için Hakk'ın onlara göre olan zuhûrlarının çeşitlenmesi, belirli bir süreye veya sonuna kadar değil, sürekli olması şarttır. Bu da Hakk'ın ebedi olarak "Yaratıcı" olmasının sırıdır."[493]

Konevî'ye göre Hakk'ın âlemi yaratması ve ona varlık vermesi kemâlinin neticesidir. Sâni'-i Zülkemâl kâmil olduğu için âlemi yaratmıştır, yoksa kemâle ulaşmak için değil. Ona göre Hakk'tan "başka" diye isimlendirilen şeye ulaşan feyiz, Hakk'ın mükemmel olmasının gereğidir. Yine bu anlamdaki kemâl başka herhangi bir şeye bağlı ve onunla ilişkili de değildir. Zira ancak böyle olduğunda bir şeyin kemâlinden ve mükemmelliğinden söz edilebilir. Dolayısıyla yaratma Hakk'ın kemâlinin neticesidir.[494] Bedîüzzamân'ın da bu husûsu Hakk'ın cemâl ve kemâlinin asla hiçbir şarta bağlı olmadıklarını ifade eden *mutlakiyet*liklerine işaret etmek sûretiyle dile getirdiğini görmekteyiz.[495]

Şüphesiz bütün bunlar aynı zamanda yaratılışın bir gayeye dönük olarak gerçekleştiğinin de bir göstergesidir. Nitekim bu gaye İbnü'l-Arabî ve vahdet-i vücûd geleneğinde Hakk'ın *bilinmek* ve *kendi niteliklerini görmek* için âlemi yaratması şeklinde ifade edilmiştir. Onlara göre bilinmek isteyen Hakk Teâlâ, kendisini ve niteliklerini bilebileceği bir ayna konumunda âlemi yaratmıştır. Böylece âlem Hakk'ın gayesinin gerçekleşmesinin bir aracı, O'nun kemâllerini yansıtan ve bilinmesini sağlayan bir imkân olmaktadır.[496] Nitekim İbnü'l-Arabî'nin dile getirdiği ve özünü bir şeyin kendisini kendisinde bilmesi ile başka bir şeyde kendisini görmesi

[493] Sadreddin Konevî, **Fusûsü'l-Hikem'in Sırları (el-Fükûk Fî Esrâri Müstenidâti Hikemi'l-Fusûs)**, Ekrem Demirli (Çev.), İz Yayıncılık, İstanbul 2012, s. 66-67.
[494] Demirli, **Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık**, s. 232.
[495] Bkz. Nursî, **Lem'alar**, s. 123; **Mektûbât**, s. 86-87, 286, 306.
[496] Demirli, **İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan**, s. 194-195.

ve bilmesi arasındaki ayrımın oluşturduğu Hakk'ın kendini ve kabiliyetlerini bir aynaya yansıtarak bilmek isteğiyle ilgili düşünce bunun en önemli bir ifadesidir.[497] Neticede hem Risâle-i Nûr'da hem de sûfî düşüncenin bu geleneğinde âlemin yaratılışı ile Hakk'ın kendi kemâl ve cemâlini, şuûnâtını ve niteliklerini görmek istemesi, bilinmek istemesi ve arzusu ve sâir keyfiyetleri (şuûnât) arasında doğrudan bir ilişkiyle karşı karşıya olduğumuzu söyleyebiliriz.

Öte yandan Bedîüzzamân cemâl ve kemâl ile ilgili şu husûsiyetlere de dikkat çeker. O, cemâl ve kemâlin ikisinin de mahbûb-u lizâtihî olduğunu, yani bizzât sevildiklerini belirtir. Yani zâtî kemâl ve cemâl doğal olarak muhabbetin sebebidir. Başka herhangi bir sebep olmadan sevilirler.[498] Yine bunlar hem severler hem de sevilirler. Hem sevendirler, hem sevilendirler. Dolayısıyla nihayetsiz bir cemâl ve kemâl sahibi olan Hâlık'ın da cemâl ve kemâline nihayetsiz bir muhabbeti söz konusudur. Çünkü cemâl ve kemâl her şeyden önce kendi kendilerini severler ve bu yüzden de kendilerini aynalarda görmek isterler. Böyle olunca da Zât-ı Zülcelâl Velkemâl'ın nihayetsiz muhabbeti, masnuatında çok farklı tarzlarda tecellî ve tezâhür emektedir.[499] Bedîüzzamân şöyle der: "*Cemal ve kemâl, (çünki bizzât sevilirler) her şeyden ziyade kendi kendini severler. Hem hüsündür, hem aşktırlar. Hüsün ve aşkın ittihadı bu noktadandır. Cemal madem kendini sever, kendini âyinelerde görmek ister*."[500] "*Çünki cemal, bizzât sevilir. Zîcemal ve cemal, kendi kendini sever. Hem hüsündür, hem muhabbettir. Kemal dahi, bizzât mahbubdur, sebebsiz olarak sevilir. Hem muhibdir, hem mahbubdur. Madem nihayetsiz derece-i kemalde bir cemal ve nihayetsiz derece-i cemalde bir kemal; nihayet derecede sevilir, muhabbete ve aşka lâyıktır. Elbette âyinelerde ve âyinelerin kabiliyetlerine göre lemaatını ve cilvelerini görmek ve göstermekle tezahür etmek ister*."[501]

---

[497] Demirli, **Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık**, s. 230.

[498] Bedîüzzamân şöyle der: "*Seyyid Şerif-i Cürcanî "Şerh-ül Mevakıf"ta demiş ki: "Sebeb-i muhabbet ya lezzet veya menfaat, ya müşakelet (yani meyl-i cinsiyet), ya kemaldir. Çünki kemal, mahbub-u lizâtihîdir." Yani, ne şeyi seversen ya lezzet için seversin, ya menfaat için, ya evlâda meyil gibi bir müşakele-i cinsiye için, ya kemâl olduğu için seversin. Eğer kemâl ise, başka bir sebeb, bir garaz lâzım değil. O bizzât sevilir. Meselâ; eski zamanda sahib-i kemalat insanları herkes sever, onlara karşı hiçbir alâka olmadığı halde istihsankârane muhabbet edilir*." (Nursî, **Sözler**, s. 619).

[499] Nursî, **Sözler**, s. 359, 572, 628.

[500] Nursî, **Sözler**, s. 628.

[501] Nursî, **Sözler**, s. 629.

Daha önce de işaret ettiğimiz üzere Bedîüzzamân, bütün kâinatın aksamına dağılmış olan cemâl ve kemâlin bütün türlerinin, Zât-ı Vâcibü'l-Vücûd'un hadsiz cemâl ve kemâlinin işaretleri ve âyetleri olduğunu belirtmektedir. O, bu cemâl ve kemâlden kaynaklı Zât-ı Zülcelâl'a ait beş çeşit muhabbetten söz eder ki aynı zamanda bu *muhabbet* de O'nun kudsî ve ulvî bir *şe'n*i olmaktadır.

Birincisi her cemâl ve kemâl sahibinin apaçık olarak cemâl ve kemâlini sevmesi gibi, Zât-ı Zülcelâl'ın da cemâlîni kendine lâyık bir sevgiyle sevmesidir. İkincisi cemâlînin parıltıları ve ışıkları niteliğinde olan isimlerini sevmesidir. Üçüncüsü isimlerini sevmesine binâen onların cemâlîni gösteren san'atını sevmesidir. Dördüncüsü san'atını sevmesine binâen cemâl ve kemâline ayna olan masnuâtını (san'atının medârları) sevmesidir. Beşincisi ise cemâl ve kemâlini göstereni sevmesine binâen isimlerinin cemâl ve kemâline işaret eden mahlûkatının iyiliklerini ve güzelliklerini sevmesidir.[502]

İşte Müstağni-i Mutlak olan Zât-ı Zülcelâl'da tezâhür etmek isteyen zâtî cemâl ve kemâl, *terahhum* ve *tahannün* manalarını ve şe'nlerini harekete geçirerek izhâra sevk ettiği gibi, terahhum ve tahannün şe'nleri de *teveddüd* ve *taarrüf* şe'nlerini iktizâ etmektedir. Zira Bedîüzzamân'a göre kendini marifetiyle, maharetiyle tanıttırmak ve halka kendini sevdirmek elbette bir acıma, merhamet etme eğiliminden, meylinden ve nimetlendirme irâdesinden ileri gelir. Böylece teveddüd ve taarrüf şe'nleri de *lütuf* ve *kerem* manalarını, onlar da *tahsîn* ve *tezyîn* şe'nlerini, onlar da *sun'* ve *inâyet* manalarını iktizâ edip harekete geçirir.[503]

Şüphesiz yukarıdaki silsileyi daha da genişletip uzatmak mümkündür. Fakat Bedîüzzamân'a göre şunu söyleyebiliriz ki, kendini aynalarda görmek ve göstermek isteyen ve tezâhür etmek *mâhiyetinin muktezası* ve tebârüz etmek *hakikatinin şe'ni* bulunan[504], misâlsiz, ezelî ve sermedî bir cemâl var ki, o cemâl kendini çeşitli aynalarda görmek ve göstermek kasdıyla merhamet ve şefkat biçimine girmiş (terahhum ve tahannün), sonra şuur sahibi mazharlarda in'âm ve ihsân vaziyetini almış, sonra kendini tanıttırmayı ve bildirmeyi istemek keyfiyetini (tahabbüb ve

[502] Nursî, **Mektûbât**, s. 304.
[503] Ayrıntılar için bkz. Nursî, **Sözler**, s. 627-632.
[504] İzutsu bunu "*Hakk'ın kendini izhar etmek zorunda olması O'nun fıtratının bir parçasıdır*" şeklinde ifade eder. İzutsu, **İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar**, s. 216.

taarrüf) takınmış, sonra da varlıkları süslemek, güzelleştirmek ışığını vermiştir.[505] Nitekim İbnü'l-Arabî'ye göre de eşyâ, Hakk'ın rahmetinin veya sıfatlarının meydana çıkmasından (tecellî ve zuhûr) ibarettir. Her ayn için bir vücûd lazım olunca, o ayn, Allah'tan varlığı dilemiş bu itibarla da Allah'ın rahmeti her şeyi içine almıştır. Allah'ın eşyâya rahmet etmesiyledir ki her şey varlık âlemine gelmiştir.[506] İbnü'l-Arabî'nin rahmet kelimesini Allah'ın eşyâya varlık bahşetmesi anlamında kullandığı görülmektedir. Böyle olunca Rahmân ismiyle kastedilen şey varlıklara hakikatlerinin talep ettiği varlıktan paylarını veren olmaktadır.[507]

İşte yukarıda zikrettiğimiz ve onların benzeri olan bütün *ahvâl* ve *keyfiyetler*in iktizâ edip harekete geçirdiği fiiller çerçevesinde ilâhî isimlerin tecellîleri ve cilveleri söz konusu olmakta ve böylelikle de o isimlerin tecellî ve cilvelerine ayna ve mazhar olan mevcûdât bütün vaziyet ve halleriyle ilâhî kemâl ve cemâli göstermektedirler. Yani cemâl ve kemâl bin bir ilâhî isim ve onların mazhar ve aynaları olan mevcûdât üzerinden kendini açığa vurmakta ve göstermektedir. Bu yüzdendir ki -yani kemâl ve cemâlin tezâhürü olan şuûnâta istinâdları itibârıyla- Bedîüzzamân'ın dediği üzere bin bir ilâhî ismin her birinde pek çok hüsün, cemâl, fazl ve kemâl tabaka ve dereceleri bulunduğu gibi, doğal olarak pek çok muhabbet, iftihâr, izzet ve kibriyâ mertebeleri de bulunmaktadır.[508] Nitekim Bedîüzzamân cemâl ve kemâl-i ilâhînin ne ile ve nerede tezâhür ettiğini şöyle özetler: "*Tevhid ve vahdette cemal-i İlahî ve kemal-i Rabbanî tezahür eder. Eğer vahdet olmazsa, o hazine-i ezeliye gizli kalır. Evet, hadsiz cemal ve kemalat-ı İlahiye ve nihayetsiz mehasin ve hüsn-ü Rabbanî ve hesabsız ihsanat ve beha-i Rahmanî ve gayetsiz kemal-i cemal-i Samedanî, ancak vahdet âyinesinde ve vahdet vasıtasıyla şecere-i hilkatin nihayatındaki cüz'iyatın sîmalarında temerküz eden cilve-i esmada görünür.*"[509]

Neticede her hâl ve durumda tecellî ve tezâhürün evvel noktasında Zât-ı Zülcelâl'a ait mutlak, nihayetsiz, daimî, sermedî ve zâtî olan kemâl ve cemâl bulunmaktadır denilebilir. Bütün güzel ve mükemmel istidât ve kabiliyetlerle -tabiri

[505] Nursî, **Şualar**, s. 80.
[506] Sunar, **İmam Rabbânî İbn Arabî**..., s. 20-21.
[507] Afîfî, **Fusûsu'l-Hikem Okumaları**..., s. 80, 306.
[508] Nursî, **Sözler**, s. 624.
[509] Nursî, **Şualar**, s. 7.

caizse- ve sıfatlarla, muttasıf olması vardır. Yani kemâl ve cemâl noktasında adetâ eşsiz, misilsiz bir gizli hazine (kenz-i mahfî) olması durumu vardır.

Bedîüzzamân âlemin dört bir tarafının, adetâ ilâhî san'atların sergilendiği sergiler gibi olduğunu, bunun da âlemin Hâlık'ının büyük ve hayret verici kemâlâtının olduğu ve bu harika sanatlarla o kemâlâtı göstermek istediğinin nişânesi olduğunu belirtir. Ayrıca kâinatın yüzünde serilmiş olan gayet güzel, san'atlı, parlak ve süslü olan varlıkların, ışığın Güneşi bildirmesi gibi, emsâlsiz manevî bir cemâlin ve eşi benzeri olmayan gizli bir hüsnün güzelliklerini bildirdiğini de nazara veren Bedîüzzamân[510], buradan hareketle yukarıda ifade ettiğimiz hakikate şöyle işaret eder: "*Gizli, kusursuz kemal ise; takdir edici, istihsan edici, mâşâallah deyip müşahede edicilerin başlarında teşhir ister. Mahfî, nazirsiz cemal ise; görünmek ve görmek ister. Yani, kendi cemalini iki vecihle görmek: Biri, muhtelif âyinelerde bizzât müşahede etmek. Diğeri, müştak seyirci ve mütehayyir istihsan edicilerin müşahedesi ile müşahede etmek ister. Hem görmek, hem görünmek, hem daimî müşahede, hem ebedî işhad ister*."[511]

Şüphesiz Bedîüzzamân'ın yukarıdaki ifadelerinde dikkat çeken husûs Sâni'-i Zülcemâlî Velkemâl'in kemâl ve cemâlîni görmek istediği iki vecihtir. Birincisi bunu çeşitli aynalarda bizzât müşâhede etmek istemesidir ki bu vahdet-i vücûd düşünce geleneğinde de dile getirilen bir husûstur.[512] *Müştak seyirci ve mütehayyir istihsan edicilerin müşâhedesi ile müşâhede etmek* şeklindeki ikincisi ise daha önce vurgulanmayan ve yeni olan bir boyut gibi görünmektedir.

Neticede Bedîüzzamân'a göre tezâhür etmek Müstağni-i Mutlak olan Zât-ı Akdes'in *mâhiyetinin muktezâsı* ve *tebârüz etmek hakikatinin şe'ni*dir.[513] Mademki zâtî kemâl ve cemâl kendini görmek ve göstermek ister, o halde kendini göreceği ve göstereceği aynaların vücûdu lazımdır. Nitekim Bedîüzzamân bu neticeye açık

[510] Nursî, **Sözler**, s. 68-69.

[511] Nursî, **Sözler**, s. 51. Bedîüzzamân daha önce de belirttiğimiz gibi her kemâl ve cemâl sahibinin, *fıtraten* cemâl ve kemâlini görmek ve göstermek istediğini vurgular. Bunun bir hakikat olduğunu ifade eder. Bkz. Nursî, **Mektûbât**, s. 288; **Şualar**, s. 79-80; **Mesnevî-i Nûriye**, s. 38, 41.

[512] Konuk, **Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, I,115-119; İzutsu, **İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar**, s. 292; Demirli, **İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan**, s. 194-195; **Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık**, s. 230-233.

[513] Nursî, **Şualar**, s. 80; **Mektûbât**, s. 212.

olarak müteaddid yerlerde işaret ederek şöyle der: "*Gayet güzel bir cemal, kendini görecek ve gösterecek bir âyine iktiza eder. Ve gayet kemalde bir san'at, teşhirci bir dellâl ister*."[514] "*Görmek, görünmek ise; müştak seyirci, mütehayyir istihsan edicilerin vücudunu ister*."[515]

Bu hakikatin gösterdiği bir diğer sonuç da kemâlâtın ve cemâlin sermedî ve ebedî olmaları nedeniyle daimî tezâhür istemeleri, buna bağlı olarak da takdîr ve istihsân edicilerinin ve müştaklarının vücûdlarının devamını (bekâ) istemeleri ve bunun da şuûrlu varlıklar olan insanların mutlak anlamda bir zevâle gitmediğini göstermesidir.[516] Yani madem kemâl ve cemâl sermedî ve daimîdir, ister istemez o kemâl ve cemâli ve onların inceliklerini gösteren ayna ve mazharlar da ebedî ve daimî olacaktır.[517] Bedîüzzamân şöyle der: "*O nihayetsiz sehavet-i cûd, o misilsiz cemal-i hüsün, o kusursuz kemalat; ebedî müteşekkirleri, müştakları, müstahsinleri iktiza ederler*."[518] *"Ebedî, sermedî, misilsiz bir cemal, elbette âyinedar müştakının ebediyetini ve bekasını ister. Hem kusursuz, ebedî bir kemal-i san'at, mütefekkir dellâlının devamını taleb eder. Hem nihayetsiz bir rahmet ve ihsan, muhtaç müteşekkirlerinin devam-ı tena'umlarını iktiza eder*."[519] Kaldı ki Bedîüzzamân'a göre değil sadece insan rûhu gibi mükemmel bir varlık, en basit varlıklar dahi fenâ için yaratılmamış ve bir çeşit bekâya mazhardırlar.[520]

Buraya kadar olan bölümde aktardıklarımız göz önüne alındığında Bedîüzzamân'ın varlık görüşü itibarıyla "şuûnât"ın ön plana çıkan ve özel ihtimam verilen merkezî ve esâs bir mevzu olduğu görülmektedir.[521] Zira yukarıda da ifade

[514] Nursî, **Asâ-yı Mûsâ**, s. 187.
[515] Nursî, **Sözler**, s. 69.
[516] Nursî, **Sözler**, s. 51, 68-69, 516. Bedîüzzamân, İlâhî kemâl ve cemâlin, âyine ve mazharlarının varlığının devamını istemelerinin nedenini ise şöyle açıklar: "*Bekası olmayan istihsan edicinin nazarında, kemalatın kıymeti sukut eder. Daimî bir cemal ise; zâil bir müştaka razı olamaz. Zira dönmemek üzere zevale mahkûm olan bir seyirci, zevalin tasavvuruyla muhabbeti adavete döner, hayreti istihfafa, hürmeti tahkire meyleder. Çünki hodgâm insan bilmediği şeye düşman olduğu gibi, yetişmediği şeye de zıddır. Halbuki nihayetsiz bir muhabbet, hadsiz bir şevk ve istihsan ile mukabeleye lâyık olan bir cemâle karşı zımnen bir adavet ve kin ve inkar ile mukabele eder. İşte kâfir, Allah'ın düşmanı olduğunun sırrı bundan anlaşılıyor*." (Nursî, **Sözler**, s. 68-69). Ayrıca bkz. Nursî, **Lem'alar**, s. 355-356; **Mesnevî-i Nûriye**, s. 41.
[517] Nursî, **Mesnevî-i Nûriye**, s. 41.
[518] Nursî, **Sözler**, s. 69.
[519] Nursî, **Sözler**, s. 516.
[520] Ayrıntılar için bkz. Nursî, **Sözler**, s. 516.
[521] Koçar'a göre Bedîüzzamân'ın şuunât terimi ile ilgili görüşü, ilk defa Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933) tarafından ortaya atılan "ahvâl" teorisiyle benzerlik göstermektedir. Bu teoriye göre Allah'a

ettiğimiz üzere şuûnâtın kâinat ve içindeki mevcûdâtın varlık sebebiyle doğrudan bir ilişkisi söz konusudur. Binâenaleyh kâinatın yaratılış sebebinin hakikatiyle idrâk edilebilmesi şuûnâtın bilinmesine bağlı olmaktadır.

Şuûn veya şuûnâtın Risâle-i Nûr'da Hak Teâlâ için gerek O'nun dışa yansıyan fiilleri, tasarrufları ve icraatları anlamında[522] gerekse Zât-ı Akdes'inde var olan ve sıfatlarının menşei olan keyfiyetler, manalar anlamında kullanıldığı görülür.[523] Şuûnâtın başlıca iki manasından birincisi olan *işler*, *fiiller* manası, rubûbiyetin faaliyet ve icraat mertebesi olması itibarıyla daha çok *şuûnât-ı rubûbiyet* şeklinde Risâle-i Nûr'da ifadesini bulurken, ikinci manası olan *keyfiyetler*, *istidâtlar* ve *kabiliyetler* için ise *şuûnât-ı zâtiye* şeklinde bir ifadeyle karşılaşırız.[524]

Bedîüzzamân açısından varlıklar için nasıl bir mâhiyet ve o mâhiyetin şuûn-u zâtiye denilen zâtî istidât ve kabiliyetleri söz konusu ise, -tabiri caizse- Zât-ı Akdes'in bütün mahiyâttan farklı olan kudsî zâtî mâhiyetinin, kabiliyet ve istidât-ı zâtiyesi de O'nun mukaddes ve mükemmel şuûnât-ı zâtiyesi mesâbesindedir denilebilir.[525] Böylece şuûnât-ı zâtiye, Zât'ın kudsî mâhiyetinin kabiliyet ve istidât-ı zâtiyesinden ibaret olup, delâletleri de bizzât zâta olmaktadır. Nitekim Bedîüzzamân şöyle der: "*Ve kabiliyet-i zâtiye (tabir edemediğimiz) o mükemmel şuun-u zâtiye, bihakkalyakîn hadsiz derece-i kemalde olan bir zâta delalet eder*."[526] Nitekim vahdet-i vücûd öğretisinde de kenz-i mahfî hadîsi etrafında Allah'ın kâinatı kendi *mâhiyet*ini tam olarak *izhâr* etmek için -ki bu tam ve kâmil olarak sadece insan-ı kâmil'de gerçekleşecektir- yarattığının ifade edildiği görülür. Diğer bir ifadeyle *vücûd*, âlem aracılığıyla kendinde mündemiç bulunan *sonsuz imkânları* izhâr etmektedir.[527]

---

nisbet edilen bütün sıfatların (hallerin) bağlı olduğu ve onlara esâs teşkil eden bir "hal" bulunmaktadır. Aksi durumda mevcudiyeti kabul edilen her sıfatın bağlanacağı başka bir sıfatın bulunması gerekir ki bu tarz bir düşünce, teselsülü doğurmaktadır. Musa Koçar, "**Eleştirel Açıdan Saîd Nursî'nin Kelâmî Görüşleri**" (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1999), s. 94, 262.

[522] Meselâ bkz. Nursî, **Asâ-yı Mûsâ**, s. 139, 199, 231; **Sözler**, s. 140; **Mektûbât**, s. 290-291.

[523] Meselâ bkz. Nursî, **Asâ-yı Mûsâ**, s. 139; **Sözler**, s. 128, 307.

[524] Erdoğan Çelebi, "Keyfiyet Yazıları-1: Şuunat", **Yeni Asya Gazetesi**, (08-01-2015).

[525] Bkz. Nursî, **Sözler**, s. 306-307, 667.

[526] Nursî, **Sözler**, s. 667.

[527] Chittick, **Varolmanın Boyutları**, s. 212.

Şüphesiz Zât-ı Akdes'in şuûnât-ı zâtiyesinin, insanların gelişerek kemâle eren kabiliyetlerinin aksine mükemmelliği, yani kemâl noktasında oldukları mutlaka göz önünde bulundurulması gereken bir husûstur. Zâten kabiliyet ve istidât gibi tabirlerin Hak Teâlâ için kullanılmasının insanı yanlış düşünce ve çağrışımlara götürebileceği sâikıyla Risâle-i Nûr'da bu mertebede, özellikle *şuûn* tabiri ve o da *mükemmel, mukaddes, ulvî, münezzeh* gibi kayıt ve nitelemelerle kullanılmıştır. Kaldı ki şuûnât-ı zâtiyenin de tam olarak mâhiyet ve hakikatinin bilinememesi söz konusu olmakla beraber burada maksad, Bedîüzzamân'ın dediği gibi mesel ve temsîl yoluyla anlamına yaklaşmak ve bakmaktır. Lâkin misâller hakikate tatbîk edilirken kudsiyet ve gına gibi iki şartın mutlaka göz önünde bulundurması gerekmektedir.

Fiillerin menşei esmâ olduğu gibi, ilâhî isimlerin kaynağı ve menba'ı da yedi sübûtî sıfat (sıfât-ı seb'a-i sübûtiye) yani Hayat, İlim, İrade, Kudret, Sem', Basar ve Kelâm'dır. Bu kudsî sıfatların mebdei ve kaynağı şuûn-u zâtiye olduğu gibi şuûn-u zâtiye de Zât-ı Zülcelâl'a bakar. Bunlar birbirine delâlet ettiği gibi birbirine bakar ve birbirini gösterir. Âsâr da bütün bunların neticesinde ortaya çıkar.[528] Bu Bedîüzzamân'ın Risâle-i Nûr'un müteaddid yerlerinde tekrar ettiği ve bu konu ile ilgili yukarıda aktardığımız sûfî düşüncedeki ifadelere de paralel olduğu görülen bir hakikattir.[529]

Böylece tecellî ve tezâhür yukarıdan aşağıya zât, şuûnât, sıfât, esmâ, ef'âl, âsâr tertibinde gerçekleşmektedir. Bu aynı zamanda vücûdun vâcib ve mümkün şeklindeki iki kategori ve dairesinden müteşekkil bir varlık silsilesi bütününü de ifade etmektedir. Bu silsile itibarıyla şuûnât, Bedîüzzamân'a göre Zât-ı İlâhî'nin sıfatlarının kaynağı olan mukaddes ve ilâhî keyfiyetler, haller ve nisbetler olmaktadır. Abdülkerim Cîlî'nin bu husûsta benzer bir değerlendirmesi şöyledir: "*Bil ki İlâhi isimler ve sıfatlar Hak Teâlâ'nın tecellîlerindeki şe'nleri içindir. Zira her tecellînin bir sıfatı olması gerekir ve her sıfatın da bir ismi olmalıdır. Onun için sıfatların çok sayıda olmasından dolayı isimler de çok sayıdadır. Sıfatlar da tecellîlerin çok olması yüzünden çok sayıdadır. Tecellîler ise tenezzüllerin çokluğundan dolayı çok sayıdadır. Tenezzüller şe'nlerin çok sayıda olmasından*

[528] Nursî, **Asâ-yı Mûsâ**, s. 139-140; **Sözler**, s. 306-307, 620-621; **Şualar**, s. 145-146.
[529] Nursî, **Şualar**, s. 74-75. Ayrıca bkz. Konuk, **Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, I, 16.

dolayı çokturlar. Şe'nler İlâhi kemâlin gereklerinin çok olması dolayısıyla çok olmuştur. Kemalin gerekliliğinin çok olması ise varlık mertebelerinin çok olmasındandır. Mertebelerin çokluğu ise mazharların çokluğundan dolayıdır. Mazharların çok olması ise isimlerin çok olmasından kaynaklanır. İşte bu şekilde sürekli döner durur ve son olan şey ilk olma konumuna gelir."[530] Cîlî'ye göre bu anlamda *fiilî tecellî* son tecellîdir ve bu tecellî ile Hakk Teâlâ'nın zuhûru tamamlanmış olur.[531]

İmâm-ı Rabbânî de "şuûn"u isim ve sıfatların asılları mâhiyetinde görür. Ona göre zât mertebesindeki sıfatlar Zât'ın ne aynı ne gayrı iken, "ilâhî isim ve sıfatlar mertebesi"ndeki sıfatlar Zât'ın gayrıdırlar. "Şuûn"un Zât üzerine zaid oluşlarının itibarî olduğunu belirten Rabbânî'ye göre bunlar Zât ile aynıdırlar.[532]

Meselâ *hâlıkıyet* bir şe'n-i ilâhîdir. Yani yaratıcı olmak Cenâb-ı Hakk'ın şânındandır. Hak Teâlâ tabiri caizse bu kabiliyetini kullanmak irâde ettiğinde -ki bu irâdenin peşi sıra ilim, kudret gibi sıfatlar da harekete geçer- yaratma ile ilgili sıfatı çerçevesinde yaratma fiili icra edilmektedir. Böylece Hâlık/Yaratıcı ismi tecellî etmiş olmaktadır. Tersinden bakarsak, mahlûk halk etme fiiline, o ise Hâlık ismine, o da Hâlık olma vasfına/sıfatına, o vasıf da hâlıkıyet/yaratıcılık şe'nine bakmaktadır. İşte Cenâb-ı Hakk'ın hâlıkıyet, rahmâniyet, rahîmiyet, rezzâkiyet, rubûbiyet vb. gibi birçok şuûnâtı söz konusudur ki bunlar, ilâhî isim ve sıfatlara ve dolayısıyla da ilâhî fiillere kaynaklık etmektedir. Binâenaleyh her bir sıfatın ve ismin dolayısıyla da her bir fiilin bir ilâhî şe'ne dayanması söz konusudur.

Şunu da belirtelim ki, şuûnât ile esmâ arasında yer alan sıfatların, esmânın menba'ı olmaları itibarıyla bütün isimlerin kendilerine irca edilebilirliği söz konusu olan *hayat, ilim, irâde, kudret, sem', basar, kelâm* şeklindeki yedi kudsî sıfat olduğunu söylemek mümkündür. Zira bu yedi sıfat sınırlı sayıda olmakla beraber sonsuzdurlar, mutlaktırlar ve bu sıfatlardan her birisi ilâhî bir isme dayanan sonsuz sayıda fiil zuhûr etmektedir.[533] Nitekim Bedîüzzamân açık olarak ilâhî isimlerin

[530] Abdülkerim Cîlî, **Hakîkat-i Muhammediyye ('el-Kemâlâtu'l-İlâhiyye Fî Sifâti'l-Muhammediyye)**, Muhammed Bedirhan (Çev.), Nefes Yayınları, b.y.y. b.t.y., s. 35.
[531] Cîlî, **Hakîkat-i Muhammediyye**, s. 40.
[532] Tosun, **İmâm-ı Rabbânî**..., s. 82, 87.
[533] Alaaddin Başar, **Esma-i Hüsna**, Zafer Yayınları, İstanbul 2014, s. 29.

menba'ı olarak yedi sıfat-ı Sübhâniyeye işaret etmektedir.[534] Bununla beraber Bedîüzzamân'ın bazı ifadelerinden anlaşıldığı üzere şuûnât-ı zâtiye ile esmâ arasında mutavassıt olan sıfatlar, yedi sübûtî sıfat haricinde, her biri bir şe'ne uygun olarak ortaya çıkan ve ona dair özel bir mana taşıyıp o manayla ilgili bir isme kaynaklık eden sıfatlar da olabilir.[535] Şüphesiz bu ikinci durum esâs alındığında dahi söz konusu yedi kudsî sıfatın mutlaka tecellî ederek etkisini gösterdiği, göz önünde bulundurulması gereken bir husûstur.

İnsanlık âleminden şöyle bir misâl ile şuûnâtı biraz daha anlamaya yaklaştırmaya çalışalım. Meselâ bir mimarın yaptığı mükemmel bir saray onun işlerinin/fiillerinin mükemmelliğini (çünkü eser fiil neticesinde ortaya çıkar ve fiile bakar), o mükemmel fiiller ise onun bu konuda sahip olduğu isim ve unvânların mükemmelliğini (zira fiil fâilsiz olmaz ve fâilin bu fiille ilgili unvân ve isimleri vardır ki, bu nitelikteki fiilleri icra etmektedir), o isim ve unvânlar ise onun mimarlıkla ilgili vasfının kemâlini (çünkü isim bu işle ilgili o şahısta bulunan bir sıfattan ileri gelmekte ve ondan kaynaklanmaktadır), o vasıflar da mimarın şuûnât denilen mimarlık kabiliyet ve mahâretini haiz olduğunu (zira bir şahsın sahip olduğu vasıflar onun kabiliyet ve istidadından ileri gelmezse onlarla herhangi bir işlev göremez) göstermektedir.[536]

Yukarıda aktardığımız hâlıkıyet, rubûbiyet, rezzâkiyet vb. gibi şen'lerinin yanı sıra Risâle-i Nûr'da Cenâb-ı Hakk'ın lezzet-i mukaddese, ferâh-ı münezzeh, mesrûriyet-i kudsiye, memnûyet-i mukaddese, aşk-ı mukaddes, iftihâr-ı kudsî gibi diğer bir çeşit şuûnâtı olduğundan da söz edilir. Yani Cenâb-ı Hakk'ın meselâ mahlûkatının ihtiyaçlarını görmekten dolayı bir lezzet-i mukaddesesi olduğu gibi, bu varlıkların teşriî ve tekvînî emirlerini yerine getirmelerinden dolayı kendisine layık ve mukaddes olan bir iftihârı, bir ferâhı, bir memnuniyeti de söz konusudur.[537] Hatta Bedîüzzamân kâinatta müşâhede ettiğimiz hayret verici hadsiz faaliyetin muktezîsi ve gerektirici sebebi olarak Cenâb-ı Hakk'a ait bu nevi şuûnâta işaret etmektedir. Zira ona göre her bir faaliyette kesinlikle lezzet vardır. Hatta faaliyet lezzetin

[534] Nursî, **Asâ-yı Mûsâ**, s. 139.
[535] Nursî, **Şualar**, s. 74.
[536] http://m.sorularlaİslâmiyet.com/index.php?oku=182783. (04/01/2016).
[537] Nursî, **Sözler**, s. 622-625.

kendisidir (ayn-ı lezzet). Bundan da önemlisi o her kabiliyet sahibinin, bir faaliyetle kabiliyetinin meydana çıkmasını lezzetle gözleyeceğini ve her bir istidâdın faaliyetle belirmesinin bir lezzetten geldiği gibi bir lezzeti de sonuç verdiğini vurgular. Şüphesiz bu da her bir zîkemâl ve cemâlin faaliyetle cemal ve kemalinin tezahürünü, görünmesini lezzetle gözleyerek takib ettiği anlamına gelir. İşte bu itibarla gayet noktadaki mutlak kemâl ve cemâlînin ve dolayısıyla -tabiri caizse- istidât ve kabiliyât-ı zât olan şuûnât-ı zâtiyesinin inkişâf ve tezâhüründe Zât-ı Zülcelâl için bir lezzet-i mukaddese söz konusudur. Yani Vâcibü'l-Vücûd'un her bir şen'ninin sıfat ve esmâ üzerinden iktizâ ettiği her bir fiilinde, tasarrufunda, faaliyetinde, icraatında, yani her bir isminin tecellîsinde ve cilvesinde bir lezzet-i mukaddesesi söz konusu olacaktır.[538] Bedîüzzamân bu anlamda şöyle der: "*Nasılki mahaûkattaki faaliyet bir iştiha, bir iştiyak, bir lezzetten geliyor. Ve hattâ her bir faaliyette kat'iyyen lezzet vardır; belki her bir faaliyet, bir nevi lezzettir. Öyle de Vâcibü'l-Vücud'a lâyık bir tarzda ve istiğna-i zâtisine ve gına-i mutlakına muvafık bir surette ve kemal-i mutlakına münasib bir şekilde hadsiz bir şefkat-i mukaddese ve hadsiz bir muhabbet-i mukaddese var. Ve o şefkat-i mukaddese ve o muhabbet-i mukaddeseden gelen hadsiz bir şevk-i mukaddes var. Ve o şevk-i mukaddesten gelen hadsiz bir sürur-u mukaddes var. Ve o sürur-u mukaddesten gelen -tabir caiz ise- hadsiz bir lezzet-i mukaddese var. Hem o lezzet-i mukaddeseden gelen hadsiz terahhumdan, mahlukatın faaliyet-i kudret içinde ve istidadları kuvveden fiile çıkmasından ve tekemmül etmesinden neş'et eden memnuniyetlerinden ve kemallerinden gelen ve Zât-ı Rahman-ı Rahim'e ait -tabir caiz ise- hadsiz memnuniyet-i mukaddese ve hadsiz iftihar-ı mukaddes vardır ki, hadsiz bir surette, hadsiz bir faaliyeti iktiza ediyor*."[539]

İşte şuûnât-ı ilâhiye, ilâhî isimler ile onların mazharları olan mevcûdât üzerinden kendini göstermekte ve onların tezâhürlerinde görülmektedir. Yani her bir

[538] Nursî, **Lem'alar**, s. 347-348; **Mektûbât**, s. 86-87.

[539] Nursî, **Mektûbât**, s. 87. Bedîüzzamân başka bir yerde şöyle der: "*Madem her bir faaliyette böyle sevilir, istenilir bir kemal, bir lezzet vardır ve faaliyet dahi, bir kemaldir ve madem zîhayat âleminde daimî ve ezelî bir hayattan neş'et eden hadsiz bir muhabbetin, nihayetsiz bir merhametin cilveleri görünüyor ve o cilveler gösteriyor ki, kendini böyle sevdiren ve seven ve şefkat edip lütuflarda bulunan zâtın kudsiyetine lâyık ve vücub-u vücuduna münasib o hayat-ı sermediyenin muktezası olarak hadsiz derecede (tabirde hata olmasın) bir aşk-ı lahutî, bir muhabbet-i kudsiye, bir lezzet-i mukaddese gibi şuunat-ı kudsiye o Hayat-ı Akdes'te var ki, o şuunat böyle hadsiz faaliyetle ve nihayetsiz bir hallakıyetle kâinatı daima tazelendiriyor, çalkalandırıyor, değiştiriyor*." (Nursî, **Lem'alar**, s. 348).

isim, dayandığı ilâhî şe'ni ve kudsî manayı hadsiz sayıdaki mazharlarında, varlıkların sayısız tabakalarında gerek vâhidiyet gerekse ehadiyet tecellîleriyle göstermektedir. Böylece ilâhî isimler binler mertebeleri ve varlıklardaki sayısız tecellîleriyle, hadsiz ve devamlı bir faaliyette şuûnât-ı zâtiyeye medâr olmaktadır.[540]

Her cemâl ve kemâl sahibinin cemâlini görmek ve göstermek istemesi kâidesini nazara veren Bedîüzzamân, Zât-ı Zülcelâl'ın şuûnâtı ve sıfâtı gibi isimlerinin da her bir mertebesinde hakikî bir cemâl ve kemâl ve gayet güzel bir hakikat olması ve her bir mertebelerinin çeşit çeşit hüsün ve sayısız hakikatleri içermesi itibarıyla bu isimlerin de *aşk-ı mukaddes-i ilâhiye istinâden* (zira daha önce işaret edildiği üzere Hakk'ın esmâsına da bir muhabbeti söz konusudur) kâinatı bütün olarak ve devamlı bir sûrette cilveleriyle tazelendirip değiştirdiklerini ifade eder. Böylelikle esmâya ait bu hâsiyet kâinatta gördüğümüz hadsiz faaliyet ve hallâkiyetin bir diğer gerektirici sebebi olarak karşımıza çıkmaktadır.[541] Lâkin bu durumda dahi esmânın istinâdının şuûnât-ı ilâhiye olduğu unutulmamalıdır. İsimler, bu mukaddes şuûnâta dayanarak tecellî etmekte ve aynaları olan mevcûdât ile beraber o şuûnâta medâr olmaktadır. Yani Zât-ı Zülcelâl'a ait türlü türlü ulvî şuûnâtın iktizâ ve istilzâm ettiği daimî bir faaliyet ve hallâkiyet vardır ki ilâhî isimlerin her birisi bu devamlı olan faaliyette çeşitli ilâhî şe'nlere medâr olmakta ve böylece kendileri de devamlı bir faaliyet ve hallâkiyeti iktizâ etmektedirler.[542]

"*Her bir merhamet sahibinin başkasını memnun etmekten mesrur olur; her bir şefkat sahibi, başkasını mesrur etmekten memnun olur; her bir muhabbet sahibi, sevindirmeye lâyık mahlukları sevindirmekle sevinir; her bir âlîcenâb zât, başkasını mes'ud etmekle lezzet alır; her bir âdil zât, ihkak-ı hak etmek ve müstehaklara ceza vermekte hukuk sahiblerini minnetdar etmekle keyiflenir; hüner sahibi her bir san'atkâr, san'atını teşhir etmekle ve san'atının tasavvur ettiği tarzda işlemesiyle ve istediği neticeleri vermesiyle iftihar eder.*"[543] Bedîüzzamân'a göre bunların her birisi temel bir kâide olup kâinat ve insanlık âleminde cereyan etmektedir. Bunlar aynı zamanda Bedîüzzamân'ın şuûnât-ı ilâhiyenin anlaşılabilmesi ve onlara bakılabilmesi

[540] Nursî, **Lem'alar**, s. 348-350.
[541] Nursî, **Lem'alar**, s. 348; **Mektûbât**, s. 87.
[542] Nursî, **Lem'alar**, s. 350.
[543] Nursî, **Lem'alar**, s. 348-349.

açısından verdiği misâllerin özünü de teşkil etmektedirler. İşte Bedîüzzamân'a göre Cenâb-ı Hakk'a ait olan, tabirinde âciz olduğumuz ve *memnuniyet-i mukaddese, iftihâr-ı kudsî, lezzet-i mukaddese* gibi isimlerle işaret edilen ve hadsiz bir faaliyeti ve hallâkiyeti iktizâ eden şuûnât-ı ilâhiyeye medâr olması itibarıyla esmâ-i ilâhiyede de yukarıda zikredilen kâidelerin cereyan etmesi söz konusudur.[544]

Öte yandan daha önce de kaydettiğimiz üzere Bedîüzzamân'a göre nasıl imkândan vücûb, infiâlden fiil ve kesretten vahdet görünmekte ve evvelkilerin vücûdu, ikincilerin vücûduna kesinlikle delâlet etmekteyse, varlıklar üstünde görünen mahlûkıyet, merzûkıyet gibi sıfatlar dahi, *sâni'iyet, rezzâkıyet* gibi şe'nlerin vücûdlarına kat'î delâlet etmektedir. Zira mahlûkiyet halk fiiline, bu fiil Hâlık ismine, bu isim menşei olan sun', îcâd, halk gibi sıfatlara ve bunlar da Hâlıkiyet kabiliyetine delâlet ettiği gibi bu kabiliyet de o kabiliyetin sahibi olan bir zâta delâlet etmekte ve onu göstermektedir. Bu da kâinattaki her bir varlığın, taşıdığı yüzler bu çeşit sıfatların diliyle Zât-ı Vâcibü'l-Vücûd'un şuûnâtına dolayısıyla da, sıfat, isim ve fiillerine şehâdet ettiği ve onları gösterdiği şeklindeki bir kâideyi ortaya koymaktadır.[545] Zira Bedîüzzamân'ın ifadesiyle *rahmâniyet, rahîmiyet, hakîmiyet, âdiliyet, hâfiziyet, kerîmiyet, fettâhiyet, musavviriyet* gibi tabirler, Cenâb-ı Hakk'ın hem isim, hem fiil, hem sıfat, hem şe'nlerine işaret ederler.[546] Çünkü daha önce de ifade ettiğimiz üzere ef'âlin menşei esmâ, esmânın menba'ı sıfât ve sıfâtın mebdei de şuûndur. Dolayısıyla yukarıdaki lafızların bütün bunların hepsine işaret edebilmesi şuunât-ı zâtiyenin hepsine olan ihâtasından kaynaklanmaktadır denilebilir. Böylece Zât-ı Zülcelâl'ın bu çeşitli şuûnât-ı ulviyesinin, bütün ef'âl, esmâ ve sıfât- ı ilâhiyeyi kuşatması ve onlarda nüfûz etmesi itibarıyla onların tecellî ve cilveleri neticesinde meydana gelen kâinat ve mevcûdâta aks ve sirâyeti ve dolayısıyla da maddî ve manevî yönleriyle mevcûdâtı ihâta etmesi söz konusudur denebilir.[547]

Neticede kâinatta müşâhede ettiğimiz bütün bir faaliyet ve hallâkiyetin, değişim ve dönüşümün, mevt ve hayatın, yazmak ve bozmanın, muhabbet ve sevginin, şefkat ve merhametin, ulvî his ve duyguların vb. gibi tüm olguların arka

[544] Nursî, **Lem'alar**, s. 349-350; **Sözler**, s. 623-624.
[545] Nursî, **Sözler**, s. 678.
[546] Nursî, **Şualar**, s. 77-78.
[547] Erdoğan Çelebi, "Keyfiyet Yazıları-3: "Şuunat-ı Rububiyet", **Yeni Asya Gazetesi**, (18-01-2015).

planında hep Zât-ı Zülcelâl'a ait bu şuûnât-ı ulviye ve onların medârı olan esmâ-i ilâhiye bulunmaktadır. Sözgelimi kâinatın ve mahlûkatın yaratılma sebebi *taarrüf, tahabbüb, terahhum, tahannün* vb. gibi şe'nlere dayandığı gibi en küçük bir zerrenin yaratılmasından bütün bir kâinatın yaratılmasına kadar her bir şey *hallâkiyet* şe'nine bakmaktadır. Zira Zât-ı Zülcelâl'ın mutlak kemâl ve cemâline dayanan bilinmeyi, kendini tanıttırmayı istemek (taarruf) ve sevmek, kendini sevdirmeyi istemek (tahabbüb) keyfiyetlerine binâen varlıkları yaratması mutlak manadaki müstağniyeti nazara alındığında ancak ve tamamen O'nun merhamet ve şefkatinden (terahhüm ve tehannün) ileri gelmektedir. Sadece yaratılmaları değil, bunların kıyâmı ve bekâsı yani varlıklarını sürdürebilmesi de *kayyûmiyet*e bakmaktadır. Bunların sevk ve idaresi, terbiyesi, kemâl ve tekâmüle sevk edilmesi de şe'n-i *rubûbiyet*e ve rubûbiyetin ef'âl ve tasarrufâtına bakmaktadır.

Bedîüzzamân'ın dediği gibi; meyvelerin süslenmeleriyle beraber çiçeklerin gülümsemeleri, seher vaktinde esen rüzgârla birlikte kuşların ritmik ötüşleri, çiçeklerin yanakları olan yapraklarındaki yağmur şıpıltıları ve annelerin küçük yavrularına karşı olan merhamet duyguları, aslında cinlere, insanlara, rûhlara ve rûhânî olanlara, hayvanlara ve meleklere bir Vedûd'un kendini tanıttırması (taarrüf), bir Rahmân'ın kendini sevdirmesi (tahabbüb), bir Hannân'ın mahlûkata rahmetini izhâr etmesi (terahhum), bir Mennân'ın mahlûkatına karşı olan şefkati ve acımasıdır (tahannün).[548]

Yine meselâ insanın eşine ve çocuklarına duyduğu sevgi ve şefkatin ve tabiri caizse onlara bir nevi rablık yapmaktan, yani onları beslemek, rızıklarını temin etmek, barındırmak, korumak, büyütmek gibi faaliyetlerinden dolayı aldığı lezzetin kaynağında ve arka planında hep şuûnâtın sirayeti ve aksi vardır. Keza insanın istidât ve kabiliyetini açığa çıkaran sanatlarından aldığı lezzetlerin ve bu çerçevede hayvanların vazifelerinde aldığı görülen lezzetlerinden başka[549], bitkilerin dahi bir

[548] Nursî, **Lem'alar**, Zehra Yayıncılık, s. 406.

[549] Bedîüzzamân şöyle der: "*Hem en zahir bir delil dahi, horoz veya yavrulu tavuk gibi hayvanatın vazifelerinde gösterdikleri fedakârane ve merdane vaziyetleridir ki, horoz aç olduğu halde tavukları nefsine tercih edip bulduğu rızka onları çağırır; yemez, onlara yedirir. Ve bir şevk ve iftihar ve telezzüz ile o vazifeyi gördüğü, görünür. Demek o hizmette, yemekten fazla bir lezzet alır. Hem küçük yavrularına çobanlık eden tavuk dahi, yavrularının hatırı için ruhunu feda eder, ite atılır. Kendini aç bırakıp onları doyurur. Demek o hizmette öyle bir lezzet alır ki; açlık acısına ve ölmek elemine tereccuh eder, ziyade gelir*." (Nursî, **Lem'alar**, s. 124).

şevk ve lezzeti hissettiren bir tavır ile Fâtır-ı Zülcelâl'ın emirlerini imtisâl etmelerinin[550] ve çok gariptir ki cansız varlıkların dahi fıtrî vazifelerini yerine getirmelerinde hissedilen ve umûmî hayattan hisseleri varsa kendilerine, değilse mazharı oldukları esmâya ait olan şevk ve lezzetlerin[551] ve böylece kâinat ve içindeki mevcûdâta ait bütün faaliyetlerdeki lezzetlerin (zira faaliyet lezzettir) kaynağında şuûnâtı görebiliriz. Bu mülahazalarla etrafında kısaca kâinat ve mevcûdât maddî ve manevî olarak şuûnâtın kuşatması ve etkisi altındadır demek yanlış olmayacaktır.[552]

Bedîüzzamân'ın bu başlık altında ele alınması gereken bir diğer vurgusu da, şuûnât-ı ilâhiye-i mukaddese ile yapısal olarak insanda bulunan şe'nler arasındaki ilişkiyle alakalıdır. Şöyle ki: Bedîüzzamân'a göre insan kuşatıcı (cami') olan hayatıyla Hak Teâlâ'nın sıfât ve şuûnâtı için bir marifet ölçüsüdür. Sahip olduğu hayat ve onun özellikleriyle çok yönden Cenâb-ı Hakk'a, şuûnâtına ve dolayısıyla da O'nun sıfât ve esmâsına aynalık yapmaktadır. Meselâ insan kendisinde bulunan sevmek, iftihâr etmek, memnun olmak, mesrûr olmak, müferrah olmak vb. gibi pek çok duygu, his ve manalar ile -Zât-ı Akdes'in kudsiyetine ve mutlak gınasına uygun ve lâyık olmak şartıyla- o türden olan şe'nlerine aynalık etmekte ve o şe'n ve keyfiyetlerin bilinmesi açısından insanın bu his ve duyguları bir mikyâs ve ölçü olmaktadır.[553]

---

[550] Bedîüzzamân şöyle der: "*Çünki dağıttığı güzel kokular ve müşterilerin nazarını celbedecek zînetlerle süslenmeleri ve sünbülleri ve meyveleri için çürüyünceye kadar kendilerini feda etmeleri, ehl-i dikkate gösterir ki: Onların, emr-i İlahinin imtisalinden öyle bir lezzetleri var ki; nefsini mahvedip çürütüyor. Bak, başında çok süt konserveleri taşıyan Hindistan cevizi ve incir gibi meyvedar ağaçlar, rahmet hazinesinden lisan-ı hal ile süt gibi en güzel bir gıdayı ister, alır, meyvelerine yedirir; kendi bir çamur yer. Nar ağacı safi bir şarabı, hazine-i rahmetten alıp meyvesine yedirir; kendisi çamurlu ve bulanık bir suya kanaat eder. Hattâ hububatta dahi sünbüllenmek vazifesinde zahir bir iştiyak görünür. Nasılki dar bir yerde hapsedilen bir zât, bir bostana, geniş bir yere çıkmayı müştakane ister. Öyle de: Hububatta, sünbüllenmek vazifesinde öyle sürurlu bir vaziyet, bir iştiyak görünüyor*." (Nursî, **Lem'alar**, s. 124).

[551] Bedîüzzamân şöyle der: "*Evet cemadata dikkatle nazar edilse: Bilkuvve yalnız istidad ve kabiliyet cihetinde nâkıs kalıp inkişaf etmeyenlerin, gayet bir içtihad ve sa'y ile inbisat edip bilkuvveden bilfiil suretine geçmesinde, mezkûr sünnet-i İlahiye düsturuyla bir tavır görünüyor. Ve o tavır işaret eder ki: O vazife-i fıtriyede bir şevk ve o mes'elede bir lezzet vardır. Eğer o camidin umumî hayattan hissesi varsa, şevk kendisinin olur; yoksa, o camidi temsil eden, nezaret eden şeye aittir. Hattâ bu sırra binaen denilebilir: Latif, nazik su incimad emrini aldığı vakit, öyle şiddetli bir şevk ile o emre imtisal eder ki, demiri şakk eder, parçalar. Demek bürudet ve taht-es sıfır soğuğun lisanıyla ağzı kapalı demir kaptaki suya "Genişlen!" emr-i Rabbanîsini tebliğinde, şiddet-i şevk ile kabını parçalar, demiri bozar, kendisi buz olur*." (Nursî, **Lem'alar**, s. 125).

[552] Çelebi, "Keyfiyet Yazıları-1: Şuunat", **Yeni Asya Gazetesi**, (08-01-2015).

[553] Nursî, **Lem'alar**, s. 354.

Böylece Bedîüzzamân'a göre insan hayatının vazifelerinden birisi de kendi cüz'î şuûnâtını ve sıfatlarını, Hâlık'ın küllî nitelikteki şuûnât ve sıfatlarını anlamak için mikyâs yapmak olmaktadır.[554] O şöyle der: "*İnsanın fıtraten mâlik olduğu câmiiyetin acaibindendir ki: Sâni'-i Hakim şu küçük cisimde gayr-ı mahdud envâ'-ı rahmeti tartmak için gayr-ı ma'dud mizanlar vaz'etmiştir. Ve esma-i hüsnanın gayr-ı mütenahî mahfî definelerini fehmetmek için gayr-ı mahsur cihazat ve âlât yaratmıştır. Meselâ: Mesmuat, mubsırat, me'kulât âlemlerini ihata eden insandaki duygular, Sâni'in sıfat-ı mutlakasını ve geniş şuunatını fehmetmek içindir.*"[555] Aslında insan mertebesi içerisinde ayrıntılı olarak ele alacağımız üzere öz olarak ifade edersek, Bedîüzzamân'a göre insanın enâniyeti (benlik) Cenâb-ı Hakk'ın sıfâtını ve şuûnâtını bilmek için bir santral ve bir vâhid-i kıyasî mesâbesindedir.[556]

Madem Zât-ı Akdes'i kenz-i mahfî yani mutlak bilinmezlik durumundan çıkaran ve O'nun mutlak cemâl ve kemâlinden ileri gelen diğer bir ifadeyle O'nun mâhiyetinin muktezâsı ve hakikatinin şe'ni olan bir tecellî, bir tezâhür bir tebârüz söz konusudur. O halde bizler de aşağıda öncelikle bu merkezi olgunun (tecellî) sûfî düşüncede ve Risâle-i Nûr'da nasıl ele alındığına bakalım, ardından mertebeler konusuna devam edeceğiz. Zira gerçekten de tecellî mevzusu tasavvuf düşüncesinde gerek vücûdî gerekse irfânî anlamda esâs ve merkezi bir konum işgal etmektedir. Nitekim meselâ İzutsu tecellî kavramının İbnü'l-Arabî düşünce sistemin dayandığı en temel kavramlardan biri olduğunu belirtmekte ve şu mühim tespitleri yapmaktadır: "*Üstadın âlemin ontolojik yapısı hakkındaki bütün düşüncesi hep bu eksen etrafında dönmekte ve geniş ölçekli kozmik bir sistem halinde gelişmektedir. Bu merkezi kavram göz önünde tutulmaksızın onun dünya görüşünün hiçbir bölümünü anlamak mümkün değildir. İbnü'l-Arabî'nin bütün felsefesi, kısaca, "Tecellî Teorisi"nden ibarettir. Ve biz de onun dünya görüşü ile ilgili meseleleri tartışırken, aslında, tecellînin bazı veçhelerine ışık tutmaya çalışmaktan başka bir iş yapmış değiliz.*"[557] Dolayısıyla tecellî, vahdet-i vücûd doktrininin temsilcisi olan sûfîlerin görüşlerinin anlaşılması açısından da anahtar niteliğinde bir kavramdır.

[554] Nursî, **Mesnevî-i Nûriye**, s. 218.
[555] Nursî, **Mesnevî-i Nûriye**, s. 210.
[556] Nursî, **Mesnevî-i Nûriye**, s. 52.
[557] İzutsu, **İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar**, s. 207.

Hatta bu anlayışın üzerine inşâ edildiği bir temeldir denilebilir.[558] Bu anlamda Risâle-i Nûr'u da gayet derecede bütünlüklü, ayrıntılı, geniş ve sistemli bir tecellî ve tecellî mertebeleri kitabı olarak tanımlamak yanlış olmayacaktır.

1.2. Tecellî

Aşikâr olmak, ortaya çıkmak, görünmek, zuhûr etmek, feyiz, tenezzül, fetih, aydınlanmak vb. gibi manalara gelen[559] tecellî, tasavvufî bir terim olarak gerek *vücûdî* gerekse *şuhûdî-irfânî* düzeyde İlâhî Zât'ın ilâhî isim ve sıfatlarla kendini somut sûretlerde izhâr etmesini ifade eder. Bu süreç Hakk'ın kendisindeki tecellîsinden başlayıp mahlûkatındaki tecellîsine kadar uzanan sürecin tümünü kapsar. Dolayısıyla hem *vücûdî* olarak Zât'ın kendisini izhâr etmesi ve böylelikle âlemin meydana gelmesi, hem de *irfânî* olarak insanın aydınlanması, gerçek bilgiye ve hakikate ulaşması tecellî ile gerçekleşir. Tecellî vücûdî açıdan bakıldığında, Hakk'ın farklı mertebelerden geçerek âleme sürekli tecellî etmesi ve bu tecellînin de mahlûkatın istidâdına göre farklı şekillerde ortaya çıkmasıdır. Şu kadarı var ki Hakk'ın tecellî etmesi yani batınlıktan zuhûra çıkması bir defada tamamlanmayıp belli bir süreç ve aşamayı gerektirir ki, eşyâya varlık kazandıran tecellî sürecini birçok sûfî varlık mertebeleriyle ifade etmiştir. Buna göre ilk tecellî zâtî, ikincisi sıfatî, üçüncüsü de fiilî tecellîdir.[560] Şunu da belirtelim ki, Cürcânî zâtî tecellîyi hiçbir sıfat itibar etmeksizin mebdei Zât olan tecellî olarak ifade etmekle beraber bu sûretle tecellînin husûlünün ancak esmâ ve sıfâtın tavassutuyla kâim bulunduğunun da altını çizer. Ona göre Hakk'ın mevcudat üzerine zâtı haysiyetiyle olan tecellîsinin esmâ perdelerinden bir perde (hicâb) arkasından olması zarûrî bir durumdur.[561]

İbnü'l-Arabî iki çeşit feyizden (tecellî) söz eder. Bu feyiz gerçekte ve fiilî olarak değil, vücûdî sistemin mantığında iki aşamalıdır. Bunlar "feyz-i akdes" ve "feyz-i mukaddes" şeklindedir. Bunların birincisi varoluşun mantığında diğerinden öncedir. Zira feyz-i akdes Zât-ı Ahadiyye'nin, kendisinde bilkuvve tasavvur olunan

[558] Bedirhan, **Bilgilendirici Notlar** -İsmail Hakkî Bursevî'nin Varlık Mertebeleri ve İnsan-ı Kamil adlı eseri içerisinde-, s. 102.

[559] Seccâdî, **Tasavvuf ve İrfan Terimleri Sözlüğü**, s. 462; el-Hakîm, **İbnü'l-Arabî Sözlüğü**, s. 607; Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, s. 346; Topaloğlu ve Çelebi, **Kelam Terimleri Sözlüğü**, s. 311; Tek, **Istılâhâtu's-Sûfiyye Şerhi** -Istılâhâtu's-Sûfiyye içinde-, s. 356.

[560] Tek, **Istılâhâtu's-Sûfiyye Şerhi** -Istılâhâtu's-Sûfiyye içinde-, s. 356.

[561] Cürcânî, **Ta'rifât (Tasavvuf Istılahları)**, s. 105-106, 138-139.

mümkünlerin sûretlerinde kendisi için tecellîsini ifade eder. Bu feyz Vücûd-u Mutlak'ın tabiatındaki taayyün derecelerinin ilkidir. Bu taayyünler makul taayyünlerdir ve hissî âlemlerde varlıkları yoktur. Varlığın mücerred kabiliyetlerinden ibarettirler. Söz konusu bu makûl hakikatler veya mümkünlerin makul sûretleri İbnü'l-Arabî'nin varlıkların "a'yân-ı sâbite"leri ismini verdiği şeylerdir. Feyz-i mukaddes ise Hakk'ın varlıkların a'yânının sûretlerindeki tecellîsidir. Mutlak varlığın tabiatındaki bu ikinci taayyün bilkuvve olan herhangi bir şeyin bilfiil zuhûru veya hâricî varlıkların ezelde sâbit oldukları hal üzere zuhûr etmeleridir. Böylece bu tecellî, sâbit aynların makul âlemden mahsûs âleme zuhûrunu netice veren tecellî olmaktadır.[562]

İzmirli'ye göre feyz, varlığa yeteneği olan her mâhiyette ilâhi varlığın ortaya çıkışına neden olmasıdır. Feyz-i akdes, nesnelerin hazret-i ilmiyedeki varlığını ve yeteneklerini gerektiren zâtî tecellîdir. Buna *kaza* da denir. Feyz-i mukaddes özlerin dışta yetenekler bakımından ortaya çıkışını gerektiren Allah'ın isimlerine ait tecellîlerdir. Buna *kader* de denir. Bu muvâcehede a'yân-ı sâbite hazret-i ilmiyedeki Allah'ın isimlerinin biçimleri, nesnelerin gerçekleri ve bilinmeyen anlamlardır. Mutlak gaypta gizlenmiş iken ilk tecellî olan feyz-i akdes ile hazret-i ilmiyeye yansımışlardır.[563]

Mutlak Varlık'ın ilk taayyünü O'nun Zâtı hakkındaki bilgisidir. Bu yolla Hak "kendisini-kendinde-kendisine" açar (tecellâ bi-zâtihî li-zâtihî). Şüphesiz bu, zaman içinde Allah'ın kendisini bilmediği belli bir ontolojik durum veya nokta bulunduğu anlamına gelmez. Zira O, kendisini (zâtını) mâhiyeti gereği ve ezelî olarak bilir. Diğer taraftan Allah, gizli hazineyi (kenz-i mahfî) ilk taayyün aşamasında bildiğinde O, tüm isim ve sıfatlarını biliyordu. Çünkü O, bizâtihi Varlık'ın gerçek mâhiyetini onun sonsuz taayyün imkânlarıyla birlikte bilmekteydi. Dolayısıyla da Allah zâtını bildiğinde tüm varlıkları biliyor demektir. İşte bu tüm varlık alanına çıkmamış varlıklara ilişkin bilgiyi de kuşatan "zâti bilgi"ye "görünmez tecellî" (tecellî-i gaybî) veya "feyz-i akdes" denir. Başkaları (ağyâr) bu aşamada sadece Tek Varlık'ta gizli dış tezâhür imkân ve potansiyellerinden ibarettir. Tüm var olanlar Hakk'ın bilgisinin

[562] Afîfî, **Fusûsu'l-Hikem Okumaları**..., s. 76-77; el-Hakîm, **İbnü'l-Arabî Sözlüğü**, s. 197.
[563] İzmirli, **İslâm Felsefesi Tarihi**, s. 330.

nesneleridir ama bunlar var olmamış ve zuhûr etmemiş olarak kalırlar. Buna mukâbil âlemde mevcûd olarak bulunan varlıkların tezâhürüne "görülür tecellî" veya "kutsal taşma" diye ifade edilen "feyz-i mukaddes" denir. Var olmayan şeyler bu yolla Varlık'la bağlantı (iktirân) kurar veya yatkınlıklarının (istidât) izin verdiği ölçüde "alıcılar" olarak hareket ederler. Şu kadarı var ki Konevî'nin ifade ettiği üzere zuhûr eden her şey O'ndan zuhûr eder. Zira hiçbir şey O'nun varlığına eşlik edebilecek bir varoluşa sahip değildir ve bu Peygamber'in "Allah vardır ve O'nunla birlikte hiçbir şey yoktur" ifadeleriyle bildirdiği bir bilgidir.[564]

İbnü'l-Arabî'nin bu konudaki diğer bir vurgusu feyzin sürekliliği şeklindedir. Ona göre yaratma eylemi bu ikinci feyizle (mukaddes) bir sona varmaz. Çünkü böyle bir şeyin kabulünde yaratılmış olanın Yaratan'dan müstağnilikle nitelenmesi söz konusu olurdu. Dolayısıyla evet, feyz-i mukaddes yaratılmışları duyulur âlemde var eder, ama yaratılmışların temel özellikleri "yok olmak"tır. Onlar yoklukta sâbit oldukları için hemen yok olurlar. O halde yaratılmışların her an yok olmaları nedeniyle bunları her an var edecek sürekli bir yaratma, yani daimî bir feyiz ve tecellî gerekmektedir. Bu itibarla sürekli feyiz Hakk'ın duyulur âlemin sûretlerindeki sürekli tecellîsidir. Diğer bir ifadeyle feyz-i mukaddesin sürekliliği ve devamıdır. Böyle olunca da Allah sürekli yaratan olmaktadır.[565]

Varlık tecellîsi âlemin doğrudan veya dolaylı olarak Hakk'tan varlık almasıyla ilgilidir. Buna göre Cenâb-ı Hak ile âlem arasında doğrudan ve dolaylı iki tür irtibat söz konusu olmaktadır. Doğrudan irtibat Hakk'ın her bir varlıkla özel irtibatını ifade ederken, ikinci irtibat şekli ise bir nedensellik silsilesi üzerinden eşyâya varlık verilmesi anlamındadır. Böylece birinci irtibat şekli âlemde bulunan tek tek şeylerin Hakk ile arada başka sebepler ve varlıklar bulunmaksızın doğrudan varlık almasını sağlamaktadır. Vahdet-i vücûdu benimseyen sûfîler bu özel irtibat tarzını "vech-i hâs" terimiyle ifade etmişlerdir. Bu tecellî ve irtibat şekli aynı zamanda "Mutlak Birlik"ten kesretin nasıl çıktığına dair bir îzâh olarak da görülmüştür. Şöyle ki: Hakk'tan sadece bir şey zuhûr eder. Bu da varlık tecellîsidir. Çünkü Hakk, Mutlak Varlık'tır. İşte onlara göre bu çerçevede kesret, Hakk'tan çıkan

[564] Chittick, **Varolmanın Boyutları**, s. 226-228.
[565] el-Hakîm, **İbnü'l-Arabî Sözlüğü**, s. 197-198.

bu varlık tecellîsinin Hakk'ın isim ve sıfatlarının gölgesi konumunda olan a'yân-ı sâbite mazharlarında ortaya çıkan görüntüsünden kaynaklanmaktadır.[566] Vahdet-i vücûd ehline göre iki türlü tecellîden söz edilebilir. Birincisi amm/genel ve Rahmanî tecellîdir. Bu tecellîden her şey tam olarak nasibini almakta ve kendi tabiî kemâlini bulmaktadır. İkincisi has/özel, Rahîmî tecellîdir ki, bunda insanlar farklı mertebelerde bulunurlar.[567]

Buna mukâbil irfânî olarak tecellîler, tecelliyât-ı sûriyye, tecelliyât-ı ma'neviyye ve tecelliyât-ı zevkiyye olarak tasnif edilmiştir. İrfânî tecelliyât doğal olarak tenezzülî nitelikteki varlıksal tecelliyâta mukâbil urûcî olarak gelişir. Bu yüzden sûrî tecelliyât ef'âle/âsarâ, ma'nevî tecelliyât sıfata ve zevkî tecelliyât da Zât'a mensup görülmüştür. Nitekim tecellî-i zât urûcun nihayeti olarak kabul edilmiştir.[568]

Tasavvuf düşüncesinde zât tecellîsinin tecellî-i cemâl ve tecellî-i celâl olmak üzere iki türlü olup, bunlardan ilkinin tecellî-i ulûhiyyet ve tecellî-i rubûbiyyet olmak üzere iki kısımdan oluştuğu belirtilir. İkincisinin de celâl-i ceberût ve celâl-i azamût olmak üzere iki türünden söz edilir.[569] Batınından tecellîlerin zuhûr ettiği gayblar ise yedi olarak tasnif edilmiştir. Bunlar Hakk'ın gaybı, hafânın gaybı, sırrın gaybı, rûhun gaybı, kalbin gaybı, nefsin gaybı ve bedenin latifelerinin gaybıdır (gaybu'l-letâifi'l-bedeniye).[570]

Yukarıda ifade ettiğimiz üzere tecellî ya varlık veya bilgiyle ilgilidir ve süreklilik özelliğine sahiptir. Varlık tecellîsi tecellî ettiği şeyi var ederken, marifet tecellîsi yok eder. Hakk'ın tecellîsinin kaynağı ez-Zâhir ismidir. Âlem ilâhî tecellî ile var olduğu gibi varlığını da bu tecellî ile sürdürür. Dolayısıyla âlem Hakk'ın meclâsı, ilâhî isim ve sıfatların mazharı ve tecellîgâhıdır. Böylece bütün yaratılmışlar Hakk'ın tecellîsinin mazharlarıdır. Mamâfîh en yetkin ve kâmil meclâ da insan-ı kâmil-i

[566] Bedirhan, **Bilgilendirici Notlar** -İsmail Hakkî Bursevî'nin Varlık Mertebeleri ve İnsan-ı Kamil adlı eseri içerisinde-, s. 104-105.
[567] Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, s. 346.
[568] Rasim Efendi, **Tasavvuf Sözlüğü**, s. 296-307.
[569] Ayrıntılar için bkz. Rasim Efendi, **Tasavvuf Sözlüğü**, s. 301-303.
[570] Cürcânî, **Ta'rifât (Tasavvuf Istılahları)**, s. 104-105, 138; Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, s. 346.

ekmel Hz. Muhammed'dir (s.a.v.).[571] Burada şunu da belirtelim ki, tecellî, kelâmî anlamda, ilâhî kudretin varlıklarda görünmesi, ortaya çıkması anlamına hamledilmiştir.[572]

Risâle-i Nûr incelendiğinde Bedîüzzamân'ın da tecellî kavramını gerek *irfânî*[573] gerek *vücûdî*[574] anlam boyutlarıyla kullandığı görülür. Bazı yerlerde özellikle bir anlam boyutu öne çıkarken birçok yerde de bu kavramı meselenin tabiatına uygun olarak, her iki boyutu iç içe geçmiş bir şekilde kullandığı görülür. Meselâ Mi'râc'ın hakikatinin ne olduğuna ilişkin soruya Bedîüzzamân'ın verdiği cevapta bu son şekli açık olarak görebiliriz: "*Zât-ı Ahmediyenin (a.s.m.) meratib-i kemalatta seyr ü sülûkünden ibarettir. Yani, Cenâb-ı Hakk'ın tertib-i mahlukatta tecelli ettirdiği ayrı ayrı isim ve ünvanlarla ve saltanat-ı rububiyetinde teşkil ettiği devair-i tedbir ve icadda ve o dairelerde birer arş-ı rububiyet ve birer merkez-i tasarrufa medar olan bir sema tabakasında gösterdiği âsâr-ı rububiyeti, birer birer o abd-i mahsusa göstermekle, o abdi, hem bütün kemalat-ı insaniyeyi câmi', hem bütün tecelliyat-ı İlahiyeye mazhar, hem bütün tabakat-ı kâinata nazır ve saltanat-ı rububiyetin dellalı ve marziyat-ı İlahiyenin mübelliği ve tılsım-ı kâinatın keşşafı yapmak için; Burak'a bindirip, berk gibi semavatı seyrettirip, kat'-ı meratib ettirerek, kamer-vari menzilden menzile, daireden daireye rububiyet-i İlahiyeyi temaşa ettirip, o dairelerin semavatında makamları bulunan ve ihvanı olan Enbiyayı birer birer göstererek, tâ Kab-ı Kavseyn makamına çıkarmış, ehadiyet ile kelâmına ve rü'yetine mazhar kılmıştır.*"[575]

Bedîüzzamân'ın bu kavrama müteaddit yerlerde rubûbiyete izafetle ve rubûbiyet-i ilâhîyenin âlem-i şehâdetteki tezâhürlerini ifade etmek üzere başvurduğu

[571] el-Hakîm, **İbnü'l-Arabî Sözlüğü**, s. 607-610.
[572] Topaloğlu ve Çelebi, **Kelam Terimleri Sözlüğü**, s. 311.
[573] Bkz. Nursî, **Sözler**, s. 197-199, 295, 362, 473, 532, 563, 568, 572, 622, 700; **Mektûbât**, s. 409, 446, 447; **Lem'alar**, s. 119, 132; **Şualar**, s. 638; **Mesnevî-i Nûriye**, s. 166-167, 255, 256; **Sikke-i Tasdîk-i Gaybî**, s. 149, 248, 256, 258.
[574] Bu boyutla ilgili örneklere metin içindeki açıklamalarla işaret edilecektir. Ayrıca bkz. Nursî, **Mektûbât**, s. 285; **Lem'alar**, s. 240; **Şualar**, s. 167-168, 653-654, 658, 659, 663; **Mesnevî-i Nûriye**, s. 56, 57, 59, 139, 144; **İşârâtü'l-İ'câz**, s. 187, 188.
[575] Nursî, **Sözler**, s. 563. Bu manada diğer güzel örnekler için bkz. Nursî, **Mektûbât**, s. 333-334, 378-379; **Lem'alar**, s. 119, 318-328; **İşârâtü'l-İ'câz**, s. 17.

görülür.[576] Ulûhiyete izafetle de bu kavramı kullanan[577] Bedîüzzamân'a göre ulûhiyetin tecellîlerinin câmi' aynası Hz. Muhammed'in (a.s.m.) şahsiyeti maneviyesi olan hakikatidir.[578]

Tasavvuf düşüncesinde olduğu gibi Bedîüzzamân'a göre kâinat Hâlık'ın nûrunun gölgesi, isimlerinin *tecelliyâtı* ve fiillerinin âsârıdır.[579] Var olanlara ait bütün hakikatler *Hakk* isminin şuaları, ilâhî isimlerin tezâhürleri ve sıfatlarının *tecellîlerinden* ibarettir. Bu itibarla da o, hakikat ilminin ve hakîkî hikmetin Cenâb-ı Hakk'ın marifetini kazanmakla elde edilebileceğini tespit eder.[580]

Bedîüzzamân Zât-ı Cemil-i Zülcelâl'ın daimü't-tecellî olduğunu, tecellîsinin hadsiz, gayetsiz, zevâlsiz, sınırsız ve sonsuz olduğunu kaydeder.[581]

Şems-i Sermedî'nin, yedi kudsî sıfatı olan *Hayat, İlim, Kudret, İrade, Sem', Basar* ve *Kelâm* ile *küllî, muhît* ve *nihayetsiz* bir tarzda ve en önemlisi de tasavvuf düşüncesinde sıklıkla vurgulandığı gibi her bir şeyin kabiliyetine göre celâllî ve cemâllî tecellî ettiğini belirtir.[582]

Eserinin müteaddid yerlerinde Hakk'ın zâtî[583], sıfatî[584], esmâî[585] ve fiilî[586] tecellîlerini bahis mevzuu yapar, bunlarla alakalı örnekler verir, ayrıntılı îzâhlar yapar. Bu itibarla yukarıda da ifade ettiğimiz üzere aslında bir bütün olarak nazara alındığında Risâle-i Nûr'un sistematik bir tecellîler kitabı olduğunu söylemek yanlış değildir.

---

[576] Bkz. Nursî, **Asâ-yı Mûsâ**, s. 51, 59, 67, 201; **Sözler**, s. 174, 417, 457, 523; **Lem'alar**, s. 101, 362, 343; **Şualar**, s. 47, 233, 249; **Mesnevî-i Nûriye**, s. 241, 256.

[577] Bkz. Nursî, **Sözler**, s. 417, **Şualar**, s. 632; **Mesnevî-i Nûriye**, s. 244.

[578] Nursî, **Şualar**, s. 632.

[579] Nursî, **Mesnevî-i Nûriye**, s. 62.

[580] Nursî, **Sözler**, s. 473. Bedîüzzamân bu itibarla tecellinin irfanî ve vücûdî boyutunun iç içe olmasına da işaret etmiş olmaktadır.

[581] Nursî, **Sözler**, s. 305-306, 552; **Mesnevî-i Nûriye**, s. 209.

[582] Celali ve cemâli tecelliler için ayrıca bkz. Nursî, **Sözler**, s. 42, 45, 99, 179, 231, 249, 250, 305-306, 334, 353, 552; **Lem'alar**, s. 56, 372; **Şualar**, s. 186; **Mesnevî-i Nûriye**, s. 41, 209, 210.

[583] Bkz. Nursî, **Sözler**, s. 562, 572; **Sikke-i Tasdîk-i Gaybî**, s. 149.

[584] Bkz. Nursî, **Sözler**, s. 128, 195, 295, 332-333, 417, 518, 528, 529, 611, 615, 720, 725-726, 728; **Mektûbât**, s. 469**; Lem'alar**, s. 338; **Şualar**, s. 642,643; **Mesnevî-i Nûriye**, s. 57, 59, 139, 241, 254, 256; **Emirdağ Lâhikası-2**, s. 124.

[585] Bkz. Nursî, **Sözler**, s. 63-89, 93, 126, 129, 134, 178, 198, 202, 204, 225, 262-263, 298, 332-334, 555, 675; **Mektûbât**, s. 84-85, 334; **Lem'alar**, s. 123, 137-138, 257, 311, 318-328, 338; **Şualar**, s. 67, 78, 167, 424; **Mesnevî-i Nûriye**, s. 56, 139, 161-162, 178-179, 221, 241, 256; **Sikke-i Tasdîk-i Gaybî**, s. 84.

[586] Bkz. Nursî, **Sözler**, s. 195, 333; **Şualar**, s. 156.

Bedîüzzamân Cenâb-ı Hakk'ın esmâ-i hüsnâsının da sınırsız ve sonsuz tecellî türleri olduğunu söyler. Kâinatın her an bu ayrı ayrı cilveleri ve nakışları göstermek için sürekli bir şekilde değişen ve tazelenen sayısız ve türlü türlü aynalardan oluşan, bir en büyük ayna sûretinde olduğunu tespit eder. Her bir şeyin hakikatinin Cenâb-ı Hakk'ın bir isminin tecellîsine baktığını, ona bağlı olup ona ayna olduğunu belirtir.[587] Mamâfîh Bedîüzzamân'a göre celâlî ve cemâlî isimlerin tecellîleri bu fânî ve kısa hayatla sınırlı da değildir. Bekâ âleminde daha parlak bir tarzda ebedî cilveleri olacaktır.[588] Öte yandan Bedîüzzamân cismâniyetin ilâhî isimlerin tecellîleri için en cami', en kapsamlı ve en zengin bir ayna olduğunu tespit eder.[589] Bu muvâcehede özellikle toprağın tecellîlere ve cilvelere en yüksek bir ayna olduğunu belirtir.[590]

Bedîüzzamân dünyada tecrübe ve imtihanın bulunmasının ilâhî isimlerin tecellî nakışlarını göstermesini netice verdiğini ifade eder. Çünkü ona göre tecrübe ve imtihan, büyüyüp gelişmeye (neşvünema), büyüyüp gelişme istidâtların meydana çıkmasına (inkişâf), istidâtların meydana çıkması kabiliyetlerin görünmesine, kabiliyetlerin görünmesi nisbî olan hakikatlerin zuhûruna ve onların zuhûru da Hak Teâlâ'nın isimlerinin tecellî nakışlarını göstermesine sebep olmuştur. Böylece dünya Hakk'ın isimlerinin nihayetsiz hüküm ve tecellîlerini icra ettiği bir ayna hükmüne girmiştir.[591]

Zira Bedîüzzamân'a göre zıtların yaratılması ve bunların iç içe katılarak birbirine karıştırılması hakîkî hakikatlere ait mertebe, nevi ve kısımların ortaya çıkmasına vesile olup nisbî hakikatlerin vücûd ve zuhûruna sebep olmuştur. Çünkü bir şeyin mertebeleri, o şeyin içine zıddının müdahalesinin neticesinde ortaya

---

[587] Nursî, **Sözler**, s. 556; **Mektûbât**, s. 86, 288.

[588] Nursî, **Asâ-yı Mûsâ**, s. 208, 210, 218; **Sözler**, s. 85-86, 87, 99; **Lem'alar**, s. 372; **Şualar**, s. 186.

[589] Nursî, **Sözler**, s. 498

[590] Bedîüzzamân şöyle der: "*Evet kesif bir şeyin âyinesi ne kadar latif olursa, o nisbette suretini vazıh gösterir. Ve nuranî ve latif bir şeyin de âyinesi ne kadar kesif olursa, o nisbette esmanın cilvelerini cilalı gösterir. Meselâ hava âyinesinde yalnız şemsin zaîf bir ziyası görünür. Su âyinesinde şems, ziyasıyla görünürse de elvan-ı seb'ası görünmüyor. Fakat toprak âyinesi, çiçeklerinin renkleriyle şemsin ziyasındaki yedi rengi de gösterir.* اَقْرَبُ مَا يَكُونُ الْعَبْدُ مِنْ رَبِّهِ وَ هُوَ سَاجِدٌ *olan hadîs-i şerif, bu sırra işareten şehadet eder*." (Nursî, **Mesnevî-i Nûriye**, s. 241).

[591] Nursî, **Sözler**, s. 532.

çıkmaktadır.[592] Meselâ ancak çirkinliğin olması ve onun güzelliğin içine girmesi neticesinde, güzellik için sonsuz olan derecelerin meydana çıkmasından söz edebiliriz. Binâenaleyh Bedîüzzamân'a göre bunu tüm hakikatler açısından düşündüğümüzde *sonlu* olan eşyâda *sonsuz* mertebelerin ortaya çıkması ve hakîkî hakikatlerden çok olan -meselâ Bedîüzzamân'a göre bir zâtın hakîkî hakikatleri yedi ise, nisbî olanlar yedi yüzdür- nisbî hakikatlerin ortaya çıkıp sâbit olması neticesinde ilâhî isimlerin nihayetsiz ve sonsuz olan hüküm ve tecellîlerinin tahakkuku için mahal açılmış olmaktadır.[593]

Bedîüzzamân diğer bir yönüyle tecelliyi ikiye ayırır. Birisi tecellî-i umûmî diğeri ise tecellî-i hâssâ. Birincisini rubûbiyet-i âmme veya rahmet-i amme şeklinde de isimlendirdiği görülür. Bu kısım itibarıyla her şey her halinde ve tavrında, her işinde Cenâb-ı Hakk'a muhtaçtır. O'nun, ilmi ve rubûbiyetiyle her bir şeyin bütün işlerine müdahalesi ve onlarda tasarrufu söz konusudur.[594] Bu, Cenâb-ı Hakk'ın tecellîleri üzerine bir takım zâhiri sebeplerin ince bir perde olarak konulmasıyla beraber onda hakikî müessirin ancak Hakk Teâlâ olduğu müteselsil esbâb dairesi olarak görülebilir. Ya da buna Risâle-i Nûr tecelli mantığında vahidiyet tecellisi de diyebiliriz. Çünkü bütün bir kainât içindeki her bir şeyi ihâta eden küllî kanunlar bu tecelli neticesinde ortaya çıkmaktadır.

İkincisini ise rahmet-i hâssâ veya rubûbiyet-i hâssâ olarak da isimlendirir. Bu *Rahmanü'r-Rahîm* isimlerinin bir ferde husûsî bir şekilde imdât ve yardımını, ihsân ve iltifâtını ifade eder. Onun için Bedîüzzamân'a göre her hayat sahibi varlık, özellikle de insan, her anda bu itibarla ondan istimdât edip medet alabilir. Bu tecellîler küllî âdetullah kanunların istisnaları (şuzûz), yani o kâide ve kanunların dışında kalan durumlardır.[595]

Bedîüzzamân'a göre Hak Teâlâ bu ikinci tecellî çeşidi ile bizlere birkaç noktada bazı şeyleri göstermek ister. Her şeyden önce genel kanunların kendisinin

---

[592] Nitekim Bedîüzzamân şöyle der: "*Evet* *اِنَّمَا تُعْرَفُ الْاَشْيَاءُ بِاَضْدَادِهَا* *meşhur kaziyeden maksad, bir şeyin zıddı, o şeyin hakaik-i nisbiyesinin vücud veya zuhuruna sebebdir*." (Nursî, **İşârâtü'l-İ'câz**, s. 27).

[593] Nursî, **Sözler**, s. 532, 719-720; **İşârâtü'l-İ'câz**, s. 27.

[594] Nursî, **Mektûbât**, s. 379.

[595] Bu husûsî tecelliyat hakkında daha geniş açıklama ve diğer örnekler için bkz. Nursî, **Sözler**, s. 653-654; **Şualar**, s. 31-32; **Kastamonu Lâhikası**, s. 65-66.

irâde ve ihtiyarına tâbi' olduklarını yani fâil-i muhtar olduğunu göstermek istemektedir. İkinci olarak da o küllî âdetullah kanunlarının istisnaları (şuzûz) ve kötü bazı küçük sonuçlarıyla ve yine bu tecelli zımnındaki özel ihsânlarıyla, bunlarla kendisini sevdirmesiyle, güzel isimlerinin sınırsız ve sonsuz cilvelerine, bu husûsî tecelliyât kapılarıyla sınırsız ve sonsuz bir yer açmış olmaktadır. Zira sırf küllî kanunlar çerçevesindeki tecellîlerin sınırlı ve kayıtlı olacağı âşikârdır. Böylece bu ikinci tecellî türü tecelliyâtın sınırlı olma halini ortadan kaldırarak onlara sınırsız bir alan açmak gibi mühim bir husûsiyeti haiz olmaktadır.[596] Bedîüzzamân bu iki tecelli şekli üzerinden Hakk'ın takib ettiği maksadları şöyle özetler: "*Kadîr-i Alîm ve Sâni'-i Hakîm, kanuniyet şeklindeki âdâtının gösterdiği nizam ve intizamla, kudretini ve hikmetini ve hiçbir tesadüf işine karışmadığını izhar ettiği gibi; şüzuzat-ı kanuniye ile, âdetinin hârikalarıyla, tegayyürat-ı suriye ile, teşahhusatın ihtilafatıyla, zuhur ve nüzul zamanının tebeddülüyle meşietini, iradetini, fâil-i muhtar olduğunu ve ihtiyarını ve hiçbir kayıd altında olmadığını izhar edip yeknesak perdesini yırtarak ve herşey, her anda, her şe'nde, her şeyinde ona muhtaç ve rububiyetine münkad olduğunu i'lam etmekle gafleti dağıtıp, ins ve cinnin nazarlarını esbabdan Müsebbib-ül Esbab'a çevirir*."[597]

Kaldı ki Bedîüzzamân'a göre hiçbir kanun yoktur ki istisnaları (şâz) bulunmasın ve o kanunun dışına çıkılmış olmasın. Meselâ ona göre başlangıç (mebde') itibarıyla bütün hayvan türlerinin ilklerinin anne ve babadan gelmemeleri sûretiyle tenasül kanunu delinmiş ve onlara o kanun hâricinde varlık verilmiştir. Sadece mebde' itibarıyla değil sonrasında da o kanun meselâ en önemli bir tür olan insanda Hz. İsa (a.s.) gibi şâzlarıyla delinmiştir. Binâenaleyh Hak Teâlâ emr ve irâdesinin küllî bir cilvesi olan kanunları bazı hikmetler için değiştirmek sûretiyle her bir şeyde ve her bir kanunda irâde ve ihtiyarının mutlak manada etkili olduğunu göstermiş olmaktadır.[598]

1.2.1. Tecellînin Üç Nev'i: Vâhidiyet, Ehadiyet ve Ferdiyet

Yukarıda Bedîüzzamân'ın ilâhî tecelliyi celâlî-cemâlî ve umûmî-husûsî gibi kısımlara ayırdığını söylemiştik. Onun bu çerçevedeki bir diğer taksimi, yine bu

[596] Nursî, **Şualar**, s. 31-32.
[597] Nursî, **Sözler**, s. 201.
[598] Nursî, **Lem'alar**, Zehra Yayıncılık, s. 57.

ikisiyle ilişkili olan vâhidiyet-ehadiyet şeklindedir. Şöyle ki genel manada ehadiyet tecellîsi cemâlî ve husûsî bir tecellî niteliğinde iken, vâhidiyet tecellîsi, celâlî ve umûmî bir nitelik arz etmektedir. Bu iki şekil Zât-ı Akdes'i tanıyabilmemizin yegâne yolu olan O'nun isim ve sıfatlarının cilve ve tecellîlerini anlamak husûsunda da gayet derecede önem ifade etmektedir.

Ehadiyet tecellîsi âleme tecellî eden bütün esmânın işlevsel olduğu bir tecellî türüdür.[599] Bu manada ehadiyet, bütün her şeyin kabza-i tasarrufunda olmasını, bütün eşyânın bütün hal ve keyfiyetleriyle birden görülmesini, nihayetsiz işlerin beraber yapılabilmesini, her yerde hazır ve nâzır olarak bulunabilmeyi, mekândan münezzeh olmayı ve sonsuz bir hikmet, ilim ve kudrete sahip olmayı ifade etmektedir.[600]

Bedîüzzamân'a göre ehadiyet her bir şeyde Zât-ı Akdes'in bütün isimleriyle tecellîsinin bulunmasıdır. Her bir ismin bütün bir mevcûdâtı ihâta etmesi de tecellînin diğer nev'i olan vâhidiyeti ifade etmektedir.[601] Bedîüzzamân'ın bu iki kavramla ilgili tanımlamaları şöyledir: "*Vâhidiyet ise, bütün o mevcudat birinindir ve birine bakar ve birinin icadıdır demektir. Ehadiyet ise; her bir şeyde, Hâlık-ı Külli Şey'in ekser esması tecelli ediyor demektir. Meselâ Güneş'in ziyası, bütün zeminin yüzünü ihata ettiği haysiyetiyle, vâhidiyet misalini gösterir. Ve her bir şeffaf cüz'de ve su katrelerinde, Güneş'in ziyası ve harareti ve ziyasındaki yedi rengi ve bir nevi gölgesi bulunması, ehadiyet misalini gösterir. Ve her bir şeyde hususan zîhayatta ve bilhâssa her bir insanda; o Sâni'in ekser esması onda tecelli ettiği cihetle, ehadiyeti gösterir.*"[602]

Ferdiyet tecellîsi ise Bedîüzzamân'a göre İsm-i Ferd'in Vâhid ve Ehad isimlerini tazammun etmesi itibarıyla hem vâhidiyet hem de ehadiyet tecellîlerini aynı anda içerisinde bulundurmakta ve her iki tecelliyi de muhît bir tecellî olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim ona göre İsm-i Ferd'in en büyük cilvesi, bütün kâinatı ve içindekileri bir vahdet içine alıp her şeyin alnına bir *vahdet* sikkesi

[599] Nursî, **Sözler**, s. 129, 195.
[600] Nursî, **Asâ-yı Mûsâ**, s. 148-149.
[601] Nursî, **Sözler**, s. 9.
[602] Nursî, **Mektûbât**, s. 234-235.

koyduğu gibi her şeyin yüzüne bir *ehadiyet* mührü de basmak sûretiyle gerek vâhidiyet gerek ehadiyet tecellîlerini aynı anda göstermektedir.[603]

Bedîüzzamân ehadiyeti mutlak istiklâliyet olarak ifade eder ve böylece sebeplerin müdahalesini ve hakîkî herhangi bir etkisini reddeder.[604] Zira ona göre ehadiyet tecellîsi perdesiz, doğrudan doğruya, özel (husûsî) bir teveccüh ile tasarruftur. Buna mukâbil vâhidiyet tecellîsi Hakk Teâlâ'nın sebepler/vâsıtalar perdesi altında ve umûmî bir kanun sûretinde olan tasarruflarını ifade etmektedir.[605]

Aslında bu durum aklımıza hemen sûfî düşüncede kâinat ile olan ilişkisi ve irtibatı çerçevesinde Cenâb-ı Hakk'ın tecellîsinin gerçekleştiği söylenen iki veçheyi getirmektedir. Bunlardan biri müteselsil şekildeki vâsıtalar ve sebepler zinciriyle olan tecellîsidir ki bu, kâinatta görülen umûmî ve genel bir tarzdır. İkincisi ise umûmî olmayan "vech-i hâs" sûretindeki ilişki ve irtibattır. Nitekim Konevî bu anlamda şunları kaydeder: Mevcutların Allah Teâlâ ile irtibatı iki şekilde gerçekleşir. Birincisi, tertip ve vâsıtalar aracılığıyla olan irtibattır. İkinci tarz ise vâsıtasız irtibattır. Konevî'ye göre bu ikincisi, her varlığın kendisiyle Rabbi arasında herhangi bir vâsıtanın bulunmadığı cihetten Hak ile bir irtibatı olduğu anlamına gelir. Dolayısıyla Hakk ile doğrudan doğruya vâsıtasız bir irtibat her varlık için sâbittir. Bu irtibat Hakk'ın zâtî olarak her şeyin zâhir ve batınını kuşatması ve onlarla beraber olması cihetidir.[606]

Vech-i hâs tarzındaki tecellî aslında Cenâb-ı Hakk'ın tikellerle ilişkisi ile ilgili bir mevzu olarak karşımıza çıkar. Tikellerle doğrudan ilişkiye imkân vermeyen ve bu irtibatın ancak nedensellik bağı üzerinden (dolaylı) olduğu şeklindeki görüşlerin aksine İbnü'l-Arabî ve takipçilerine göre bilinmesi gereken en mühim konu Tanrı ile tek tek varlıkların ilişkisidir ki, gerçekte vahdet-i vücûd bu demektir. Ekrem Demirli'nin dediği gibi "*vahdet-i vücûd tikellerin Tanrı ile ilişkisi sorunundan hareketle Tanrı'nın her şeyle birlikte olması, ardından da "şeylerin" ortadan kalkarak gerçek varlığın Hak olarak kalmasından ibarettir. Bu anlayış aynı*

[603] Nursî, **Lem'alar**, s. 318, 352. İsm-i Ferd'in tecelli-i a'zamı ve bu suretle gösterdiği tevhid-i hakikî ile ilgili geniş açıklamalar için bkz. Nursî, **Lem'alar**, s. 318-328.

[604] Nursî, **Asâ-yı Mûsâ**, s. 170.

[605] Nursî, **Sözler**, s. 618.

[606] Sadreddin Konevî, **Kırk Hadis Şerhi (Şerh-i Hadis-i Erbaîn)**, Ekrem Demirli (Çev.), İz Yayıncılık, İstanbul 2013, s. 178-181.

zamanda Tanrı'nın her bir şeyle doğrudan ilişkisidir ki, Tanrı'nın her yerde olması da bu demektir."[607]

Demirli, bu konunun İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin metafizik anlayışında temel sorun olduğunu kaydeder. Çünkü Tanrı'nın âlemle olan dolaylı ilişkisi bilinen ve kabul edilen bir ilişkiydi. Aklen kabul edilmiş, hatta ispatlanmıştı. Dolayısıyla yeni dönem metafiziği bu kabullere dayanarak sorunu yukarıda ifade edilen boyutta ele almış ve o boyuta bir îzâh getirmeye çalışmıştır. Yani vahdet-i vücûd Tanrı'nın tikellerle ilişkisinden hareketle Tanrı-âlem-insan ilişkilerine bir yorum getirmeyi hedeflemiştir. Bu anlayışa göre Tanrı'nın âlemle olan dolaylı ilişkisi Tanrı'nın aşkınlığını gerektirirken, "vech-i hâs" yani özel yönle olan ilişkisi ise Tanrı'nın içkinliğini ifade eder ve Tanrı her şeyle özel yönden ilişkilidir. "Özel yön"ün varlık tecellîsiyle özdeşleştiği bu anlayışta metafiziğin en önemli sorunu olan "vahdet ve kesret ilişkisi" yani "birlikle çelişmeden çokluğun açıklaması"nın hedeflendiği görülmektedir.[608]

Binâenaleyh ortaya çıktı ki aslında vahdet-i vücûdun problem olarak gördüğü, çözmek ve beyan etmek istediği asıl husûs, Bedîüzzamân'ın ifadesiyle söyleyecek olursak; Hak Teâlâ'nın ehadiyetiyle beraber nasıl her bir şeyi îcâd edebildiği, tecellîsinde nasıl bölünme ve parçalanma (tecezzî ve inkısâm) olmadığı ve bu tecellîde bir şeyin bir şeye nasıl mâni olmadığı, her bir şeye en yakın olmasıyla beraber her bir şeyin O'ndan gayet derecede uzak olmasının keyfiyetinin ne olduğu, vahdetiyle beraber nasıl gayet derecede bir kolaylıkla bütün bir eşyâda değişiklikte (tebdîl ve tağyir) bulunup onda tasarruf edebildiği, vahdetine karşılık mutlak rubûbiyetini nasıl tahakkuk ettirdiği, kısacası Hak Teâlâ'nın *vahdet-i hakîkîye ile rubûbiyet-i mutlakası ve ehadiyet-i zâtıyla hallâkıyet-i külliyeye mâlikiyeti* meselesidir.

Diğer bir ifadeyle Zât-ı İlâhîye'nin ehadiyetiyle beraber fiillerinin küllîyeti, vahdet-i şahsiyesiyle beraber yardımcısız umûmiyet-i rubûbiyeti ve ferdâniyetine karşılık ortaksız şümûl-ü tasarrufâtı, mekândan münezzeh olmasıyla her yerde hazır bulunabilmesi, birliği ile her işi bizzât elinde tutması, yani bütün bunların îzâh

[607] Demirli, **İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan**, s. 213.
[608] Demirli, **İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan**, s. 213, 215.

edilebilmesidir. İşte Bedîüzzamân'a göre Risâle-i Nûr'un kâmil manada ortaya koyup beyan ettiği husûslar da aslında tam da bunlardır. Özellikle Risâle-i Nûr içerisinde üretilerek ortaya konulan *vâhidiyet-ehadiyet-ferdiyet tecellîsi anlayışı*, *nûrâniyet* ve *şeffâfiyet* hakikatleri, her bir şeyin mülk boyutunun yanında sahip olduğu *melekûtiyet* vechi ve diğer sır ve hakikatler -ki bunlar başlıklar halinde çalışmamızın içerisinde işlenmiştir- beyânı gayet derecede müşkül olan o husûsların aklî bir zeminde îzâh edilebilmesine imkân tanımıştır. Böylelikle vahdet-i vücûd geleneğinde bu muvâcehede öne çıkan "vech-i hâs" kavramına tekabül eden ehadiyet tecellîsinin Risâle-i Nûr'un tecellî teorisinde bu denli önemli bir yer işgal etmesi ve Nûr Risâleleri'nde sürekli olarak nazara verilerek temsîller üzerinden îzâh edilmeye çalışılmasının nedeni ve değeri daha iyi anlaşılmış olmaktadır.

Yine bu çerçevede Risâle-i Nûr'da vahidiyet tecellîsi çerçevesinde ortaya çıkan nedensellik meselesinin de üst bir boyutta ele alındığı bir yöntemin takib edildiği dikkat çekmektedir. Sebeplerin sırf zâhiri bir perde olarak görüldüğü ve yaratmada ve icraatta onlara kesinlikle gerçek bir tesirin verilmediği bu yöntemde çarpıcı bir şekilde sebeple müsebbebin bizzât kendilerinin Müessir-i Hakîkî'nin isimlerine, sıfatlarına, vücûb-u vücûduna ve vahdetine bir işaret ve âyet olarak ortaya konulabildiği görülmektedir. Risâle-i Nûr'da sebebin müsebbebi îcâd etmekten ne kadar uzak olduğu ispat ve beyan edilmiş ve sebeple müsebbep arasındaki bu uzun manevî mesafe ilâhî isimlerin doğdukları yer (matla') olarak gösterilmiştir. İlâhî isimler bir yıldız ve güneş gibi bu mesafede ortaya çıkarak kendini göstermektedir. Böylece sebeb ve müsebbebin her birisinin Cenâb-ı Hakk'ın vücûb-u vücûduna, vahdetine, rubûbiyetinin kuşatıcılığına, isimlerinin tecellîlerine işaret edip onları göstermesi onlara delâlet edip şehâdet etmesi söz konusu olmaktadır.[609]

Bedîüzzamân'ın tecelli başlığı altında dile getirebileceğimiz bir diğer vurgusu da vâhidiyet ve ehadiyet tecellîlerinin husûsî tezâhür noktalarıdır. O, vâhidiyetin celâl ve haşmet, ehadiyetin de cemâl ve rahmet noktalarında göründüğünü belirtir. Varlıklardaki cemâl tecellîlerini Hakk'ın ehadiyet delilleri olarak değerlendirirken, celâl tecellîlerini de vâhidiyet delilleri olarak ele alır.[610] Vâhidiyet tecellîsinden zâhir

[609] Bunun temsîller dâhilinde îzâhı için bkz. Nursî, **Sözler**, s. 422-424.
[610] Bkz. Nursî, **Sözler**, s. 305-307; **Lem'alar**, s. 353; **Şualar**, s. 168-170.

olan celâlin ekseriyetle nevilerde ve külliyâtta, ehadiyet tecellîsinden zâhir olan cemâlin ise mevcûdâtın cüz'iyyâtında tecellî ettiğini belirtir.[611] O şöyle der: "*Ve keza mesail-i mantıkiyeden "küllî" ile "küll" arasındaki fark ile rububiyete dair çok mes'eleleri öğrenmiş bulunuyorum. Cemal ile Ehadiyet* كُلِّيٌّ ذُو جُزْئِيَّاتٍ *şümulüne dâhildir. Celal ve Vâhidiyet* كُلٌّ ذُو اَجْزَاءٍ *ünvanına dâhildir.*"[612]

Bedîüzzamân bu iki tecellî şeklinin ve özellikle de ehadiyet tecellîsinin anlaşılması için birçok yerde *güneş temsiline* ve *nûrâniyyet sırrına* başvurur. Bu çerçevede bir tek zâtın çeşitli aynalar vâsıtasıyla nasıl külliyet kesbettiğini; hakîkî bir cüz'î iken nasıl umûmî şuûnâta sahip bir küllî hükmüne geçtiğini şöyle açıklar "*Meselâ: Şems bir cüz'î-yi müşahhas iken, eşya-yı şeffafe vâsıtasıyla öyle bir küllî hükmüne geçer ki, rûy-i zemini timsalleriyle, akisleriyle dolduruyor. Hattâ katarat ve parlak zerrat adedince cilveleri bulunuyor. Güneşin harareti ve ziyası ve ziyanın içinde olan yedi renkli elvan-ı seb'ası, herbirisi mukabilindeki eşyaya muhit, âmm ve şamil oldukları halde; her bir şeffaf şey dahi güneşin timsaliyle beraber harareti, hem ziyayı, hem elvan-ı seb'ayı göz bebeğinde saklıyor. Ve safî kalbini ona bir taht yapıyor. Demek Şems, vâhidiyet haysiyetiyle ona mukabil umum eşyaya muhit olduğu gibi, ehadiyet cihetiyle her bir şeyde Güneş çok vasıflarıyla beraber bir nevi cilve-i zâtıyla bulunur.*"[613]

Bu temsîl muvâcehesinde temessül yani akis bahsini açan Bedîüzzamân, temessülün meseleye medâr olacak üç nev'ine işaret eder. Varlık ve varlıkla alakalı merkezi meselelerin anlaşılması açısından öneminden dolayı bu kısmı olduğu gibi naklediyoruz: "*Birincisi: Kesif, maddî şeylerin akisleridir. O akisler hem gayrdır, ayn değil. Hem mevattır, ölüdür. Hüviyet-i suriyesinden başka hiçbir hasiyete mâlik değil. Meselâ sen âyineler mahzenine girsen, bir Said binler Said olur. Fakat zîhayat yalnız sensin, ötekiler ölüdürler. Hayat hâssaları onlarda yoktur. İkincisi: Maddî nuraninin akisleridir. Şu akis ayn değil, fakat gayr da değil. Mahiyeti tutmuyor, fakat o nuraninin ekser hasiyetlerine mâliktir. Onun gibi hayy sayılıyor. Meselâ: Şems dünyaya girdi. Her bir âyinede aksini gösterdi. O akislerin herbirinde, Güneş'in*

[611] Bkz. Nursî, **Mesnevî-i Nûriye**, s. 210; **Sözler**, s. 300; **Mektûbât**, s. 234-235.
[612] Nursî, **Mesnevî-i Nûriye**, s. 214.
[613] Nursî, **Sözler**, s. 194. Vâhidiyet ve ehadiyetin güneş temsîli üzerinden ifade edildiği bir diğer güzel örnek için bkz. Nursî, **Şualar**, s. 662.

hâssaları hükmünde olan ziya ve ziyadaki elvan-ı seb'a bulunuyor. Eğer faraza Güneş zîşuur olsa idi, harareti ayn-ı kudreti, ziyası ayn-ı ilmi, elvan-ı seb'ası sıfat-ı seb'ası olsa idi; o vakit o tek ve yekta bir güneş, bir anda her bir âyinede bulunur, herbirisini kendine bir arş ve bir çeşit telefon yapabilirdi. Birbirine mani olmazdı. Herbirimizle âyinemiz vâsıtasıyla görüşebilirdi. Biz ondan uzak iken, o bize bizden daha yakın olurdu. Üçüncüsü: Nurani ruhların aksidir. Şu akis, hem hayydır hem ayndır. Fakat âyinelerin kabiliyeti nisbetinde tezahür ettiğinden, o ruhun mahiyet-i nefs-ül emriyesini tamamen tutmuyor. Meselâ: Hazret-i Cebrail Aleyhisselâm, Dıhye suretinde huzur-u Nebevîde bulunduğu bir anda, huzur-u İlahîde haşmetli kanatlarıyla Arş-ı A'zam'ın önünde secdeye gider. Hem o anda hesabsız yerlerde bulunur, evamir-i İlahiyeyi tebliğ ederdi. Bir iş bir işe mani olmazdı. İşte şu sırdandır ki; mahiyeti nur ve hüviyeti nuraniye olan Hazret-i Peygamber Aleyhissalâtü Vesselâm, dünyada bütün ümmetinin salavatlarını birden işitir ve kıyamette bütün asfiya ile bir anda görüşür. Birbirisine mani olmaz. Hattâ evliyadan, ziyade nuraniyet kesbeden ve ebdal denilen bir kısmı, bir anda birçok yerlerde müşahede ediliyormuş. Aynı zât, ayrı ayrı çok işleri görüyormuş."[614]

İşte Bedîüzzamân'a göre temessülün bu ikinci ve üçüncü nev'inde manasını bulan "nûrâniyyet sırrı"dır[615] ki güneş gibi âciz bir varlığın ve yine madde ile kayıtlı yarı nûrânî rûhânîlerin bir yerde iken pek çok yerde bulunabilmesine imkân vermektedir. Kayıtlı bir cüz'î iken mutlak bir küllî hükmünü almaları ve cüz'î bir ihtiyar ile birçok işi bir anda yapabilmeleri imkânını temin etmektedir. Bedîüzzamân bu misâlden ve akabindeki bu îzâhlardan sonra aynı zamanda bir-çok ilişkisi meselesinin de özünü teşkil eden ve cevabı içerisinde olan şu soruları sormaktadır: "*Acaba, maddeden mücerred ve muallâ ve tahdid-i kayd ve zulmet-i kesafetten münezzeh ve müberra ve şu umum envâr ve bütün nuraniyat onun envâr-ı kudsiye-i*

[614] Nursî, **Sözler**, s. 194-195.

[615] Onun güneş misali ve nûrâniyyet sırrı ile ilgili diğer bir ifadesi de şudur: "*Nasılki nuraniyet itibariyle bir derece kayıdsız olan Güneş'in timsali, her bir cilâlı parlak şeyde temessül eder. Binlerle, milyonlarla âyineler nuruna mukabil gelse, birtek âyine gibi inkısam etmeden bizzât herbirinde cilve-i misaliyesi bulunur. Eğer âyinenin istidadı olsa, Güneş azametiyle onda âsârını gösterebilir. Bir şey, bir şey'e mani olamaz. Binler, bir gibi ve binler yere, bir yer gibi kolay girer. Her bir yer, binler yer kadar o güneşin cilvesine mazhar olur. İşte وَلِلّٰهِ الْمَثَلُ الْاَعْلٰى şu kâinat Sâni'-i Zülcelâl'inin nûr olan bütün sıfatıyla ve nurani olan bütün esmasıyla, teveccüh-ü ehadiyet sırrıyla öyle bir tecellisi var ki; hiçbir yerde olmadığı halde, heryerde hazır ve nâzırdır. Teveccühünde inkısam olmaz. Aynı anda, her yerde, külfetsiz, müzahamesiz her işi yapar.*" (Nursî, **Mektûbât**, s. 247-248).

esmasının bir kesif zılali ve umûm vücud ve bütün hayat ve âlem-i ervâh ve âlem-i misâl nim-şeffaf bir âyine-i cemali ve sıfatı muhita ve şuunatı külliye olan bir Zât-ı Akdes'in irade-i külliye ve kudret-i mutlaka ve ilm-i muhitle tecelli-i sıfatı ve cilve-i ef'âli içindeki teveccüh-ü ehadiyetinden hangi şey saklanabilir, hangi iş ağır gelebilir, hangi şey gizlenebilir, hangi ferd uzak kalabilir, hangi şahsiyet külliyet kesbetmeden ona yanaşabilir?"[616]

Binâenaleyh Bedîüzzamân'a göre şunları söylemek mümkündür: Güneş, kayıtlı olmayan nûru ve maddî olmayan aksi ile insana göz bebeğinden daha yakın olmakla beraber insan nasıl maddî ve kayıtlı olması hasebiyle güneşten gayet derecede uzakta bulunmakta ise; Cenâb-ı Hak da insana gayet derecede yakın iken insan ise O'ndan gayet derecede uzaktır. Sani-i Zülcelâl nûr olan bütün sıfatları ve nûrânî olan tüm isimleriyle, yukarıda tasvîr edilen ehadiyet teveccühü sırrıyla gerçekleşen tecellîsiyle hiçbir yerde olmadığı halde, her yerde hazır ve nazır olup, aynı anda, her yerde, zahmetsiz ve külfetsiz bir şekilde her işi yapmaktadır. Zira nûr ve nûrânî için sınır ve bağ (kayıd) yoktur. Mekân onu bağlamadığı gibi onun için uzak-yakın, az-çok aynıdır.[617]

Bedîüzzamân ilâhî tecellîlerin dolayısıyla da O'nun yaratmasının nasıl gerçekleştiği, rubûbiyetinin nasıl tahakkuk ettiği, mahlûkatın bu tecellî feyzini kabul keyfiyetinin ne olduğu ve bu muvâcehede ortaya çıkan sorulara ilişkin hikmetli îzâhlarda bulunmakta, kâideler niteliğinde prensipler ortaya koymakta ve bu husûsta nûrâniyyet sırrı ile beraber birçok hakikati mevzunun anlaşılmasının esâs unsurları olarak işlemektedir. Bu sırların yaradılış ile ilgili birçok sorunun cevabına aklı teslime sevk edecek derecede ışık tuttuğu görülmektedir. İleride üzerinde duracağımız bu hakikatlerden Bedîüzzamân'ın sık olarak başvurduğu nûrâniyet sırrının özellikle ehadiyet tecellîsinin îzâhında ve anlaşılmasında merkezi bir öneminin olduğu görülmektedir.

Meselâ bütün insanların yaratılması ve diriltilmesinin, ilâhî kudrete nisbeten birtek insanın yaratılması ve diriltilmesi gibi kolay olduğu, apaçık olarak bu sır

[616] Nursî, **Sözler**, s. 195. Bedîüzzamân'ın güneş misali üzerinden ortaya koyduğu *nûrâniyyet sırrı* ve bu sırrın Allah-âlem ilişkisinin anlaşılması açısından değerini ve önemini gösteren ifadeleri için ayrıca bkz. Nursî, **Sözler**, s. 165-166.

[617] Nursî, **Sözler**, s. 615.

merkezinde ortaya konmaktadır. Cenâb-ı Hakk'ın zâtının ehadiyetiyle beraber bütün eşyâda onların bütün hallerinde bir anda nasıl tasarruf ettiği, doğrudan doğruya her şeyin dizginini nasıl elinde tuttuğu, bir işin diğer bir işe nasıl engel olmadığı, sonsuz yerlerde bulunup sonsuz işleri nasıl yaptığı, her yerde olmakla beraber nasıl hiçbir yerde olmadığı, her şeye gayet derecede yakın olmakla beraber her şeyin nasıl O'ndan nihayet derecede uzak olduğu gibi husûslar hep bu sırrın merkezde olduğu bir çerçeve içinde açıklanmaktadır.[618]

Bedîüzzamân, Kadir-i Mutlak'ın mevcûdâtı nasıl mübaşeretsiz, mualecesiz, son derece kolaylıkla, adetâ sadece bir emirle yarattığını, nûrâniyet sırrı çerçevesinde ve özellikle de güneş temsîliyle îzâh eder.[619] Mekândan münezzehiyetiyle her yerde bulunması, sonsuz yüceliğiyle her şeye yakın olması ve birliği ile her şeyi bizzât elinde tutmasının keyfiyetini aklı teslime sevk edecek bir şekilde ve hakîmâne bir tarzda bu çerçeve içinde ifade eder.[620]

Hiçbir şeyin Hakk'ın şuhûduna, huzuruna ve fiillerine engel olamamasını, ehadiyet teveccühü sırrıyla olan tecellîsinde bölünme ve parçalanma olmadığını ve sonsuz fiilleri bir tek fiil gibi yapabildiğini, güneş misâliyle ve nûrâniyet sırrıyla açıklar.[621] Bütün bu husûslara Bedîüzzamân'ın verdiği misâller ve yaptığı ayrıntılı îzâhlar için ilgili dipnotlara havale etmekle iktifa edeceğiz.

Şüphesiz ehadiyet tecellîsinin anlaşılması için en önemli bir husûs da Bedîüzzamân'ın güneş temsîli ve nûrâniyet sırrı muvâcehesinde ortaya koyduğu Cenâb-ı Hakk'ın tecelliyâtının nûrânî olup bütün nurlara kaynaklık etmeleri, buna mukâbil eşyânın mâhiyetleri, hakikatleri ve melekûtiyet vecihlerinin (iç yüzlerinin) ise şeffâf ve ayna gibi parlak olması şeklindeki tespitidir.[622] Ona göre bütün nûrlar ve bütün nûrâniyât ilâhî isimlerin nûrlarının kesîf bir gölgesi hükmündedir. O, Zât-ı Zülcelâl'ı bu siyak dâhilinde "Nûru'n-Nûr, Münevviru'n-Nûr, Mukaddiru'n-Nûr" şeklinde niteler.[623] Cenâb-ı Hakk'ın ehadiyet teveccühü sırrıyla gerçekleşen

[618] Bkz. Nursî, **Sözler**, s. 609-612.
[619] Bkz. Nursî, **Sözler**, s. 165-166.
[620] Bkz. Nursî, **Sözler**, s. 193-195.
[621] Bkz. Nursî, **Mektûbât**, s. 247-248.
[622] Nursî, **Sözler**, s. 91; Nursî, **Şualar**, s. 160, 658; **Mesnevî-i Nûriye**, s. 93-94.
[623] Nursî, **Sözler**, s. 166, 195, 611.

tecellîsinin, nûr olan sıfatları ve nûrânî olan isimleriyle gerçekleştiğine işaret eder.[624] İşte Bedîüzzamân'a göre *ilâhî saltanatın müessiriyet* ve *idaresinin sırları* ancak bu husûsun da anlaşılmasıyla tam bir açıklığa kavuşur ve bilinebilir hale gelir.[625]

2. ULÛHİYET VE RUBÛBİYET/TAAYYÜN-İ EVVEL VE TAAYYÜN-İ SÂNÎ MERTEBELERİ

Vahdet-i vücud düşüncesinde taayyün-i evvel, vahdet mertebesidir ki hakikat-ı Muhammediye[626] diye de isimlendirilmiştir. Hak Teâlâ bu mertebede bütün isimlerle müsemmâ ve bütün sıfatlarla mevsûf olması itibarıyla bu mertebe "Allah" ism-i câmi'inin mertebesi yani ulûhiyet mertebesidir. Bütün varlıkların maddesi olması ve bütün kabiliyetlerin ondan zâhir olmaları hasebiyle "kabiliyyet-i evvel"; üstünde Zât-ı Sırf mertebesinden başka mertebe olmaması nedeniyle de "Makam-ı Ev Ednâ" ismini alan bu mertebenin birçok başka isimleri de vardır. Meselâ "kâb-ı kavseyn" ve "nûr-u Muhammedî" bunlardandır. Yine akl-ı evvel, âlem-i manâ, kenzü's-sıfât, âdem-i hakikî, mahlûk-u evvel, âlem-i sıfât, lâhût, kalem-i evvel, vücûd-u evvel, sebeb-i evvel, berzah-ı câmi', gibi isimler bu mertebenin dikkat çeken diğer isimleri arasındadır.[627]

Bu mertebe Zât-ı Baht'ın istiğrak-ı cemâlisinden mertebe-i âgâhiye diğer bir ifadeyle ilim mertebesine tenezzülünü ifade eder. Öte yandan Vücûd'un bu mertebe-i vahdete yani mertebe-i ulûhiyete tenezzülü sûfîlere göre meşîet tahtında değil belki *iktizâ-yı zâtî* olarak gerçekleşir. İktiza-yı zâtîde ise sebep ve illet söz konusu değildir. Ceberût âlemi de denilen bu mertebede eşyânın hakâiki bilkuvve (potansiyel) olarak mevcûdtur. Vücûd bu mertebede kendisindeki sıfat ve esmâyı mücmelen bilir. Sıfât bu mertebede kendinin aynı olduğundan bu ilim kendi zâtına olan ilimden ibarettir. Vücûd bu mertebede bütün esmâ ve sıfât ile müsemmâ ve mevsûftur.

Ahadiyyet ile vâhidiyyet arasında berzah olması itibarıyla vahdet mertebesinin batınına "velâyet-i mutlaka", zâhirine de "nübüvvet-i mutlaka"

---

[624] Nursî, **Mektûbât**, s. 248.

[625] Nursî, **Şualar**, s. 160.

[626] Cürcânî bu hakikatin, taayyün-i evvel ile beraber Zât'tan ibaret olduğunu ve buna ism-i a'zam da denildiğini kaydeder. Cürcânî, **Ta'rifât (Tasavvuf Istılahları)**, s. 61, 151.

[627] Konuk, **Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, I, 11-13, 66. Bu mertebenin diğer isimleri için bkz. Konuk, **Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, I, 12-13; Kılıç, **Şeyh-i Ekber**, s. 298-299.

denilmiştir. Zira ilk taayyün olan hakikat-ı Muhammediye ahadiyyet ile vâhidiyyet arasında hâil bir berzah olduğundan ahadiyyet dalgalarından (mevcelerinden) feyz-i akdesi vâsıtasız olarak kabul eder ki işte onun bu yönüne "velâyet-i mutlaka" denir. Vâhidiyyet dalgaları ile feyz-i mukaddesi ahzederek halka ulaştırır ki bu yönüne ise "nübüvvet-i mutlaka" denir. Bütün evliyânın velâyetleri ve Enbiyânın nübüvvetleri de buradan neş'et ve zuhûr eder. Hakk'tan halka her türlü feyz, vücûdî olsun irfânî olsun, mutlak velâyet ve nübüvvete haiz olan bu berzah üzerinden erişir.[628] Fusûs şârihi Abdurrahman el-Câmî (ö. 898/1492) "feyz-i akdes"i zâtî, hubbî ve eşyânın ilmî hazrette varlık ve istidâtlarını mûcib olan tecellî olarak tarif ederken, "feyz-i mukaddes"in vücûdî tecellîden ibaret olduğunu kaydeder. Ona göre bu ikinci tecellî, ilk tecellî ile ilmî hazrette varlığı ortaya çıkan a'yân-ı sâbitenin istidâtlarının hariçte zuhûrunu mûcib olan tecellîden ibarettir.[629] Böylece feyz-i akdes ilk taayyün (ulûhiyet) mertebesine işaret ederken, feyz-i mukaddesin taayyün-i sânî (rubûbiyet) mertebesini gösterdiğini söyleyebiliriz.

Sûfîlere göre Vücûd mutlaklık halinden iktizâ-i zâtî yani kendisinden kaynaklanan bir sebeb ile bilinmeye yönelmiştir. Onlar bunu genellikle bilinme arzusu olarak ifade ederler. Bu arzu Tanrı'nın kendisini ayna mesâbesindeki bir şeyde görmek ve kemâllerini yansıtmak istemesinden ibarettir.[630]

Daha önce ifade ettiğimiz üzere benzer bir şekilde, Bedîüzzamân'a göre de her kemâl ve cemâl sahibinin kemâl ve cemâlîni görmek ve göstermek istemesi hakikatince, Müstağni-i Mutlak olan ve mutlak manada kemâl ve cemâl sahibi olan Zât-ı Zülcelâl Velcemâl'ın kendini aynalarda görmek ve göstermek istemesi, yani tezâhür ve tecellî etmesi mâhiyetinin gereği ve tebârüz etmesi hakikatinin neticesi ve şe'nidir. Yani Bedîüzzamân'a göre de Hak Teâlâ için tecellî ve tezâhür kendisinden kaynaklanan ve herhangi hâricî bir sebebi ve illeti olmayan bir durumu ifade etmektedir. O, Zât'ın mutlak kemâl ve cemâli hâvî ve muhît olan mâhiyetinin -tabiri caizse- istidât ve kabiliyetleri niteliğindeki şuûnât-ı zâtiyesi itibarıyla tezâhür ve tecellî ettiğini ifade etmektedir. Böylelikle Bedîüzzamân şuûnât-ı zâtiye başlığı

[628] Konuk, **Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, I, 10-11; Kılıç, **Şeyh-i Ekber**, s. 304-305; Özköse (Ed.), **Tasavvuf El Kitabı**, s. 475-476.
[629] Abdurrahman el-Câmî, **Şerhu'l-Câmî Alâ Fusûsi'l-Hikem**, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Lübnan 2009, s. 53.
[630] Demirli, **Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık**, s. 251.

altında ayrıntılı olarak işlediğimiz üzere şuûnât-ı zâtiyeyi tecellîde net bir şekilde birincil bir konuma oturtmakta ve şuûnâta mana ve madde âlemini kuşatacak şekilde, tecellînin tüm mertebelerinde temel bir etki ve nüfûz alanı açmaktadır.

Vahdet mertebesi Tanrı'nın kendisini bilmesi mertebesidir. Hak burada "kendisini kendisinde ve kendisiyle" bilmiştir. Bilen, bilinen ve bilmenin aynı olduğu mertebe burasıdır. Şunu da ifade edelim ki Tanrı'nın isim ve sıfatlarını zâtının aynı olarak bildiği bu mertebe ile bunları birbirinden farklılaşmış olarak bildiği mertebe, diğer bir ifadeyle mücmel olarak bildiği ilk taayyün mertebesi ile mufassal olarak bildiği taayyün-i sânî mertebesi bazı sûfîlerce tek bir mertebe olarak da ifade edilebilmiştir.[631] Bu durumun söz konusu iki mertebenin hatta ikinci mertebe olan rubûbiyet mertebesinin bir faaliyet mertebesini de iktizâ etmesi nazara alındığında, üçünün iç içe olup birinin diğerini iktizâ etmesinden ve birisinin içerisinde diğerinin görünmesinden kaynaklandığını söyleyebiliriz.

Nitekim Bedîüzzamân ulûhiyet, rubûbiyet ve faaliyet mertebelerini bu ilişkileri dâhilinde değerlendirmektedir. Onları, biri diğerini gösteren, onu netice veren, ona delil olan düzeyler olarak ele almaktadır. Ona göre faaliyet hakikatinin içerisinde rubûbiyet hakikatinin, rubûbiyet hakikati içerisinde de ulûhiyet hakikatinin kendisini göstermesi söz konusudur. Zira fiiller perdesi arkasında ilâhî isimler hissedilip apaçık bilindiği gibi ilâhî isimler perdesinin arkasında da yedi kudsî sıfâtın varlıkları ve tahakkukları anlaşılır. Bu yedi kudsî sıfatın da sonsuz bir şekilde tecellîleriyle apaçık ve zorunlu olarak bir Mevsûf-u Vâcibü'l-Vücûd'un, bir Müsemmâ-i Vâhid-i Ehad'in ve bir Fâil-i Ferd-i Samed'in varlığı, güneşten daha açık ve daha parlak bir şekilde kesin olarak bilinir. Çünkü Bedîüzzamân'a göre eser fiili, fiil ismi, isim sıfatı ve sıfat da fâil, müsemmâ, mevsûf ve yaratıcı olan bir zâtın varlığını gerektirir. Eser fiile, fiil fâile, isim müsemmâya, sıfat mevsufa ve san'at san'atkâra delil olup onu göstermektedir. Yani fiil fâilsiz, isim müsemmâsız, sıfat mevsûfsuz ve san'at dahi san'atkârsız olamaz.[632]

Nitekim sûfî düşüncede de ilk üç mertebe ulûhiyet dairesi kapsamında Zât'ın kendine ait taayyünâtından ibaret görülmüş ve tecellînin sonu olarak fiili tecellî

[631] Demirli, **Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık**, s. 251.
[632] Ayrıntılar için bkz. Nursî, **Şualar**, s. 144-147.

mertebesine işaret edilmiştir ki bütün bir âsâr da zâten bu ef'âle bakmaktadır. Dolayısıyla geriye kalan dört mertebe de (âlem-i ervâh, âlem-i misâl, âlem-i şehâdet ve âlem-i insan) mahlûkatın ve mevcûdâtın alanı olmaktadır.[633]

Sûfîlere göre Mutlak Varlık'ın mutlak birliğini göreli bir kesret taşıyan birliğe dönüştürmesiyle taayyüne başlamasını ifade eden bu vahdet mertebesi varlığın ilkesidir.[634] Mutlak Vücûd açısından bakıldığında bu mertebe varoluşun başlangıcıdır. Mevcûdât açısından bakıldığında ise gerçek yaratma fiili ancak bu hakikat-ı Muhammediye mertebesinden sonra olacak ve bütün varlıklar ondan yaratılacaktır. Hak Teâlâ kendisi ile âlem arasında bir berzah olarak hakikat-ı Muhammediyeyi (insan-ı kâmil) koymuştur. Bütün varlıkların aslı, bütün hakikatlerin kaynağı bu hakikattir. Bu hakikat âlemin rûhudur. Cevher-i ferdin aslıdır. Yaratılış dairesinin başı ve sonudur. Âlemin yaratılış sebebidir. Bütün varlıklar aslında bu hakikatin tafsîlâtından ibarettir. Başlı başına âlemin gayesi, vücûdunun illeti ve hâfızıdır. Bu mertebenin ismi bütün sıfat ve isimlerle tüm fıtrî istidât ve kabiliyetleri cami' olan Allah ism-i a'zamıdır. Bu sıfat ve esmânın âsârı kendisinde zâhir olsa da olmasa da O, yine Allah'tır. Taayyün-i sânî ise vâhidiyyet mertebesidir. Vücûd ilk taayyünde her ne kadar esmâ ve sıfâtlarını mücmelen biliyorsa da bu esmâ ve sıfâtın gerektirdiği bütün küllî ve cüz'î manaların -bunun içindir ki bu mertebeye *manalar hazreti* veya *manalar âlemi* de denilmiştir- [635] sûretleri yani eşyânın hakikatleri ancak bu ikinci taayyünde birbirlerinden ayrışacaktır. Ama bu mertebede hakikatlerin ne kendi zâtına ne de kendi zâtının emsaline şuûrları yoktur. Çünkü bu mertebede onların gerek vücûdları gerekse temeyyüzleri *ilmî*dir, *aynî* değildir. Vücûdu çok ve çeşitli yapan ve onun vahdetini bozan da bu ilmî sûretlerdir. Bu ilmî sûretler zât-ı ulûhiyetin îcâd işine sebeplik ederler. Bu mertebede müteaayin olan her bir ilmî sûret hâricî eşyâdan birinin hakikati ve onu terbiye eden rabb-ı hâssıdır. Şehâdet âleminde zuhûra gelen her şey bu a'yân-ı sâbitenin bir *aksi*, bir *gölgesi*nden ibarettir. Sûfîlerin a'yân-ı sâbite

[633] Kılıç, **Şeyh-i Ekber**, s. 269-270.
[634] Demirli, **İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan**, s. 233.
[635] Kâşânî, **Tasavvuf Sözlüğü**, s. 137.

dedikleri bu hakikatlerin hepsine cami' olan hakikat ise ilk taayyün olan hakikat-ı Muhammediye'dir.[636]

Taayyün-i sânî mertebesi "hazret-i rubûbiyyet"tir. Çünkü bu mertebe isimlerin mazharlarını kendi mümkün kemâllerine ulaştırma mertebesidir. İsimlerin a'yân ve hakikatlerden ibaret olan mazharlarını kabiliyetlerine uygun olarak dış dünyadaki yetkinlikleri ile buluşturmak açısından bu mertebe rubûbiyet mertebesi olarak isimlendirilmiştir.[637] Bu mertebeye ezelî ilim mertebesi, hakikat-ı insaniyye, âlem-i manâ, âlem-i melekût, âlem-i bâtın, âlem-i emr gibi isimler de verilmiştir.[638] Sabit aynların bulunduğu bu âleme İbnü'l-Arabî âlem-i sübût, ilm-i ilâhî veya hazret-i ilmiyye adlarını verir. Âlem-i mahsûsta zâhir olan bütün mevcûdâtı (cüz'î, küllî, aklî, manevî) hâvî olan bu hazretteki a'yân, ilâhî isimlerin muktezâlarıdır. Bütün mevcûdât buradan zuhûr eder. Şehâdet âleminde *vücûdu* bulunan her şeyin âlem-i a'yân-ı sâbitede de aynı anda *sübûtu* söz konusudur.[639]

Buraya kadar olan bölümde kaydettiğimiz ilk üç mertebe (zât-taayyün-i evvel-taayyün-i sani) ulûhiyet dairesi içerisinde kaldıklarından bunlara *cem'iyet-i ilâhiyye* de denilir. Lâkin bu üçü arasında takdîm ve te'hîrde bulunmak ve meselâ, Hak önce böyleydi sonra böyle oldu gibisinden bunlardan zamânî olarak bahsetmek doğru değildir. Zira bu mertebeler daha önce de kaydettiğimiz üzere Hak için tekaddüm ve taahhür olmadan ezelen ve ebeden sâbittir. Buradaki öncelik ve sonralık zamânî ve hakîkî değil aklîdir. Bizler meseleyi daha iyi anlayabilmek için aklımızda bunu bu şekilde bir ayrıma tabi tutarız.[640] Onun için mertebe sıralanışında öncelik ve sonralık zamânî değil aklîdir. Zira ilk üç mertebe kadîm ve ezelî oluşları itibarıyla zaman ve mekân üstüdürler. Bunların hemen altındaki ervâh ve misâl mertebeleri ise

[636] Konuk, **Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, I, 12-14; Kılıç, **Şeyh-i Ekber**, s. 298-304; Demirli, **Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık**, s. 251-253. Bu mertebe ile ilgili ayrıntılar için ayrıca bkz. Kâşânî, **Tasavvuf Sözlüğü**, s. 136-137; Seccâdî, **Tasavvuf ve İrfan Terimleri Sözlüğü**, s. 451, 492, 502.

[637] el-Kayserî, **Mukaddemât**, s. 38; Seccâdî, **Tasavvuf ve İrfan Terimleri Sözlüğü**, s. 316.

[638] Kâşânî, **Tasavvuf Sözlüğü**, s. 137-139, 501; Konuk, **Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, I, 13-15, 66; Kılıç, **Şeyh-i Ekber**, s. 308-310; Demirli, **İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan**, s. 233. Bu mertebenin diğer isimleri için bkz. Konuk, **Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, I, 15; Kılıç, **Şeyh-i Ekber**, s. 308-309.

[639] Kılıç, **Şeyh-i Ekber**, s. 318.

[640] Kılıç, **Şeyh-i Ekber**, s. 319.

zaman içinde görünmekle beraber şehâdet mertebesindeki zamanın çok ötesinde olduğu için zamansızlık ile zaman âlemi arasında mutavassıt durumdadır.[641]

Böylece buraya kadar olan kısımda ortaya çıkan önemli kavramlar *ulûhiyet* ve onun muhtevası ve içeriği konumundaki *sıfat ve esmâ-i ilâhiye*, *rubûbiyet* ve onun iktizâ ettiği *ef'âl-i ilâhiye,* bütün bunlara mukâbil duran *hakikat-ı Muhammediye* ile diğer eşyânın hakâiki olan *a'yân-ı sâbite* olmaktadır. Nitekim daha önce kaydettiğimiz üzere Bedîüzzamân'a göre Zât-ı Zîşuûn'un kemâlinin ziyası, şuûn, sıfât, esmâ, ef'âl ve âsâr perdelerinden geçerek hüsnünü, cemâl ve kemâlini göstermiştir. İşte bizler de aşağıdaki kısımda, ele aldığımız mertebeler itibarıyla ortaya çıkan bu temel kavramların Risâle-i Nûr'da nasıl işlendiğine bakmaya çalışacağız. Öncelikle ulûhiyet ve rubûbiyet kavramlarını irdeleyeceğiz. Bu ikisinin Risâle-i Nûr açısından tasavvuf düşüncesinde ortaya konulan varlık mertebeleri açısından taayyün-i evvel ve taayyün-i sânî mertebelerine tekabül ettiği görülmektedir. Ardından bu ikisine mütekâbil olan nûr-u Muhammedî ve a'yân-ı sâbite, ardından da ayrıntılı bir şekilde ulûhiyet ve rubûbiyet dairelerinin mâhiyeti ve içeriği konumundaki sıfat-ı ilâhiye, esmâ-i ilâhiye ve son olarak da ef'âl-i ilâhiye mevzularını ele alıp değerlendirmeye çalışacağız.

2.1. Ulûhiyet ve Rubûbiyet

Kâinatı büyük ve mücessem ilâhî bir kitaba benzeten Bedîüzzamân'a göre bu kitabın her bir sayfası bir kitap kadar ve her satırı bir sayfa kadar manaları ifade eder. Kâinat maddî bir Kur'ân gibidir. Yaratmayla ilgili her bir âyeti, kelimesi, harfi hatta her noktası bir mucize hükmündedir. Kâinat, içi sayısız âyetlerle, ince manalı nakışlarla süslenmiş, Rahmânî bir mescit misâlidir. Her bir köşesinde bir grup, bir tür, bir çeşit *fıtrî ibadetle* meşgul bir şekilde yaratılmıştır. Bedîüzzamân kâinat ve içindeki her bir şeyin böyle mucizevî bir şekilde, mana ile yüklü olarak ve yaradılışına uygun bir ibadetle meşgul olmak tarzındaki yaratılmasını ulûhiyet ve

[641] Mustafa Tahralı, **Vahdet-i Vücûd ve Gölge Varlık** -A. A. Konuk'un Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi içerisinde-, MİFAV Yayınları, İstanbul 2011, III, 25.

mabudiyetin tezâhürlerine bağlar.[642] Ona göre bu hâletler kâinatta mutlak bir ulûhiyetin hükümferma olduğunun göstergesi ve delilidir.[643]

Diğer bir ifadeyle ona göre gözümüzle gördüğümüz üzere, kâinatta semâvî olsun arzî olsun bütün varlıkları çeviren, değiştiren ve yenileyen, bütün bir kâinatı kaplayan, sürekli ve düzenli olan ve hikmet çerçevesinde gerçekleşen bir faaliyet ve icraat (faaliyet-i müstevliye) hakikati söz konusudur. İşte o faaliyet hakikati içinde rubûbiyet hakikati tezâhür ettiği gibi, rubûbiyet hakikati içinde de ulûhiyet hakikati tebârüz etmektedir. Yani kâinattaki bu dâimî faaliyet perdesinin ardından Rabbânî fiiller, bu fiiller perdesinin arkasından ilâhî isimler, isimler perdesinin arkasından da kudsî sıfatların varlıkları ve tahakkukları apaçık göründüğü gibi bu sıfatların tecellîleri ile de Vâcibü'l-Vücûd'un varlığı görünmektedir.[644]

Bedîüzzamân şöyle der: "*İşte bu hakikat ve kaideye binaen, bu kâinat bütün mevcudatıyla beraber kaderin kalemiyle yazılmış, kudretin çekiciyle yapılmış manidar hadsiz kitablar, mektublar, nihayetsiz binalar ve saraylar hükmünde - herbiri binler vecihle ve beraber hadsiz vücuh ile- Rabbanî ve Rahmanî nihayetsiz fiilleri ve o fiillerin menşe'leri olan binbir esma-i İlahiyeyi hadsiz cilveleriyle ve o güzel isimlerin menbaı olan yedi sıfat-ı Sübhaniyenin nihayetsiz tecellileriyle, o yedi muhit ve kudsî sıfatların madeni ve mevsûfu olan ezelî ve ebedî bir Zât-ı Zülcelâl'in vücub-u vücuduna ve vahdetine hadsiz işaretler ve nihayetsiz şehadetler ettikleri gibi; bütün o mevcudatta bulunan bütün hüsünler, cemaller, kıymetler, kemaller dahi, ef'âl-i Rabbaniyenin ve esma-i İlahiyenin ve sıfat-ı Samedaniyenin ve şuunat-ı Sübhaniyenin kendilerine lâyık ve muvafık kudsî cemallerine ve kemallerine ve hepsi birden Zât-ı Akdes'in kudsî cemaline ve kemaline bedahetle şehadet ederler.*"[645]

İşte Bedîüzzamân'a göre faaliyet hakikati içinde tezâhür eden rubûbiyet hakikati, ilim ve hikmetle *halk*, *îcâd*, *sun'* ve *ibdâ'*, nizam ve mîzân ile *takdîr*, *tasvîr*, *tedbîr* ve *tedvîr*, kast ve irâde ile *tahvîl*, *tebdîl*, *tenzîl* ve *tekmîl*, şefkat ve rahmetle *it'âm*, *in'âm*, *ikrâm* ve *ihsân* gibi işleri, fiilleri, şuûnâtı ve tasarruflarıyla kendini göstermekte ve tanıttırmaktadır. Yine tezâhür-ü rubûbiyet hakikati içinde apaçık

[642] Nursî, **Asâ-yı Mûsâ**, s. 56.
[643] Nursî, **Şualar**, s. 150.
[644] Nursî, **Asâ-yı Mûsâ**, s. 138-139.
[645] Nursî, **Asâ-yı Mûsâ**, s. 139.

bulunan ulûhiyetin tebârüz hakikati da ilâhî isimlerin cilveleriyle ve sübûtî sıfatların tecellîleriyle kendini bildirmekte ve tanıtmaktadır.[646]

Böylece kâinatta birbiri içinde, birbirini izhâr eden, birbirini gerektiren, bir yönüyle de birbiriyle zâhirlik ve bâtınlık ilişkisi içerisinde olan ulûhiyet-rubûbiyet-faaliyet daireleri söz konusu olmaktadır. Bu umûmî yapıda, ulûhiyet, isim ve sıfatların dairesi olduğu gibi, rubûbiyet dairesi de bu isim ve sıfatların tecellîlerinin gerçekleşerek pratiğe döküldüğü, kuvveden fiile çıkarak tahakkuk ettiği daire olmaktadır. İşte Bedîüzzamân'a göre ulûhiyet meselâ bir saltanat dairesi ise rubûbiyet bu saltanatın icraat dairesi mesâbesinde olmaktadır.[647]

Nitekim Cürcânî de ayn ve hakikatlerden ibaret olan ilâhî isimlerin mazharlarını, hariçte istidâtlarına münasip olan kemâllerine ulaştırmak nazar-ı itibara alındığında bu itibara rubûbiyet mertebesi denileceğini kaydeder.[648] Cîlî'ye göre de hakâyık-ı vücûdiyenin kâffesine ve o hakâyıkı mertebelerinde hıfza ulûhiyet denir. Ona göre merâtib-i ilâhiyye ve merâtib-i kevniyyenin kâffesine şümûl ve bunlardan her birine mertebe-i vücûdtan hakkını vermek ulûhiyetin manasıdır. Çünkü ulûhiyetin her mazhar üzerine -mezâhir-i zâtın nefsine ve gayrisine şümûlü itibarıyla- küllî ihâtası ve mutlak manada bir şümûlu vardır. Diğer bir ifadeyle *her vasıf ve isim üzerine saltanatı* söz konusudur. Böylece ulûhiyet hakâyık-ı vücûdiyye ve gayr-ı vücûdiyyenin ihatâ-i külliyye ve şümûl-i mutlak ile hakkını vermekten ibarettir. Bu anlamda mertebeler itibarıyla en üsttedir. Yine bunun içindir ki Allah ismi isimlerin en yükseği konumundadır.[649]

Rubûbiyet sûfî düşüncede Mutlak Vücûd'un, isim ve sıfatlarıyla, o isim ve sıfatların kendilerindeki istidâdı yönüyle *taayyünü mertebesi* olarak görülür.[650] Ulûhiyet mertebesinde *bilkuvve* melhûz olan terbiye hariçte eşyâya *bilfiil* vaki olursa ona rubûbiyet mertebesi ıtlâk olunur denilmiştir.[651] Nitekim Cîlî'ye göre rubûbiyet, *mevcûdâtı talep eden esmâ ve sıfat*ı muktezî olan mertebenin ismidir. Zira bu isim ve

[646] Nursî, **Asâ-yı Mûsâ**, s. 139-140.
[647] Nursî, **Asâ-yı Mûsâ**, s. 227.
[648] Cürcânî, **Ta'rifât (Tasavvuf Istılahları)**, s. 85, 184.
[649] Cîlî, **İnsân-ı Kâmil**, s. 80-82.
[650] Cürcânî, **Ta'rifât (Tasavvuf Istılahları)**, s. 61, 184.
[651] Rasim Efendi, **Tasavvuf Sözlüğü**, s. 1028.

sıfattan her birisi taalluk edecek mevcûd talep eder. Meselâ Alîm "malûm"u, Kâdir "makdûr"u, Mürîd "murad"ı iktizâ eder.[652]

Nitekim Bedîüzzamân'a göre Zât-ı Vâcibü'l-Vücûd'un hem varlığı hem ulûhiyet ve rubûbiyeti âhireti iktizâ ederler. Aslında bu, Bedîüzzamân'ın mutlak ve sermedî[653] tabir ettiği ulûhiyet ile rubûbiyetin, bâkî me'lûhlarını ve merbûblarını iktizâ etmeleri; tecellîleri sonsuz olan ilâhî isim ve sıfatların bâkî nitelikteki mazharlarını ve meclâlarını istilzâm etmesi durumudur.[654]

Öte yandan Bedîüzzamân'a göre ulûhiyet ve rubûbiyetin en büyük medâr ve mazharı âhiret âlemidir.[655] Bir diğer husûs da ulûhiyetin risâletsiz olamayacağı çıkarımıdır ki Bedîüzzamân bunu birçok yönüyle ele alarak delillerle ispat eder.[656] Aslında Bedîüzzamân'a göre ulûhiyet, risâlet, âhiret, kâinat arasında hakikatte telâzum söz konusudur. Yani bunlardan birisinin vücûd ve sübûtu, ötekisinin de vücûd ve sübûtunu istilzâm etmektedir. Bedîüzzamân bunlar arasındaki telâzumu ayrıntılı bir şekilde ele almakta ve mantıkî bir tarzda beyan etmektedir.[657]

Şüphesiz hiçbir kayıtla kayıtlanmayan zâtı itibarıyla Allah Teâlâ, âlemlerden müstağnidir. Bu, sûfî düşüncede sürekli tekrarlanan ve altı çizilen bir husûstur. O, zâtı itibarıyla kendi kendine yetmekte ve mahlûkata ihtiyaç duymamaktadır. Lâkin İbnü'l-Arabî'ye göre Cenâb-ı Hak, ulûhiyeti itibarıyla me'lûha gerek duyar. Ulûhiyet, Allah'ın isim ve sıfatlarının Allah'ta ayrı ayrı taayyün etmiş olduğu bir mertebedir. İşte bu isim ve sıfatların hükümlerini icra etmesi için mahlûkatın mevcûdiyeti gerekmektedir. Yani Allah zâtı ve varlığı itibarıyla âlemlerden müstağni olmakla beraber İlâh olması itibarıyla me'lûhun, Rab olması itibarıyla da merbûbun lüzumu söz konusudur.[658] Hak Teâlâ'nın her türlü kesreti yok kılan birliğinden (Zât),

---

[652] Cîlî, **İnsân-ı Kâmil**, s. 99.
[653] Nursî, **Sözler**, s. 43.
[654] Nursî, **Asâ-yı Mûsâ**, s. 220; **Sözler**, s. 63; **Mesnevî-i Nûriye**, s. 38-49.
[655] Nursî, **Asâ-yı Mûsâ**, s. 220; **Sözler**, s. 101; **Şualar**, 187.
[656] Nursî, **Sözler**, s. 61-62; **Mesnevî-i Nûriye**, s. 37.
[657] Bu telazumun ayrıntılı îzâhı için bkz. Nursî, **Mesnevî-i Nûriye**, s. 36-49.
[658] Addas tam burada mevzu ile alakalı Emîr Abdulkadir el-Cezâirî'nin (ö. 1300/1883) *Kitâbu'l-Mevâkıf* adlı eserinden şunları nakleder: "*Allah olmadan âlem var olamaz ve âlem olmadan da Allah tecelli edemezdi. Ama bil ki Allah'ın zatıyla zatına tecelli etmesi için âleme ihtiyacı yoktur ve O, zatı itibariyle, âlemlerden ve hatta kendi isimlerinden müstağnidir. Buna karşılık sıfat ve isimleriyle tecelli ettiğinde, bu sıfat ve isimlerin hükümlerinin de tecellisi gerekir ve bu da âlemi gerektirir*." (Addas, **İbn Arabî**..., s. 96).

isimlerin sebep olduğu dâhili bir gayriyet içeren kesreti var edici birliğe (ulûhiyet) geçişi de İbnü'l-Arabî'nin "el-feyzü'l-akdes" olarak isimlendirdiği feyezân ile gerçekleşmektedir. Feyz-i akdesle ortaya çıkan isimlerin kesreti ise "el-feyzu'l-mukaddes"le âlemin zuhûrunu sağlayacaktır. İsimler birbirinden farklı olan hükümlerini icra edebilmek için mezâhir talep edecek, ilm-i ezelîde sübût halinde olan mümkünler "Kün" emrini işitince İbnü'l-Arabî'nin deyişiyle artık var olmazlık edemeyecek ve böylece artık esmâ da hükümlerini bunlar üzerinde gösterebilecektir. Bedîüzzamân'ın ulûhiyet (sıfat ve esmâ dairesi) ile kâinat arasında olduğunu belirttiği mütekâbil nitelikteki *telâzum* ilişkisine karşılık İbnü'l-Arabî, esmâ ile âlemler arasında mütekâbil olarak birbirlerinin gıdası olmaları ve birbirleriyle beslenmeleri şeklinde bir ilişki tasvîri yapar. Zira âlem ancak Allah ile kâimdir ve Allah'ın isimleri ancak âlem ile görünür olduğuna göre isimler ile âlemler birbirlerinin gıdasıdır ve birbirleriyle beslenirler.[659] Abdullah Bosnevî (ö. 1054/1644) de ulûhiyetin zorunlu olarak me'lûhu gerektirdiğini ve bunun da bütün bir âlem olduğunu ifade eder. Zira ona göre merbûbsuz Rab olmayacağı gibi, me'lûhsuz İlâh da olmaz.[660]

Öte yandan Bedîüzzamân, ulûhiyet ve rubûbiyetin en kesin, şüphesiz ve sürekli nitelikte olan lâzımı olarak birliğe ve tekliğe (vahdet ve infirâd) işaret eder.[661] Cenâb-ı Hakk'ın ulûhiyet ve rubûbiyetinin mutlak manadaki bir âmiriyeti ve hâkimiyeti ifade ettiğini belirten Bedîüzzamân, âmiriyet ve hâkimiyetin gereğini de rakip kabul etmemek, ortaklığı reddetmek ve müdahaleyi ortadan kaldırmak olarak tespit eder.[662]

Bedîüzzamân'a göre ulûhiyet ve rubûbiyetin çeşitli mertebeleri ve daireleri vardır. Kâinat bir bütün olarak bu çeşitli dairelerin (isim ve sıfat daireleri)

---

[659] Addas, **İbn Arabî**..., s. 95-99.
[660] Kartal, **Abdullah Bosnevî**..., s. 67.
[661] Nursî, **Sözler**, s. 683-684; **Şualar**, s. 150-151.
[662] Bedîüzzamân şöyle der: "*Onun içindir ki; küçük bir köyde iki muhtar bulunsa, köyün rahatını ve nizamını bozarlar. Bir nahiyede iki müdür, bir vilayette iki vali bulunsa, herc ü merc ederler. Bir memlekette iki padişah bulunsa, fırtınalı bir karmakarışıklığa sebebiyet verirler. Madem hâkimiyet ve âmiriyetin gölgesinin zaîf bir gölgesi ve cüz'î bir nümunesi, muavenete muhtaç âciz insanlarda böyle rakib ve zıddı ve emsalinin müdahalesini kabul etmezse; acaba saltanat-ı mutlaka suretindeki hâkimiyet ve rububiyet derecesindeki âmiriyet, bir Kadîr-i Mutlak'ta ne derece o redd-i müdahale kanunu ne kadar esâslı bir surette hükmünü icra ettiğini kıyas et*." (Nursî, **Sözler**, s. 683). Ayrıca bkz. Nursî, **Lem'alar**, s. 188-189; **Şualar**, s. 18-19, 152-153.

oluşturduğu saltanat üzerinden sevk ve idare edilmektedir. Bu dairelerin her birisinde de bir ismin hâkimiyeti söz konusudur. Bir tek padişahın, saltanatının dairelerinde ve hükümetinin mertebelerinde birçok isim ve unvâna sahip olabilmesi gibi, bu isimlerin tümü de bir tek hâkime bakmakta ve ona işaret etmektedir. İşte Bedîüzzamân bu çerçevede kâinatın ulûhiyet ve rubûbiyet daireleri üzerinden çevrilmesini temsîl yoluyla[663] anlamaya yaklaştırmaya çalışarak şöyle der: "*Nasılki bir sultanın kendi hükümetinin dairelerinde ayrı ayrı ünvanları ve raiyetinin tabakalarında başka başka nam ve vasıfları ve saltanatının mertebelerinde çeşit çeşit isim ve alâmetleri vardır. Meselâ: Adliye dairesinde "hâkim-i âdil" ve mülkiyede "sultan" ve askeriyede "kumandan-ı a'zam" ve ilmiyede "halife"... Daha buna kıyasen sair isim ve ünvanlarını bilsen anlarsın ki; birtek padişah, saltanatının dairelerinde ve tabaka-i hükümet mertebelerinde bin isim ve ünvana sahib olabilir. Güya o hâkim, her bir dairede şahsiyet-i maneviye haysiyetiyle ve telefonuyla mevcud ve hazırdır; bulunur ve bilir. Ve her tabakada kanunuyla, nizamıyla, mümessiliyle meşhud ve nâzırdır, görünür, görür. Ve her bir mertebede perde arkasında, hükmüyle, ilmiyle, kuvvetiyle mutasarrıf ve basîrdir; idare eder, bakar.*"[664]

İşte bu temsîldeki gibi "*Ezel Ebed Sultanı olan Rabb-ül Âlemîn için, rububiyetinin mertebelerinde ayrı ayrı, fakat birbirine bakar şe'n ve namları ve uluhiyetinin dairelerinde başka başka, fakat birbiri içinde görünür isim ve nişanları ve haşmet-nüma icraatında ayrı ayrı, fakat birbirine benzer temessül ve cilveleri ve kudretinin tasarrufâtında başka başka, fakat birbirini ihsas eder ünvanları var. Ve sıfatlarının tecelliyatında başka başka, fakat birbirini gösterir mukaddes zuhuratı var. Ve ef'âlinin cilvelerinde çeşit çeşit, fakat birbirini ikmal eder hikmetli tasarrufatı var. Ve rengârenk san'atında ve mütenevvi' masnuatında çeşit çeşit, fakat birbirini temaşa eder haşmetli rububiyatı vardır.*"[665]

[663] Burada şunu belirtelim ki Bedîüzzamân'a göre "*daire-i uluhiyete ait hakaik-i mücerrede, daire-i mümkinatta ancak misaller ile temessül ve tavazzuh eder. Mümkin ve miskin olan insan da, daire-i imkânda misallere bakarak, fevkinde bulunan daire-i vücubun şuunatını, ahvalini düşünür*." (Nursî, **Mesnevî-i Nûriye**, s. 106).

[664] Nursî, **Sözler**, s. 332.

[665] Nursî, **Sözler**, s. 332-333.

Burada gerek ulûhiyet gerek rubûbiyet dairelerinde etki ve hüküm sahibi olarak karşımıza esmânın çıktığı görülmektedir. Nitekim Bedîüzzamân tam burada esmâ-i hüsnâ ile ilgili birtakım husûslara dikkat çeker. Birinci olarak kâinatın her bir âleminde esmâdan bir ismin tecellî etmesi, hâkim olması ve başka isimlerin o dairede ona tâbi' olması ve onun zımnında bulunmaları durumunu nazara verir.[666] İkinci olarak varlıkların az-çok, küçük-büyük, has-âm her bir tabakasında has bir tecellî, has bir rubûbiyet, has bir isimle bir tecellî gerçekleştiğine dikkat çeker. Yani ona göre aslında o isim tecellisiyle her şeye muhît olmakla beraber öyle bir şekilde bir şeye yöneldiği görülür ki sanki o ilâhî isim sadece o şeye hastır diye anlaşılır. Üçüncü olarak da her bir ilâhî ismin a'zamî mertebesindeki tecellîsiyle -zira Bedîüzzamân'a göre her isimde bir ism-i a'zamlık mertebesi bulunur- en geniş bir dairede bir hâkimiyeti olmakla beraber o isme ait bu en geniş dairenin dahi kendi içerisinde birbirine bakan birçok mertebeden müteşekkil olması durumudur.[667] Hâlık-ı Zülcelâl'ın her şeye yakın olmasına karşın, yetmiş bine yakın nûrânî perdeleri olması hakikatini de ifade eden bu son duruma Bedîüzzamân Hâlık ismi üzerinden şöyle bir misâl verir: "*Meselâ: Sana tecellî eden Hâlık isminin mahlukıyetindeki cüz'î mertebesinden tut, tâ bütün kâinatın Hâlıkı olan mertebe-i kübra ve ünvan-ı a'zama kadar ne kadar perdeler bulunduğunu kıyas edebilirsin. Demek bütün kâinatı arkada bırakmak şartıyla mahlukıyetin kapısından Hâlık isminin müntehasına yetişirsin, daire-i sıfata yanaşırsın.*"[668]

Böylece Bediüzzaman'ın ifade ettiği bu yapıda her bir isim dairesi içinde o isme ait, birbirine bakan birçok mertebe ve pencereler olduğu gibi, her bir dairede hâkim olan isim, diğer dairelerin isimlerine de bakmaktadır. Her bir dairedeki hâkim ismin içinde diğer isimlerin de görünmesi söz konusu olduğu gibi, esmâ dairesinin üstündeki dairede yer alan sıfatların da ayrı ayrı tecelliyâtında birbirini gösteren zuhûratı söz konusu olmaktadır. İsimler birbiri içinde görünmekte, şuûnât birbirine

[666] Meselâ Bedîüzzamân şöyle der: ""*En küçük tabakat-ı mahlukattan olan zerrattan tâ semavata ve semavatın birinci tabakasından tâ arş-ı a'zama kadar birbiri üstünde teşkilât var. Her bir sema, bir ayrı âlemin damı ve rububiyet için bir arş ve tasarrufat-ı İlahiye için bir merkez hükmündedir. O dairelerde ve o tabakatta çendan ehadiyet itibariyle bütün esma bulunabilir. Bütün ünvanlarla tecelli eder. Fakat nasılki adliyede hâkim-i âdil unvânı asıldır, hâkimdir. Sair ünvanlar orada onun emrine bakar, ona tâbi'dir. Öyle de, her bir tabakat-ı mahlukatta, her bir semada bir isim, bir ünvan-ı İlahî hâkimdir. Sair ünvanlar da onun zımnındadır*." (Nursî, **Sözler**, s. 564-565).

[667] Nursî, **Sözler**, s. 333.

[668] Nursî, **Sözler**, s. 333.

bakmakta, temessülât birbiri içine girmekte, unvânlar birbirini ihsas etmekte, zuhûrat birbirine benzemekte, rubûbiyetin türlü türlü terbiyeleri birbirine imdat edip yardım etmektedir.[669]

Dolayısıyla Bedîüzzamân'a göre birbirine bakan, birbirine benzer olan, birbiri içinde olan, birbirini gösteren, birbirini ihsâs eden, birbirini tamamlayan, birbirine imdât edip yardım eden bu mürekkeb ve kompleks yapıda, her bir şeyde, perde arkasında güzel isimleri ve mukaddes sıfatları ve onların tecellîleriyle, hazır ve nazır olan, iş gören, her şeyi idare eden Ezel Ebed Sultanı "Rabbü'l-Âlemîn"dir. Bu nedenledir ki Bedîüzzamân meselâ bütün zâhirî sebepleri, vâsıtaları rubûbiyetin izzetinin sırf zâhiri olan perdeleri olarak görür. Zâhirî sebep ve vasıtaların ilâhî rubûbiyetten hiçbir şekilde payları olamayacağını belirtir. Ona göre onların payı ubûdiyet hizmetinden başka bir şey değildir. O, sebep ve vasıtaların sırf zâhirî olduklarını, hakîkî tesirlerinin olmadığını ve îcâda dönük hiçbir kabiliyetleri bulunmadığını müteaddit yerlerde altını çizerek tekrar eder.[670]

Bedîüzzamân esbâb ile müsebbebât arasındaki ilişkiyi, Müsebbibü'l-Esbâb olan Vâcibü'l-Vücûd'u ve vahdetini gösterip şehâdet eden üç ana hüküm çerçevesinde değerlendirir. Bunların birincisi şudur ki, ona göre, *sebeb gayet âdi, âciz ve ona isnad edilen müsebbeb ise gayet san'atlı ve kıymetli olduğundan, sebebi azleder*. Zira en yüksek bir sebebin, en âdi bir müsebbebe gücünün yetmediği açıktır. Bu da sebeplerin bir perde olduğunu ve müsebbebleri yapanın başka birisi olduğunu göstermektedir. Çünkü Bedîüzzamân'a göre hangi varlığa (müsebbeb) baksak, onda o derece mükemmel ve sıra dışı bir san'at olduğunu görürüz ki, bütün sebepler bir araya gelse, o san'at karşısında aczlarını itiraf etmek durumunda olacaklardır. İkincisi *müsebbebin gayesi, fâidesi dahi, cahil ve câmid olan esbâbı ortadan atar, bir Sâni'-i Hakîm'in eline teslim eder*. Çünkü vücûda gelen her bir varlığın bir değil, birçok gaye ve hikmet tahtında vücûda gelmesine karşın şuûrsuz sebeplerin bir gayeyi düşünüp çalıştığını söyleyemeyiz. Üçüncüsü ise şöyledir: *Müsebbebin yüzündeki tezyînat ve meharetler, kendi kudretini zîşuûrlara bildirmek isteyen ve kendini sevdirmek arzu eden bir Sâni'-i Hakîm'e işaret eder*. Bedîüzzamân'a göre

[669] Nursî, **Sözler**, s. 333.

[670] Meselâ bkz. Nursî, **Asâ-yı Mûsâ**, s. 80, 168; **Sözler**, s. 199, 293-294, 608-609; **Mesnevî-i Nûriye**, s. 10.

varlıklardaki süslü ve gösterişli keyfiyet ve haller, kesin olarak tanıttırmak ve sevdirmek sıfatlarına delâlet ettiği gibi bu sıfatlar da açık olarak Vedûd ve Marûf olan bir yaratıcının varlığının vücûbuna ve birliğine delâlet eder.[671]

Bedîüzzamân'ın bu başlığımız çerçevesinde Risâle-i Nûr'da cevapladığı bir soru da kâinattaki devamlı sûretteki hadsiz faaliyetin sırrının ve hikmetinin ne olduğu suâlidir. Yani Hâlık-ı Zülcelâl'ın varlıkları devamlı sûrette tebdîl, tecdîd ve tazelendirmesinin hakikati nedir? Faaliyet-i rabbâniyenin ve hallâkiyet-i ilâhiyenin sırr-ı hikmeti, gerekçesi ve gerektirici sebebi nedir? Her şeyden önce şunu ifade edelim ki bu sorunun cevabı doğal olarak كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِى شَأْنٍ[672], فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ[673], فَانْظُرْ اِلَى آثَارِ رَحْمَتِ اللهِ كَيْفَ يُحْيِى[674], يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ[675], بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ[676], اَلاَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا âyetlerinin bir nevi îzâhı ve işareti niteliğindedir.

Bedîüzzamân'a göre kâinattaki hadsiz faaliyet cemâlî ve celâlî şeklindeki iki kısım ilâhî isimlere dayanmaktadır. Zira bu isimlerin hem sonsuz ve sayısız tecellî türleri ve çeşitleri vardır hem de bunların sürekli bir şekilde tezâhür istemeleri söz konusudur. Nitekim Bedîüzzamân'a göre yaratılmışların çeşit çeşit olması ve ihtilafları da o tecellîlerin çeşitliğinden ileri gelmektedir. İşte her kemâl ve cemâl sahibinin, fıtrî olarak cemâl ve kemâlini görmek ve göstermek istemesi hakikatine binâen, cemâl ve kemâl-i ilâhiye medâr olan o çeşitli isimler de daimî ve ebedî oldukları için, sürekli bir şekilde Zât-ı Akdes hesabına tezâhür etmek ve görünmek istemektedirler.[677] "*Yani, nakışlarını göstermek isterler. Yani nakışlarının âyinelerinde cilve-i cemallerini görmek ve göstermek isterler. Yani, kâinat kitabını ve mevcudat mektubatını ânen fe-ânen tazelendirmek isterler. Yani, yeniden yeniye manidar yazmak ve her bir mektubu, Zât-ı Mukaddes ve Müsemmâ-yı Akdes ile beraber, bütün zîşuurların nazar-ı mütalaasına göstermek ve okutturmak iktizâ ederler*."[678] İşte ilâhî isimlere ait bu keyfiyetler tabiî olarak kâinatta sonsuz bir

[671] Nursî, **Sözler**, s. 679-681.
[672] **Kur'ân-ı Kerim**, Rahmân Suresi, 55/29.
[673] **Kur'ân-ı Kerim**, Hûd Suresi, 11/107.
[674] **Kur'ân-ı Kerim**, Yasin Suresi, 36/83.
[675] **Kur'ân-ı Kerim**, Rum Suresi, 30/54.
[676] **Kur'ân-ı Kerim**, Rum Suresi, 30/50.
[677] Nursî, **Mektûbât**, s. 86, 288; **Lem'alar**, s. 348.
[678] Nursî, **Mektûbât**, s. 86.

faaliyetin ortaya çıkmasını ve bütün bir kâinatın sürekli olarak bu isimlerin cilve ve tecellîleriyle tazelendirilmesini ve değiştirilmesini sonuç vermektedir.

Ayrıca Bedîüzzamân'a göre bu faaliyette fâilin sınırsız, sonsuz, nihayetsiz ve hadsiz olmasına karşın münfâil olanın dar ve sınırlı olma niteliği ile bu faaliyetin zaman aralığının da az ve sonlu olması durumunun göz önüne alınması da kâinattaki bu sürekli, hadsiz ve hayret veren faaliyetin anlaşılmasını daha da kolaylaştıracaktır. Nitekim o şöyle demektedir: "*Nihayetsiz kemalat-ı İlahiyeyi, hadsiz celevat-ı cemaliyeyi ve gayetsiz tecelliyat-ı celaliyeyi ve gayr-ı mütenahî tesbihat-ı Rabbaniyeyi şu dar ve mahdud zeminde ve mütenahî ve az bir zamanda göstermek için zerratı kemal-i hikmetle kudretiyle tahrik edip, kemal-i intizamla tavzif ederek; mütenahî bir zamanda, mahdud bir zeminde gayr-ı mütenahî tesbihat yaptırıyor. Gayr-ı mahdud tecelliyat-ı cemaliye ve celaliye ve kemaliyesini gösteriyor. Çok hakaik-i gaybiye ve çok semerat-ı uhreviye ve fânilerin bâki olan hüviyet ve sûretlerinden pekçok nukuş-u misaliye ve çok manidar nüsuc-u levhiyeyi icad ediyor*."[679]

Bedîüzzamân'a göre mevzubahis faaliyet için diğer bir sebep ise daha önce de ifade ettiğimiz gibi -tabiri caizse- Vâcibü'l-Vücûd'a ait, faaliyetteki hadsiz kutsal lezzet (lezzet-i mukaddese) ve bu lezzetle beraber merhameti cihetiyle kudret faaliyeti içinde Zât-ı Rahmân-ı Rahîm'e ait, sonsuz kutsal hoşnutluk (memnuniyet-i mukaddese) ve hadsiz kutsal övünç (iftihâr-ı mukaddes) gibi isimlerle ifade edilen rubûbiyetin manaları niteliğinde olan ona ait kutsal ve ulvî hâller ve şe'nlerdir. Bunlar da sonsuz bir şekilde sonsuz ve devamlı bir faaliyeti gerektirmektedirler.[680]

Bedîüzzamân Zât-ı Rahmân-ı Rahîm'in kutsal memnuniyet ve övüncünün (memnuniyet-i mukaddese ve iftihâr-ı mukaddes) ise O'nun yarattığı şeylerin istidâtlarının kuvve halinden fiile çıkmasından ve böylece o varlıkların tekemmül etmesinden kaynaklanan, o varlıklara ait memnuniyet ve kemâllerden ileri geldiğini kaydeder. İşte bu kutsal hoşnutluk ve iftihârın da sonsuz bir şekilde sonsuz bir faaliyeti iktizâ ettiğini belirtir. Böylece Hâlık-ı Zülcelâl'ın hayret verici bir rubûbiyet

[679] Nursî, **Sözler**, s. 552.
[680] Nursî, **Lem'alar**, s. 347-350; **Mektûbât**, s. 86-87, 286.

faaliyetiyle, varlıkları devamlı bir sûrette değiştirmesi (tebdîl), yenilemesi ve tazelemesinin (tecdîd) bir hikmeti de ona göre sözü edilen bu durum olmaktadır.[681]

Öte yandan Bedîüzzamân'a göre Zât-ı Zülcelâl'ın yeryüzündeki varlıkların *tedbir*ine medâr ve mazhar olan dört ilâhî arşı bulunmaktadır. Bunların birincisi, hıfz ve hayat arşı olan topraktır ki, Hafîz ve Muhyî isimlerinin mazharıdır. İkincisi, fazl ve rahmet arşı olan su unsurudur. Üçüncüsü, ilim ve hikmet arşı olan nûr unsurudur. Dördüncüsü de emir ve irâdenin arşı olan hava unsurudur.[682]

Bu başlık altında son olarak şunu da belirtelim ki Bedîüzzamân'a göre insan nev'i içinde ulûhiyetin tecellîlerine en câmi' ayna Hz. Muhammed'in (a.s.m.) manevî şahsiyeti olan hakikatidir.[683] Zira o herhangi bir isme değil, ism-i a'zam ve ism-i cami' olan *Allah* ismine ve dolayısıyla da bütün esmâya mazhardır. Bu nedenle de onun bütün rubûbiyet daireleriyle alakadar olması söz konusudur.[684] Böylece o, Cenâb-ı Hakk'ın rubûbiyet saltanatının en büyük bir ilan ve davet edicisi (dellâl) olup[685] Hâlık'ın bütün bir rubûbiyet tezâhürüne geniş ve küllî bir ubûdiyetle karşılık vermiştir.[686]

2.2. Nûr-u Muhammedî (a.s.m.)

Îcâd temelde varlıkların mâhiyet ve hakikatleri esâs alınarak ve onlar üzerinden gerçekleşmektedir. Bu anlamda îcâd tecellîsine en evvel mazhar olan şey "Nûr-u Muhammedî" (a.s.m.) yani Hz. Peygamberin (s.a.v.) mâhiyeti ve hakikatidir. Varoluşun başlangıcı da işte bu noktadır. Çünkü Zât'ı Akdes'i tezâhür ve tecellîye sevk eden cemâl ve kemâl-i zâtîsi yani bu mutlak cemâl ve kemâlini görmek ve göstermek istemesi olduğuna göre öncelikle bu tecellînin kâmil manada bir meclâsı, mazharı ve aynası olması gerekir. Oysa teker teker hakikatlerin bu cemâl ve kemâli ancak nisbeten gösterebildiği açıktır. Yani her hakikat ancak bir veya birkaç ismin mazharı ve aynasıdır. Öyleyse bütün esmâyı ve kemâl sıfatlarını cami' ve ism-i a'zam olan "Allah" isminin mazharı ve aynası hangi hakikattir. İşte burada karşımıza

[681] Nursî, **Mektûbât**, s. 87, 286; **Lem'alar**, s. 348-350.
[682] Nursî, **Lem'alar**, Zehra Yayıncılık, s. 327; **Mektûbât**, s. 296.
[683] Nursî, **Şualar**, s. 632.
[684] Nursî, **Sözler**, s. 565.
[685] Nursî, **Şualar**, s. 633; **Sözler**, s. 568.
[686] Nursî, **Asâ-yı Mûsâ**, s. 58.

Hakk'ın tecellî aynaları hükmündeki hakikatlerin tümüne muhît ve "hakikatü'l-hakâik" olarak da tabir edilen, hakikat-ı Muhammediye (a.s.m.) çıkmaktadır.

Nûr, aydınlık ve ışık demektir. Apaçık olan, nesne ve olayların mâhiyetini ortaya koyup aydınlatan şeye de nûr denilir.[687] Âlemi aydınlatması hasebiyle Hz. Muhammed (s.a.v.) için de kullanılan nûr, zuhûra işarettir.[688] Aynı zamanda Allah'ın isimlerinden biri olan Nûr, bu itibarla, Allah'ın Zâhir ismiyle tecellî etmesini ifade eder. Bu ismin, tüm eşyânın sûretlerinde kendini gösteren ilâhî varlık ve vücûd anlamında olduğu ifade edilmiştir.[689]

Nûr-u Muhammedî tabiri ise tasavvufî açıdan cemâl ve celâl ile kemâl-i ilâhînin mazharıdır.[690] Âlem-i ceberûttur. Mertebe-i "vahdet"tir. Zât'ın taayyün-i evvel ile ma'lûmiyetinin sûretine bu isim verilmiştir. Bu hakikat zât-ı maa't-taayyünden ibarettir. Yani Zât-ı Bâri taayyünüyle itibar olunduğunda ona hakikat-ı Muhammediye denilir. Hak zâtını ve sıfatını görmeye bu hakikati ayna kılmıştır.[691] Vücûd-u mutlakın bir mertebe tenezzülü ve ilk taayyünü olan bu hakikat bütün a'yân-ı sâbiteyi kuşatıcıdır.[692] Hakikatü'l-hakâik da denilen bu mertebe, tüm hakikatleri kuşatan bu küllîliği sayesinde onların bütün cüzlerine sirâyet eden bir hakikattir.[693] Sûfî düşünceye göre her şey bu hakikatten ve bu hakikat için yaratılmıştır. Hak Teâlâ önce Hz. Peygamber'in (s.a.v.) nûrunu yaratmıştır. Sonra da diğer varlıkların tümünü bu nûrdan yaratmıştır.[694] Hakikat-ı Muhammediye Allah ism-i câmi'inin mazharı olduğundan bütün isimlerin sûretiyle zâhirdir. Dolayısıyla kemâlât-ı ilâhiyyenin âleme muzâf olması da onun aracılığıyladır. İlim mertebesinde bütün hakikatlerin varlığı bu hakikat ile vücûd bulmuştur. Varlığın sırrı bu hakikattir.[695]

---

[687] Ma'lûf, **el-Müncid fi'l-Luğa**, s. 845; Topaloğlu-Çelebi, **Kelâm Terimleri Sözlüğü**, s. 250.
[688] Mehmet Demirci, **Nûr-i Muhammedî**, Nefes Yayınları, İstanbul 2013, s. 11.
[689] Uludağ**, Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, s. 280; Demirci, **Nûr-i Muhammedî**, s. 11.
[690] Rasim Efendi, **Tasavvuf Sözlüğü**, s. 1158.
[691] Cürcânî, **Ta'rifât (Tasavvuf Istılahları)**, s. 61, 151; Rasim Efendi, **Tasavvuf Sözlüğü**, s. 434, 436.
[692] Rasim Efendi, **Tasavvuf Sözlüğü**, s. 446.
[693] Kâşânî, **Tasavvuf Sözlüğü**, s. 217.
[694] Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, 153, 280; Topaloğlu-Çelebi, **Kelâm Terimleri Sözlüğü**, s. 109.
[695] Rasim Efendi, **Tasavvuf Sözlüğü**, s. 436-440, 446-448.

Sehl et-Tüsterî (ö. 283/896), Hüseyin b. Mansûr el-Hallâc (ö. 309/922), İbnu'l-Arabî (ö. 638/1240), Abdülkerim el-Cîlî (ö. 820/1417), Kastallânî (ö. 923/1517), Yusuf b. İsmail en-Nebhânî (ö. 1350/1923) eserlerinde nûr-u Muhammedî veya hakikat-ı Muhammediye görüşüne yer veren sûfîlerden bazılarıdır.[696] Hallâc, Peygamber (s.a.v.) için "Nûr" kavramını kullanmakta ve onun nûrunun diğer bütün nûrlara egemen olup varlık itibarıyla ilk olduğunu belirtmektedir. Nûr-u Muhammedî telakkisinin öncüsü kabul edilen Hallâc için bu nûr, sırrın sırrıdır. Nûrlar içinde onun nûrundan daha eski ve önce olanı yoktur. Genel anlamdaki Peygamberlik nûru da bu nûrdan doğmuştur. Bütün nebiler ve resûller ilim ve irfânı Hz. Peygamber'den almışlardır. İlk taayyün olan bu nûr bütün varlıkların ondan zuhûr etmesi itibarıyla varlığın kaynağı ve varoluş sebebidir. Bu itibarla da Allah-insan ilişkisinin ilk boyutunu teşkîl etmektedir. Zât'ın zâta tecellî etmesidir.[697]

İbnü'l-Arabî'ye göre ise bu hakikat Hakk'ın zuhûr ettiği yaratılmış en yetkin tecellîgâhtır. En özel manasıyla insan-ı kâmildir; kâmil insanın en mükemmel örneğidir. İsm-i câmi' ve ism-i a'zam olan "Allah" isminin yegâne mazharı olan bu hakikate İbnü'l-Arabî'nin nispet ettiği birtakım işlevler söz konusudur. Bunların ilki âlem ile ilişkisi bakımından bu hakikatin âlemin yaratılışının kaynağı ve aslı olmasıdır. Bu da Allah'ın her şeyden evvel ve her şeyi kendisinden yarattığı bir nûr olması cihetiyledir. İkinci olarak insan ile ilişkisi açısından bu hakikat insan kemâllerinin ulaşabileceği son noktayı ifade etmektedir. Dolayısıyla da varlığın hakikatlerini kendinde toplayan insan-ı kâmilin yetkin sûretidir. Üçüncü olarak tasavvufî açıdan bu hakikat bütün peygamber ve velilerin ilimlerini aldıkları bir kandildir.[698] Yani hakikat-i Muhammediye maddî ve manevî hayatın esâsı, Enbiyâ ve evliyânın ilimlerini aldıkları kaynaktır. Hz. Âdem'den (a.s.) son nebi Hz. Muhammed'e (s.a.v.) kadar nebi ve veli sûretinde tezâhür eden rûhtur. Bütün nebi ve

[696] Demirci, **Nûr-i Muhammedî**, s. 11.

[697] Rıza Bakış, **Aşığın Tevhîdi -Hallâc'a Göre Varlık ve Dinî Tecrübe-**, İnsan Yayınları, İstanbul 2014, s. 122-125.

[698] Afîfî, **Fusûsu'l-Hikem Okumaları**..., s. 470-471; el-Hakîm, **İbnü'l-Arabî Sözlüğü**, s. 471-474. "*Sûfîler Muhammedî hakikatin üç temel özelliğine vurguda bulunurlar. Bunlar diğer mevcutların varlık sebebi olmak, onlara ilâhi bilgiyi iletmek ve buna bağlı olarak da her şeyi terbiye edip kendi hakikatine ulaştırmaktır.*" (Özdemir, **Dâvûd Kayserî'de Varlık**..., s. 233).

veliler bu hakikatin (rûh-u Muhammedî/nûr-u Muhammedî) tecellî ettiği aynalar ve sûretlerdir.[699]

Hakikat-ı Muhammediye zât ile esmâ ve varlıkların hakikatleri ile kevnî sûretleri arasında câmi' bir berzah olarak kabul edilmiştir. İlâhî rahmet bütün hakikatlere buradan dağıtılmaktadır.[700] Afîfî, Müslümanların kelime/logos nazariyelerini ele aldığı makalesinde, İbnü'l-Arabî'nin bazen hakikat-ı Muhammediyeye hakîkatü'l-hakâike baktığı gibi baktığını ve onu Allah ile âlem arasındaki berzah, kadîm ile hâdis, vâcib varlık ile mümkün varlık veya fâil ile münfâil arasındaki vâsıta olarak isimlendirdiğini belirtir. Afîfî'ye göre hakikat-ı Muhammediye veya nûr-u Muhammedî'yi İbnü'l-Arabî'nin tasavvur ettiği gibi anlarsak "kelime"nin en önemli fonksiyonları şunlar olur: Birincisi kelime, tasavvufî ve tasavvuf dışı her çeşit batınî ilmin kaynağıdır. İkincisi hakikat-ı Muhammediye mâhiyeti itibarıyla "hakikatü'l-hakâik"in aynı olması açısından âlemin illeti ve yaratılışının sebebidir. Üçüncüsü hakikat-ı Muhammediye aynı zamanda âlemi muhafaza edip koruyan ve himaye eden "rûh"tur.[701]

İbnü'l-Arabî'ye göre hakikat-ı Muhammediyenin mazharı Zât-ı Muhammediye, mutlak cem'iyyet[702] ve kendisiyle Zât-ı Ehadiyye'nin taayyün ettiği birinci taayyün mertebesinin sahibidir.[703] Hakk'ın kendini izhâr etmeye başlamasının ilk sûreti olan bu hakikat Allah'ın her şeyden önce ve bundan hareketle de her şeyi

---

[699] Afîfî, **Tasavvuf**..., s. 272.

[700] Kâşânî, **Tasavvuf Sözlüğü**, s. 217-218; Konuk, **Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, I, 94-96.

[701] Afîfî, **İslâm Düşüncesi**..., s. 87-88.

[702] Cîlî bu mutlak cem'iyyet mertebesini en büyük berzahlık mertebesi olarak niteler. Bu mertebe Zat'ın mutlaklığıdır ki ona hakikatlerin hakikati de denilir. Ona göre eğer kâmillerden birisi bu mertebeden bir nasip elde etmişse bu ancak bu kâmilin kabiliyeti miktarıncadır. Oysa Muhammed (s.a.v.) için hâsıl olan ancak Allah'a layık olandır. Bu yüzdendir ki ona göre onun Allah hakkındaki bilgisi Allah'ın kendisi hakkındaki bilgisinin aynıdır. Yani o, Allah Teâlâ'yı Allah'ın kendisi hakkındaki bilgisiyle bilmiştir. Bunun için de cem'iyyet makamı ile tahakkuk ederek bütün marifetleri cem' etmiş ve bununla biricik olmuştur. Bu anlamda diğerlerinin bilgisi ancak kabiliyetleri miktarınca olup Allah'ın miktarınca değildir. Bu makam, hakikat-ı Muhammediye denilen zatî tecelligahtan kaynaklanan cem' etme makamıdır. Cîlî, **Hakîkat-i Muhammediyye**, s. 213-214.

[703] Afîfî, **Fusûsu'l-Hikem Okumaları**..., s. 60,470. Afîfî'ye göre, İbn Arabî'nin hakikat-ı Muhammediye nitelemesinde Yeni Eflatunculuk, Hıristiyan ve Yahudi felsefelerinden alınmış birtakım unsurlar vardır. Bunlara batınî, İsmailî ve Karmatî mezhebine ait bazı düşünceler de ilave edilmiştir. İbn Arabî bütün bu unsurları kendi özel yöntemiyle mezcetmiştir. Böylece bu unsurları kendilerinden almış olduğu kaynakların izleri ortadan kalkmış ve tüm dünyaya hakikat-ı Muhammediye'nin mâhiyeti hakkında orijinal bir nazariye getirmiştir. Afîfî, **Fusûsu'l-Hikem Okumaları**..., s. 471.

kendisinden yarattığı nûr olması itibarıyla âlemin yaratılmasının temelini oluşturur.[704]

Addas bu mevzu muvâcehesinde, İbnü'l-Arabî'nin bütün irfânına hâkim üç temel fikirden söz eder ki bunlar, Afîfî'nin bu hakikate İbnü'l-Arabî'nin yüklediğini söylediği işlevlerden ibaret görünmektedir. Bunların evvelkisi hakikat-i Muhammediyenin diğer bütün mahlûkata nisbetle kadîm oluşu ve bütün âlemden önce yaratılmış olması fikridir. Bu hakikat ilk yaratılan varlık olarak, aynı zamanda nihaî gayesini de teşkil ettiği kozmolojik süreci kendinden itibaren başlatmaktadır. İkincisi tarih boyunca insanlara gönderilmiş olan bütün bir peygamberler silsilesinin halkalarının bu hakikatin kısmî ve cüz'î zuhûrlarından ibaret olması ve kâmil manada zuhûrun ancak Hz. Muhammed'in (s.a.v.) şahsında ortaya çıkmış olmasıdır. Böylece Hz. Peygamber'in (s.a.v.) şerîatı kendisine takaddüm eden şerîatları noksansız olarak ihtivâ etmekte ve Peygamberler arasından sadece o, şahsına îmân ediliyor olsun veya olmasın istisnâsız bütün insanları ümmeti içinde toplamaktadır. Son olarak bu hakikatin en yüksek kemâl derecesini temsil etmesi durumudur. Böylece ilâhî kemâlâtın üzerinde hiçbir leke bulunmayan en berrâk aynası ve bütün velâyetin ancak onda başlayıp onda bittiği, diğer bir ifadeyle, her türlü nübüvvet ve velâyetin kaynağı olmaktadır. Peygamberler onun nâibleri, veliler ise vârisleridir. Şunu da belirtelim ki, Addas'a göre İbnü'l-Arabî bu hakikatle ilgili sadece yukarıda ifade edilen nazarî ve soyut mülâhazaları belirtmekle kalmaz, bunların amelî neticelerini de dile getirir. Yani mademki Hz. Muhammed (s.a.v.) bütün velâyetin ilk örneği ve aslıdır, müridin "imago Dei"den başka bir şey olmayan aslî doğasına yeniden

[704] İzutsu, **İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar**, s. 314-315. Dinlerde ilk yaratılan varlık inancı ve nûr-u Muhammedî konusunda hülasa bir değerlendirme için bkz. İsmail Taşpınar, "Dinlerde İlk Yaratılan Varlık İnancı: Yahudilik ve Hıristiyanlık", **Tarihten Günümüze Tartışmalı İnanç Meseleleri-II (Nûr-i Muhammedî, Vahdet-i Vücûd, Rüya)**, Mehmet Bulğen ve İsmail Taşpınar (Ed.), s.a. (21-52), MİFAV Yayınları, İstanbul 2015. Taşpınar sonuç olarak şunları dile getirir: "*Hem Polinezya dininde hem Zerdüştlük, Yahudilik ve Hıristiyanlıkta ilk yaratılan varlığın mâhiyetine ilişkin ortak noktalar kullanıldığı görülmektedir. Buna göre; söz konusu dinlerde ilk yaratılan varlığın farklı özellikleri içerisinde en temel özelliğin, onun İlâhi 'Kelam' veya 'Söz' ile 'Hikmet' ve 'Nûr' olduğu görülmektedir. Hem Polinezya dininde hem de diğer müesses dinlerin tamamında, ilk yaratılan varlığın 'Nûr' olduğu belirtilmektedir. Bu durumu Tanrı ile yaratıklar arasında aracı varlık konumu dolayısıyla özellikle hem Yahudilik'te İlâhî Kelâm'ın tezahürü olan Tevrat'ın, hem de Hıristiyanlıkta Yuhanna İncili'nin başında belirtildiği üzere başlangıçta var olan Kelâm'ın tezahürü olan İsa Mesih'in bir 'Nûr' olarak takdim edilmesinde görmek mümkündür. Bu durum Yahudi ve Hıristiyan dini geleneğin bir devamı konumunda olan İslâm'ın tasavvuf literatürünü özellikle 'Nûr-i Muhammedî kavramı çerçevesinde önemli ölçüde etkileyecektir*." Taşpınar, **İlgili bölüm**, s. 52.

kavuşması veya bu doğayı idrâk etmesi de sadece Hz. Muhammed'in sünnet-i seniyyesine ittibâ ederek ve onun ortaya koyduğu örnekliği izleyerek mümkün olabilecektir.[705]

Tasavvufta Hz. Peygamber'in (s.a.v.) üsve-i hasenesini takip etmek sadece geçilmesi emredilmiş olan bir merhale değil belki her türlü tahakkukun zorunlu şartı, vâsıtası ve gayesidir. Zira sûfîler açısından tarihin belli bir anında "Hâtem-i Enbiyâ" olarak zuhûr eden Muhammed (s.a.v.), aynı zamanda "insan-ı kâmil"i de temsil etmekte ve tarihin bütün anlarında her türlü velâyetin kemâlini ortaya koymaktadır. Bu nedenledir ki Addas'a göre incelenmesi, öğrenilmesi ve uygulanması açısından sünnet vurgusu Ekberî tasavvuf anlayışının tam merkezinde yer almaktadır.[706] Nitekim tasavvuf anlayışına göre Hz. Peygamber (s.a.v.) insan-ı kâmilin en mükemmel örneğidir ama aynı zamanda bir beşerdir ve insanlığa bu anlamda takib edilip uyulacak en güzel bir örneklik, bir "üsve-i hasene" bırakmıştır. Buradan hareketle kemâle doğru yol almak isteyen kişi için hakikat-ı Muhammediye ulaşılması arzu edilen en yüksek bir ideal olarak görülmüştür.[707]

Abdülkerim Cîlî, Cenâb-ı Hakk'ın Hz. Muhammed'i kemâlinden yaratarak onu celâl ve cemâline mazhar kıldığını belirtir. Ona göre hakâik-i Muhammediye ilâhî hakikatlerden mahlûktur. Zira Hak Teâlâ onun hakikatlerinden her birisini ilâhî sıfât ve isimlerinin hakikatlerinden birisinden, nefsini de ilâhî nefsinden yaratmıştır. Hz. Âdem'in nefsini ise Hz. Muhammed'in nefsinden bir nüsha olarak yaratmıştır.[708] Cîlî, ilâhî rahmeti özel ve genel olmak üzere ikiye ayırır ve ikincisinin hakikat-ı Muhammediye olduğunu ifade eder. Çünkü Allah eşyânın hakikatlerinin tamamına onunla rahmet etmektedir. Böylece her şeyin kendi varlık mertebesinde ortaya çıkması bu hakikat sayesinde gerçekleşmektedir. Cîlî'ye göre kendisiyle âlemdeki varlıklara rahmet etmek üzere Allah'ın yarattığı ilk şey Hz. Muhammed'in (s.a.v.) rûhudur. Allah âlemi onun varlığından çıkarmış, ondan var etmiştir. Rahmetin -ki Cîlî burada İbnü'l-Arabî'de olduğu gibi rahmeti varlıkla aynı anlamda kullanmaktadır- bütün varlıkları kapsaması, Muhammed (s.a.v.) sebebiyledir. Cîlî'ye

[705] Addas, **İbn Arabî**..., s. 28-29, 49.
[706] Addas, **İbn Arabî**..., s. 26-27.
[707] Demirci, **Nûr-i Muhammedî**, s. 21.
[708] Cîlî, **İnsân-ı Kâmil**, s. 350-351.

göre Hak Teâlâ onu zâtının tecellîsi için seçmiştir.[709] Yaratıkları ile arasında *nisbet* olması için âlemi ondan yaratmıştır. Böylece onlar bu nisbetle O'nu tanıyacaklardı. Böylece Cîlî'ye göre mevzubahis o nisbet ve vâsıta olmasaydı âlem var olmayacağı gibi hiçbir mahlûk da Rabbini tanıyamazdı. Onun içindir ki Allah önce nisbeti yarattı sonra o nisbetle kendisini tanısınlar diye onları bu nisbetten yarattı. Binâenaleyh gerek vücûdî gerekse irfânî manada illet, vâsıta ve vesile odur.[710]

Cîlî'ye göre nûr-u Muhammedî İlâhi Zât'ın nûrundan, onun dışındaki varlıklar ise isim ve sıfatların nûrlarından yaratıldıklarından, Hz. Peygamber (s.a.v.) varlığın en yetkini, âlemin en faziletlisi ve mahlûkatın en şereflisidir. Zât, sıfatları önceledi̇ği gibi zâtın mazharının da sıfatın mazharını öncelemesi itibarıyla o, yaratılan mahlûkların ilkidir. Zâtî tecellînin kuşatıcılığını nazar veren Cîlî'ye göre bu kuşatıcılık itibarıyla onun ilâhî isim ve sıfatlarla da tahakkuk edip onlarla vasıflandığına ve diğer yetkinlik ve nisbetleri her bakımdan kapsadığına işaret eder. Bu yüzden o, hem Hakk'a hem de halka ait yetkinlikleri haiz olması ve ikisini de cem' etmesi itibarıyla varlıkta tektir. Duyulur şeylerle müşâhede olunan tüm yetkinlikler onun zâhiri sûretinden kaynaklanırken, manevî âleme ait olup da akledilen her yetkinlik ise onun batın olan manevî feyzinden kaynaklanır. Yani o âlemin görünen ve görünmeyen yetkinliklerinin kaynağıdır. Gerek sûret gerekse mana açısından âlemin yetkinliği ancak Efendimiz (s.a.v.) ile olmuştur. Âlemde duyularla algılanan şeyler onun dış görünüşüne dayanır; akılla bilinen şeyler ise onun batınına dayanır. Bu yüzden Cîlî'ye göre o, mananın heyulası ve varlık sûretidir. Gayb âlemi onun batınının feyzidir. Gaybu'l-gayb ise onun hakikatinden ibarettir.[711] Süflî, ulvî, ceberûtî, melekûtî, mülkî, suverî, manevî, latîf, kesîf bütün varlıklar rûh-u Muhammedî'den yaratılmıştır. Bu manada *kesîf* varlık bu rûhtan yaratılan varlık mertebelerinin sonudur.[712]

[709] Cîlî diğer Peygamberlerin tecellisinin sıfatî, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) tecellisinin ise zatî olmasının delili olarak Allah'ın Peygamberler içinde ondan başkasını zatî isimlerle isimlendirmemesini gösterir. Cîlî'ye göre Allah onu el-Hakk ve en-Nûr diye isimlendirmiştir. Sadece bunlarla değil bu nitelikte diğer birçok isimle de isimlendirmiştir. Cîlî daha sonra bu isimleri sıralar ve Kur'ân'dan ve hadislerden dayanaklarını zikrederek açıklamalarda bulunur. Bkz. Cîlî, **Hakîkat-i Muhammediyye**, s. 208, 214-223.

[710] Cîlî, **Hakîkat-i Muhammediyye**, s. 19-26.

[711] Cîlî, **Hakîkat-i Muhammediyye**, s. 232-236.

[712] Cîlî, **Hakîkat-i Muhammediyye**, s. 294.

İmam Rabbânî'ye göre ise taayyün-i evvel *taayyün-i hubbî*dir ve o, aynı zamanda hakikat-ı Muhammedî'dir. Rabbânî, taayyün-i hubbîyi (hakikat-ı Muhammedî) şöyle anlatır: Gizli hazineden zuhûra gelen ilk şey "hub" yani sevgi ve muhabbettir. Âlemi yaratmak için zuhûr eden ilk itibar muhabbettir. İkinci itibar da vücûddur. Böylece zuhûrda muhabbetten sonra vücûd gelmektedir. Taayyün-i hubbîye taayyün-i evvel, taayyün-i vücûdiye de taayyün-i sânî diyen Rabbânî'ye göre "taayyün-i vücûdî"nin altında isim ve sıfatların icmâlî âlemi ve daha sonra da bu isim ve sıfatların tafsîlî âlemi gelir. Rabbânî'ye göre İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin icmâlî ilim ve taayyün-i evvel dedikleri mertebe bu sıfatlar âleminin tafsilidir.[713]

Aziz Mahmud Hüdâyî (ö. 1038/1628) de Hulâsatü'l-Ahbâr adlı eserinde İbn Ebi Talib'ten mevzu ile alakalı bazı bilgiler aktarır. Bunları özetlemek gerekirse: Hakk'ın ilk yarattığı şey kendi nûrundan, kudretiyle yarattığı Hz. Muhammed'in (s.a.v.) nûrudur. Allah onu mahlûkatına rahmet yapmıştır. Hak Teâlâ Hz. Muhammed'in rûhuna önce Rahmân ve sonra Kahhâr isimleriyle tecellî etti ve bu tecellîlerin neticesinde terleyen Hz. Peygamber'in o terinden diğer ruhları yarattı. Daha sonra bu ruhları ruhlar âleminden cisimler âlemine gönderip her birisine yaratılış hikmetine uygun olarak beden verdi. Hüdayî'ye göre Hz. Peygamber varlık ağacının tohumudur. Arş kürsî, levh ve kalem ondan sonradır. Nasıl ki tohum ağaçtan önce olup sonraki aşamalarda ağacın kökü, dalı ve çiçekleri ortaya çıkmakta ve ağaç böylece tamamlanmaktaysa, Resulullah (s.a.v.) da böyledir. O, kâinat için asıldır. Arş ve ferş ve bu ikisi arasında olan şeyler ondan yaratılmıştır. Rûhânî ve cismânî âlemlerin mertebeleri Resulullah'ın (s.a.v.) şerefli vücûdunun ortaya çıkışına kadar devam etti. Allah, Resulullah'ın (s.a.v.) zuhûruyla âlemleri tamamladı ve böylece âlemlerin yaratılmasındaki gaye ortaya çıkmış oldu. Onun vücûdu bu sebepten dolayı diğer Peygamberlerin sonuna bırakıldı.[714]

Demirci'ye göre hakikat-ı Muhammediye veya nûr-u Muhammedî denen manevî varlık, bir nûr, bir hakikat, bir öz ve cevher olup, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) *manevî şahsiyeti*nde sembolleşmektedir. O, Hz. Âdem'den önce yaratılmış, başka

[713] Tosun, **İmâm-ı Rabbânî**..., s. 84-85.

[714] Aziz Mahmud Hüdâyî, **Âlemin Yaratılışı ve Hz. Muhammed'in Zuhûru (Hulâsatü'l-Ahbâr)**, Kerim Kara ve Mustafa Özdemir (Çev.), İnsan Yayınları, İstanbul 2016, s. 115-117.

varlıklar ve nebiler ise hep onun hakikatini tafsîl ve beyan için yaratılmışlardır.[715] Ona göre müsteşrikler, nûr-u Muhammedî telakkisinin ortaya çıkışı ile ilgili değişik asırlardan ve muhtelif tesirlerden söz etseler[716] de ilk devirlerde, hakikati, nûru veya söz konusu manevî şahsiyeti açısından Hz. Muhammed'in özellikleri üzerinde durulmadığı görülmektedir. Her ne kadar Tüsterî ve Hallâc bu makama temas etmekte ve onun açıklanmasında öncü olsalar da bu husûsun, özellikle İbnü'l-Arabî ve Cîlî tarafından önemsendiği ve merkezî bir mevzu ve nazariye olarak etraflıca ele alındığı görülür.[717] Addas'ın belirttiği gibi Hz. Muhammed'in (s.a.v.) tarihi şahsiyetinde en kâmil ve eksiksiz zuhûruna ulaşan hakikat-ı Muhammediye fikri tasavvufta son derece erken tarihlerde ortaya çıkmışsa da daima îmâ ve işaret yoluyla dile getirilecek ve tafsîl edilmek üzere İbnü'l-Arabî'yi bekleyecektir.[718]

Şunu da ifade edelim ki Demirci'nin ifade ettiği üzere İslâm tasavvufunun ilk dönemlerinde hakikat-ı Muhammediye görüşünün bulunmaması doğaldır. Zira zuhûru esnasında tasavvuf tamamen amelî ve ahlakî bir mâhiyettedir. Nazarî tarafı ise hicri üçüncü asırdan itibaren teşekküle başlamıştır. İslâm dünyasında Aristo felsefesi ve Yeni Eflatunculuk yaygınlaşmaya başladıktan sonra Müslümanlar arasında felsefeyi benimsemeyen çevrelerde bile akl-ı evvel, akl-ı küll, feyz, rûh-u küllî vb. gibi mefhumlar fazla yadırganmamıştır. İşte Peygamber Efendimizin yaratılışı ve nûru ile ilgili baştan beri mevcûd olan hadîsler bu vesile ile aktüel hale gelerek nûr-u Muhammedî görüşü şekillenmiştir.[719] Dolayısıyla söz konusu telakkînin gündeme gelmesinin hâricî tesirlerle olduğu söylenebilse de bu telakkîye vücûd veren malzeme ve bu telakkînin aslî unsurları İslâm kaynakları arasında mevcuttur.[720]

Yıldırım'ın aktardığına göre ise bu nazariyeye sistematik olmasa da sözlerinde ilk defa yer veren Zunnûn el-Mısrî (ö. 245/859) olmuştur. Zira "Aslu'l-

[715] Demirci, **Nûr-i Muhammedî**, s. 18.
[716] Bu anlamdaki görüşlerin özeti için bkz. Demirci, **Nûr-i Muhammedî**, s. 22-24.
[717] Demirci, **Nûr-i Muhammedî**, s. 21.
[718] Addas, **İbn Arabî**..., s. 27, 29.
[719] Hakikat-ı Muhammediye görüşünün hadis ve Kur'ân'daki dayanakları için bkz. Demirci, **Nûr-i Muhammedî**, s. 25-34. Ayrıca bu dayanaklarla ilgili bir değerlendirme için bkz. Ahmet Yıldırım, "Hadis Rivayetlerinde Nûr-i Muhammedî Meselesi", **Tarihten Günümüze Tartışmalı İnanç Meseleleri-II (Nûr-i Muhammedî, Vahdet-i Vücûd, Rüya)**, Mehmet Bulğen ve İsmail Taşpınar (Ed.), s.a. (115-137), MİFAV Yayınları, İstanbul 2015.
[720] Demirci, **Nûr-i Muhammedî**, s. 24.

halk nûru Muhammed=Yaratılmışların aslı Muhammed'in nûrudur" sözü ona aittir. Ona göre nazariye, et-Tüsterî'ye de atfedilmektedir. Daha sonra bu nazariye Tüsterî'nin talebesi olan İbn Sâlim tarafından sistemleştirilerek "Sâlimiyye kolu oluşmuş ve nûr-u Muhammedî bu ekolün temel öğretilerinden biri olarak ortaya çıkmıştır. Mamâfîh bu nazariyeyi sûfî muhitlere taşıyan ve kapsamlı bir şekilde ele alıp yaygınlaştıran Hallâc olmuştur. Hallâc'tan sonra bu nazariye teofizik tasavvufta büyük bir rol oynamış Ömer b. el-Fârıd (ö. 632/1235) ve İbnü'l-Arabî ile tasavvufları felsefî bir renk alan sûfîlerin hepsi, bu nazariyeyi çeşitli şekillerde ele almışlardır.[721]

Mahmut Ay'ın derlediği bilgilere göre ise nûr-u Muhammedî kavramının terimleşme ve sistematik bir nazariye haline dönüşme süreci hicrî üçüncü asırdan itibaren başlamıştır. Sûfî muhitte, bir nazariye olarak yazılı bir kaynakta, ilk defa hicrî üçüncü asırda et-Tüsterî tarafından dile getirilmiş olan bu nazariye zamanla tasavvufî düşüncenin en başat unsurlarından biri haline gelerek pek çok sûfî tarafından çeşitli eserlerde ele alınmıştır. İbnü'l-Arabî tarafından vahdet-i vücûd ile ilişkilendirildikten sonra da bu düşünceyle irtibatlı olarak işlenmeye başlamıştır.[722]

Risâle-i Nûr'u incelediğimizde ise Bedîüzzamân'ın *vücûdî* anlamda hakikat-ı Muhammediyeyi kâinat ağacının esâs ve temel çekirdeği (çekirdek-i aslî) şeklinde nitelediğini görmekteyiz.[723] O, bu anlamda "mâhiyet-i kudsiye-i Ahmediyenin" hem âlemin yaratılışının sebebi, hem neticesi, hem de en güzel meyvesi olduğunu açık bir şekilde dile getirir.[724] Bu hakikatin Hz. Peygamber'in küllî manevî şahsiyeti ve mukaddes makamı olduğunu belirtir.[725] Hz. Muhammed'in (a.s.m.) manevî şahsiyeti olan hakikatinin, Zât-ı Vâcibü'l-Vücûd'un ulûhiyet tecellilerine en câmi' bir ayna

[721] Yıldırım, **Hadis Rivayetlerinde Nûr-i Muhammedî Meselesi**, s. 118-123. İslâm ve tasavvuf düşüncesinde nûr-u Muhammedî veya hakikat-ı Muhammediye görüşünün doğuşu, gelişimi, bu görüşün ortaya çıkmasında etkili olduğu düşünülen unsurlar hakkında özet bir değerlendirme için ayrıca bkz. Yıldırım, **Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları**, s. 125-132. Bu telakkinin dayanakları hükmündeki hadislerin tahric ve değerlendirmesi için de ayrıca bkz. Yıldırım, **Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları**, s. 132-140.

[722] Mahmut Ay, "İşârî Tefsirlerde Hakikat-i Muhammediyye Anlayışı", **Tarihten Günümüze Tartışmalı İnanç Meseleleri-II (Nûr-i Muhammedî, Vahdet-i Vücûd, Rüya)**, Mehmet Bulğen ve İsmail Taşpınar (Ed.), s.a. (57-105), MİFAV Yayınları, İstanbul 2015, s. 102. İşârî tefsirlerde mevzubahis hakikatin ele alınışı ile ilgili yazarın değerlendirmeleri için de aynı çalışmaya bakılabilir.

[723] Nursî, **Asâ-yı Mûsâ**, s. 36; **Şualar**, s. 218, 633; **Barla Lâhikası**, s. 324, 326.

[724] Nursî, **Şualar**, s. 621, 633; **Barla Lâhikası**, s. 324.

[725] Nursî, **Asâ-yı Mûsâ**, s. 69, 70; **Sözler**, s. 459.

olduğunu kaydeder.[726] Bedîüzzamân'a göre risâlet-i Muhammediye'nin (a.s.m.) esâsı da bu hakikattir.[727]

Bedîüzzamân *irfânî* ve *manevî* anlamda ise bu hakikatin herkes ve her îmân ehli için bir feyiz ve imdât kaynağı olduğunu vurgular. Bu hakikatin *ilim, nûr* ve *irfân*ın kendisinden alındığı bir vâsıta olduğunu belirtir. Bu hakikatin, eşyânın hakikatini olduğu gibi beyan eden bir nûr olduğunu tespit eder.[728] Nitekim Risâle-i Nûr'un kendisi de Tarihçe-i Hayat'ta[729] risâlet-i Ahmediye ve hakikat-ı Muhammediyenin câmi' bir aynası olarak nitelenmiştir.[730] Bedîüzzamân Risâle-i Nûr'u, hakikat-ı Muhammediyenin (a.s.m.) bir vârisi ve Muhammedî nûrların feyzinin taşıyıcısı (hâmil-i feyz-i envâr-ı Muhammedî), şeklinde nitelemiştir.[731] Risâle-i Nûr'un kaynağı, aslı ve esâsının nûr-u Muhammedî (a.s.m.) ve hakikat-ı Kur'ân olduğu vurgulanmıştır.[732] Keza Mustafa Sungur da Şualar'da kendisine yer bulan müdafaasında Risâle-i Nûr'un kelime ve cümleleriyle Kur'ân nûrundan ve nûr-u Muhammedî'den (a.s.m.) gelen ezelî ve ebedî bir nûr olduğunu belirtmiştir.[733]

---

[726] Nursî, **Şualar**, s. 631-632.

[727] Nursî, **Şualar**, s. 633.

[728] Bedîüzzamân, sûfîlerin de ifade ettiği gibi bu hakikatin feyiz ve imdâd anlamında orta berzah ve vasıta olma özelliğini şu ifadelerinde ortaya koyar: "*Birden güz ve kış mevsimi hatıra geldi ve bana bir gaflet bastı. Ben, o kemal-i neş'e ile cilvelenen o nazenin kavaklara ve zîhayatlara o kadar acıdım ki, gözlerim yaşla doldu. Kâinatın süslü perdesi altındaki ademleri, firakları ihtar ve ihsasıyla kâinat dolusu firakların, zevallerin hüzünleri başıma toplandı. Birden hakikat-ı Muhammediyenin (a.s.m.) getirdiği nur, imdada yetişti. O hadsiz hüzünleri ve gamları, sürurlara çevirdi. Hattâ o nurun, herkes ve her ehl-i iman gibi benim hakkımda milyon feyzinden yalnız o vakitte, o vaziyete temas eden imdad ve tesellisi için Zât-ı Muhammediyeye (a.s.m.) karşı ebediyen minnetdar oldum.*" (Nursî, **Asâ-yı Mûsâ**, s. 71-73). Bedîüzzamân devamında da bu feyizden kaynaklanan ilim ve irfanı zikreder. Ayrıca bkz. Nursî, **Sözler**, s. 461-462; **Şualar**, s. 631-633. Hakikat-ı Muhammediye'nin (a.s.m.) hem ontolojik hem de epistemolojik anlamda bir esâs ve menşe' olması hakkında benzer bir değerlendirme için bkz. Cîlî, **Hakîkat-i Muhammediyye**, s. 19-26.

[729] Şunu belirtelim ki, bu eser Bedîüzzamân'ın talebeleri tarafından daha o hayattayken hazırlanmış ve onun onayından geçmiştir.

[730] **Tarihçe-i Hayatı**, s. 168.

[731] Nursî, **Sikke-i Tasdîk-i Gaybî**, s. 242; **Şualar**, s. 670.

[732] Nursî, **Emirdağ Lâhikası-1**, s. 110, 112. Bedîüzzamân, Nûr Suresi'nin 35. ayetinin Risâle-i Nûr'a baktığını söylediği مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَوٰةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ cümlesi ile ilgili de mevzumuzla alakalı şöyle bir yorumda bulunur: "*Nur-u İlahî'nin veya Nur-u Kur'anî'nin veya Nur-u Muhammedî'nin (a.s.m.) misali şu* مِشْكَوٰةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ *dur. Makam-ı cifrîsi dokuzyüz doksansekiz (998) olarak aynen Risâlet-ün Nûr,-şeddeli nun iki nun sayılmak cihetiyle- tam tamına tevafukla ona işaret eder.*" (Nursî, **Şualar**, s. 687-688). Bedîüzzamân Nûr suresinin bu ayetini "Âyetü'n-Nûr" diye isimlendirir. Ayrıca Risâle-i Nûr'un "Resâil-in Nûr", "Risâle-i Nûr" ve "Risâlet-ün Nûr" şekillerinde isimlendirilmesinin on altı sebebinden bir sebebin de bu âyet olduğunu kaydeder. İlgili ayetin diğer kısımlarının yorumları için bkz. Nursî, **Şualar**, s. 687-692. Diğer bir yerde ise Nûr Suresi'nin bu 35. âyetinin Risâle-i Nûr'a "Nur" namı verilmesine en birinci sebeb olduğunu belirtir. Bkz. Nursî, **Şualar**, s. 635.

[733] Nursî, **Şualar**, s. 554.

Yine meselâ Bedîüzzamân, ümmî ve bedevî olmakla beraber sahabelerin az bir zaman içerisinde, hâkim devletleri mağlup edip doğudan batıya kadar adaletli bir idare ortaya koyabilmelerinin ve o zamanın ilerlemiş ve medenî milletlerine üstünlük sağlamak sûretiyle o yüzyılı bir saadet asrı hükmüne getirebilmelerinin Nûr-u Muhammedî (a.s.m.) ile gerçekleşebilmiş bir durum olduğunu ifade eder.[734]

Bedîüzzamân Nûr-u Muhammedî hakikatini veciz ifadeleriyle şöyle dile getirir: " *İ'lem Eyyühel-Aziz! Şu gördüğün büyük âleme büyük bir kitab nazarıyla bakılırsa, Nur-u Muhammedî (a.s.m.) o kitabın kâtibinin kaleminin mürekkebidir. Eğer o âlem-i kebir, bir şecere tahayyül edilirse, Nur-u Muhammedî hem çekirdeği, hem semeresi olur. Eğer dünya mücessem bir zîhayat farzedilirse, o nur onun ruhu olur. Eğer büyük bir insan tasavvur edilirse, o nur onun aklı olur. Eğer pek güzel şaşaalı bir cennet bahçesi tahayyül edilirse, Nur-u Muhammedî onun andelibi olur. Eğer pek büyük bir saray farzedilirse, Nur-u Muhammedî o Sultan-ı Ezelî'nin makarr-ı saltanat ve haşmeti ve tecelliyat-ı cemaliyesiyle âsâr-ı san'atını havi olan o yüksek saraya nazır ve münadi ve teşrifatçı olur. Bütün insanları davet ediyor. O sarayda bulunan bütün antika san'atları, hârikaları ve mu'cizeleri tarif ediyor. Halkı o saray sahibine, sâni'ine iman etmek üzere cazibedar, hayret-efza davet ediyor.*"[735] Bu ifadelerin, nur-u Muhammedî mevzusunun Risâle- i Nûr açısından bir özeti ve hulâsası niteliğinde olduğu gibi sûfî düşüncede bu hakikate yüklenen işlevleri ve bu hakikate yapılan nitelemeleri de muhtevî olduğu görülmektedir. Zira bu hakikatin yukarıdaki ifadelerde gerek vücûdî gerekse irfânî veçhe ve husûsiyetleriyle açık bir şekilde ortaya konulduğu görülmektedir. Nebevî hadislerde geçen ve sûfîlerin de yaratılış çerçevesinde üzerinde durup hakikat-ı Muhammediye ile ilişkilendirdikleri *nûr, rûh, akıl, kalem* gibi kavramların[736] bu metinde bir bütün olarak ve doğrudan Nûr-u Muhammedî mülahazasıyla Bedîüzzamân tarafından işlendiği görülmektedir. Evet, Risâle-i Nûr açısından gerek yaradılışta gerekse sonrasında ezelî olan ilâhî saltanatın karargâhı ve idaresinin merkezinde bu hakikat vardır. Adetâ maddî ve manevî olarak bütün işler bu merkez ve hakikat üzerinden yürütülmektedir. Davetin,

[734] Nursî, **Şualar**, s. 627.
[735] Nursî, **Mesnevî-i Nûriye**, s. 116. Ayrıca bkz. s. 263.
[736] Bu kavramların geçtiği hadisler ve sûfîlerin bu kavramlar muvâcehesindeki kısa yorumları için bkz. Kara, **Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi**, s.112.

dolayısıyla da irfânın ve ilmin odağında da bu hakikat bulunmaktadır. İlâhî cemâl ve kemâlin dellâllığını da bu hakikat yapmaktadır.

Bu hakikatin risâlet ve İslâmiyet'le mücehhez olduğunu belirten Bedîüzzamân, bu hakikatin risâlet noktasında en yüksek bir icmâ ve en geniş bir tevâtür sırrına hâvî olan bütün Enbiyânın şehâdetini içerdiğini, İslâmiyet noktasında da vahye dayanan bütün semâvî dinlerin hem rûhunu hem de onayını (tasdîk) taşıdığını söyler.[737] Nitekim irfânî boyuttaki husûsiyetlerin esâs medârı ve mazharı olan nübüvvet divanının, Bedîüzzamân'a göre hem başlangıcı ve ibtidâsı (fâtiha) hem de sonu ve nihâyeti (hâtime) Nûr-u Muhammedî ve hakikat-ı Ahmediye'dir. Dolayısıyla bütün nebiler hakikatte onun bu asıl nûrundan feyiz almakta; ilim, irfân ve manevî zenginlik kazanmaktadır. Enbiyâ, dininin hakikatinin yayılmasında ve herkese duyurulmasında onun yardımcıları ve vekilleri hükmündedir. Bedîüzzamân şöyle devam eder: "*Nur-u Ahmedî (a.s.m.) cebhe-i Âdem'den tâ Zât-ı Mübarekine müteselsilen tezahür edip neşr-i nur ederek intikal ede ede tâ zuhur-u etemle kendinde cilveger olmuştur.*"[738]

Ta'rifât'a baktığımızda Cürcânî'nin, insan-ı kâmilin ilâhî ve kevnî kitapları kendinde topladığını ifade ettiğini görmekteyiz.[739] Bursevî'ye göre de insan-ı kâmil ilâhî bir kitab ve Rahmanî bir nüshadır. Onun içindir ki İbnü'l-Arabî şöyle demiştir:

Benim Kur'ân ve tekrarlanan yedi benim
Ruhun ruhuyum ben, kap-kacağın ruhu değilim.

Bursevî'ye göre onun bu sözünden maksad insan-ı kâmilin Kur'ân gibi hakikatleri kuşatıcı olmasına dikkat çekmektir. Bu sözde ilâhî kitaplardan kastedilen, yüzü suhuf ve dördü de Zebûr, Tevrât, İncîl ve Kur'ân olmak üzere, yüz dört kitap iken kevnî kitaplardan kastedilen de bütün bir kâinattır.[740]

Nitekim Bedîüzzamân'a göre de hemen yukarıda ifade ettiğimiz ve nûr-u Ahmedî için söz konusu olan intikâl ve teselsül ederek tam ve mükemmel bir tarzda zuhûr, sadece onun için değil, bu nûr ile birlikte ve ona paralel bir şekilde "hakikat-ı

[737] Nursî, **Mesnevî-i Nûriye**, s. 246.
[738] Nursî, **Barla Lâhikası**, s. 324.
[739] Cürcânî, **Ta'rifât (Tasavvuf Istılahları)**, s.134.
[740] Bursevî, **Varlık Mertebeleri Ve İnsan-ı Kâmil**, s. 68.

Kur'âniye" için de söz konusudur. O şöyle der: "*Öyle de hakikat-ı Kur'aniye, zaman-ı Âdem'den şimdiye kadar hakikat-ı Muhammediye (a.s.m.) ile beraber müteselsilen Enbiyaların suhuf ve kütüblerinde nurlarını neşrederek gele gele tâ nüsha-i kübrası ve mazhar-ı etemmi olan Kur'an-ı Azîmüşşân sûretinde cilveger olmuştur.*"[741] Binâenaleyh Bedîüzzamân da bütün Enbiyânın dinlerinin ve şerîatlarının aslının ve esâsının ve yine onların kitaplarının hulâsâsının Hz. Peygamber'in (s.a.v.) en büyük mucizesi olan Kur'ân'da bulunduğu konusunda tahkîk ehli ile hem fikirdir.[742] Nitekim o, Hz. İsâ'nın (a.s.) Hazret-i Mehdi'ye namazda uymak sûretiyle tâbi' olacağını bildiren rivayeti değerlendirirken bu iktidâ ve tâbi'iyetin hakikat-ı Kur'âniye'nin *metbuiyet*ine ve *hâkimiyet*ine işaret ettiğini belirtmektedir.[743]

Neticede Bedîüzzamân'a göre nûr-u Muhammedî nübüvvet divanı için hem başlangıç ve hem de sondur. Enbiyâ onun dini olan İslâmiyet'in hakikatinin yayılmasında ve izhâr edilmesinde bir nevi yardımcıları ve vekilleri mesâbesindedir. İlk peygamber Hz. Âdem'den (a.s.) Hz. Peygamber'in (a.s.m.) zâtına kadar müteselsil bir şekilde tezâhür ve tecellî edip nûr yaymak sûretiyle gelen hakikat-ı Ahmediye'dir. Bu anlamda tam ve mükemmel zuhûr Hz. Muhammed'in (a.s.m.) mübarek zâtlarında gerçekleşmiştir. İşte bu durumun doğal bir sonucu da "hakikat-ı Kur'âniye"nin baştan sona kadar hakikat-ı Muhammediye ile beraber müteselsil bir şekilde Enbiyânın suhuf ve kitaplarında nûrlarını yayması ve intikâl ede ede nihayetinde en mükemmel mazharı olan "Kur'ân-ı Azîmüşşân" sûretinde tecellî ve zuhûr etmesidir. Bu da bütün Enbiyânın getirdiği dinlerin, şerîatların ve kitapların özünün Kur'ân'da bulunması anlamına gelmektedir.[744]

Dolayısıyla bu muvâcehede, Risâle-i Nûr açısından *hakikatte* nebi "Hz. Peygamber (s.a.v.)", din "İslâmiyet", kitab "Kur'ân-ı Azîmüşşân" ve dolayısıyla da şerîat "Şerîat-i Garra"dır demek yanlış olmayacaktır. Nitekim Bedîüzzamân Kur'ân âyetlerinin 6666 sayısında olmalarının, hakikat-ı Kur'âniye'nin hükmünün 6666 sene kadar yeryüzünde cereyân edeceğine işaret ettiğine ilişkin soruyu yukarıda

[741] Nursî, **Barla Lâhikası**, s. 324-325.
[742] Nursî, **Barla Lâhikası**, s. 324.
[743] Nursî, **Şualar**, s. 587. Ahmed Sirhindî'nin ise "Hakikat-ı Kur'ân"a sülûk mertebeleri arasında tayyün-i evvelin (hakikat-ı Muhammedî) üzerinde yer verdiğini görmekteyiz. Tosun, **İmâm-ı Rabbânî**..., s. 86.
[744] Nursî, **Barla Lâhikası**, s. 324.

aktardığımız husûsları nazara vererek şöyle cevaplar: "*Fetret-i mutlakanın zamanı ihraç edildikten sonra, rivayet-i meşhure ile zaman-ı Âdem'den tâ kıyamete kadar, eyyam-ı şer'iye ile tabir edilen 7000 seneden fetret-i mutlakanın zamanı tarh edildikten sonra 6666 sene kadar Din-i İslâm'ın sırrını neşreden hakikat-ı Kur'aniye Küre-i Arz'da ayrı ayrı perdeler altında neşr-i envar edeceğine, âyâtın adedi işaret ediyor, demektir.*"[745] Şunu da aktaralım ki Bursevî de Peygamberliğin süresinin başak burcunun dönüşünden payının altı bin yıl olduğunu ve Peygamberlerin sonuncusunun da yedinci bin yılda geldiğini belirtmektedir.[746]

Şunu da belirtelim ki Bedîüzzamân, bu hakikatin bir cilvesinin de Âl-i Abâ'da ortaya çıktığını belirtmektedir.[747] Ona göre Âl-i Beytin şahs-ı manevîsi, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bir nevi mâhiyetini göstermekte ve bu hakikati temsil etmektedir.[748]

Her bir asrın bir nevi Mehdî'ye veya Mehdî'nin onların imdâd ve yardımına o zamanda gelmek ihtimaline muhtaç olmasını nazara veren Bedîüzzamân'a göre Allah'ın rahmetiyle her devir hatta her asırda *bir nevi Mehdi, Âl-i Beyt*'ten çıkmış ve ceddinin şerîatını koruyarak sünnetini ihyâ etmiştir. Bedîüzzamân daha sonra da Âl-i Beyt ve mehdiyet ilişkisiyle çerçevesinde şöyle bir değerlendirme yapmaktadır: "*Evet yüzer kudsî kahramanları yetiştiren ve binler manevî kumandanları ümmetin başına geçiren ve hakikat-ı Kur'aniyenin mayası ile ve imanın nuruyla ve İslâmiyet'in şerefiyle beslenen, tekemmül eden Âl-i Beyt, elbette âhirzamanda şeriat-ı Muhammediyeyi ve hakikat-ı Furkaniyeyi ve Sünnet-i Ahmediyeyi (A.S.M.) ihya ile, ilân ile, icra ile, başkumandanları olan Büyük Mehdi'nin kemal-i adaletini ve hakkaniyetini dünyaya göstermeleri gayet makul olmakla beraber, gayet lâzım ve zarurî ve hayat-ı içtimaiye-i insaniyedeki düsturların muktezasıdır.*"[749]

Böylelikle Bedîüzzamân'ın, tekâmül kanunu muvâcehesinde, nûr-u Ahmedî'nin Zât-ı Muhammedî'de ve hakikat-ı Kur'âniye'nin Kur'ân-ı Azîmüşşân sûretinde kemâl manadaki tezâhür durumunu, *Âl-i Beyt*'in şahs-ı manevisinde ve ona

[745] Nursî, **Barla Lâhikası**, s. 325. Sorunun ayrıntılı cevabı için bkz. Nursî, **Barla Lâhikası**, s. 324-326.
[746] Bursevî, **Varlık Mertebeleri Ve İnsan-ı Kâmil**, s. 74.
[747] Nursî, **Barla Lâhikası**, s. 344.
[748] Nursî, **Lem'alar**, s. 23.
[749] Nursî, **Şualar**, s. 590-591.

yüklenen misyonda, diğer bir ifadeyle Âl-i Beyt'e mensup ve onun başkomutanı olarak nitelediği *Hz. Mehdî* ve onun îfâ ettiği özel vazife için de öngördüğünü söyleyebiliriz. Böylece İslâm tarihinde birçok alanda ortaya çıkan ve büyük katkıları ve hizmetleri olan şahsiyetler bir yerde Âl-i Beyt'e mensup ve birçok dairede büyük vazifeleri olan Büyük Mehdî'nin kendi asırlarındaki temsilcisi olarak bir nevi mehdiyet vazifesi îfâ etmiş olmaktadırlar. Meselâ Bedîüzzamân'a göre bu anlamda, Âl-i Beyt'ten sayılan Mehdi-i Abbasî siyaset âleminde, on iki imam ve dört büyük aktâb gibi şahsiyetler de diyanet âleminde Büyük Mehdi'nin bazı vazifelerini kendi zamanları itibarıyla yerine getirmişlerdir.[750]

Kaldı ki Bedîüzzamân'a göre Hazret-i Mehdî'ye dair muhtelif rivayetler bulunması ve rivayetlerin ihtilafa düşmesi de mehdiyet müessesesinin bu tekemmül ve temsiliyet niteliğinden kaynaklanmaktadır. O, şöyle der: "*Resul-i Ekrem Aleyhissalâtü Vesselâm, vahye istinaden, her bir asırda kuvve-i maneviye-i ehl-i imanı muhafaza etmek için, hem dehşetli hadiselerde ye'se düşmemek için, hem âlem-i İslâmiyetin bir silsile-i nuraniyesi olan Âl-i Beytine ehl-i imanı manevî rabtetmek için, Mehdi'yi haber vermiş. Âhirzamanda gelen Mehdi gibi, her bir asır Âl-i Beytten bir nevi Mehdi, belki Mehdiler bulmuş. Hattâ Âl-i Beytten ma'dud olan Abbasiye Hulefasından, Büyük Mehdi'nin çok evsafına câmi' bir Mehdi bulmuş. İşte Büyük Mehdi'den evvel gelen emsalleri, nümuneleri olan Hulefa-yı Mehdiyyîn ve Aktab-ı Mehdiyyîn evsafları, asıl Mehdi'nin evsafına karışmış ve ondan rivayetler ihtilafa düşmüş*."[751]

Bedîüzzamân لَوْلاَكَ لَوْلاَكَ لَمَا خَلَقْتُ ٱلاَفْلاَكَ hadîsinden[752] ilhamla Hz. Peygamber'i (a.s.m.) "Şah-ı Levlâke"[753] ve "Sultan-ı Levlâke Levlâk"[754] şeklinde

[750] Nursî, **Şualar**, s. 590. Bedîüzzamân diğer bir yerde şöyle der: "*İşte bak! Hazret-i Hasan'ın neslinden gelen aktablar, hususan Aktab-ı Erbaa ve bilhâssa Gavs-ı A'zam olan Şeyh Abdülkadir-i Geylanî ve Hazret-i Hüseyin'in neslinden gelen imamlar, hususan Zeynelâbidîn ve Cafer-i Sadık ki, herbiri birer manevî mehdi hükmüne geçmiş, manevî zulmü ve zulümatı dağıtıp, envâr-ı Kur'aniyeyi ve hakaik-i imaniyeyi neşretmişler. Cedd-i emcedlerinin birer vârisi olduklarını göstermişler*." (Nursî, **Mektûbât**, s. 100).

[751] Nursî, **Mektûbât**, s. 95.

[752] Bedîüzzamân ilgili rivayeti kudsî hadis şeklinde nitelemekte ve Nûr Risaleleri içinde müteaddid yerlerde kullanmaktadır. Bkz. Nursî, **Sözler**, s. 72; **Şualar**, s. 621; **Mesnevî-i Nûriye**, s. 25, 42. İlgili rivayetin hadis ilmî açısından tahric ve değerlendirmesi için bkz. Yıldırım, **Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları**, s. 132-134.

[753] Nursî, **Barla Lâhikası**, s. 241.

[754] Nursî, **Mektûbât**, s. 179.

niteler. Ayrıca kardeşi Abdulmecid'in bu hadîsin beyanındaki "*Bu hitab zahiren Hazret-i Peygamber Aleyhissalâtü Vesselâm'a müteveccih ise de, zımnen hayata ve zevilhayata raci'dir*" şeklindeki yorumunu ta'dîl ederek şu mühim ifadeleri serdeder: "*Küllî hakikat-ı Muhammediye (a.s.m.) hem hayatın hayatı, hem kâinatın hayatı, hem İsm-i A'zam'ın tecelli-i a'zamının mazharı ve bütün zîruhların nuru ve kâinatın çekirdek-i aslîsi ve gaye-i hilkati ve meyve-i ekmeli olmasından, o hitab doğrudan doğruya ona bakar. Sonra hayata ve şuura ve ubudiyete onun hesabına nazar eder*."[755]

Peki, nûr-u Muhammedî (a.s.m.) varlıksal manada nasıl bu kâinatın esas ve temel çekirdeği olmaktadır? Kâinatın onun nûrundan yaratılması ne demektir? Şu koca kâinat bir insanın cüz'î mâhiyetinden mi yaratılmıştır? O zâtın kâinatın en son ve en mükemmel meyvesi olması ne demektir? Her şeyden önce şunu söyleyelim ki Bedîüzzamân bu soruların işaret ettiği hakikatin sırf aklın ulaşamayacağı hatta yanaşamayacağı bir yükseklik ve derinlikte olduğuna ve ancak îmân nûruyla görülebileceğine dikkat çeker. Lâkin yine de o hakikatin vücûdunun bir takım örneklerle, benzetmelerle zihne yaklaştırılabileceğini belirtir.[756]

Bu muvâcehede kâinatı büyük bir ağaca benzeten Bedîüzzamân Hâlık-ı Zülcelâl'ın ağaçlar hakkında geçerli kanunu ne ise onun şu koca kâinat ağacında da cârî olmasının ism-i Hakîm'in gereği olduğunu ifade eder. Öyleyse ona göre hikmetin muktezası şu yaradılış ağacının da bir çekirdekten yapılmasıdır. O, şöyle der: "*Ey müstemi'!. Şu acîb kâinat-ı azîme, bir insanın cüz'î mâhiyetinden halkolunmasını istib'ad etme! Bir nevi âlem gibi olan muazzam çam ağacını, buğday tanesi kadar bir çekirdekten halkeden Kadîr-i Zülcelâl, şu kâinatı "Nûr-u Muhammedî"den (Aleyhissalâtü Vesselâm) nasıl halketmesin veya edemesin?*"[757]

Hem ona göre bu öyle bir çekirdek olmalı ki sadece cismanî âlemi değil kâinatın bütün parçaları hükmündeki binler muhtelif âlemlerin hepsini tazammun eden cami' bir nitelikte olmalıdır. Meseleyi başka bir boyutuyla da ele alan Bedîüzzamân kâinat ağacının tûbâ ağacı misâli gövdesi ve kökünün yukarıda,

[755] Nursî, **Emirdağ Lâhikası-1**, s. 176.
[756] Nursî, **Sözler**, s. 579.
[757] Nursî, **Sözler**, s. 579.

dallarının ise aşağıda olduğunu söyler. Aşağıdaki meyve makamından esâs çekirdek makamına kadar olan şeyler arasında manevî bir ilişki ağı ve bağlantısı (nûrânî hayt-ı münâsebet) söz konusu olduğunu belirtir.[758] İşte bu anlamda her bir şeyin nûr-u Ahmedî (a.s.m.) ile merbût ve ilişkili olduğunu belirtir.[759] Kaldı ki, ona göre yaradılış ağacının aşağıdaki meyvesinden, yani insandan en yukarıdaki esâs çekirdeği olan hakikatine kadar olan şeyler arasındaki bu nûrânî münâsebet bağının vücûdî boyutundan ve işlevinden başka irfânî boyut ve işlevi de söz konusudur. Nitekim bu minvalde şunları kaydeder: "*İşte Mi'râc, o hayt-ı münasebetin gılafı ve sûretidir ki: Zât-ı Ahmediye Aleyhissalâtü Vesselâm, o yolu açmış; velayetiyle gitmiş, risaletiyle dönmüş ve kapıyı da açık bırakmış. Arkasındaki evliya-i ümmeti, ruh ve kalb ile o cadde-i nuranîde, Mi'râc-ı Nebevî'nin gölgesinde seyr ü sülûk edip istidadlarına göre makamat-ı âliyeye çıkıyorlar.*"[760]

Tabiatıyla yukarıda ifade edilen ilişki ve bağlantı sûfî düşüncede de altı çizildiği gibi, üstte veya önce olanın aşağıdakine veya sonra gelene vesile, vâsıta ve sebep olması ve bir anlamda onun hakikatini içermesi anlamına da gelmektedir. Yani bir yerde onun numûnesini ve esâslarını hâvî olması, ona dair hakikatleri tazammun etmesi demektir. Böylece varlık ağacının çekirdeği ve kökünün nûr-u Muhammedî (a.s.m.) olması, yani bu hakikatin îcâd açısından önceliği ve üstte bulunması itibarıyla kendisinden sonra gelen bütün bir kâinatın varlığına sebeb ve vâsıta olması ve kâinatın bütün hakikatlerine şâmil olması söz konusu olmaktadır. Nitekim Cürcânî, insan-ı kâmilin rûhu ve aklı bakımından ümmü'l-kitab (kitaplarına anası)[761] diye adlandırılan akıl kitabı olduğuna dikkat çekmektedir.[762] Bu çerçevede ümmü'l-kitabın akl-ı evvel diye bilinen varlık olup *kevnî kitabın anası* ve *aslı* olduğunu beyan eden Bursevî de "Allah'ın yarattığı şeylerin ilki akıldır" ve "Allah'ın yarattığı

[758] Nursî, **Sözler**, s. 579-580.
[759] Nursî, **Sözler**, s. 362.
[760] Nursî, **Sözler**, s. 579-580.
[761] Ümmü'l kitab: Hakk'ın katında bulunan ve her şeyin aslını ve hakikatini içeren kitaptır. Her şey buradan varlık alanına çıkar. Tüm kutsal kitapların kaynağıdır. Bu tabir bazı âlimlere göre olmuş ve olacak her şeyin yazılı olduğu levha manasındaki levh-i mahfûz anlamına da gelir. Ümmü'l-kitab bu anlamıyla kitabun hâfız, kitabun mübîn, kitabun meknûn, imamün mübîn diye de adlandırılır. Nitekim Bedîüzzamân da ileride ayrıntılı olarak işleyeceğimiz gibi Levh-i Mahfûz'u İmâm-ı Mübîn ve Kitab-ı Mübîn onun iki defteri olan, içerisinde her şeyin yazılı bulunduğu, ilm-i ilâhînin bir divanı, kader kaleminin sayfası ve ilmî vücûdların dairesi olarak ifade etmektedir. Nursî, **Sözler**, s. 164, 470; el-Hakîm, **İbnü'l-Arabî Sözlüğü**, s. 420-421; Bedirhan, **Bilgilendirici Notlar** -İsmail Hakkî Bursevî'nin Varlık Mertebeleri ve İnsan-ı Kamil adlı eseri içerisinde-, s. 203-204.
[762] Cürcânî, **Ta'rifât (Tasavvuf Istılahları)**, s. 134.

şeylerin ilki rûhumdur" mealindeki hadislere işaret ederek bu makamda rûh ve aklın aynı anlama geldiğini belirtir.[763]

Öte yandan yukarıdaki benzetme çerçevesinde Bedîüzzamân'a göre ism-i Hakîm'in bir diğer muktezâsı da, kâinata menşe' ve çekirdek hükmünde olan mana ve nûra, yine kâinat ağacında, bir meyve elbisesinin giydirilmesi yani o nûrun hâricî varlığının tahakkuk ettirilmesidir. Ona göre yaradılışının başlangıcında bu elbiseyi giymeyen bu hakikat elbette âhirde bu hâricî varlığını giyinecektir. İşte o meyvenin de insan olduğunu belirten Bedîüzzamân insanlar içinde en meşhur ve muhteşem meyvenin de "Zât-ı Muhammediye" (a.s.m.) olduğunu kaydeder. Dolayısıyla ona göre kâinatın meydana gelmesine çekirdeklik yapan o nûr, elbette Hz. Peygamber'in (s.a.v.) zâtında cismini giymek sûretiyle en son ve mükemmel bir meyve şeklinde görünecektir.[764]

Bedîüzzamân, varlıkların en şereflisini hayat sahibi olanlar, hayat sahibi olan varlıkların en şereflisini şuûr sahibi olanlar, şuur sahipleri içinde en şerefli olanları hakikî insanlar ve hakikî insanlar arasında Hakk'ın tezahür ederek kâinatı yaratmasına dönük maksatları çerçevesindeki vazifeleri en mükemmel bir şekilde yerine getirenin de Zât-ı Ahmediye (a.s.m.) olduğunu tespit eder.[765] İşte o maksatların medâr-ı zuhûrunun Hz. Peygamber (a.s.m.) olması ve -daha önce bir kâide olarak belirtildiği üzere- bir şeyin meyvesi, neticesi ilk olarak düşünülmesinden dolayı doğal olarak ilk önce îcâd tecellîsine mazhar olan şeyin o zâtın nûru yani mâhiyeti ve hakikati olması gerektiğine işaret eden Bedîüzzamân, bu durumun onun hâricî varlığı itibarıyla en son olmakla beraber manevî varlığı açısından ilk olduğunun delili olduğunu ifade eder.[766] Hakikat-i Muhammediye ile ilgili bu ifadelerin girişte naklettiğimiz tasavvuf düşüncesindekilerle tam bir paralellik arz ettiği açıktır.

[763] Bursevî, **Varlık Mertebeleri Ve İnsan-ı Kâmil**, s. 70.
[764] Nursî, **Sözler**, s. 579.
[765] Nursî, **Sözler**, s. 576-578.
[766] Nursî, **Sözler**, s. 580.

2.3. Mevcûdât-ı İlmiye (A'yân-ı Sâbite)

İlgili başlık altında ifade edildiği üzere Cenâb-ı Hakk'ın *varlık* ve *ilmi*nin kuşatıcılığı ve dolayısıyla bunların hâricinde bir şey olmaması nazara alındığında mutlak manada bir yokluğun olmadığı açıktır. Bu hem sûfîlerin hem de Bedîüzzamân'ın açık bir şekilde ortaya koydukları bir husûstur. Dolayısıyla îcâd mutlak manadaki bir yokluktan değil de ancak izâfî nitelikteki bir yokluktan gerçekleşmektedir. Nitekim Bedîüzzamân'ın adem-i mutlakın hiçbir cihetle varlığa kaynak olamayacağını ifade ettiğini kaydetmiştik. Demek ki eşyâ zâhirî ve hâricî olarak görünmüyorsa da aslında bir çeşit varlıkta iken "Kün" ilâhî emrine muhatab olup kudret tecellîsine maruz kalmaktadır. Yani eşyânın algılayamadığımız bir varlıktan (göreceli yokluk) algılayabildiğimiz bir varlığa çıkarılması söz konusu olmaktadır. İşte bu da bizi Hakk'ın kudret tecellîsinin taallukatı olan eşyânın iç yüzüne, esâsına ve melekûtuna, diğer bir ifadeyle mâhiyetine ve hakikatine götürmektedir.

Tasavvuf literatüründeki tabiriyle *a'yân-ı sâbite*, mümkinâtın Allah'ın ezelî ve değişmez ilmindeki sûretleri ve hakikatleri, varlıkların Hak Teâlâ katındaki ölçüleri ve modelleridir. Eşyâ ve olaylar bu sûretlere göre meydana gelirler. Bu hakikatlerin mevcûd olmayıp Allah'ın ilminde *madum-sâbit* bir mertebede oldukları kabul edilmiştir. Şuûnât-ı zâtiye ilim mertebesine gelince a'yân-ı sâbite olur. Yani vücûd-u mutlakın şuûnât-ı zâtiyeden bir şe'n ile bürünüp kendine görünmesine a'yân-ı sâbite denilmiştir. Rasim Efendi bu anlamda şunları kaydeder: "*Ma'lum ola ki her gâh ki şuûndan bir şe'n ile mütelebbis olarak vücûd-i Hak kendine tecellî-i ilmî-i gaybî ile tecellî eyleye, hakâyık-ı mevcûdâttan bir hakikat hâsıl olur ki ona ayn-ı sâbite derler. Ve her gâh ki zâhir-i vücûd hakâyıktan bir hakîkatin ahkâm ve âsârıyla munsabığ olmak sebebiyle müteayyin ola, mevcûdât-ı hâricîden bir mevcûd peydâ olur.*"[767]

Dolayısıyla a'yân-ı sâbitenin iki itibarından söz edilebilir. A'yân bir itibarla ilâhî isimlerin hakikatlerinin sûretleri iken, diğer bir itibarla hâricî olan a'yânın hakikatleridirler. Şehâdet âlemindeki bütün varlıklar a'yân-ı sâbitenin birer aksi ve gölgesinden ibarettir. Bilinenlerin a'yân-ı sâbite diye nitelenmeleri onların ilim

[767] Rasim Efendi, **Tasavvuf Sözlüğü**, s. 819.

mertebesinde sâbit olup sürekli orada kalmalarına karşılık dış varlığa onların lâzımları, hükümleri, eserleri ve oluş mertebelerine ilişen arâzlarının çıkmasına binaendir.[768] A'yân-ı sâbitenin dış âleme nazaran varlığı olmadığından "yok/madûm" kabul edilmiştir. A'yân-ı sâbite hiç değişmeyip hep kendi kendinin aynı olarak kalır. Bu yüzden bir şeyin hâricî âlemde var olması onun ilim mertebesindeki sâbit aynında herhangi bir değişiklik meydana getirmez. Dolayısıyla dış âlemde var olan o şeyin sâbit aynı, o şey var olmadan önce nasılsa o şey var olduktan sonra da aynen öyledir.[769]

A'yân-ı sâbite fikrini ortaya atan ilk Müslüman düşünür olan İbnü'l-Arabî hariçte var olan her sûretin ayn-ı sâbitenin aynısı, varlığın ise onun üzerindeki elbise gibi olduğunu ifade eder. İbnü'l-Arabî "ayn" kelimesiyle *hakikati, zâtı* ve *mâhiyeti* kastederken "sübût" ile de meselâ insan mâhiyetinin veya üçgenin zihindeki varlığı gibi zihnî veya aklî varlığı kasteder. Bu zihnî varlık insan bireylerinin veya üçgen tikellerinin dıştaki varlığı gibi zaman ve mekânda var olma halinin zıddıdır. İbnü'l-Arabî hâricî varlıktan yoksun a'yân-ı sâbiteyi genellikle "ma'dûmât" veya "umûr-u ademiye" olarak niteler. Lâkin onun bunların mutlak olarak ma'dûm olduklarını kastettiği söylenemez. Onun kastettiği bunların zaman ve mekân içinde bir varlıklarının olmadığıdır. Yani her ne kadar somut bir vücûda sahip değillerse de kendilerine özgü, maddî olmayan ve ancak akıl yoluyla idrâk edilebilen (sübûtî, ilmî, manevî) bir varlıkları söz konusudur. Diğer bir ifadeyle, bunlar her ne kadar ilmî, manevî bir vücûda sahip iseler de dış âlemde kendi başlarına yani *tâ kendileri* olarak maddî bir varlıkları yoktur. Dış âlemde ancak hüküm yönünden varlıklarından söz edilebilir. Dolayısıyla bunların eşyâdaki somut tecellîleri olan sûretlerin çokluğuna karşın ebediyyen ademleri üzere kalmaları söz konusudur.[770] Yani İbnü'l-Arabî a'yân-ı sâbiteye madum derken bunların bulundukları mertebe itibarıyla fıtratları gereği somut/tikel bir vücûda sahip olmadıklarını, bununla beraber kendilerine özgü maddî olmayan, ancak akıl yoluyla idrâk olunabilen özel türden bir varlıkları

[768] Kâşânî, **Sûfilerin Kavramları**, 5, 223; **Tasavvuf Sözlüğü**, s. 406; Cürcânî, **Ta'rifât (Tasavvuf Istılahları)**, s. 47, 128; Rasim Efendi, **Tasavvuf Sözlüğü**, s. 207-208; Seccâdî, **Tasavvuf ve İrfan Terimleri Sözlüğü**, s. 52-53; Konuk, **Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, I, 17-18; el-Hakîm, **İbnü'l-Arabî Sözlüğü**, s. 91-94; Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, s. 54.

[769] Topaloğlu-Çelebi, **Kelâm Terimleri Sözlüğü**, s. 35.

[770] İzutsu, **İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar**, s. 217-218, 223-225; Afîfî, **İslâm Düşüncesi**..., s. 259-260, 265-266; el-Hakîm, **İbnü'l-Arabî Sözlüğü**, s. 90-93.

olduğunu kastetmektedir.[771] O, sâbit aynlara bulundukları mertebe itibarıyla maddî bir mevcûdiyet vermediği gibi hâricî bir mevcûdiyet de vermemektedir. Ona göre ilâhî şuûr bu a'yânın tüm makûl sûretlerini, Zât ise onların bilkuvve halindeki zâtlarını ihtiva eder. Bu makul sûretler zâtların -İbnü'l-Arabî'nin isimlendirmesiyle rûhların- mukâbilinde olup onları aksettirirler.[772]

Nitekim Konevî şüphelerin ve perdelerin en büyüğünün kendisinde sâbit olan a'yânın etkilerinden dolayı tek olan varlıkta geçekleşen taaddüt olduğunu belirtir ve şöyle devam eder: "*Böylece zannedilir ki a'yân varlıkta ve varlık ile zuhûr etmiştir; hâlbuki a'yânın sadece eserleri varlıkta zuhûr etmiştir, onlar zuhûr etmemiştir ve ebedî olarak da zuhûr etmeyeceklerdir. Çünkü onlar özleri gereği (li-zâtihi) zuhûru gerektirmezler... Zuhur varlığa özgüdür; fakat zuhûrun varlığa mahsus olması a'yânın eserleriyle çoğalma şartına bağlıdır*."[773]

Kayserî ise a'yân-ı sâbitenin bu husûsiyetiyle ilgili şunları kaydeder: A'yân, ilmî mertebede sâbit oldukları halde, hâricî yokluğa gömülmüş ve bu yoklukla muttasıf bulunduklarından, sanki dış dünyada yok olmuş oluyorlar. Yoksa sonra Allah onlara hâricî varoluş giydirmiş ve onlar da var olmuşlardır.[774]

Şüphesiz Hak Teâlâ'nın kendini izhârı olan tecellîsi, gayb âleminde, hem birinci hem de ikinci merhalelerinde, rastgele değil de bazı sâbit motifler uyarınca gerçekleşir. Cenâb-ı Hak, ilk tecellî merhalesinde kendini çeşitli doğrultularda ya da tecellî kanallarında tafsîl eder. Kelâm İlmi açısından bu tecellî kanalları *ilâhî isimler*dir. İşte a'yân-ı sâbite bu isimlerin temel sûretleridir. Mamâfîh bütün bunlar aslında İlâhi Bilinç'te vukû bulduğundan a'yân-ı sâbite de gayb âleminde ezelden beri mevcûd olan gerçeklerdir. Nitekim İbnü'l-Arabî'ye göre, Allah bizi şu belirli şekillerde yaratacağını ezelden biliyordu. Eğer bizi bu şekilde bilmeseydi yaratmazdı. Bu şekli başka yerden de almadı. Zira kendisinden başka bir varlık yoktu ki oradan alsın. Demek ki bu şeklimiz bilgisinde vardı. Ezelî bilgisiyle bizi böyle bilmişti. O halde bizler bilkuvve olarak O'nda vardık. O'nun bizi aynen bilmesinin

[771] İzutsu, **İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar**, s. 223-224.
[772] Kılıç, **Şeyh-i Ekber**, s. 133.
[773] Sadreddin Konevî, **Vahdet-i Vücûd ve Esasları (En-Nusûs Fî Tahkîki Tavri'l-Mahsûs)**, Ekrem Demirli (Çev.), İz Yayıncılık, İstanbul 2012, s. 107-108.
[774] el-Kayserî, **Mukaddemât**, s. 61-62.

aynı olan misâlimiz (düşünce halindeki varlığımız, diğer bir deyişle Allah'ın bizim hakkımızdaki bilgisi) kendi kıdemiyle kadîmdir. Çünkü bilgi O'nun sıfatı, sıfatı da ezelîdir. Allah, bizi yaratacağını sonradan bilmiş olamaz.[775]

Böylece İbnü'l-Arabî'ye göre a'yân-ı sâbite veya Allah'ın *bilgisi bakımından* âlem, kadîm olmaktadır. Yani âlemin bizâtihi değil belki Allah ve O'nun mutlak ilmiyle alakalı olan cihetten -diğer bir ifadeyle O'nun varlığına ve ilmine izafetle- bir ezelîliği söz konusudur. İşte İbnü'l-Arabî bu itibarla, âlemin bizâtihi ezelîliğini savunan ve bu ve benzeri diğer görüşleri sebebiyle Ebu Hâmid el-Gazâlî'nin (ö. 505/1111) ağır tenkitlerine hedef olan filozoflardan ayrılmış olmaktadır.[776]

Cürcânî de a'yân-ı sâbiteyi ilâhî isimlerin hakikatlerinin ilmî mertebedeki sûretleri şeklinde tabir ettikten sonra bunların Hakk'tan taahhurunun ancak bizzât olup zamansal olmadığını vurgulamakta ve bu itibarla da bunların ezelî ve ebedî olduğuna işaret etmektedir.[777]

Cîlî'ye göre ise a'yân-ı sâbite ancak îcâd-ı aynî zamanında "kün" kelimesinin ihâtası altına girer. Oysa evc-i âlîsinde ve ilmî taayyününde tekvin ismi, a'yân-ı sâbite üzerine dâhil olamaz. İşte Cîlî'ye göre bu mana ve cihetle a'yân-ı sâbite Hak'tır, halk değildir. Zira halk "kün" kelimesinin altına dâhil olan şeyden ibarettir. A'yân-ı sâbite ise ilâhî ilimde bu vasf ile hâdis değildir, belki ilhâk hükmü ile hâdise mülhaktır. Bunun sebebi de a'yân-ı sâbitenin kendi zâtlarında hâdis vücûdlarının kadîme ihtiyacından ileri gelmektedir. Cîlî'ye göre mevcûdların a'yânı, ilmî âlemde ilâhî ilme, ilâhî ilim de bizzât âlim olan Hakk'a mülhaktır. İşte bu ikinci itibar ve cihetle de a'yân-ı sâbite kadîmdir.[778]

Öte yandan Eraydın, a'yân-ı sâbitenin ezelîliği ile Hak Teâlâ'nın ezeliyyeti arasındaki farkı şöyle dile getirir: "*A'yân-ı sâbitenin (değişmeyen hakikatler) ezelî oluşuyla, bunları yoktan yaratan Allah Teâlâ'nın ezeliyyeti arasındaki fark, Hakk'ın ezeliyyetinin selbi bir sıfat olmasından ibarettir. Vücûdun başlamasını nefy eden bir selbdir; çünkü ibda' eden vücûdun "ayn"ıdır; onun başlangıcı yoktur. Halbuki*

[775] Ateş, **İşârî Tefsir Okulu**, s. 261.
[776] Çakmaklıoğlu, **İbnü'l-Arabî'ye Göre İlâhî İsimlerin Âlemde Tecellisi**..., s. 29.
[777] Cürcânî, **Ta'rifât (Tasavvuf Istılahları)**, s.47, 128.
[778] Cîlî, **İnsân-ı Kâmil**, s. 211-212.

a'yânın ezeliyyeti ademden (yoktan) başlamakla birlikte, Yaratan'ın devamıyla da devam eder. Vücûd onların gayridir."[779] İşte İbnü'l-Arabî Âdem Fassı'ında insan hakkında "hâdis-i ezelî" derken aslında yukarıda ifade edilen durumlara işaret etmektedir. Vahdet-i vücûd ehline göre insan-ı kâmil, sûretiyle hâdis iken hakikatiyle (suver-i ilmiyye) ezelîdir. Çünkü ilmî sûretler Allah Teâlâ'nın ilmindeki sâbit hakikatler yani a'yân-ı sâbitedir. İlim ilâhî nisbetlerden bir nisbet olmak bakımından Hakk'ın aynı olur. Hakk'ın vücûdu gibi isim ve sıfatları da kadîmdir. İşte insan buradaki ilmî sübût niteliğindeki varlığıyla kadîm iken, hariçte zuhûr itibarıyla hâdis ve mahlûk olmaktadır.[780]

Hakk'ın kevnî âlemde kendini izhârı da rastgele değil belki evvel tecellîde açığa çıkarılan hakikatlere uygun olarak gerçekleşir. Bu, a'yân-ı sâbitenin iki veçheli özelliğinin ifadesidir. Bunlar bir yönüyle varlıklarını Hakk'a borçlu olmak hasebiyle temelde O'nun tarafından belirlenmişken yani tamamen ilâhî isimlerin belirlenimleri olarak tezâhür ederken, diğer yönüyle de Hak Teâlâ'nın kevnî âlemde kendisini nasıl izhâr edeceğini belirlemektedirler.[781]

İzutsu'ya göre a'yân-ı sabite Hakk'ın ilk tecellisinin ürünüdür. Bu yüzden bunların varlık kazanması Gayb Âlemi'nde gerçekleşen bir hadisedir. Bu, "ilâhî bilinç" çerçevesinde vuku bulan bir olay olup bu niteliğiyle a'yân-ı sabite Allah'tan başkasının nüfuz edemeyeceği bir "Sır"dır. Bununla beraber bu olayın insan aklının erişebileceği bir takım zahirî vecheleri de söz konusudur.[782]

Bayrakdar, a'yân-ı sâbite husûsunda Konevî ile Kayserî'nin görüşlerini mukayese ettikten sonra ikisinin bu mevzuda ortaklaşa söylediklerine dayanarak a'yân-ı sâbiteyi şöyle tanımlar: "*Feyz-i Akdes mertebesinde İlâhî isimlerin Allah'ın bilgisi olarak tecellisi ve bilgisinin varlıkların sûretleri (özleri) olarak taayyün olmasıdır. Feyz-i Mukaddes mertebesinde sıfatların tecellîsi ile a'yân-ı sâbite yokluk*

[779] Selçuk Eraydın, **Fusûsu'l-Hikem'e Yapılan Bazı İtirazlar** -A. A. Konuk'un Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi içerisinde-, MİFAV Yayınları, İstanbul 2011, IV, 45.

[780] Konuk, **Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, I, 131; Eraydın, **Fusûsu'l-Hikem'e Yapılan Bazı İtirazlar** -A. A. Konuk'un Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi içerisinde-, IV, 46.

[781] İzutsu, **İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar**, s. 216-217.

[782] İzutsu, **İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar**, s. 215.

halinden çıkarak, Sadreddin Konevî'nin dediği gibi varlık kisvesine büründürülerek hâricî varlıklar olurlar."[783]

Nitekim İbnü'l-Arabî'ye göre eşyânın üç safhası vardır. İlk safha eşyânın birbirinden ayırt edilmeksizin ve aralarında bir farklılaşma bulunmaksızın Allah'ın ilminde küllî bir varlık olarak bulunmalarıdır ki buna ilk taayyün denir. İkinci aşamada eşyâ birbirinden ayrılır vaziyette Allah'ın ilminde vardır. Yani a'yân-ı sâbite halindedir ki buna da ikinci taayyün denilmiştir. Üçüncü safhada ise eşyâ dış âlemde ortaya çıkmıştır ve buna da a'yân-ı hâriciye veya hâricî taayyün adı verilir.[784]

A'yân-ı sâbite ilâhî isimlerin ilmî sûretlerinden ibaret olduklarından hâricî vücûdları yoktur. Oysaki yaratma (ca'l) müessirin tesirinden ibarettir. Bunlar ise tesir ve infiâl mahalli olmadıklarından yaratılmışlıkları (mec'ûliyet) söz konusu olamaz. Yani sûfîlere göre a'yân-ı sâbite yaratılmış (mec'ûl) değildir. Bunlar yapılarak vücûda getirilmiş şeyler değildirler. Çünkü bunlar şuûnât-ı zâtiyeden ibarettirler. Şuûnât-ı zâtiye ise Zât'ın iktizâatıdır, Zât ile beraber kadîmdir ve bir yaratıcının (câ'il) yaratması (ca'l) ile mec'ûlen mevcûd olmadıkları gibi bir müessirin tesiri altında da değildirler. Mademki Zât-ı Vücûd mevcuttur, elbette bu şuûnât ta O'nunla beraber mevcûdtur.[785]

Öte yandan vahdet-i vücûd düşüncesine göre Hak'ta mâhiyet ve vücûd, birbirinin aynıdır. Mümkinâtta ise varlık ve mâhiyet ayrı şeylerdir. Mümkün

[783] el-Kayserî, **Vahdet-i Vücûd Felsefesi**, s. 347.

[784] Tek, **Istılâhâtu's-Sûfiyye Şerhi** -Istılâhâtu's-Sûfiyye içinde-, s.223.

[785] Konuk, **Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, I, 17. Ahmed Avni Konuk devamla bu mevzuyu bir temsîl ile şöyle açar: "*İnsanda gülme ve ağlama gibi bi çok şe'nler vardır. İnsan gülmediği ve ağlamadığı vakitler, bu şe'nler bi'l-kuvve mevcud ve bi'l-fiil ma'dûmdur. Ağlaması ve gülmesi fiilen zuhûr ettiği vakit bu zuhûrât, iradesi ve ca'li ve te'siri ile vaki' olmaz; belki iktiza-yi zâtîsi olarak bilâ meşiyyet ve bilâ-ca'l ve te'sir vâki' olur. Yani insan henüz gülmeden ve ağlamadan evvel, gülmeğe ve ağlamağa hazırlanmaz; ve gülme ve ağlama şe'niyyet itibariyle ma'nâ-yı insanîde müttehid iseler de, zuhûrda yekdiğerinden ayrılırlar. Çünkü gülme, ağlamanın aynı değildir. İmdi bunlar insanın şahsında mevcud ve bi'l-fiil ma'dûm iken, bu ma'dûm olan şe'nlerin şahs-ı mevcûd üzerinde te'sirleri görünür. Binaenaleyh şahs-ı mevcûd bunların te'siri ile güldükte ve ağladıkta, bu şe'nler dahi fiilen mevcûd olurlar; ve onların mevcûdiyetleri şahs-ı mevcûda muzâfen vâki' olur. Ve mademki şahs-ı insanî mevcuddur, elbette bu şen'ler dahi onunla beraber bi'l-kuvve mevcûddurlar ve bir sebeb tahtında da iktizâ-yi zâtî olarak, bilâ-meşiyyet ve bilâ-ca'l ve te'sir, fiilen zahir olurlar. İşte bunun gibi Zât-ı ulûhiyette fiilen ma'dûm olan şuûnâtın te'siri ile, Zâtullah bu şuûnâtı hasebiyle tecelli eder. Zira a'yân-ı sabite zuhûrun illeti ve Zâtullah ise, onların ma'lûlüdür. Ve illetin ma'lûl üzerinde te'siri gayr-ı kâbil-i red ve cerhdir. Bu te'sîr ve teessür ve illiyet ve ma'lûliyet mes'eleleri vücûd-ı vâhid-i Hakk'ın niseb-i zâtiyyesinden ibaret olup meydanda bir gayr bulunmadığından, şân-ı ulûhiyyete yakışmayacak bir hüküm kabilinden telakki olunamaz*." (Konuk, **Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, I, 17-18).

varlıkların mâhiyeti olan a'yân-ı sâbite, kadîmdir. Ayrıca a'yân-ı sâbite için bir sübûttan bahsedilse bile onun varlık kazandığından bahsedemeyiz. A'yân-ı sâbite varlığın kokusunu bile koklamamıştır. Böylece mümkünlerin hakîkati olarak a'yân-ı sâbitenin kadîm olması bir yerde bütün çokluğu birliğe irca ederken a'yân-ı sâbitenin varlığın kokusunu bile almamış olması, varlığın birliğini sağlamış olmaktadır.[786]

Şunu ifade edelim ki mâhiyetlerin yaratılmamış olması vahdet-i vücûd anlayışındaki en temel konudur. Vahdet-i vücûd, Varlık'ın birliği ile istidâtlar, kabiliyetler, hakikatler gibi pek çok isimle anılan mümkünlerin hakikatlerinin çokluğu arasındaki karşıtlığa dayanır. Sûfîlere göre varlıklar arasındaki farklılıklar onların yaratılmamış istidâtlarından kaynaklanır. Zira Tanrı'dan çıkan şey sadece varlık tecellîsi olduğundan ve bu bütün mümkünler arasında eşit olduğundan farklılığın kaynağının varlık olduğu düşünülemez. Bu durumda farklılığı meydana getiren ve varlığı çoğaltan şey yaratılmamış istidâtlar ve mâhiyetlerdir. Kaldı ki mümkünde müşâhede edilen eksikliklerin kaynağı da mümkünler ve onların yaratılmamış mâhiyetleridir. Nihayetinde çokluk ve farklılık a'yân-ı sâbiteden kaynaklanır denilebileceği gibi ilâhî isimlerden kaynaklanır da denilebilir. Çünkü a'yân-ı sâbite bir yandan eşyânın hakikatleri iken öte yandan ilâhî isimlerdir.[787]

Bedîüzzamân da sûfîler gibi bütün varlıkların hakikatlerinin ve bütün kâinatın hakikatinin Allah'ın isimlerine dayandığını kaydeder. Ona göre gerçek hakikatler ilâhî isimlerin cilvelerinden ibarettir. O her bir şeyin hakikatinin bir veya birden çok ilâhî isme dayandığını ifade eder. Meselâ bir tek hayat sahibi şeyin sadece zâhirî yaratılış boyutunda yirmi kadar ilâhî ismin nakış cilvelerinin görülebileceğini ifade eder.[788] Zâhirî boyutta durum bu iken, meselâ insanın rûhu, kalbi, aklı yönüyle ve hayatı, duyguları, hisleri göz önüne alındığında batınî yönüyle ne kadar çok ilâhî ismi gösterdiğinin daha iyi anlaşılabileceğini kaydeder. Hatta her bir san'atın ve yine her fennin bir isme istinâd edip onda son bulduğunu kaydeder. Bu meyanda muhakkik evliyânın "Hakikî hakâik-i eşyâ, esmâ-i ilâhiyedir, mahiyât-ı eşyâ ise, o

[786] Kartal, **Alternatif Bir Vahdet-i Vücûd Yorumculuğu**..., s. 161-162.
[787] Demirli, **İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan**, s. 189, 194.
[788] Bu manada Bedîüzzamân'ın verdiği misal için bkz. Nursî, **Sözler**, s. 628-631.

hakâikin gölgeleridir"[789] sözünü aktaran Bedîüzzamân'ın, bu sözü çeşitli îzâhlarla tafsîl ettiği ve kendi üslubuyla tasdik ettiği görülür.[790] Böylece varlığın hem maddî hem manevî yani hem zâhirî hem batınî vechelerinde ilâhî isimlerin, dolayısıyla da onların sûretleri ve tecellî ve cilvelerinin aynaları ve mazharları mesâbesinde olan hakikatlerin fonksiyonunu ve etkisini ortaya koymuş olur.

Daha evvel ifade ettiğimiz üzere vahdet-i vücûd ehline göre varlığı mâhiyetine ek bir şey olmayıp zâtının aynı olan Vâcibü'l-Vücûd'un aksine mümkünde varlık ve mâhiyetin ayrı olması ve onun varlığını Zorunlu Varlık'tan kazanması temel ilkedir.[791] Risâle-i Nûr incelendiğinde Bedîüzzamân'a göre de mümkinât için hâricî vücûdlarından ayrı bir mâhiyetin varlığı ve bu mâhiyetin hâricî varlıklarına takaddümünün söz konusu olduğu görülmektedir. Nitekim o hâricî vücûdun mâhiyete giydirilmesinden söz etmektedir.[792] Meselâ kâinatın bir insanın cüz'î mâhiyetinden halkolunduğunu ve bu mâhiyetin de "nûr-u Muhammedî" olduğunu ifade eden Bedîüzzamân, kâinatın meydana gelmesine çekirdeklik yapan bu nûrun, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) zâtında cismini yani hâricî varlığını giyindiğini belirtir.[793] Bedîüzzamân'ın bu husûsta diğer açık bir ifadesi de şudur: "*Ferd-i Vâhid'in ilm-i ezelîsinin âyinesinde bulunan mahiyet-i eşya ve suver-i mevcudata gayet sühuletle, kudret onlara vücud-u haricî giydirir ve âlem-i manadan âlem-i zuhura getirir, gözlere gösterir.*"[794] Yine Bedîüzzamân'ın zâhirî varlıktan fânî olanlarla ilgili de bunların hâricî vücûdu bırakıp mâhiyetlerinin bir manevî vücûd giyindiğini söylediği görülür.[795] Diğer taraftan Bedîüzzamân'a göre her şeye o şeyin mâhiyetinin kabiliyet ve isti'dâdına göre vücûd verilip sûret giydirilmektedir.[796] Şüphesiz diğerleri gibi bu son görüş de sûfî düşüncede ifade edilenlerle paralellik arz eden mühim bir tespittir.

---

[789] Bu anlamda Bursevî şöyle der: "*Ve belki aslında hakîkat-ı bâkiye-i vücûbiyyeden gayrı hakîkat yoktur, zira hakîkat-ı imkâniyye-i kâmine ma'dûm hükmündedir. Belki erbâb-ı hakâyık indinde bi-hasebi'l-asl hâlâ ma'dûmâttır. Ya'ni onların mevcûdât olduğu, ifâzâ-i vücûdladır yoksa fi nefsi'l-emr onlar için vücûd-u müstakil yoktur*." (Rasim Efendi, **Tasavvuf Sözlüğü**, s. 1243).

[790] Nursî, **Sözler**, s. 627-631.

[791] Demirli, **İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan**, s. 183-186, 189.

[792] Nursî, **Sözler**, 466, 516; **Mektûbât**, s. 285. Eş'ârî ve Mu'tezile mezhebi ve İbnü'l-Arabî'nin bu konudaki görüşleri için bkz. Afîfî, **İslâm Düşüncesi**..., s. 260-267.

[793] Nursî, **Sözler**, s. 579.

[794] Nursî, **Lem'alar**, s. 322.

[795] Nursî, **Mektûbât**, s. 59.

[796] Nursî, **Sözler**, s. 664.

Her kemâl ve cemâl sahibinin fıtratı itibarıyla cemâl ve kemâlini görmek ve göstermek istemesini nazara veren[797] Bedîüzzamân şunları kaydeder: "*Madem nihayetsiz derece-i kemalde bir cemal ve nihayetsiz derece-i cemalde bir kemal; nihayet derecede sevilir, muhabbete ve aşka lâyıktır. Elbette âyinelerde ve âyinelerin kabiliyetlerine göre lemaatını ve cilvelerini görmek ve göstermekle tezahür etmek ister.*"[798] Bedîüzzamân'ın bununla ilgili diğer bir açık ifadesi şöyledir: "*Ey insan! Senin kalbin ve hüviyet ve mahiyetin, bir âyinedir. Senin fıtratında ve kalbinde bulunan şedid bir muhabbet-i bekâ, o âyine için değil ve o kalbin ve mahiyetin için değil.. belki o âyinede istidada göre cilvesi bulunan Bâki-i Zülcelâl'in cilvesine karşı muhabbetindir ki, belâhet yüzünden o muhabbetin yüzü başka yere dönmüş.*"[799] Bedîüzzamân'ın bu ifadelerinden "aynaların kabiliyetlerine göre", "istidâda göre" kısmının, bizlere ilâhî tezâhür ve tecellînin gerçekleştiği mecrâ ve doğrultu ve bu mecrâ ve doğrultunun sınırları ile ilgili de açık bir fikir verdiğini söyleyebiliriz.

Burada şunu tekrar ifade edelim ki Bedîüzzamân tezâhür ve tecellînin gerçekleşme tertibini genel manada *Zât → Şuûnât-ı Zâtiye → Sıfatlar → Esmâ → Ef'âl → Âsâr* şeklinde ortaya koyar.[800] Zât-ı Zülcemâl'ın kemâlinin ışığının sırasıyla şuûn, sıfât, esmâ, ef'âl ve âsâr perdelerinden geçmek sûretiyle kendini gösterdiğini belirtir.[801] Böylece Bedîüzzamân'a göre sırasıyla Müstağni-i Alel-ıtlâk'ın mutlak cemâl ve kemâl-i zâtisini görmek ve göstermek istemesinden yani *taarrüf* ve *tahabbüb* başta olmak üzere *şuûnât-ı zâtiyesinden*; kemâl *sıfatları* üzerinden şuûnâtın tezâhürüne medâr olan *esmâ-i İlâhiyeden*; esmâ-i ilâhiyeye dayanan ve onların gölgesi ve aynası niteliğinde olan *eşyanın mâhiyet ve hakikatlerinden*; bu hakikatlerin esmânın cilvelerinin hangi şekilde ve doğrultuda olacağını belirleyen onlara ait bilkuvve nitelikte bir *istidât ve kabiliyetten*; her bir mümkün mâhiyet için *bir kemâl noktası ve o noktaya bir meylinin bulunmasından*;[802] bu kemâlin de mâhiyetlerin istidâtlarını kuvveden fiile çıkaran ve onlara mahsus olan bir vücûd ve

[797] Nursî, **Mektûbât**, s. 288; **Lem'alar**, s. 316.
[798] Nursî, **Sözler**, s. 629.
[799] Nursî, **Lem'alar**, s. 136.
[800] Nursî, **Asâ-yı Mûsâ**, s. 139; **Sözler**, s. 306-307, 620-621, 667; **Mesnevî-i Nûriye**, s. 20, 140; **Şualar**, s. 74-75, 145-146.
[801] Nursî, **Sözler**, s. 621.
[802] Bedîüzzamân'a göre varlık ağacı niteliğindeki âlemde, istikmâl meyli yani tekâmül kanunu vardır. Kâinat bir ağaç gibi tüm zerreleri ve cüz'leri kemâle meyleder ve kemâle doğru yürürler. Nursî, **İşârâtü'l-İ'câz**, s. 117, 142.

varlıktan[803] ibaret olmasından söz edilebilir. Nihayetinde de ilâhî isimlerin sonsuz kudsî cemâl ve kemâl cilvelerini, güzel nakışlarını gösteren her biri başka başka renkte bir ayna olan hakikatleri üzerinden şu kâinat ve içindeki varlıklar olmaktadır.

Dolayısıyla kâinat ve varlıklarda müşâhede edilen genel ve sürekli nitelikteki değişimin, başkalaşımın ve tazelenmenin (tebeddül-tagayyür-teceddüt) arka planında, ilâhî isimlerin, bu isimlerin mutlak kemâl ve cemâle ve onun sonsuz ve ebedî olan tezâhürüne medâr olmasının ve bütün bunlara esmânın cilvelerinin aynası konumundaki mâhiyet-i eşyânın çeşitli vücûd mertebeleri üzerinden yaptığı vesileliğin bulunduğunu söyleyebiliriz. Yani kâinat ve mevcûdât adetâ ilâhî isimlerin ve onların tecellî ve cilvelerinin sürekli değişen, tazelenen, yenilenen nitelikteki bir sahnesi ve arenası olmaktan ibarettir.[804]

Seyyid Rasim Efendi'nin "Istılahât-ı İnsân-ı Kâmil" adlı eserinde bu bahisle ilgili olarak aktardığı ifadeler bizlere Bedîüzzamân'ın bu konuda yukarıda özetlediğimiz görüşleri ile bir karşılaştırma imkânı verir. Rasim Efendi şunları kaydeder: "*Taayyün-i İlâhînin evveli olan âleme mertebe-i ahadiyyet derler ki ahadiyyet, lâ-taayyün âlemin zıllidir. Ve mertebe-i ahadiyyette şuûnât-ı gaybiyye i'tibâr olunur ki sıfâtullah bu şuûnâtın mezâhiridir. Ve esmâullah dahi bu sıfât-ı vâhidiyyenin ve a'yân-ı sâbite dahi esmâ-i İlâhiyyenin ve suver-i ilmiyye dahi a'yân-ı sâbitenin ve suver-i mücerrede dahi suver-i ilmiyyenin ve suver-i misâliyye dahi suver-i mücerredenin ve suver-i hissiyye dahi suver-i misâliyyenin mezâhir ve mecâli ve âyinesidir.*" "*Şuûnât-ı zâtiyyeden sıfât hâsıl olur. Ve zât ile sıfâtın ictimâ'ından esmâ-i İlâhiyye hâsıl olur. Ve esmâdan ayn-ı sâbite hâsıl olur. Ve a'yân-ı sâbiteden ervâh hâsıl olur.*"[805] Evet, bu kayıtlar gerek a'yân-ı sâbitenin niteliği gerek varlık hiyerarşisindeki mevkii ve fonksiyonu gerekse tecellînin tertib ve doğrultusundaki etkisi ile ilgili husûslarda Bedîüzzamân ile sûfî düşüncedeki görüşler arasındaki benzerliği göstermesi açısından önemlidir.

---

[803] Bedîüzzamân'a göre kâinatta, her şeyin bir kemâl noktası ve o şeyin, o noktaya doğru olan bir meyli söz konusudur. O mümkinatın mahiyetleri için iki türlü kemâlden bahseder. Onların mutlak kemâli mutlak vücûdtur. Husûsî kemallerini ise onların istidadlarını kuvveden fiile çıkaran ona mahsûs bir vücûd olarak ifade eder. Nursî, **Sözler**, s. 528.

[804] Nursî, **Lem'alar**, s. 348.

[805] Rasim Efendi, **Tasavvuf Sözlüğü**, s. 649.

Burada şunu da kaydedelim ki, Bedîüzzamân, Hak Teâlâ'nın tezâhür ve tebârüz etmek istemesini yani kendini aynalarda görmek ve göstermek istemesini daha önce aktardığımız gibi mâhiyetinin muktezâsı ve hakikatinin şe'ni olarak tespit eder.[806] Sûfî düşüncede de bu durumun "iktizâ-yı zâtî" kavramıyla açıklanmaya çalışıldığını görmekteyiz. Ahmed Avni Konuk, Fusûs şerhinin mukaddimesinde şöyle der: "*Ma'lûm olsun ki, vücûdun merâtib-i muhtelifeye tenezzül sûretiyle tecellîsi, ancak zuhûra 'meyl' ile mümkindir; ve 'meyl' dahi meşiyyetten ibarettir. Halbuki meşiyyet bir sıfat ve bir nisbet olduğundan cemî'-i niseb ve sıfâttan muarrâ ve münezzeh olan vücûd bu sıfat-ı meşiyyetten dahi münezzehtir. Zîrâ vücûd-i mutlak cemâl-i zâtîsinde müstağraktır; ve istiğrakta meşiyyet olmaz. Binâenaleyh vücûdun mertebe-i vahdete, ya'ni mertebe-i ulûhiyyete, tenezülü istiğrak-ı cemâl-i zâtîsinden mertebe-i âgâhiye gelmesi demektir ki, bu da meşiyyet ile değil, belki onun iktizâ-yı zâtîsidir. İktizâ-yı zâtîde ise sebep ve illet mevzû'-i bahs olamaz.*"[807]

Bedîüzzamân insan mâhiyetini tasavvuf düşüncesinde olduğu gibi gayet cami' olmakla niteler.[808] İnsanın mâhiyetine kâinatın bir fihristesinin katıldığını ifade eder.[809] Bu mâhiyetin kâinatın küçültülmüş bir misâli olduğunu yani âdeta âlemde ne varsa onun insanda da bir örneği bulunduğunu belirtir.[810] Kudret kaleminin büyük kitap olan âlemde yazdığı ne varsa onun özünü ve hulâsasını insanın mâhiyetinde yazdığını ifade eder.[811] Ona göre mahiyet itibarıyla en büyük varlık insandır.[812] İsti'dât itibarıyla en yüksek bir mâhiyete ve sûrete sahip olan varlık insandır.[813] Zira onun mâhiyet aynasında Hak Teâlâ'nın bütün isimleriyle bir cilvesi bulunmaktadır.[814] İnsan âdeta bir odak noktası (nokta-i mihrâkıye) hükmünde, bütün güzel isimleri birden câmi' mâhiyetinin aynasıyla gösterip, onunla Hakk'ın ehadiyetini ilân eder.[815] Ona göre insanlar arasında da mâhiyetinin câmiiyetiyle Allah'ın isimlerine en mükemmel mazhar (mazhar-ı etem) Resul-i Ekrem

[806] Nursî, **Şualar**, s. 80; **Mektûbât**, s. 212.
[807] Konuk, **Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, I, 10.
[808] Nursî, **Asâ-yı Mûsâ**, s. 40; **Sözler**, s. 9; **Şualar**, s. 223.
[809] Nursî, **Asâ-yı Mûsâ**, s. 148; **Sözler**, s. 595.
[810] Nursî, **Asâ-yı Mûsâ**, s. 235.
[811] Nursî, **Asâ-yı Mûsâ**, s. 237.
[812] Nursî, **Sözler**, s. 78, 98, 520.
[813] Nursî, **Sözler**, s. 87.
[814] Nursî, **Sözler**, s. 9.
[815] Nursî, **Mektûbât**, s. 235.

(a.s.m.)'dir.[816] Şu kadarı var ki Bedîüzzamân'a göre insanın mâhiyetinin bu yükseklik ve kapsayıcılığının (câmi'iyet) yani bu şekilde yaratılmış olmasının bir sonucu olarak insanın hadsiz türlü ihtiyaçlar ile bin bir ilâhî isme ve her bir ismin pek çok mertebelerine muhtaç olması da söz konusu olmaktadır. Zira insanın mâhiyetinin bu yapısı onu kâinattaki her bir şeyle ilgili ve ilişkili kılmakta bu da doğal olarak onun bu şeylerle ilgili ihtiyaçlarının doğmasını netice vermektedir.[817]

Bedîüzzamân'a göre Vâcibü'l-Vücûd'un kudsî mâhiyeti ise mümkin varlıkların mahiyetlerinin cinsinden olmayıp onlara mübâyindir. Aslında kâinatın bütün hakikatleri, o kudsî mâhiyetin güzel isimlerinden biri olan "Hak" isminin parıltıları niteliğindedir. O'nun mukaddes mahiyeti, Vâcibü'l-Vücûd -yani varlığı zâtî, ademi mümteni' ve zevâli muhâl- olduğu gibi maddeden de mücerredtir. Bütün mahiyetlerden farklı olup benzeri yoktur.[818] Bölünmeden, parçalara ayrılmadan (tecezzî-tekessür) berîdir.[819] Sâni'-i Zülcelâl, bütün kemâl sıfatlarıyla muttasıftır. Bütün eksikliklerden münezzehtir. Zira Bedîüzzamân'a göre *noksaniyet*, maddî ve cismânî şeylerin mâhiyetlerindeki istidâdın azlığından ileri gelmektedir. Oysa Cenâb-ı Hak yukarıda belirtildiği üzere cismânî değildir, mâhiyeti maddeden mücerrettir.[820] Böyle olunca da sûfî düşüncede olduğu gibi[821] Risâle-i Nûr açısından da ihtilâf ve farklılığın, kesretin ve bu kesret üzerinde görülen eksikliklerin kaynağı ve merci'i mümkünler, onların mâhiyetleri ve bu mâhiyetlerin istidât ve kabiliyetleri olmaktadır.

Hemen yukarıda kaydettiğimiz üzere Bedîüzzamân'a göre kâinatın bütün hakikatlerinin Hak Teâlâ'nın kudsî mâhiyetinin esmâ-i hüsnâsından olan "Hak" isminin parıltıları (şua) niteliğinde olması itibarıyla Hak ismi, bütün hakâikin

---

[816] Nursî, **Mektûbât**, s. 305.

[817] Nursî, **Sözler**, s. 641-642; **Lem'alar**, s. 14, 271. Bu babtan olarak insanın meselâ Cenab-ı Hakk'ın Rahmân, Rahîm, Hakîm, Mürebbi, Vâris, Bâis, Bâki, Kerîm, Muhyî, Muhsin isimlerine olan ihtiyaçlarına misal olarak bkz. Bkz. Nursî, **Sözler**, s. 642.

[818] Nursî, **Mektûbât**, s. 250; **Şualar**, s. 662; **Mesnevî-i Nûriye**, s. 209, 242, 256.

[819] Nursî, **Sözler**, s. 388. Şüphesiz daha önce aktardığımız gibi Bedîüzzamân'a göre kâinatın yaratıcısının mâhiyetinin hiçbir şeyin mâhiyetine benzememesi ve dolayısıyla kâinattaki kayıtların ve engellerin O'nun önüne geçememesi ve icraatını sınırlayamaması, bütün bir kâinat ağacının yaratılmasını bir tek ağacın yaratılması kadar kolaylaştırdığı gibi kâinata birden tasarruf edilmek sûretiyle onun çevrilmesini, idare, sevk ve terbiyesini de bir ağacın terbiyesi kolaylığına getiren mühim bir faktördür. Nursî, **Sözler**, s. 249-250.

[820] Nursî, **İşârâtü'l-İ'câz**, s. 91.

[821] Demirli, **İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan**, s. 189, 194.

kaynağı olmaktadır. Şüphesiz bu da bir anlamda gerçek varlığın ancak Hak olduğu anlamına gelmektedir. Zira esmâ-i hüsnâdan vücûd sıfatıyla irtibatlı olanlarının başında gelen[822] "Hak" ismi, "zâtı vâcib olup varlığı gerçek olan, zâtı ile kâim olan, vâcib ve değişmez olan" anlamlarına gelmektedir. Bu isme "varlığı sâbit olan, varlığı ve ulûhiyeti kesin olan, inkârı mümkün olmayan ve mutlaka kabul edilmesi gereken" anlamları da verilmiştir. Ayrıca Arapça dil kurallarına göre mastarla tesmiye olunmanın mübalağa ifade etmesi ve bu mübalağanın sıfat ve mevsûfla aynilik kurduğu göz önüne alındığında Allah'ın mastar olan "Hak" olarak isimlendirilmesi "O, hakkın ta kendisidir, O, mahza, bizzât haktır" şeklinde bir anlam da ortaya çıkarmaktadır.[823]

Böylece bütün mahiyât onun şuaları ve parıltıları hükmünde olan Hak isminin anlamları çerçevesinde, varlık itibarıyla varlığı zâtî, vâcib, sâbit, değişmez ve kesin olan sadece ve sadece Hak Teâlâ olmaktadır. Dolayısıyla da bizâtihi yani aslı itibarıyla yok hükmünde olan mâsivânın vücûdu, doğal olarak bu yegâne Gerçek Varlık'a muftakir ve muhtaç olmakta ve gerçek manada sâbit olmayan, arızî, zıllî ve itibarî bir nitelik arz etmektedir. Nitekim Kâşânî de "*Hakk*"ın zâtıyla sâbit, vâcib ve kâim olduğuna buna mukâbil "sivâ" olarak isimlendirilenlerin ise bâtıl, zâil ve Hak'la sâbit olduklarına yani varlıksal açıdan Hakk'a bağlı olduklarına işaret eder.[824]

Dolayısıyla eşyânın hakikatlerinin Hakk isminin şuaları ve parıltıları olduğu ve Hakk'ın eşyânın mâhiyet ve hakikatleri üzerinden tecellî ederek kendisini izhâr ettiği göz önüne alındığında kevnî varlığı, eşyâyı -hakkıyla ve gerçek manada- bilmek Hakk'ı bilmekle ilişkili bir durum olmaktadır. Böyle olunca da kevnî vücûd mertebeleri âlemin fiziki ve maddî yapısına yani bizzâtihi kendisine değil de -ki Bedîüzzamân mâsivânın bu cihetini *mana-yı ismî* şeklinde formüle eder- aslında bizim kendileriyle Hak olan Allah'a yaklaştığımız ve O'nu bilmemizi ve tanımamızı

[822] Yusuf Şevki Yavuz, "Vücûd", **DİA**, TDV Yayınları, İstanbul 2013, C. 43, s. 136.

[823] İbn Arabî, **Allah'ın İsimlerinin Sırları ve Manalarının Keşfi (Keşfü'l-Mânâ an Sırrı Esmâillâhi'l-Hüsnâ)**, Ramazan Biçer (Çev. ve Not.), Gelenek Yayıncılık, İstanbul 2015, s.105; Metin Yurdagür, **Âyet ve Hadislerde Esmâ-i Hüsnâ Allah'ın İsimleri**, Marifet Yayınları, İstanbul 1999, s. 175-177; Başar, **Esmâ-i Hüsnâ**, s. 134-135.

[824] Kâşânî, **Istılâhâtu's-Sûfiyye**, s. 62.

temin eden mertebe ve derecelere işaret ediyor olmaktadır.[825] Binâenaleyh Bedîüzzamân'ın ifadesiyle "*Şu mevcûdât-ı seyyâle, şu mahlûkat-ı seyyâre, Vâcibü'l-Vücud'un envâr-ı icad ve vücudunu tazelendirmek için müteharrik âyineler ve değişen mazharlar*"dan[826] ibarettir demek hakikattir, hikmettir. İşte mevcûdât, Hakk'ı gösteren bu en önemli ciheti ve manasıyla ele alınıp bu en geniş ve yüksek boyutuyla -ki Bedîüzzamân bu ciheti *mana-yı harfî* olarak terimleştirir- değerlendirilmediği sürece varlığa dönük gerçek manada ve hakikat ifade edecek bir anlama gerçekleşmeyecek, gayet derecede nâkıs ve sûrî olup mana bütünlüğü olmayan, hatta birçok anlamsızlıkları ve gayesizlikleri içerisinde bulundurmak durumunda kalan bir değerlendirme ortaya çıkacaktır.

Zira Bedîüzzamân'ın ifadesiyle "*Her şey nefsinde mana-yı ismiyle fânidir, mefkuddur, hâdistir, madumdur. Fakat mana-yı harfiyle ve Sâni'-i Zülcelâl'in esmasına âyinedarlık cihetiyle ve vazifedarlık itibariyle şahiddir, meşhuddur, vâciddir, mevcuddur.*"[827] "*Herşeyin nefsine ve dünyaya ait gayesi bir ise, Sâni'ine ait doksandokuzdur.*[828] "*Eşyanın insana aid gayesi bir ise, Sâni'inin esmasına aid binlerdir.*"[829] "*Herşeyin, her zîhayatın neticesi ve hikmeti kendine ait bir ise; Sâni'ine ait neticeleri, Fâtır'ına bakan hikmetleri binlerdir.*"[830] "*Mu'cizâtıyla malûm olan kudret sahibinin vücudu, zuhuru; kâinatın vücudundan, zuhurundan daha zahirdir. Çünki her bir masnu, kendi nefsine birkaç vecihle aynen delalet eder. Fakat Sâni'ine, hem aynen, hem aklen çok vecihler ile delaletleri vardır.*"[831] "*Şu kitab-ı kebir-i âlemin her bir harfi, kendine cirmi kadar delalet eder ve kendi sureti kadar gösterir. Fakat Nakkâş-ı Ezelî'nin esmasını, bir kaside kadar tarif eder ve keyfiyetleri adedince işaret parmaklarıyla o esmayı gösterir, müsemmasına şehadet eder. Demek hem kendini, hem bütün kâinatı inkâr eden safsatacı gibi bir ahmak, yine Sâni'-i Zülcelâl'in inkârına gitmemek gerektir!..*"[832] "*Bir kitabda yazılı bir harf, yalnız bir*

[825] Bu son ifade ve yargı için bkz. İbrahim Kalın, "Kayserî'nin Mukaddime li-Fusûsu'l-Hikem'inde Hakîkat ve Gerçeklik Olarak Vücûd", Turan Koç (Çev.), **İbn Arabî Geleneği ve Dâvûd el-Kayserî**, İnsan Yayınları, İstanbul 2011, s. 126-127.
[826] Nursî, **Mektûbât**, s. 290.
[827] Nursî, **Sözler**, s. 478.
[828] Nursî, **Sözler**, s. 75.
[829] Nursî, **Sözler**, s. 232.
[830] Nursî, **Sözler**, s. 542.
[831] Nursî, **Mesnevî-i Nûriye**, s. 94.
[832] Nursî, **Sözler**, s. 300.

cihetle kendisini gösterir ve kendisine delalet eder. Fakat o harf, kâtibine çok cihetlerle delalet eder ve nakkaşını tarif eder. Kezalik kitab-ı kâinatta mücessem olarak yazılan her bir kelime, kendi mikdarınca kendini gösterirse de pek çok cihetlerden münferiden ve müçtemian Sâni'ini gösterir, esmasını izhar eder. Ve kendi evsafıyla, eşkaliyle, nakışlarıyla âdeta Sâni'ini medh için yazılmış bir kasidedir. Buna binaen, meşhur Hebenneka gibi ahmaklaşan bir adam dahi Sâni'-i Zülcelâl'in inkârına gitmemek gerektir."[833] Ayrıca Bedîüzzamân'a göre eşyânın hakikatlerinin ilâhî isimlere dayanmakta olduğunu, hattâ gerçek hakikatlerin, o isimlerin cilvelerinden ibaret olduğunu da burada tekrar ifade edelim.[834]

Zira Bedîüzzamân'a göre Sâni'-i Zülcelâl her bir varlığın *mâhiyet*ini birer model edinip, isimlerinin nakışlarıyla san'atının mükemmelliklerini göstermek için, her bir şeye özellikle de hayat sahibi şeylere, duygularla süslenmiş bir varlık elbisesi giydirmekte, o model üstünde kaza ve kader kalemiyle nakışlar yapmakta ve isimlerinin cilvelerini göstermektedir. Böylece onlara çeşitli vücûd mertebeleri bahşetmekte, bu vücûd mertebelerinde ve mana, şehâdet, berzah, misâl, ervâh gibi muhtelif âlemlerinde onları bir seyir ve sefere tâbi tutmaktadır. Bu itibarla daha önce de işaret ettiğimiz üzere Risâle-i Nûr anlayışında varlıklar için mutlak bir yokluktan değil, manevî bir vücûdtan zâhirî bir vücûda, oradan da tekrar manevî vücûda doğru olan, bir seyirden bir gezinmeden söz edilebilir. Böyle olunca da varlıkların hakikat ve mâhiyetlerinin bâkî olması, buna karşın bu mâhiyet ve hakikatlerin itibarî taayyünlerinin değişmesi söz konusu olmaktadır.[835]

Bedîüzzamân'a göre *mâhiyet-i eşya* veya *suver-i mevcûdât*ın bulunduğu yer tasavvuf düşüncesinde olduğu gibi Ferd-i Vâhid'in ilm-i ezelîsidir. O, Hakk'ın ezelî ilminde ve ilminin aynasında her bir şeyin bir ilmî mâhiyetinin, manevî bir kalıbının, kaderî bir miktarının, mahsûs bir sûretinin, muayyen bir miktarının, bir planının, modelinin, programının, fihristesinin taayyün edip bulunduğunu belirtir.[836] Bu noktadan sonra mevcûdâtın gayet derecede bir kolaylıkla îcâd edilişini ise benzetmeler yaparak şöyle açıklar: "*Âyinedeki aksin fotoğraf vasıtasıyla kâğıt üstüne*

[833] Nursî, **Mesnevî-i Nûriye**, s. 14-15.
[834] Nursî, **Sözler**, s. 631.
[835] Nursî, **Mektûbât**, s. 285, 287.
[836] Nursî, **Lem'alar**, s. 240, 322.

vücud-u haricî giymesi veyahud görünmeyen bir yazı ile yazılan bir mektuba gösterici maddeyi sürmekle görünmesi gibi, Ferd-i Vâhid'in ilm-i ezelîsinin âyinesinde bulunan mahiyet-i eşya ve suver-i mevcudata gayet sühûletle, kudret onlara vücud-u haricî giydirir ve âlem-i manadan âlem-i zuhura getirir, gözlere gösterir."[837]

Bedîüzzamân daha önce de kaydettiğimiz gibi eşyânın mâhiyetleri, hakikatleri ve melekûtiyet vecihlerinin şeffâf ve ayna gibi parlak olduğuna dikkat çekmektedir. İşte eşyânın mâhiyetine ait bu *şeffâfiyet* ve onun mukâbilinde zatî ve ezelî olan kudretinin en has bir nûr ve nûrların nûru olması muvâcehesinde dile getirdiği *nûrâniyet* hakikatini beraber ele alan Bedîüzzamân, bu iki hakikat mülâhazasıyla bütün bir eşyânın nasıl gayet derecede bir kolaylıkla yaratıldığını göstermeye çalışır. Böylece yaratılmaları açısından az ve çoğun, büyük ve küçüğün, cüz'î ve küllînin farklarının olmadığını, Allah'ın mutlak olan kudreti karşısında hepsinin bir olduğunu ve sonsuz eşyânın bir tek şey gibi îcâd edildiğini gösterir.[838] O şöyle der: "*Evet nasılki nuraniyet cihetiyle güneşin ziyası ve aksi, kudret-i Rabbaniye ile deniz yüzüne ve bütün kabarcıklarına girmesi, birtek cam parçasına girmesi gibi kolaydır, ikisi müsavidir. Öyle de Zât-ı Nur-ul Envâr'ın nuranî kudreti dahi gökleri, yıldızları yaratması, döndürmesi; sineklerin, zerrelerin icadı ve döndürmesi gibi ona kolaydır, ağır gelmez. Hem nasılki şeffafiyet hâssasıyla birtek âyinecikte ve bir göz bebeğinde güneşin misalî sûreti kudret-i İlahiye ile bulunur, aynı kolaylıkla bütün parlak şeylere ve katrelere ve şeffaf zerreciklere ve deniz yüzlerine o aksi ve ışığı emr-i İlahî ile verilir. Aynen öyle de; masnuatın melekûtiyet ve mahiyet yüzleri şeffaf ve parlak olmasından, kudret-i mutlakanın cilvesi, tesiri birtek nefsin icadında bulunması kolaylığı derecesinde bütün hayvanatı yaratır. Az-çok, büyük-küçük, fark yok.*"[839]

Bedîüzzamân'ın ayân-ı sâbiteyi "imkânî vücûdlar" şeklinde de tabir ettiği görülür.[840] O şöyle der: "*Mahlukat mümkündürler ve imkân dairesinde vücud ve ademleri müsavi olmasından, Vâcibü'l-Vücud'un hadsiz kudret-i ezeliyesi birtek*

[837] Nursî, **Lem'alar**, s. 322. Ayrıca bkz. Nursî, **Lem'alar**, s. 240.
[838] Nursî, **Şualar**, s. 160, 658.
[839] Nursî, **Şualar**, s. 658.
[840] Nursî, **Mesnevî-i Nûriye**, s. 146.

mümküne vücud vermesi kolaylığında bütün mümkinâtın vücudu, ademin müvazenesini bozar, herşeye lâyık bir vücudu giydirir. Ve vazifesi bitmiş ise, zahirî vücud libâsını çıkarıyor, sureta ademe, belki daire-i ilimdeki manevî vücuda gönderir."[841] Ona göre Allah'ın ezelî ve muhît ilminde sûret ve mâhiyetleri akseden (temessül)[842] imkânî vücûdlar bu anlamda Vâcibü'l-Vücûd'un nûrânî olan tecellilerine ayna ve ma'kes olmaktadırlar. Böylece ezelî ilim imkânî vücûdlara (a'yân-ı sâbite) ayna olduğu gibi, bu vücûdlar da vücûd-u vücûbîye ayna olmaktadır.[843]

Aynalık noktasındaki bu mütekâbiliyet ilişkisine vahdet-i vücûd geleneğinde de işaret edildiğini görmekteyiz.[844] Bu anlamda Bosnevî, ilim mertebesinde Hakk'ın ilk taayyünatı olan a'yân-ı sâbitenin iki konumu olduğunu belirtir. İlk durumda a'yân-ı sâbite Hakk'ın vücûdunun, isimlerinin ve sıfatlarının aynalarıdır. Böylece tecellî ancak a'yânın sûretlerinde gerçekleşebilir. İkinci durumda Hakk a'yân-ı sâbite için ayna olup a'yânın sûretleri ancak Hakk'ın tecellîsinde zuhûr ederler. Bosnevî'nin bu iki durumdan çıkardığı sonuçlar da şöyledir: Birinci durumun sonucu şudur ki, hariçte a'yân vâsıtasıyla taayyün eden *vücûd*tan başka bir şey zuhûr etmediği gibi a'yânda taayyün eden "vücûd-i vâhid"den başka bir şey yoktur. Bu durum insanın muhtelif aynalara baktığı zaman yüzü tek olmasına rağmen sûretinin bu aynaların her birinde ayrı ayrı taayyün etmesine benzer. İkinci durumun sonucu ise şudur ki, vücûdta a'yândan başka bir şey yoktur. A'yânın aynası olan Hakk'ın vücûdu ise bu a'yân sayesinde tecellî eder. Hariçte mevcûd olan a'yân (a'yân-ı vücûdiyye-i 'ayniyye) Hakk'ın tecellîsinde zâhir olan a'yânın (a'yân-ı sâbite-i gaybiyye) sûretleridir.[845]

---

[841] Nursî, **Şualar**, s. 659.

[842] Koçar, Bedîüzzamân'ın, kelâm âlimleri gibi kâinatın Allah'ın ilim, irade ve kudretiyle "yok"tan var kılındığını belirtmekle beraber, mümkin varlıkların varlık sahasına çıkmadan önceki ilmî mevcudiyetlerinin Allah'ın ezelî ilminde bulunduğunu belirtmesi cihetiyle âlemin ezelî olduğu gibi bir îzâha gittiğini ve bu anlamda İbnü'l-Arabî'ye paralel görüşler ileri sürdüğü şeklinde bir değerlendirme yapmaktadır. Ona göre aslında kelâmcılar da ilim sıfatının ezelî olduğu görüşünde olup bu sıfatı onun konusunu oluşturan şeylerden (malûm) soyutlamış olamazlar. Dolayısıyla da ilim sıfatının konusunu oluşturan şeylerin hâricî varlık alanına çıkmamış olan ilmî nitelikteki varlıkları da ezelî olmalıdır. Koçar, **Eleştirel Açıdan Saîd Nursî'nin Kelâmî Görüşleri**, s. 255-256.

[843] Nursî, **Mesnevî-i Nûriye**, s. 146.

[844] Konuk, **Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, I, 209; Demirli, **Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık**, s. 252.

[845] Kartal, **Abdullah Bosnevî**..., s. 65.

Bursevî de hakâyık ve mahiyât-ı eşyânın ilâhî isim ve sıfatlarla kâim olup zuhûrlarının esmânın tecelliyâtına bağlı olduğunu ifade eder. Ona göre bu hakâyık denilen nesneler esmânın tecellîlerinden evvel adem zulmetinde gizlenmiş idiler ve ortaya çıkmak için sûret bulmak açısından tecellî güneşini beklemekteydiler. Hak Teâlâ bütün mahiyetleri adem zulmetinde takdir ettikten sonra onların üzerine "Nûr" ismiyle tecellî etmek sûretiyle onlara vücûd verdi. Böylece bunlar imkân arsasından hareket ederek hâricî vücûda yöneldiler ve gayb iken şehâdet oldular. Mamâfîh ona göre güneşin eşyâya müdahelesi izâet ve işrâkta olduğu gibi, tecellî-i ilâhînin izâeti de eşyâ ile öyledir ve bu tecellî itibarıyla mahiyât kendi suver-i arıziyyesi ile ke'l-evveldir. Şu kadarı var ki ona göre bu mâhiyetler ilâhî nûrun aynası olmuşlar ve ilâhî nûr da mahiyetlerin ahvâl ve keyfiyetlerine ayna olmuştur.[846]

William Chittick de dünyaya gelmek için eşyânın (şeyler) şu veya bu şekilde *vücûd*'u (isim ve sıfatlarının tecellîlerini) yansıtmak durumunda olduğuna, aksi takdirde bunların hiçbir şekilde var olamayacağına işaret eder. Bir yanda sadece Allah gerçek sıfat ve isimlere (ilim, hayat, kudret, irâde vb. gibi) sahip iken öte yandan âlemdeki her bir şeyin *vücûd*'u tezâhür ettirmiş olması olgusundan dolayı (zira tüm varlıklar *vücûd* için bir tezâhür mahallidir) Allah'ın hayat, ilim, irâde ve kudretinin belli bazı yönlerini izhâr etmesi söz konusu olur. Her bir varlık *vücûd*'un belli bir özelliğini (isim ve sıfatlarının tecellîlerini) sergileyerek *vücûd*'a işaret etmiş (ona alamet olmuş) ve onu isimlendirmiş olur. Şu kadarı var ki eşyânın sahip olduğu meselâ hayat, ilim, irâde ve kudret belli bir gerçekliğe sahip ise de hakîkî değildir. Çünkü hakîkî olarak hayat, ilim, irâde ve kudret sadece Allah'a aittir. [847]

Öte yandan Bedîüzzamân, imkân özelliğinde olan eşyânın hakikatleri ve mâhiyetleri konumundaki bu imkânî vücûdların bilâhare somut ve duyulur bir varlıkla hârice çıkmış olsalar da gerçek bir varlık düzeyine ulaşmış olmadıklarını, olamayacaklarını da ayrıca nazara vererek, buna dikkat çekmekte ve şöyle demektedir: "*Sonra o imkânî vücudlar, ilm-i ezelîden vücud-u haricîye intikal etmişlerse de, vücud-u hakikî mertebesine vâsıl olmamışlardır.*"[848] Yani hakikatlerin hâricî vücûda intikâlleri onların Vâcibü'l-Vücûd'a karşı olan fakr ve ihtiyaçlarını

[846] Rasim Efendi, **Tasavvuf Sözlüğü**, s. 1242-1244.
[847] Chittick, **Varolmanın Boyutları**, s. 205-206.
[848] Nursî, **Mesnevî-i Nûriye**, s. 146.

ortadan kaldırmamıştır. Nitekim İzutsu, İbnü'l-Arabî ve onun düşüncesinin şârihi olan Kâşânî'den aktarımlarda bulunmakta ve aslında onlara göre temelde mümkün özelliğinde olanın, eşyânın hakikatleri olan a'yân-ı sâbite olduğunu belirtmektedir. Yani a'yân-ı sâbite hâricî bir varlık giyinse de bizzâtihi yani bilfiil varlık halinin dışında o, hala bizzâtihi mümkün ve ferdiyet kazanmaksızın yalnızca akılla idrâk edilebilir kalmaktadır.[849] Yani İbnü'l-Arabî açısından a'yân-ı sâbite kendileri bakımından var değildir. Bunlara var demek bir bilgi tarafından bilinmeleri demektir. Zira vahdet ehli sûfîlere göre mümkün her zaman mümkündür. Onun bu özelliği, kendi hakikatine kendisi bakımından var olmamak, dolayısıyla kendisi nedeniyle dışta zuhûr etmemek niteliğini yüklememiz anlamına gelir. Binâenaleyh mümkün hakikatler Tanrı bakımından "sâbit" şeyler iken kendileri bakımından ise var olmayan ademî şeyler olarak kabul edilmiştir. Vahdet anlayışına göre onların her an yeniden yaratılmasını gerektiren de bu durumlarıdır. Tecellî neticesinde hâricî bir varlığa bürünmeleri onları imkân özelliklerinin dışına çıkarmaz. Diğer taraftan Tanrı'nın kendi bilgisindeki a'yân-ı sâbiteye tecellî etmesi Tanrı'nın kendi dışındaki bir şeye muhtaç olması tehlikesini ortadan kaldırdığı gibi ilâhî tecelli neticesinde a'yân-ı sâbitenin sürekli yansıması neticesinde ortaya çıkan âlemi de a'yân-ı sâbitenin gölgesi haline getirmiş olmaktadır.[850]

Mustafa Tahralı'nın a'yân-ı sâbite, bunların varlıksal nitelikleri, hâricî varlıkla ilişkileri ve hâricî olarak zâhir olduktan sonraki vücûdî vasıfları hakkında Fütuhat-ı Mekkiyye'den aktardığı İbnü'l-Arabî'ye ait ifadelerin, Bedîüzzamân'ın bu mevzulardaki görüşleri ile benzerlikleri de gayet dikkat çekicidir. İbnü'l-Arabî şöyle der: "*Malumdur ki, Cenâb-ı Hak eşyayı yaratır; ve onları "adem"den vücûda çıkarır (...) Bu demektir ki idrâk edemediğimiz bir vücûddan idrâk ettiğimiz bir vücûda çıkarır (...) Bu şeylerin ademi, izafî bir ademdir. Zira eşya ademleri halinde de Cenâb-ı Hak tarafından müşâhede edilmektedir (...) Eşyanın kendi "ayn"larında vücûdu yoktur, onların sadece "sübût"u vardır. Onların Hakk'tan istifade ettiği şey "aynî vücûd"dur (...) Sonra bu eşya kendi aynlarında zâhir olunca, imkân hükmü onlardan ayrılmamıştır. Mademki imkân onlardan bir an ayrı değildir ve onların*

[849] İzutsu, **İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar**, s. 225-227.
[850] Demirli, **İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan**, s. 200-202.

imkân dışına çıkmaları doğru olamaz (...) şu halde onların imkân hazinelerinden dışarı çıkmaları diye bir durum yoktur."[851]

Bedîüzzamân'ın ayân-ı sâbiteyi ifade etmek için mâhiyet ve hakikat dışında kullandığı tabirlerden birisi de *mevcûdât-ı ilmiye*dir. Bedîüzzamân'ın bu varlıkları maddî vücûdu olmayan sadece ilmî bir varlığa sahip olanlar şeklinde niteler. Bu anlamdaki nitelemeyi de "madumat-ı hâriciye" tabirini kullanarak yapar. *Manevî* veya *gaybî vücûd* da dediği ilmî vücûdun, ilim dairesinde söz konusu olduğunu belirten Bedîüzzamân, mutlak ademin olmadığını, bu ilim dairesinde yer alan ademin de "adem-i hâricî" yani izâfî bir adem olduğunu belirtir. İşte ona göre kudret-i ezeliye bu ilmî vücûdları onlara perde olan bu yokluktan çıkarmak sûretiyle, yani zâhirî ve hâricî ademden[852] çıkararak onlara hâricî bir vücûd verir, böylece onlar da ilim dairesinden çıkıp kudret dairesine girerler. Yine fânî ve zâil olan varlıkların da kudret dairesinden çıkıp ilim dairesine girdiğini yani hâricî vücûdu bırakıp tekrardan ilmî ve manevî bir vücûda büründüğünü ve şehâdet âlemini terk edip gayb âlemine çekildiğini tespit eder.[853] Açık ifadeleri şöyledir: "*Adem-i mutlak zâten yoktur, çünki bir ilm-i muhit var. Hem daire-i ilm-i İlahinin harici yok ki, birşey ona atılsın. Daire-i ilim içinde bulunan adem ise, adem-i haricidir ve vücud-u ilmiye perde olmuş bir ünvandır. Hattâ bu mevcudat-ı ilmiyeye bazı ehl-i tahkik "a'yan-ı sabite" tabir etmişler. Öyle ise fenaya gitmek, muvakkaten harici libasını çıkarıp, vücud-u maneviye ve ilmiye girmektir. Yani helik ve fani olanlar vücud-u hariciyi bırakıp, mahiyetleri bir vücud-u manevi giyer, daire-i kudretten çıkıp daire-i ilme girer.*"[854]

Bedîüzzamân'a göre eşyâ mutlak bir ademden gelmediği gibi mutlak bir zevâl ve ademe de gitmiyor. Aslında kudret dairesinden ilim dairesine, şehâdet âleminden gayb âlemine geçiyor, fenâ ve değişim âleminden bekâ ve nûr âlemine yöneliyor. Ona göre gerçekte eşyâdaki cemâl ve kemâl ilâhî isimlere aittir. Onlar

---

[851] Tahralı, **Vahdet-i Vücûd ve Gölge Varlık** -A. A. Konuk'un Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi içerisinde-, III, 27-28.

[852] Nursî, **Şualar**, s. 24. Bedîüzzamân'a göre Hakk'ın muhît bir ilmî ve müstevli bir kudreti bulunduğundan mutlak bir ademden söz edilemeyeceği gibi, mutlak adem hiçbir cihetle varlığa menşe' olamaz. Bkz. Nursî, **Şualar**, s. 24-25.

[853] Nursî, **Asâ-yı Mûsâ**, s. 72, 176; **Sözler**, s. 462; **Lem'alar**, s. 194; **Şualar**, s. 254. Bedîüzzamân fani ve zail olanlar için şöyle der: "*Ve vazifesi bitmiş ise, zahirî vücud libâsını çıkarıyor, sureta ademe, belki daire-i ilimdeki manevî vücuda gönderir*." (Nursî, **Şualar**, s. 659).

[854] Nursî, **Mektûbât**, s. 59.

üzerinde müşâhede edilen cemâl ve kemâl isimlerin nakışları ve cilvelerinden ibarettir. İsimler bâkî olup cilveleri daimî olduğundan, tabi ki nakışları yenilenecek ve tazelenecektir. Bu da ona göre eşyânın ademe ve fenâya gitmediğinin göstergesidir. Zira bu durumda sadece eşyânın itibarî taayyünlerinin değişmesi söz konusu olmakta cemâl, kemâl ve hüsnün tecellîsine mazhar olan mâhiyetleri ise bâki kalmaktadır.[855]

Bedîüzzamân'ın yaratılanların ilâhî ilimdeki varlıklarını "rûhlu bir sübût-u ilmî" şeklinde ifade ettiği de görülür. Bu rûhlu ve ilmî sübûtları olan ilmî vücûdların, bütün canlıların hayatları boyunca geçirecekleri tavır, hareket, şekil ve amelleri gibi husûsiyetlerin (mukadderât-ı hayâtiye) kendilerinden alındığı canlı kader levhaları olduğu şeklinde bir değerlendirme yapar. Zira ona göre her bir şeyin ilâhî ilimdeki çeşitli tavırlar ile türlü türlü ve birçok vücûdları, ona ait olan ilmî bir vücûd silsilesi meydana getirir. Kaldı ki ona göre ilmî vücûd da hâricî vücûd gibi umûmî hayatın manevî bir cilvesine nâildir.[856] Bir çeşit manevî hayata sahiptir. İşte her bir şeyin mukadderât-ı hayâtiyesi onun bu canlı olan ilmî vücûd silsilesinden alınmaktadır.[857] Nitekim mevcûdât-ı ilmiyenin (a'yân-ı sâbite) ilm-i ezelîdeki hallerinde hayat sahibi oldukları anlayışının sûfî düşüncede de olduğunu görmekteyiz. Konevî'nin bu konudaki ifadeleri şöyledir: "*el-Hayy'ın hayatı, karşısında duran herkesi aydınlatan güneş için güneş ışığı gibidir; bizâtihi Hay'ı da kim görürse canlanır ve hiçbir şey ondan gizli kalmaz. Her şey canlıdır. Eşyânın hayatı, mutlak el-Hayy'ın hayatının onlar üzerindeki bir feyzi olduğuna göre, a'yân-ı sâbite, sâbitlikleri halinde hayat sahibidirler. Hayat sahibi olmasalardı, Hakk'ın celâline layık bir kelâm ile kün (ol) sözünü duyamazlardı.*"[858]

Bedîüzzamân'a göre ilmin bir çeşidi olan kader her şeye özel manevî kalıp hükmünde bir miktar belirler. O kaderî/ilmî miktar, o şey'in vücûduna bir plân, bir

[855] Nursî, **Mektûbât**, s. 287. Bedîüzzamân'ın bu mevzu ile alakalı geniş ve bütünlüklü değerlendirmeleri için bkz. **Mektûbât**, s. 284-290

[856] Bedîüzzamân şöyle der: "*Evet hayat-ı ezeliye güneşinin ziyası olan, bu meşhud cilve-i hayat, elbette yalnız bu âlem-i şehadete ve bu zaman-ı hazıra ve bu vücud-u haricîye münhasır olamaz. Belki herbir âlem, kabiliyetine göre o ziyanın cilvesine mazhardır ve kâinat bütün âlemleriyle o cilve ile hayatdar ve ziyadardır. Yoksa nazar-ı dalaletin gördüğü gibi, muvakkat ve zahirî bir hayat altında herbir âlem büyük ve müdhiş birer cenaze ve karanlıklı birer virane âlem olacaktı*." (Nursî, **Sözler**, s. 110-111).

[857] Nursî, **Sözler**, s. 110-111; **Lem'alar**, s. 337.

[858] Demirli, **Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık**, s. 214-215.

model hükmündedir. Kudret îcâd ettiği zaman kolaylıkla o kaderî miktar, o plan ve model üstünde îcâd etmektedir.[859] Yani kudret kaderin mühendisliği çerçevesinde iş görmektedir. Kudret kaynak (masdar) iken kader bu anlamda bir mistâr vazifesi görmektedir. Yani kudret varlıkların sudûr ettiği ortaya çıktığı kaynaktır; kader ise varlıkların çıkacağı ölçü, şekil ve miktar olmaktadır. Her şey kaderin çizimi, planı, programı çerçevesinde kudretten sudûr etmektedir. Yaratılanların sûretleri ve biçimleri kader dairesinde hazırlanmakta, düzenlenip tanzîm edilmekte, bu sûret ve biçimlere uygun vücûdları ise kudretin tezgâhında verilmektedir. Dolayısıyla her bir canlının hayatı boyunca geçireceği hal ve tavırlar, vaziyetler, şekiller, bütün ayrıntılarıyla o kaderin kalemiyle yazılmış, çizilmiş olup onların Allah'ın ezelî ilminde birer kaderî miktarları ve ilmî kalıpları bulunmaktadır.[860]

Şüphesiz Bedîüzzamân'ın her bir şeyin Hakk'ın ilmindeki bulunuşunu veya her bir şeyin Hak tarafından bilinişini imkânî, ilmî, manevî veya gaybî de olsa bir çeşit mevcûdiyet yani varlık olarak değerlendirmesi dikkat çekicidir. Kaldı ki Bedîüzzamân'a göre اَلاَ يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ[861] âyeti şuna delâlet etmektedir ki, bir şeydeki vücûd o şeye dair ilmî, eşyâdaki varlık nûru da ondaki ilim nûrunu kesin olarak gerektiren bir durumdur.[862] İşte Bedîüzzamân'ın vücûd ve ilim arasındaki ilişkiye dair bu ifadeleri hemen aklımıza ayân-ı sâbite teorisi muvâcehesinde sûfîlerin yaratmayı "bilmek" diye nitelemelerini getirir. Nitekim sûfîlerin bu anlamda şu ifadeleri kullandıkları görülür: "*Tanrı'nın bilmesi yaratmaktır*", "*Tanrı'nın bilmesi yaratmasıdır.*"[863]

Buraya kadar olan kısımda görüldüğü üzere Bedîüzzamân'ın ayân-ı sâbiteyle ilgili kullandığı *mahiyât, hakâik, mevcûdât-ı ilmiye/vücûd-u ilmî, imkâni vücûdlar, suver-i mevcûdât, vücûd-u manevî/gaybî, madumat-ı hâriciye, sübût-u ilmî, sûret-i mahsusa, elvâh-ı kaderiye, ilmî sûretler,* her bir şeyin *vücûd planı, modeli, programı, fihristesi, kaderî mikdarı, ilmî kalıbı* vb. gibi ifadeler onun meseleyi ne kadar geniş ve etraflı bir çerçevede ele aldığının açık bir göstergesidir. Zira bu ifadelerin bu

[859] Nursî, **Asâ-yı Mûsâ**, s 173-174; **Lem'alar**, s. 192-193, 322-323; **Şualar**, s. 24-25, 659.
[860] Nursî, **Sözler**, s. 469-471, 662; **Lem'alar**, s. 322-323.
[861] **Kur'ân-ı Kerim**, Mülk Suresi, 67/14.
[862] Nursî, **Lem'alar**, s. 297.
[863] Demirli, **İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan**, s. 200-201.

mevzu ile ilgili görüş ve düşünceleri bulunan muhtelif kesimlerin kullandıkları tabir ve kavramların neredeyse tümünü kapsadığı söylenebilir. Bedîüzzamân neredeyse bu mevzuyu tasavvuf literatüründe yer alan tüm veçheleriyle ve kavramlarıyla ele almıştır. Şöyle ki: O, mahiyât ve hakikatlerin tecellî ve zuhûr silsilesindeki sıra ve konumları itibarıyla ulûhiyet mertebesinde ilm-i ezelînin aynasında aksedip temessül ettiklerini, bütün hakikatlerin ilâhî isimlere istinâd ettiklerini ve bu isimlerin cilvelerinin tecellîgâhları, mazharları, aynaları olduğunu ifade etmiştir. Bu anlamda "Kün" ilâhî emriyle ilk olarak karşı karşıya kalan şey eşyânın hakikatidir. Ma'dumluklarını hâricî olarak nitelemiş, yani ilâhî ilimde bir çeşit manevî, ilmî, gaybî bir varlıklarının bulunmakla beraber hâricî varlıklarının bulunmadığını belirtmiştir. Yine vücûdlarını imkânî olarak değerlendirmiş, hâricî bir varlık giyinmelerine rağmen imkânilik özelliklerinin ortadan kalkmayıp hakikî bir vücûd derecesine ulaşamadıklarını ifade etmiştir. Aynı zamanda ilm-i ezelî-i ilâhide rûhlu, hayatdâr bir sübûtları yani manevî bir vücûdları olduğunu kaydetmiştir. Vücûd-u Vücûbî ile bu imkânî vücûdların karşılıklı birbirine ayna olmalarından söz etmiştir. Vâcibü'l-Vücûd'un zuhûr ve tecellîsinin daimî ve sermedî olması nedeniyle mâhiyet ve hakikatlerin bakî olduğunu vurgulayan Bedîüzzamân, bunlara kendilerine verilen çeşitli vücûd mertebelerinde ve muhtelif varlık âlemlerinde bir seyir ve sefer yaptırıldığını belirtmiştir. Bu nedenle ademe gittiğini zannettiğiz varlıkların aslında mahiyet ve hakikatleri itibarıyla bir âlemden diğerine, bir vücûd mertebesinden diğerine girdiğini, bu itibarla da sadece zâhiren ve sûreten varlıkların ademe gitmesinden söz edilebileceğini ortaya koymuştur. Olup bitenin mâhiyet ve hakikatlerin bekâsına karşılık onların itibarî taayyünlerinin değişmesinden ibaret olduğunu tespit etmiştir ve hakezâ.

2.4. Sıfât-ı İlâhiye

Bedîüzzamân'ın Risâle-i Nûr'da ortaya koyduğu tecellî ve tezâhür silsilesinde Vâcibü'l-Vücûd olan Cenâb-ı Hakk için şuûn-u zâtiye mertebesinden sonra sıfât mertebesi ve dairesi söz konusudur. Çünkü Zât-ı Hakk'ın tezâhür eden kemâl ve cemâlînin ziyası teselsülen şuûn, sıfât, esmâ, ef'âl ve âsâr perdelerinden geçerek kâinatta kendini göstermektedir.[864] Daha önce zikrettiğimiz üzere ilâhî sıfatların

[864] Nursî, **Sözler**, s. 620-621.

mebdei şuûn-u zâtiye olduğu gibi ilâhî isimlerin menşei ve kaynağı da bu sıfatlardır. Böyle olunca da sıfatlar şuûnâtın mezâhiri ve gölgeleri ve esmânın asılları ve kaynakları niteliğinde olmaktadırlar.

Bedîüzzamân Cenâb-ı Hakk için üç çeşit sıfattan söz eder. O'nun *aynı olan* sıfatlar, *gayrı olan* sıfatlar ve *ne aynı ne de gayrı olan* sıfatlar.[865] Bunlardan ilki olan sıfât-ı ayniyenin sayıları[866] çok olmakla beraber *Vücûd*u sıfat sayanlara göre altı, saymayanlara göre ise *kıdem, bekâ, mühâlefetün li'l-havâdis, kıyâm bi-nefsihi* ve *vahdâniyet* olarak beştir. Vücûd'un sıfat olup olmadığı husûsunda ihtilaf söz konusudur. Kelâmcıların çoğunluğuna göre vücûd zât üzerine zaid bir sıfat iken, Ebü'l-Hasen Alî el-Eş'arî (ö. 324/935-36), İmâmü'l-Harameyn Cüveynî (ö. 478/1085), Mu'tezileden Ebü'l-Hüseyn Muhammed el-Basrî (ö. 436/1044) ve İlâhiyatçı filozoflara göre vücûd zâtın aynı olup sıfat değildir.[867] Bu sıfatlara tenzîhî veya selbî sıfatlar da denir. Allah'ın zâtına bir mana nisbet etmedikleri için bazılarınca sıfât-ı i'tibâriyye diye de isimlendirilmişlerdir. Allah'ın ne olmadığını ifade eden sıfatlar O'nun zâtının aynıdırlar.

İkincisi sıfat-ı gayriyedir. Bunlara fiilî sıfatlar[868] da denir. Allah-kâinat ve Allah-insan ilişkisini ifade eden ve sınırsız olan bu sıfatların tamamı Mâturîdiyye âlimlerince *tekvîn* terimiyle karşılanmıştır. Meselâ halk (yaratmak), ihyâ (can vermek), imâte (canlının hayatına son vermek), terzîk (rızıklandırmak) vb. gibi.

Üçüncüsü ise Allah'ın zâtının ne aynı ne gayrı olan zâtî ve sübûtî sıfatlardır. Bunlar Allah'ın zâtına nisbet edilen ve O'nun ne olduğunu ifade eden sıfatlardır. Âlimlerin ulûhiyet makamını vecîz ve kâmil manada nitelendirmek, bunun yanı sıra

[865] Nursî, **İşârâtü'l-İ'câz**, s. 15.

[866] Özler'e göre Kelâmcılar Allah'ın isim ve sıfatlarının çokluğunu kabul etmekle beraber, kolayca anlaşılmalarını sağlamak gayesiyle, sıfatları birbirine irca ederek onları mahdût adedlere hasretmişlerdir. Mamâfîh bu, nihaî bir tespit olmayıp sadece Allah'ın zâtını ifade etmede yeterli olduğu düşünülmüş bir tespittir. Dolayısıyla da daha başka ve farklı bir tespitin yapılması imkân dâhilindedir. Özler, **İslâm Düşüncesinde Tevhid**, s. 124.

[867] Özler, **İslâm Düşüncesinde Tevhid**, s. 123. Eş'ariler'e göre vücûd yegâne nefsî sıfattır. Zât'ın bizzat kendisi olan vücûd zâta zaid değildir. Maturidilerin de bu görüşü benimsedikleri söylenebilir. Ama Ehl-i Sünnet kelâmcılarının çoğunluğuna göre vücûd zata zaid bir sıfattır. Hasan Hüseyin Tunçbilek, "İlâhî Sıfatların İsbatı, Sayısı, Kısımları ve İsim-Sıfat İlişkisi", **Harran Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı. (15), s. 16-18.

[868] Fiilî sıfatların ezelî olup olmadıkları husûsunda Ehl-i Sünnet'in içerisinde görüş ayrılığı vardır. Eş'ariyye bu sıfatların hâdis olduğunu söylerken, Maturîdiyye bunların kadîm olduğunu savunmuştur. Özler, **İslâm Düşüncesinde Tevhid**, s. 130; Tunçbilek, **İlâhî Sıfatların İsbatı**..., s. 19.

âlemin yaratılış ve idare edilişini temellendirmek üzere tercih ettiği *hayat, ilim, sem', basar, kudret, irâde* ve *kelâm* şeklindeki bu sıfatlara Mâturîdiyye kelâmcılarının *tekvîn* sıfatını da eklediği görülür. Eş'arî kelâmcıları ise müstakil olarak bir fiilî sıfat serisi kabul etmemekte ve onların görevini kudret ve irâde sıfatlarının îfâ ettiği kanaatini paylaşmaktadır. Zâtî ve sübûtî sıfatlar ehl-i sünnete göre Allah'ın zâtına zaid olmakla beraber O'nun zâtıyla kâim olup müstakil ve bağımsız değildirler. Yani O'nun ne aynı ne gayrı olan bir niteliğe sahiptirler.[869]

Bedîüzzamân selbî sıfatlar konusunda Ehl-i sünnet kelâmcılarının görüşlerini tekrarlarken, sübûtî sıfatlar konusunda Eşariyye anlayışını benimsemekte ve bunlar arasına Maturidiler'in koyduğu tekvîn sıfatını dâhil etmemektedir. Sübûtî sıfatların Allah'ın zâtının ne aynı ne gayrı olduğu konusunda da Ehl-i sünnet kelâmcıları ile aynı görüşü paylaşmaktadır. Fiili sıfatların Allah'ın zâtının gayrı ve hâdis olduğunu belirterek bu konuda da Eşarilerin görüşünü tekrarladığı görülmektedir.[870]

Risâle-i Nûr incelendiğinde Bedîüzzamân'ın Cenâb-ı Hakk'a ait yedi sübûtî sıfatı ön plana çıkardığı görülür. Ona göre ulûhiyet dairesinde bu yedi kudsî sıfatın ve onlardan kaynaklanan esmâ-i hüsnânın celâllî ve cemâllî tecellî ve cilveleri söz konusudur. Bedîüzzamân'ın bu yedi sıfattan ön plana çıkardığı sıfat ise *hayat* sıfatıdır ki bu sıfatı diğer bütün sıfatların esâsı, kaynağı ve ism-i a'zamın mastar ve medârı olarak görür. Bu itibarla diğer sıfatlar Zât-ı Zülcelâl'ın vücûduna delâlet ettikleri gibi, kendilerine kaynaklık etmesi itibarıyla *hayat*ın vücûduna ve tahakkukuna ve o zâtın hayattar ve diri olduğuna da apaçık olarak işaret, şehâdet ve delâlet ederler. Zira ona göre bilmek hayatın alâmeti olduğu gibi, işitmek diriliğin işaretidir. Görmek dirilere ait bir olgu iken, irâde ancak hayat ile olabilir. İhtiyarî nitelikteki iktidar hayat sahiplerinde bulunurken, konuşmak (kelam) da ancak bilen dirilerin işidir.[871]

Diğer bir ifadeyle bir şeydeki görmek, işitmek, söylemek, ihtiyar ve irâde gibi niteliklerin her birisi o şeydeki hayatın delili, işareti ve nişânesidir.[872] Hatta Bedîüzzamân'a göre bütün vücûd, bütün envârıyla, Hayy-ı Bâki'nin daimî, ezelî,

[869] Topaloğlu ve Çelebi, **Kelam Terimleri Sözlüğü**, s. 280-281.
[870] Koçar, **Eleştirel Açıdan Saîd Nursî'nin Kelâmî Görüşleri**, s. 262.
[871] Nursî, **Asâ-yı Mûsâ**, s. 140.
[872] Nursî, **Sözler**, s. 108.

ebedî ve zâtî olup vâcib bir vücûd onun lazımı ve unvânı olan *hayat*ının gölgesidir. Kâinatın bütün sâbit hakikatleri o hayata dayanır, onunla ayakta durur, onunla kâimdir.[873]

Nitekim Bedîüzzamân *hayat* sıfatın tecellîsi olarak ortaya çıkan ve kâinat içindeki varlıklara ait hayatı, pek çok sıfâtın karışımı şeklinde bir macun olarak niteler. Ona göre ışıkta yedi rengin bulunması gibi hayatta da yedi sıfat karışmış ve birlik olmuş (memzûc) olarak bulunmaktadır. Ona göre hayat bir yanma veya odak noktası (nokta-i mihrâkiye) şeklindeki câmi' mahiyetiyle onda çeşitli sıfatlar birbirinin içerisine girmek sûretiyle adetâ birbirinin aynı olmaktadır. Sanki hayat tamamıyla aynı anda ve durumda hem ilim, hem kudret, hem hikmet ve rahmettir.[874]

Benzer değerlendirmeleri çerçevesinde Şârih-i Fusûs Abdullah Bosnevî'nin sübûtî sıfatları ümmehât veya eimme (ana ve temel) sıfatlar olarak nitelediğini ve hayat sıfatını sıfatların, Hay ismini de esmânın "imâmu'l-eimmesi" olarak değerlendirdiğini görmekteyiz. Allah isminin "imâmu'l-akdem" olup a'yân-ı sâbitenin ism-i câmi'i olduğunu hatırlatan Bosnevî'ye göre Hay ismi Âlim ismini öncelemektedir. Zira ilim için hayat şarttır. Şart ise tabii olarak meşrûttan öncedir.[875] Ahmed Avni Konuk'un da Fusûs Şerhi'ne yazdığı mukaddimede hayat sıfatını diğer sübûtî sıfatların imamı olarak zikrettiği görülür. Zira Konuk'a göre hayatın olmadığı yerde ne hareket, ne ilim, ne kudret, ne de îcâd bulunabilir.[876]

Aslında Bedîüzzamân Risâle-i Nûr'da bir ilke olarak ilâhî sıfatların mütedâhil ve birbiri içine girmiş olduğunu nazara vermektedir. Sadece sıfatlar değil onların mebdei olan şuûnâtın memzuciyetini, kaynağı sıfat olan esmânın birbirine ayna ve makes olmasını, ef'âlin birbirine benzerliğini ve uygunluğunu ve neticede de eserlerin birbirine benzerlik ve müşâbeheti, onun ortaya koyduğu ilke niteliğindeki husûslardır. Doğrusu bütün bunları evvel emirdeki şuûnâtın memzuciyetinin silsile yoluyla sıfat, esmâ, ef'âl ve nihayetinde âsâra sirayeti şeklinde değerlendirmek de

[873] Nursî, **Mektûbât**, s. 240.
[874] Nursî, **Sözler**, s. 675-676.
[875] Kartal, **Abdullah Bosnevî**..., s. 74.
[876] Konuk, **Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, I, 16.

mümkündür. Şu kadarı var ki bu durum her bir sıfat ve ismin ayrı ayrı tecellîsinin olmadığı anlamına da gelmemektedir.[877]

Nitekim ona göre sıfatların tecellîsi başka başka olmakla beraber bu sıfatlar birbirini gösterir bir şekilde tezâhür etmektedir.[878] Bu durumu şöyle değerlendirmek de mümkündür: Yani bir sıfatın tecellîsinde diğer sıfatların görünmesi durumu veya bir sıfatın yukarıda ifade ettiğimiz husûsiyetler nedeniyle birden çok tavır gösterebilmesi söz konusu olmakla beraber her bir sıfat veya isim için husûsî ve bizzât maksûd olan bir tavır ve hal vardır. Bu tavır asıl iken o sıfatın tecellîsinde görülen diğer tavırlar ise dolaylı ve tebaîdirler. Meselâ bu sıfat ve isimlerin tecellîsi neticesinde ortaya çıkan eserlerden dağlara, gezegenlere ve yıldızlara baktığımız zaman burada Cenâb-ı Hakk'ın *kudret* sıfatının tecellîsi esâs ve asıldır. Maksûd-u bizzât odur. Diğer sıfatların bu eserlerde görünen tecellîleri ise bu esâs maksad çerçevesinde tebaî ve dolaylı olmaktadır.[879]

Bedîüzzamân, her bir canlı varlığa yönelen sıfât ve esmâyı tecellî ve tesirlerinde birbirine dayanan, birbirine bağlı olan (mütesânid) ama eserleri itibarıyla birbirine uymayıp farklı olan (mütehâlif) şeklinde niteler. Meselâ ona göre hayat sahibi bir varlık vücud bulduğunda Bâri isminin cilvesine, şekil alma husûsunda Musavvir sıfatının cilvesine, gıdalandığı vakit Rezzâk isminin cilvesine; hastalıktan şifa bulunca Şâfî isminin tecellîsine ve böylece âsârda mütehâlif olsa da tesirde mütesânid olan çok sıfât ve isimlere mazhardır. Evet, her bir canlıda tecellî eden sıfât ve isimlerin her birisinin tesiri ve dolayısıyla eseri farklı olmakla beraber tümünün hedefleri birdir. Hedefleri bir ve ortak olduğundan doğal olarak müsemmâları da bir olmaktadır.[880]

Bedîüzzamân bu ilâhî sıfâtları küllî, muhît, umûmî ve şamil olmakla ve yine tagayyürsüzlükle niteler.[881] Sıfatlar sonsuz, sınırsız ve mutlaktırlar.[882] Kayserî'nin de meselâ sıfatları tam ve küllî bir kuşatması olanlar ve olmayanlar şeklinde ikiye

[877] Nursî, **Asâ-yı Mûsâ**, s. 140.
[878] Nursî, **Sözler**, s. 564.
[879] Nursî, **Mesnevî-i Nûriye**, s. 140.
[880] Nursî, **Mesnevî-i Nûriye**, s. 56.
[881] Meselâ bkz. Nursî, **Sözler**, s. 44, 87, 195, 611; **İşârâtü'l-İ'câz**, s. 157; **Şualar**, s. 72; **Mesnevî-i Nûriye**, s. 218.
[882] Nursî, **Şualar**, s. 18.

ayırdığı görülür. Birinci kısım için hayat, ilim, irâde, kudret, sem', basar ve kelâm olmak üzere yedi temel sıfatı nazara verir. Bunların ana sıfatlar olup diğer sıfatların asılları olduğunu beyan eder. Aynı zamanda bu yedi sıfâtın gerçekleşmelerinde bazısının diğer bazısının şartı durumunda olduğunu belirtir. Meselâ ona göre ilim hayatla kayıtlı iken irâde ve kudret de böyledir. Diğer üçü de bu zikredilen dördüyle kâimdir.[883]

Öte yandan Bedîüzzamân'a göre hâkimiyet, kibriya, kemâl, istiğnâ, ıtlâk, ihâta ve sonsuzluk ortaklığa zıt olan ve vahdeti îcâb ettiren durumlardır.[884] O, bu çerçevede mutlak, muhît, sınırsız ve sonsuz olan isim ve sıfatların tecellîlerinin ilâhî hikmet ve hâkimiyet ile adaletin kontrolü ve nezâreti tahtında gerçekleştiğini tespit eder. Böylesi bir kontrol ve nezâretin olmadığını düşündüğümüzde ise her bir isim ve sıfatın mutlak ve sonsuz olmalarından gelen fevkalâde kuvvetlerinin kâinatta faaliyete geçip başka isim ve sıfatların tecellî alanlarını da işgal etmesi ve kaplaması söz konusu olacaktı. Tabi böyle olunca da bazı isim ve sıfatların tecellîlerine mahal ve medâr kalmayacaktı. Meselâ Alîm isminin dengeleyici unsurlar söz konusu olmadan böylesine bir istilası olsa, belli başlı şartlar altında ve bazı varlıkların değil, belki her bir şeyin meselâ taşın, toprağın, tahtanın ilim sahibi ve âlim olması söz konusu olurdu. Ya da meselâ kudret sıfatı bu çerçevede ben her şeyi bir anda ve sebepsiz yaratacağım deseydi diğer bir kısım sıfatlar ve isimlerin hüküm ve tecellîlerini gösterme imkânından söz edilemeyecekti.[885]

Cenâb-ı Hakk'ın sıfatlarının inhisâr altında olmayıp âmm ve şâmil olması muvâcehesinde Bedîüzzamân'ın üzerinde durduğu diğer bir husûs da Cenâb-ı Hakk'ın değersiz, basit (hasîs) ve çirkin şeylere tenezzül edip etmeyeceği mevzusudur. Bu aslında cüziyatın, tikel şeylerin ve şerrin yaratılması ile bu çerçevedeki tasarrufların Allah'a isnad edilip edilemeyeceği şeklinde düşünce tarihinde tartışma konusu olmuş bir meseledir. Bedîüzzamân'a göre azamet ve kibriyâ sahibi olması ve tenezzühü dolayısıyla Cenâb-ı Hakk'ın hasîs ve çirkin şeylere tenezzül etmeyeceği şeklinde yanlış bir kanaat ve zanna kapılan tabiat ehli

[883] el-Kayserî, **Mukaddemât**, s. 45.
[884] Nursî, **Şualar**, s. 18-20
[885].http://www.sorularlarisale.com/makale/23459/bir_fevkalade_kuvvet_faaliyete_girmek_için_istilâ_etmek_ister_başka_kuvvetleri_dağitir_cumlesini_îzâh_eder_misiniz.html. (22/01/2016).

hakikî tesiri sebeplere, Ehl-i İ'tizâl fiillerin yaratılmasını kula ve Mecusiler de şerri ikinci bir yaratıcıya isnâd etmeye mecbur olmuşlardır. Oysa ona göre Allah'ın sıfatları sınırsız ve mutlak olup inhisâr altına alınamaz. Cenâb-ı Hakk'ın kudret, ilim ve irâdesi güneşin ışığı gibi bütün varlıklara âmm ve şâmil olup, hiçbir şeyle tartılamaz.[886] Bu sıfatlar Arş-ı A'zam'a taalluk ettikleri gibi, zerrelere, atomlara da taalluk ederler. Güneş ve Ay'ı Cenâb-ı Hak yarattığı gibi, sineğin gözünü de O yaratmıştır. O, kâinatta koyduğu yüksek nizam gibi, mikroskobik hayvanların bağırsaklarında da pek ince bir düzen yerleştirmiştir. Gökteki cisimleri birbirine bağlayan genel çekim kanunu gibi, atomları da o kanunun bir örneğiyle düzenlemiştir. Öte yandan ona göre zâtî olmaları itibarıyla ilâhî ilim, irade ve kudrete zıdlarının müdâhelesi söz konusu olamayacağı için bu sıfatlar açısından mertebeler söz konusu değildir. Bu sıfatlar açısından bir şeyin büyük veya küçük olması şeklinde bir ayrım yoktur. Hepsi onlara nazaran birdir. Öte yandan daha önce ifade ettiğimiz üzere her şeyin biri mülk, diğeri melekût yani biri dış, diğeri iç olmak üzere iki ciheti vardır. Bunlardan melekût ciheti Bedîüzzamân'a göre her şeyde güzeldir ve şeffâftır. Meselâ güneş ve ayın yüzlerinin parlak olması gibi, gecenin ve bulutların da içyüzleri parlaktır. İşte ezelî kudretin evvelâ eşyânın melekût yani içyüzüne taalluk ettiği ve bu yüzün de her şeyde güzel ve şeffâf olduğu göz önüne alındığında çirkin görünen şeylerin yaratılışı da çirkin değildir, güzeldir. Yine o gibi çirkinlerin yaratılışı, iyilikleri ve güzellikleri (mehâsin) tamamlamak ve mükemmelleştirmek maksatlı olduğundan, onların da bir çeşit güzelliği (dolaylı şekilde) söz konusu olmaktadır. Binâenaleyh Bedîüzzamân'a göre en küçük şeyler veya âdi, kıymetsiz fiiller de Yüce Yaratıcı'nın irâdesi ve yaratmasıyla vücûda gelirler ve bu itibarla da O'nun ilim dairesinin dâhilindedirler, hâricinde olmaları düşünülemez.[887]

---

[886] Bedîüzzamân diğer bir yerde "*Cenab-ı Hakk'ın cüz'iyat ve hasis emirler ile iştigali, azametine münafîdir*" şeklindeki yargıyı şöyle bir cevap ile düzeltir: "*O iştigal, azametine münafî değildir. Bilakis, adem-i iştigali azamet-i rububiyetine bir nakîsedir. Meselâ: Şemsin ziyasından bazı şeylerin mahrum ve hariç kalması, şemse bir nakîse olur*." (Nursî, **Mesnevî-i Nûriye**, s. 114).

[887] Nursî, **İşârâtü'l-İ'câz**, s. 72, 75-76, 157-158. Bedîüzzamân şöyle der: "*Evet her şey ya hakikaten güzeldir, ya bizzât güzeldir veya neticeleri itibariyle güzeldir*." (Nursî, **Mektûbât**, s. 387). "*Herşeyde, hattâ en çirkin görünen şeylerde, hakikî bir hüsün ciheti vardır. Evet kâinattaki her şey, her hâdise ya bizzât güzeldir, ona hüsn-ü bizzât denilir. Veya neticeleri cihetiyle güzeldir ki, ona hüsn-ü bilgayr denilir. Bir kısım hâdiseler var ki, zahirî çirkin, müşevveştir. Fakat o zahirî perde altında gayet parlak güzellikler ve intizamlar var*." (Nursî, **Sözler**, s. 231).

Bedîüzzamân'a göre zikredilen o zümreleri bütün bu düşüncelere ve çıkarımlara sevk eden şey Vâcib'i mümküne yani Allah'ı kendi nefislerine kıyaslamalarıdır. Meselâ insanlar, hasîs ve cüz'î olan şeyleri, onlarla meşgul olmayı vakarlarına uygun görmeyip yakıştırmadıklarından, büyük adamlara isnâd etmezler. Ancak sebeplere ve vesilelere bağlarlar. İşte bu çerçevede Cenâb-ı Hakk'ı kendi nefislerine kıyaslayan bu zümreler O'nun büyüklüğü, azameti, kibriyası ve tenezzühü itibarıyla bu gibi hasîs ve çirkin şeylere tenezzül etmeyeceği gibi yanlış ve bâtıl bir düşünceye varırlar. Bundan sonra da kimi hakîkî tesiri sebeplere, kimi kula verirken, kimisi de şerrin yaratılmasını şer olarak görür ve bu işi başka bir ilâha havale ile meseleyi kendince çözmüş olur. Diğer bir kısmı da ilâhî ilmin cüz'iyâta taalluk etmediği sonucuna varır. Oysa Bedîüzzamân'a göre Cenâb-ı Hakk'ın mümkinâta kıyas edilmesi ve mümkinâtın onun şuûnâtına mikyâs yapılması, bilgisizliktir; birbirine benzemeyen iki şey arasında yapılan ve doğru olmayıp hakikate uymayan bir kıyastır. Bir cüz, bir eser veya bir temsîlin O'nun azametine, kemâline, sıfatına ayna olması mümkündür, fakat onlara mikyâs ve mîzân olması mümkün değildir. Zira Bedîüzzamân'a göre ancak bütün yarattıklarından, eserlerinden ve fiillerinden elde edilen ve bütün bunlardan görünen bir sûretle Cenâb-ı Hakk'ın azametine, kemâlâtına, sıfatlarına bakılabilir. Yani bu anlamda mikyâs ve mizân ancak bütün ef'âl ve âsârı olabilir.[888]

2.4.1. İlim, İrade ve Kudret-i İlâhiye: Kader, Levh-i Mahfûz, İmâm-ı Mübîn, Kitab-ı Mübîn, Levh-i Mahv ve İsbât

Bedîüzzamân meselâ çekirdekleri, tohumları ve özellikle de insan hafızasını levh-i mahfûzun küçük bir örneği olarak niteler.[889] Küçük de olsalar birçok su sızıntılarının büyük bir su kaynağını hissettirmesi gibi, insan hafızasının ve ağaçların meyveleri, çekirdekleri ve tohumlarının da bir büyük hafızayı, bir büyük defteri, en büyük bir Levh-i Mahfûz'u (Levh-i Mahfûz-u Azam) ihsâs edip bildirdiğini ve ona delil olduğunu belirtir.[890]

Zira tasavvuf anlayışında olduğu gibi ona göre de insan âlem-i sağîr olduğu gibi, âlem de insan-ı ekberdir. Küçük âlem olan insan, o büyük insan olan âlemin bir

[888] Nursî, **Muhâkemât**, s. 127-128; **İşârâtü'l-İ'câz**, s. 75-76,156-158; **Mektûbât**, s. 290.
[889] Nursî, **Asâ-yı Mûsâ**, s. 33.
[890] Nursî, **Sözler**, s. 53; **Lem'alar**, s. 83.

fihristesi ve özetidir. Dolayısıyla insanda bulunan örneklerin asılları, âlemde *zarurî* olarak bulunacaktır. Bu nedenledir ki o insanı kâinatın hakikatlerine bir vâhid-i kıyasî olarak görür. Yani insandaki *maddî* ve *manevî vasıflar* ve *cihazlar* kâinatın hakikatlerini göstermekte, onlara şehâdet ve delâlet edip nasıl oldukları ile ilgili bize bir fikir vermektedir. Bu anlamda ona göre yukarıda belirtildiği üzere meselâ insanda hâfıza kuvvetinin varlığı âlemde Levh-i Mahfûz'un varlığına kesin bir delil olduğu gibi, misâl âleminin varlığına delil ve örnek insandaki hayâl kuvvetidir. İnsanın rûhu ise rûhlar âleminden haber vermektedir.[891] Böyle olunca da kâinatın yani varlığın hakikatini idrâk etmenin yolunun bir anlamda insanın bizzâtihi kendisini gerçek manada idrâk etmesinden geçtiğini söyleyebiliriz. Mamâfîh bu durum aynı zamanda ilâhî hakikatlerin de anlaşılmasına götüren bir kapıdır. Zira gerek Cürcânî'nin gerekse Bursevî'nin ifade ettikleri üzere cüz'î olsun küllî olsun ne kadar kevnî varlık mertebesi varsa bunların tamamı hakikatlerin ve ilâhî mertebelerin/âlemlerin gölgeleridir.[892] Bedîüzzamân'ın da ifade ettiği üzere kâinatın bütün hakikatleri Hakk isminin şuaları ve parıltıları niteliğindedir.[893] Böyle olunca da gerçek manada nefsini bilenin aslında hem kâinatı (varlığı) hem Rabbini bileceği neticesi ortaya çıkmaktadır.

Yazı yazmaya uygun yassı ve düzgün yüzey manasındaki "levh" ve korunmuş manasındaki "mahfûz" kelimelerinden oluşan bir terkîb olan Levh-i Mahfûz terim olarak bütün nesne ve olaylara ilişkin ilâhî ilim ve takdirin kayıtlı olduğu kitab diye tanımlanır. Kelâm âlimleri levh-i mahfûzun ontolojik bir karşılığının bulunup bulunmadığı konusunda farklı düşünce ve görüşler ortaya koymuşlardır. Kimi onu, üzerine nesne ve olaylara ilişkin ilâhî takdirin yazılı olduğu zemin olarak kabul ederken, kimisi de onun gayb âlemine ait bir husûs olduğunu ve keyfiyetinin bilinemeyeceğini söylemiştir. İslâm filozofları ise onun en büyük feleğe ait "küllî nefis" olduğunu iddia etmiştir.[894]

İbnü'l-Arabî açısından Levh-i Mahfûz, Yüce Kalem'i -ki Bedîüzzamân buna kader kalemi diyecektir- ikileyen varlık mertebesidir. Böylece Levh-i Mahfûz

[891] Nursî, **Lem'alar**, s. 355; **Emirdağ Lâhikası-1**, s. 262.
[892] Cürcânî, **Ta'rifât (Tasavvuf Istılahları)**, s. 134; Bursevî, **Varlık Mertebeleri Ve İnsan-ı Kâmil**, s. 66-67.
[893] Nursî, **Mektûbât**, s. 250.
[894] Topaloğlu-Çelebi, **Kelâm Terimleri Sözlüğü**, s. 197.

meydana gelen ilk yaratılmış[895] olmakta ve fâillik, erillik ve mücmelliği ifade eden Kalem'in karşısında edilgenlik, dişilik ve tafsîl mertebesine tekâbül etmektedir. Kendisinde âlemin yazıldığı ilk kitap olan ve kıyamete kadar âlemdeki bütün ilimleri içeren bu Levha İbnü'l-Arabî'ye göre aynı zamanda kutsal kitapların indirildiği mevzi'dir. İçinde olmuş, olan, olacak hatta olmayacak olan şeylerin yazıldığı bu Levha, silinme ve değişikliğe konu olmaz. Korunmuş Levha, Kalem'e göre edilgen, kendisinden sonra gelen şeye göre ise etkendir. Yani bir yerde kendi altında olan şeyler için Kalem yani etken olmaktadır. Böylece her etkin ve edilgen olan şey bir nevi Kalem ve Levh olmaktadır. İbnü'l-Arabî'nin Levh-i Mahfûz ile bazen varlığındaki cami'iyeti itibarıyla insana (insan-ı kâmil) da işaret ettiği görülür.[896]

Varlığa, yazılmış bir kitab şeklinde bakan İbnü'l-Arabî'ye göre bu kitaptaki her tikel hakikat bir harf, bileşik her hakikat ise bir kelimedir. Âlem yazı ve tedvin âlemidir. Bu âlemdeki ilk varlık doğal olarak Kalem'dir. Onun vâsıtasıyla te'sir gerçekleşmiş ve varlık kitabı meydana gelmiştir.[897] Böylece İbnü'l-Arabî Kalem'i İlk Akıl'la karşılarken[898] Bedîüzzamân ise *böylesine bir tasvîrde* Kalem'i kader-i ilâhî ile karşılayacak ve nûr-u Muhammedî'ye bu kalemin mürekkebi şeklinde işaret ederek şöyle diyecektir: "*Şu gördüğün büyük âleme büyük bir kitab nazarıyla bakılırsa, Nûr-u Muhammedî (a.s.m.) o kitabın kâtibinin kaleminin mürekkebidir*."[899] Kâinatı içindeki bütün varlıklarla beraber *kader*in kalemiyle *yazılan* ve *kudret*in çekiciyle *yapılan* mana yüklü sayısız kitaplara ve mektuplara benzeten Bedîüzzamân[900], Levh-i Mahfûz'un da kader kaleminin bir sayfası olduğunu tespit etmektedir.[901]

İbnü'l-Arabî İmâm-ı Mübîn konusunda ise onun Levh-i Mahfûz olduğunu söyler. Bazen de açıkça İlk Akıl veya Yüce Kalem olduğunu dile getirir. Ayrıca İmâm-ı Mübîn'le ilgili bazı ifadeleri onun bu kavramdan insan-ı kâmili kastettiğini

[895] İbn Arabî varlıkta zuhûr etmiş ilk yaratılmışa on isim verir: Akl-ı Evvel, Kalem-i A'lâ (Yüce Kalem), el-Hak el-Mahlûk Bihi, Adl, İmâm-ı Mübîn, Muhammedî Hakikat, Beyaz İnci, Nûr-u Muhammedî vs. el-Hakîm, **İbnü'l-Arabî Sözlüğü**, s. 346
[896] el-Hakîm, **İbnü'l-Arabî Sözlüğü**, s. 441-443, 710.
[897] el-Hakîm, **İbnü'l-Arabî Sözlüğü**, s. 709-710.
[898] el-Hakîm, **İbnü'l-Arabî Sözlüğü**, s. 710.
[899] Nursî, **Mesnevî-i Nûriye**, s. 116.
[900] Nursî, **Asâ-yı Mûsâ**, s. 139.
[901] Nursî, **Sözler** s. 164.

de çağrıştırır.[902] Kitab-ı Mübîn kavramı ise İbnü'l-Arabî'de ümmü'l-kitab terimiyle anlamını ve mertebesini bulur. Suad el-Hakîm'e göre ümmü'l-kitab terkîbini oluşturan kelimelerin ilki olan "ümm/ana" özet anlamıyla sınırlıyken, kitab daima belirli (el-Kitab) zikredilir. Zira onunla kastedilen daima kitab-ı mübîn yani tafsîl mertebesini oluşturan "apaçık kitap"tır. Böyle olunca "ümm/ana" icmâl mertebesi, kitap da kitab-ı mübîn yani tafsîl mertebesidir. Kitabın anası ise apaçık kitapta (kitab-ı mübîn) tafsîlleşmiş bütün hakikatlerin özet toplamı anlamında olmaktadır. Nitekim ümmü'l-kitaba âlem-i lâhût ve levh-i mahfûza âlem-i ceberut/kitab-ı mübîn[903] denildiği gibi ümmü'l-kitaba âlem-i ceberut ve levh-i mahfûza âlem-i melekût da denilmiştir.[904] Bu çerçevede Arabî'ye göre Hak, gerçek anlamda Kitab'ın Anası'dır. Çünkü Hakk'ın zâtı bütün hakikatlerin dâhil olması itibarıyla ümmü'l-kitab, Hakk'ın ilmî ise kitab-ı mübîndir. Kitab-ı mübîne levh-i mahfûz da diyen Arabî, bu muvâcehede ümmü'l-kitabı o da icmâl mertebesi olan Yüce Kalem'le özdeşleştirir. Kur'ân-ı Kerim'de (veya Kitab-ı Mübîn'de) ayrıntılı bulunan şeyleri özet ve icmâlî olarak bulundurması itibarıyla Fatiha da Ümmü'l-Kitap'tır. Arş ise mülk âleminde Kürsî'de tafsîlleşen Ümmü'l-Kitap'tır.[905] Kâşânî ve Cürcanî'ye göre ümmü'l-kitab "akl-ı evvel"dir.[906] Seccâdî ise âriflerin ve bâtın ehlinin ümmü'l-kitab ile akl-ı evvel, küllî nefs ve insan-ı kâmil anlamlarını kastettiklerini bununla beraber levh-i mahfûz ve ilâhî kaderin de ümmü'l-kitab olarak adlandırıldığını kaydeder.[907]

Ümmü'l-Kitap kavramına rastlayamadığımız Risâle-i Nûr'da İmâm-ı Mübîn ve Kitab-ı Mübîn Levh-i Mahfûz'un iki defteri olarak tanımlanır. Bunlarda varlıkların bütün bir macerası, başlarından geçecek hallerin hepsinin kaydedilip yazıldığı belirtilir.[908] Risale-i Nûr açısından özet olarak ifade edersek bu üçü şu yalın

[902] el-Hakîm, **İbnü'l-Arabî Sözlüğü**, s. 353-354.
[903] Seyyid Mustafa, kitab-ı mübînin âlem-i ceberût ve levh-i mahfûz olduğunu, hükemânın ise onu nefs-i külliye şeklinde tesmiye ettiğini kaydeder. Rasim Efendi, **Tasavvuf Sözlüğü**, s. 928.
[904] Bunun için bkz. Rasim Efendi, **Tasavvuf Sözlüğü**, s. 223, 963.
[905] el-Hakîm, **İbnü'l-Arabî Sözlüğü**, s. 420-421. Ümmü'l-Kitab, Levh-i Mahfûz ve Kitab-ı Mübîn kavramları hakkında benzer bir değerlendirme için bkz. Cîlî, **Varlık Mertebeleri**, s. 50-51; **İnsân-ı Kâmil**, s. 208-212.
[906] Kâşânî, **Istılâhâtu's-Sûfiyye**, s. 6; Cürcânî, **Ta'rifât (Tasavvuf Istılahları)**, 111, 133.
[907] Seccâdî, **Tasavvuf ve İrfan Terimleri Sözlüğü**, s. 493-494.
[908] Nursî, **Asâ-yı Mûsâ**, s. 210.

gerçeği göstermektedir: Tüm eşyâ, tüm hal ve vaziyetleriyle ve tüm zamanlarında (varlığa gelmeden önce-geldikten sonra-gittikten sonra) yazılıdır ve yazılmaktadır.[909]

Kâşânî ve Cürcânî el-Levh'in kitab-ı mübîn ve nefs-i külliye olduğunu belirtir.[910] Cürcânî elvâhın dört tane olduğunu kaydeder. Bunların birincisi *akl-ı evvel levhi*dir ki mahv ve ispattan evvelki kaza levhidir. İkincisi *levh-i mahfûz*dur ki birinci levhte külli olan husûsların ayrıntılı hale getirildiği ve sebeplerine bağlandığı küllî nefs-i natıka yani kader levhidir. Üçüncüsü *semâvî cüz'î nefs levhi*dir. Âlemde olan her şey, şekli, tarzı ve miktarıyla bu levhe nakşedilmiştir. Dördüncüsü ise *heyula levhi* olup madde âleminde sûretleri kabul eden levhtir.[911]

Cîlî ise kader, kaza, akl-ı evvel, kalem-i a'lâ, levh-i mahfûz ve nefs-i küllî kavramlarını şöyle bir misâl içerisinde beyan eder: "*Cenâb-ı Hak falan zamanda falan hey'et üzerinde Zeyd'i îcâd ile hükmeylediği zaman, levh-i mahfûzda bu takdirin iktizâ ettiği emr, kalem-i a'lâdan ibarettir. Kalem-i a'lâ da akl-ı evvelden ibarettir. Bu iktizânın beyanına ait olan mahal de levh-i mahfûzdur. O levh-i mahfûz da nefs-i küllî ile tabir olunmuştur. Bir emr-i İlâhi ki bu hükmün vücûdda îcâdını iktizâ etmiştir, işte o emir sıfat-ı İlâhiyyenin muktezeyâtındandır. Kaza tabir olunan da budur. Bunun meclâsı kürsîdir*."[912]

Bursevî'ye göre Hak Teâlâ, varlıkların tüm halleriyle alakalı şeyleri nefs-i küll olan levh-i mahfûzda yazıp beyan etmiştir. Burası tebdîl ve tağyîrin olmadığı yerdir. Allah'ın dilediğini mahv edip dilediğini bırakması ise levh-i mahfûzdan bir derece aşağı olan levh-i mahv ve ispata göredir. Ona göre levh-i mahfûz mevcûdâtın ikincisi yani tafsîl-i kalemin mahallidir. Kalem, ilm-i ilâhiye mahaldir ve her nesne ki kalem-i a'lâda mücmeldir, levh-i mahfûzda mufassaldır.[913]

Rasim Efendi'nin kaydettiğine göre ümmü'l-kitaba levh-i fevkânî denilir. Onun levh-i tahtânîsi nefs-i külliyedir ki buna levh-i kader de denilmekle beraber

---

[909] Nursî, **Sözler**, s. 163-164.

[910] Kâşânî, **Tasavvuf Sözlüğü**, s. 475; **Istılâhâtu's-Sûfiyye**, s. 29; Cürcânî, **Ta'rifât (Tasavvuf Istılahları)**, s. 82, 179.

[911] Cürcânî, **Ta'rifât (Tasavvuf Istılahları)**, s. 82, 179; Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, s. 229.

[912] Cîlî, **İnsân-ı Kâmil**, s. 268.

[913] Rasim Efendi, **Tasavvuf Sözlüğü**, s. 964, 966.

hakikatte levh-i mahfûz budur. Akl-ı evvelin bütün sırları levh-i mahfûzda müntekiş ve tüm kemâlatı onda muntabı'dır.[914] Seccâdî ise levh-i mahfûzla ilgili Nesefî'den şunları nakleder: "*Bil ki umûmi bir levh-i mahfûz bulunduğu gibi husûsî bir levh-i mahfûz da vardır. Umûmi levh-i mahfûz bu âlemde geçmişte olan ve gelecekte olacak her şeyin üzerinde yazılı bulunduğu levhadır. Hususi levh-i mahfûz ise bu olaylardan bazılarının üzerinde yazılı bulunduğu levhadır*."[915]

Levh-i Mahfûz'un kendisini de kader kaleminin sayfası olarak niteleyen Bedîüzzamân'a göre tabiat denilen şey de bu anlamda Levh-i Mahfûz'un sadece aksinin bir cilvesi ve Rabbânî sanatın fihristesi olmaktan ibarettir. Bu itibarla tabiat denilen şey gaflet ehlinin telakki ettiği gibi şu kâinat kitabı açısından müessir, masdar veya fâil kesinlikle değildir. Yani tabiat kâtip değil bir kitâbet-i fıtriyedir; nakkâş değil bir nakş-ı san'attır; fâil değil belki münfâil bir mistâr-ı hikmettir.[916]

Bedîüzzamân'a göre ilâhî kudretin Kur'ân-ı kebîri niteliğinde olan bu kâinatın, ölçülü, mizanlı, tertipli, düzenli mektupları ve her bir vasfı ölçülü ve itidâl üzere olan âyetleri, her bir şeyin vücûdundan önce ve sonra yazılı olduğuna şehâdet etmektedir. Yani varlıklar nizam, mîzân, intizâm, tasvîr, tezyîn ve imtiyaz gibi yaratmaya, îcâda (tekvîn) dair gösterdiği âyetleriyle, delilleriyle, alâmetleriyle bunu doğrulamaktadır. Nitekim Bedîüzzamân'a göre her bir şeyin vücûdundan evvel mukadder ve yazılı olduğuna bütün başlangıç konumundaki ilk unsurlar (mebâdî), çekirdekler, varlıklara ait miktarlar/ölçüler (mekâdîr) ve sûretler, birer delildir. Zira bütün bir ağacın başına gelecek bütün olaylar ve hadiseler çekirdeğinde yazılıdır. Kaldı ki her bir şeyin muntazam miktarı, şekli ve sûreti kaderi açık bir şekilde göstermektedir.[917] Bedîüzzamân şöyle der: "*Meselâ: Sen şu ağaca, şu hayvana dikkat ile bak ki; camid, sağır, kör, şuursuz, birbirinin misli olan zerreler, onun neşv ü nemasında hareket eder. Bazı eğri büğrü hududlarda meyve ve faidelerin yerini tanır görür, bilir gibi durur, tevakkuf eder. Sonra başka bir yerde, büyük bir gayeyi takib eder gibi yolunu değiştirir. Demek kaderden gelen mikdar-ı manevînin ve o*

[914] Rasim Efendi, **Tasavvuf Sözlüğü**, s. 967.
[915] Seccâdî, **Tasavvuf ve İrfan Terimleri Sözlüğü**, s. 296.
[916] Nursî, **Sözler**, s. 164.
[917] Nursî, **Sözler**, s. 469.

mikdarın emr-i manevîsiyle zerreler hareket ederler."[918] İşte ona göre bu hareket tarzı, câmid, sağır, kör, şuûrsuz ve birbirinin benzeri zerrelere veya maddî bir takım kalıplara havale edilemeyeceğine göre demek ki zerreler kaderden gelen manevî miktar ve o miktarın manevî emriyle hareket etmektedirler.[919] Bu anlamda Bedîüzzamân şöyle der: "*Her şeyi tahrik eden zerrât-ı müteharrikenin, muayyen hadlerine kadar hareket ettikten sonra tevakkuf ve durmalarına dikkat eden adam anlar ki: Her şeyin hududunda daima harekette bulunan zerratı durdurup geri çeviren bir hudud bekçisi vardır. O zerratı taşmaktan men'ediyor. O bekçi ise, muhit bir ilmin tecellisidir ki, o tecelli kadere, kader de mikdara, mikdar da kalıba tahavvül eder. Demek, her şey içerisindeki zerrata bir kalıbtır*."[920]

Aynı zamanda eşyânın zaman içerisinde giydikleri sûretler ve yaptıkları hareketler ile ortaya çıkan vaziyetler de bir kaderin intizâmına tâbidir. Dolayısıyla Bedîüzzamân'a göre her bir şeyde iki kader tecellîsi vardır. Birincisi bedihî kaderdir ki, meselâ bir çekirdeğin içine aldığı, ihtivâ ettiği ağacın daha sonra göz ile görünecek maddî nitelikteki şekilleri, sûretleri, hâl ve keyfiyetleridir. Bedîüzzamân buna intizâm-ı maddî demektedir. İkincisi olan nazarî kader ise, o çekirdekte, ondan yaratılacak ağacın hayatı boyunca geçireceği tavır, vaziyet, şekil ve hareketler gibi husûsların intizâmlı manevî kaderî miktarını ifade eder ki, buna da intizâm-ı manevî demektedir. Aslında bedihi kaderin kendisi yani varlıklardaki maddî intizâm onların manevî hâletlerinde de kaderin çizdiği bir intizâmın olduğunu gösteren apaçık bir hâlettir. İşte Bedîüzzamân'a göre o çekirdekte bedihî kaderin tecellîsi, irâde ve tekvînî emirlerin unvânı olan "Kitab-ı Mübîn"e, nazarî kaderin tecellîsi de ilâhî emir ve ilimin bir unvânı olan "İmâm-ı Mübîn"e işaret etmektedir. En basit bir eşyâda kaderin böylesine bir tecellîsinin varlığını Bedîüzzamân bütün bir eşyânın varlığından önce yazılı olduğunun bir delili ve göstergesi olarak takdim eder. Ona göre meyveler, çekirdekler, tohumlar ve insanlardaki hafıza kuvvetleri ise var olduktan sonra her bir şeyin hayat macerasının, başından geçen şeylerin, hal ve

[918] Nursî, **Sözler**, s. 469.

[919] Bedîüzzamân şöyle der: "*Bilmüşahede görüyoruz ki, her bir zîhayatın neşv ü nema zamanında, zerreleri eğribüğrü hududlara gider, durur. Zerreler yolunu değiştirir. O hududların nihayetlerinde birer hikmet, birer faide, birer maslahatı semere verirler. Bilbedahe o şeyin mikdar-ı surîsi, bir kader kalemiyle tersim edilmiştir. İşte meşhud, bedihî kader, o zîhayatın manevî hâlâtında dahi bir kader kalemiyle çizilmiş muntazam meyvedar hududları, nihayetleri var olduğunu gösterir*." (Nursî, **Sözler**, s. 470).

[920] Nursî, **Mesnevî-i Nûriye**, s. 139.

vaziyetlerinin yazıldığının delilidir. Zira bunlar Levh-i Mahfûz gibi onun iki defteri niteliğindeki İmâm-ı Mübîn ve Kitab-ı Mübîn'e de işaret eder ve onlardan haber verirler.[921]

Bedîüzzamân'a göre *nizam* ve *mîzân*, *tanzîm* ve *tevzîn* dairelerinin hâricinde olan bir şey yoktur ve bunlar, İmâm-ı Mübîn ve Kitab-ı Mübîn'den iki bab ve iki bölüm niteliğindedir. Ona göre hallâkiyette, Evvel ve Âhir isimlerinin *mebde'* ve *müntehâ*, *asl* ve *nesl*, *mazi* ve *müstakbel*, *emr* ve *ilme* bakan tecellîsi İmâm-ı Mübîn'e işaret ederken, Zâhir ve Bâtın isimlerinin hallâkiyet zımnında eşyâdaki tecellîsi Kitab-ı Mübîn'e işaret etmektedir.[922]

Bedîüzzamân'a göre kâinat büyük bir ağaç olduğu gibi kâinattan olan her bir âlem de keza bir ağaç gibidir. Bu itibarla da bizler küçük, cüz'î bir ağacı bütün bir kâinatın, muhtevî olduğu bütün nevilerin ve âlemlerin yaratılışına misâl olarak gösterebiliriz. İşte ona göre meselâ o cüz'î ağacın bir *aslı* ve *mebdei* vardır ki o da ondan bittiği, çıktığı ve meydana geldiği çekirdeğidir. Yine o ağacın ölümünden sonra vazifesini devam ettiren bir *nesli* var ki o da o ağacın meyvelerindeki çekirdekleridir. Bu anlamda mebde' ve müntehâ Evvel ve Âhir isimlerinin tecellîsine mazhardır.[923] Mebdei ve aslî çekirdekleri, kemâl manadaki bir intizâm ve hikmetle, o ağacın teşekkülüne dair bütün düstûrlardan oluşan bir fihriste ve mürekkeb bir tarife hükmündedir. O ağacın nihayetinde bulunan meyvelerindeki çekirdekler ise Âhir isminin tecellîsine mazhardır. Meyvelerdeki bu çekirdekler, sanki kemâl-i hikmetle o ağacın benzerinin teşekkülü için içerisine bir fihriste bir tarife konulan küçücük sandukçalar gibidir. İçlerine kader kalemiyle gelecekte meydana gelecek ve tezâhür edecek ağaçların teşekkül düstûrları yazılmış gibidir. Ağacın zâhiri ise İsm-i Zâhir'in tecellîsine mazhardır. Dışı kemâl-i intizâm, tezyîn ve hikmetle sanki o ağacın boyuna uygun gelecek şekilde kemâl-i hikmet ve inâyetle biçilmiş, muntazam ve süslü bir elbise gibidir. O ağacın batını ise İsm-i Batın'ın tecellîsinin mazharıdır. Ağacın batınındaki kusursuz, akıllara hayret veren intizâm ve tedbir ile hayatî nitelikteki

[921] Nursî, **Sözler**, s. 469-470.

[922] Nursî, **Lem'alar**, s. 300-301.

[923] Doğrusu bu durum daha önceki bölümlerde zikrettiğimiz gibi yaratılışta "her bir şeyin mebdeinin vahdet olması gibi müntehâsının da vahdet olması" kâidesini açık bir şekilde göstermektedir. Zira Bedîüzzamân'a göre هُوَ ٱلۡاَوَّلُ وَٱلۡآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالۡبَاطِنُ âyetindeki dört ismin cilveleri, en cüz'îden en küllîye kadar her şeyde cereyân ederler. Nursî, **Şualar**, s. 215.

maddelerin ağacın çeşitli uzuvlarına mükemmel bir düzen içerisinde dağıtılması göz önüne alındığında, o ağacın batını sanki gayet derecede düzen, tertîb ve ölçüde olan harika bir makine gibidir. [924]

İşte Bedîüzzamân'a göre nasıl ki o ağacın evveli hayret verici bir tarife ve sonu ise harika bir fihristedir ve bu ikisi İmâm-ı Mübîn'e işaret etmektedir. Aynen öyle de o ağaç, mükemmel bir san'atla yapılmış bir elbise gibi olan zâhiriyle ve gayet derecede intizâmdaki bir makine gibi olan batınıyla Kitab-ı Mübîn'e işaret etmektedir. Nasıl ki insanda bulunan hafıza kuvveti Levh-i Mahfûz'a işaret edip ona delâlet etmekteyse, aynen onun gibi aslî nitelikteki çekirdekler ve meyveler, her bir ağaçta İmâm-ı Mübîn'e işaret ederken, zâhir ve bâtını ise her bir ağaçta Kitab-ı Mübîn'e remzeder.[925]

İşte yukarıda verilen temsîldeki o küçük ağaç üzerine, geçmişi ve geleceğiyle yeryüzü ağacının[926]; başlangıçları (evâil) ve sonlarıyla (âti) kâinat ağacının; ecdâdıyla ve nesilleriyle insanlık ağacının ve keza diğerlerinin (ağaçlar/âlemler) kıyas edilmesini isteyen Bedîüzzamân, bu çerçevede gerçekten de genel varlık anlayışının üzerine tatbîk edilip temel taşların yerli yerine konulabileceği mükemmel bir misâl vermiş olmaktadır. Bu misâl varlığı mebde' ve müntehâ, zâhir ve bâtın itibarıyla îzâh etmektedir. Bu misâl (çekirdek → ağaç → meyve → çekirdek) muvâcehesinde mebde'de kâinatın aslî çekirdeği konumunda olan hakikat-ı Muhammediyenin (a.s.m.), çekirdeğin koca ağacı içerisinde bulundurması gibi bütün bir kâinatın hakikatlerini muhtevî bulunması, insan-ı ekber olan kâinat ağacının müntehâsı konumundaki meyvesinin âlem-i sağîr olan insan olması, bu hakikatin en mükemmel bir sûrette müntehâda Zât-ı Muhammediye (a.s.m.) meyvesinde tahakkuku ve nihayetinde bu en mükemmel meyvenin ve çekirdeğinin (kalb-i Muhammedî)[927] ubûdiyetiyle, duasıyla, mazhariyetiyle ebed varlık memleketi olan

[924] Nursî, **Lem'alar**, s. 301.

[925] Nursî, **Lem'alar**, s. 301-302. Bedîüzzamân'ın Evvel, Âhir, Zâhir ve Bâtın isimlerinin tecellilerine ve bu tecellilerin gösterdiği tevhîdî nitelikteki sikke ve mühürlere ilişkin güzel bir îzâhı için bkz. Nursî, **Şualar**, s. 32-35. Bu mevzu için ayrıca bkz. Nursî, **Şualar**, s. 215-219.

[926] Bedîüzzamân'ın yeryüzü ağacının Evvel, Âhir, Zâhir ve Bâtın isimlerinin tecellilerine mazhariyetine ilişkin ifadeleri için bkz. Nursî, **Şualar**, s. 216-217.

[927] Bedîüzzamân "müstakim ve münevver akılların, selim ve nûrânî kalblerin" kâinatın meyvesi olan insanın çekirdeği hükmünde olduklarını ifade ederek bunların küçüklükleriyle beraber kâinat kadar genişleyebilme (inbisât) niteliğine sahip olduklarını belirtir. Böyle olunca da kâinat ağacının en

âhiretin kapısını açarak yeni ve ebedî bir şecere-i tûbâ-i Cennet'i -*çünkü Bedîüzzamân'a göre ağacın neticesi meyve olduğu gibi meyvenin de çekirdeği vâsıtasıyla neticesi gelecek bir ağaçtır*-[928] yani ebedî bir varlık âlemini netice vermesiyle neticelenen bir varlık hiyerarşisi genel hatlarıyla ortaya konulmaktadır. Nitekim bu husûslar kısmen geçen bölümlerde ele alındığı gibi kısmen de çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde farklı konu başlıkları altında ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

Tekrardan konu başlığımıza dönersek, Risâle-i Nûr açısından İmâm-ı Mübîn her bir şeye ait ayrıntılı bir plan, proje ve tasarım iken Kitab-ı Mübîn bu plan ve projenin icra edilmesi, hayata geçirilmesi ve her bir şeye hâricî bir vücûd verilip îcâd edilmesini ifade etmektedir. Birincisinde işin mühendisliği dolayısıyla ilim sıfatı, ikincisinde ise işin ustalığı ve dolayısıyla da kudret sıfatı etkin ve ön plandadır. Bu anlamda kudret mastar iken kader mistâr olmaktadır. Kudret kâinat kitabını o ölçü plan ve proje üstünde yazmaktadır.[929]

Bedîüzzamân bu çerçevede İmâm-ı Mübîn ile Kitab-ı Mübîn için ikisi aynı şeylerdir diyenler olduğu gibi farklı şeylerdir diyenler de olduğunu belirtir sonra da kendi kanaatini ortaya koyar. Onun düşüncesine göre İmâm-ı Mübîn ilâhî ilim ve emrin bir nev'ine verilen bir isimdir. Onun için şehâdet âleminden çok gayb âlemine bakar, daha çok o âlemle ilişkilidir. Yani şu andaki zamandan çok geçmiş ve gelecekle, her şeyin zâhirî vücûdundan çok mebde' ve müntehâsıyla, aslı ve nesliyle, kökleri ve tohumlarıyla ilgilidir. Bu manadaki İmâm-ı Mübîn, ilâhî kaderin bir defteri onun kanunlarının, kaidelerinin bir kitabıdır. Kitab-ı Mübîn ise gayb âleminden çok şahadet âlemine, geçmiş ve gelecekten çok hazır zamana nazar eder. ilâhî ilim ve emirden çok irade ve kudrete ilişkin bir isimdir. O iki sıfatın bir defteri ve kitabıdır. Dolayısıyla Bedîüzzamân'a göre İmâm-ı Mübîn'in kader defteri olduğunu düşünürsek Kitab-ı Mübîn kudret defteri olmaktadır. [930]

---

mükemmel meyvesi olan Zat- Muhammediye'nin (a.s.m.) aklı ve kalbi, en mükemmel bir çekirdek hükmünü almaktadır. Nursî, **Şualar**, s. 121.

[928] Nursî, **Lem'alar**, s. 330.

[929] Nursî, **Sözler**, s. 470-471.

[930] Nursî, **Sözler**, s. 548.

İşte kaderin hükmüyle, diğer bir ifadeyle "İmâm-ı Mübîn"deki yazıdan (imlâ) hareketle ilâhî kudretin varlıklar silsilesini zamanın misâlî sayfası ve hakikati olan "Levh-i Mahv-İsbat"da yazdığını yani zerreleri harekete geçirmek sûretiyle onları îcâd ettiğini belirten Bedîüzzamân, bu anlamda zerrelerin hareketlerinin sebep ve kaynağının da varlıkların ilimden kudrete, gayb âleminden şehâdet âlemine intikalleri olduğunu tespit eder. O, burada ortaya çıkan "Levh-i Mahv-İsbât"ı da sabit olup değişmeyen en büyük Levh-i Mahfûz'un mümkinât dairesindeki sürekli değişen bir defteri ve yazar bozar bir tahtası olarak tanımlar.[931]

Daha önce aktardığımız üzere Cürcânî her bir şeyin elvâhta takdir edildiğini, ayrıntılı hale getirilip sebeplerine bağlandığını ve âlemde olan her şeyin şekil, tarz ve miktarıyla buraya nakşedildiğini ifade eder. Cîlî de bütün varlıkların Levh-i Mahfûz'da intibâ-ı aslî ile muntabı' olduğunu yani heyulanın iktizâ ettiği her sûretin levh-i mahfûzda muntabı' bulunduğunu tespit eder.[932] İşte Bedîüzzamân'a göre, ilm-i ezelînin unvânları olmaları itibarıyla, Levh-i Mahfûz, İmâm-ı Mübîn ve Kitab-ı Mübîn aynı zamanda ilmî nitelikteki vücûd ve varlığın daireleri olmaktadırlar. Zira her bir şey bütün sûret, vaziyet, durum ve keyfiyetleriyle varlığa gelmeden, geldikten sonra ve varlıktan gittikten sonra bu dairelerde bulunmaktadır. Bu çerçevede meselâ her sûrî ve hâricî varlığını terk eden varlığın bütün hayatı boyunca geçirdiği tavır ve hallerini, sûret ve görünüşlerini ifade eden hâricî vücûdunu, o ilmî vücûd dairelerinde (Levh-i Mahfûz, İmâm-ı Mübîn, Kitab-ı Mübîn) temsil eden ayrıntılı bir vücûd bırakması söz konusu olmaktadır.[933]

Hulâsa, Bedîüzzamân'a göre kâinatı büyük kitap şeklinde ve bütün zamanlarını ihata edecek şekilde tüm ayrıntılarıyla Levh-i Mahfûz, İmâm-ı Mübîn ve Kitab-ı Mübîn'de eksiksiz, yanlışsız ve düzenli bir şekilde yazıp kaydeden, Hak Teâlâ'nın her şeye muhît olan ezelî ilmidir.[934] Kader bu ilmin bir nev'idir ki her şey için ona ait manevî kalıb niteliğinde bir miktar belirler. Artık belirlenen o kaderî

[931] Nursî, **Sözler**, s. 548; **Mektûbât**, s. 36-37.
[932] Cîlî, **İnsân-ı Kâmil**, s. 267.
[933] Nursî, **Mektûbât**, s. 295.
[934] Nursî, **Şualar**, s. 57.

miktar o şeyin vücûdu açısından bir plân ve model olmuştur. Nitekim ilâhî kudret o kaderî miktarı esas almak sûretiyle kolaylıkla îcâd edecektir.[935]

Yine kâinattaki her bir şeyin bir geçmişi ve geleceği dolayısıyla da geçmiş ve gelecek tavırlardan ve vaziyetlerinden oluşan bir silsilesi bulunur. Her bir varlığın ilâhî ilimde çeşitli tavır, sûret ve halleri açısından birçok vücûdları vardır ve bunlar o varlığa ait bir ilmî varlık silsilesi meydana getirirler.[936] Meselâ bir binanın öncelikle bir mimar-mühendisin zihninde o bina neye hizmet edecekse, o binanın yapılmasından gaye ne ise ona göre oluşturulmuş *ilmî*, *manevî* bir varlığı söz konusudur. Sonra mimar-mühendis zihindeki o ilmî varlığı bir plan ve projeye döker ki bu o binanın kaderi miktarı ve varlığını ifade eder. Daha sonra da gerekli malzemeler kullanılarak o binanın o plan ve projesi üzerinden *maddî* ve *fiziki* varlığı ortaya konulur ki bu da güç ve kudrete bakar. İşte her bir varlık ve varlıklar âlemindeki her bir hâdisenin Hak Teâlâ'nın ilminde *ilmî* bir vücûdu söz konusudur. Meşiet-i ilâhiye çerçevesinde kader bu ilmî varlıklara *mâhiyetlerine göre* bir miktar ve ölçü çizer ve biçer. Şüphesiz bu ölçü ve miktar yukarıda ifade edildiği üzere sadece görünen vücûd sûretiyle sınırlı olmayıp o şeyin hâricî âleme çıkarıldıktan sonra geçireceği bütün hayat safhalarını, başından geçecek bütün ahvâl ve hâdiseleri ve bu haller ve hâdiseler neticesinde o vücûd elbisesinde meydana gelecek bütün değişiklikleri tazammun eder bir niteliktedir. İşte ilâhî kudret de bu ölçü ve miktarlar üzerinden o ilmî vücûdları zâhir âleme çıkarıp *hâricî* bir vücûd elbisesi giydirmektedir.[937] Dolayısıyla bu zâhiri âlemde her bir mevcûd hayatını kendisi için takdir edilen o ölçüler içerisinde geçirmektedir. Diğer bir ifadeyle mukadderât-ı hayâtiyesini yaşamaktadır. İşte Levh-i Mahfûz da bu anlamda kader kaleminin bir sayfası hükmündedir.[938] Kader kaleminin yazdığı en büyük bir defterdir. Her şeyin kaydedildiği, hıfzedildiği en büyük bir hafızayı ifade eder.[939]

Konu başlığımızın hemen girişinde başta İbnü'l-Arabî olmak üzere bazı âriflerin Levh-i Mahfûz'u mertebesine göre farklı şeylere bir isim olarak verdiklerini ve böylece geniş bir anlam çerçevesinde kullandıklarını kaydetmiştik. Nitekim

[935] Nursî, **Asâ-yı Mûsâ**, s. 174.
[936] Nursî, **Sözler**, s. 110.
[937] Nursî, **İşârâtü'l-İ'câz**, s. 92.
[938] Nursî, **Sözler**, s. 164.
[939] Nursî, **Sözler**, s. 53.

Bedîüzzamân'ın da yerine göre kimi yerde İmâm-ı Mübîn'e[940] kimi yerde de Kitab-ı Mübîn'e[941] Levh-i Mahfûz dediği görülür. Hatta insan hafızasını, meyveleri, tohumları ve çekirdekleri onun bir çeşit nümuneleri olarak küçük bir levh-i mahfûz olarak ifade eder.[942] Ama ifadelerinden esâs olarak Levh-i Mahfûz-u A'zam veya Ekber olarak ilâhî ilmin bir divanı ve kader kaleminin en büyük defteri olan müstakil bir Levh-i Mahfûz'un bulunduğu anlaşılmaktadır.[943]

İmâm-ı Mübîn ve Kitab-ı Mübîn ise Levh-i Mahfûz-u A'zam'ın iki defteri niteliğindedir.[944] Bu anlamda her üçü ilm-i ilâhînin unvânları olmaktadır.[945] Bununla beraber yukarıda beyan edildiği üzere Bedîüzzamân diğer âlimlerden farklı olarak İmâm-ı Mübîn'i daha çok ilâhî emrin ve ilmin bir unvânı, bir defteri olarak değerlendirirken, Kitab-ı Mübîn'i ise ilim ve emirden çok ilâhî kudret ve iradenin bir unvânı, bir defteri, bir kitabı olarak değerlendirmektedir.[946] Böylece bu ikisi benzer yönleriyle beraber, birini yekdiğerinden ayıracak bir takım niteliklere de sahip olmaktadırlar.

Öte yandan Bedîüzzamân bir görüşe göre Kitab-ı Mübîn'in Kur'ân-ı Kerim olduğunu ve içerisinde her şeyin bulunduğunu da kaydederken[947] diğer bir yerde Kur'ân-ı Kerim'in büyük Kitab-ı Mübîn'in bir nüshası olduğunu ifade etmektedir.[948] Bedîüzzamân'ın bazı yerlerde Kur'ân-ı Kerim kelimesi yerine doğrudan Kitab-ı Mübîn kelimesini kullanmayı tercih ettiği de görülür.[949] Levh-i Mahv ve İsbât ise ona göre Levh-i Mahfûz-u A'zam'ın mümkinât dairesinde sürekli değişen bir defteri ve yazar bozar bir tahtasıdır.[950]

Nihayetinde kapsam, ihâtalık ve öncelik nazara alınarak bir sıralama yapılırsa; İlm-i İlâhî → Kader → Levh-i Mahfûz-u Azam → İmâm-ı Mübîn → Kitab-ı Mübîn → Levh-i Mahv ve İsbât şeklinde bir diziliş söz konusu olmaktadır.

---

[940] Nursî, **Sözler**, s. 470.
[941] Nursî, **Sözler**, s. 548.
[942] Nursî, **Sözler**, s. 53.
[943] Nursî, **Sözler**, s. 53, 548; **Şualar**, s. 215.
[944] Nursî, **Asâ-yı Mûsâ**, s. 210.
[945] Nursî, **Mektûbât**, s. 295.
[946] Nursî, **Sözler**, s. 548.
[947] Nursî, **Sözler**, s. 252; Nursî, **İşarat-ül İ'caz**, s. 206-207.
[948] Nursî, **Mektûbât**, s. 233.
[949] Nursî, **Mektûbât**, s. 312; **Şualar**, s. 708, 711; **Muhâkemât**, s. 162.
[950] Nursî, **Sözler**, s. 548.

2.4.2. İrade ve Kelâm Sıfatlarından Gelen İki Şerîat: Şer-i Tekvînî ve Şerîat-i Garrâ

Şârih-i Fusûs Bosnevî'ye göre Allah'a melîkiyet sıfatının verilmesi varlıklar âlemindeki mülküne sahip olması ve onu kahhâriyeti altında bulundurması nedeniyledir. O'nun kahhâriyeti her şeyi kuşatmıştır. *Emir* ve *nehiy* bu melîkiyet mertebesinden sadır olmakta ve yine bu mertebeye dönmektedir. İlâhî Zât'tan imkân âlemine iki türlü emir gelmektedir. Birincisi vâsıtasız gelen emirdir ki buna *tekvînî* emir denir. İkincisi de Peygamberler vâsıtasıyla gelen emirlerdir ki, buna da *teşrîî* emir denilir. Bosnevî'ye göre birinci çeşit emirlere muhâlefet edilemez. İkinci tür emirlere ise kulun muhâlefet etmesi mümkündür. Nitekim birey açısından ferdî hürriyet ve sorumluluk ile âhirette ceza ve mükâfat da kulun bu imkânı itibarıyla söz konusu olmaktadır.[951]

Bedîüzzamân'a göre ise Cenâb-ı Hakk'ın iki sıfatı iki şerîatına kaynaklık eder. Birincisi şer'-i takvînîdir ki *irâde* sıfatından gelir. İkincisi ise bildiğimiz şerîattır (Şerîat-ı Garrâ) ki *kelâm* sıfatından gelmektedir. Ayrıca bu iki şerîata iki insan muhatab ve mükelleftir. Şer'-i tekvînî ile insan-ı ekber olan âlemin hal ve hareketleri düzenlenmiştir ki burada Bosnevî'nin de belirttiği üzere bir ihtiyar söz konusu değildir. Tamamen meşiet-i Rabbâniye'nin etkisi vardır. Bedîüzzamân'a göre kâinattaki itibarî kanunların (evâmir-i tekvînîye) toplamından ibaret olan bu şerîata yanlış bir tabirle tabiat da denilmiştir. Şu kadarı var ki ona göre bu şerîat kudret sıfatının özelliği olan tesire ve îcâda sahip değildir. Bu şer' bütün bir kâinatta geçerli olan ve sünnetullâh veya âdâtullâh şeklinde ifade edilen kanunların toplamını ifade etmektedir.[952] Bedîüzzamân şöyle der: "*Kezalik tabiat denilen şey de, âlem-i şehâdetin uzuvlarından ve eczalarından sudûr eden ef'âl arasında bir nizam ve bir intizamı îka' eden İlahî bir şeriat-ı fıtriyedir... Tabiat, Allah'ın san'atı ve şeriat-ı fıtriyesidir. Nevamis ise, onun mes'eleleridir. Kuva dahi, o mes'elelerin hükümleridir*."[953]

Meselâ ona göre rûh da bu emir ve kanunlar gibi emir âleminden ve irâde sıfatından gelmiştir. İkisi de dâimîdir. Şu kadarı var ki makul olan bu kanunlardan

[951] Kartal, **Abdullah Bosnevî**..., s. 71-72.
[952] Nursî, **Sözler**, s. 729; **Mektûbât**, s. 478; **Mesnevî-i Nûriye**, s. 250.
[953] Nursî, **İşarat-ül İ'caz**, s. 90.

farklı olarak rûh, hâricî bir vücûda sahiptir ve şuûr sahibi bir kanundur.[954] Ayrıca Bedîüzzamân'a göre rûhun cisme hâkim olması gibi câmid, rûhsuz maddelerde de kaderin yazdığı *tekvînî emirler* hâkimdir. O maddelerin konum ve düzen almaları tamamen kaderin manevî yazısına göredir. Yani o maddelerin mevkileri, duracakları yer, sebat ve kıyamları, tertîb ve düzenleri ancak kaderin o emirleri muvâcehesinde gerçekleşmektedir.[955]

Öte yandan ikinci şerîat ile de küçük âlem olan insanın fiileri, halleri ve hareketleri düzenlenmiştir. Ancak burada insan için bir ihtiyar mevzubahistir. İşte Bedîüzzamân'a göre kelâm sıfatından gelen şerîat-ı ilâhiyenin taşıyıcıları/yüklenicileri (hamele), temsilcileri (mümessil) insanlar olduğu gibi[956] irâde sıfatından gelen şerîat-ı fıtriye denilen tekvînî emirlerin taşıyıcıları/yüklenicileri, temsilcileri ve onları imtisâl edenler (mütemessil) de meleklerin amele kısmıdır.[957] Yani söz konusu melekler irâde sıfatından gelen bu emirleri imtisâl edip yüklenmektedirler. Zira Bedîüzzamân'a göre kâinattaki her bir cinse, çeşide, sınıfa özel ve ona uygun olarak vekîl tayin olunmuş bir melek vardır. O cins ile onun vekili ve mümessili olan melek arasındaki münâsebete binâen o melek o nev'in ismiyle isimlendirilmiştir. Melekler âleminde de o nev'in sûretiyle bulunmakta ve mütemessil olmaktadır. Meselâ Bedîüzzamân şöyle der: "*Hadîs olarak işitiliyor: "Her akşamda güneş arşa gider, secde eder. İzin alıyor, sonra geliyor." Evet şemse müekkel olan melek; ismi şems, misali de şemstir. Odur gider, gelir*."[958] Bu temsilci ve yüklenici niteliğindeki melekler şerîat diliyle melekü'l-cibâl, melekü'l-bihâr ve melekü'l-emtâr gibi isimlerle tabir edilirler. Şu kadarı var ki bu müekkel meleklerin de hakikî bir tesirleri yoktur. Müessir-i hakikî, isim ve sıfatlarının tecellîleri üzerinden yalnız Zât-ı Akdes'tir. Melekler dahi varlıklarını bu tecellîler ile sürdürebilmektedirler.[959] Onlar Müessir-i Hakikî olan ilâhî kudret ve irâdenin emirlerine itaat eden ve o emirlere muhâlefetleri söz konusu olmayan

[954] Nursî, **Mektûbât**, s. 470.
[955] Nursî, **Sözler**, s. 556-557.
[956] Bedîüzzamân şöyle der: "*Bildiğimiz şeriat, insanlardan sudûr eden ef'al-i ihtiyariyeyi bir nizam ve bir intizam altına alıp tahdid eden kaidelerin hülâsasıdır*." (Nursî, **İşarat-ül İ'caz**, s. 90).
[957] Nursî, **Sözler**, s. 729; **Mektûbât**, s. 478.
[958] Nursî, **Muhâkemât**, s. 60.
[959] Nursî, **Muhâkemât**, s. 60.

Allah'ın bir çeşit kullarıdırlar.[960] Meleklerin amelleri ibadetleri olan bu kısmı, bir çeşit nezaret vazifesi görürler. Bedîüzzamân bu vazifeyi şöyle açar: "*Rububiyetin tecelliyatını, memur olduğu nevide müşahede etmek ve kudret ve rahmetin cilvelerini o nevide mütalaa etmek ve evamir-i İlahiyeyi o nev'e bir nevi ilham etmek ve o nev'in ef'al-i ihtiyariyesini bir nevi tanzim etmekten ibarettir. Ve bilhâssa zeminin tarlasındaki nebatata nezaretleri, onların tesbihat-ı maneviyelerini melek lisanıyla temsil etmek ve onların hayatlarıyla Fâtır-ı Zülcelal'e karşı takdim ettiği tahiyyat-ı maneviyelerini melek lisanıyla ilân etmek; hem onlara verilen cihazatı, hüsn-ü istimal etmek ve bazı gayelere tevcih etmek ve bir nevi tanzim etmekten ibarettir*."[961]

Peki, kâinatın irtibatını, hayatını temin için, hilkatte cereyan eden namuslar, kanunlar yeterli midir? Yani her bir şeyin ikâmesi, idâmesi ve hayatiyeti sadece ve sadece bu kanunlar üzerinden ifade edilebilir mi? Bedîüzzamân'a göre kâinattaki sârî kanunlar ve namuslar itibarî ve vehmî husûslardır dolayısıyla ademî addedilirler. Somut ve belirgin nitelikte bir varlık ve hüviyetleri ancak yukarıda ifade edildiği üzere onları temsil eden melekler üzerinden sâbit olmaktadır.[962] Onları temsil edip onları gösterecek melekler olmazsa o kanunlar için bir varlığın ve hüviyetin belirmesi söz konusu olmaz. Yani vehmîlikten ve itibarî olmaktan kurtulup somut ve belirgin bir gerçeklik olamazlar. Hâlbuki meselâ hayat, somut ve belirgin bir hakikattir. İşte Bedîüzzamân'a göre vehmî ve itibarî olan bir emrin somut ve belirgin bir hakikati yüklenemeyeceğini ve hâricî bir hakikate kaynak ve başlangıç (mebde') olamayacağını göz önüne aldığımızda söz konusu kanunların tek başlarına kâinatın hayattar olmasına yeterli olduğunu söylememiz mümkün değildir.[963]

Meselâ bir ağacın bir çekirdekten oluşması sürecinde etkili ve geçerli olduğu düşünülen teşekkül kanunları aslında o ağaç ile müekkel meleğin kendisine bu anlamda verilen vazifeyi îfâ etmesinden ibarettir. Böylece o melek adetâ o ağacın rûhu mesâbesinde o ağacın hayatiyeti, varlığının muhafaza edilmesi ve tekemmülü ile ilgili vazifeleri imtisâl etmektedir. Yine meselâ yeryüzündeki yer çekimi kuvveti veya suyun kaldırma kuvveti o işlerle müekkel meleklerin vazifelerini icrası

[960] Nursî, **Sözler**, s. 511.
[961] Nursî, **Sözler**, s. 354.
[962] Nursî, **İşârâtü'l-İ'câz**, s. 197.
[963] Nursî, **Sözler**, s. 510; **İşârâtü'l-İ'câz**, s. 197; **Mesnevî-i Nûriye**, s. 254.

neticesinde ortaya çıkmaktadır. Diğer bir tabirle vazifelerini icra etmelerinden ibarettir demek de mümkündür. Bu şekilde kâinattaki en küçük bir zerreden en büyük bir gezegene kadar her bir şeye vekillik eden, ona nezaret eden bir melek vardır. Böylece şer'-i tekvînîden o şeyin teşkîl, tanzîm ve tedbiri ile ilgili emirleri ve kanunları o meleğin imtisâli söz konusu olmaktadır. O melek o mahlûkun temsilcisi, o kanunların ve emirlerin taşıyıcısı, yüklenicisi ve imtisâl edicisi olmaktadır.[964]

Şu kadarı var ki yukarıda da aktardığımız üzere Bedîüzzamân'a göre bu meleklerin mutlak manada itaati ve imtisâli vardır. Lâkin îcâda, yaratmaya ve bu anlamda hakîkî bir etkiye kabiliyetleri yoktur. Dolayısıyla tasarrufları, icraatları, idareleri ve tedbirleri mecazîdir. Neticede ne vehmî ve itibarî olan ve bütün bir kâinatta sârî olduğu kabul edilen kanunların ve ne de onların somut ve belirgin (muayyen ve müşahhas) hale gelmelerini sağlayan ve kendileriyle kâim oldukları meleklerin, kâinat ve içindekilerin ikâme, idâme, tedbîr, hayatiyet ve tekemmülünde etkin rol alabilecek, bizzâtihi kendilerine ait bir enerjilerinden, kuvvetlerinden, etkinliklerinden söz edilemez. Doğrusu kâinat ve içindeki bunca gerçeklik ve hakikatin mutlak bir kudret ve irâde ile bağlantısı kesilmiş itibarî ve vehmî bir takım kanunlara ve kuvvetlere (tabiata) ircâsı aklın kabul edebileceği bir hüküm değildir. Sadece bu değil aynı zamanda Tanrı tarafından yaratıldıktan sonra otomasyona bağlanmış, mekanik bir mâhiyette olan ve onun müdahalesi olmaksızın kendi içinde, sözü edilen yasa ve kanunlarla çalışan bir kâinattan da söz edilemez. Şu kadarını söyleyelim ki Bedîüzzamân'ın sık sık tekrar ettiği ve tasavvuf düşüncesinde de ifade edildiği üzere İslâm düşüncesinin varlık anlayışı mekanik değil organik bir mâhiyettedir. Yukarıda aktardığımız ve tasavvuf düşüncesinde de sık olarak tekrar edildiği üzere âlemin büyük insan, insanın da küçük âlem şeklinde tavsîfi bunun bir göstergesidir.[965] Bir bütün olarak kâinat Tanrı ile ilişkisi kesilmiş ve kendi içinde işleyen bir makine veya matbaa değil, bilakis Cenâb-ı Hakk'ın daimî ve sermedî olan

---

[964] Bedîüzzamân diğer bir yerde şöyle der: " *وَ اَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَاَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ İnzalin Cenab-ı Hakk'a olan isnadından anlaşılıyor ki, yağmurun katreleri başıboş değildir; ancak bir hikmet altında ve bir mîzân-ı kasdî ile inerler. Çünki o mesafe-i baîdeden gelmek ile beraber; rüzgâr ve hava da müsademelerine yardımcı olduğu halde, katrelerin aralarında müsademe olmuyor. Öyle ise o katreler başıboş olmayıp, gemleri, onları temsil eden meleklerin elindedir*." (Nursî, **İşârâtü'l-İ'câz**, s. 101).

[965] Nitekim Bedîüzzamân, büyük insan olan âlemin insan kadar küçülüp yıldızları zerreler ve cevâhir-i ferde hükmüne geçmesi halinde şuûr sahibi bir hayvana dönmesinin caiz olduğunu ve aklın da buna mecâl bulacağını belirtir. Nursî, **Sözler**, s. 728; **Mektûbât**, s. 478.

isim ve sıfatlarının sürekli ve sermedî nitelikteki tecellîlerinin, büyük bir aynası mesâbesindedir. İşte aynı zamanda kâinat ve içindekilerin varlığının devamının yegâne sebebi olan bu tecellîlerin sürekliliği ve daimiliği kâinatla ilgili deist bir anlayışa da mahal bırakmamaktadır. Dolayısıyla varlığın bir düzen içinde oluşması, sürekliliğini sağlaması ve tekemmülü tekvînî emirlerden ibaret olan şerîat-i fıtriyeyi ilâhiyeye, onun arkasında bulunan ilim, irâde, kudret gibi mutlak kemâldeki ilâhî sıfatlara ve dolayısıyla da mutlak bir kemâle ve cemâle sahip olan Zât-ı Akdes'e isnâd edilmezse varlık muammasının çözülmesi mümkün değildir. Binâenaleyh buradan apaçık görünmektedir ki bütün bu durumlarda hakîkî müessir ancak kudret ve irâde-i ilâhiyedir. Sermedî ve daimî olan sıfât ve isimlerinin tecellî ve cilveleri üzerinden Rabb-ül Âlemîn'dir.[966]

2.5. Kudret-i İlâhiye-i Nûrâniye-i Ezeliyenin Tecellîsi: Îcâd

Burada şunu ifade edelim ki, bu mevzu ilâhî sıfatlar başlığına alt başlık olması gerekirken hem ehemmiyeti hem de içerdiği birçok alt başlığın gösterilebilmesi açısından onu müstakil bir başlık altında ele almayı uygun gördük.

Bedîüzzamân göre îcâd ve halk *doğrudan doğruya* ve *perdesiz* bir şekilde Hakk'ın kudretine bakar.[967] Dolayısıyla ilâhî kudretin tecellîsi ve bu tecellînin, kudretin taallukâtı olan makdûrât tarafından kabul keyfiyetine ilişkin Bedîüzzamân'ın çeşitli hakikatler muvâcehesindeki değerlendirmeleri nihâî noktada halk ve îcâdın hakikatiyle anlaşılabilmesi açısından gayet derecede önemlidir. Onun bu mevzudaki açıklamalarını müteaddit ve muhtelif yerlerde ve çeşitli kavramlar üzerinden ifade ettiği görülmektedir. Onun sır veya hakikat dediği bu kavramlarla oluşturduğumuz alt başlıklar altında eserin muhtelif yerlerinde dile getirdiği husûsları burada bir araya toplamaya çalıştık. Böylece Bedîüzzamân'ın, ilâhî kudretin îcâd ve halk etme keyfiyeti ile ilgili görüş ve değerlendirmelerine bütünlüklü bir bakış elde etmeyi amaçladık.

Şüphesiz bu hakikatler sadece bu açıdan değil aynı zamanda bir ve çok ilişkisinin yani Zât-ı Akdes'in vahdetiyle beraber mutlak rubûbiyeti ve ehadiyetiyle

[966].http://risaleinûrenstitutusu.org/index.asp?Section=Enstitu&SubSection=EnstituSayfası&Date=5/9/2003&TextID=582. (21/01/2016).

[967] Nursî, **Lem'alar**, s. 332.

beraber külli hallâkiyetinin akla vazıh ve kalbe nûrânî olacak bir şekilde îzâhına da imkân vermeleri itibarıyla Risâle-i Nûr'un takdim ettiği tevhîd öğretisinin ve dolayısıyla varlık görüşünün en ayırıcı ve önemli unsurunu teşkil ederler. Zira Hâlık-ı âlem nasıl hem Vâhid, Ehad ve Samed'dir, hem de her şeyin yaratıcısı O'dur? Zâtî ehadiyeti ve tekliğiyle beraber nasıl doğrudan doğruya her şeyin dizginini ve anahtarını elinde tutuyor? Nasıl bir iş bir işe mâni olmuyor? Bütün eşyâda, bütün halleriyle bir anda nasıl tasarruf edebiliyor? Böylesine hayret verici bir hakikat nasıl olabilir? Müşahhas bir tek zâtın, nihayetsiz yerlerde, nihayetsiz işleri külfetsiz yapabilmesinden söz edilebilir mi? vb. gibi birçok mühim sual bu hakikatler muvâcehesinde kendisine aklî ve tatmin edici bir îzâh ve beyan bulabilmiştir.[968]

Risâle-i Nûr'da ilâhî kudretle alakalı yer alan açıklama ve kayıtların, haşir ve neşrin en kuvvetli bir temel taşı olan ve birçok îmânî meseleye ve Kur'ânî hakikate medâr olan مَا خَلْقُكُمْ وَلاَ بَعْثُكُمْ اِلاَّ كَنَفْسٍ وَاحِدَةٍ[969] âyetinin ifade ettiği hakikatlerin tefsiri niteliğinde olduğunu söylemek mümkündür.[970] Bu değerlendirmelerin özünü, cüz'î-küllî, küçük-büyük, az-çok, Hakk'ın kudretine nisbeten farklarının olmamasının îzâh edilmesi teşkil etmektedir. Bedîüzzamân bu hakikatlerin esâsı ve madeni olarak قُلْ هُوَ اللهُ اَحَدٌ اَللهُ الصَّمَدُ[971] âyetlerine de işaret eder. Bu hakikatlerin ehadiyet ve samediyete ait sırların cilvelerinin parıltıları olduklarını belirtir.[972] Bedîüzzamân Zât-ı Kadir'in kudreti için yaratmadaki hadsiz kolaylığı ve meselâ bir çiçekteki sanat ve yaratılış güzelliğinin nasıl bir bahardaki kadar kıymetli ve değerli olabileceğini, Sâni-i Kadîr'in kudretine nisbetle en büyük küllün nasıl en küçük cüz kadar kolay geldiğini, pek çok fertleri olan bir küllînin îcâdının nasıl bir tek cüzînin îcâdı kadar kolay olduğunu ve en âdî bir cüzîde nasıl en yüksek bir sanat değeri gösterilebildiğini bu hakikatler çerçevesinde ayrıntılı ve açık bir şekilde ortaya koyar.

Bizler aşağıda ilk olarak Bedîüzzamân'ın, "Kün/Ol" emri, bu emrin tahakkuk keyfiyeti ve bu emir muvâcehesinde îcâdın türleri ile ilgili görüşlerini, ardından da söz konusu hakikat ve sırlarla ilgili değerlendirmelerini aktarmaya çalışacağız.

---

[968] Nursî, **Sözler**, s. 609.
[969] **Kur'ân-ı Kerim**, Lokman Suresi, 31/28.
[970] Nursî, **Şualar**, s. 656-657.
[971] **Kur'ân-ı Kerim**, İhlâs Suresi, 112/1-2.
[972] Nursî, **Şualar**, s. 664.

2.5.1. Kün/Ol Emri ve Îcâd Tarzları (İhtirâ'/İbdâ' ve İnşâ/Terkîb)

Bedîüzzamân Kadir-i Zülcelâl'ın iki türlü îcâd ettiğini ifade eder. Birincisi bir şeye hiçten, yoktan varlık vermek şeklindeki ihtirâ' yoluyla yaratmak. İkincisi ise inşâ sûretinde yaratmaktır. Yani hiçten değil de kâinatın var olan unsurlarından bir takım varlıkları terkîb etmek sûretinde yaratmak; var olan unsurlardan bir araya getirmek şeklinde o şeye vücûd vermektir.[973] Binâenaleyh ilk şekilde maddesiz, ikinci şekilde ise maddeden bir yaratma söz konusudur.[974]

Bedîüzzamân ibdâ' tarzındaki îcâdın ezelî kudretin özelliği (hâssa) olduğunun altını çizer. Yani bu şekildeki yaratma Kadir-i Zülcelâl'a hastır. O'nun dışındaki hiçbir şeyin îcâdta hakîkî bir tesirinden söz edilemez. Zira hakîkî müessir yalnız Allah'tır.[975] Maddî sebepler ise sadece toplamak ve terkîb etmek sûretinde bir şeyi yaparlar. Bulunmayanı bir şeyi hiçten, yoktan yapamazlar.[976] Şu kadarını söyleyelim ki burada Bedîüzzamân'ın kastettiği yokluk Hallâk-ı Zülcelâl açısından mutlak manada bir yokluk değil zâhirî ve hâricî bir yokluktur. Çünkü onun vurguladığı üzere mutlak adem hiçbir şekilde varlığa kaynak olamaz. Dolayısıyla ihtirâ' şeklindeki yaratma, ezelî ilimde bulunan mevcûdât-ı ilmiyenin ve sûretlerin (ayân-ı sâbite) zâhirî ademden hâricî vücûda çıkarılmasını ifade etmektedir. Çünkü Allah'ın ilmî her şeyi kuşatmıştır. Kudreti her bir şeye müstevlîdir ve ilim dairesinin dışında bir şey yoktur. Nitekim Bedîüzzamân'a göre maddî sebeplerin hiçbir şekilde yoktan îcâd edememeleri onların müstevlî bir kudretleri ve muhît bir ilimleri olmaması nedeniyle ancak mutlak bir ademden yaratmayla karşı karşıya kalmaları nedeniyledir. Oysa ki yukarıda da aktardığımız üzere mutlak ademin varlığa kaynaklık etmesi durumu söz konusu değildir.[977]

Bedîüzzamân'a göre dünya hikmet yeri ve âhiret kudret diyarıdır. Bu nedenle dünyada eşyânın yaratılması tedricîdir. Yani Sâni'-i Zülcelâl bazı hikmetler için, varlıkları dünyada kâinatın unsurlarından yavaş yavaş, zaman ile inşâ ediyor. Âhirette ise zamana ve beklemeye ihtiyaç bırakmadan, eşyânın birden yaratılması söz konusudur. Çünkü dünyanın aksine burada hikmetten çok kudret ve rahmetin

[973] Nursî, **Asâ-yı Mûsâ**, s. 176; **Lem'alar**, s. 194, 322.
[974] Nursî, **Muhâkemât**, s. 129.
[975] Nursî, **Mesnevî-i Nûriye**, s. 253-254.
[976] Nursî, **Asâ-yı Mûsâ**, s. 174; **Şualar**, s. 24.
[977] Nursî, **Şualar**, s. 24-25.

tezâhürleri ön plandadır. Dünyada uzun bir sürede yapılan işler, âhirette bir anda yapılmaktadır. [978] Bedîüzzamân'a göre sadece âhirette değil berzahî aynalarda da -ki bunlara berzahî âlemler de denilebilir- îcâd ve vücûd bir anda yani ânî ve def'îdir. Bu muvâcehede ona göre meselâ berzah âlemine irtihâl edip kıyameti bekleyen tüm rûhların haşredilmesinin yani cesetlerin ihyâ ve inşâ edilerek rûhların cesetlere gelmesinin bir anda ve zamansız vücûda gelmesi söz konusu olacaktır.[979]

Bedîüzzamân إِنَّمَا اَمْرُهُ اِذَا اَرَادَ شَيْئًا اَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ[980] âyeti etrafında îcâd çerçevesinde Cenâb-ı Hakk'ın ilim, irade, kudret sıfatları ile kelâm sıfatı arasındaki ilişkiyi ele alır. Her şeyden önce ona göre bu anlamda ilim temyîz, irâde tahsîs, kudret de tesir vazifesi görmekte ve eşyânın vücûdu ancak bunların peşinden tahakkuk etmektedir.[981] Şüphesiz bu muvâcehede en dikkat çeken şey Bedîüzzamân'ın îcâdın emir ile olduğu şeklindeki tespiti etrafında yaptığı îzâhlardır. O kudret hazinelerinin *kâf, nun*'da olduğuna işaret eder. Yani vücûda getirme, yaratma, var etme Cenâb-ı Hakk'ın buyurmasıyla, "Kün/Ol" emri ile olmaktadır. Zira bu anlamdaki ilâhî emrin kudret gibi hükmetmesi söz konusudur. Yani emr-i tekvînden gelen harfler maddî kuvvet hükmünde eşyânın vücûdunda hükmetmekte ve emr-i tekvînî, adetâ kudret ve irâdenin kendisi olarak tezâhür etmektedir.[982]

Bedîüzzamân'a göre Zât-ı Zülcelâl'ın emr-i tekvînîsi, kudret, irâde, emir ve ilmî içine alarak ihtivâ etmekte, dolayısıyla da bütün eşyâ, emirlerine gayet derecede itaatkâr ve mutî' olmaktadır. Yine sırf bir emirle işler yaptığı için yaratması, temas etmeksizin (mübâşeretsiz) ve doğrudan doğruya (muâlecesiz) gerçekleşmekte, bütün bunlar da îcâdındaki mutlak manadaki suhûleti ve kolaylığı netice vermektedir.[983]

Bedîüzzamân'a göre tıpkı güneşin kâinatı aydınlatması örneğinde olduğu gibi Cenâb-ı Hakk'ın mahlûkatındaki tasarrufu, yalnız bir emir ve irâde ile olmaktadır. Bizzât mübâşeret ve muâlecesi yoktur. Güneşin bizzât maddesiyle dokunarak değil cilvesi olan ziyasıyla mübâşeretsiz bir şekilde eşyâyı aydınlatması gibi Sâni'-i

[978] Nursî, **Sözler**, s. 113.
[979] Nursî, **Mesnevî-i Nûriye**, s. 80.
[980] **Kur'ân-ı Kerim**, Yâsin Suresi, 36/82.
[981] Nursî, **Lem'alar**, s. 297.
[982] Nursî, **Lem'alar**, Zehra Yayıncılık, s. 327-330.
[983] Nursî, **Sözler**, s. 165-166, 197; **Lem'alar**, s. 125; **Mesnevî-i Nûriye**, s. 164, 234.

Zülcelâl de nûr olan sıfatları ve nûrânî olan isimlerinin cilve ve tecellîleriyle kâinatta tasarruf etmektedir. İşte Cenâb-ı Hak eşyâya temas etmeden, doğrudan doğruya sırf bir emirle îcâd edip tasarruf eder. Eşyâya dokunması veya işe başlayıp çalışarak devam etmesi, uğraşması şeklinde bir durum söz konusu değildir.[984]

Bedîüzzamân Halık-ı Zülcelâl'ın yaratmasındaki suhûleti şöyle bir misal ile göstermeye çalışır: "*Meselâ nasılki göze görülmeyen eczalı bir mürekkeple yazılan bir kitaba, o yazıyı göstermeye mahsus bir ecza sürülse; o koca kitab, birden herbir göze vücudunu gösterip kendini okutturur. Aynen öyle de; o Kadîr-i Ezelî'nin ilm-i muhitinde, herşeyin suret-i mahsusası bir mikdar-ı muayyen ile taayyün ediyor. O Kadîr-i Mutlak emr-i Kün Feyekûn ile, o hadsiz kudretiyle ve nafiz iradesiyle, o yazıya sürülen ecza gibi, gayet kolay ve sühuletle kudretin bir cilvesi olan kuvvetini o mahiyet-i ilmiyeye sürer, o şeye vücud-u haricî verir; göze gösterir, nukuş-u hikmetini okutturur*."[985]

Bedîüzzamân'a göre her şeyin vücûdu ve îcâdı "Kün" emriyle bağlıdır[986] ve bütün şeylerin iç yüzleri (melekûtiyet), hakikatleri santral gibi Hakk'ın kudret elindedir.[987] Dolayısıyla her bir şey tekvînî emirleri imtisâlden, tekvînî emirler "Kün" emrinden, "Kün" emri de Vâhid-i Vâcib'den sâdır olmaktadır.[988]

Bütün bunlar muvâcehesinde îcâd-ı eşyâda ilmin, ilim dâhilinde kaderin, irâdenin, kudret-i ilâhiyenin ve bütün bunları tazammun eden emr-i tekvînînin etkin olduğu görülmektedir. Yani eşyâ sırf, Cenâb-ı Hakk'ın söz konusu ihâtaya sahip o emriyle zâhirî bir ademden hâricî bir vücûda çıkarılmaktadır. Sadece hâricî bir varlığa çıkarmada değil vücûd-u eşyânın her safhasında "Kün/Ol" emri hükmetmektedir. Bir şeyin yaratılmasından maksad ne ise o çerçevede bu emrin, her safhada tekrarlanması söz konusu olmaktadır. Kâinat her an "Kün" emrinin cilvelerine sahne olan, bu cilvelerin kaynaşıp durduğu bir arena olmaktadır. Nitekim

---

[984] Nursî, **Mesnevî-i Nûriye**, s. 109

[985] Nursî, **Lem'alar**, s. 240.

[986] Bedîüzzamân şöyle der: "*Sinek, örümcek, pire gibi küçük hayvanlar, fil, camus, deve gibi büyük hayvanlardan daha zeki, hilkatçe daha güzel, san'atça daha tam oldukları halde, bunların ömrü kısa onlarınki uzun, bunların zahiren menfaatleri yok, onlarınki var. İşte bu hal, hilkat-i eşyada Sâni'in külfeti olmadığına ve her şeyin vücuda gelmesi ancak "Kün" emriyle olduğuna bahir bir bürhandır.* يَفْعَلُ اللهُ مَا يَشَاءُ لاَ اِلٰهَ اِلاَّ هُوَ**.** (Nursî, **Mesnevî-i Nûriye**, s. 187).

[987] Nursî, **Mesnevî-i Nûriye**, s. 105, 111-112.

[988] Nursî, **Mesnevî-i Nûriye**, s. 145.

Bedîüzzamân mevzuyu şu ifadelerle özetler: "*Güneşlerin deveranından ve seyr ü seyahatlarından tut, tâ zerrelerin mevlevî gibi devretmelerine ve dönmelerine ve ihtizazlarına kadar kâinattaki bütün sa'y ü hareket, kanun-u kader-i İlahî üzerine cereyan ediyor. Ve dest-i kudret-i İlahiden sudûr eden ve irade ve emir ve ilmi tazammun eden emr-i tekvinî ile zuhur eder*."[989]

Burada şunu tekrar ifade edelim ki Bedîüzzamân'a göre "Kün" emrine eşyânın imtisâli âlemlerden âleme değişmektedir. Bu imtisâl, meselâ emir âleminde ve yine meselâ berzahî âlemlerde ânî ve def'î bir tarzda gerçekleşirken -berzahta bekleyen rûhların bedenlere iadesi ve bedenlerin yeniden ihyâsında olduğu gibi-, hâricî âlemde o âlemin hikmet yurdu olmasına bağlı olarak eşyânın îcâdında tedrîcî/kademeli bir tarz işlemektedir. İnsan bedenin yaratılmasının çok etvâr ve uzun zaman içerisinde gerçekleşmesi gibi. Dolayısıyla bu âlemde o emre imtisâl bir zaman dâhilinde ve tedrîcî olarak gerçekleşmektedir.[990]

Öte yandan daha önce de belirttiğimiz gibi Bedîüzzamân'a göre Cenâb-ı Hakk'ın emir ve irâdesinin arşı hava unsurudur. Harfler ve onların teşkil ettiği kelimeler ise havâî varlıklardır. Havayı oluşturan zerreler Hak Teâlâ'nın emirlerini bitkilere ve hayvanlara ulaştırıp bildirmenin yanı sıra, diğer pek çok vazifeyi kün-feyekûn emri ile yerine getirirler. Tekvînî emirleri alma ve naklederek tebliğ etme işlevini ifa ederler.[991] Meselâ ağzımızdaki hava ile çıkardığımız bir kelime havada bir anda, sayısız aynı kelimeyi câmi' olan bir havayı sümbül vermekte, bu sayısız kelimeler hava zerrelerince olduğu gibi muhafaza edilerek sayısız kulaklara iletilebilmektedir. Hava ve zerreleri üzerinden radyo makineleri vâsıtasıyla insanın konuşması, aynı olarak, aynı anda, her yerde işitilebilmektedir. İşte Bedîüzzamân'a göre bu durum harf ve kelimelerin "kudsiyet keyfiyetiyle" bu imtisâl sırrına göre pek

[989] Nursî, **Mesnevî-i Nûriye**, s. 163-164.

[990] Nursî, **Sözler**, s. 113.

[991] Bedîüzzamân şöyle der: "*Evet, havanın her bir zerresi ve bütün zerratı, telsiz, telefon, telgraflar gibi aktar-ı âlemde münteşir o zerreler imtisâl ettiklerini ve elektrik ve seyyâlat-ı latifeye ahize ve nakilelik vazifesi gibi sair vazife-i havaiyeden başka bir vazifesini bir hads-i kat'î ile, belki müşahede ile ben kendim badem çiçeklerinde gördüm. Ağaçların rû-yi zeminde muntazam bir ordu hükmünde, hava-yı nesiminin dokunmasıyla, bir anda aynı emri o ahizeler hükmündeki zerrelerden aldığı vaziyet-i meşhudesi bana iki kere iki dört eder derecesinde kat'î bir kanaat vermiş. Demek havanın zeminde çevik ve çalak bir hizmetkâr olması ve rû-yi zemindeki Rahman-ı Rahîm'in misafirlerine hizmet ettiği gibi; o Rahman'ın emirlerini tebliğ etmek için bütün zerratı telsiz telefonun ahizeleri gibi emirber nefer hükmünde evamir-i kudsiyeyi nabatata ve hayvanata tebliğ eder*." (Nursî, **Lem'alar**, Zehra Yayıncılık, s. 329-330).

çok hâricî ve maddî nitelikteki tesirlere, etkilere ve özelliklere mazhar olabileceğini gösteren bir durumdur. Diğer bir ifadeyle hava zerrelerinde, kudsiyet noktasında kün-feyekûn emrinin ve ezelî iradenin cilve ve tecellîsine mazhar olan harflerin maddî tesir özelliklerinin bulunduğunu göstermektedir. Zira daha önce de aktardığımız üzere emr-i takvînînin ilim, irâde ve kudret-i ilâhiyeyi ihtivâ etmek gibi bir niteliği söz konusudur. Bedîüzzamân'a göre onun içindir ki Kelâm-ı Ezelî'de إِنَّمَا اَمْرُهُ اِذَا اَرَادَ شَيْئًا اَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ[992] ferman buyrulmuş Sâni'-i Zülcelâl'ın yaratmasının ve icraat ve tasarrufunun "Kün/Ol" sözünden ibaret olduğu, dolayısıyla da ilâhî kelamın tamamen kudret etkisi gösterdiği ifade edilmiştir. Bedîüzzamân'a göre Kur'ân-ı Kerim'in bazen kudret sıfatının eserini irade ve kelâm sıfatlarından gelir gibi ifade etmesi de bu sırra binâendir. Ona göre böylesine bir tabir şekli, ilâhî emrin kudret gibi hükmettiği, emr-i tekvinden gelen harflerin maddî kuvvet hükmünde eşyâda nüfûz ve tesir ettiği, kısacası tekvînî emrin adetâ kudret ve iradenin kendisi olarak tezâhür ettiği manasına gelmektedir.[993]

2.5.2. Kudret-i İlâhiyenin Zâtiye Olması

Bu ilâhî kudretin mümkinâtın kudreti gibi ârızî olmayıp zâtî, ezelî, vâcib ve Zât-ı İlâhî'den ayrılması imkânsız olması itibarıyla aczin ona girmesinin söz konusu olmaması durumunu ifade etmektedir. Kudret zâtla beraber bulunması gereken ve ondan ayrılması asla düşünülemeyen (lâzıme) bir sıfattır. Binâenaleyh, birbirine zıt iki şeyin bir arada bulunması (cem'-i zıddeyn) söz konusu olacağından, aczin kudretin kendisi için zorunlu ve lâzım olduğu zâta arız olması imkânsızdır. Çünkü bir şey ârızî olmayıp zâtî olsa zıddının ona müdahalesi söz konusu olmaz. Acz böyle bir kudretin içine giremeyeceğinden onda kademe ve dereceler (merâtib) de olamaz. Zira Bedîüzzamân'a göre bir şeyin gerek varlık, gerekse güç ve zayıflık açısından mertebeleri o şeyin zıtlarının içine müdahalesi (tahallül) neticesinde ortaya çıkar. Meselâ sıcaklıktaki dereceler soğukluğun onun içine girmesi şeklindeki müdahalesi iledir. Güzellikteki dereceler çirkinliğin onun içine girmesi (tedâhül) itibarıyla gerçekleşir. Işığın katmanları karanlığın ona karışmasından ibarettir. Neticede şunu söyleyebiliriz ki, asıl ve zâtî olup ârızî olmayan bir şeyde derece ve mertebeler

[992] **Kur'ân-ı Kerim**, Yâsin Suresi, 36/82.
[993] Nursî, **Lem'alar**, Zehra Yayıncılık, s. 328-330.

yoktur. Dolayısıyla şuna varmaktayız: İlâhî kudrette mertebeler yoksa az-çok, cüz'î-küllî, büyük-küçük her şeyin zorunlu olarak kudrete nisbeti de bir ve aynı olacaktır.[994] Bedîüzzamân'ın dediği gibi böylece "*en büyük en küçüğe müsavi ve zerreler, yıldızlara emsal olur. Bütün haşr-i beşer, birtek nefsin ihyası gibi; bir baharın icadı, birtek çiçeğin sun'u gibi o kudrete kolay gelir. Eğer esbaba isnad edilse; o vakit birtek çiçek, bir bahar kadar ağır olur. Hilkat-i eşya Vâhid-i Ehad'e verilse, bütün eşya, bir şey gibi kolay olur. Eğer esbaba verilse; bir şey, bütün eşya kadar külfetli, ağır olur.*"[995]

Bedîüzzamân ayrıca eşyânın kudret karşısındaki bu denkliğine (müsâvât) apaçık ve kesin delil olarak eşyânın yaratılmasında görülen *kemâl-i sanat, nizam, mîzân, temyîz, kesret* ve *mutlak çabukluktaki* (*sürat-i mutlaka*) *tam kolaylığa (suhûlet-i mutlaka)* işaret eder.[996] Bu husûsları eserinin birçok yerinde ayrıntılı olarak ele alıp îzâh eder. Meselâ bir yerde şöyle der: "*Kudret-i İlahiyeye nisbeten her şey müsavi olduğuna delil-i katı' ve burhan-ı satı' şudur ki: Hayvanat ve nebatatın icadında, gözümüzle görüyoruz, hadsiz bir sehavet ve kesret içinde, nihayet derecede bir itkan, bir hüsn-ü san'at bulunuyor. Hem nihayet derecede karışıklık ve ihtilat içinde, nihayet derecede bir imtiyaz ve tefrik görünüyor. Hem nihayet derecede mebzuliyet ve süs'at içinde, nihayet derecede san'atça kıymetdarlık ve hilkatça güzellik bulunuyor. Hem nihayet derecede san'atkârane bir sûrette, çok cihazata ve çok zamana muhtaç olmakla beraber; gayet derecede sühûletle ve sür'atle icad ediliyor. Âdeta birden ve hiçten o mu'cizat-ı san'at vücuda geliyor. İşte bilmüşâhede her mevsimde rûy-i zeminde gördüğümüz bu faaliyet-i kudret, kat'iyyen delalet eder ki: Şu ef'âlin menba'ı olan kudrete nisbeten; en büyük şey, en küçük şey kadar kolaydır ve hadsiz efradın icadı ve idareleri, bir ferd kadar rahatça icad ve idare edilir.*"[997]

2.5.3. Kudretin Eşyânın İç Yüzüne Taalluk Etmesi

Daha önce de ifade ettiğimiz üzere Bedîüzzamân kâinatın ayna gibi iki yüzü olduğunu ifade eder. Biri mülk cihetidir. Bu yön aynanın renkli yüzü gibidir. Diğeri

[994] Nursî, **Sözler**, s. 91, 526, 699, 720. Ayrıca bkz. Nursî, **Mektûbât**, s. 251-252, 468, 475-476; **Mesnevî-i Nûriye**, s. 58; **Şualar**, s. 158-159, 657-658.
[995] Nursî, **Sözler**, s. 526. Ayrıca bkz. Nursî, **Sözler**, s. 91.
[996] Nursî, **Şualar**, s. 657.
[997] Nursî, **Mektûbât**, s. 245-246. Ayrıca bkz. Nursî, **Sözler**, s. 301-302.

melekûtiyet cihetidir. Bu da aynanın parlak yüzüne benzer. Mülk ciheti zıtların kol gezdiği, güzel-çirkin, hayır-şer, küçük-büyük, ağır-kolay gibi husûsların ortaya çıktığı yerdir. İşte bunun içindir ki, Sâni'-i Zülcelâl eşyânın bu yüzü itibarıyla sebepleri, kudret tasarruflarına perde olarak yaratmıştır. Bunu böyle yapmasının nedeni de azamet ve izzeti itibarıyla kudret elinin, zâhir akla göre kötü ve O'na layık olmayan olay ve olgularla bizzât temasının (mübâşeret) görünmemesini istememesidir. Fakat bunu böyle yapmakla beraber birliği ve tekliği (vahdet-i ehadiyet) iktizâsınca kesinlikle sebeplere ve vâsıtalara gerçek bir etki ve tesir gücü vermemiştir.[998]

Bedîüzzamân'a göre eşyânın mülk cihetinde durum yukarıda ifade edildiği üzere iken melekûtiyet ve hakikat tarafında ise her şey şeffâf ve güzel olduğundan bu cihet kudretin bizzât ve perdesiz olarak müdahalesine ve temasına (mübaşeret) uygundur. İzzet ve azamete aykırı durumlar eşyânın bu yüzünde bulunmaz. İşte ilâhî kudretin ilk önce eşyanın bu yüzüne taalluk ettiği nazara alındığında sebeplerin sırf zâhirî olduğu, melekûtiyette ve hakikatte hakikî herhangi bir tesirlerinin olmadığı ortaya çıkmış olur. Bu açıdan Yamina Bouguenaya'nın dediği gibi sebeplerin kesinlikle sonuçlara sebep olma gibi bir nitelikleri söz konusu değildir. Kâinatın mülk yüzünde bir sebep ve sonuç ilişkisi olarak tezâhür eden şey Bedîüzzamân'ın tanımlamasıyla bir bitişiklik durumundan (iktirân) başka bir şey değildir.[999] Oysa iki şeyin beraber gelmesi veya bulunması şeklindeki "iktirân"ın herhangi bir şeyin varlığı açısından illet olması ve bunun için yeterli kabul edilmesi düşünülemez.[1000]

---

[998] Bedîüzzamân şöyle der: "*Kadîr-i Mutlak'ın ne ihtiyacı var ki âciz vesaiti, rububiyetine ve icadına teşrik etsin. Hâşâ! Belki doğrudan doğruya müsebbebi, sebeb ile beraber halkederek, cilve-i esmasını ve hikmetini göstermek için, bir tertib ve tanzim ile zahirî bir sebebiyet, bir mukarenet vermekle, eşyadaki zahirî kusurlara, merhametsizliklere ve noksaniyetlere merci' olmak için, esbab ve tabiatı dest-i kudretine perde etmiş; izzetini o suretle muhafaza etmiş*." (Nursî, **Lem'alar**, s. 186-187).

[999] Yamina Bouguenaya, **Bilimin Marifetullah Boyutları -Kur'ânî Bir Metodoloji Arayışı-**, Metin Karabaşoğlu (Ed.), Karakalem Yayınları, İstanbul 1998, s. 85-86.

[1000] Bedîüzzamân şöyle der: "*Esbab-ı zâhiriyeyi perestiş edenleri aldatan; iki şeyin beraber gelmesi veya bulunmasıdır ki, "iktiran" tabir edilir, birbirine illet zannetmeleridir. Hem bir şeyin ademi, bir nimetin madum olmasına illet olduğundan, tevehhüm eder ki: O şeyin vücudu dahi, o nimetin vücuduna illettir. Şükrünü, minnetdarlığını o şeye verir, hataya düşer. Çünki bir nimetin vücudu, o nimetin umum mukaddematına ve şeraitine terettüb eder. Halbuki o nimetin ademi, birtek şartın ademiyle oluyor. Meselâ: Bir bahçeyi sulayan cetvelin deliğini açmayan adam, o bahçenin kurumasına ve o nimetlerin ademine sebeb ve illet oluyor. Fakat o bahçenin nimetlerinin vücudu, o adamın hizmetinden başka, yüzer şeraitin vücuduna tevakkufla beraber, illet-i hakikî olan kudret ve irade-i Rabbaniye ile vücuda gelir. İşte bu mağlatanın ne kadar hatası zahir olduğunu anla ve*

Neticede Bedîüzzamân'a göre kâinat ve içindeki mevcûdâtın melekûtiyet cihetlerinin, mülk yüzlerinin aksine parlak ve temiz olması; onları yaratana aracısız ve vâsıtasız bir şekilde dönük bulunması; o yüzde sebeplerin gerekliğinin olmaması; sebeplilik ve illetliğin bu boyuta girememesi; engel ve manilerin bu boyutta bir müdâhalesinin olmaması gibi durumlar tahtında taalluk mahalli evvela eşyânın bu ciheti olan kudret-i ilâhiye açısından zerre ile güneşi kardeş ve bir yapmaktadır.[1001] Nitekim Bedîüzzamân şöyle der: "*O kudret hem basittir, hem nâmütenahîdir, hem zâtîdir. Mahall-i taalluk-u kudret ise, hem vasıtasız, hem lekesiz, hem isyansızdır. Öyle ise, o kudretin dairesinde büyük küçüğe karşı tekebbürü yok. Cemaat ferde karşı rüchanı olamaz. Küll cüz'e nisbeten, kudrete karşı fazla nazlanamaz.*"[1002] Bedîüzzamân'ın bir temsîl üzerinden meseleyi îzâhı ise şöyledir: "*Hem nasılki şeffafiyet hâssasıyla birtek âyinecikte ve bir göz bebeğinde güneşin misalî sûreti kudret-i İlahiye ile bulunur, aynı kolaylıkla bütün parlak şeylere ve katrelere ve şeffâf zerreciklere ve deniz yüzlerine o aksi ve ışığı emr-i İlahî ile verilir. Aynen öyle de; masnuatın melekûtiyet ve mahiyet yüzleri şeffaf ve parlak olmasından, kudret-i mutlakanın cilvesi, tesiri birtek nefsin icadında bulunması kolaylığı derecesinde bütün hayvanatı yaratır. Az-çok, büyük-küçük, fark yok.*"[1003]

2.5.4. Kudretin Nisbetinin Kanunî Olması

Yani çoğa-aza, büyüğe-küçüğe bir bakmasıdır. Her şey için aynı olmasıdır. Taalluk ettiği şeylerle münâsebet ve tecellîsinin bir olmasıdır.[1004] Doğrusu varlık tecellîsinin birliği meselesi tasavvuf literatüründe üzerinde durulan mühim bir mevzudur. Meselâ İbnü'l-Arabî ve takipçilerine göre her şeyi var eden ve iktizâ-i zâtî olup hâricî herhangi bir sebebi olmayan varlık tecellîsinin en önemli bir özelliği birliğidir. Binâenaleyh onlara göre bu birlik her şeyi birbirine bağladığı gibi eşyâyı da Allah'a bağlama işlevini görmektedir.[1005]

---

esbabperestlerin de ne kadar hata ettiklerini bil! Evet iktiran ayrıdır, illet ayrıdır." (Nursî, **Lem'alar**, s. 133-134).

[1001] Nursî, **Sözler**, s. 91, 293, 527; **Mektûbât**, s. 469; **Şualar**, s. 160, 658; **Mesnevî-i Nûriye**, s. 111-112, 254.

[1002] Nursî, **Sözler**, s. 527.

[1003] Nursî, **Şualar**, s. 658.

[1004] Bkz. Nursî, **Sözler**, s. 90-91, 527; **Mektûbât**, s. 245-246; **Şualar**, s. 159-161, 658-660.

[1005] Bkz. Ekrem Demirli, **İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan**, s. 204-205.

İşte Bedîüzzamân'a göre kâinatta, yani mümkünlerin kudret ve fiillerinde tezâhür edip görünen ve kendisinin "nûrâniyet"[1006] "şeffâfiyet"[1007] "mukâbele"[1008], "müvâzene"[1009], "intizâm"[1010], "tecerrüd"[1011], "itaat"[1012] isimlerini verdiği hakikat ve emirler çoğu aza, büyüğü küçüğe müsâvi kılan temel husûslardır.

[1006] "*Evet nasılki nuraniyet cihetiyle güneşin ziyası ve aksi, kudret-i Rabbaniye ile deniz yüzüne ve bütün kabarcıklarına girmesi, birtek cam parçasına girmesi gibi kolaydır, ikisi müsavidir. Öyle de Zât-ı Nur-ul Envâr'ın nûrânî kudreti dahi gökleri, yıldızları yaratması, döndürmesi; sineklerin, zerrelerin icadı ve döndürmesi gibi ona kolaydır, ağır gelmez.*" (Nursî, **Şualar**, s. 658). Ayrıca bkz. Nursî, **Sözler**, s. 90, 165-166, 195, 611-612, 615; **Mektûbât**, s. 51, 247-248; Şualar, s. 159.

[1007] "*Hem nasılki şeffafiyet hâssasıyla birtek âyinecikte ve bir göz bebeğinde güneşin misalî sureti kudret-i İlahiye ile bulunur, aynı kolaylıkla bütün parlak şeylere ve katrelere ve şeffaf zerreciklere ve deniz yüzlerine o aksi ve ışığı emr-i İlahî ile verilir. Aynen öyle de; masnuatın melekûtiyet ve mahiyet yüzleri şeffaf ve parlak olmasından, kudret-i mutlakanın cilvesi, tesiri birtek nefsin icadında bulunması kolaylığı derecesinde bütün hayvanatı yaratır. Az-çok, büyük-küçük, fark yok.*" (Nursî, **Şualar**, s. 658). Ayrıca bkz. Nursî, **Sözler**, s. 90; **Şualar**, s. 159; **Mesnevî-i Nûriye**, s. 93.

[1008] "*Mukabele sırrına binaen, merkezdeki bir lâmbanın daireyi teşkil eden âyinelere nisbet-i in'ikası birdir.*" (Nursî, **Mesnevî-i Nûriye**, s. 93).

[1009] "*Hem nasılki dağları tartacak derecede gayet büyük ve tam hassas bir teraziye iki müsavi ceviz konulsa, bir küçük çekirdek bir cevize ilâve edilse, terazinin bir gözü dağ başına, bir gözü de derin dereye indirmesi kolaylığı derecesinde, o iki ceviz yerine iki müsâvî dağ mizanın iki gözüne konulsa birisine bir ceviz ilâvesiyle bir dağı göklere kaldırır, bir dağı derelere indirir. Aynen öyle de; ilm-i Kelâm'ın tabirince "İmkân, müsâvî-üt tarafeyn"dir. Yani, vâcib ve mümteni olmayan, belki mümkün ve muhtemel olan şeylerin vücud ve ademleri, bir sebeb bulunmazsa müsavidir, farkları yoktur. Bu imkân ve müsavatta az-çok, büyük-küçük birdirler. İşte mahlukat mümkündürler ve imkân dairesinde vücud ve ademleri müsavi olmasından, Vâcibü'l-Vücud'un hadsiz kudret-i ezeliyesi birtek mümküne vücud vermesi kolaylığında bütün mümkinatın vücudu, ademin müvazenesini bozar, herşeye lâyık bir vücudu giydirir. Ve vazifesi bitmiş ise, zahirî vücud libâsını çıkarıyor, sureta ademe, belki daire-i ilimdeki manevî vücuda gönderir. Demek eşya, Kadîr-i Mutlak'a verilse; bahar bir çiçek kadar, bütün insanların haşirde ihyaları bir nefis kadar kolay olur. Eğer esbaba isnad edilse, bir çiçek bir bahar kadar ve bir sinek bütün hayvanat kadar müşkilâtlı olur.*" (Nursî, **Şualar**, s. 658-659) Ayrıca bkz. Nursî, **Sözler**, s. 90; **Şualar**, s. 160; **Mesnevî-i Nûriye**, s. 93.

[1010] "*Hem nasılki intizam sırrıyla, bir koca sefine veya tayyareyi bir parmağı düğmesine dokunmak ile harekete getirmesi, bir saatin zenbereğine anahtarla parmak dokunmasıyla harekete girmesi derecesinde kolay ve rahattır. Aynen öyle de; ilm-i ezelînin düstûrlarıyla ve hikmet-i sermediyenin kanunlarıyla ve irade-i Rabbaniyenin küllî cilveleri ve muayyen usûlleriyle herşeye küllî ve cüz'î, büyük-küçük, az-çok bir manevî kalıp, bir hususî mikdar, bir has hudud verildiğinden, tam intizam-ı ilmî ve irade kanunu içindedirler. Elbette Kadîr-i Mutlak hadsiz kudretiyle manzume-i şemsiyeyi çevirmesi ve arz sefinesini medar-ı senevîsinde gezdirmesi, bir cesedde kanı ve kandaki küreyvat-ı hamra ve beyzayı ve o küreciklerdeki zerreleri nizamlı, hikmetli çevirmesi derecesinde sühuletli ve kolaydır ki; bir insanı kâinat sisteminde hârika cihazlarıyla bir katre sudan birden zahmetsiz yaratır. Demek o ezelî ve hadsiz kudrete isnad edilse; bu kâinatın icadı, bir insanın icadı kadar sühulet peyda eder, kolay olur. Eğer ona verilmezse; birtek insanı, acib cihazları ve duygularıyla yaratmak, kâinat kadar müşkilâtlı olur.*" (Nursî, **Şualar**, s. 659). Ayrıca bkz. Nursî, **Sözler**, s. 90; **Şualar**, s. 160.

[1011] Bkz. Nursî, **Mesnevî-i Nûriye**, s. 241-242.

[1012] "*Hem nasılki itaat ve imtisal ve emir dinlemek sırrıyla; bir kumandan bir "Arş!" emriyle bir neferi hücuma sevkettiği gibi.. aynı emirle koca bir muti' orduyu dahi kolayca hücuma tahrik eder. Aynen öyle de: İrade-i İlahî kanunlarına kemal-i itaatte ve tekvinî emr-i Rabbanînin işaretine emirber nefer ve emir kulu misillü fıtrî meyil ve şevk içinde ve ilm-i ezelî ve hikmetin tayin ettikleri hatt-ı hareket düstûrları dairesinde ve ordu neferlerinden bin derece ziyade itaatli ve emir dinler ve emir kulu hükmünde olan masnuat, hususan zîhayatlardan birtek ferdi, "Ademden haydi vücuda çık, vazife başına gir!" diye emr-i Rabbanî ile ve ilmin tayin ettiği tarzda ve iradenin tahsis eylediği surette kudret ona mahsus bir vücud giydirip, elini tutup, meydana çıkarmak kolaylığında bahardaki*

Bedîüzzamân, ilâhî kudretin nisbetinin kanunîliğini yani çoğa-aza, büyüğe-küçüğe bir bakmasını da bu hakikatler üzerinden, bunları da ilgili dipnotlarda bir örneğini verdiğimiz çeşitli temsîller üzerinden zihne yaklaştırıp açıklar. Sonra da bu temsîller çerçevesinde şöyle bir çıkarımda bulunur: Mümkünlerin kâmil derecede olmayıp nâkıs olan, hem bittiğinden sonlu olan, hem zayıf olan, hem gerçek ve hakîkî bir etkisi bulunmayan güç, kudret ve fiillerinde bu temsîllerde ifade edilen husûslar apaçık görünüyorsa, elbette hem sonsuz, hem ezelî ve ebedî, hem de her şeyi yokluktan yaratan ve azamet eserleriyle tecellî eden ilâhî kudrete nisbeten her şey eşittir. Ona ağır ve zor gelecek bir şey yoktur.[1013]

Bedîüzzamân'ın aynı çerçevedeki delillere dayanarak vardığı neticeye ilişkin diğer ifadeleri şöyledir: "*Madem şu âdi, nâkıs, fâni mümkinâtta nuraniyet ve şeffafiyet ve intizam ve imtisal ve müvazene sırlarıyla, en büyük şey en küçük şeye müsavi olur. Hadsiz hesabsız şeyler birtek şeye müsavi görünür. Elbette Kadîr-i Mutlak'ın zâtî ve nihayetsiz ve gayet kemalde olan kudretinin nuranî tecelliyatı ve melekutiyet-i eşyanın şeffafiyeti ve hikmet ve kaderin intizamatı ve eşyanın evamir-i tekviniyesine kemal-i imtisali ve mümkinâtın vücud ve ademinin müsavatından ibaret olan imkânındaki müvazenesi sırrıyla; az çok, büyük küçük ona müsavi olduğu gibi, bütün insanları birtek insan gibi bir sayha ile haşre getirebilir.*"[1014] Şunu da söyleyelim ki Bedîüzzamân kudret-i ilâhiye ile ilgili bu hakikatleri serdetmekle beraber şöyle bir tenbihte bulunmayı da ihmal etmez: "*(Gaflet olunmaya). Şu altı sırrın küçük mizanlarıyla o kudret tartılmaz ve münâsebete giremez. Yalnız fehme takrib ve istib'adı izale için zikredilir.*"[1015]

Öyle anlaşılıyor ki nûrâniyet sırrı fâil ve etken olan için söz konusu olmasına mukâbil şeffâfiyet münfâil ve edilgen olan için söz konusu olan bir hakikattir. Zira nûrâniyet sahibinin en küçük bir şeye kolaylıkla verdiği cilveyi aynı kolaylıkla sayısız ve hesapsız şeffâf şeylere vermesi söz konusu iken, şeffâfiyette en küçük bir

---

zîhayatın ordusunu aynı kuvvet ve kudretle icad eder, vazifeler verir. Demek her şey o kudrete isnad edilse; bütün zerrat ordusunun ve yıldızlar fırkalarının icadı, bir zerre bir tek yıldız kadar kolay ve sühuletli olur. Eğer esbaba isnad edilse bir zîhayatın gözbebeğinde ve dimağındaki zerrenin acib vazifelerini yerine getirecek bir kabiliyetle yaratılması, hayvanat ordusu kadar müşkilâtlı ve zahmetli olur." (Nursî, **Şualar**, s. 659-660).

[1013] Nursî, **Sözler**, s. 529.

[1014] Nursî, **Sözler**, s. 91.

[1015] Nursî, **Sözler**, s. 529.

şeyin meselâ bir şeffâf zerrenin bu cilveyi ve aksi almada denizin geniş yüzüne eşit olması mevzubahistir. Dolayısıyla ezelî kudretin nûrânî olan tecellîleri ve eşyânın iç yüzünün şeffâfiyeti ve diğer sır ve hakikatler gerek yaratmada ve gerekse sevk, terbiye ve idarede az ve çoğu, küçük ve büyüğü, Kadir-i Mutlak'ın zâtî, nihayetsiz ve gayet kemâlde olan kudreti karşısında aynı dereceye getirmektedir.[1016]

Nitekim Bedîüzzamân baştan buraya kadar olan üç başlık etrafında ifade edilenlerin umûmî neticesi olarak da şunları kaydeder: "*Madem kudret-i ezeliye gayr-ı mütenahîdir. Hem Zât-ı Akdes'e lâzime-i zaruriyedir. Hem herşeyin lekesiz, perdesiz melekûtiyet ciheti, ona müteveccihtir. Hem ona mukabildir. Hem tesavi-i tarafeynden ibaret olan imkân itibariyle müvazenettedir. Hem şerîat-ı fıtriye-i kübrâ olan nizam-ı fıtrata ve kavanin-i âdetullaha muti'dir. Hem manilerden ve ayrı ayrı husûsiyetlerden melekûtiyet ciheti mücerred ve safidir. Elbette en büyük şey, en küçük şey gibi, o kudrete ziyade nazlanmaz, mukavemet etmez. Öyle ise haşirde bütün zevil-ervâhın ihyâsı, bir sineğin baharda ihyâsından daha ziyade kudrete ağır olmaz. Öyle ise* مَا خَلْقُكُمْ وَلاَ بَعْثُكُمْ اِلاَّ كَنَفْسٍ وَاحِدَةٍ *fermanı mübalağasızdır, doğrudur, haktır.*"[1017]

2.5.5. İmdâd-ı Vâhidiyet

Vâhidiyet'in Bedîüzzamân tarafından bütün varlıkların birinin olduğu, birine baktığı ve birinin yaratmasıyla var oldukları manasına hamledildiğini daha önce ifade etmiştik. İşte ona göre her şey birinin mülkü olsa, o vakit bu vâhidiyet cihetiyle o birisi her bir şeyin arkasında, bütün eşyânın gücünü toplayabileceği gibi, bütün eşyâ, bir tek şey gibi o birisi tarafından kolayca idare edilebilir. Bedîüzzamân bu sırrı, bir temsîl ile şöyle açıklar: "*Meselâ: Nasılki bir memleketin tek bir padişahı bulunsa, o padişah o vahdet-i saltanat kanunu cihetiyle, her bir neferin arkasında bir ordu kuvvet-i maneviyesini tahşid edebilir.. ve edebildiği için; o tek nefer, bir şahı esir edebilir ve şahın fevkinde padişahı namına hükmedebilir. Hem o padişah, vâhidiyet-i saltanat sırrıyla, bir neferi ve bir memuru istihdam ve idare ettiği gibi, bütün orduyu ve bütün memurlarını idare edebilir. Güya vâhidiyet-i saltanat sırrıyla herkesi, her şey'i, bir ferdin imdadına gönderebilir. Ve her bir ferdi, bütün efrad*

[1016] Nursî, **Sözler**, s. 90-91.
[1017] Nursî, **Sözler**, s. 529.

kadar bir kuvvete istinad edebilir; yani ondan meded alabilir. Eğer o vâhidiyet-i saltanat ipi çözülse ve başıbozukluğa dönse; o vakit her bir nefer, hadsiz bir kuvveti birden kaybedip, yüksek bir makam-ı nüfûzdan sukut eder, âdi bir adam makamına gelir. Ve onların idare ve istihdamları, efrad adedince müşkilât peyda eder."[1018]

İşte Bedîüzzamân'a göre aynen bu temsîlde olduğu gibi kâinatın yaratıcısı Vâhid yani bir tek olduğundan her bir şey için bütün eşyâya müteveccih olan isimlerini toplayıp kullanır ve böylece sonsuz bir sanat ve kıymetle yaratıp var eder. Gerek olsa, bütün eşyâ ile bir tek şeye bakar, baktırır ve bütün onlarla ona yardım verir. Yine bu vâhidiyet sırrıyla bütün eşyâyı da bir tek şey gibi yaratarak onda tasarruf edip onu idare eder. Nitekim Bedîüzzamân'a göre kâinatta son derecede ucuzluk ve bolluk içinde, sanat ve kıymet açısından son derecede yüksek bir halin görünmesi bu vâhidiyet sırrıyla gerçekleşmektedir.[1019] Yani eşyânın nihayet derecedeki kemiyyetine mukâbil onun üzerinde nihâyet derece ve kalitede bir keyfiyyet görünmesi bu hakikatin neticesi olarak ortaya çıkmaktadır.[1020]

2.5.6. Yüsr-ü Vahdet

Yani birlik usûlüyle bir merkezde, bir elden, bir kanunla olan işler gayet derecede kolaylık verirken, birden fazla olan çeşitli merkezlere, kanunlara, ellere dağılsa o işlerin görülmesi şüphesiz gayet derecede zorluklar ortaya çıkaracaktır. Meselâ *"Nasılki bir ordunun bütün neferatının bir merkezden, bir kanunla, bir kumandan-ı a'zam emriyle esasat-ı techiziyeleri yapılsa; birtek nefer kadar kolay olur. Eğer ayrı ayrı fabrikalarda, ayrı ayrı merkezlerde techizatları yapılsa; bir ordunun techizine lâzım olan bütün askerî fabrikalar, birtek neferin techizatı için lâzım gelir. Demek eğer vahdete istinad edilse; bir ordu, bir nefer kadar kolay olur. Eğer vahdet olmazsa; bir nefer, bir ordu kadar techizin esasatı cihetinde müşkilât peyda eder. Hem bir ağacın meyvelerine -vahdet noktasında- bir merkeze, bir kanuna, bir köke istinaden madde-i hayatiye verilse; binler meyveler, tek bir meyve gibi kolay olur. Eğer her bir meyve, ayrı ayrı merkeze rabtedilse ve ayrı ayrı yerden mevadd-ı hayatiyeleri gönderilse; her bir meyve, bütün ağaç kadar müşkilât peyda eder. Çünki bütün ağaca lâzım olan mevadd-ı hayatiye, her bir meyve için dahi*

[1018] Nursî, **Mektûbât**, s. 246.
[1019] Nursî, **Mektûbât**, s. 246, **Şualar**, s. 660-661.
[1020] Nursî, **Şualar**, s. 660-661.

lâzımdır. İşte şu iki temsil gibi, وَلِلّٰهِ الْمَثَلُ الْاَعْلٰى şu kâinatın Sâni'i, Vâhid-i Ehad olduğu için, vahdetle iş görür ve vahdetle iş gördüğü için, bütün eşya birtek şey kadar kolay olur. Hem birtek şeyi, san'atça bütün eşya kadar kıymetli yapabilir. Ve hadsiz efradı, gayet kıymetdar bir surette icad ederek; şu görünen hadsiz mebzuliyet ve nihayetsiz ucuzluk lisanıyla, cûd-u mutlakını gösterir ve hadsiz sehavetini ve nihayetsiz hallakıyetini izhar eder."[1021]

Yani bir tek kişiye (Vâhid-i Ehad) verilse, ona isnad edilse, onun tarafından yaratıldığı, sevk ve idare edildiği kabul edilse, her şey bir tek şey gibi kolay olurken, sebeplere dayandırılması halinde, bir tek hayat sahibi varlığın yaratılması, âdeta yeryüzünün yaratılması kadar zor ve güç belki de imkânsız olmaktadır. İşte Bedîüzzamân'a göre demek ki, vahdetteki kolaylıkla eşyânın varlığı vücûb ve lüzum derecesine gelirken, birçok elin karışması halinde ortaya çıkan zorluk o vücûdu neredeyse imkânsızlık derecesine düşürmektedir[1022] Çünkü sayısız olan varlıkları birtek zâta vermediğimiz durumda her bir şeyi, sayısız sebeplere dayandırmak gerekecektir ki, bu durumda birtek şeyin varlığının bütün şeylerin varlığı kadar güçlük kazanması söz konusu olacaktır. İşte bu son durumda meselâ bir meyvenin varlığa gelmesi -meyvenin var olan her şeyle bir ilişkisi ve bağı olduğu da nazara alındığında-, bütün bir kâinat kadar, belki daha fazla bir güçlüğü ortaya çıkaracaktır. Çünkü Bedîüzzamân'a göre meselâ bir askerin yüz farklı adamın idaresine verilmesi halinde yüz zorluk ortaya çıkarken, yüz neferin bir rütbelinin idaresine verilmesi halinde onların idaresi bir askerin idaresi gibi kolay olması örneğinde olduğu gibi, pek çok ve türlü türlü sebeplerin birtek şeyin yaratılmasında birleşmesi ve anlaşması yüz derece zor ve güç iken, pek çok eşyânın yaratılmasının birtek zâta verilmesi halinde ise yüz derece kolaylık söz konu olmaktadır.[1023]

2.5.7. Tecellî-i Ehadiyet

Ehadiyetin her bir şeyde Hâlık-ı Külli Şey'in isimlerinin çoğuyla gerçekleşen tecellîsi olduğunu daha önce ifade etmiştik. Bedîüzzamân bu ehadiyet hakikati zımnında Sâni'-i Zülcelâl'ın cisim ve cismânî olmaması itibarıyla zaman ve mekânın

[1021] Nursî, **Mektûbât**, s. 247. Bu hakikat için ayrıca bkz. Nursî, **Şualar**, s. 661.
[1022] Nursî, **Şualar**, s. 661; **Sözler**, s. 305.
[1023] Nursî, **Sözler**, s. 662; **Mektûbât**, s. 17-18.

O'nu sınırlayamadığını, kevn ve mekânın O'nun huzûruna müdahale edemediğini, vasıta ve cisimlerin O'nun fiiline perde çekemediğini ve yönelişinde (teveccüh) parçalanma ve ayrılma (tecezzî) olmadığı gibi, bir şeyin başka herhangi bir şey'e engel olmadığını tespit eder. Böyle olunca da Sâni'-i Kadîr, sayısız fiilleri bir tek fiil gibi yapmaktadır. İşte bunun içindir ki O, bir çekirdeğin içine koca bir ağacı manen bir iç varlık olarak koyabildiği gibi, bütün kâinatı da bir tek ferd gibi kudretiyle sevk ve idare edebilir, tümünde aynı anda tasarrufta bulunabilir.[1024]

Bedîüzzamân şöyle der: "*Nasılki nuraniyet itibariyle bir derece kayıdsız olan Güneş'in timsali, her bir cilâlı parlak şeyde temessül eder. Binlerle, milyonlarla âyineler nuruna mukabil gelse, birtek âyine gibi inkısam etmeden bizzât herbirinde cilve-i misaliyesi bulunur. Eğer âyinenin istidadı olsa, Güneş azametiyle onda âsârını gösterebilir. Bir şey, bir şey'e mani olamaz. Binler, bir gibi ve binler yere, bir yer gibi kolay girer. Her bir yer, binler yer kadar o güneşin cilvesine mazhar olur.*"[1025] Binâenaleyh Sâni'-i Zülcelâl'ın bütün isim ve sıfatlarının nûr ve nûrânî olması ve bütün bunlarla *ehadiyet sırrı*yla olan tecellîsi neticesinde O'nun her yerde bütün her şeyle aynı anda uğraşmaktan dolayı herhangi bir sıkıntı ve zahmet duymadan her işi yapabilmesi söz konusu olmaktadır.[1026]

İşte Bedîüzzamân'a göre bu son üç hakikat, yani "imdâd-ı vâhidiyet, yüsr-ü vahdet ve tecellî-i ehadiyet" etrafında meseleye bakarsak bütün varlıkların bir tek yaratıcıya verilmesi halinde onların tümünün yaratılmasının sevk ve idaresinin bir tek varlık gibi kolay olması söz konusu olmaktadır. Yine bu hakikatler muvâcehesinde, san'at güzelliği açısından bir tek varlık bütün varlıklar kadar değerli olabilmektedir. Nitekim ona göre mevcûdâtın hadsiz derecedeki bolluğu ve ucuzluğu içinde, her bir fertte sonsuz san'atsal incelik ve güzelliklerin bulunması bu hakikate apaçık bir delildir. Varlıkların bir tek yaratıcıya verilmemesi halinde ise her bir varlığın yaratılması sevk ve idaresi vb. gibi husûslar açısından bütün varlıkların yaratılması ve idaresi kadar güçlük ortaya çıkmaktadır. Dahası bütün varlıklar bir tek varlık değerine düşer. Bedîüzzamân'a göre bu son durumda yani varlıkların bir tek

[1024] Nursî, **Mektûbât**, s. 247; **Şualar**, s. 661-662.
[1025] Nursî, **Mektûbât**, s. 247.
[1026] Nursî, **Mektûbât**, s. 248; **Şualar**, s. 661-662.

yaratıcıya verilmemesi halinde ya hiçbir şey var olmayacak, var olması imkânsız olacak veya olsa da kıymetsiz ve değersiz olacaktır.[1027]

Peki, kesrette, şirkte, eşyânın müteaddit esbâba ve tabiata isnad edilmesinde[1028] imtina' derecesindeki zorluğun ve imkânsızlığın vahdet tarafında da ortaya çıktığından söz edilebilir mi? Bedîüzzamân bu sorunun cevabını da çeşitli temsîller üzerinden ve *memuriyet, intisâb, istinâd, irtibât, tecellîye ve cilveye mazhar ve ayna olma,* gibi temel kavramları merkeze almak sûretiyle beyan etmekte ve her şeyin birliğe isnâdında bu tür zorlukların ve imkânsızlıkların zuhûr etmeyeceğini göstermektedir.[1029] Vahdette vücûb derecesinde bir kolaylığa karşılık kesrete ve sebeplere havâle edilmesinde imkânsızlık derecesinde bir zorluğun olduğunu ispatlamaktadır.[1030]

Meselâ Bedîüzzamân'a göre yaratmanın sebeplere dayandırılmasının zemin teşkil ettiği birçok imkânsızlıkların (muhâlât) bazısını şöyle sıralamak mümkündür:

1- Bu durumda her bir zerrede Vâcibü'l-Vücûd'un tüm sıfatlarının olduğunun farz edilmesi gerekecektir.

2- Ulûhiyette sonsuz şeriklerin ortaklığının lüzûmu söz konusu olacaktır.

3- Her bir zerrenin aynı anda hem hâkim hem mahkûm olması gerekecektir.[1031] Kubbeli binalarda birbirine dayanmakla düşmekten kurtulan taşlar misalinde olduğu gibi.[1032]

[1027] Nursî, **Mektûbât**, s. 248; **Şualar**, s. 662.

[1028] Sebepliliğin mâhiyeti, zorunlu nedenselliğin savunucularının metodolojileri, görüşleri, bu görüşlerin bilimsel bir eleştirisi, aynı zamanda Kur'ân ve o kapsamda Risâle-i Nûr açısından illiyetin niteliği ve bu anlamda ortaya koydukları metodoloji ile bu iki karşıt görüş açısından ayrıntılı bir mukâyeseye ve değerlendirme için bkz. Bouguenaya, **Bilimin Marifetullah Boyutları**..., s. 67-128, 165-183.

[1029] Nursî, **Mektûbât**, s. 254-258.

[1030] Nursî, **Lem'alar**, Zehra Yayıncılık, s. 402; **Lem'alar**, s. 322-323. Bedîüzzamân'ın eşyânın icadında Hâlık-ı Vâhid-i Ehad'i kabul etmeyen faraziyelerin içlerinde barındırdıkları pek çok muhâliyet itibariyle geçersiz ve imkânsız olduklarına ve bu anlamda geçerli ve doğru yolun ancak tevhid yolu olduğuna ilişkin ayrıntılı bir değerlendirmesi için ayrıca bkz. Nursî, **Mesnevî-i Nûriye**, s. 143-146.

[1031] Bouguenaya bu durumu şu şekilde îzâh eder: "*Her bir sebep aynı zamanda bir sonuç olduğundan, yani başka her şey karşısında hem hâkim hem de mahkûm bir konumda bulunduğundan, her birinin aynı zamanda hem mutlak kudret sahibi hem de güçsüz olması gerekecektir ki bu da saçmadır*." (Bouguenaya, **Bilimin Marifetullah Boyutları**..., s. 91-92).

Kaldı ki daha önce de aktardığımız üzere Bedîüzzamân'a göre Kadîr-i Mutlak isim ve sıfatlarının cilvelerini ve hikmetini kâinattaki tertib, tanzîm ve düzen vâsıtasıyla göstermek için zâhiri bir illiyet, bir sebebiyet ilişkisi ve bağı kurmuş, müsebbeble beraber sebebi de yaratarak ikisine bir mukârenet vermiştir.[1033] Böylece hikmet diyarı olan dünyada sırf bir zâhiri perde olarak konulan sebepler ve vasıtalar aynanın siyah yüzünde ve o yüzün gördüğü işlevin benzeri bir vazifeyi görmüş olmaktadırlar. Bu da Hâlık-ı Külli Şey' olan Sâni'lerinin isim ve sıfatlarını yansıtma görevidir. Zira Bedîüzzamân'a göre "*sebebler çendan nazar-ı zahirîde ve vücudda müsebbebat ile muttasıl ve bitişik görünür. Fakat hakikatta mabeynlerinde uzak bir mesafe var. Sebebden müsebbebin icadına kadar o derece uzaklık var ki; en büyük bir sebebin eli, en edna bir müsebbebin icadına yetişemez.*"[1034] Çünkü her bir şeyin var olması için sonsuz kudret ve ilim gerektiği gibi her bir şey her şeyle ilişkili olup bir şey her şeysiz olamadığından gücü her şeye yeten, ilmî her şeyi kuşatan bir yaratıcının varlığı gereklidir. Kâinattaki her şey birbiriyle bağlı olduğundan, herhangi bir şey ancak kâinatın bütünü içinde var olabilmektedir. Bunun içindir ki bir şeyi yapabilmek için bütün kâinatı ihâta eden bir ilme ve kâinattaki her şeyi kontrol edebilecek bir kudrete ve güce sahip olmak gerekmektedir. Oysaki yukarıda da ifade edildiği üzere bu esbâb için düşünülmesi muhâl olan bir durumdur. İşte Bedîüzzamân'a göre sebeb ve müsebbeb arasındaki bu uzun mesafede, ilâhî isimler birer yıldız gibi doğmakta ve kendisini ve müsemmalarını, onun varlığının zorunluluğunu ve birliğini ve yine sıfatlarını gösterip onlara şehadet etmektedirler. Yani esbâb bu mülâhazalarla kendi aczlarıyla Kadir-i Mutlak'ın sonsuz kudretine, kendi bilgisizlikleri vâsıtasıyla Alîm-i Külli Şey'in ilmine, kendi fenâları vâsıtasıyla

---

[1032] Nursî, **İşârâtü'l-İ'câz**, s. 93. Bedîüzzamân diğer bir yerde mevzu ile alakalı şunları kaydeder: "*Eğer her şey Cenab-ı Hakk'a isnad edilmezse, bir ân-ı vâhidde, gayr-ı mütenahî ilahların isbat ı lâzım gelir. Ve bütün zerrat-ı kâinattan daha çok olan şu ilahların her birisi, bütün ilahlara hem zıd, hem misil olması lâzım geliyor. Ve aynı zamanda, her birisi, bütün kâinata elini uzatmış tasarrufatta bulunuyor gibi bir vaziyet alması lâzım geliyor. Meselâ: Bal arısının bir ferdini yaratan bir kudretin hükmü, bütün kâinata cari ve nafiz olması lâzımdır. Zira, o bal arısı kâinatın unsurlarına nümunedir, eczasını kâinattan alıyor. Halbuki vücud sahasında mahal ve makam, yalnız ve yalnız Vâcib-ül Ehad'a mahsustur. Eğer eşya kendi nefislerine isnad edilirse, her bir zerreye bir uluhiyet lâzımdır. Meselâ: Ayasofya'nın bânisi inkâr edildiği takdirde, her bir taşı bir Mimar Sinan olması lâzım geliyor. Öyle ise kâinatın Sâni'a olan delaleti, kendi nefsine olan delaletinden daha vâzıh, daha zahir, daha evlâdır. Öyle ise, kâinatın inkârı mümkün olsa bile, Sâni'in inkârı mümkün değildir.*" (Nursî, **Mesnevî-i Nûriye**, s. 72). Ayrıca bkz. Nursî, **Barla Lâhikası**, s. 271-272.

[1033] Nûrsi, **Lem'alar**, s. 186-187.

[1034] Nursî, **Sözler**, s. 422.

Bâkî-i Lâyezâl'in sermediyetine işaret eden ve böylece Zât-ı Zülcelâl Velcemâl'ın isim ve sıfatlarının tecellîlerini gösteren âyetler durumuna dönüşmektedirler.[1035]

2.5.8. Vücûb ve Tecerrüd

Bedîüzzamân varlık mertebelerinin çeşitli, âlemlerinin de ayrı ayrı olduğunu ifade eder. Bunların sağlamlık, devamlılık ve sübût açısından farklı derecelere sahip olduklarını belirtir. Bu manada vücûdta sağlamlığı, devamlılığı ve sübûtu (rüsûh) bulunan bir varlık tabakasının pek ufak bir parçasının, ondan daha hafif bir varlık tabakasının bir dağı kadar olup o dağı kapsayarak içine alabileceğini kaydeder.[1036] Mevzunun daha iyi anlaşılabilmesi için de şu örnekleri verir: "*Meselâ: Âlem-i şehâdetten olan kafadaki hardal kadar kuvve-i hâfıza âlem-i manadan bir kütübhane kadar vücudu içine alır. Ve âlem-i haricîden olan tırnak kadar bir âyine, vücudun âlem-i misal tabakasından koca bir şehri içine alır.*"[1037]

İşte Bedîüzzamân'a göre eğer yukarıdaki misâlde dış varlıksal âlemden olan söz konusu ayna ve o hâfızanın, şuûrları ve yaratma güçleri olsaydı, hâriçteki o küçücük varlıklarının gücüyle, sözü edilen o manevî ve misâlî vücûdta sayısız tasarruflar ve değişiklikler yapabilirlerdi. Bedîüzzamân buradan şöyle bir sonuca ulaşır: Demek ki vücûd sağlamlık, devamlılık ve sübût kazandıkça ona paralel olarak gücü ve kuvveti artmakta ve böylece az bir şey çok hükmüne geçmektedir. Binâenaleyh Bedîüzzamân'a göre özellikle vücûd tam bir rüsûh kazandıktan sonra maddeden soyut olup (tecerrüd) kayıd altına girmez ve sınırlanamaz ise, o zaman pekâlâ onun cüz'î bir cilvesinin, diğer hafif varlık tabakalarının birçok âlemlerini çevirebilmesinden ve onlarda tasarruf edebilmesinden söz edilebilecektir. İşte var olan her şeyin yaratıcısı olan Sâni'-i Zülcelâl'ı "Vâcibü'l-Vücûd" yani vücûdu zâtî, ezelî ve ebedî olup ademi mümkün olmayan, zevâli imkansız olan ve bu itibarla da varlık tabakalarının en sağlamı ve mükemmeli olarak tespit edip, diğer varlık tabakalarını O'nun vücûduna göre gayet zayıf bir zıll olarak ifade eden Bedîüzzamân, mevzu ile alakalı şu neticeyi kayda alır: "*İşte Vâcibü'l-Vücud'un hem vâcib, hem zâtî olan kudretine karşı; mevcudatın hem hâdis, hem ârızî vücudları ve*

[1035] Bouguenaya, **Bilimin Marifetullah Boyutları**..., s. 96-97, 176. Bedîüzzamân bu duruma eşyanın icadında görünen gayelilik üzerinden verdiği misâller için bkz. **Sözler**, s. 422-424.
[1036] Nursî, **Mektûbât**, s. 248.
[1037] Nursî, **Mektûbât**, s. 249.

mümkinâtın hem kararsız, hem kuvvetsiz sübutları; elbette nihayet derecede kolay ve hafif gelir. Bütün ruhları haşr-i a'zamda ihya edip muhakeme etmek; bir baharda, belki bir bahçede, belki bir ağaçta haşr ü neşrettiği yaprak ve çiçek ve meyveler kadar kolaydır."[1038]

2.5.9. Mübâyenet-i Mahiyet ve Adem-i Takayyüd

Daha önce de kaydettiğimiz üzere kâinatın yaratıcısı kat'î olarak kâinat cinsinden olmayıp mâhiyeti, hiçbir mâhiyete benzemediğinden kâinat dairesi içindeki engeller, zorluklar, kayıtlar, sınırlar ve bağlar önüne geçmek sûretiyle O'nun icraat ve işlerini sınırlayamaz.[1039] Dolayısıyla Hâlık-ı Külli Şey' tüm âlemde birden tasarruf etmek sûretiyle onu kolayca sevk ve idare edebilir. Bütün bir eşyâda, onun her halinde aynı anda tasarrufta bulunabilir.[1040]

Bedîüzzamân'ın mevzu için verdiği iki misâl şöyledir: "*Meselâ: Nasılki kemerli kubbelerdeki ustalık san'atı, o kubbedeki taşlara havale edilse ve bir taburun zabite ait idaresi, neferata bırakılsa; ya hiç vücuda gelmez veyahut çok müşkilât ve karışıklık içinde intizamsız bir vaziyet alacak. Halbuki o kubbelerdeki taşlara vaziyet vermek için, taş nev'inden olmayan bir ustaya verilse ve taburdaki neferatın idaresi, mertebe itibariyle zabitlik mahiyetini haiz olan bir zabite havale edilse; hem san'at kolay olur, hem tedbir ve idare sühuletli olur. Çünki taşlar ve neferler birbirine mani' olurlar; usta ve zabit ise, manisiz her noktaya bakar, idare eder.*"[1041]

İşte bu îzâh ve misâller çerçevesinde mâhiyeti, Vâcibü'l-Vücûd olup maddeden mücerred olan, eşi benzeri olmayan, başka hiçbir mâhiyete benzemeyen, aynı zamanda tüm kâinatın hakikatlerinin de onun mâhiyetinin isimlerinden olan

---

[1038] Nursî, **Mektûbât**, s. 249. Bu başlık için ayrıca bkz. Nursî, **Sözler**, s. 528; **Şualar**, s. 662-663; **Lem'alar**, s. 343; **Mesnevî-i Nûriye**, s. 241-242.

[1039] Bedîüzzamân, âlemde tasarrufları görünen Rabbânî fiillerin mutlak, muhît ve sonsuz bir şekilde tezâhür ettiğini ve o fiilleri sınırlayacak olanın, sadece İlâhî hikmet ve irade ile mazharların kabiliyetleri olduğunu ifade etmektedir. (Nursî, **Şualar**, s. 155).

[1040] Nursî, **Mektûbât**, s. 249; **Sözler**, s. 541; **Mesnevî-i Nûriye**, s. 189, 209, 242. Bedîüzzamân Hak Teâlâ'nın zatında veya ef'alinde şeriki olduğunun kabul edilmesi halinde ortaya çıkacak neticeler ile ilgili şunları kaydeder: "*Kezalik inşa ve icadlarda görünen şu sühulet-i mutlaka, bütün mevcudatın bir Sâni'-i Vâhid'in eseri olduğunu, vücub derecesinde istilzâm ediyor. Aksi halde, suubet, güçlük öyle bir derece-i imtina ve muhaliyete çıkacaktır ki, o cins ve nevilerin ademden vücuda çıkmalarına bir sed çekilmiş olur. Binaenaleyh Cenab-ı Hakk'ın zâtında şeriki olmadığı gibi -çünki intizam bozulur, âlem fesada gider- fiilinde de şeriki yoktur. Çünki suubetten, güçlükten dolayı âlemin ademden çıkmamasına sebeb olur.*" (Nursî, **Mesnevî-i Nûriye**, s. 18).

[1041] Nursî, **Mektûbât**, s. 249-250.

"Hak" isminin parıltıları olduğunu belirten Bedîüzzamân, bütün bu itibarların nazara alınması halinde Hak Teâlâ'nın kudretine kıyasla bütün bir kâinatın idare ve terbiyesinin bir bahar, hattâ bir ağaç kadar kolay olacağının açık olarak görülebileceğine işaret eder.[1042]

2.5.10. Adem-i Tahayyüz ve Adem-i Tecezzî

Bu iki kavramdan birincisi Kadîr olan Hâlık'ın mekândan münezzehiyetini, bir yer ile bağlı olmamasını, ikincisi ise O'nun teveccüh ve yönelmesinde parçalanma ve bölünme olmadığını ifade eder. Mekândan münezzeh olanın, kudretiyle her mekânda hazır sayılması ve teveccühünde tecezzî ve inkısâm olmayanın, her şeye karşı bütün bir isimleriyle yönelebilmesi doğal olarak kesin bir sonuçtur. Madem O, her yerde hazırdır ve her şeye bütün isimleriyle yönelebilmektedir, öyleyse varlıklar ve vâsıtalar O'nun fiillerine mâni olup set çekemez, o fiillerin tatbikine engel olup onları geciktiremez. Dolayısıyla ancak ve ancak Sâni'-i Kadîr'in doğrudan doğruya, çabukluk ve kolaylıkla her bir şeyi yaratmasından söz edebiliriz.[1043]

Öte yandan Bedîüzzamân'a göre aslında bu son üç hakikat bir yerde Fâtır-ı Hakîm'in kâinattan sonsuz bir bu'diyetinin olmasıyla beraber, ona sonsuz bir yakınlığının olması durumunu da îzâh eder. Ayrıca O'nun hiçbir şeyin içinde olmadığı gibi, hiçbir şeyin dışında olmadığını da beyan eder. Meselâ normal şartlarda biri yerde diğeri gökte veya biri doğuda diğeri batıda iki şeyi bir anda yaratan Halık-ı Zülcelâl'ın, o yaratılan şeylerin mabeynindeki bu'diyet kadar her birisinden uzak olmalıdır. Yine O'nun her şeyin kayyûmu olması yönüyle de her şeyin kendisinden daha çok ona bir yakınlığı da vardır. Peki, bu durum nasıl te'lîf edilecektir. Bedîüzzamân'a göre bu sır, vücûb dairesinin *tecerrüd* ve *ıtlâk* gibi ona has keyfiyetlerden kaynaklanmakta ve Aslî Fâil'in mâhiyetiyle, gölgesel nitelikte olan münfâilin (mümkün) mâhiyeti arasındaki farklılığın gereği ve sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Bedîüzzamân bu durumu bir temsîlle anlamaya yaklaştırmaya çalışır. Ona göre meselâ güneşin, aynada akseden sûretlerinin (timsâl) kayyûmu olması hasebiyle onlara sınırsız bir yakınlığı vardır. Bununla beraber aynadaki gölge

[1042] Nursî, **Mektûbât**, s. 250.
[1043] Nursî, **Mektûbât**, s. 84, 250; **Şualar**, s. 663.

niteliğindeki akisleri ile o akislerin aslı olan kendisi arasındaki mesafe kadar da onlardan bir uzaklığı söz konusudur.[1044]

Bedîüzzamân diğer bir yerde Vâcib ile mümkinât âlemi arasında cârî olan hükümleri bir misâl üzerinden anlamaya yaklaştırmaya çalışır. Nûrâniyet ve şeffâfiyet sırrını ihtivâ eden bu misâl ile Hak Teâlâ'nın ehadiyetiyle beraber nasıl her bir şeyi îcâd edebildiğini, tecellîsinde tecezzî ve inkısâm olmamasını, bir şeyin bir şeye mâni olmamasını, O'nun her bir şeye en yakın olmakla beraber her bir şeyin O'ndan gayet derecede uzak olmasının keyfiyetini, vahdetiyle beraber nasıl kolaylıkla bütün bir eşyâda değişiklikte bulunarak onda tasarruf edebildiğini, yani vahdetine karşılık mutlak rubûbiyetini nasıl tahakkuk ettirdiğini îzâh etmeye ve böylece bir-çok ilişkisini tasvîr edip mümkinâtın vücûdunun niteliğini ortaya koymaya çalışır. O şöyle der: "*Meselâ: Gece zamanı duvarları camdan olan ve elektrik yanan bir odaya girdiğin vakit, âlem-i misale bir pencere hükmünde olan camlarda pek çok menzilleri, odaları göreceksin. Sâniyen: Odada otururken, kemal-i sühuletle o misalî odalarda her çeşit tebdil, tağyir, tasarruf edebilirsin. Sâlisen: Odadaki elektrik, elektrik misâllerinin en uzağına en yakındır. Çünki o misâlî misallerin kayyumu odur. Râbian: Bu maddî vücudun bir habbesi, bir parçası, o misalî vücûdun bir âlemini içine alabilir. Bu dört hüküm, Vâcib ile âlem-i mümkinât arasında da caridir. Çünki mümkinâtın vücudu, Vâcib'in nurundan bir gölge olduğu cihetle vehmî bir mertebededir*."[1045]

2.5.11. Cüz' ve Cüzî'leri Küll ve Küllîler Kadar Kolay ve San'atlı Yaratmak

Bedîüzzamân'ın bu muvâcehede üzerinde durduğu bir diğer husûs da mutlak güç sahibi olan Hâlık-ı Zülcelâl'ın cüz'iyât dediğimiz ufak tefek şeyleri hem külliyât kadar kolay ve yine onlar kadar san'atlı yaratmasıdır. Bu aslında yukarıda ifade edilen hakikatlerin sonucu olarak ortaya çıkan doğal bir durum olarak görülmelidir. Ama Bedîüzzamân'a göre meseleye şu şekilde de açıklık getirilebilir. Ona göre

[1044] Nursî, **Mesnevî-i Nûriye**, s. 241-242. Bursevî'nin de bu muvâcehede güneş misâli üzerinden ve ıtlâk ve mukayyedlik kavramlarını merkeze koymak suretiyle Hakk Tela'nın ifâzâ ve tecellisinin umûmiyetine ve ihâtasına dair bir beyana giriştiği görülür. Bu anlamda ona göre yakınlık ve uzaklık bize göredir. Zira mahlûkat mukayyed, Hakk ise mutlaktır. Rasim Efendi, **Tasavvuf Sözlüğü**, s. 1247-1248.

[1045] Nursî, **Mesnevî-i Nûriye**, s. 137-138.

külliyâtı, gökleri ve yeri yaratan kim ise, onlarda bulunan ufak tefek cüz'î şeyleri ve hayat sahibi olan teker teker fertleri yaratan da odur. Bunun gibi cüz'iyâtı yaratan kimse, onları kuşatan unsurları, gökleri ve yeri de o yaratmıştır. Çünkü o küçük cüz'î şeyler o külliyâtın meyveleri, çekirdekleri, birer küçücük örnekleri ve nümûneleridir. Yani külliyâta nisbetle bir küçük nüsha hükmündedirler.[1046] Öyle ise o külliyatın küçük parçaları olan cüz'îleri yaratan zâtın elinde, külli unsurlar, gök ve yer bulunmalıdır. Bulunmalıdır ki, hikmetinin kâide ve kanunlarıyla ve ilminin mizanlarıyla o küllî ve muhît varlıkların özetini, özünü, manalarını, o küçücük örnekleri hükmünde olan cüz'iyâtın içine koyabilsin. İşte Bedîüzzamân'a göre bütün bu husûsları göz önüne aldığımızda, san'at ve yaratılışının insana verdiği hayret ve şaşkınlık noktasında cüz'iyâtın, külliyâttan geri olduğu söylenemez. Bu anlamda meselâ insanın yaratılışı küçük bir örneği olduğu âlemin yaratılışından daha hayret verici bir olaydır.[1047]

Hulâsa olarak ifade edersek, varlıkların yaratılması, sevk ve idaresi, tedbiri vb. husûslarda yukarıdaki hakikatler ve sırlar çerçevesinde ortaya çıkan "hadsiz sür'at" ve "nihayetsiz suhûlet", aşikâr olarak Hakk'ın kudretinin kemâline ve her şeyin o kudrete nisbeten kolay olduğuna kesin ve şeksiz bir delildir.[1048]

Nihayetinde de Zât-ı Akdes'in hakîkî vahdetiyle beraber mutlak rubûbiyetinin nasıl tahakkuk ettiği ve zâtî ehadiyetine karşın küllî nitelikteki hallâkıyetinin nasıl gerçekleştiği gibi yüksek îmânî hakikatlerin *aklı* teslime sevk edecek *hakîmâne* bir tarzda îzâhı, Risâle-i Nûr açısından yukarıda sıralanan hakikatler ile mümkün olmuştur. Şunu da söyleyelim ki ilâhî tecellînin gerçekleşme keyfiyeti ile ilgili Bedîüzzamân'ın ortaya koyduğu vâhidiyet-ehadiyet ve ikisini hâvî olan ferdiyet tecellîsi kavramlaştırmaları ve bunların anlaşılmasına dönük onun temessül meselesi etrafında terimleştirdiği nûrâniyet ve şeffâfiyet sırları hakkında tecellî başlığı altında

---

[1046] "*Meselâ; kavun çekirdeği, onun umum etrafından sağılmış bir katre veya o kitab tamamen içinde yazılmış bir noktadır ki; fihristesini, listesini, programını taşıyor.*" (Nursî, **Şualar**, s. 665).

[1047] Nursî, **Mektûbât**, s. 250; **Şualar**, s. 664-667. Bedîüzzamân şöyle der: "*Hâlık-ı Kâinat'ın kudretine nisbeten masnuiyetindeki garabet ve cezalet noktasında zühre çiçeği, Zühre yıldızından geri değil ve karınca, filden aşağı olmaz ve mikrop, gergedandan hilkatça daha acib ve arı sineği, hurma ağacından fıtrat-ı acibesiyle daha ileridir. Demek bir arıyı yaratan, bütün hayvanları yaratabilir. Bir nefsi dirilten, haşirde bütün insanları ihya edip haşir meydanında toplayabilir ve toplayacak. Hiçbir şey ona ağır gelmez ki; gözümüz önünde gayet çabuk ve kolaylıkla her baharda haşrin yüzbin nümunelerini yaratıyor.*" (Nursî, **Şualar**, s. 667).

[1048] Nursî, **Mektûbât**, s. 251-252.

verdiğimiz ayrıntılı bilgilerin de göz önünde bulundurulması bu îzâhın bütünlüklü bir tarzda anlaşılması açısından önemlidir. İşte söz konusu hakikatler ve sırların tümü o yüksek îmânî hakikatlere dönük Risâle-i Nûr'daki bu aklî îzâhın omurgasını teşkil ederek bir ve çok ilişkisinin açık ve anlaşılır bir şekilde ortaya konulmasına yol vermektedirler.

Nitekim Bedîüzzamân vahdet-i vücûd ehlinin "her şey odur, yoktur, hayâldir, tezâhüriyetidir veya cilveleridir" diye söylemeye kendilerini mecbur bilmelerini onların rubûbiyet mertebesinin yaratıcılığını (hallâkıyet) en ileri ve en yüksek derecesinde *zihinlere* sığıştıramamalarından ve Zât-ı Akdes'in ehadiyet sırrıyla her şeyi bizzât rubûbiyet elinde tuttuğunu ve her şeyin O'nun kudret, ihtiyar ve irâdesi ile varlık bulduğunu *kalplerine* tam yerleştirememelerinden kaynaklandığını tespit etmektedir. Daha doğrusu yukarıdaki durumun bunun en önemli bir sebebi olduğuna işaret etmektedir. Zira Bedîüzzamân ilgili değerlendirmesinde bu durumun birçok sebebi olduğuna işaret etmekte ve bunlardan bir diğerinin de aşk sıfatı olduğunu belirtmektedir. Bedîüzzamân bu çerçevede yukarıda zikredilen birinci sebebin kaynağı ve menşei olarak gayet geniş ve yüksek olan bazı îmân hakikatlerine aklın elinin yetişmemesine, onları ihâta edememesine ve bu anlamda aklın îmân noktasında tamamıyla inkişâf etmemesine işaret ederken, ikinci sebebin menşei olarak da kalbin aklın aksi olarak aşk noktasında fevkalâde inkişâf etmesi ve hârikulâde bir şekilde genişlemesi (inbisât) durumuna işaret etmektedir.[1049]

Bedîüzzamân buna karşılık Risâle-i Nûr'da ise Zât-ı İlâhiye'nin ehadiyetiyle beraber külliyet-i ef'âli, vahdet-i hakîkiye-i şahsiyesiyle beraber muinsiz umûmiyet-i rubûbiyeti, yektalığıyla (ferdâniyet) beraber tasarruflarının ortaksız olan ihâta ve şümûlü, mekândan münezzehiyetiyle her yerde hazır bulunması, nihayetsiz yüceliğiyle her şeye yakın olması ve birliği ile her işi bizzât elinde tutması gibi yüksek îmânî hakikatlerin *aklı* teslime sevk edecek ve aynı zamanda kalbe nûrânî olacak îzâhının yapılabildiğine işaret eder.[1050] Böylelikle de bütün ilâhî isimlerin hakîkî oldukları, hakîkî tecellîlerinin olduğu ve dolayısıyla da hayâlî aynalar değil, hakîkî mazharlar, aynalar ve daireler iktizâ ettikleri gösterilmek sûretiyle *ahkâm-ı*

[1049] Nursî, **Barla Lâhikası**, s. 264-265.
[1050] Nursî, **Sözler** s. 93.

rubûbiyetin müvâzenesi korunmuş ve *esâsâtı muhafaza edilmiştir*. Zira ona göre veraset-i nübüvvetin en büyük evliyalarının ve sahiv ehli olan asfiyânın gördükleri en büyük tevhîd mertebesi hem rubûbiyet ve hallâkıyet-i ilâhiyenin en büyük mertebesini, hem de tüm ilâhî isimlerin hakikî olduklarını itibârî olmadığı ifade etmektedir. Böylelikle de esaslarını muhafaza ederek rubûbiyetin ahkâmının müvazenesini bozmamaktadır.[1051] Nitekim bu husûs hemen aşağıda esmâ-i ilâhiye başlığının girişinde ayrıntılı olarak işlenecektir. Burada şu kadarını kaydedelim ki Bedîüzzamân'a göre meselâ Allah'a îmândan başka âhiret gününe îmân gibi îmânın rükünleri de vardır ve bunlar mümkinâtın vücûdlarını isterler. Zira ona göre o muhkem îmân rükünleri hayâl üstüne bina edilmez. Kaldı ki daha önce de belirttiğimiz üzere Bedîüzzamân'a göre ulûhiyet, kâinat ve ahiret arasında bir telâzum ilişkisi söz konusudur. Bunları arasında birbirlerinin vücûdlarını istilzâm etme ilişkisi vardır. İşte Risâle-i Nûr bu anlamda kâinat ve içindekilerini ilâhî isimlere mazhariyet ve aynalık etmek gibi hizmet ve vazifelerde kullanmakta, ama onları *istiklâliyet*ten ve *kendi hesabına çalışmak*tan da azletmektedir. Yani eşyâyı ademden kurtarmakla beraber onlara *müstakil, hakikî, zâtî* veya *aslî* bir vücûd da vermemekte, mevcûdâtı mana-yı ismiyle değil mana-yı harfiyle nazara almaktadır.[1052]

Daha önce de aktardığımız üzere Bedîüzzamân'a göre vahdet-i vücûd nazarî değildir[1053], kalbî, hâlî ve zevkî bir meşreptir. Bu meşrebi, aklî, kavlî ve ilmî sûretine çevirmek doğru değildir. Zira ona göre böyle bir durumda Kitab ve Sünnet'ten gelen aklî düstûrlar, ilmî kanunlar ve kelâmî usûller o meşrebi kaldıramamakta ve bu düzeyde tatbîki mümkün olamamaktadır.[1054] Bu husûsta benzer değerlendirme ve uyarıların vahdet ehlince de yapıldığını söylemiştik. Nitekim meselâ "vahdet-i vücûd"un sûfîyi hayrete düşüren nihâî mertebe olduğunu söyleyen ve insanın bu birliği idrâk etmesini müşâhedenin sonu sayan Konevî'ye göre *mutlak birlik* ancak *hâli* olarak müşâhededе mümkündür ve *müşâhede esnasında* görülebilir.[1055]

[1051] Nursî, **Barla Lâhikası**, s. 265.
[1052] Nursî, **Mesnevî-i Nûriye**, s. 208.
[1053] Nursî, **Mesnevî-i Nûriye**, s. 257.
[1054] Nursî, **Mektûbât**, s. 448-449.
[1055] Ayrıntılar için bkz. Demirli, **Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık**, s. 263-264.

Meselenin özünün yukarıda zikredilen husûslar etrafında döndüğünü ilk zamanlarda önüne açılan *vahdet-i vücûd tevhîdinde* uzun zaman kaldığını, daha sonra şeyhinin irşadıyla gerçeğe ulaştığını söyleyen İmam Rabbânî'nin bu halden nasıl çıktığına ilişkin ifadeleri de ortaya koyar. O bu anlamda şunları kaydeder: "*Uzun zaman bu halde kaldım, aylar yıllar geçti. Birden Yüce Tanrı'nın yardımı yetişip niceliksiz ve nasılsızlık yüzünü örten perdeyi kaldırdı. İttihad (Allah'ın eşyaya birleşmiş olması) ve vahdet-i vücûda (varlık birliğine) dayalı eski bilgilerimi yok ettiler. İhata, sereyan, kurb, zâtî maiyyet (Allah'ın her şeyi kuşatması, her şeye girmesi, zâtiyle her şeye yakın ve her şeyle beraber olması) hakkındaki vahdet-i bilgileri gizlendi. Kesin olarak anladım ki Yüce Yaratıcı'nın, bu âlemle sözü edilen şekilde hiçbir münâsebeti yoktur. Yüce Tanrı'nın her şeyi ihâtası ve yakınlığı, zâtiyle değil ilmiyledir. O, hiçbir şeyle birleşik değildir. O, O'dur, âlem de âlemdir... Vâcib, mümkinin aynıdır denemez. Kadim hadisin aynı olamaz...*"[1056]

Nitekim Risâle-i Nûr'un da yukarıda çeşitli başlıklar altındaki hakikatler etrafında akıl düzeyinde îzâh edebildiği durumların tam da İmâm Rabbânî'nin yukarıda Hak Teâlâ'nın bu âlemle olan ilişkisi etrafında ortaya çıktığını söylediği husûslar olarak karşımıza çıktığını görmekteyiz.

2.5. Esmâ-i İlâhiye

İlâhî isimler Risâle-i Nûr'un en önemli bir mevzusudur diyebiliriz. İlâhî isimler ve onların cilve ve tecellîleri Bedîüzzamân'ın üzerinde en çok durduğu ve muhtelif vecheleriyle ele aldığı meselelerden bir tanesidir. Varlıkla ilgili birçok sorunun cevabı Allah'ın isimleri merkeze alınarak cevaplanmış, bu çerçevedeki bir takım problemlerin çözümü hep esmâ üzerinden olmuştur. Binâenaleyh Risâle-i Nûr'un adetâ bir esmâ ve tecellîleri kitabı olduğunu söylemek abartı olmayacaktır. Nitekim Abdurrahman Alkış el-Gündikî Risâle-i Nûr'un bir kelâm kitabı değil, tasavvuf kitabı olduğu ve tamamen esmâ ve esmânın tecellîsi mihverinde temerküz ettiği şeklinde bir tespitte bulunmaktadır.[1057]

[1056] Ateş, **İşârî Tefsir Okulu** -İmam Rabbânî'nin Mektubât'ından naklen-, s.276.

[1057] Beki, **Saîd Nursî'nin Tasavvufî Görüşleri**, s. 237. Asıl adı Şeyh Abdurrahman Alkış b. Şeyh Muhammed b. Şeyh Şemseddin el-Gundikî olan Alkış, Şeyh Muhammed Saîd Seydâ el-Cezerî'nin (ö. 1967) halifesidir.

Meselâ Bedîüzzamân'ın varlık sahasında en mühim bir husûs olan, mevcûdâtın varlığının niteliğinin ne olduğu meselesini esmâ üzerinden îzâh ettiğini görmekteyiz. Vahdet-i vücûd ehlinin dediği gibi varlıklar evhâm ve hayâl mıdır? Yoksa görünen şeylerin bir nevi vücûdlarından söz edilebilir mi? Bedîüzzamân'ın bu soruya yanıtı nettir. Evet, gördüğümüz varlıklar evhâm ve hayâlât değildir. Hak Teâlâ'nın eserleridir. Her şey O'ndandır, O değildir. Çünkü ona göre hâdis olan şeyler, ayn-ı Kadîm olamaz. Yani eşyâ ile Hakk Teâlâ aynı olamaz, ikisi bir değildir. Eşyâ yaratılmış olduğundan sonradan vücûd bulmuştur, dolayısıyla da hâdistir. Oysa Allah ezelî ve ebedîdir. Cenâb-ı Hakk'ın mevcûdât ile alakası hâlıkıyettir. O'nun hiçbir şeyle benzerliği olmadığı gibi, O, mekândan (tahayyüz) ve bölünmeden (tecezzî) de münezzehtir.[1058]

Bedîüzzamân eşyânın evhâm ve hayâlî olmamasını bire bir Cenâb-ı Hakk'ın daha doğrusu *ulûhiyet saltanatı*nın tüm isimleri, *tebaî* veya *itibarî* olarak değil, *hakikî* ve *aslî* olarak iktizâ etmesi durumuyla ilişkilendirir. Binâenaleyh hakikî olan bu isimler de hakikî ve gerçek aynaları iktizâ etmektedirler. Beşerî düzeydeki padişahlık mâhiyetine ve saltanat hakikatine dâir temsîller üzerinden Cenâb-ı Hakk'a ait ulûhiyet saltanatının ahkâmının ve bu hükümlere ait müvâzenenin anlaşılmasına yol açmaya çalışan Bedîüzzamân'a göre Cenâb-ı Hakk'ın sadece Vâcibü'l-Vücûd, Mevcûd, Vâhid ve Ehad gibi isimlerinin değil, bütün bir isimlerinin hakikî bir şekilde tecellîsi vardır. Ulûhiyet, Rahmân, Rezzâk, Vehhâb, Hallâk, Fa'al, Kerîm, Rahîm gibi pek çok mukaddes hakîkî ismi ve bu isimlerin *itibarî olmayan gerçek* tecellîlerini istilzâm eder. Böylece Cenâb-ı Hakk'ın ulûhiyet saltanatının dâhilindeki bütün isimlerinin hakikî cilveleri ve daireleri söz konusu olmalıdır. Tabiatıyla bu da o hakîkî isimlerin hakîkî tecellîlerinin meclâ, ayna ve mazharlarının da hayâlî değil hakikî olmasını ve hâricî bir hakikatlerinin olmasını gerektirmektedir.[1059]

İşte ona göre vahdet-i vücûd ehli لاَ مَوْجُودَ اِلاَّ هُوَ demekle eşyânın hakikatlerini hayâl derecesine indirmiş olmaktadır. Oysaki böylesine bir kabul zımnında Rahmân, Rezzâk, Kahhâr, Cebbâr, Hallâk gibi isimlerin tecellîleri hakikî

[1058] Nursî, **Mektûbât**, s. 84.
[1059] Nursî, **Mektûbât**, s. 84-85.

değil *hayâlî* ve *itibarî* olacaktır. Hâlbuki Bedîüzzamân'a göre bu son isimler de Mevcûd ismi gibi *hakîkî* ve *aslî*dirler, *gölge* ve *tebaî* olamazlar.[1060]

Bedîüzzamân'ın meseleyi anlamaya yaklaştıran bir temsîli şöyledir: "*Meselâ şu menzilin dört duvarında dört tane endam âyinesi bulunsa, her bir âyine içinde her ne kadar o menzil öteki üç âyine ile beraber irtisam ediyor.. fakat her bir âyine, kendinin heyetine ve rengine göre eşyayı kendi içinde ihtiva eyler; kendine mahsus misalî bir menzil hükmündedir. İşte şimdi iki adam o menzile girse; birisi birtek âyineye bakar, der ki: "Her şey bunun içindedir." Başka âyineleri ve âyinelerin içlerindeki suretleri işittiği vakit, mesmuatını o tek âyinedeki iki derece gölge olmuş, hakikatı küçülmüş, tegayyür etmiş o âyinenin küçük bir köşesinde tatbik eder. Hem der: "Ben öyle görüyorum, öyle ise hakikat böyledir." Diğer adam ona der ki: "Evet sen görüyorsun.. gördüğün haktır; fakat vaki'de ve nefsülemirde hakikatın hakikî sureti öyle değil. Senin dikkat ettiğin âyine gibi daha başka âyineler var; gördüğün kadar küçücük, gölgenin gölgesi değiller.*"[1061]

Bedîüzzamân'a göre yukarıdaki örnekte de olduğu gibi ilâhî isimlerin her biri, *ayrı ayrı* birer ayna ister. Meselâ Rahmân, Rezzâk gibi isimler hakikatli ve asıl oldukları için, rızka ve merhamete muhtaç varlıkların olmasını gerektirirler. Dolayısıyla Bedîüzzamân'a göre şayet vahdet-i vücûd telakkisinde olduğu gibi yalnız bazı isimler hakikî tutulup diğer isimler yukarıda verilen misalde olduğu gibi o hakîkî isimlerin içine *gölge* olmak itibarıyla alınsa, o isimlere karşı bir haksızlık olacağı gibi ulûhiyet ve rubûbiyet saltanatının hükümlerinin dengesi (muvazene) de korunamamış olacaktır. Diğer bir ifadeyle bu saltanatın mahiyetinin bütün isimleri hakîkî olarak iktizâ etmesi ve bunların da hakîkî cilve ve tecellileri ve bu tecellilere ma'kes olacak hakîkî ayna ve mazharları gerektirmeleri durumu tahakkuk edemeyecek böylece bazı isimlerin ve onların tecellî ve cilvelerinin, dolayısıyla da mazharlarının hayâlî ve itibârî olması neticesi otaya çıkacak ki bu da sözü edilen muvâzenenin sağlanamadığı ve ulûhiyet ve rubûbiyete dönük bütünlüklü olmayan eksik bir yaklaşımı ifade edecektir. Neticede Bedîüzzamân'a göre bütün bu itibarlarla mümkinâtın varlığına dönük olarak şunları söylemek mümkündür: Bütün eşyânın

[1060] Nursî, **Mektûbât**, s, 84.
[1061] Nursî, **Mektûbât**, s, 85.

O'nun îcâdıyla *zâtî* ve *ırsî* olmasa da *ârızî* bir vücûdu söz konusudur. Evet, mevcûdâtın vücûdu Vâcibü'l-Vücûd'un vücûduna nisbetle çok zayıf ve kararsız bir gölge niteliğinde ise de, hayâl veya vehim değildir. Cenâb-ı Hakk'ın Hallâk ismiyle varlık verdiği mevcûdât vardır. Mümkinâta ait o varlığı veren, ayakta tutan ve idâme ettiren de Zât-ı Hayy-ı Kayyûm'dur.[1062]

Vahdet-i vücûd anlayışında Zât oluşun konusu değildir. Zira kendinde daima sâbittir, değişmez ve başkalaşmaz. Böylece oluşun sahası Varlık'ın (el-Vücûd) sahası olmaktadır. Dolayısıyla bizim açımızdan bilişin sahası da burasıdır. İbnü'l-Arabî'ye göre İlâhî Vücûd (Vâhidiyyet) Allah'ın sıfat ve isimlerinin *bilkuvve* halindeki toplamı olduğu gibi, zihnî ve hâricî vücûd ise bu ilâhî isim ve sıfatların *bilfiil* halindeki toplamı olmaktadır. Yani onların tezâhür ve tecellîlerinin toplamıdır.[1063] Risâle-i Nûr'a baktığımızda Bedîüzzamân'a göre de Zât'ın zâtiyeti itibarıyla marifete konu olmadığını görmekteyiz. Marifeti yetkinlik özelliklerini teşkil eden şuûnât-ı zâtiyesi kapsamında sıfat ve isimlerinin tecellîlerine vâbeste görülmüştür. İlâhî isim ve sıfât daireleri ise ulûhiyet ve rubûbiyet dairelerini teşkil ederler. Bütün bir mümkinâtın, ilâhî isimlere dayanan hakikatleri ve mâhiyetleri üzerinden îcâdı, ilim dairesinden kudret dairesine yani hâricî varlığa çıkarılması, sonradan tekrardan ilim dairesine alınması, ilmî, rûhî, misâlî, hâricî gibi çeşitli varlık mertebelerinde hikmetli bir seyerânla, bir seyahat sûretinde seyr ve seferi, terhisi, tavzifi, gidişi, gelişi ve bu sûretle kainatın adetâ çalkalanması hep Zât-ı Zülcelâl'ın rubûbiyet ve tedbiri tahtında, isim ve sıfatlarının tecellileri çerçevesinde gerçekleşmektedir.

Dolayısıyla tevhîd anlayışı açısından temel problem ulûhiyet ve rubûbiyet dairelerinin ahkâmını göstermesi ile yani bu dairelerin kendilerinden teşekkül ettiği ve aynı zamanda her birisi üzerinde saltanatının, küllî ihâtasının ve mutlak manada bir şümûlünün söz konusu olduğu ilâhî isim ve sıfatların hükümlerini mahiyât-ı mevcûdât üzerinde göstermeleri neticesinde ulûhiyet dairesindeki birliğin -diğer bir ifadeyle bilkuvve nitelikteki kesretin-, gayr manasındaki fiili kesrete tebeddülü ile ortaya çıkmaktadır. Yoksa zât mertebesi açısından bu anlamda bir problem yoktur. Her bir ilâhî ismin yönetimsel anlamda bir rubûbiyet, bir icraat ve tasarruf arşı ve

[1062] Nursî, **Mektûbât**, s, 85.
[1063] Mehmet Bayraktar, "İbn Al-'Arabî'de Oluş ve Varoluşsal Çeşitlenme", **Atatürk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi**, C. (25), s. 349-351.

makamında hâkim olup hükmettiği bu ulûhiyet saltanatında tek bir İlâh hükümferma olduğuna göre fiili kesretin îcâdı, terbiyesi, tanzîmi, sevk ve idaresinin zâtı itibarıyla Ferd, Ehad ve Vâhid olup, mutlak bir rubûbiyetle hükümferma olan İlâh'a ircası nasıl olacaktır? Bedîüzzamân'ın ifadesiyle "*Ehadiyet-i Zât-ı İlâhiye ile külliyet-i ef'âli ve vahdet-i şahsiyesiyle muinsiz umûmiyet-i rubûbiyeti ve ferdaniyeti ile şeriksiz şümûl-ü tasarrufâtı ve mekândan münezzehiyetiyle her yerde hazır bulunması ve nihayetsiz ulviyetiyle herşeye yakın olması ve birliği ile her işi bizzât elinde tutması*"nın[1064] beyânı nasıl yapılacaktır? Kesret halindeki mevcûdât ademe atılmadan, yok sayılmadan, nisyan hapsine atılmadan, mutlak rubûbiyetin hükümlerinin müvâzenesinin korunup esâslarının muhafaza edilebildiği en yüksek bir tevhîd mertebesinin ortaya konulabilmesinin imkânı nedir? İşte bütün bu sorular aslında bir önceki başlığın sonundan buraya kadar olan bölümde cevaplanmaya çalışılan sorulardır. Bu girişten sonra şimdi de Bedîüzzamân'ın Risâle-i Nûr'da ilâhî isimlerle ilgili diğer değerlendirmelerine ve vurgularına bakmaya çalışalım.

Şehâdet âlemini cesede, cisme, sûrete benzeten Bedîüzzamân'a göre bu maddî ve cismanî âlemin dayanağı, hayatı, istinâdı ve canı Allah'ın isimleridir. Bu âlem o isimlere bakmakta, onlara dayanmakta ve onlardan can alıp hayatlanmaktadır. Bu, cesedin rûha dayanıp hayatlanması, lafzın manaya bakması veya sûretin hakikate istinad edip ondan kıymet alması gibi bir durumdur. Meselâ bu âlemdeki, bütün maddî güzellikler, kendi hakikatlerinin ve manalarının manevî güzelliklerinden ileri geliyor. Hakikatleri ise, ilâhî isimlerden feyz alır, onlara dayanır ve onların bir nevi gölgeleri mesâbesindedirler. Dolayısıyla bu kâinatta bulunan bütün güzelliklerin çeşitleri, ilâhî cemâlin isimler vâsıtasıyla cilveleri ve işaretleridir. Kaldı ki Cemil-i Zülcelâl'ın isimlerinin her birisinin kendisine mahsus ayrı ayrı cemâli bulunmasının neticesi olarak varlıklardaki güzellikler de birbirinden farklı bir şekilde ortaya çıkmıştır.[1065] Şüphesiz bu durum sadece şehâdet âlemindeki güzellik ve cemâl için değil onun dışındaki diğer bütün husûslar ve keyfiyetler için de aynen bu şekildedir, onları da şâmildir. Çünkü bütün hakîkî keyfiyetler mutlak bir kemâl ve cemâle sahip Zât-ı Zülcelâl Velcemâl'ın mâhiyetinin muktezasından ibarettir. Bu anlamda

[1064] Nursî, **Sözler**, s. 193.

[1065] Nursî, **Şualar**, s. 76-77. Her bir ismin farklı olan cemâlinin kâinattaki cilvelerine misaller için bkz. Nursî, **Şualar**, s. 77-78.

müşahede ettiğimiz keyfiyetler ise bu hakîki keyfiyetlerin çok perdelerden geçmiş gölgelerinden ibarettir. Böylece Bedîüzzamân şuunât-ı zâtiye ile bu şuunâta türlü türlü cilve ve tecellîleri üzerinden medâr olan ilâhî isimler arasındaki ilişkiyle beraber tasavvuf düşüncesinde de sıklıkla vurgulanan esmâ-i ilâhiye ile onların gölgesi niteliğindeki eşyânın hakikatleri ve bu hakikatler ile onların dış âlemdeki tezahürleri mesâbesindeki hâricî varlıklar ve olgular arasındaki kopmaz ilişkiyi bir kez daha vurgulamış olmaktadır.

Diğer taraftan Bedîüzzamân, ilâhî isimlerin çoğunun belki de her birinin kâinat dediğimiz en büyük dairede en büyük bir cilvesi (cilve-i a'zam) olduğunu belirtir.[1066] Böylece ona göre her bir isimde bir ism-i a'zamlık mertebesi söz konusudur. Aslında bunu Risâle-i Nûr mantığında her bir isme ait vâhidiyet tecellîsi olarak da ifade etmek mümkündür. Şüphesiz en küçük bir zerreden en büyük arşa kadar olan en geniş daire içinde gerçekleşen bu küllî, muhît ve amm tecellînin iç içe geçmiş daireler şeklinde birçok dereceleri de söz konusudur ki, bu derecelerin her birisinde aynı ismin husûsî olan bir tecellîsi gerçekleşir. Binâenaleyh her bir ismin en küçük zerre mertebesinden en büyük varlık mertebesine kadar tecellî dereceleri vardır. Meselâ insana tecellî eden Hâlık isminin insan bedenindeki en cüz'î mertebesinden bütün kâinatın Hâlık'ı şeklindeki en büyük mertebeye kadar varlıklarda tecellî derece ve mertebeleri vardır ve her bir mertebe aynı zamanda o isim için onunla mevcûdât arasında bir perde olmaktadır. Dolayısıyla Bedîüzzamân'a göre meselâ urûcî ve irfânî anlamda bütün bu mertebeleriyle kâinatın arkada bırakılması halinde ancak Hâlık isminin sonuna varılmasından ve sıfat dairesine yetişmekten söz edilebilir. Bu aynı zamanda Hâlık-ı Zülcelâl'ın her şeye yakın olmakla beraber yetmiş bine yakın nûrânî nitelikte perdelerinin olmasını, diğer bir ifadeyle O'nun nihayet derecede yaratılmışlara yakın olmasına karşın, varlıkların nihayet derecede O'ndan uzak olmalarını da açıklayan bir durumdur.[1067] Nitekim Bedîüzzamân Sâni'-i Zülcelâl'ın güzel isimlerinden olan Nûr isminin kesîf bir aynası olarak nitelediği güneşin Allah'ın emri ile mazhar olduğu vazifeleri örnek vererek yukarıda sözü edilen o son hakikati anlamaya yaklaştırmaya çalışır ve şöyle der: "*Güneş ulviyetiyle beraber bütün şeffaf ve parlak şeylere nihayet derecede yakın,*

[1066] Nursî, **Lem'alar**, s. 306.
[1067] Nursî, **Sözler**, s. 165-166, 198, 333.

belki onların zâtlarından onlara daha yakın olduğu, cilvesiyle ve timsaliyle ve tasarrufa benzer çok cihetlerle onları müteessir ettiği halde; o şeffaf şeyler ise, binler sene ondan uzaktırlar. Onu hiçbir vecihle müteessir edemezler, kurbiyet dava edemezler."[1068]

Ayrıca Bedîüzzamân her bir ismin kâinatın en büyük dairesinde (daire-i a'zam) görülen en büyük cilvesinden (cilve-i a'zam) ileri gelen ve kâinatın tümünde etkin olan bir fiilin de söz konusu olduğunu vurgular. Meselâ Kuddüs isminin böyle bir cilvesi olarak kâinatta *tanzîf* fiili faaldir. İşte bu isimden gelen temizliğe ait emirlere zerrelerden en büyük yıldızlara kadar her şey büyük bir titizlilikle uyarak haddi zâtında yani kendi çapında ve dairesinde bir temizlik faaliyeti gerçekleştirmektedir. Meselâ bu faaliyeti insan bedeninde akan kandaki alyuvarlar ve akyuvarlar beden hücrelerinde temizlik yapmak sûretiyle gerçekleştirirken, denizde et yiyici temizlikçiler, karada kartallar, kurtlar ve karıncalar yapmaktadır. O emirleri insanın gözünde kapaklar, sineklerde onların kanatları yerine getirirken, yerde ve gökyüzünde hava ve bulut, rüzgârları ve yağmurları vâsıtasıyla o emirlere imtisâl etmektedir. Ayrıca zemindeki gibi fezada da böylesine bir temizlik faaliyeti gerçekleşmektedir. İşte bu tek fiil, yani bir tek hakikat olan *tanzif* fiili Kuddüs ismi gibi bir ism-i a'zamdan, kâinatın en büyük dairesinde görünen bir en büyük cilvedir ve doğrudan doğruya Allah'ın varlığını ve birliğini göstermektedir. Kuddüs isminden başka bu en büyük âlem dairesinde meselâ Hakem ve Hakîm isimlerinin bir cilvesi olan *tanzîm ve nizam*, Adl ve Âdil isimlerinin bir cilvesi olan *tevzîn ve mîzân*, Cemîl ve Kerîm isimlerinin bir cilvesi olan *tezyîn ve ihsân* ve Rab ve Rahîm isimlerinin bir cilvesi olan *terbiye ve in'âm* fiilleri söz konusudur. Bedîüzzamân'a göre kâinatın en büyük dairesindeki en büyük tecellileriyle bütün bu fiillerin her birisi tek bir fiil ve hakikat olmaları noktasında (vahdet-i nev'iye) aynı zamanda tek olan bir zâtın ve fâilin varlığını, birliğini ve tekliğini göstermektedir.[1069]

Şüphesiz fiillerin tek bir fiil olmaları tek bir ismin en büyük bir dairede en büyük bir cilvesi olarak ortaya çıkmalarından kaynaklanmaktadır ki, fiil tek bir fiil, tek bir hakikat olmakla beraber o fiilin kâinatın en küçük bir varlık dairesinden en

[1068] Nursî, **Sözler**, s. 166. Ayrıca bkz. Nursî, **Mesnevî-i Nûriye**, s. 241-242.

[1069] Nursî, **Lem'alar**, s. 304-306. Bedîüzzamân'ın bu fiillerin fâilin birliğine olan istidlâlleri çerçevesindeki değerlendirmeleri için bkz. Nursî, **Lem'alar**, s. 306-307.

büyüğüne kadar olan mertebelerde birbirine mütedâhil daireler içinde, cilvesi olduğu ismin tecellîsine paralel olarak tezâhürü söz konusu olmaktadır. Bu her bir ismin kâinatta cüz'î ve husûsî, küllî ve geniş her daire ve mertebede bir cilvesi ve tezâhürü olduğu anlamına gelmektedir. Bedîüzzamân bunu şöyle bir misâlle açar: Meselâ bir padişahın "komutan" ismi birçok iç içe geçmiş (mütedâhil) dairelerde kendini gösterir. Bu ismin ordu komutanı şeklindeki küllî ve geniş dairesinden, mareşallik ve tümgeneralliğe, yüzbaşıya ve onbaşıya kadar küllî/umûmî/geniş-cüz'î/husûsî/dar dairelerde zuhûr ve tecellîsi söz konusudur. İşte Zât-ı Zülcelâl'ın her bir isminin bu komutan ismi gibi binler tecellî dereceleri ve daireleri söz konusudur.[1070]

Bedîüzzamân'ın ilâhî isimlerle ilgili bir diğer vurgusu da kâinata tecellî eden isimlerin mütedâhil daireler veya ışıktaki yedi renk gibi birbiri içine girmiş vaziyetidir. İsimler içinde bulundukları bu yapı dâhilinde birbirine istinâd etmek sûretiyle tecellî etmekte, yardım etmekte ve birbirinin eserini tamamlamaktadırlar. Bedîüzzamân bu olayı ilâhî isimlerin *tesânüd*ü ve *temâzüc*ü şeklinde kavramlaştırmaktadır.[1071] Şöyle ki: "*Meselâ: Muhyî ismi bir şey'e tecelli ettiği vakit ve hayat verdiği dakikada Hakîm ismi dahi tecelli ediyor, o zîhayatın yuvası olan cesedini hikmetle tanzim ediyor. Aynı halde Kerim ismi dahi tecelli ediyor; yuvasını tezyin eder. Aynı anda Rahîm isminin dahi tecellisi görünüyor; o cesedin şefkatle havaicini ihzar eder. Aynı zamanda Rezzak ismi tecellisi görünüyor; o zîhayatın beksına lâzım maddî ve manevî rızkını ummadığı tarzda veriyor. Ve hâkeza...*"[1072]

Aslında esmânın bu yapısından ve özelliğinden Bedîüzzamân'ın ulaşmak istediği sonuç varlıklara tecellî eden her bir ismin, bütün isimlerin kendi müsemmâsının isimleri ve unvânları olduğuna işaret etmesi itibarıyla bir birlik ve teklik (vahidiyet ve ehadiyet) delili olduğunu göstermektir. Yani o, ilâhî isimlerin kâinatın bütün zerrelerini ve parçalarını birbirine dayanarak, karşılıklı yardımlaşarak (tesânüden) ve ışıktaki yedi renk gibi bir birlik halinde (temâzücen) cilvelendirdiklerini nazara vererek esmânın böylesine bir tecellî ile eserleri gibi müsemmâlarının bir ve tek olduğuna şehâdet ettikleri neticesine ulaşmaktadır.[1073]

[1070] Nursî, **Sözler**, s. 198, 565-566.
[1071] Nursî, **Mesnevî-i Nûriye**, s. 59-60; **Mektûbât**, s, 334.
[1072] Nursî, **Mektûbât**, s, 334.
[1073] Nursî, **Mesnevî-i Nûriye**, s. 59-60; **Mektûbât**, s, 334.

Nitekim o şöyle demektedir: "*Demek Muhyî kimin ismi ise, kâinatta nurlu ve muhit olan Hakîm ismi de onundur ve bütün mahlukatı şefkatle terbiye eden Rahîm ismi de onundur ve bütün zîhayatları keremiyle iaşe eden Rezzak ismi dahi onun ismidir, ünvanıdır. Ve hâkeza...*"[1074]

Şüphesiz isimler dairesinde böyle bir yapının mevcûdiyeti tabiatıyla alt dairedeki fiiller dairesinde[1075] ve dolayısıyla da eserler/mevcûdât mertebesinde aynı yapının mevcûdiyeti anlamına gelecektir.[1076] Bunun neticesi olarak da yaratmaya dönük her bir fiilin bütün fiillerin kendi fâilinin fiilleri olduğunu göstermesi ve her bir eserin (varlık) de bütün eserleri kendi müessirine vermesi söz konusu olmaktadır. Bu itibarla her bir fiil ve her bir eser de bir vahdaniyet ve ehadiyet delili haline gelmektedir.[1077] Bedîüzzamân'a göre nihâî olarak esmâ, ef'âl ve âsârdaki bu keyfiyetin mühim bir neticesi, kâinatı parçalanmayı kabul etmeyen bir bütün (küll) haline getirmesi olmaktadır. Zira kâinatın Cenâb-ı Hakk'ın mutlak rubûbiyetinin tecellisinin (hâkimiyet-i mutlaka) neticesi olan bu yapısı şirke kapıyı kapatmak sûretiyle iştirâki reddetmekte ve başkasının müdahalesini imkânsız kılarak apaçık olarak tevhîdi göstermektedir.[1078]

Şu kadarı var ki Bedîüzzamân'a göre kâinata tecellî eden isimlerin mütedâhil daireler veya ışıktaki yedi renk gibi birbiri içine girmiş olmaları yani tedâhül, tesânüd ve temâzüçleriyle beraber kâinatın her bir âleminde, her bir husûsî sınıfında, isimlerden birisi tecellî eder. O dairede o ismin hâkimiyeti söz konusudur. Diğer isimler o dairede ona tâbi'dirler. Hattâ o ismin içinde, zımnında bulunurlar.[1079] Bedîüzzamân bunu şöyle bir misalle açar: Nasıl ki bir saltanatın türlü türlü daireleri ve hükümet mertebeleri vardır. Her bir dairenin başka bir merkezi ve yeri vardır. Her dairenin ayrı ayrı hükümleri vardır. Kendi içinde ayrı ayrı bir teşkilat ve yapılanması söz konusudur. Bu daire ve mertebelerin her birisinde de sultana ait çeşitli isimler

[1074] Nursî, **Mektûbât**, s, 334.
[1075] Nursî, **Lem'alar**, s. 325-326.
[1076] Bununla beraber Bedîüzzamân Cenâb-ı Hak'ın üst daire olan sıfât dairesinde de sıfatların tecellilerinde başka başka fakat birbirini gösterir nitelikte tezâhürleri olduğunu belirtir. Sıfatların birbirine mütedâhil ve şuunâtının da memzûc olduğunu kaydeder. Nursî, **Sözler**, s. 333; **Asâ-yı Mûsâ**, s. 140.
[1077] Nursî, **Mektûbât**, s. 333-334.
[1078] Nursî, **Lem'alar**, 324-325; **Şualar**, s. 18-19. Esmânın temâzüc şeklindeki tecellisi ve bunun ortaya çıkardığı sonuçlar için ayrıca bkz. Nursî, **Mesnevî-i Nûriye**, s, 59-60.
[1079] Nursî, **Sözler**, s. 333, 564.

bulunur. Adetâ onun her dairede manevî bir tahtı hükmünde bir makamı söz konusudur. Böylece sultana ait birbiri içinde meselâ bin saltanat tahtından söz edilebilir. Bunun gibi Sultan-ı Ezel olan Rabbü'l-Âlemîn de zerrelerden göklere ve göklerin birinci tabakasından en büyük arşa (Arş-ı A'zam) kadar kâinatı birbiri üstünde bir teşkilatla mükemmel bir şekilde tertîb ve tanzîm etmiştir. Bu anlamda her bir gök ayrı bir âlemin damı, rubûbiyet için bir makam ve taht, ilâhî tasarruflar için bir merkez hükmünde düzenlenmiştir. Gerçi Bedîüzzamân'a göre söz konusu daire ve mertebelerde ehadiyet tecellîsi nazara alındığında bütün isimlerin ve onların tecellîlerinin bulunması söz konusu olmaktadır. Fakat meselâ beşerî saltanatın adliye birimini düşünelim. Nasıl ki orada hâkim-i âdil ismi asıl ve hâkim olup diğer isimler orada o ismin emrine bakmakta ve ona uymaktaysa öyle de, yaratılmış şeylerin her bir tabakasında, her bir gökte ilâhî bir isim hâkimdir. O tabaka ve mertebelerde diğer isimler o ismin içinde (zımn) yer alırlar. Bedîüzzamân'a göre meselâ, Kadîr ismine mazhar olan Hz. İsa (a.s.) hangi gökte Peygamber (a.s.m.) ile görüştüyse o dairede Cenâb-ı Hak Kadîr unvanıyla *bizzât* orada mütecellîdir. Yine meselâ Hz. Musa'nın (a.s.) makamı olan semâ dairesinde hâkim olan isim Mütekellim ismidir. Bununla beraber Bedîüzzamân'a göre Zât-ı Ahmediye (s.a.v.) ise ism-i a'zama mazhar olması ve nübüvvetinin genel olup onun bütün isimlere mazhariyeti söz konusu olduğundan bütün rubûbiyet daireleriyle ilişkisinin olmasından söz edilecektir.[1080] Şüphesiz bu durum her bir Peygamberin nihâî noktada özellikle bir ilâhî ismin kemâl manada mazharı olduğunu, buna karşın Peygamber Efendimizin (s.a.v.) bütün isimlere kemâl manada bir mazhariyeti ve aynalığı olduğunun da bir göstergesi olmaktadır. Ayrıca kâinatın her bir âleminde, her bir sınıfında, varlıkların her bir tabakasında hâkim olan o ismin aynı zamanda o âlemi, o sınıfı ve o varlığı kendisi ve nev-i şahsına münhasır yapan faktör olarak da karşımıza çıktığını söyleyebiliriz. Zira o âlemin, o taifenin, o varlığın, kendisinde tecellî ve cilveleri hâkim olan isme göre onu diğerlerinden ayırt eden bir husûsiyete bürünmesi söz konusu olmaktadır.

Burada şunu da ifade edelim ki, Bedîüzzamân'ın yukarıdaki îzâhlarından anlaşıldığı kadarıyla o, bir yerde semâ, taht ve arş arasında bir terâdüfe giderek bunları ilâhî isimlerin tecellîgâhı, tasarruf ve hüküm makamı olarak ifade etmiş

[1080] Nursî, **Sözler**, s. 332-335, 564-565.

olmaktadır. Ulûhiyet ve rubûbiyet-i ilâhiye için zerreden seyyerâta, sinekten göklere ve göklerin birinci tabakasından Arş-ı A'zama kadar birbiri üstünde bir teşkilattan söz eden Bedîüzzamân, bu anlamda, her bir semânın bir ayrı âlemin damı, rubûbiyet için bir arş ve tasarrufât-ı ilâhiye için bir merkez olduğunu tespit eder. Kâinatın küçük-büyük, cüz'î-küllî, has-âmm, az-çok her bir âlemi, her bir varlık tabakası -ki bunlara varlık mertebesi veya rubûbiyet ve ulûhiyet daireleri veya mertebeleri de denilebilir-, her bir semâ, bir ilâhî isim için mutlak bir hâkimiyet alanıdır. O tabakada veya dairede ehadiyet itibarıyla tecellîsi bulunan diğer isimler bu hâkim ismin zımnı, tabiiyeti ve hükmü altındadır. Bu anlamda her bir âlem kendisinde hâkim olan ilâhî ismin manevî bir makamının, tahtının bulunduğu bir rubûbiyet ve ulûhiyet dairesine, bir arşa, bir semâya bakmaktadır. İşte bu muvâcehede Arş-ı A'zam da Hakk'ın rubûbiyetinin en büyük dairesi (daire-i a'zamiye) olmaktadır.[1081]

Nitekim Cîlî ve Bosnevî de varlık mertebelerinden "Kürsî" mertebesini îzâh ederken Kürsî'nin *esmâ-i fiiliye*nin istivâgâhından ibaret olduğunu tespit ederler. Onların da varlık mertebelerinden saydıkları yedi gökten her birisini bir Peygamber'in makamı olarak zikrettikleri görülür. Bosnevî ayrıca her mertebeye/semâya hâkim olan bir ilâhî isim de zikreder. Bu anlamda kırklı tertipte sırasıyla felek-i atlas, felek-i cezvâ ve felekü'l-eflâk mertebelerinden sonra gelen yedinci kat gök olan semâ-yı zuhâl mertebesi Hz. İbrahim'in (a.s.) makamı olup "Rab" isminin mazharıdır. Altıncı gök olan semâ-yı müşteri mertebesinde Hz. Musa'nın (a.s.) makamı bulunmakta olup bu semâ "Allâm" isminin mazharıdır. Merih (Behrâm) mertebesinde Yahya (a.s.)'ın makamı bulunduğu gibi bu mertebe "Kâhir" isminin mazharıdır. Hz. İdris'in (a.s.) makamının bulunduğu semâ-yı şems mertebesi "Muhyî" isminin mazharıdır. Yusuf (a.s.)'ın semâsı olan semâ-yı zühre mertebesi "Cemîl", "Latîf" ve "Vedûd" isimlerinin mazharıdır. Hz. Nuh'un (a.s.) semâsı olan semâ-yı utarid mertebesi "Bârî", "Hakîm" ve "Serî" isimlerinin mazharı ve son olarak Hz. Âdem'in (a.s.) meskûn olduğu makam olan semâ-yı kamer mertebesi ise "Mübîn" ve "Hâlık" isimlerinin tecellîgâhıdır.[1082]

[1081] Nursî, **Sözler**, s. 332-333, 564, 566.
[1082] Cîlî, **Varlık Mertebeleri**, s. 70-72; Kartal, **Abdullah Bosnevî**..., s. 88-89.

Kaldı ki Seyyid Mustafa'nın eserinde kaydettiği üzere "arş-ı a'lâya" felekü'l-eflâk, felek-i atlas ve felek-i a'zam da denilmektedir. Bu arş esmâ-i mukayyedenin müstevâsı yani mahall-i zuhûrudur.[1083] Yine Cîlî'den naklettiği üzere "arş", bütün eflak-i maneviyye ve suveriyyeyi muhît olan felektir. Bu felek için zâhir ve batın vardır. Batını âlem-i kudstür ki âlem-i esmâ ve sıfat-ı Hak'dır. Kuds âlemi meclây-ı kesîb olarak da tabir edilir ve cennet ehli müşâhede için buraya gelip Hak Teâlâ'yı burada müşâhede edeceklerdir. Bu feleğin zâhiri ise cennetin sakfıdır. Cîlî'ye göre ne zaman ki arş-ı mutlak zikrolunsa ondan murat bu felektir, diğer arşlar (arş-ı mecîd, arş-ı kerîm, vb. gibi) ise mukayyettir.[1084]

Dolayısıyla sûfîler de esmâ ve sıfatın mertebeleri açısından müntehâ olarak Arş-ı A'zam'a işaret ederler. Esmâ ve sıfat âleminin sonu olarak Arş-ı A'zam'dan sonra Kâb-ı Kavseyn ve nihayetinde âlem-i zât dedikleri "Ev Ednâ" makamı gelir.[1085] Nitekim Bursevî fenânın "ev-ednâ", bekânın da ev-ednâdan sonra "kâbe kavseyn" mertebesi olduğunu belirtir. Yani ona göre dünüv ve kurb ev-ednâya ve urûca, tedellî ise oradan kâbe kavseyne nüzule göredir ki, evvelkisi mahv ve ikincisi sahvdır. Ona göre fenâ mertebesi olan "ev edana"ya urûcdan sonraki nüzul mertebesi olan "kâbe kavseyn", Enbiyâ ve kümmel evliyâ halidir ve davet ve tebliğ makamına raci'dir. O, insan-ı kâmilin ilminin isim ve sıfat mertebesi olan ulûhiyet makamında son bulup ulûhiyet makamının üstü olan zâtın gayb âlemini geçmediğine işaret eder. Zira üstü isim ve resm olmayan ve mutlak olarak bilinmeyen zât âlemi olduğundan insan ilminin müteallıkı ancak ulûhiyet mertebesi olmaktadır.[1086]

Nitekim Bedîüzzamân da Resul-i Ekrem'în (a.s.m.) mi'râcıyla mülk ve melekût âlemlerinde, yetmiş bin perde şeklinde ifade edilen berzah-ı esmâ, tecellî-i sıfât ve ef'âl ve varlıkların tabakaları arkasına kadar olan mertebeleri katetmesi şeklinde küllî bir urûc gerçekleştirdiğini ifade eder. Ona göre şehâdet âleminden başlayan bu urûc semâvât, Cennet, Sidretü'l-Müntehâ, Arş ve nihayetinde Kâb-ı Kavseyn makamında ehadiyet ile ruyetullâh ve kelâmullâha mazhariyetiyle

[1083] Rasim Efendi, **Tasavvuf Sözlüğü**, s. 780, 869.
[1084] Rasim Efendi, **Tasavvuf Sözlüğü**, s. 780.
[1085] Cürcânî, **Ta'rifât (Tasavvuf Istılahları)**, s. 75, 173; Rasim Efendi, **Tasavvuf Sözlüğü**, s. 879-880.
[1086] Rasim Efendi, **Tasavvuf Sözlüğü**, s. 1028, 1246.

neticelenmiştir.[1087] Binâenaleyh sûfîler açısından da felek, semâ, arş, kürsî gibi kavramlar arasında bir çeşit mana birliği olduğu ortaya çıktığına göre Bedîüzzamân ile sûfîlerin bu mülahazalar muvâcehesindeki görüşlerinin bazı nüanslar bâkî kalmak kaydıyla uzlaştığını söylemek mümkün görünmektedir.

Bedîüzzamân'a göre on sekiz bin âlemin her birinin ışığı, birer ilâhî isimdir. Bu şu anlama gelir: Her bir âlem esmâ-i hüsnâdan bir ismin tecellîgâhıdır.[1088] Cenâb-ı Hakk'ın kâinata dönük isimlerinden her birisi bir âlemi ve o âlem içindeki âlemleri aydınlatır. Her bir âlem esâsında ışığını bir ilâhî isimden alır. Ama bu, o âlemde, diğer isimlerin cilvelerinin olmadığı anlamı da gelmemektedir. Zira ona göre ehadiyet sırrı cihetiyle her bir ismin cilvesi içinde diğer isimlerin cilveleri de söz konusu olmaktadır.[1089] Bu isimlerin birbirini göstermek, birbirine ayna ve ma'kes olmak özelliğidir. Orada diğer isimlerin cilveleri tebaî olsa da söz konusudur. Neticede bu durum Bedîüzzamân'ın vurguladığı üzere her bir ismin kendisinden bizzâtihi maksûd, husûsî bir şe'n, tavır ve hal ile beraber tebaî olan diğer bir takım tavırlar ve haller gösterebilmesinin doğal bir sonucudur.[1090]

Nitekim o şöyle diyecektir: "*İ'lem Eyyühel-Aziz! Esma-i hüsnanın her birisi, ötekileri icmalen tazammun eder. (Ziyanın elvan-ı seb'ayı tazammun ettiği gibi). Ve keza her birisi ötekilere delil olduğu gibi, onların her birisine de netice olur. Demek esma-i hüsna mir'at ve âyine gibi birbirini gösteriyor. Binâenaleyh neticeleri beraber mezkûr kıyaslar gibi veya delilleri beraber neticeler gibi okuması mümkündür.*"[1091] Risâle-i Nûr'da yer alan yukarıdaki paragraf esmâdan her birisinin, hem doğrudan ve açık olarak kendi manasını hem de dolaylı ve zımnî olarak ve icmâlî de olsa diğer isimlerin manasını göstermesi itibarıyla diğer isimlere delil olmasıyla beraber, sair isimlerin her birisinin de kendi manalarıyla beraber o ismin manasını de içermeleri cihetiyle o ismin onların her birine netice olması şeklinde, her bir ilâhî ismin yekdiğerine hem delil hem de netice olması olarak nitelenebilecek esmâya dair önemli bir husûsiyeti ifade etmektedir. İşte esmânın ayna gibi birbirini göstermesi ve birbirine ma'kes olması bu şekilde gerçekleşmektedir. İsimlerin

[1087] Nursî, **Sözler**, s. 427-428, 563, 568, 570, 571, 578, 582; **Mesnevî-i Nûriye**, s. 53.
[1088] Nursî, **İşârâtü'l-İ'câz**, s. 17.
[1089] Nursî, **Mektûbât**, s. 409-411.
[1090] Nursî, **Mesnevî-i Nûriye**, s. 140.
[1091] Nursî, **Mesnevî-i Nûriye**, s. 131.

birbirine hem netice hem de delil olması şeklindeki bir devir ve döngü olarak ifade edilebilecek bu durumu şöyle bir örnekle açmaya çalışalım. Meselâ Rezzâk ile Muhyî isimleri birbirine delil olduğu gibi aynı zamanda neticedir. Zira hayatın rızkın neticesinde ortaya çıkması itibarıyla hayat rızka netice ve rızık hayata sebep iken, hayatın olmaması durumunda rızkın olmayacağı göz önüne alındığında da hayat rızka sebeb ve delil, rızık da hayata neticedir. İşte bu döngüsel ilişki diğer isimler arasında da mütekabil ve müteselsil bir şekilde cereyan etmektedir.

Şu kadarı var ki, esmâ birbirine ayna ve ma'kes olup birbirini gösterdiği halde her birisi için husûsî bir tavır ve hal vardır ki, aslında kastedilen ve arzu edilen (maksûd-u bizzât olan) o tavırdır. O ismin tecellîsinde görülen diğer tavırlar tebaî olup, dolayısıyla vardırlar. Meselâ dağlar göz önüne alınırsa Azîm ve Kadîr isimleri asıldır. Hayvanlar nazara alınırsa Rahmân ve Rahîm isimleri esâs maksad olarak öne çıkar. Binâenaleyh cemâdât ve hayvânât dairelerinde diğer isimlerin varlığı ve tecelliyâtı olmakla beraber bu, tebaî bir şekil ve niteliktedir. Yine meselâ depremi düşündüğümüzde Cenâb-ı Hakk'ın Kâdir ve Kahhâr isimlerinin tecellîsi öncelikle görünür. Hâlbuki depremin birçok rahmet neticeleri de vardır. İmanla ölenlerin hükmen şehit olması, kaybedilen malların sadaka hükmüne geçmesi vb. gibi. Ama bu rahmet tecellîleri tebaî kalırlar. Zira bu hadisede esâs maksat kudret ve kahır tecellîsidir.[1092]

Bedîüzzamân'a göre birçok tavır gösterebilmekle beraber her birisi için maksûd-u bizzât olan husûsî bir tavır ve hal olması durumu sadece ilâhî isimler için değil âsâr, ef'âl, sıfât ve şuûnât-ı ilâhiye için de söz konusudur. Zira esâs olarak bütün bunlar birbirine bağlı ve birbirine bakar bir sûrettedirler. Söz gelimi âsâr ef'âle baktığı gibi ef'âl esmâya, esmâ sıfatlara ve sıfât da şuûnâta bakmaktadır. Nitekim o şöyle der: "*Cenâb-ı Hakk'ın ef'âli birbirine münasib, âsârı birbirine müşabih, esması birbirine âyine ve ma'kes, sıfâtı birbirine müteda*hil*, şuunatı memzuc ise de, herbirisi için hususî bir tavır, bir hal vardır ki, maksud-u bizzât o hususî tavırdır. Sair tavırlar ise, tebaîdirler. Binâenaleyh meselâ Hâlık'ın âsârından cemadata baktığın zaman azamet ve kudreti, kasdına hedef yap. Başka isimlerin tecelliyatını teb'an düşün.*

[1092] Nursî, **Mesnevî-i Nûriye**, s. 140.

Hayvanata bakarken merhamet kasdıyla bak. Sair tecelliyata tebaî bir nazar ile bak."[1093]

Dolayısıyla Bedîüzzamân'ın ifade ettiği üzere ilâhî şuûnâtın birbirine karışmış olması (memzûc), sıfatlarının birbiri içine girmesi (mütedâhil) ve isimlerinin yekdiğerine ayna ve akis mahalli olmasından kaynaklanan birçok tavır gösterebilmek niteliği fiiller ve dolayısıyla da eserler/varlıklar mertebesinde de kendini göstermektedir.[1094] Böylece bu yönüyle şuûnâttan, sıfâttan, esmâdan, ef'âlden ve âsârdan her bir şe'nin, sıfatın, ismin, fiilin ve eserin iki boyutu söz konusu olmaktadır. Birisi kendisini, hakikatini gösteren boyut. İkincisi kendi cinsinden olan diğerlerini gösteren boyut. Söz gelimi her bir sıfatın tecellîsinde diğer sıfatların tezâhürleri de görünmektedir. Her bir ismin tecellîsinde kendi hakikatinin yanı sıra sair esmânın da cilveleri tebaî de olsa ortaya çıkmaktadır. Şu kadarını ifade edelim ki, şuûnât, sıfât ve esmâ-i ilâhiyede her birisinin kendi hakikatine ait boyut ön planda olup diğerlerine ait veçhesi dolaylı iken, âsârda tam tersi bir durumla karşı karşıya kalmaktayız. Şöyle ki: Eserlerin yani varlıkların kendilerine ve hakikatlerine bakan veçhesi değil kendilerinden başkasına, daha açık bir ifadeyle onları yaratana (Hâlık) bakan veçheleri ön plandadır. Yani mevcûdâtın varlıklarından maksûd-u bizzât olan şey kendileri değil belki Hâlık-i Zülcelâl'ın isimlerinin tecellîlerine bakan cihetleri, halleri ve tavırlarıdır denilebilir. Nitekim kâinatın onu yaratana olan delâletinin, kendi nefsine olan delâletinden daha açık, daha âşikâr, daha bedîhî ve daha evlâ olduğunun[1095] altını çizen Bedîüzzamân şunları kaydeder: "*Bir kitabda yazılı bir harf, yalnız bir cihetle kendisini gösterir ve kendisine delalet eder. Fakat o harf, kâtibine çok cihetlerle delalet eder ve nakkaşını tarif eder. Kezalik kitab-ı kâinatta mücessem olarak yazılan her bir kelime, kendi mikdarınca kendini gösterirse de pek çok cihetlerden münferiden ve müçtemian Sâni'ini gösterir, esmasını izhar eder. Ve kendi evsafıyla, eşkaliyle, nakışlarıyla âdeta Sâni'ini medh için yazılmış bir kasidedir*."[1096]

[1093] Nursî, **Mesnevî-i Nûriye**, s. 140.
[1094] Nursî, **Mesnevî-i Nûriye**, s. 140.
[1095] Bkz. Nursî, **Mesnevî-i Nûriye**, s. 72.
[1096] Nursî, **Mesnevî-i Nûriye**, s. 14.

Bedîüzzamân bir başka yerde de her bir şeyin yaratılış gayesi, hikmeti, faydası ve hayatının neticesi itibarıyla üç boyutu olduğuna vurgu yaparak onları şöyle sıralar: "*Birinci nevi, kendine ve insana ve insanın maslahatlarına bakar. İkinci nevi, daha mühimdir ki: Her şey, umum zîşuur mütalaa edebilecek ve Fâtır-ı Zülcelâl'in cilve-i esmasını bildirecek birer âyet, birer mektub, birer kitab, birer kaside hükmünde olarak manalarını hadsiz okuyucularına ifade etmesidir. Üçüncü nevi ise, Sâni'-i Zülcelâl'e aittir, ona bakar. Herşeyin faidesi ve neticesi kendine bakan bir ise, Sâni'-i Zülcelâl'e bakan yüzlerdir.*"[1097]

Öte yandan Bedîüzzamân'a göre kaynağı ilâhî sıfatlar olan[1098] ilâhî isimlerin çeşitliliği (tenevvü') kâinattaki çeşitliliğin sebebidir. Nitekim ona göre isimlerdeki bu çeşitlilik bütün isimlere mazhar olmalarına karşın insanların da bir derece çeşitliliğine sebeb olmuştur. Tabiatıyla bu da ayrı ayrı şerîatların, tarikatların ve meşreplerin ortaya çıkmasını sonuç vermiştir. Meselâ Bedîüzzamân'a göre Hz. İsa'da (a.s.) Kadîr ismi daha etkin ve baskındır. Aşk ehlinde Vedûd ismi galip iken tefekkür ehlinde Hakîm isminin bir üstünlüğü söz konusudur.[1099] Diğer bir ifadeyle diğer isimlere nazaran o isimlerin o bireylerdeki hâkimiyet ve baskınlığı o bireylerin mezkûr niteliklerinin öne çıkmasını netice vermiştir. Zira yukarıda da temas ettiğimiz üzere her bir ferd veya türün husûsî mâhiyetini belirleyen şey, onda ön plana çıkan ve hâkim olan isim veya isimlerdir. Diğer isimlerin ancak bu hâkim isim veya isimlere tabi olarak, onların zımnında o ferd veya türde cilveleri söz konusu olmaktadır.

Daha önce de işaret ettiğimiz üzere Bedîüzzamân ilâhî isimlerin tecellîlerinin en câmi', kapsamlı, kuşatıcı ve zengin aynası olarak cismâniyeti işaret etmektedir.[1100] Nitekim Konevî'nin de tezâhür açısından kemâlin ancak madde ile birleşmek sayesinde gerçekleştiğine ve bunun zuhûrun kemâle ulaşmasının yegâne yolu olduğuna dikkat çektiğini görmekteyiz.[1101] Bedîüzzamân'a göre bunun bir sebebi şudur ki: Şeffaf olmayan (kesîf) bir şeyin aynası ne kadar cisimle alakası olmayan bir

[1097] Nursî, **Lem'alar**, s. 345.
[1098] Zira Bedîüzzamân'a göre Sarf ilminde nasıl ism-i fâil masdardan yapılıyorsa öyle de, unvânların ve isimlerin de masdarları ve menşe'leri sıfatlardır. Bkz. Nursî, **Sözler**, s. 667.
[1099] Nursî, **Sözler**, s. 334.
[1100] Nursî, **Asâ-yı Mûsâ**, s. 45; **Sözler**, s. 498.
[1101] Bkz. Demirli, **Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık**, s. 255.

şey (latif) olursa, o oranda onun sûretini açık ve net gösterir. Nûrânî, parlak ve latif bir şeyin ise aynası ne kadar kesîf olursa, o oranda ilâhî isimlerin cilvelerini parlak ve cilâlı gösterir. Ona göre meselâ havayı güneş için bir ayna kabul etsek güneşin onda sadece zayıf bir ışığı görünür. Bu anlamada su bir ayna farz edilse güneş onda ışığıyla görünürse de ışığındaki yedi rengi görünmez. Ama ilk ikisine kıyasla gayet kesîf olan toprağı güneşe ayna olarak alsak onda biten çiçeklerinin renkleriyle güneşin ışığındaki yedi rengi de gösterdiğini görürüz. İşte böylece kesîf ve maddî özellikte olan toprak tecellî ve cilveler için en yüksek bir ayna konumuna geçmekte, kesafetli, cismanî özelliği ve yapısıyla diğer unsurların aksine Cenâb-ı Hakk'ın yaptığı ve yarattığı şeylerin bütün çeşitlerine ve türlerine kaynak ve medâr olmaktadır.[1102] Doğrusu Bedîüzzamân'ın gösterdiği bu zaviyeden bakıldığında bütün nûrâniyât O'nun mukaddes isimlerinin kesîf bir gölgesi olan Nûru'l-Envâr'ın isimlerine neden cismâniyetin en kapsamlı bir ayna olduğunun daha iyi anlaşılacağı âşikârdır.

Kaldı ki Bedîüzzamân'a göre sadece ilâhî isimlerle ilgili bu hakikatin değil belki yüzlerce küllî hakikatin cismâniyette toplanması söz konusudur. Meselâ ona göre kâinatın yaratılışındaki ilâhî maksatlar açısından en zengin ve faal merkez cismâniyettir. Rabbânî iyiliklerin, lütufların ve ihsânların en çok çeşitleri, ihtiyaçlarının dilleriyle insanın Hâlık'ına karşı dua ve teşekkürlerinin en kesretli tohumları, mana ve rûh âlemlerinin en çeşitli çekirdekleri cismâniyettedir.[1103] Hakk'ın rahmet hazinelerinin içindeki şeyleri tartacak âletler, cismâniyettedir. Yine ilâhî isimlerin çoğunun tecellîlerini his ve zevk ederek bilmek ve tanımak için gerekli olan aletler ve cihazlar da yine cismâniyettedir.[1104] İşte Bedîüzzamân'a göre bu ve benzeri birçok hakikat cismâniyeti merkez tutup orada toplandığındandır ki, yeryüzünde cismâniyet çokça çoğaltılmakta, sonsuz bir çabukluk ve faaliyetle hadsiz varlıklara vücûd verilmekte, sonra onlar gönderilip yerlerine başkaları getirilmekte ve böylece kâinat devamlı bir sûrette adetâ bir fabrika gibi işlettirilmekte, cismanî mahsulât bu fabrikanın tezgâhlarında dokunup işlenerek, yeryüzü adetâ âhiret âlemine bir fidanlık hükmüne getirilmektedir. Bütün bunlar da bir kısmana yukarıda

[1102] Bkz. Nursî, **Mesnevî-i Nûriye**, s. 241.
[1103] Bkz. Nursî, **Asâ-yı Mûsâ**, s. 45-46.
[1104] Bkz. Nursî, **Sözler**, s.498.

işaret ettiğimiz ve cismâniyeti merkez tutan birçok hakikatin tezâhürünün gereği olarak ortaya çıkmaktadır.[1105] Böylelikle varlığa dair birtakım sorular cismâniyetin bu husûsiyetleri üzerinden doğal olarak kendine bir cevap bulmuş olmaktadır.

Bedîüzzamân'ın ilâhî isimlerle ilgili Risâle-i Nûr'da vurguladığı bir diğer husûs da her birinin ayrı ayrı muktezâlarının ve istilzâm ettikleri keyfiyet ve hallerin bulunmasıdır. Meselâ Rahîm ismi şefkat etmek istediği gibi kulları açısından acz, za'f ve muhtaçlığın olmasını da istilzâm eder. Rezzâk ismi rızık vermeyi gerektirdiği gibi açlığı da gerektirir. Settâr ismi kusurların bulunmasını iktizâ ettiği gibi Gaffar ismi de günahların bulunmasını iktizâ eder. Şâfî ismi hastalığı ister ve böylece bütün esmânın birer îcâb ve muktezâları vardır. İşte Bedîüzzamân'a göre canlı varlıklar da vücudları, hayatları ve bu hayat boyunca sergiledikleri tavır ve halleriyle aslında ilâhî isimlerin bu gereklerini izhâr etmiş olmaktadırlar.[1106]

Şüphesiz Cenâb-ı Hakk'ın çok ve çeşitli isimlerinin bulunması ve her birisinin hükümlerini ayrı ayrı cilvelerle göstermek iktizâ etmeleri onların muktezâlarının birbirine zıt olması (müğâyir) neticesini de beraberinde getirmiştir.[1107] Bedîüzzamân'a göre meselâ Settâr ismi kusurların ve Gaffâr ismi günahların varlığını gerektirirken, Cemîl ismi çirkinliği görmek istemediği gibi Latîf, Kerîm, Hakîm ve Rahîm gibi cemâl ve kemâl isimleri varlıkların güzel bir şekilde, yani olabilecekleri en güzel durumda olmalarını gerektirirler.[1108] İşte kâinatta hem zıtların bulunması hem de bunların birbirine memzûc vaziyetleri cemâlî ve celâlî şeklindeki isimlerin tecellîlerinin bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Nitekim Bedîüzzamân'a göre kâinattaki değişim, dönüşüm, ilerleme ve tekâmül kanunlarının esâsı ve kaynağı da zıtların böyle karşı karşıya getirilip hikmetli ve faydalı bir mübareze/kavga/dövüşme vaziyetine sokulması, birbirlerinin sınırına geçirilmeleri sûretiyle ihtilaflar ve değişimler meydana getirilmesidir. Zira ihtilafların, farklılıkların ve zıtların olmadığı ve bunların birbiri içine girmediği bir yerde doğal

[1105] Bkz. Nursî, **Asâ-yı Mûsâ**, s. 45-46.
[1106] Nursî, **Mektûbât**, s. 294; **Lem'alar**, s. 9.
[1107] Nursî, **Mesnevî-i Nûriye**, s. 205.
[1108] Nursî, **Lem'alar**, s. 54-55.

olarak değişim, dönüşüm, ilerleme ve tekâmülden söz etmek de mümkün olmayacaktır.[1109]

Risâle-i Nûr'da ilâhî isimlerle ilgili vurgulanan diğer bir husûs da bunların cilvelerinin nihayetsizliği ve bu itibarla her vakit bu cilvelerin yenilenmesi, tazelenmesi ve ayrı ayrı şekilde gösterilmesidir. Bunun neticesi olarak da her bir mevcûdun ayrı manaları ifade etmek üzere ayrı bir sîmâ taşıması ve hiç birinin yekdiğeriyle tam anlamıyla aynı olmamasıdır. Meselâ Bedîüzzamân'a göre insanın sîmâsı söz konusu edilip Hz. Âdem'den (a.s.) günümüze kadar gelmiş geçmiş insanlar göz önünde bulundurulursa görülecektir ki her bir insanın sîmâsı diğer sîmâların her birisine karşı mutlaka bir ayırıcı işaret (alâmet-i fârika) taşımaktadır.[1110] Böylece bu yönüyle ilâhî isimler ve onların tecellîleri sadece varlıklardaki çeşitliliğin, değişimin ve dönüşümün değil aynı zamanda farlılıkların ve ihtilafların da sebebi olmaktadır. Nitekim Bedîüzzamân bunu açık olarak şöyle dile getirir: "*Cenâb-ı Hakk'ın esma-i hüsnasının hadd ü hesaba gelmez türlü türlü tecelliyatı vardır. Mahlukatın tenevvü'leri ve ihtilafları, o tecelliyatın tenevvü'lerinden ileri geliyor*."[1111] Şunu da ifade edelim ki Bedîüzzamân'ın bu ifadeleri bize sûfîlerin "tecellîde tekrar yoktur" şeklindeki görüşünü de anımsatır görünmektedir.

Öte yandan Bedîüzzamân, Kur'ân-ı Kerim'in "esmâü'l-hüsnâ" tabirine istinâden Cemil-i Zülcelâl'ın bütün isimlerinin güzel olduğunu kaydeder. Tabiatıyla bu durum isimlerin varlık âlemindeki tüm cilvelerinin de güzel olduğu anlamına gelmektedir. Mevcûdât bu güzel isimlerin aynalarıdır ve onların güzelliklerini göstermektedir. Dolayısıyla o aynaların başına o güzelden ne gelse, güzel olacaktır. Çünkü o aynaların göstereceği şey güzel olan o isimlerin güzel nakışlarından başka bir şey değildir. Burada şunu ifade edelim ki, bu durum bizlere hemen Bedîüzzamân'ın Risâle-i Nûr'da zikrettiği bir kâideyi de hatırlatır. اَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ[1112] âyetinin bir sırrı ve hakikati niteliğindeki bu kâideye göre kâinattaki her şey, her hâdise, her olgu ya bizzât (hüsn-ü bizzât) veya neticeleri itibarıyla (hüsn-ü

[1109] Nursî, **Lem'alar**, s. 80.
[1110] Nursî, **Lem'alar**, s. 187.
[1111] Nursî, **Mektûbât**, s. 288.
[1112] **Kur'ân-ı Kerim**, Secde Suresi, 32/7.

bilgayr) güzeldir.[1113] Meselâ Şâfî isminin bir gereği olan hastalık dış yüzüyle çirkindir onda güzellik görünmez. Fakat o hastalık perdesi altında çok güzellikler ve iyiliklerin bulunması söz konusudur. Neticeleri göz önüne alındığında ona çirkin demek mümkün olmamaktadır.[1114]

Esasında bu mevzu Bedîüzzamân'a göre varlıkların bize bakan boyutu ile Hakk'a bakan boyutu ile de ilgili bir meseledir. Zira ona göre eşyânın insana ait gayesi bir ise, Sâni'inin isimlerine ait ve O'na ilişkin gayeleri binlerdir. Oysa insanın hem zâhirperest hem de sadece kendini düşünen yapısı onun eşyânın ve olup bitenlerin sadece zâhirine ve yalnız kendisine yönelik sonucuna bakıp onlar hakkında çirkinlikle ve kötü olmakla hükmetmesine sebep olmaktadır.[1115] Bedîüzzamân bunu şöyle örneklendirir: "*Meselâ: Kudret-i Fâtıranın büyük mu'cizelerinden olan dikenli otları ve ağaçları muzır, manasız telakki eder. Halbuki onlar, otların ve ağaçların mücehhez kahramanlarıdırlar. Meselâ: Atmaca kuşu serçelere tasliti, zahiren rahmete uygun gelmez. Halbuki serçe kuşunun istidadı, o taslit ile inkişaf eder. Meselâ: Kar'ı, pek bâridane ve tatsız telakki ederler. Halbuki o bârid, tatsız perdesi altında o kadar hararetli gayeler ve öyle şeker gibi tatlı neticeler vardır ki, tarif edilmez.*"[1116] Dolayısıyla Bedîüzzamân'a göre ilâhî isimlerin tecellîleri neticesinde ortaya çıkan ve zâhirî yüzleri çirkin, karışık ve intizâmsız görünen o varlıkların ve olayların o dış yüzleri altında gayet güzel ve hikmet ifade eden iç yüzlerinin bulunması söz konusudur.[1117]

Kaldı ki, hüsn-kubh, hayr-şer kavramları üzerinden bakarsak Bedîüzzamân'a göre varlık âleminde maksûd-u bizzât, genel ve kapsayıcı olarak yaratılan hüsn ve hayırdır. Kubh ve şer ise mertebe, çeşit ve kısımlarını göstermek ve nisbî olan hakikatlerin ortaya çıkmasına vesile olmak üzere o da tebaî, dolaylı ve cüz'î bir şekilde hüsün ve hayırların arasında dağınık olarak yaratılmıştır.[1118] İşte Bedîüzzamân'a göre kubh ve şerrin bahis konusu vesileliliği cihetinden bakıldığında çok güzelliklerin ortaya çıkmasına neden olan bir çirkinlik bile dolayısıyla bir

[1113] Nursî, **Sözler**, s. 231.
[1114] Nursî, **Lem'alar**, s. 205-221.
[1115] Nursî, **Sözler**, s. 232.
[1116] Nursî, **Sözler**, s. 232.
[1117] Nursî, **Sözler**, s. 231-232.
[1118] Nursî, **İşârâtü'l-İ'câz**, s. 27.

güzelliğe sahib olmuş olmaktadır. Diğer bir ifadeyle çok güzellikleri netice veren bir çirkinliğin yok olması da bir çirkinlik olarak karşımıza çıkmaktadır.[1119]

Öte yandan Bedîüzzamân'a göre "Allah" ismi, câmi'iyeti ve ism-i a'zam olması itibarıyla hem diğer isimlere hem de sıfatlara delâlet-i iltizâmiye ile delâlet etmektedir.[1120] Diğer bir ifadeyle Allah lafzı, vaz'olunduğu manayla beraber bulunması zarûrî olan diğer manalara da -ki bunlar sâir isim ve sıfatların manalarından ibarettir- delâlet etmektedir. Lafza-i Celâl tam bir tevâfuk ve uygunlukla Zât-ı Akdes'e delâlet ettiğinden ve Zât-ı Akdes ile kemâl sıfatları[1121] arasında da açık bir gereklilik bağı (lüzum-u beyyin) ve kesin bir ilişki olduğundan Lafza-i Celâl, sıfatlara da iltizâm yoluyla delâlet etmiş olmaktadır. Diğer isimler ise sıfatların onların müsemmalarına cüz olmaması ve aralarında açık bir gereklilik bağı olmaması nedeniyle ne iltizâm ne de tazammun yoluyla sıfatlara delaletleri yoktur. Sadece müsemmalarına delalet ederler. Diğer bir açıdan ulûhiyetin kemâl sıfatlarını istilzâm etmesi göz önüne alındığında ulûhiyet mertebesinin özel ismi olan Allah isminin de tabiatıyla kemâl sıfatlarını gerektirmesi ve onları istilzâmı söz konusu olacaktır.[1122] Mamâfîh Cenâb-ı Hakk'ın isimlerinin menba'ının ve menşeinin de kemâl sıfatları olduğunu unutmamak gerekir.

Nitekim Cîlî de "Allah" isminin diğer isim ve sıfatları cem' eden zâtî bir isim olduğunu belirtmekte ve bu ismin üç tavrı olduğunu ifade etmektedir: Birincisi ona göre bu ismin sırf zâta verildiği tavırdır. İkincisi bu ismin zâtın ulûhiyetteki tecellîsi bakımından bu mertebeye verilmesi tavrıdır. Üçüncüsü de herhangi bir karinenin varlığından dolayı bu ismin Allah'ın isimlerinden özel bir ismi karşılayan tavrıdır.[1123] Öte yandan Bedîüzzamân'a göre Zât-ı Akdes'in alem-i zâtîsi ve en büyük ismi olan "Allah"tan sonra en büyük ismi "Rahmân" ismidir. Bu isim rızka baktığını söyleyen Bedîüzzamân'a göre bu itibarla Rahmân isminin en zâhir manası da Rezzâk olmaktadır.[1124] Cîlî'nin de *Allah* isminin "Vâcibü'l-Vücûd"un zâtına alem olduğunu

[1119] Nursî, **Şualar**, s. 30-31.
[1120] Nursî, **Mektûbât**, s. 392. Ayrıca bkz. **Mesnevî-i Nûriye**, s. 236.
[1121] Kemal sıfatları: Subûtî sıfatlar da denen sıfat-ı seb'anın tümüne birden verilen bir isimdir. Bunlar *hayat, ilim, irade, kudret, sem', basar* ve *kelâm* sıfatlarıdır.
[1122] Nursî, **Mesnevî-i Nûriye**, s. 236; **İşârâtü'l-İ'câz**, s. 15.
[1123] Cîlî, **Hakîkat-i Muhammediyye**, s. 47.
[1124] Nursî, **Mektûbât**, s. 366.

tespit ettiği görülür.[1125] O, Allah'ın doksan dokuz güzel isminin er-Rahmân isminde toplandığını, er-Rahmân isminin kapsadığı doksan dokuz ismin de onları yüze tamamlayan Allah ismiyle cem' olduğunu belirtir ki, bu yorumun Bedîüzzamân'ın yukarıdaki yorumuna benzerliği dikkat çekmektedir.[1126] Şunu da kaydedelim ki Bedîüzzamân'a göre ism-i a'zam gizlidir ve bunun önemli hikmetleri vardır. O, velayet ehlinin ism-i a'zamı ayrı ayrı bulmasının sebebi olarak her ismin ism-i a'zam hükmüne geçen a'zamî bir mertebesinin olmasını nazara verir.[1127]

Şüphesiz Bedîüzzamân, buraya kadar olan kısımda aktardığımız üzere, esmânın sadece ontolojik manadaki nitelik ve etkileri üzerinde durmaz. Meselenin epistemolojik veçhesine de değinir. Meselâ ona göre esmâ bütün ilimlerin ve kemâlâtın kaynağıdır ve hakikatleridir. Şöyle ki: Ona göre mu'cizelerin insanlığa maddî ve manevî olmak üzere iki yönde büyük katkıları olmuştur. Zira manevî kemâlât, iyilik ve güzellikler gibi, maddî anlamdaki kemâlât ve hârikalar da insanlığa ilk önce "mu'cize" eliyle hediye edilmiştir. Bu nedenle Kur'ân-ı Kerim'in en parlak âyetleri olan Enbiyânın mu'cizeleriyle ilgili âyetler irşâdî ve uyarıcı nitelikte birçok mana içerir. Enbiyânın mu'cizeleri adetâ insanlığın maddî ve manevî ilerlemesine ait son sınırları çizer. En ileri gaye ve maksatlarına işaret eder. En nihaî hedeflerini belirler. Beşeri teşvik ederek o gayelere sevk eder.[1128]

Bu çerçevede Bedîüzzamân'a göre وَعَلَّمَ آدَمَ ٱلْأَسْمَاءَ كُلَّهَا[1129] âyeti Hz. Âdem'in (a.s.) insanlık adına büyük halifelik davasında en büyük mu'cizesinin "talîm-i esmâ" olduğunu göstermektedir. Böylece diğer nebilerin mu'cizelerinin beşer için olan husûsî remizlerine karşın, Hz. Âdem'in (a.s.) bu mu'cizesi, insanlığın

[1125] Cîlî, **İnsân-ı Kâmil**, s. 73.
[1126] Cîlî, **Hakîkat-i Muhammediyye**, s. 29.
[1127] Nursî, **Barla Lâhikası**, s. 331.
[1128] Bkz. Nursî, **Sözler**, s. 254. Bedîüzzamân misal babından devamla şöyle der: "*İşte Hazret-i Nuh'un (Aleyhisselâm) bir mu'cizesi olan sefine.. ve Hazret-i Yusuf'un (Aleyhisselâm) bir mu'cizesi olan saatı en evvel beşere hediye eden, dest-i mu'cizedir. Bu hakikate latif bir işarettir ki: San'atkârların ekseri, her bir san'atta birer peygamberi pîr ittihaz ediyor. Meselâ gemiciler Hazret-i Nuh'u (Aleyhisselâm), saatçılar Hazret-i Yusuf'u (Aleyhisselâm), terziler Hazret-i İdris'i (Aleyhisselâm)*." Diğer örnekler için bkz. Nursî, **Sözler**, s. 254-265.
[1129] **Kur'ân-ı Kerim**, Bakara Suresi, 2/31.

maddî ve manevî bütün kemâlât, yükseliş ve ilerlemelerinin nihayetlerine ve en ileri hedeflerine açık bir şekilde işaret etme husûsiyeti taşımaktadır.[1130]

Zira isimlerin öğretilmesi (talim-i esmâ) mucizesi istidâdının kapsamlılığı cihetiyle insana sayısız ilim ve fenlerin ve Cenâb-ı Hakk'ın sıfatlarını ve şuûnâtını kapsayan bütün maârif ve malumatın öğretilmesi anlamına gelmektedir. İşte Bedîüzzamân'a göre bu anlamıyla talim-i esmâ mu'cizesi meleklere hattâ göklere, yere ve dağlara karşı emanet-i kübrayı taşıma davasında insana üstünlük ve rüçhaniyet veren durum olarak karşımıza çıkmaktadır.[1131]

Bununla beraber Bedîüzzamân bu noktada şu mühim ayrıntıya da dikkat çekmektedir. Ona göre Hz. Âdem'e (a.s.) isimlerin icmâlî bir tarzda öğretilmiş olmasına karşın bütün bu isimlerin tüm mertebeleriyle tafsîlen mazharı Hz. Peygamber'dir (a.s.m.).[1132] Diğer Enbiyânın mu'cizeleri, *birer* san'at harikalarına işaret ederken ve Hz. Âdem'in (a.s.) mu'cizesi, sanatların esâsları ile beraber ilim ve fenlerin kemâlâtının fihristesine *icmâlî* bir sûrette işaret edip teşvikte bulunur. Hz. Peygamber'in (a.s.m.) en büyük mu'cizesi olan Kur'ân-ı Kerim ise onun "*talim-i esmanın hakikatına mufassalan mazhariyetini; hak ve hakikat olan ulûm ve fünunun doğru hedeflerini ve dünyevî, uhrevî kemalâtı ve saadâtı vazıhan gösteriyor. Hem pek çok azîm teşvikatla, beşeri onlara sevkediyor*."[1133]

Bedîüzzamân yukarıda aktardığımız âyetin, insanın mazhar olduğu bütün ilmî kemâlî, fennî ilerlemeleri ve sanat harikalarını "talim-i esmâ" ismiyle tabir etmesiyle şöyle ince bir işarette bulunduğunu belirtir: Her bir kemâlin, her bir ilim, fen ve ilerlemenin bir yüce hakikati var ve o hakikat bir ilâhî isme dayanmaktadır. Bu anlamda her bir şeyin eksiklikten kurtulması ve kemâlini bulup hakikat olması ancak o şeyin hakikatinin, dayandığı ilâhî isme yetişmesi ve ona dayanmasıyla mümkün olmaktadır.[1134] "*Meselâ: Tıb bir fendir, hem bir san'attır. Onun da nihayeti ve hakikatı; Hakîm-i Mutlak'ın Şâfî ismine dayanıp, eczahane-i kübrâsı olan rûy-i*

[1130] Nursî, **Sözler**, s. 262.
[1131] Nursî, **Sözler**, s. 246.
[1132] Nursî, **Sözler**, s. 263.
[1133] Nursî, **Sözler**, s. 264.
[1134] Nursî, **Sözler**, s. 262-263.

zeminde rahîmane cilvelerini edviyelerde görmekle tıb kemalâtını bulur, hakikat olur."[1135]

Binâenaleyh Bedîüzzamân'a göre kemâle erip hakikatini bulmuş her bir fen "*geniş mikyasıyla ve hususî âyinesiyle ve dûrbînli gözüyle ve ibretli nazarıyla bu kâinatın Hâlık-ı Zülcelâl'*ini *esmasıyla bildirir; sıfatını, kemalâtını tanıttırır.*"[1136] Böylece marifet-i ilâhiye esmânın marifetine bağlı olduğu gibi varlığın ve eşyânın hakikatinin bilinmesi de esmânın hakikatiyle bilinmesine yani marifet-i ilâhiye bağlı olmaktadır. Nitekim Bedîüzzamân şöyle der: "*Hakikat ilmini, hakikî hikmeti istersen; Cenâb-ı Hakk'ın marifetini kazan. Çünki bütün hakaik-i mevcudat, İsm-i Hakk'ın şuaatı ve esmasının tezahüratı ve sıfatının tecelliyatıdırlar. Maddî ve manevî, cevherî, arazî her bir şeyin, her bir insanın hakikatı, birer ismin nuruna dayanır ve hakikatına istinad eder. Yoksa hakikatsız, ehemmiyetsiz bir surettir.*"[1137]

2.5.1. Ayniyet-Gayriyet

Ayniyet-gayriyet tasavvuf düşüncesinde varlık görüşlerinin özünü teşkil eden ve Hakk'ın vücûdu ile mâsivânın vücûdu arasındaki ilişkinin îzâhı ve ifadesi olan önemli bir mesele olarak karşımıza çıkar. Mevcûdâtın mâhiyet ve hakikatlerinin onlara dayanması ve onların suretlerinden ibaret görülmesi itibarıyla ilâhî isimlerle alakalı olan bu meselenin iki görüş açısından ortaya konulmasının bizlere iki görüşün mukâyesesi açısından yeni imkânlar sunacağını düşünüyoruz. Hemen şunu söyleyelim ki Risâle-i Nûr'da bu irtibatın îzâh ve beyanı *mana-yı harfî* ve *mana-yı ismî* kavramları üzerinden ortaya konulmuştur ki, bunlar aynı zamanda Risâle-i Nûr'un tevhîd öğretisinin ve tevhîdi tahsil metodunun en önemli esâslarını ve unsurlarını teşkil eden iki terimdir. Risâle-i Nûr açısından adetâ ayniyet ve gayriyetin onlar üzerinden ifade edildiğini gördüğümüz mana-*yı harfî* ve *mana-yı ismî* kavramlarının beyanına geçmeden önce *ayniyet* ve *gayriyet* meselesinin vahdet-i vücûd öğretisinde nasıl değerlendirildiğine bakmak istiyoruz. Bu anlamda Ahmed Avni Konuk'un Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi Adlı eseri çerçevesinde Mustafa Tahralı'nın vahdet-i vücûd ve ayniyet-gayriyet mevzuları etrafında yaptığı değerlendirmeleri içeren makalelerinden istifade edeceğiz. Yine özellikle ayniyet ve

[1135] Nursî, **Sözler**, s. 263.
[1136] Nursî, **Asâ-yı Mûsâ**, s. 25.
[1137] Nursî, **Sözler**, s. 473.

gayriyet mevzusu mülâhazasıyla diğer bazı önemli araştırmacıların eserlerindeki değerlendirmeleri de derleyerek aktarmaya çalışacağız.

Öncelikle şunu belirtelim ki Abdullah Kartal'a göre İbnü'l-Arabî'nin müşâhededen hareketle bir varlık yorumu getirmek şeklinde formüle edilebilecek doktrininin ifadesi olan vahdet-i vücûd teriminin ilk olarak kim tarafından kullanıldığı, bu isimlendirmenin onun doktrinini tam olarak ifade edip etmediği ve hatta bu terimin İbnü'l-Arabî ekolüne mensup olan her sûfînin varlık tasavvurunu karşılayıp karşılamadığı, çözülmemiş sorunlar olarak karşımızda durmaktadır. Bundan daha önemlisi ona göre vahdet-i vücûdun, anlam ve içeriğinin ne olduğu ve esâsının neyi teşkil ettiği bile tam olarak tespit edilememiş bir husûs olarak durmaktadır.[1138] Nitekim Schimmel de İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinin tam bir yorumunu yapmanın zorluğuna dikkat çekmektedir.[1139] Kaldı ki Bedîüzzamân'ın kendisi de İbnü'l-Arabî'nin meşrebi ile tahkîk ehlinin meşrebi -ki ona göre bu ikincisi aynı zamanda Risâle-i Nûr'un da meşrebidir- arasındaki farkı ve me'hazlarını gösterebilmenin çetin zorluğuna işaret eder. Bunu gerçekleştirebilmenin çok uzun araştırma ve incelemelere, çok geniş ve yüksek nazarlara ihtiyaç gösteren bir durum olduğunu vurgular. Hatta Hz. Muhyiddin'in hatasından muâheze edilmemesi ve makbul olarak kalmasını sağlayan şeyin de aynı şekilde farkın bu denli dakîk ve derin, mehazın da bir o kadar yüksek ve geniş olması olduğunu

[1138] Kartal, **Alternatif Bir Vahdet-i Vücûd Yorumculuğu**..., s. 160-161. Bununla beraber Kartal "Vahdet-i vücûd ile tam olarak ne kastedilir? Vahdet-i vücûd nedir? Vahdet-i vücûdu nasıl tanımlayabiliriz?" gibi sorulara cevap bulmaya çalışır ve şu tespitleri yapar: Sûfîlere göre, varlık, mâhiyete yani zata ilişmiş bir sıfat olmayıp zatın aynıdır. Dolayısıyla vahdet-i vücûdun esâs prensibi, "varlık olmak bakımından varlık Hak'tır" cümlesidir. Şüphesiz zatta mâhiyet ve varlığın aynı olması vahdet-i vücûdun bir cihetini ifade etmektedir. Zira diğer taraftan bu telakkiye göre mümkün varlıkların hakîkati olan a'yân-ı sâbite, kadîmdir ve bu a'yân için sübûttan bahsetsek de onların varlık kesb ettiğinden bahsedemeyiz. Şu hâlde vahdet ehli sûfîlere göre, mümkün varlıklarda varlık, mâhiyete sonradan eklenmiştir. İşte bu da vahdet-i vücûdun ikinci boyutunu teşkil eder. Bu ikinci boyutun iki önemli neticesi söz konusudur. Evvela a'yân-ı sâbitenin kadîm olması, bütün çokluğu birliğe irca etmektedir. İkinci olarak a'yân-ı sâbitenin varlığın kokusunu bile almamış olması, varlığın birliğini sağlar. Binaenaleyh Kartal'a göre vahdet-i vücûdun esâs iki önermesi ve tazammunu vardır: Birincisi, Hak'ta mâhiyet ve vücûd, birbirinin aynıdır. Bu nedenle varlık olmak bakımından varlık, Hak'tır. İkincisi ise, mümkün varlıklar söz konusu olduğunda onların varlığı mâhiyetine sonradan ilişmiştir. İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin varlık hakkındaki doktrinlerinin özünü bu iki önerme oluşturmaktadır. Kartal, **Alternatif Bir Vahdet-i Vücûd Yorumculuğu**..., s. 161-162.

[1139] Schimmel, **İslâmın Mistik Boyutları**, s. 279.

belirtir. Bununla beraber her zaman yaptığı gibi bir temsîl ile o farkı ve o me'hazları göstermeye çalışır.[1140]

Bedîüzzamân bu kapsamda aynada görünen güneş misalini verir. Ona göre vahdet-i vücûd meşrebinde olanlar sadece aynalık ve zarfiyet doğrultusunda, o aynadaki misâlî vücûdu kabul etmeme noktasında ve aksi mün'akisin (akseden/yansıyan) aynı olarak keşf edip başka mertebeyi düşünmeyerek "Lâ Mevcûde İllâ Hû" demek sûretiyle yanlış etmişlerdir. Zira ona göre bu temsîlde güneşin çeşitli vücûdları söz konusudur. Bunların birincisi ayna içindeki güneşin, *hakikî* hâricî vücûdudur. Diğeri ayna içindeki misâlî vücûdudur. Bir diğeri de aynayı süslü bir şekilde boyayan yaygın aksinin *arâzî* ve *ayrı* hâricî vücûdudur. Ayrıca eğer bu ayna mesela bir fotoğraf makinesinin aynası ise onun arkasındaki fotoğrafın resim kâğıdına nakşolan güneşin sûretinin de ayrı ve arâzî bir hâricî vücûdu vardır ve Bedîüzzamân'a göre bu sonuncusu *bir derece sâbit* bir vücûdtur. Aynada görünen güneş ise hem resim kâğıdında görünen güneşin mâhiyeti olması hem de aynayı süsleyip sıfatı hükmüne geçtiği cihette hakîkî güneşin *gayrı* olmaktadır. O güneşin kendisi değil, güneşin cilvesinin başka bir vücûda girmesidir. Aynanın sıfatı hükmüne geçmiş yaygın (münbasıt) aksi ve fotoğraf kâğıdına geçen resmi *cihetiyle* güneştir demek hatadır. Bu cihetle güneşten başka içinde bir şeyin olmadığını söylemek yanlıştır. Zira aynanın parlak yüzündeki akis ve arkasında meydana gelen resim var. Bunların da ayrı ayrı vücûdları söz konusudur. O vücûdlar güneşin cilvesinden olmakla beraber güneş değiller, güneşin kendisi değiller. İşte Bedîüzzamân'a göre aynen bu verilen temsîldeki güneşin çeşitli vücûdları gibi kâinat aynasında ve eşyânın mâhiyet aynalarında ilâhî isimlerin cilveleriyle ortaya çıkan varlıkların nakışlarının -zira ona göre her bir mevcûd bir cihetle Şems-i Ezeli'nin bir isminin bir çeşit aynası olup o ismin bir nakşını göstermektedir- Vâcib'in vücûdundan ayrı ve hâdis olan bir vücûdu söz konusudur. O vücûd Vâcib'in vücûduna kıyasla vehmî ve hayâlî hükmünde zayıf olsa da vardır. O vücûda ilâhî kudret ile bir sebât ve karar verilmiştir. Vücûdunun bekâsı için her an, her şey O'nun ibkâsına muhtaçtır. Eğer bu irtibat kesilse bütün eşyânın birden fenâya gitmesi söz konusu olur. Dolayısıyla Bedîüzzamân'a göre her ne kadar حَقَائِقُ ٱلْاَشْيَاءِ ثَابِتَةٌ ise de

[1140] Nursî, **Lem'alar**, Zehra Yayıncılık s. 53-54.

ancak O'nun *isbât* ve *tesbitiyle* sâbit olduğunu söyleyebiliriz. Ona göre ilâhî isimlerin tümü hakîkî olup tümünün hakîkî tecellî ve cilveleri olmasından onların mazhar ve aynalarının (mevcûdat) vehmî ve hayâlî şeyler olması düşünülemez. Elbette mazharlarının da hâricî bir hakikati olacaktır.[1141]

Yukarıdaki îzâhlar çerçevesinde ortaya çıktı ki evet, Risâle-i Nûr mâsivâya Vâcibü'l-Vücûd'un varlığından *ayrı* olmakla beraber, *zâtî, aslî, hakikî* olmayan belki ancak hakîkî, aslî ve zâtî vücûda bağlı olan, ancak onunla vücûd bulup onunla ayakta kalabilen *ârızî* ve *hâdis* nitelikte bir çeşit varlık izafe etmektedir. Yani aynalarda (kâinat ve mahiyât-ı mevcûdât aynaları) görünen güneşin, hakîkî güneşin ayn-ı vücûdu/kendisi değil, gayrı olduğunu kabul etmektedir. Evet, Bedîüzzamân'a göre o ikinci ve üçüncü güneşler birinci güneşin cilveleridir, güneşin cilvesinin başka bir vücûda girmesidir, fakat güneş değiller. Böyle olunca da aralarındaki ilişki tam bir gayrilik ilişkisi olmadığı gibi bütünüyle bir aynilik ilişkisi de değildir. Yani bu kabulün hakîkî güneş ile aynadaki misâli güneş ve resim kâğıdındaki güneş arasındaki irtibatı tamamen yok sayan bir gayrilik şeklinde olduğunu söylemek de mümkün değildir. Zira daha önce de ifade ettiğimiz üzere Bedîüzzamân'a göre şeffaf olmayan (kesîf ve maddî) şeylerin akisleri hem gayrdır, ayn değil; hem ölüdür. Onların zâhiri ve sûrî hüviyetlerinden başka hiçbir özelliğe sahip değildir. Maddî nûrânînin (yarı nûrânî) akisleri de ayn değil, ama gayr da değil. Mahiyeti tutmamakla beraber o nûrânînin çoğu özelliklerine sahiptir. Onun gibi canlı sayılıyor. Oysaki nûrânî olan rûhların aksi hem canlı ve diridir, hem ayndır. Şu kadarı var ki bu akis *aynaların kabiliyetinin nisbet ve ölçüsünde* meydana çıktığından, o rûhun mâhiyetini, mahiyetinin hakikatini tamamen tutmuyor.[1142] Şüphesiz Bedîüzzamân'ın burada belirleyici faktör olarak aynaların kabiliyetine yaptığı vurgu önemlidir. Zira aynı vurgu aşağıda göreceğimiz üzere vahdet-i vücûd yorumunda da kullanılmaktadır. Bedîüzzamân diğer bir yerde şöyle demektedir: "*İn'ikas, ya hüviyeti veya hüviyetle mâhiyeti tutar. Kesifin timsalleri birer meyyit-i müteharriktir. Bir ruh-u nuranînin kendi âyinelerinde olan timsalleri, birer hayy-ı murtabıttır; aynı olmasa da, gayrı da değildir*."[1143] Nitekim Koçar'ın tespitlerine göre de Risâle-i Nûr açısından duyulur

[1141] Nursî, **Lem'alar**, Zehra Yayıncılık s. 54-55.
[1142] Nursî, **Sözler**, s. 194.
[1143] Nursî, **Mektûbât**, s. 471.

âlem Allah'ın isimlerinin bir yansımasıdır. Ama bu yansımalar O'nun isimlerinin aynı olmadığı gibi, gayrı da değildir. Böylece Bedîüzzamân Zât ile sıfatları arasındaki ilişkiyi esmâ ve yansımaları arasında da söz konusu etmiş olmaktadır.[1144]

Mutasavvıflara göre tevhîd Cenâb-ı Hakk'ın hem "ma'bûd" hem "fâil" ve hem de "vücûd" olarak birlenmesi neticesinde gerçekleşebilir. Hakk'ın ma'bûd olarak tevhîdinde ortak bir kanaat oluştuğu görülmektedir. Fâil olarak tevhîdinde farklı ifadeler ileri sürülmüş lakin kulun yaptıklarından mes'ûl olduğu belirtildikten sonra hakîkî fâilin Allah olduğu söylenmiştir. Hakk'ın vücûd olarak birlenmesi ise meselenin pek çok incelikler ve bazı ifade zorluklarını muhtevî bulunması sebebiyle İslâm bilginleri tarafından üzerinde durulmamışken, mutasavvıflardan da sadece havâstan olanların bu konuda düşünce belirttiği görülür. Şüphesiz bu muvâcehede vücûd bakımından çözülmesi gereken en önemli mesele -yukarıda da ifade edildiği üzere- Hakk'ın vücûdu ile mahlûkun vücûdu arasındaki irtibatın doğru olarak tespit edilip düzgün bir şekilde ifade edilebilmesidir. Tahralı tam burada tasavvuf ehlinin bu anlamda vücûdun birliğine dönük idrâk ve tevhîdinin, daha doğrusu tevhîdi vücûd yönünden idrâk hakkındaki düşüncelerinin *aklî* ve *nazarî* bir doktrin olarak değerlendirilememesi gerektiğine özellikle dikkat çekmektedir. Zira ona göre evet, vahdet-i vücûd anlayışına göre vücûd birdir ve o da Hakk'ın vücûdudur. Lâkin vücûd açısından bu ayniyet telakkisi insanın aklî ve hissî mertebedeki gayriyet duygusundan tasavvufî usûl ve terbiye yoluyla ulaştığı bir *idrâk* yani "vecd" ve "zevk"tir. Onun içindir ki Tahralı'ya göre sûfîler ancak *mertebelerine göre* bir "ayniyet" ve "gayriyet"ten söz etmektedirler.[1145]

Nitekim el-Hakîm, İbnü'l-Arabî'de varlığın birliğini teorik akıl yürütmeye dayalı felsefî bir teori yapanların görüşünü red sadedinde gerçeğin tam da bunun zıddı olduğunun söylenebileceğini kaydeder. Ona göre İbnü'l-Arabî'de varlığın birliği fikrini veren müşâhededir. İbnü'l-Arabî bir yandan görülür ve müşâhede edilir

[1144] Koçar, **Eleştirel Açıdan Saîd Nursî'nin Kelâmî Görüşleri**, s. 263. Koçar, Bedîüzzamân'ın İlâhî isimler ve tecellileri konusunda İbn Arabî'nin görüşlerinden etkilendiğini değerlendirmekte ve şöyle demektedir: Allah ile kâinat arasındaki ilişki sadece yaratma açısından olup O'nun isimleri kâinat üzerine yansımaktadır. Bu çerçevede Allah âleme dâhil olmadığı gibi ondan hariç de değildir. Allah müteâl (aşkın) yani her şeyin ötesinde olmakla beraber isim, sıfat ve tasarruflarıyla her şeyin içindedir denilebilir. Koçar, **Eleştirel Açıdan Saîd Nursî'nin Kelâmî Görüşleri**, s. 96-97, 263.

[1145] Tahralı, **Fusûsu'l-Hikem, Şerhi**... -A. A. Konuk'un Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi içerisinde-, I, 50-52.

çokluğu varsaymakta -ama duyularca idrâk edilen çoklukta durmaz, onu gerçek varlığı olmayan akledilir çokluk/hayâl sayar-, öte yandan varlığın birliğini kabule de yine müşâhede ile ulaşmaktadır. Şu farkla ki birinci müşâhede sıradan bir görüş iken ikinci müşâhede tasavvufî keşfin bir mertebesidir.[1146]

Fakat şurası da bir hakikattir ki ilham, keşif, tecellî ve şuhûd neticesinde idrâk edilen bu bilginin akıl gücü kullanılarak dil ile ifade edilmesi neticesinde bazı problemlerin ortaya çıktığı hatta bu yolla elde edilen birtakım bilgilerin aklın hükümlerine muhâlif ve zıt olduğu görülmektedir. Nitekim Tahralı şöyle der: " *Öyle anlaşılıyor ki, "aklı aşan"ın dil ile ifadesinde ortaya çıkan bu zıtlıklar, "tutarsız" görünüşler, aklî bir sistem ve bütünlükten uzaklaşma neticesini vermekte, fakat zarûrî ve kaçınılmaz bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır*."[1147]

Vahdet-i vücûd ehlinin görüşleri çerçevesinde Tahralı'nın ayniyet ve gayriyet kavramları etrafında vardığı neticelerden biri şudur: Onlara göre bütün varlıklar menşe'leri olan "ilmî hakikatler" itibarıyla Hakk'ın aynı iken görünür âlemindeki sûret ve cisimleriyle Hakk'ın gayrıdırlar. Sûfîlerin anlayışına göre tecellîde tekrar olmayıp hiçbir tecellî daimî olmadığından ve giden tecellînin yerine algılayamadığımız her bir zaman diliminde bir misli geldiğinden, yani sürekli bir teceddüd-ü emsâl söz konusu olduğundan her tecellî eski varlığı gidermekte ve yeni bir yaratışı getirmektedir. Böylece mevcûdât ancak sürekli bir yeniden ve misliyle yaratmayı ifade eden bu tecellî ile var olabilmektedir.[1148] Yani mevcûdâtın varlığı Hakk'ın varlığına bağlı, iki an içinde bâkî olmayan, itibarî ve izafî bir varlıktan ibaret olmaktadır. Varlıklar açısından bağımsız ve bizzâtihi bir varlık kesinlikle söz konusu değildir. Binâenaleyh halk-ı cedîdin bir anında var olan ve sûret kazanan mevcûd,

[1146] el-Hakîm, **İbnü'l-Arabî Sözlüğü**, s. 642. Suad, bu mevzu ile alakalı şu ayrıntılara da değinir: "*Şeyhimizin tevhidi hakkında düşünce ve felsefe kaynaklı teorik bir tevhittir diyemiyoruz; dolayısıyla onu teori ve düşünce düzleminde araştıramıyoruz. Öte yandan İbnü'l-Arabî'nin müşahededе boğulmuş ve vecd halinin tesiri altında konuşmuş, tevhidinin de kendisinden geçmiş insanların tevhidi olduğunu da iddia edemiyoruz. Asla! Kuşkusuz İbnü'l-Arabî'nin tevhidi ayık müşahede sahibinin tevhidiydi. Bu noktadan da İbnü'l-Arabî araştırmacıları arasında görüş ayrılığı çıkmıştır: Bu bağlamda bazı araştırmacılar onun vardığı sonuçları felsefî bir teori, başkaları sülûkun neticesi saymıştır. En uygunu İbnü'l-Arabî'nin tekâmülünü fena ve beka hallerini birbirine katıp, bir hali diğerine egemen kılmayan bir yetkinleşme saymamızdır*." (el-Hakîm, **İbnü'l-Arabî Sözlüğü**, s. 644-645).

[1147] Tahralı, **Fusûsu'l-Hikem, Şerhi**... -A. A. Konuk'un Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi içerisinde-, I, 43.

[1148] İbn Arabi açısından halk-ı cedid kavramı için ayrıca bkz. Addas, **İbn Arabî**..., s. 100.

Hakk'ın gayrı; yok oluş anında Hakk'a geri dönüp O'nda fenâ bulduğu noktada ise Hakk'ın aynıdır. Bu da bizlere mevcûdâtta bir bakıma gayriyet ve bir bakıma ayniyet olmasının sûfîlerdeki halk-ı cedîd anlayışı nedeniyle de söz konusu olduğunu göstermektedir.[1149]

Yine sûfî düşüncede zuhûr, tecellî veya tenezzül neticesinde ortaya çıkan "şeyler" ilâhî isimlerin mazharlarıdır. "Şey" zâhir olduğunda ilâhî isim onda batın, ilâhî sıfat ise bu isimde batın ve Zât da bu sıfatta batın durumdadır. Nitekim Ahmed Avni Konuk bütün tenezzülâtın Zât-ı Latîf-i Hakk'ın mertebe mertebe suver-i kesîfeye bürünerek zâhir olmasından ibaret olduğunu kaydetmektedir. Vücûd birdir, âlem onun tecellî ve zuhûrudur. Bu tecellî ve zuhûr birtakım taayyün dereceleri ve tenezzül mertebelerinden geçer. Dolayısıyla yaratılış bir meydana çıkıştır ve iniş mertebeleri de sıfatlarda bilkuvve mevcûd olan istidâtların derece derece görünüşünden başka bir şey değildir.[1150] İşte yukarıda sözü edilen zuhûr ve butûn münâsebeti aynı zamanda ayniyet ve gayriyet meselesinin de zeminini teşkil etmektedir. Zira tecellî mertebeleri dikkate alındığında Zât, sıfat, isim ve şeyler arasında zâhir olma ve batın olma nispetleri sâbit olmaktadır.[1151]

Zât ve sıfatlar arasındaki bu münâsebet sünnî kelâmcılar tarafından "sıfatlar Zât'ın ne aynıdır ve ne de gayrıdır" şeklinde tek bir cümlede ifade edilirken, İbnü'l-Arabî bu münâsebeti aynı mananın farklı şekildeki ifadesi olarak görülebilecek "sıfatlar Zât'ın hem aynıdır ve hem de gayrıdır" sözleriyle formüle etmiştir.[1152] İşte Zât ile sıfatlar arasındaki münâsebet böyle olunca doğal olarak sıfat ile âsâr daha doğrusu Zât ile âsâr arasındaki münâsebet de böylesine paradoksal bir ilişkiye bürünmekte ve bu ilişkinin beyanı zorlaşmaktadır. Zira âlem, Zât'ın isim ve sıfatlarının mazhar ve tecellîgâhıdır. Nitekim el-Hakîm'in dediği gibi İbnü'l-Arabî'nin, bir noktada, sıfatı açık bir şekilde mazharından ayırdığı görülürken, başka bir açıdan ise bu mazhar kendinde zuhûr edenle birleşmektedir.[1153] İbnü'l-Arabî

[1149] Tahralı, **Fusûsu'l-Hikem'de Tezadlı**... -A. A. Konuk'un Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi içerisinde-, II, 9-23.
[1150] Sunar, **İmam Rabbânî İbn Arabî**..., s. 23-24.
[1151] Tahralı, **Fusûsu'l-Hikem'de Tezadlı**... -A. A. Konuk'un Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi içerisinde-, II, 24-25.
[1152] el-Hakîm, **İbnü'l-Arabî Sözlüğü**, s. 557.
[1153] el-Hakîm, **İbnü'l-Arabî Sözlüğü**, s. 559.

mütemadiyen bu iki görüş (aynılık ile gayrılık) arasında gider gelir. Yani âlemdeki her bir varlık *vücûd* ile özdeş ama aynı zamanda da *vücûd*'dan başka bir şeydir.[1154]

Diğer taraftan Zât ile isimler arasındaki münâsebet çerçevesinde ilâhî isimlerin hepsinde var olan iki itibara da dikkat çeken Tahralı, ayniyet ve gayriyet meselesini bu iki itibar üzerinden şöyle değerlendirir: İlâhî isimlerin hepsinde iki itibar vardır. Birisi bu isimlerin Zât'a delâlet etmesi, diğeri ise her birinin kendine has olan manaya delâlet etmesidir. Her bir isim Zât'a delâlet etmek cihetinden diğerleriyle aynı iken kendisine has olan mana cihetiyle gayrı olmaktadır. İşte "şeyler"in yani mevcûdâtın ilâhî isimlerin zâhiri ve ilâhî isimlerin de onların batını olduğu ve hemen yukarıda ifade edildiği üzere Zât ile isimleri arasında bir bakıma ayniyet ve bir bakıma gayriyet bulunduğuna göre doğal olarak esmânın hüküm ve tecellîlerini göstermeleri üzerine ortaya çıkan varlıklar için de her bakımdan ve her yönden olmasa da bu iki itibar söz konusu olacaktır.[1155]

Vahdet-i vücûdu ve ayniyet ve gayriyet kavramlarının bu düşüncedeki sınırlarını anlamak konusunda diğer önemli bir konu da varlık mertebeleridir. Hatta Tosun'a göre İbnü'l-Arabî'yi anlamanın temel ölçüsü onun varlık mertebeleri sistemini anlamaktır. Tosun, bu anlamda meselenin anlaşılması için Arabî'nin Fütûhât'taki şu ifadelerini örnek verir: "Er-Rabbü Hakkun, ve'l-abdü Hakkun: Rab Tanrı'dır, kul da Tanrı'dır." Yine aynı eserdeki şu ifadelerini de aktarır: "el-abdü abdün, ve'r-Rabbü Rabbün: Kul kuldur, Tanrı da Tanrı'dır." İşte ona göre meselâ ilk ifadenin cımbızlanarak alınması halinde yanlış anlaşılmaya yol açmaması düşünülemez. Oysa İbnü'l-Arabî'nin mertebeler görüşü bilinirse ve bu ifadesi bu muvâcehede değerlendirilebilirse bir problemin olmadığı ortaya çıkacaktır. Yani İbnü'l-Arabî'nin ikinci taayyün mertebesi ile ilgili bu ifadesini sanki şehâdet mertebesinden bahsediyormuş gibi anlamaya kalkarsak "İbnü'l-Arabî kula Tanrı demiş" zannederek çok yanlış bir noktaya gelebiliriz. Oysaki İbnü'l-Arabî ikinci

[1154] Chittick, **Varolmanın Boyutları**, s. 210.

[1155] Tahralı, **Fusûsu'l-Hikem'de Tezadlı**... -A. A. Konuk'un Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi içerisinde-, II, 26-27. İbn Arabî'nin zat-sıfat ve dolayısıyla zat-esma ve zat-eşya münâsebetine bakışına dair bir değerlendirme için bkz. Sunar, **İmam Rabbânî İbn Arabî**..., s. 20-26.

ifadesinde görüldüğü üzere şehâdet mertebesinden bahsederken "kul kuldur, Tanrı da Tanrı'dır" demektedir.[1156]

Nitekim ayniyet ve gayriyet açısından mertebeleri bir değerlendirmeye tabi tutan Tahralı'ya göre yedili tasnifi esâs almamız durumunda ilk mertebede (lâ-taayyün) Hakk'ın zâtından başka bir şey olmadığından bu mertebede gayr ve gayriyyetten söz edilemez. İlk taayyün düzeyinde sıfat ve isimler Zât'ta topluca bulundukları ve Zât'ın gayrı olmadıkları için ayniyet söz konusudur. İkinci taayyün mertebesinde Zât isim ve sıfatlarının gereği ve muktezâsı olan bütün küllî ve cüz'î manaların sûretlerini birbirinden ayrılmış olarak bilir. Kevnî mevcûdâtın hakikatleri olan bu sûretlerin bu düzeydeki varlıkları vücûdî olmayıp sübûtî ve ilmîdir. Hakk'ın vücûdunda ilmen sâbit olup ayrı bir vücûda sahip olmadıklarından bu ilmî sûretler ile Hak arasında ayniyet söz konusudur. Bir sonraki mertebe olan rûhlar mertebesi ise Hakk'ın ayrılık ve gayriyetten bir nevi ile zuhûrunun olduğu bir düzeyi ifade eder. Zira ilmî sûretler bu düzeyde birer basit cevher olarak zâhir olurlar. Onun için bu düzeyde gayriyet söz konusudur ve bu mertebede başlayan ayrılık ve gayrılık alt düzeydeki mertebelerde daha açık olarak görünecektir. Bu çerçevede misâl âleminde daha da belirginleşen gayriyet şehâdet âlemi düzeyinde aşikâr hale gelir. Bu son düzeyde her bir varlık birbirinden ayrı ve biri diğerinin gayrı olduğu gibi Hakk'ın da gayrıdır. Yani şehâdet âleminde varlıklar şekil, sûret, madde ve cisimleriyle Hakk'ın aynı değil gayrıdır. Bu mertebeye göre abd "abd"dir, Mevlâ Mevlâ'dır. Zuhûr ve tecellînin kemâl manada gerçekleştiği insan-ı kâmil mertebesinde de şehâdet âleminin bir parçası olması hasebiyle insan, cismi ve sûretleriyle Hakk'ın gayrıdır. Hak ile insan arasında gayriyet olduğu açıktır.[1157] Bu yüzden Tahralı'ya göre "Hak eşyânın aynı"dır demek, Hak mevcûdâtın "ilmî sûretleri ve hakikatleri"dir anlamındadır. Yoksa Hak eşyânın maddî-cismânî varlıkları veya maddî gerçeğidir demek değildir.[1158]

[1156] Necdet Tosun, "Tasavvuf Açısından Vahdet-i Vücûd", **Tarihten Günümüze Tartışmalı İnanç Meseleleri-II (Nûr-i Muhammedî, Vahdet-i Vücûd, Rüya)**, Mehmet Bulğen ve İsmail Taşpınar (Ed.), s.a. (261-270), MİFAV Yayınları, İstanbul 2015, s. 264-266.

[1157] Tahralı, **Fusûsu'l-Hikem'de Tezadlı**... -A. A. Konuk'un Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi içerisinde-, II, 27-31.

[1158] Mustafa Tahralı, **Ayn ve Ayniyyet** -A. A. Konuk'un Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi içerisinde-, MİFAV Yayınları, İstanbul 2011, IV, 13.

Vahdet-i vücûd anlayışında mertebeler çerçevesinde ayniyet ve gayriyet şeklindeki ilişkinin sembolize edilerek ifade edildiği misâllerden birisi gölge ve gölge sahibi arasındaki ilişki örneğidir ki, mevcûdâta gölge varlık denmesi bu itibarla olmuştur. Şehâdet âlemindeki varlıkların lâ-taayyün mertebesini ifade eden Mutlak Vücûd karşısında kendilerine ait müstakil bir vücûdlarının olmadığı, ancak Hakk'ın isim ve sıfatlarının tecellîleri itibarıyla zillî ve izafî bir vücûdları olduğu ifade edilmiştir.[1159] Yine bu itibarladır ki ilk taayyün mertebesi olan vahdet (hakikat-ı Muhammediye) mertebesine "zıll-i evvel, şehâdet âlemine ise "vücûd-i zıllî", "vücûd-i hayâlî", "vücûd-i izâfî" vb. gibi isimler verilmiştir. Bu mülâhazalar muvâcehesinde ilâhî isimler mertebesi Zât'ın sûretleri ve gölgeleri, a'yân-ı sâbite mertebesi ilâhî ilimde zuhûra gelen isimlerin sûretleri, rûhlar âlemi a'yân-ı sâbitenin gölgesi, misâl âlemi rûhlar âleminin gölgesi ve şehâdet âlemi de misâl âleminin gölgesi durumundadır.[1160] Hakikatte vücûd gölgenin sahibine aittir. Gölgenin vücûdu ise mevhumdur. Vücûdun hakikatte Zât'a, mazharlarında zuhûr eden ilâhî sıfatlara mahsus olduğu dikkate alınınca şu şehâdet âlemindeki varlıkların birçok mertebeden geçmiş gölgelerden ibaret olduğu daha iyi anlaşılacaktır.[1161]

Vücûdun hakikati gölge sahibinin vücûdudur. Vücûdun hayâli ve görüntüsü ise gölgenin vücûdudur. İşte bu mana muvâcehesinde varlıklar âlemine "hayâl" denilmiştir. Zira onun vücûdu gölge vücûdtur. Meselâ aynaya bakan insan "hakikat", aynada görünen sûreti ise "hayâl"dir. Aynadaki hayâl ve gölge bizâtihi yok ise de bu gölgeye varlık veren gölge sahibidir. Aslî, zâtî ve hakîkî vücûd ezelen ve ebeden bu zâti hüviyyetindir. Fer'î, itibarî ve vehmî vücûd ise taayyün ve zuhûr mertebelerindeki gölgelerindir. Hakikî vücûd olan Hakk'ın vücûdu bu gölgelerde zâhir olduğu için bu gölgelerin bir vücûdu olduğu tevehhüm edilmiştir. Oysa hakikatte Hakk'ın vücûdundan başka hakikî vücûd yoktur. Kaldı ki sûfîler şuna da dikkat çekerler ki, mümkünlerin mâhiyetleri üzerine vaki' olan vücûd Hakk'ın vücûdunun "ayn"ı ve kendisi değil, o hakîkî vücûdun gölgesidir ve bir şeyin gölgesi

[1159] Konuk, **Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, I, 9.

[1160] Tahralı, **Vahdet-i Vücûd ve Gölge Varlık** -A. A. Konuk'un Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi içerisinde-, III, 13-25.

[1161] Tahralı, **Vahdet-i Vücûd ve Gölge Varlık** -A. A. Konuk'un Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi içerisinde-, III, 28-29.

ise kendisinin aynı değildir.[1162] Nitekim İbnü'l-Arabî'nin bir tek vücûd fikrini ve bu vücûdun varlıklar üzerinden kesrete bürünmesini îzâh sadedinde Nûr ism-i ilâhisinden istifade ettiği görülür. Gerçek varlık birdir ve nûr gölgelerde çoğaldığı gibi mümkünlerin formlarında çoğalır. Nûr renksizdir ve renkli cam vâsıtasıyla artmaktadır.[1163] Camdan akseden renkli nûrun aslı ve hakikati renksiz olan nûrdur. Hakk'ın renksiz olan vücûd nûru, a'yân-ı sâbitenin istidât ve kabiliyetlerine göre şehâdet âleminde renkli bir şekilde, yani muhtelif birçok sûrette zâhir olmuştur. Binâenaleyh hariçte gördüğümüz mevcûdât a'yân-ı sâbitenin istidât ve kabiliyet renkleriyle zâhir olan ve menşe'leri hakîkî nûr olan "nûrlu gölgeler"dir. Bu iki nûr arasında *hakikat* bakımından bir gayrılık yoktur, ikisi de aynıdır. Ama renkli camlardan sızan nûr, *taayyün* ve *zuhûr* bakımından renksiz nûrun aynı değildir. Dolayısıyla mevcûdâtın varlığı Hakk'ın vücûduna bağlı ve varlıklar hakikatleri bakımından Hakk'ın aynı iken, taayyün ve zuhûr cihetinden Hakk'ın vücûdu ile varlıklar arasında bir gayriyet söz konusudur. Binâenaleyh asıl ve hakikat bakımından esmâ ve sıfatlarıyla zâhir olan Hakk'tır. Bir yerde de Hakk'ın vücûd tecellîsi önce a'yân-ı sâbite üzerindeki tecellîsiyle sınırlanarak gölge vücûd örtüsüne bürünmese ve ardından da rûhlar ve misâl mertebelerinde bu gölge vücûdun gölgeleri tecellî etmeseydi şehâdet âlemindeki tecellîsi gayet derecede nûrlu olacağı için idrâk edilmesi mümkün olmayacaktı.[1164]

Şüphesiz Tahralı'nın dediği üzere diğer temsîllerde olduğu gibi gölge misâli de "hakikat"i mümkün mertebe ifade edebilmek için verilmiş bir misâlden ibarettir. Şehâdet âlemi ve diğer üst mertebeleri birer gölge addetmek bu mertebelerin gerçekliğini ve hakikatini inkâr etmek değil hakîkî vücûd olan Hakk'ın vücûduyla bu mertebeler arasındaki ilişkinin keyfiyetini tavsîf ve tayîn etmek muvâcehesinde başvurulan bir temsîldir.[1165] Tahralı'ya göre vahdet-i vücûd anlayışında âlemin bir vehim ve hayâl olarak telakki edilmesi şöyle açıklanır: "*Âlemin hakîkî ve müstakil bir vücûdu yoktur. Hakîkî vücûd Hakk'ın, izafî vücûd ise âlemin vücûdudur. Âlem*

[1162] Tahralı, **Vahdet-i Vücûd ve Gölge Varlık** -A. A. Konuk'un Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi içerisinde-, III, 31, 34.

[1163] el-Hakîm, **İbnü'l-Arabî Sözlüğü**, s. 496.

[1164] Konuk, **Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, II, 246-248; Tahralı, **Vahdet-i Vücûd ve Gölge Varlık** -A. A. Konuk'un Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi içerisinde-, III, 41-44.

[1165] Tahralı, **Vahdet-i Vücûd ve Gölge Varlık** -A. A. Konuk'un Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi içerisinde-, III, 45.

ancak Hakk'ın varlığına nisbet ve izafetle mevcuttur. Bu nisbet ve izafet "gölge" mefhumu ile anlatılmaktadır. Şehâdet âlemi ve içindeki varlıklar "hakîkî vücûd"un gölgesidir. Gölge kendi kendine var olamaz, onun müstakil bir varlığı yoktur; bir gölge sahibine muhtaçtır."[1166] Nitekim Sunar'a göre de İbnü'l-Arabî açısından âlemin bir hayâl, vehim ve gölge olması kendi nefsi bakımından bir vücûda sahip olmaması cihetiyledir.[1167]

Şahıs ve gölgesi arasında varlık yönünden olan münâsebet bir bakıma ayniyet, bir bakıma da gayriyet arz eder. Gölge olan âlemin varlığı hakikat bakımından Hakk'ın vücûdunun aynı olmakla beraber, âlem, taayyünü bakımından Hakk'ın gayrıdır. Onun içindir ki, Tahralı'ya göre, vahdet-i vücûd anlayışında âlemin vücûdu her bakımdan ve her yönden tamamen Hakk'ın vücûdunun aynıdır denilmemektedir.[1168] Vahdet-i vücûd anlayışındaki sûfîlere göre âlemin, gölge ve hayâl bile olsa bir gerçekliği vardır. Gölge ve gölge sahibi arasında kabul edilen bu ikiliği "ayniyet" anlayışı ile çözümleyen sûfîler, "gayriyet" anlayışıyla da mes'uliyeti ve noksan sıfatları varlıklara izâfe etmektedirler.[1169]

Nitekim Risâle-i Nûr incelendiğinde de Hakk'ın vücûdu ile mevcûdâtın vücûdu arasındaki ilişkinin ortaya konulmasında gölge metaforunun en çok başvurulan bir sembol olduğu görülür. Bedîüzzamân öncelikle her şeyin kendine bakan vecihte yani mana-yı ismiyle hiç olduğunu, kendi zâtında müstakil bizâtihi sâbit bir vücûdu ve yalnız kendi başıyla kâim bir hakikati olmadığını tespit eder. Ona göre Cenâb-ı Hakk'a bakan vecihte ise (mana-yı harfî) hiç değildir. Çünkü onda

---

[1166] Tahralı, **Vahdet-i Vücûd ve Gölge Varlık** -A. A. Konuk'un Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi içerisinde-, III, 51.

[1167] Sunar, **İmam Rabbânî İbn Arabî**..., s. 37.

[1168] Nitekim Konuk, vahdet-i vücûd ve vahdet-i şuhûd konusunda Mehmet İhsan adlı bir kişi ile olan mektuplaşmalarında ilgili kişiye bu mevzu ile ilgili şunları yazmıştır: Şeyh-i Ekber, mümkinatın vücûdu vacip vücûdun aynıdır demiyor. Belki hakikat bakımından aynı ve taayyün yani görünüş bakımından gayrıdır diyor. Bu iki deyiş arasında büyük bir fark olduğu açıktır. Eğer birinci durumdaki gibi anlamışsanız inkârda hakkınız vardır. Zira böyle olunca tapan ile tapılan yaratan ile yaratılan arasında tam bir ayniyet hâsıl olur ki bu Şeyh-i Ekber'e iftiradır. Sunar, **İmam Rabbânî İbn Arabî**..., s. 106. Schimmel de bu müvacehede şu tespitleri yapar: "*İbn Arabî'nin düşüncesinde, öz dâhil, kategoriler ötesine geçen bir üstünlük vardır. Allah bütün niteliklerin üzerindedir -bu nitelikler ne O'dur, ne de O'ndan gayrıdır- ve O, zatıyla değil, isimlerinin aracılığıyla Kendine tecelli eder. Zati düzeyde kavranamaz (kavramlar ötesidir) ve deneyimlenemez (hatta akıl dışı bilmenin de ötesindedir). Bunun anlamı şudur: Mahlûkat, fiili varoluşunda Allah ile özdeş değil, yalnızca O'nun sıfatlarının yansımalarıdır*." (Schimmel, **İslâmın Mistik Boyutları**, s. 285).

[1169] Tahralı, **Vahdet-i Vücûd ve Gölge Varlık** -A. A. Konuk'un Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi içerisinde-, III, 56.

cilvesi görünen bâkî isimler vardır. Bu cihet itibarıyla mevcûd olmayan (madum) değil çünkü sermedî bir vücûdun *gölgesi*ni taşıyor. Hakikati vardır, sâbittir, hem yüksektir. Çünkü mazhar olduğu bâki bir ismin sâbit bir çeşit *gölgesi*dir.[1170] Dikkat edildiği üzere Bedîüzzamân'a göre de eşyânın hakikatlerinin kendisi itibarıyla, kendi başıyla bir vücûdundan, bir kâimiyet ve sübûtundan söz edilemez. Hakikatlerin sübûtu -ki Bedîüzzamân'ın onların varlığı için bu mertebede *sübût* ifadesini kullanması da dikkat çekmektedir- ancak mazharı oldukları bâki isimlerin bir nevi *gölge*leri olmaları itibarıyla gerçekleşmektedir. Bedîüzzamân'a göre mâhiyetlerin her birisi ancak hem bâki, hem sermedî bir ismin cilvesinin *gölgesi* olmaları itibarıyla tahakkuk eder ve ancak o isimle bâki bir niteliğe bürünür.[1171] Hakikatler ilâhî isimlerden feyz alırlar ve onların bir çeşit gölgeleridirler.[1172] Bu anlamda kendine bakan cihetle madum olan mevcûdâtın ancak sermedî bir vücûdun gölgesini taşıması bakımından hariçte bir vücûdu söz konusu olmaktadır. Mevcûdât Sâni'-i Kadîr'in kudsî isimlerinin cilveleri, onların nurlarının gölgeleri ve fiillerinin eserleridir.[1173] Bütün vücûd, bütün nuruyla O'nun hayatının gölgesidir. Tüm hayatlar onun cilvesiyle meydana gelir ve kâinatın tüm sabit hakikatleri ona dayanır, onunla kâimdir.[1174] Diğer taraftan esmâ ef'âl üzerinden etkisini gösterdiği gibi esmânın menşei sıfât ve sıfâtın menba'ı şuûnât-ı zâtiye olduğu dikkate alındığında Risâle-i Nûr açısından, mevcûdâtın Vâcibü'l-Vücûd'un tecellîsinin gölgesi olan varlığının kaç perdeden geçmiş bir gölge olduğu daha iyi anlaşılacaktır.[1175] Bedîüzzamân'a göre bu durum aslında mevcûdâtın vücûdu kadar onlarda kemâl ve cemâl namına ortaya çıkan ne varsa hepsinin aslına kıyasla sönüklüğünü, zayıflığını ve ehemmiyetsizliğini göstermektedir. Bu itibarla mevcûdâtın üzerinde görülen vücûd, kemâl, cemâl, ihsân ve hüsün, hakikî vücûdun ve onun mutlak kemâl ve cemâlînin ancak pek çok perdeden geçmiş bir gölgesi, belki isimlerinin cilvelerinin gölgelerinin gölgeleri olarak[1176] zıllî, itibârî, izâfî ve nisbîdir; aslî, hakîkî veya zâtî değildir.[1177]

[1170] Nursî, **Mektûbât**, s. 60.
[1171] Nursî, **Şualar**, s. 61; **Sözler**, s. 631.
[1172] Nursî, **Şualar**, s. 76.
[1173] Nursî, **Mektûbât**, s. 229.
[1174] Nursî, **Mektûbât**, s. 240.
[1175] Nursî, **Sözler**, s. 621.
[1176] Nursî, **Asâ-yı Mûsâ**, s. 232; **Sözler**, s. 582, 617, 620, 678-679; **Şualar**, s. 64, 75, 76; **Mesnevî-i Nûriye**, s. 41, 62; **İşârâtü'l-İ'câz**, s. 91.
[1177] Nursî, **Lem'alar**, s. 15. Meselâ Bedîüzzamân şöyle der: "*Sizlere müjde! Mahbublarınızdan nihayetsiz firakların yaralarını tedavi edip merhem süren bir Mahbub-u Bâki'niz var. Madem o var ve*

Âlemde ve varlıklar üzerinde bulunan kemâlâtın, tamamıyla Sâni'in kemâlinden tecellî eden gölgeden alınma (muktebes) olduğunun altını çizen Bedîüzzamân'a göre Sâni'-i Zülcelâl, vâhid, Vâcibü'l-Vücûd ve bütün sıfât-ı kemâliye ile muttasıf olduğu gibi bütün nevâkıstan pâk ve münezzehtir. Çünkü sûfîlerin görüşlerinde olduğu gibi ona göre de eksiklik ve noksanlık, maddî ve cismânî şeylerin *mâhiyetlerindeki istidâdın* azlığından ileri gelmektedir. Hâlbuki Cenâb-ı Hak maddî ve cismânî şeylerden değildir.[1178]

Kâinatın Sâni'-i Zülcelâl'ının Vâcibü'l-Vücûd, yani vücûdunun zâtî, ezelî, ebedî, ademi ve zevâli imkansız ve varlık tabakalarının en esâslısı ve en mükemmeli (râsih) olduğuna işaret eden Bedîüzzamân, sair vücûd kategorilerinin ise, O'nun vücûduna kıyasla gayet zaîf bir *gölge* hükmünde olduğunu tespit eder. Hatta Bedîüzzamân'a göre Muhyiddin-i Arabî gibi birçok tahkîk ehlinin, diğer vücûd tabakalarını, evhâm ve hayâl derecesine indirerek لاَ مَوْجُودَ اِلاَّ هُوَ demiş olmalarının yani, Vücûd-u Vâcib'e nispeten başka şeylere vücûd denilmemesi gerektiği; onların vücûd unvanına lâyık olmadığı şeklinde hükmetmiş olmalarının arka planında bir yerde Vâcib'in vücûdunun son derecede râsih ve hakikatlı olmasına karşılık mümkinâtın vücûdunun o ölçüde hafif ve zayıf olması durumu bulunmaktadır.[1179] Diğer bir yerde bu durumu şöyle ifade eder: "*Tarîkatın gayet mühim bir meşrebi olan "Vahdet-i vücud" namı altındaki Vahdet-üş Şuhud, yani Vâcibü'l-Vücud'un vücuduna hasr-ı nazar edip, sair mevcudatı, o vücud-u Vâcib'e nisbeten o kadar zaîf ve gölge görür ki, vücud ismine lâyık olmadığını hükmedip, hayal perdesine sarıp, terk-i masiva makamında onları hiç saymak, hattâ madum tasavvur etmek, yalnız cilve-i esma-i İlahiyeye hayalî bir âyine vaziyeti vermek kadar ileri gider. İşte bu meşrebin ehemmiyetli bir hakikatı var ki: Vâcibü'l-Vücud'un vücudu, iman kuvvetiyle ve yüksek bir velayetin hakkalyakîn derecesinde inkişafıyla, vücud-u mümkinât o derece aşağıya düşer ki, hayal ve ademden başka onun*

Bâki'dir, başkaları ne olursa olsun merak çekmeyiniz. Belki o mahbublarda, sebeb-i muhabbetiniz olan hüsn ü ihsan, fazl ü kemal, o Mahbub-u Bâki'nin cilve-i cemal-i bâkisinden çok perdelerden geçip, gayet zayıf bir gölgenin gölgesidir. Onların zevalleri, sizleri incitmesin. Çünki onlar bir nevi âyinelerdir. Âyinelerin değişmesi şaşaa-i cemalin cilvesini tazeleştirir, güzelleştirir. Madem o var, her şey var." (Nursî, **Asâ-yı Mûsâ**, s. 230).

[1178] Nursî, **İşârâtü'l-İ'câz**, s. 91-92.

[1179] Nursî, **Mektûbât**, s. 249.

nazarında makamları kalmaz; âdeta Vâcibü'l-Vücud'un hesabına kâinatı inkar eder."[1180]

Bedîüzzamân'a göre de varlıkların vücûdu Vâcib'in nûrundan bir gölge olması yönüyle *vehmî* bir mertebededir. Lâkin Vâcib'in emriyle hâricî vücûda girmek sûretiyle sabit kalır. Dolayısıyla ona göre bu vücûd, bizzât hakikî bir hâricî vücûd değildir ama vehmî nitelikte veya zâil bir gölge de değildir.[1181] Yani bütün eşyânın, O'nun yaratmasıyla gerçekleşen ârızî bir varlığı vardır. Bu vücûd her ne kadar Vâcibü'l-Vücûd'un vücûduna nisbetle çok zayıf ve kararsız bir gölge ise de *hayâl* veya *vehim* niteliğinde bir vücûd değildir.[1182]

Doğrusu Bedîüzzamân'ın bu noktadaki tavır ve hassâsiyetini İmâm-ı Rabbânî'nin aynı konudaki hassâsiyeti ile özdeşleştirmek mümkündür. İkisinin de varlık görüşünü vahdet-i vücûd ehlinin görüşünden ayıran ince farkın bir yerde bu ihtiyât ve hassâsiyetlerinin neticesi olarak ortaya çıktığı görülmektedir. Zira Bedîüzzamân da İmâm Rabbânî gibi mevcûdâtın varlığını zıllî (gölgesel) bir varlık olarak nitelese de nihâî noktada bunun hayâl ve vehim mertebesine indirgenmesini kabul etmemektedir. Nitekim Rabbânî, vahdet-i vücûd ehlinin mümkinâtın varlığının Vâcibü'l-Vücûd'un vücûdu karşısındaki zayıflığını nitelemek üzere kullandıkları "vehim, hayâl, akis ve zıll (gölge)" ifadelerinin yanlış anlaşılmaları netice verebileceğini ifade etmekte ve bu anlamda özellikle ilk iki ifadeye (vehim ve hayâl) dikkat çekmektedir. Tosun'a göre İmâm-ı Rabbânî kâinata hayâl ve vehim denilmesini istemez. Evet, kelime darlığından zaman zaman bu iki kelimeyi kendisinin de kullandığını itiraf eder ama ona göre kâinat için "hayâl ve vehim" değil "zıll (gölge) ve akis (aynadaki yansıma) demek daha doğrudur. Kâinatın varlığı ne Vâcib'in vücûdu kadar hakîkî ve gerçek, ne de hayâl niteliğinde bir vücûdtur. Bu ikisi arasında gölge bir varlıktır. Bu, kâinat için söylenecek en doğru sözdür. Şunu da ifade edelim ki Tosun'a göre, İslâm âlimlerinin Allah'ın vücûdu için "Vâcibü'l-Vücûd" ve kâinatın varlığı için "mümkinü'l-vücûd" tabirlerine karşılık, tasavvuf ehlinin Allah'ın vücûdunu "vücûd-u hakîkî" ve kâinatın vücûdunu da "vücûd-u zıllî" veya "vücûd-u hayâlî" veya "vücûd-u vehmî" şeklinde ifade etmeleri, terimler farklı

[1180] Nursî, **Mektûbât**, s. 448.
[1181] Nursî, **Mesnevî-i Nûriye**, s. 62, 137-138.
[1182] Nursî, **Mektûbât**, s. 85.

olsa da aslında aynı şeyi anlatmak içindir. O da kâinatın vücûdunun Hakk'ın vücûdu kadar hakîkî olmadığını, O'nun vücûduna nisbetle gayet zayıf bir gölge niteliğinde olduğudur.[1183]

Öte yandan tasavvufta ayniyet ve gayriyetin, mertebelerin ve diğer birçok husûsun sembolize edilerek îzâh edilmeye çalışıldığı misâllerden birisi de hiç şüphesiz ayna ve aynadaki akis misâlidir. Hak Teâlâ'nın tecellîsi bu misâl üzerinden anlamaya yaklaştırılmaya çalışılır. Nitekim yukarıda aktardığımız üzere Bedîüzzamân'ın vahdet-i vücûdla ilgili bahiste kullandığı temsîl de bu ayna ve aynadaki akis olmuştur. Tasavvuf düşüncesinde Rab ile abd, Hâlık ile mahlûk ve Hak ile kâinat arasındaki ayniyet ve gayriyet ilişkisi bir şahıs ve aynalardaki görüntüsü ve aksi arasındaki münâsebet örneğiyle dile getirilmiş ve ne her bakımdan ve yönden bir ayniyet ve ne de her bakımdan ve yönden bir gayriyet olduğu neticesine varılmıştır. Şahıs ile akiste ayniyet ile gayriyetin ikisi de tahakkuk eder. Lâkin akis ile şahısta ayniyet ve gayriyetin sübûtu ile beraber hiçbir zaman bu, o; o da bu olmaz. Akis akistir, şahıs da şahıstır. Akis mahlûk, hâdis ve nakıstır. Şahıs ise kadîm, bâkî ve kâmildir.[1184]

Ferit Kam'ın (ö. 1944) Gelenbevî İsmail Efendi'den (ö. 1205/1791) yaptığı iktibas, gerek meseleyi anlamamız gerekse aşağıda üzerinde duracağımız üzere Bedîüzzamân'ın mevcûdâtta gösterdiği iki cihet (mana-yı harfî-mana-yı ismî) ve mevcûdâtın ancak ilâhî isimlere mazhariyeti açısından yani mana-yı harfî cihetiyle var olduğuna ilişkin îzâhına tekabül eder göründüğünden, yararlı olacağını düşünerek bizler de burada onu kısaltarak alıntılamak istiyoruz. Gelenbevî'ye göre mümkün varlıklara varlık adını vermek *mazhariyet ilişkisi* nedeniyledir. Zira bazısı Yüce Allah'la ve bazısı mümkün olanlarla ayakta duran sayısız varlık yoktur. Yalnız bir varlık vardır ve o da Cenâb-ı Hak'tır. Söz konusu bu ilişki Cenâb-ı Hakk'ın a'yân-ı sâbiteye tecellîsi anında meydana gelir. Şu halde var olan mümkünler *tecellîye mazhar olma şartıyla* a'yân-ı sâbiteden ibaret olup kendileriyle ayakta duran varlıkları yok demektir. Dolayısıyla onlara gerçekten varlık adı verilemez. Onlar

[1183] Tosun, **Tasavvuf Açısından Vahdet-i Vücûd**, s. 262-263

[1184] Konuk, **Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, I, 65-66; Tahralı, **Fusûsu'l-Hikem'de Tezadlı**... -A. A. Konuk'un Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi içerisinde-, II, 33-34.

ezelî ve ebedî olarak yokturlar. A'yân-ı sâbite için varlık kokusu koklamamıştır denilmesi de bu yüzdendir.[1185]

Kam'a göre tasavvuf ehli mümkün zâtlardan varlığı şu şekilde olumsuzlamaktadır. Onlara göre mümkinâtın bizim tarafımızdan vücûd adı verilen göreli varlıkları kendilerine nisbetle yok, Cenâb-ı Hakk'a nisbetle ise vardır. Yani onların bir tarafı varlığa bir tarafı da yokluğa bakar. Yokluğa bakan yön tecellîye mazhar oldukları göz ardı edilerek kendi nefisleri itibarıyla olan yöndür. Varlığa bakan yön ise tecellîye mazhar olmaları itibarıyla olan yöndür. Dolayısıyla mümkinât ilk cihet üzerinden yapılacak değerlendirmeye göre yokturlar. İkinci cihet üzerinden yapılacak değerlendirmeye göre ise onların bir varlıkları söz konusudur.[1186] Ona göre vahdet ehli hiçbir zaman dış dünyanın varlığını inkâr etmemektedir. Sadece onun zâtî kıyamında Hakk'a ihtiyaç duymamasına inanmamaktadırlar. Çünkü dünya zâtına bakan yönüne göre yoktur. Ancak Hakk'a bakan yönüne göre vardır.[1187]

Yeri gelmişken şunu da ifade edelim ki Mustafa Kara vahdet-i vücûd öğretisinin temsilcileri olan sûfîlerden, bir-bir buçuk asır kadar önce yaşamış olan Gazâlî'nin, *Mişkâtü'l-Envâr* isimli eserinden yaptığı aktarımlara dayanarak, o ifadelerin Gazâlî'nin vahdet-i vücûd çizgisindeki yerini açık olarak ortaya koyacak kuvvette olduğunu iddia eder. Kara'ya göre Gazâlî burada "La mevcûde illallâh" tabirini kullanmaktadır[1188] ki, ne Mesnevî'de ne de Fusûsu'l-Hikem'de bu kullanıma rastlamadığımız gibi bu ikisinde vahdetü'l-vücûd terkîbi de kullanılmamıştır.[1189]

Gerçekten de Gazâlî'nin söz konusu eseri, gerek vahdet-i vücûd gerekse Risâle-i Nûr'da ifade edilen görüşler açısından önemlidir. Zira kendisinden sonra ortaya çıkan bu iki düşüncede varlığa (vücûd) dair yer alan beyanların büyük oranda bu eserdeki ifadelerle benzeştiği dikkat çekmektedir. Şu kadarını söyleyelim ki Gazâlî bu eserinde "La mevcûde illallâh" tabirini mi'râcın sonunda ve belli bir urûc

[1185] Ferit Kam, **Vahdet-i Vücûd**, Yüksel Kanar (Sad. ve Haz.), Kapı Yayınları, İstanbul 2015, s. 102-104. Benzer değerlendirmeleri için bkz. el-Kayserî, **Vahdet-i Vücûd Felsefesi**, s. 56-57; Cavit Sunar'ın Sunar, **Varlık Hakkında Ana Düşünceler**, s. 188.

[1186] Kam, **Vahdet-i Vücûd**, s. 116, 121.

[1187] Kam, **Vahdet-i Vücûd**, s. 158.

[1188] Bu ifade için bkz. Ebu Hâmid el-Gazâlî, **Mişkâtü'l-Envâr**, Ebu'l-Alâ Afîfî (Tah. ve Tak.), Ed-Daru'l-Kavmiyye, Kahire 1964, s. 56.

[1189] Kara, **Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi**, s. 254-255.

mertebesi itibarıyla dile getirmektedir. Yoksa şehâdet mertebesindeki mevcûdâtın varlığını *izafî* ve *itibarî* nitelikte ve tamamen Gerçek ve İlk Vücûd/Nûr'un kayyûmiyetine bağlı bir şekilde de olsa kabul etmektedir. Gazâlî, varlığın da bu çerçevede varlığı kendi zâtından olan ve varlığı başkasından olan şeklinde ikiye ayrıldığını belirtir. Ona göre varlığı başkasından olanın varlığı kendi nefsiyle kâim olmayıp emanet ve âriyet niteliğinde bir varlıktır. Böylesi bir varlık zâtı yönünden ele alındığında sırf ademden başka bir şey değildir. Ancak başkasına izâfetle bir vücûdu vardır. Hakîkî bir vücûd sahibi değildir. Dolayısıyla gerçek varlık Allah Teâlâ'dır. İşte Gazâlî'ye göre ârifler tam da buradan (mecâz çukurundan) hakikatin zirvesine yükselir ve mi'râclarını tamamlayıp açık bir müşâhede ile görürler ki; varlıkta Allah Teâlâ'dan başka bir şey yoktur ve O'nun vechinden başka her şey helâk olucudur. Zira O'ndan başka her şey zâtı bakımından sırf ademdir, zâtıyla var değildir. İlk ve Gerçek Vücut'tan kendisine vücûd gelmesi cihetiyle vardır. O halde var olan, mevcûd olan, sadece Allah'ın vechidir.[1190]

Gazâlî'nin bu fikirlerinin gerek vahdet-i vücûd düşüncesinde gerekse Risâle-i Nûr'da, hakîkî varlığın Hak Teâlâ'nın varlığından ibaret olduğu buna mukâbil mâsivânın varlığının izâfî, itibârî ve zıllî olduğu şeklinde özetlenebilecek düşüncelerle aynı olduğu görülmektedir. Dahası mâsivânın iki vecheli varlığı husûsunda Gazâlî'nin değerlendirmeleri ile Bedîüzzamân'ın mana-yı harfî ve mana-yı ismî şeklindeki kavramlaştırmalarının bâriz benzerliği gerçekten dikkat çekmektedir.[1191] Gazâlî, her şeyin iki yüzü olduğunu söyler. Biri nefsine, diğeri ise Rabbine aittir. "Şey" kendine bakan yüzüyle ademdir, yoktur; Rabbine bakan yüzüyle mevcuttur, vardır. O halde Allah Teâlâ ve O'nun vechinden başka mevcûd yoktur (lâ mevcûde illallûhu teâlâ ve vechühü) ve O'nun vechinden başka her şey

[1190] İmâm Gazâlî, **Mişkâtü'l-Envâr (Nûrlar Feneri)**, Süleyman Ateş (Çev.), Bedir Yayınevi, İstanbul 2011, s. 28-30.

[1191] Bu anlamda Bedîüzzamân şöyle der: "*Evet her şeyin iki ciheti vardır. Bir ciheti Hakk'a bakar. Diğer ciheti de halka bakar*." (Nursî, **Mesnevî-i Nûriye**, s. 51). "*Her şey nefsinde mana-yı ismiyle fânidir, mefkuddur, hâdistir, madumdur. Fakat mana-yı harfiyle ve Sâni'-i Zülcelâl'in esmasına âyinedarlık cihetiyle ve vazifedarlık itibariyle şahiddir, meşhuddur, vâciddir, mevcuddur*." (Nursî, **Sözler**, s. 478). "*Her şey, mana-yı ismiyle ve kendine bakan vecihte hiçtir. Kendi zâtında müstakil ve bizâtihi sabit bir vücudu yok. Ve yalnız kendi başıyla kaim bir hakikatı yok. Fakat Cenab-ı Hakk'a bakan vecihte ise, yani mana-yı harfiyle olsa, hiç değil. Çünki onda cilvesi görünen esma-i bâkiye var. Madum değil; çünki sermedî bir vücudun gölgesini taşıyor. Hakikatı vardır, sabittir, hem yüksektir.*" (Nursî, **Mektûbât**, s. 59-60).

ezelî ve ebedî olarak helâk olucudur.[1192] Eşyânın varlığına dönük benzer bir taksimi Bursevî'de de görürüz. Ona göre eşyânın her birinde iki yüz/yön/vech vardır. Bir yüzü ademe diğer vechi vücûda bakar. Adem ciheti hazret-i zâta yani o şeyin bizzât kendisine, vech-i vücûd ise hazret-i esmâya göredir. Eşyâ, Allah'ın ilminde kadîm olmakla beraber zuhûrda hâdistir.[1193]

Öte yandan Afîfî'ye göre aynı olduklarını açıklayan pek çok ifadesine rağmen İbnü'l-Arabî, bir olan varlık hakikatinin iki veçhesini (Hak ve halk) ayırt etmiştir.[1194] Bu ayırım da hiçbir hâdis varlığın payının olmadığı "vücûb-u zâtî"nin Hakk'a ait olması esâsına dayanmaktadır.[1195] Yani İzutsu'nun dediği gibi bu öğretide belirli bir görüş açısından her ne kadar Hak ile mahlûkatı aynı iseler de aslî olan bir fark birini diğerinden ayırmaktadır. Bu da sadece ve sadece Hakk'a ait bir özellik olan "vücûb-u vücûd" yani "varlığın zorunluluğu"dur ki, bu gereklilikten dolayı Hakk'ın hiçbir şeyle paylaşmadığı sıfatları -kıdem gibi- vardır.[1196]

İzutsu'nun işaret ettiği üzere İbnü'l-Arabî'ye göre âlemin vücûdu vardır ama bu vücûd bizâtihi mutlak vücûd değil bir izâfî vücûdtur. İzâfî vücûd mutlak vücûdun bir yansımasıdır. Tabi ki, aynada görünen hayâl, oraya yansıyan nesnenin kendisi değildir ama o nesneyi temsil etmektedir. Böyle olunca da âlem ve insan Hak Teâlâ'nın sırrını yani esmâsını muhtevî olan gizli hazinesini (kenz-i mahfî) ifşâ etmiş olmaktadır.[1197]

Cavit Sunar da bu muvâcehede şunları kaydeder: İbnü'l-Arabî, âlemin Allah ve Allah'ın âlem olduğu, daha doğrusu vücûdun bir olduğu şeklindeki bir görüşe ulaşabilmek için toplama (cem') makamına yükselmek gerektiğini -ki Bedîüzzamân'a göre de ancak böylesine bir makamda vahdet-i vücûdtan dem vurulabilir-[1198] anlatmak ister. Arabî'ye göre hakikat bu cem' makamında olmakla beraber herkes bu makama ulaşamaz. Binâenaleyh ilâhî bilginin bazı kimseler

[1192] Gazâlî, **Mişkâtü'l-Envâr (Nûrlar Feneri)**, s. 30-31.
[1193] Rasim Efendi, **Tasavvuf Sözlüğü**, s. 889-890.
[1194] Benzer bir değerlendirme için bkz. Ateş, **İşârî Tefsir Okulu**, s. 267-268.
[1195] Afîfî, **Fusûsu'l-Hikem Okumaları**..., s. 65-66.
[1196] İzutsu, **İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar**, s. 318-319.
[1197] İzutsu, **İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar**, s. 291-292. Ayrıca bkz. Bkz. Afîfî, **Fusûsu'l-Hikem Okumaları**..., s. 46-47, 49, 57.
[1198] Bkz. Nursî, **Mektûbât**, s. 83, 449; **Mesnevî-i Nûriye**, 256.

tarafından anlaşılamaması yüzünden Hak ile halkı ayırmak (fark) da lazımdır. Sunar'a göre İbnü'l-Arabî, hakikati kavrayamayanlar namına kabule mecbur kaldığı bu fark makamını yine onlar namına da olsa ispat etmek istememekle beraber ispat edememekten de kurtulamayınca ve aynü'l-cem' makamından da hiçbir sûretle ayrılmak istemeyince -ki Bedîüzzamân da bu makamın böylesine bir câzibesi olduğuna işaret etmektedir-[1199] yine, vücûdta hakikat bakımından ortak olmadığını dolayısıyla her iki durumda da hakikatin değişmeyip tek ve aynı kalacağını ileri sürer. Yani Arabî fark makamını bir vakıa olarak belirtse bile cem' makamında hakikat namına ısrar eder. Gerek cem' gerekse fark makamında bir tek vücûdtan başka varlık kabul etmez.[1200]

Diğer taraftan gerek Bedîüzzamân'a göre gerekse sûfîlere göre ilm-i ezelîde temessül eden a'yân-ı sâbite -ki Bedîüzzamân bunlara bu anlamda *imkânî vücûdlar/mevcûdât-ı ilmiye* demektedir- vâcib vücûdun nûrânî tecellîlerine ayna ve ma'kestirler. Ayrıca sûfîlerin ifadesiyle Vücûd-u Hak, Bedîüzzamân'ın ifadesiyle de ilm-i ezelî-i ilâhî de bu a'yân-ı sâbiteye/imkânî vücûdlara aynadır. Sadece mâhiyetler yani ilmî nitelikteki a'yân değil onların gölgesi niteliğindeki kevnî olan hâricî a'yân da Vâcibü'l-Vücûd'a ve tecellîlerine aynadır ve varlıkları Hakk'ın sürekli nitelikteki tecellîlerine bağlıdır.[1201]

Dolayısıyla görünen ve zâhir olan imkânî vücûdlar veya kevnî vücûdlardan öte aslında Vâcibü'l-Vücûd'tur. O'nun tecellîleri ve tezâhürleridir. Zira isim ve sıfatların fâil ve müessir, onların cilve ve tecellîlerinin aynaları ve mazharları konumundaki mahiyât ve mevcûdât ise münfâil ve müteessir konumdadır. İşte ayniyet ve gayriyetin dile getirilmek zorunda kalınması ve sınırlarının tespit zorluğu tam da bu durumda ortaya çıkmaktadır. Zira bir iç içe geçmişlik durumuyla karşı karşıya olduğumuz âşikârdır. Nitekim İbnü'l-Arabî tam da bu nokta açısından şöyle demektedir: "*İmdi nefsini görmekte O senin âyinendir ve sen esmâsını ve esmâsının*

[1199] Bkz. Nursî, **Mektûbât**, s. 83, 449.
[1200] Sunar, **İmam Rabbânî İbn Arabî**..., s. 45-50.
[1201] Nursî, **Mesnevî-i Nûriye**, s. 146.

zuhûr-u ahkâmını ru'yet etmesinde O'nun âyinesisin. Halbuki (esmâsı) O'nun "ayn"ının gayrı değildir. Böyle olunca, emir muhtelit ve münketim oldu."[1202]

Binâenaleyh bu durumlarda mühim olan ve dikkat edilmesi gereken husûs Allah-mâsivâ münâsebetinin (ayniyet-gayriyet) hangi *düzeyde* (mertebe), hangi *ifadelerle* dile getirileceğidir. Zira geçen beyanlardan anlaşıldığı üzere Allah-kâinat münâsebetinin ifadesine dönük hüküm her bir mertebede farklılık kesbetmektedir. Bu itibarla sebepler dairesinin önünde durarak "ayniyet"ten bahsetmenin veya "Lâ mevcûde illa hû" demenin, tasavvufî tabiriyle mertebenin vücûdî ve dolayısıyla irfânî nitelikteki hükmüne riayet etmemek olacağı muhakkaktır. Her mertebenin bir hükmü olduğuna göre her mertebede Allah ile kâinat arasındaki münâsebetin ifadesi de doğal olarak değişecektir. Nitekim Bedîüzzamân'ın şu ifadeleri aslında tam da bu duruma işaret eder görünmektedir: "*Evet vahdet-i vücuddan bahseden; fikren seradan süreyyaya çıkarak, kâinatı arkasında bırakıp nazarını Arş-ı A'lâ'ya diken, istiğrakî bir surette kâinatı madum sayıp herşeyi doğrudan doğruya kuvvet-i iman ile Vâhid-i Ehad'dan görebilir. Yoksa kâinatın arkasında durup kâinata bakan ve önünde esbabı gören ve ferşten nazar eden, elbette esbab içinde boğulup, tabiat bataklığına düşmek ihtimali var.*"[1203] Binâenaleyh Bedîüzzamân'a göre böylesine bir riayetsizliğin, değişmekten (tagayyür), başkalaşmaktan (tebeddül), bölünmekten (tecezzî) ve mekândan (tahayyüz) beri, uzak ve yüce olan Zât-ı Zülcelâl'ın vücûdunun vücûbuna, tekaddüs ve tenezzühüne uygun düşmeyen tasavvurlara neden olması ve bâtıl bir takım düşüncelere medâr olması kaçınılmaz olacaktır.[1204]

Nihayetinde başlığımızdan buraya kadar olan kısımda aktardığımız değerlendirmeler dikkate alındığında şunları söylemek mümkündür. Gerek vahdet ehline göre gerekse Bedîüzzamân'a göre müstakil ve bizzât olan iki tane aslî vücûd söz konusu değildir. Belki bizzât, aslî ve hakîkî olan vücûd birdir ve o da Vâcibü'l-Vücûd'un vücûdudur. Mâsivânın vücûdu ise bir derece vehmî, bilgayr, izâfî, itibârî ve zıllî (gölgesel) bir vücûdtur.

[1202] Konuk, **Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, I, 209.
[1203] Nursî, **Lem'alar**, s. 273.
[1204] Nursî, **Lem'alar**, s. 273. Ayrıca bkz. Nursî, **Mektûbât**, s. 83, 449; **Mesnevî-i Nûriye**, s. 256.

Âlem kendine bakan cihetiyle yok hükmündeyken, onun ancak Hakk'a bakan cihetiyle bir mevcûdiyeti söz konusudur. Mümkinâta ait bu izâfî mevcûdiyet de ancak Allah'ın isbâtı, ibkâsı ve kayyûmiyetiyle var olup devam edebilmektedir. Bu anlamda Hakk'ın tecellîsiyle irtibatın gerçekleşmemesi durumu mümkinât için yokluğu ifade ederken bu tecellî neticesinde izâfî bir vücûdla var olanların bu tecelliyle anlık bir irtibat kopukluğu da mâsivâyı yokluğa atacaktır.

Mümkün varlıklara varlık adını vermek tecellîye mazhar olmaları şartıyladır. Yani ilâhî isimlere mazhariyet ve aynalık cihetiyledir. Yoksa kendilerine ait bizâtihi bir varlıkları yoktur. Dolayısıyla her iki taraf da mümkünlerin varlığını Vâcibü'l-Vücûd'a nisbetle değil ancak kendileri bakımından inkâr ederler. Şu farkla ki vahdet ehlinin mâsivânın varlığı için hayâl ve vehim tabirlerini de kullanmasına karşın Bedîüzzamân'ın, bu varlığın Vâcib'in nûrundan bir gölge olması yönüyle vehmî bir mertebede olduğunu kabul etmekle beraber ihtiyatlı davranarak -İmâm-ı Rabbânî gibi- mâsivâyı vehmî ve hayâlî olarak nitelemekten kaçındığı görülmektedir.[1205] Kaldı ki yukarıda da aktardığımız üzere vahdet ehline göre de âlemin bir hayâl ve vehim olması kendi nefsi bakımından bir vücûda sahip olmaması cihetiyle ve yine vahdet ehliyle beraber Bedîüzzamân'ın da işaret ettiği üzere Vâcibü'l-Vücûd'un vücûduna nisbetle ve kıyasladır.

Bu malumâttan sonra şimdi de Allah-kâinat münâsebetinin ve irtibatının veya ayniyet -gayriyet ilişkisinin Risâle-i Nûr'da îzâhı olan *mana-yı harfî* ve *mana-yı ismî* terimleştirmeleri üzerinde durmak istiyoruz. Mahiyetleri konu eden başlığımız altında ayrıntılı olarak ele aldığımız üzere tasavvuf öğretisinde olduğu gibi Bedîüzzamân'a göre de her bir şeyin hakikati bir veya birçok ilâhî isme dayanmaktadır. Hatta gerçek hakikatler Allah'ın isimlerinin cilveleridir. Eşyânın mâhiyetleri ise onların bir çeşit gölgesi mesâbesindedir. Bütün hakâyık *Hak* isminin parıltıları niteliğindedir. Binâenaleyh Bedîüzzamân'a göre her bir şey mâhiyet ve hakikati itibarıyla böyle olunca şehâdet âleminde zâhir bir varlık kazandığında gösterdiği, okuttuğu da ilâhî isimlerden başka bir şey olmamaktadır. Her bir varlık *kabiliyet ve istidâdına göre* -özellikle de canlı olanlar- mâhiyetlerindeki birçok ilâhî ismi gösterir ve okutur bir yapıdadır. Bir tek canlının meselâ sadece maddî ve zâhir

[1205] Nursî, **Mesnevî-i Nûriye**, s. 137-138.

yüzünde yirmi kadar ilâhî ismin nakış cilveleri görülebilir. İşte Bedîüzzamân'a göre bu bir tek şeyde ve sadece zâhir yüzünde böyleyse bütün canlıların, varlıkların ve bir bütün olarak kâinatın ne kadar ilâhî isme aynalık yaptığı, onları okuttuğu, gösterdiği ve böylece çok dillerle onları yapanı zikredip tesbih ettiği daha iyi anlaşılır. Bu aslında her bir şeyden Hakk'a açılan pencereleri ve her bir şeyin birçok boyutuyla Hakk'a aynalık etmesi ile kendisinden ziyade Hakk'ı göstermesini ifade eden bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır.[1206] İşte Bedîüzzamân'a göre bu وَاِنْ مِنْ شَيْءٍ اِلاَّ يُسَبِّحُ بِحَمْدِه[1207] âyetinin bir manasını gösterdiği gibi سُبْحَانَ مَنِ اخْتَفَى بِشِدَّةِ ظُهُورِهِ sözünün tahakkukunu da açık olarak gösteren bir durumdur.[1208]

Mevcûdâtın bu yapısı Bedîüzzamân'ın her bir varlığın ifade ettiği manalarla ilgili, mana-yı harfî ve mana-yı ismî şeklindeki taksiminin esâsını teşkil eder. Bu taksim, onun mevcûdâtın varlığına bakışı, marifet metodu ve tevhîd öğretisi açısından gayet derecede önemli bir yere sahiptir. Nitekim Bedîüzzamân, kırk yıl ömründe ve otuz yıllık tahsilinde sadece dört kelime ile dört söz[1209] öğrendiğini söyleyerek bu kelimeleri *mana-yı harfî*, *mana-yı ismî*, *niyet* ve *nazar* olarak sıralar.[1210] Bunlardan *mana-yı harfî* kendisini değil de başkasını yani sahibini, ustasını, kâtibini anlatıp bildiren, tarif eden manadır. Mana-yı ismî ise bir şeyin sadece kendisine dair manayı ifade eder.[1211] Bu anlamda her bir varlıkta, iki cihet bulunmaktadır. Bir ciheti, o şeyin kendi zât ve sıfâtlarından oluşmaktadır. Diğeri ise Sâni'-i Zülcelâl'a ve O'nun güzel isimlerinden kendisine olan tecellîlere bakan cihetten ibarettir.[1212]

İşte Bedîüzzamân bu çerçevede çarpıcı bir şekilde her şeyin nefsinde, ismî manası cihetiyle *fâni*, *mefkûd*, *hâdis* ve *madûm* olduğunu ama harfî manası cihetiyle yani ilâhî isimlere aynalık yaptığı cihetle *şahid*, *meşhûd*, *vâcid* ve *mevcûd* olduğunu

[1206] Bedîüzzamân Sani'-i Zülcelâl'ın her menzilden, tabakadan, âlemden, taifeden, ferdten kısacası her şeyden, kendini gösterecek, yani varlığını ve birliğini bildirecek pencereler açtığını ifade eder. Nursî, **Sözler**, s. 654.
[1207] **Kur'ân-ı Kerim**, İsra Suresi, 17/44.
[1208] Nursî, **Sözler**, s. 627-631.
[1209] Bu dört kelam için bkz. Nursî, **Mesnevî-i Nûriye**, s. 52.
[1210] Nursî, **Mesnevî-i Nûriye**, s. 51.
[1211] Yeğin ve Diğerleri, **Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat**, s. 576-577.
[1212] Nursî, **Mesnevî-i Nûriye**, s. 237.

tespit eder.[1213] Bu hakikati şöyle açar: Yani her şey, kendine bakan yüzde (mana-yı ismî) hiçtir. Bu cihet itibarıyla kendinde, başlı başına, bağımsız ve aslî sâbit bir vücûdu ve sırf kendi başıyla mevcûd ve ayakta duran bir hakikati yoktur. Ama Hakk'a bakan boyutuyla (mana-yı harfî) bakarsak hiç değildir. Çünkü o boyutta cilvesi görünen bâki ilâhî isimler var. Bu boyutu itibarıyla yok (madum) değil, zira sermedî/ebedî bir vücûdun gölgesini taşımaktadır. Mazhar ve ayna olduğu bâki bir ilâhî ismin sâbit bir çeşit gölgesi olduğundan hakikati vardır ve sâbittir.[1214] Dolayısıyla şunu söyleyebiliriz ki Bedîüzzamân'a göre ne eşyânın hakikatleri olan mevcûdât-ı ilmiyenin (a'yân-ı sâbite) ve ne de Hakk'ın onlara tecellîsi neticesinde hariçte gölge niteliğinde vücûd bulan a'yân-ı kevniyenin (hâriciye) kendisinden kaynaklı bizzât ve müstakil bir varlığı söz konusu değildir. Bu yüzden bütün bir a'yânın (sâbit/ilmî, hâricî/kevnî) kendine bakan yönüyle yokluğu (ma'dumiyet) ve ancak Hakk'a ve O'nun isimlerinin tecellîlerine bakan cihetiyle bir çeşit (ârızî, zıllî, izâfî, itibârî) mevcûdiyeti söz konusudur.

Bedîüzzamân'ın yukarıdaki ifade ve îzâhıyla İsmail Hakkı Bursevî'nin aşağıdaki ifadeleri mukayese edildiğinde benzerlikler hemen dikkat çekmektedir. Bursevî şöyle der: Vücutta olan zuhûrun tamlığı sübûtta yoktur. Sabit aynların vücûdu zıllî vücûd olup Hakk'ın vücûduyla kâimdir. Bu arazın cevherle ve sıfatın mevsûfla olan kıyamı gibi değil, gölgenin gölge sahibi ile kıyamı gibi olmuştur. İşte bu vücûd bakımından eşyâ vücûd ve ademden yaratılmıştır denilmektedir. Onun için her nesnede iki yön vardır. Biri ademe ve biri de vücûda bakar. Kendi hakikatleri bakımından ademden ibaret olan nesneler, Hakk'ın vücûdunun feyzi sayesinde vücûd kazanırlar. Onun için her şeyin kıyamı Hak iledir. Hakk'ın vücûdundan feyz olmazsa veya bu vücûd feyzinin bir an kesilmesi halinde her şeyin varlığının ademe inkılâb etmesi söz konusu olur.[1215]

Meseleye diğer bir zaviyeden bakarsak: Vâcibü'l-Vücûd dışındaki bütün varlıkların vücûdu mümkündür. Hatta Bedîüzzamân a'yân-ı sâbiteyi de *imkânî vücûdlar* olarak isimlendirmektedir. Dolayısıyla vâcib veya imkânsız

[1213] Nursî, **Sözler**, s. 478.
[1214] Nursî, **Mektûbât**, s. 59-60.
[1215] Tahralı, **Vahdet-i Vücûd ve Gölge Varlık** -A. A. Konuk'un Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi içerisinde-, III, 26-27.

(mümteni'/muhâl) olmayıp mümkün olan şeylerin varlık ve yoklukları, bir sebeb bulunmaması halinde eşittir.[1216] Kendi kendilerine var olabilmeleri imkânsızdır. Adem ve vücûd, ikisi de müsâvî olunca bir tahsis edici, bir tercih edici, bir mûcid lâzımdır. Dolayısıyla mümkünler bizzât kendileri açısından yokturlar ve vücûd sahibi olabilmeleri için varlıklarını yokluklarına tercih edecek mutlak varlık sahibi birine (o da Vâcibü'l-Vücûd olması gereken) muhtaçtırlar. İşte Bedîüzzamân'a göre tam burada Vâcibü'l-Vücûd'un sonsuz ve ezelî kudreti ademin ölçüsünü ve denkliğini (müvâzene) bozarak mümkün olan şeylere varlık vermektedir. Cenâb-ı Hakk'ın isimleri devreye girmekte, o varlığın vücûdundan gaye ne ise ona göre bazı ilâhî isimler öne çıkmakta, diğer isimler ise o mevcûdun özelliğine göre o hâkim isim veya isimlere tabi olarak iş yapmaktadır. Dolayısıyla her bir varlık ancak yapısına, vazifesine, yaratılış gayesine göre kendinde cilvesi bulunup işleyen ilâhî isimlere ayna ve mazhar olması hasebiyle vardır ve bu aynalık vazifesini görmesi itibarıyla var olmaktadır.[1217]

Bedîüzzamân her bir varlık için öngördüğü bu iki boyuttan o varlığın kendine, zatına ve sıfatlarına bakan değil de Allah'a ve O'nun isimlerinden kendisine olan tecellîlere bakan cihetin dairesinin daha geniş olduğunu belirtir. Zira meselâ nasıl ki bir harf kendi zâtına bir harf miktarı ve o da bir vecihle delâlet ederken kâtibine çok vecihlerle delâlet eder. Kâtibini, bakanlara anlatır, bildirir ve tanıtır. Aynen öyle de ezelî kudret kitabından olan bir varlık, kendi nefsine kendi cismi ve hacmi kadar ve o da bir yüzle delâlet ederken Nakkâş-ı Ezelî'ye -Bedîüzzamân varlıkları Hakk'ın isimlerinin nakışları olarak tanımlar- pek çok yönlerle delâlet eder. Kendisini yaratanı ve O'nun isimlerini gösterir.[1218] Keyfiyetleri sayısınca işaret parmaklarıyla Nakkâş-ı Ezelî'nin isimlerini gösterir, müsemmâsına işaret ve delâlet eder.[1219] Burada şunu kaydedelim ki, Bedîüzzamân'ın her bir varlığın esmâ-i hüsnâdan kendisine olan tecellîlere bakan cihetinin ve bu cihetin dairesinin daha geniş ve mealce daha kâmil olması şeklindeki tanımlamasının, İbnü'l-Arabî'nin varlığın birliği fikrinin el-Hakîm tarafından yapılan tanımlamasına benzerliği de

[1216] Nursî, **Şualar**, s. 658.
[1217] Nursî, **Şualar**, s. 658-659.
[1218] Nursî, **Mesnevî-i Nûriye**, s. 14, 237-238. Bedîüzzamân, Kur'ânî bakış açısıyla kâinatın, mana-yı harfîleriyle başkasının manasını ifade eden, yani başkasının isimlerini ve sıfatlarını bildiren harflerden ibaret olduğunu ifade eder. Nursî, **Barla Lâhikası**, s. 348.
[1219] Nursî, **Sözler**, s. 300.

gerçekten dikkat çekicidir. Zira el-Hakîm İbnü'l-Arabî'nin varlığın birliği fikrini *ilâhî yönün baskınlığı* şeklinde nitelemektedir. Ayrıca ona göre İbnü'l-Arabî'nin bu fikrini maddeci monizmlerdeki birliklerden farklı kılan yönü de burasıdır.[1220]

Bedîüzzamân'a göre harf, başkasına ait manaları anlatmak için bir âlet ve hizmetçi olduğu gibi, varlıklar da Allah'ın güzel isimlerinin tecellîlerini ortaya çıkarıp göstermek, anlatmak ve açıklamak için bir takım ilâhî araçlardır.[1221] Bedîüzzamân, mana-yı harfî şeklindeki bu varlığa bakış açısının Kur'ân-ı Hakîm'in bakış açısından ibaret olduğunu ifade etmektedir.[1222] Nitekim çalışmamızın başında beyan ettiğimiz üzere Risâle-i Nûr'un varlığa bakış açısı da kendisinden mülhem olduğu, kendisine menba' ve menşe' olan Kur'ân-ı Hakîm'in bu bakış açısıyla doğal olarak paralel bir tarzdadır.

Burada şunu da ifade edelim ki Bedîüzzamân'ın Risâle-i Nûr'da ortaya koyduğu Cenâb-ı Hakk'a ulaşma yolunun ve ma'rifet metodunun önemli bir husûsiyeti de bu mevzu etrafında kendini gösterir. Zira onun mevcûdât için dile getirdiği mana-yı harfî ve mana-yı ismî şeklindeki iki boyut ve veçhe ve her bir şeye mana-yı harfî ile bakılması gerektiği şeklindeki vurgu, marifet ve hakîkî tevhîd yolunda ona büyük kolaylıklar sağlayarak metodunu herkesin istifadesine açmakta ve umûmileştirmektedir. Zira bu ameliyye marifet yolcusuna irfânî anlamda daimî bir huzur kazanmak için kâinatı yokluğa veya mutlak nisyana atmak gibi bir işten sarf-ı nazar etme imkânı vermektedir. Yapılacak şey sadece mevcûdâtı kendileri hesabına hizmetten azletmek ve onları Yüce Yaratıcı hesabına O'nun isimlerine aynalık ve mazharlık vazifesinde istihdam etmekten ibaret kalmaktadır. Varlıklara mana-yı harfî nazarıyla bakıldığı için mutlak bir gafletten kurtulma imkânı elde edilmekte ve böylece marifet açısından daimî bir huzura girilebilmektedir.[1223] Neticede burada eşyânın aşılması gereken bir engel olarak görüldüğü veya her şeyin yok kabul edilerek görmezlikten gelindiği ya da her şeyin unutulmak zorunda olunduğu değil

[1220] el-Hakîm, **İbnü'l-Arabî Sözlüğü**, s. 641.
[1221] Nursî, **Mesnevî-i Nûriye**, s. 214.
[1222] Nursî, **Sözler**, s. 131-132.
[1223] Bedîüzzamân şöyle der: "*Evet her şeyin iki ciheti vardır. Bir ciheti Hakk'a bakar. Diğer ciheti de halka bakar. Halka bakan cihet, Hakk'a bakan cihete tenteneli bir perde veya şeffaf bir cam parçası gibi, altında Hakk'a bakan cihet-i isnadı gösterecek bir perde gibi olmalıdır. Binaenaleyh nimete bakıldığı zaman Mün'im, san'ata bakıldığı zaman Sâni', esbaba nazar edildiği vakit Müessir-i Hakikî zihne ve fikre gelmelidir*." (Nursî, **Mesnevî-i Nûriye**, s. 51).

belki her bir şeyden hatta o şeyin her bir sıfatından, keyfiyetinden ve terkîbinden Cenâb-ı Hakk'a bir yol bulunmasının söz konusu olduğu bir metod ile karşı karşıyayız. Bu metodun en önemli bir esâsını da böylece varlıkların mana-yı harfî ve mana-yı ismî şeklindeki bu iki boyutu teşkil etmiş olmaktadır.[1224]

Şunu da söyleyelim ki Bedîüzzamân'a göre mevcûdâta mana-yı harfî nazarıyla bakıldığı zaman gayr kalmaz. Oysa mana-yı harfî nazarıyla bakılmasa ve mana-yı ismiyle bakılsa her şey gayrdır. Zira müteaddid defalar kaydettiğimiz üzere Bedîüzzamân'a göre işin hakikatinde her şey mana-yı ismiyle, kendine bakan vecihte hiçtir, yoktur. Çünkü kendi zâtında bağımsız, başlı başına ve kendiliğinden sâbit bir vücûdu bulunmadığı gibi, sırf kendi başıyla mevcûd ve ayakta duran bir hakikati de yoktur. Yani gerek ezelî ilimdeki mevcûdât-ı ilmiyenin (a'yân-ı sâbite) gerekse bunlara göre hariçte ortaya çıkan farklı mertebelerdeki vücûdların kendi başına, müstakil bir varlıkları söz konusu değildir. Ancak Vâcibü'l-Vücûd'un isbâtıyla eşyânın hakikatlerinin bir sübûtu ve O'nun ibkasıyla bu hakikatlere göre hariçteki vücûdların bir bekâsı söz konusudur. Fakat eşyâ Cenâb-ı Hakk'a bakan vecihte, yani mana-yı harfiyle olsa, o cihetle bakılsa hiç değildir. Çünkü bu cihette cilvesi görünen bâki isimler bulunmaktadır. Ebedî bir vücûdun gölgesini yüklendiğinden yok (madum) değildir. Ayna olduğu bâki bir ilâhî ismin sâbit bir çeşit gölgesi konumunda olduğundan sâbit bir hakikati söz konusudur.[1225]

İşte tam burada Bedîüzzamân كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ اِلاَّ وَجْهَهُ âyetinin insanın elini O'ndan gayrisinden (mâsivâ), Cenâb-ı Hakk'ın hesabına olmayan fâni şeylerden kesmek için bir kılıç olduğunu belirtir. Oysaki ona göre bir şey Allah hesabına, livechillâh yani mana-yı harfiyle olsa mâsivâya girmez ve girmediği için de كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ اِلاَّ وَجْهَهُ kılıcıyla başının kesilmesine gerek kalmaz. Neticede Bedîüzzamân'a göre eğer Allah için olsa, Allah bulunsa, gayr kalmayacaktır ki başı kesilsin. Eğer Allah bulunmaz ve O'nun hesabıyla bakılmazsa her şey gayrdır. Dolayısıyla كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ اِلاَّ وَجْهَهُ kılıcını *bu son durumda* kullanmalıdır.[1226] Nitekim sûfî düşüncede de

[1224] Nursî, **Mektûbât**, s. 460-461.
[1225] Nursî, **Mektûbât**, s. 59-60.
[1226] Nursî, **Mektûbât**, s. 60.

hâlis tevhîd Hak'tan gayrı ne varsa hâlik ve ma'dum bilmek ve hakikî mevcûd olarak sadece Hakk'ı görmek şeklinde tarif edilmiştir. "Küllü şey'in hâlikün illâ vecheh" âyetinin de buna işaret ettiği kabul edilmiştir. Bu anlamda âriflere göre bizâtihi kâim ve mevcûd, vücûd-i Hak'tır, kâinatın vücûdu ise onunla kâimdir.[1227]

Buraya kadar aktardıklarımız muvâcehesinde, Hakk'ın tek hakikî varlık sahibi olması, mümkinatın ancak O'nun isim ve sıfatlarının tecellîlerine mazhariyetleri yönünden mevcûd ve kendileri yönünden yok ve madum olduğu ve ancak bu mazhariyet ilişkisi itibarıyla izâfî, itibarî, zıllî şeklinde var oldukları, buna karşın daimî olarak Hakk'a olan muhtaçlıkları ve iftikarlarının devam ettiği, dolayısıyla da mevcûdâtta isim ve sıfatların tecellîlerine bakan ve ilâhî denilebilecek cihetin mutlak baskınlığı şeklinde özetlenebilecek bir görüşün gerek Risâle-i Nûr'dan gerekse vahdet-i vücûd ehlinin görüşlerinden hulâsa edilebilebilecek[1228] muttafak nitelikte bir görüş olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Tasavvuf tarihini incelediğimizde Hallâc-ı Mansûr'un insan varlığının veya tabiatının nâsût ve lâhût şeklinde ikili bir yapı arz ettiğine işaret ettiğini görmekteyiz. Hallâc, insanın ilâhi yönünü öne çıkarmış ve "Allah Âdem'i kendi sûretinde yarattı" mealindeki hadîsin anlamını; Allah, ezelî ve aşkın olan sûretini kendi zâtından yansıtarak kendisini tıpkı bir aynada görür gibi müşâhede edebilme isteği olarak yorumlamıştır. Nâsût ve lâhût mevzusuyla ilgili söylemlerinden hareketle o, insanın ikili mâhiyetini biri diğerinin mütemmim parçası sayan ilk sûfî olarak görülür.[1229] Nitekim Afîfî'ye göre Hallâc *sûret* ve *zât* terimlerini *nâsût* ve *lâhût*la eş anlamda kullanmıştır.[1230] İbnü'l-Arabî'nin de insanda ilâhî ve insanî iki cihetin bulunduğu şeklindeki bu düşünceyi benimsediği görülür. Lâkin İbnü'l-Arabî nâsût ve lâhûtu tek hakikatin iki ayrı tabiatı şeklinde değil, iki soyut yönü olarak kabul etmiştir. Onun açısından haricî sûretine nazaran bu hakikat "nâsût" diye isimlendirilirken, batın ve hakikati itibarıyla da lâhût diye isimlendirilir.[1231]

[1227] Rasim Efendi, **Tasavvuf Sözlüğü**, s. 352.
[1228] Bunun için meselâ bkz. el-Hakîm, **İbnü'l-Arabî Sözlüğü**, s. 645-647.
[1229] Bakış, **Aşığın Tevhîdi**..., s. 120.
[1230] Bakış, **Aşığın Tevhîdi**..., s. 120.
[1231] Afîfî, **Fusûsu'l-Hikem Okumaları**..., s. 58.

Ayrıca İbnü'l-Arabî'de nâsût ve lâhût sadece insanda değil mevcûdâtın her birisinde tahakkuk eden iki sıfat olarak karşımıza çıkar. Zira Hak, bütün varlık sûretlerinde tecellî etmektedir. Şu farkla ki insandaki tecellîsi en üstün ve kâmil bir tarzdadır. Bu yüzden bu iki sıfat başka hiçbir varlığın kendisine benzemeyeceği şekilde insanda zuhûr eder. İbnü'l-Arabî açısından insan, kendisinde Zât-ı İlâhiye'nin bütün sıfatlarıyla taayyün ederek zuhûr ettiği yegâne varlıktır. Afîfî'ye göre bu, İbnü'l-Arabî'nin "Allah Âdem'i kendi sûretinde yaratmıştır" sözüne getirdiği yorumun kendisidir.[1232] Nitekim gerek Hallâc'da gerekse İbnü'l-Arabî'de insandaki bu lâhûtî cihetin hakikat-ı Muhammediye anlayışı üzerinden bir insan-ı kâmil nazariyesi şekline evrilmesi söz konusu olmuştur ki, benzer bir yorumun ve nazariyenin kemâl manada Bedîüzzamân'ın da görüşleri arasında da olduğunu görmekteyiz.

Şüphesiz gerek Hallâc gerekse İbnü'l-Arabî'ye ait yukarıdaki görüşler ile Gazâlî'nin daha önce aktardığımız ve her bir şeyin var olan iki yönünden kendine bakan yönü bakımından yok ve ancak yaratıcısına bakan yönü açısından var olduğu şeklindeki görüşü dikkate alındığında, Bedîüzzamân'ın mâsivânın varlığının niteliğini açık olarak ortaya koyduğu *mana-yı harfî* ve *mana-yı ismî* şeklindeki her bir şeyin iki ciheti olarak dile getirdiği kavramlaştırmanın kökenlerinin daha belirgin olarak ortaya çıktığını söyleyebiliriz.

Öte yandan Bedîüzzamân'ın Kur'ân'ın varlığa bakış açısı olarak Risâle-i Nûr'da işlediği *mana-yı harfî* şeklindeki bu bakış açısı, Kâşânî'nin Hak ve halkın müşâhedesi husûsunda insanları ayırdığı altı sınıftan müşâhedesinin diğer makam sahiplerinin müşâhedesine mukâbil "şuhûd-i kâmil" olduğunu belirttiği altıncı sınıftaki kimselerin bakış açısını gösterir gibidir. Kâşânî bu sınıftaki müşâhidlere şöyle işaret eder: Bunlar Hakk'ı halkta ve halkı Hakk'ta müşâhede eden kimselerdir. Fenâ makamının ardından husûle gelen bekâ ve cem' makamından sonra hâsıl olan fark makamında mükemmel bir şuhûd sahibi olanlardır. Bu makam sahipleri diğer makam sahiplerinden daha âlimdirler.[1233] Bir'den bağımsız olarak çoğu bilmek veya Bir'i çoktan bağımsız olarak bilmek değil, belki bu iki aşamanın ötesinde, Bir'i ve

[1232] Afîfî, **Fusûsu'l-Hikem Okumaları**..., s. 59-60.

[1233] Konuk, **Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, II, 246; Tahralı, **Vahdet-i Vücûd ve Gölge Varlık** -A. A. Konuk'un Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi içerisinde-, III, 12-13.

çoğu birleştiren bilgi şeklinde tarif edilebilecek bu marifet bilgisi Kâşânî'ye göre kâmil vârisin bilgisidir, insan-ı kâmilin marifetidir.[1234] Bu mertebe halkın Hakk'a ve Hakk'ın halka perde olmadığı, halkta Hakk'ın ve Hak'ta halkın görülebildiği bir mertebedir. Nitekim aynı minvalde Ahmed Avni Konuk şöyle der: "*Kesrette vukûf, halktan ibaret olan âlem ile Hakk'tan mahcûb olanların şânı olduğu gibi, ahadiyyetle vukûf dahi, halktan mahcûb olan muvahhidînin şânıdır. Bu iki makamdan daha a'lâ makam, velev ki eşyanın en hakîri olsun, kâffe-i mezâhirde Hakk'ı müşâhede eden kümmel-i müşâhidînin makamıdır. Çünkü onlar halk ile beraber Hakk'ı ve kesret ile beraber vahdeti; ve keza bunun aksi olarak Hakk'la beraber halkı ve ve vahdet ile beraber kesreti görürler*."[1235]

2.6. Ef'âl-i İlâhiye

Abdülkerim Cîlî, vücûd mertebelerini kırk düzeyde ele aldığı Merâtib-i Vücûd adlı eserinde on birinci mertebeyi *esmâ-i fiiliye mertebesi* olarak zikreder. Ona göre *tecelliyât-ı fiiliye* tenezzülât-ı ilâhiye-i hakkiyenin sonu, akl-ı evvel (rûh-i Muhammedî/kalem-i a'lâ) de tenezzülât-ı ilâhiye-i halkiyenin başlangıcıdır.[1236]

Şârih-i Fusûs Bosnevî de ilgili mertebeyi şerh ederken bu ef'âl mertebesinin ilâhî mertebelerin sonuncusu olduğunu belirtir. Ona göre bu mertebede ibda', halk, tasvîr, hıfz, feth, kabz, bast, ref', izz, ihyâ, imâte gibi Zât'ın âlemi kendileriyle, tecellîleriyle vücûda getirdiği sıfatlar zuhûr eder. Bu durum aynı zamanda ef'âl sıfatlarının konusu olan eşyânın da varlık kazanması anlamına gelir. Sıfat ve isimler eşyâ ile vücûda kavuşarak bir anlamda hem sıfat hem de mevsûf olurlar.[1237]

Daha önce aktardığımız gibi Bursevî de *ilâhî* taayyünün başlangıcı olarak hüviyet-i zâtiyeye işaret ederken sonu için kelâmı gösterir. Ona göre *kevnî* taayyünün başlangıcı da Muhammedî rûh (hakikat/nûr), sonu ise insan mertebesidir.[1238] İlâhî taayyün, Zât'ın kendinde bulunan kemâl sıfatlarının mazharlarını ortaya çıkarma isteğiyle ilâhî kelâmın "Kün/Ol" emrine dek olan, aynı zamanda zaman ve mekân vb. gibi âleme ait durumlardan ve sonradan meydana gelme gibi kayıtlardan uzak bir

[1234] el-Hakîm, **İbnü'l-Arabî Sözlüğü**, s. 644.
[1235] Konuk, **Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, II, 254.
[1236] Cîlî, **Varlık Mertebeleri**, s. 47-48.
[1237] Kartal, **Abdullah Bosnevî**..., s. 76.
[1238] Bursevî, **Varlık Mertebeleri Ve İnsan-ı Kâmil**, s. 26.

şekilde, İlâh'ın kendinde gerçekleşen taayyünü şeklinde ifade edilir. Bu taayyün İlâhî Zât'ın gayrı olmadığından tümüyle ulûhiyete ait bir taayyündür. Bu nedenle de buradaki taayyün mertebeleri Hakk'a ait mertebeler diye isimlendirilir. Kevnî taayyün mertebeleri ise hariçte var olmayla ilgili yaratılış mertebeleridir. Bu anlamda Hakk'ın ilminden kevnine çıkmasını yani hariçte mevcut olmasını irâde ettiği ilk şey (ilk var olan şey) hakikat-ı Muhammediye'dir. Son var olan ise insandır.[1239]

Bedîüzzamân'a göre fiil eserin menşe ve mebdeidir.[1240] Eser fiile bakar ve onu gösterip ona delâlet eder.[1241] Madem şu kâinat ve mevcûdât hem de san'atlı ve mükemmel bir şekilde vardırlar, demek ki bu kâinatta mükemmel olan fiillerin ve îcâdın varlığı söz konusudur. Bütün âlemdeki san'at eserleri ve bütün varlıklar, her birisi birer mükemmel eser niteliğinde olduğundan, her biri bir fiile delâlet etiği gibi fiil isme, isim vasfa, vasıf şe'ne ve şe'n de zâta şehâdet ve delâlet eder.[1242] Çünkü bir fiil fâilsiz olamadığı gibi, isim müsemmâsız ve sıfat da mevsûfsuz olamaz. Böylece ef'âl mertebesi esmâ mertebesi ve dairesine, esmâ mertebesi sıfât mertebesine, sıfât mertebesi şuûnât-ı zâtiye mertebesine ve o da Zât-ı Zülcemâl Velkemâl'e şehâdet ve delâlet eder. Ona göre Zât-ı Vâcibü'l-Vücûd'un şuûnâtıdır ki kâinattaki âsârı netice veren ef'âli iktizâ etmekte, sıfâtlarının tecellîleri ve isimlerinin cemâldârâne ve celâldârâne hadsiz cilveleridir ki o hadsiz ef'âli istilzâm edip netice vermektedir.[1243]

Daha önce de aktardığımız üzere Bedîüzzamân'a göre Cenâb-ı Hakk'ın kâinata tecellî eden isimleri iç içe geçmiş daireler ve ışıktaki yedi renk gibi birbiri içine girmekte, birbirine yardım etmekte, birbirinin eserini tamamlayıp kemale erdirmekte (tekmîl) ve süsleyip bezemektedir. İşte isim mertebesinde hal böyle olunca doğal olarak o mertebeye bakan ef'âl mertebesinde de durum o halin aynı olmaktadır. Bu anlamda fiillerin de mükemmel bir münâsebet içerisinde birbirine karışması (temâzüc), birbiri içine girmesi (tedâhül) ve yardımlaşması (teâvün) söz konusu olmaktadır.[1244] İşte Bedîüzzamân'a göre kâinatta esmânın bu mütedâhil

[1239] Bedirhan, **Bilgilendirici Notlar** -İsmail Hakkî Bursevî'nin Varlık Mertebeleri ve İnsan-ı Kamil adlı eseri içerisinde-, s. 117-118.
[1240] Nursî, **Sözler**, s. 306.
[1241] Nursî, **Sözler**, s. 620.
[1242] Nursî, **Sözler**, s. 667.
[1243] Nursî, **Asâ-yı Mûsâ**, s. 138-139.
[1244] Nursî, **Mektûbât**, s. 334.

tecellîleri neticesinde ortaya çıkan mütedâhil, mütemâzic ve müteâvin nitelikteki ef'âl-i ilâhiye iş görmektedir.

Şüphesiz ef'âl-i ilâhiyeye ilişkin bu durumun bir sonucu da bütün bu fiillerin fâillerinin bir olması durumudur. Zira esmâ ile mütenâsib olarak ef'âl arasındaki imtizâc, mütedâhiliyet, müâvenet, yekdiğerinin eserini tekmîl ve tezyîn gibi durumlar ve bütün bunların neticesinde ortaya çıkan mükemmel eserler, isimlerin ve dolayısıyla fillerin farklı farklı müsemmâlara ve fâillere isnâdını imkânsız kılmaktadır. Zira böyle bir isnâdın sonucunda muhakkak ki, kâinat ve içindeki mevcûdâtta görülen mükemmeliyet, düzen, intizâm, insicâm ve ahenk söz konusu olmayacaktır. Kâinatta müşâhede edilen bu intizâm ve ahenk ve onda hiçbir şekilde ihtilaf ve karışıklık olmaması ancak vahdet ve infirâdla muttasıf mutlak bir ulûhiyet ve rubûbiyetin, saltanat ve icraatın neticesinde ortaya çıkabilir. Böylece kâinat içinde her bir fiilin diğer bütün fiilleri kendi fâiline mal etmesi, her bir ismin diğer bütün isimleri kendi müsemmâsına isnat etmesi söz konusu olmaktadır. Bunun doğal bir sonucu olarak da menşei ve mebdei fiil olan kâinattaki her bir eserin, her bir varlığın, bütün eserleri kendi müessirine vermesi durumu ortaya çıkmaktadır. Binâenaleyh Bedîüzzamân'a göre buradan bakılınca her bir şey doğrudan doğruya bir vahdaniyet delilidir ve ilâhî marifetin bir penceresi hükmündedir.

Mamâfîh buna ehadiyet ve vâhidiyet tecellîsi üzerinden bakmak da mümkündür. Vâhidiyet Hak Teâlâ'nın isim ve sıfatlarının her birisinin bütün kâinatı ihâta edecek şekilde tecellîsi iken, ehadiyet ise Hak Teâlâ'nın her bir şeyde bütün sıfat ve isimleriyle -veya çoğuyla- tecellîsi demektir. Kâinattaki her bir şey bu iki tecellînin ihâtası ve kuşatması altındadır. Bu anlamda her bir eser özellikle de canlı olsa ehadiyet tecellîsine mazhar olduğu için adetâ kâinatın küçücük bir örneğidir, âlemin bir çekirdeğidir ve Küre-i Arz'ın bir meyvesidir. Çünkü bütün kâinata tecellî eden sıfat ve esmâ ona da tecellî etmiştir. Dolayısıyla o küçücük örneği, o çekirdeği, o meyveyi îcâd eden kim ise, her halde bütün kâinatı da o îcâd etmiştir. Öte yandan daha önce de belirttiğimiz üzere Bedîüzzamân'a göre her bir ismin bütün varlıkları ihâta edecek şekilde geniş manadaki tecellîsi olan vâhidiyet tecellîsinin sonucunda o isme ait ve bütün mevcûdâtı ihâta eden bir fiil ortaya çıkar. Bu, zerreden en büyük gezegene ve tüm kâinata kadar silsile şeklinde bütün varlıkları ihâta eden ve en cüz'î

bir fiil ile en büyük bir fiilin ona bağlı olduğu küllî bir kanun hükmündedir. Meselâ bu anlamda Hâlık isminin tecellîsi çerçevesinde diyebiliriz ki, zerrenin yaratılmasına dönük îcâd fiilinden tutalım tâ en büyük bir yıldızın ve bütün bir kâinatın yaratılması fiiline kadar uzanan ve "hallâkiyet" kanunuyla bağlanan bütün îcâd fiillerinin fâili birdir. Yani zerreyi kim yaratmışsa en büyük yıldızı ve kâinatı da o yaratmıştır. Zira bu dâhilde her şey her şeyle ilişkilidir. Bir şey her şeysiz olmaz. Neticede vâhidiyet tecellîsi çerçevesinde meselâ her bir îcâdî fiil cüz'î olsun küllî olsun bütün îcâdî fiilleri fâiline isnâd ettiği gibi -ki diğer bütün fiiller için de durum aynıdır-, ehadiyet tecellîsi çerçevesinde de her bir fiil kendisinden farklı diğer bütün fiilleri de kendi fâiline mal etmektedir.[1245] Onun içindir ki Bedîüzzamân bu bahsin sonunda şu ifadeleri kullanır: "*Demek her bir isim, her bir fiil, her bir eser öyle bir bürhan-ı vahdaniyettir ki; kâinatın sahifelerinde ve asırların satırlarında yazılan ve mevcudat denilen bütün kelimatı, kâtibinin nakş-ı kalemi olduğuna delalet eden birer mühr-ü vahdaniyet, birer hâtem-i ehadiyettir*."[1246]

Vâhidiyet tecellîsi muvâcehesinde her bir ismin cilve-i a'zamı ile zâhir olup kâinatta faaliyet gösteren umûmî ve muhît fiillerin de cilveleri neticesinde ortaya çıktıkları esmâ ile mütenâsib olarak, birbirinin içine girmesi (tedâhül), birbirine dolaşık ve girik (girift) olması, ışıktaki yedi renk gibi birbirine karışması (imtizâc), birleşmesi (ittihâd) söz konusudur. Bedîüzzamân'a göre meselâ hayat vermek (ihyâ) fiili içinde aynı anda beslemek (iâşe), rızık verip yedirmek ve içirmek (terzîk), iâşe ve ihyâ fiilleri içinde aynı zamanda o canlının cesedini düzenleme (tanzîm), donatma (teçhîz) fiilleri müşâhede ediliyor. O iâşe, ihyâ, tanzîm, teçhîz fiilleri içinde aynı vakitte tasvîr, terbiye ve tedbîr fiilleri göze çarpıyor. Bunu böylece uzatmak mümkündür. Yani tek ve vahdanî olup bütün kâinatı istilâ eden o fiillerin her birinin diğer fiillerle yardımlaşmak tahtında bir birleşmesi, mâhiyetçe bir birlik ve vahdet içinde varlıkların çoğuna olan kuşatması ve şümûlü şeklinde bir durum ortaya çıkmaktadır. Tabiatıyla esmâ ve ef'âldeki bu keyfiyetler, kâinat içindeki her bir şeyin

[1245] Nursî, **Mektûbât**, s. 333-334. Bedîüzzamân'ın bu konudaki ifadeleri şöyledir: "*Öyle ise her bir eser, bütün âsârı müessirine verdiği gibi.. her bir fiil dahi; bütün ef'ali, fâiline isnad eder. Çünki görüyoruz ki, her bir fiil-i icadî, ekser mevcudatı ihata edecek derecede geniş ve zerreden şümusa kadar uzun birer kanun-u Hallakıyetin ucu olarak görünüyor. Demek o cüz'î fiil-i icadî sahibi kim ise, o mevcudatı ihata eden ve zerreden şümusa kadar uzanan kanun-u küllî ile bağlanan bütün ef'alin fâili olmak gerektir... Çünki kanun bir silsiledir, ef'al onun ile bağlıdır*." (Nursî, **Mektûbât**, s. 334).

[1246] Nursî, **Mektûbât**, s. 334.

girift yani birbiri içine girik ve dolaşık olması, birbiri ile kenetleşmesi ve ilişkili olması ile her birisinin vazifesinin bütüne ve umûma bakması gibi neticeleri de sonuç vermiştir. Nihayetinde de Bedîüzzamân'a göre vâhidiyet ve ehadiyet tecellîsi neticesinde ortaya çıkan bütün bu durumlar aynı zamanda doğal olarak kâinatı rubûbiyet ve yaratma noktasında parçalanması ve bölünmesi imkânsız olan bir küll ve küllî hükmüne getirmiş olmaktadır.[1247]

Öte yandan Bedîüzzamân, eserlerinde görülen fevkalâde kuvvet ve kudretleri nazara alındığında ulûhiyetin isimlerinin her bir cilvesi gibi rubûbiyetin her bir fiilinin de bütün varlıkları istilâ etme eğiliminde olduğunu kaydeder. Kâinattaki her bir fiilin kendisinden kaynaklandığı isim gibi ıtlâkı, kuşatıcılığı ve sonsuzluğu söz konusu olup, ef'alin müstevliyetleri yani eserlerini her tarafa yaymak ve her tarafı kaplamak eğilimleri de bu niteliklerinden ileri gelmektedir. Mamâfîh ona göre isimler gibi bu anlamda ef'âli de yaratılışta gözetilen genel ilâhî gaye (hikmet-i amme) ve mutlak adalet durdurmakta ve dengelemektedir.[1248] Dolayısıyla mutlak ve muhît olan şuûnât, sıfât ve esmâ-i ilâhiyeye istinâden kâinatta tasarrufları görünen ef'âl-i Rabbâniyenin mutlak, muhît ve nihayetsiz bir sûrette zuhûrları vardır. O fiilleri kayıt altına alan ve sınırlayan sadece ilâhî hikmet ve irâdedir. Şu kadarı var ki Bedîüzzamân'a göre diğer bir takyîd ve tahdîd edici unsur da mazharların kabiliyetleridir. Ayrıca ona göre Rabbânî fiillerin kâinatta mutlak, muhît ve sonsuz bir şekilde meydana çıkmaları ve kâinatı istilâ etmeleri de tevhîdi ispat eden gayet mühim ve açık bir hakikat olmaktadır.[1249] Zira ihâta etmenin bizzât kendisi bir vahdettir, şirke ve başkasının müdahalesine yer bırakmamaktadır.[1250]

Bu başlık altında son olarak şunu da belirtelim ki Bedîüzzamân'a göre Vâcibü'l-Vücûd, zât ve mâhiyetinde olduğu gibi fiillerinde de mümkine benzememektedir. O'nun fiilinde mümkinlerin fiillerinde olduğu gibi bizzât mübaşeret yoktur. İşte insanın Vâcibü'l-Vücûd'un fiillerini kendi fiillerine benzetememesinin ve ef'âl-i ilâhiye'nin hakikatini anlamakta aklın şaşırıp

[1247] Nursî, **Lem'alar**, s. 325-326, 343.
[1248] Nursî, **Şualar**, s. 20.
[1249] Nursî, **Şualar**, s. 155, 603-604.
[1250] Nursî, **Şualar**, s. 168. Buna dair misaller için bkz. Nursî, **Şualar**, s. 155-157.

kalmasının sebebi de budur. Yine fiilin fâilsiz zannedilmesi de tam da bundan kaynaklı bir durum olarak ortaya çıkmaktadır.[1251]

3. ÂLEM-İ ERVÂH

Tasavvuf düşüncesine göre vücûd mertebelerinin dördüncüsü mücerred ve basit olan rûhların mertebesidir. Burada madde ve terkîb yoktur. Bir önceki mertebede temeyyüz eden ilmî sûretlerden her birisi bu mertebede birer basit cevher olarak zâhir olur.[1252] Bu mertebede her rûh hem kendini hem de ilkesi olan Allah'ı idrâk eder. Rûhlar ve rûhânîler âlemi olan bu mertebe "kâlû belâ ve elest bezmi"dir.[1253] Rûhlar ve rûhânî olan şeyler maddî bir vâsıta ve zaman olmaksızın Hakk'ın emriyle var olmuşlardır.[1254] "Kün" şeklindeki ilâhî emre tekabül etmesi itibarıyla âlem-i emr adı da verilen bu mertebe[1255], Mutlak Vücûd'un belirli bir faklılığa sahip mertebelerdeki ilk zuhûrudur. İlk üç mertebe açısından bakıldığında orada îtibar ve nisbetlerin Zât'tan bir yönüyle farklılaşması söz konusu olmakla beraber hiçbir şekilde gayriyet yokken, rûhlar mertebesi itibarıyla durum değişmektedir.[1256]

Bedîüzzamân'a göre yedi, yetmiş, yedi yüz gibi tabirler, Arapça ifade tarzında kesreti ifade ettiği için gökler için ifade edilen küllî yedi tabaka (seb'a semâvâtin) çok kesretli tabakaları hâvî olabilir.[1257] Böyle olunca da sadece küllî yedi gökten değil aynı zamanda bunların zımnında bulunan cüz'î pek çok semâ tabakasından söz etmek mümkündür. Böyle olunca da bu göklere bakan âlemlerin de bu anlamda kesretli ve pek çok olduğu sonucu ortaya çıkacaktır. Nitekim Bedîüzzamân bu büyük âlemin, içinde on sekiz bin âlemi bulundurduğunu ifade eder.[1258] رَبِّ الْعَالَمِينَ âyetinin tabir ve tefsirinde, bu ibareden göklerde binler âlemin

[1251] Nursî, **Mesnevî-i Nûriye**, s. 186.
[1252] Kâşânî, **Tasavvuf Sözlüğü**, s. 501; Konuk, **Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, I, 24-25, 67. Şunu da kaydedelim ki kimilerine göre ruh manevî bir cevher iken kimilerine göre de latif bir cisimdir. Bkz. Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, s. 298.
[1253] Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, s. 299.
[1254] Kâşânî, **Istılâhâtu's-Sûfiyye**, s. 53.
[1255] Kılıç, **Şeyh-i Ekber**, s. 323. Bu mertebenin diğer isimleri için bkz. Kılıç, **Şeyh-i Ekber**, s. 322-323.
[1256] Demirli, **Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık**, s. 253.
[1257] Nursî, **İşârâtü'l-İ'câz**, s. 190.
[1258] Nursî, **Sözler**, s. 123; **Mektûbât**, s. 409; **İşârâtü'l-İ'câz**, s. 17.

bulunduğunu anladığını kaydeder. Ona göre yıldızların her biri, yine arzdaki her bir cins yaratılmış varlık, hattâ her bir insan birer âlemdir.[1259]

Bununla beraber Bedîüzzamân'ın Risâle-i Nûr'da, geçen bölümlerde ele aldığımız ilâhî âlemler dışında tasavvuf literatüründe söz konusu edilen şehâdet âlemi, misâl âlemi, ervâh âlemi gibi küllî kevnî âlemleri de ele aldığı ve onlarla ilgili ayrıntılı bilgiler verdiği görülür. Her şeyden önce Bedîüzzamân'a göre birinden diğerine meydana gelen değişimler ve inkılâblar neticesinde, her bir iki âlem mâbeyninde geniş dereler meydana gelir. Bu yüzden o dereler üstünde her iki âlemle de ilişkisi, uygunluğu ve yakınlığı olan köprüler gerekmektedir ki, her iki âlem arasında gidiş geliş olabilsin. Şu kadarı var ki, o köprülerin değişim ve inkılâbların cinslerine göre, şekil ve mâhiyetleri farklı, isimleri de çeşitli olmaktadır. Meselâ ona göre uyku âlemi, uyanıklık (yakaza) ile misâl âlemi arasında bir köprü iken, misâl âlemi cismanî âlem ile rûhânî âlem arasında bir köprüdür. Bahar da kış ile yaz arasında bir çeşit köprüdür.[1260] Bunun Bedîüzzamân'ın genel manadaki berzah anlayışını ifade ettiğini söyleyebiliriz. Şüphesiz benzer bir berzah anlayışı sûfî düşüncede de bulunmaktadır.[1261]

Bedîüzzamân'ın vurguladığı diğer önemli bir husûs da vücûd nev'inde ve varlık tabakalarında bir araya gelmekten kaynaklı bir tezâhüm ve izdihâmın olmamasıdır. Yani ona göre pek çok âlemler, varlık mertebeleri, haller pekâlâ vücûd sahnesinde bir araya gelip toplanabilir, birleşebilir. Bu itibarla pek çok âlem meselâ ziya, hararet, hava, kehrübâ, elektrik, cezb, esîr, misâl, berzah gibi âlemler birbirine karışmadan, çarpmadan küçük bir yerde bir arada bulunabilirler. Bu âlemler arasında sıkışıklık ve yer darlığı (müzâhame) söz konusu olmaz ve yoktur. Bunun gibi pek geniş olan gaybî âlemlerin de nisbî olarak küçük olan yeryüzünde bir araya gelip toplanmaları mümkündür. Bedîüzzamân'a göre hava ve su insanın yürüyüşüne, cam ışığın geçmesine, ışınların röntgen vâsıtasıyla şeffâf olmayan kesîf cisimlere bile nüfûzuna, akıl nûruna, melek rûhuna, demirin içine sıcaklığın akmasına, elektriğin akış ve hareketine bir engel olmaması gibi, bu kesîf maddî âlemde rûhânîleri, cinleri,

[1259] Nursî, **Mektûbât**, s. 328-329.
[1260] Nursî, **Mesnevî-i Nûriye**, s. 225-226.
[1261] Konuk, **Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, I, 75-76.

şeytanları ve melekleri hareketten, gezinmekten ve dolaşmaktan durduracak bir engel de bulunmamaktadır.[1262]

Risâle-i Nûr'da mülk âlemine mukâbil gösterilen âlem, gayb âlemlerinden olan melekût âlemidir.[1263] İmkân ve vücûb arasında bir makam olan Kâb-ı Kavseyn[1264] makamına kadar olan kısım mülk ve melekût olarak ifade edilmektedir. Nitekim Resul-i Ekrem'in (a.s.m.) Mi'râc ile mülk ve melekût âlemlerinde küllî bir urûc gerçekleştirdiği kaydedilmektedir. Bu urûc onun yetmiş bin perde tabir olunan berzah-ı esmâ, tecellî-i sıfât ve ef'âl ve varlık tabakalarının arkasına kadar yol almak sûretiyle mertebeleri geçmesi şeklinde olmuştur.[1265] Bedîüzzamân'a göre ilâhî isimlerin küllî mertebelerinde gerçekleşen bu seyahatte Resul-i Ekrem'e (s.a.v.) mülk âleminin melekût âleminde bulunan tezgâhları, menba'ları ve kaynakları temâşâ ettirilmiş aynı zamanda insan davranışlarının uhrevî sonuç ve neticeleri de gösterilmiştir.[1266] Şehâdet âleminden başlayan bu urûcu semâvât, Cennet, Sidretü'l-Müntehâ, Arş ve nihayetinde Kâb-ı Kavseyn makamına çıkması ve burada ehadiyet ile ruyetullâh ve kelâmullâha mazhariyetiyle neticelenmiştir. Öte yandan yetmiş bin perdenin arkasındaki Kâb-ı Kavseyn makamının ötesi, vücûb âlemi olması itibarıyla yine bir çeşit gayb âlemi olmaktadır. Böylece Bedîüzzamân'ın âlem tasnifinde en geniş manada, mülk veya şehâdet âleminin karşısında gayb âleminin bulunduğunu söyleyebiliriz. Bu çerçevede melekût âlemi de imkân ve vücûb daireleri arasında bir çeşit berzah olan Kâb-ı Kavseyn makamına kadar olan ve mülk âlemi dışındaki âlemleri içeren[1267], içerisinde meleklerin, rûhların ve rûhânîlerin bulunduğu bir gayb âlemi olmaktadır.[1268] Nitekim Bedîüzzamân'a göre ayın yarılarak ikiye ayrılması şehâdet âlemindeki insanlara dönük bir mu'cize-i Ahmediye (a.s.m.) olduğu gibi, Mi'râc da melekût âlemindeki meleklere ve rûhâniyâta mukâbil en büyük bir mu'cize-i Ahmediyedir. Ayrıca Bedîüzzamân'a göre Resul-i Ekrem'in (s.a.v.)

[1262] Nursî, **Mesnevî-i Nûriye**, s. 137-138.
[1263] Nursî, **Sözler**, s. 83, 360, 553, 561, 571, 583.
[1264] Nitekim Cürcânî, kendisinde vücûb ve imkân bahirlerinin içtimâ etmesi itibarıyla "mecmau'l-bahreyn"in "kâb-ı kavseyn" mertebesi olduğunu ifade eder. Cürcânî, **Ta'rifât (Tasavvuf Istılahları)**, s. 83, 180.
[1265] Nursî, **Sözler**, s. 568.
[1266] Nursî, **Sözler**, s. 570.
[1267] Nitekim Süleyman Uludağ'ın kaydettiğine göre Arş'tan arza kadar melekût âlemi, bunun dışındaki İlâhî tecelliler ise ceberût âlemidir. Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, s. 243.
[1268] Nursî, **Sözler**, s. 427-428, 563, 568, 570, 571, 578, 582; **Mesnevî-i Nûriye**, s. 53.

nübüvvetinin velâyeti bu apaçık, güzel ve meşhur kerâmet ile isbât edilmiştir.[1269] Zira Mi'râcı bir yerde onun seyr ve sülûku ve velâyetinin ismi olmaktadır.[1270] Bursevî de şehâdet âlemi dışında kalan âlemlerin hepsine âlem-i gayb veya âlem-i emr denildiğini kaydetmektedir. Ona göre bu itibar ve bakış açısıyla gayb ve şehâdet olmak üzere iki âlem bulunmaktadır.[1271]

Nitekim Cürcânî de melekût âlemini ervâh ve nefislere has olan gayb âlemi olarak tarif ederken[1272], benzer bir şekilde Kâşânî de bu âlemi ervâhın, melaikenin ve rûhânî olan şeylerin âlemi olarak ifade etmektedir. Zira ona göre bunlar Hakk'ın emriyle maddî bir vâsıta ve zaman olmaksızın var olmuşlardır.[1273] Rasim Efendi de melekûtun ervâh mertebesi olduğunu tespit edip kaydetmektedir.[1274]

Şunu belirtelim ki, rûhlar âlemine âlem-i emr denilmesinin sebebi bu âlemin Hakk'ın söz konusu emriyle var olan varlıkları içermesi nedeniyledir. Zira ilk üç mertebe Kâin-i Hakîkî'yi ifade ederken, O'ndan sadır olan "Kün" ilâhî emri ruhlar mertebesinin vücûdunu netice vermiştir.[1275] Yoksa aslında âlem-i emr bir önceki mertebe olan vâhidiyet/rubûbiyet mertebesine verilen bir isimdir.[1276] Nitekim Bursevî rûhun emir âleminden olduğunu ve âlem-i emrin de âlem-i vücûba baktığını ve onda madde ve müddet bulunmadığını ifade eder. Ona göre şehâdet âlemi olan âlem-i halk ise âlem-i emre mukâbildir.[1277] Nitekim Bedîüzzamân'a göre de rûhun masdarı emir âlemidir. O, rûhun, Hakk'ın sâbit ve daimî olan fıtrî emrî kanunlar gibi emir âleminden ve irâde sıfatından gelen şuûr ve hayat sahibi bir kanun olduğunu

[1269] Nursî, **Mektûbât**, s. 469-470.

[1270] Nursî, **Mektûbât**, s. 306. Bedîüzzamân şöyle devam eder: "*Ehl-i velayet nasılki seyr ü sülûk-u ruhanî ile, kırk günden tâ kırk seneye kadar bir terakki ile, derecat-ı imaniyenin hakkalyakîn derecesine çıkıyor. Öyle de: Bütün evliyanın sultanı olan Resul-i Ekrem Aleyhissalâtü Vesselâm; değil yalnız kalbi ve ruhu ile, belki hem cismiyle, hem havassıyla, hem letaifiyle, kırk seneye mukabil kırk dakikada, velayetinin keramet-i kübrası olan Mi'racı ile bir cadde-i kübra açarak, hakaik-i imaniyenin en yüksek mertebelerine gitmiş, Mi'rac merdiveniyle Arş'a çıkmış, "Kab-ı Kavseyn" makamında, hakaik-i imaniyenin en büyüğü olan İman-ı Billah ve İman-ı Bil'âhireti aynelyakîn gözüyle müşahede etmiş, Cennet'e girmiş, saadet-i ebediyeyi görmüş, o Mi'racın kapısıyla açtığı cadde-i kübrayı açık bırakmış, bütün evliya-yı ümmeti seyr ü sülûk ile, derecelerine göre, ruhanî ve kalbî bir tarzda o Mi'racın gölgesi içinde gidiyorlar*." (Nursî, **Mektûbât**, s. 306-307).

[1271] Bursevî, **Özün Özü**, s. 30.

[1272] Cürcânî, **Ta'rifât (Tasavvuf Istılahları)**, s. 84, 186.

[1273] Kâşânî, **Tasavvuf Sözlüğü**, s. 362; **Istılâhâtu's-Sûfiyye**, s. 53.

[1274] Rasim Efendi, **Tasavvuf Sözlüğü**, s. 1082.

[1275] Rasim Efendi, **Tasavvuf Sözlüğü**, s. 422; Bkz. Kılıç, **Şeyh-i Ekber**, s. 322-323.

[1276] Konuk, **Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, I, 15.

[1277] Rasim Efendi, **Tasavvuf Sözlüğü**, s. 418-419.

ifade eder. Şu farkla ki ona göre rûha, o emrî kanunların aksine, ilâhî kudret tarafından hâricî ve hissî bir vücûd giydirilmiştir. Bu itibarla bir hakikat-i hâriciyesi vardır.[1278]

Böylece Bedîüzzamân'ın varlık anlayışı muvâcehesinde, *Zât*, *ulûhiyet*, *rubûbiyet*, *âlem-i ervâh*, *âlem-i misâl*, *âlem-i şehâdet* ve *âlem-i insan* şeklinde yedili veya zât mertebesi olan *lâhût*, mülk ve melekût âlemleri üzerinde mutlak manadaki umûmî âmiriyet ve hâkimiyeti ifade eden *âlem-i ceberut* -ki bu esmâ ve sıfat-ı ilâhiye âlemi[1279] veya ulûhiyet ve rubûbiyet şeklinde de ifade edilebilir-[1280], sonra *âlem-i melekût* -ki ervâh ve misâl âlemlerinden müteşekkildir- ve son olarak da *âlem-i nâsût* şeklinde dörtlü[1281] bir tertipten söz edilebileceği gibi yukarıda da işaret ettiğimiz üzere genel olarak, *âlem-i şehâdet* ve onun karşısında diğer bütün âlemleri muhît olan *âlem-i gayb* şeklinde ikili bir tertipten de bahsetmek mümkün görünmektedir.

Yine Bedîüzzamân'ın âlem-i vücûb veya daire-i vücûb ile ona mukâbil olarak âlem-i imkân veya daire-i imkân şeklindeki nitelemelerini dikkate alırsak bu muvâcehede de ikili bir âlem veya mertebe anlayışı olduğunu da söyleyebiliriz. Vücûb âlemi zât, sıfat ve esmâ dairelerini içine alırken, imkân âlemi de bu çerçevede ervâh, misâl ve şehâdet âlemlerini ihtiva etmiş olmaktadır. Diğer bir ifadeyle vücûb dairesi zât, ulûhiyet ve rubûbiyet mertebelerini ifade ederken, imkân dairesi de mülk ve melekût mertebelerini ihtivâ etmektedir.[1282]

Nitekim imkân ve vücûb âlemlerini sürekli birbirine mukâbil olarak zikreden Bedîüzzamân, meselâ, mi'râcında Resul-i Ekrem'in (a.s.m.), vücûb dairesi noktasına kadar kat'ettiğini söylediği mümkinât dairesini mülk ve melekût olarak açmaktadır.[1283] Yine Resul-i Ekrem'in, mi'râcında, Zât-ı Kibriya'nın rubûbiyet saltanatının en büyük dairesi (daire-i a'zamiye) olan Arş-ı A'zam'ına, buradan da Kâb-ı Kavseyn'e girdiğini belirtir ki, Kâb-ı Kavseyn'i de imkân ve vücûb ortasındaki

[1278] Nursî, **Asâ-yı Mûsâ**, s. 248; **Sözler**, s. 518; **Mektûbât**, s. 470.
[1279] Cürcânî, **Ta'rifât (Tasavvuf Istılahları)**, s. 51, 144.
[1280] Bedîüzzamân melekût âleminden sonraki vücûb âlemini künûz-u mahfiye tabir ettiği esma-i İlâhiye âlemi olarak değerlendirmektedir. Bkz. Nursî, **Şualar**, s. 68; **Sözler**, s. 535-536.
[1281] Meratib-i vücûdun dört düzeyde ele alınması şeklindeki tasnif için bkz. Konuk, **Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, I, 67.
[1282] Nursî, **Sözler**, s. 141, 396, 436, 457, 566, 571; **Mesnevî-i Nûriye**, s. 106; **Şualar**, s. 68.
[1283] Nursî, **Sözler**, s. 571.

makam ve berzah olarak tanımlamakta ve Zât-ı Celîl-i Zülcemâl ile görüşmesinin burada gerçekleştiğini ifade etmektedir.[1284] Böylece en alttan, şehâdet âleminden başlayarak Arş-ı A'zam'ı da içine alacak şekilde olan ve mülk ve melekût olarak tabir edilen âlemler imkân dairesini oluştururken, berzah olarak nitelenen Kâb-ı Kavseyn makamından sonraki âlemler de vücûb dairesini ifade etmektedir. Nitekim Bedîüzzamân, mümkinât dairesinin mukâbilinde kimi yerde âlem-i vücûba ve esmâ-i ilâhiyeye[1285] kimi yerde esmâ-i hüsnâ ve sıfât-ı mukaddese dairesine[1286] işaret etmektedir. Onun, daire-i imkânın üstündeki vücûb dairesini, içerisinde mücerred hakikatlerin bulunduğu ulûhiyet dairesi olarak ifade ettiğini de görmekteyiz.[1287]

Varlık mertebelerinin imkân ve vücûb daireleri şeklinde iki düzey veya kategoride ele alınmasını İmâm-ı Rabbânî'de de görmekteyiz. İmâm-ı Rabbânî'de "imkân dairesi" denilen sonradan yaratılmış âlem, kendi içerisinde âlem-i halk (cisimler âlemi) ve âlem-i emr (rûhlar âlemi) diye ikiye ayrılırken, "vücûb dairesi" denilen ilâhî âlem ise isim, sıfat ve fiiller âlemi yani taayyün-i evvel, taayyün-i sânî ve lâ taayyün (zât) olmak üzere üç kategoriden oluşur. İmkân dairesinde cisimler âlemi ve rûhlar âlemi arasında berzah mâhiyetinde misâl âlemi bulunurken, isim ve sıfatların gölgeleri ise imkân ve vücûb daireleri arasında berzah olarak telakki edilmiştir.[1288] Ayrıca benzer bir şekilde Abdullah Bosnevî'nin de Cîlî'nin kırklı tertibinde lâ-taayyünden on birinci mertebe olan esmâ-i fiiliye mertebesine kadar olan mertebeleri *vücûb mertebeleri*, on ikinci mertebe olan imkân mertebesinden

[1284] Nursî, **Sözler**, s. 566.
[1285] Nursî, **Şualar**, s. 88.
[1286] Nursî, **Sözler**, s. 360.
[1287] Nursî, **Mesnevî-i Nûriye**, s. 106.
[1288] Tosun, **İmâm-ı Rabbânî**..., s. 80-81. Tosun'un tespitlerine göre Rabbânî, imkân dairesi ve vücûb dairesi terimlerini ömrünün sonlarına doğru yeniden gözden geçirmiş, bunların tanımı ve sınırları açısından bazı önemli değişiklikler yapmıştır. Nihâî noktada ise Rabbânî, Zat'tan taayyün olmayacağını, kendisinin de geleneklere uyarak "taayyün" kelimesini kullandığını, taayyün-i evvel ve hakikat-ı Muhammedî olan taayyün-i hubbî de dâhil bütün taayyünlerin mahlûk (yaratılmış) ve mümkin olduğunu söylemiştir. Delil olarak da "Allah'ın ilk yarattığı şey benim nûrumdur" şeklindeki rivayette hakikat-ı Muhammedî'yi ifade eden "nûr"un yaratılmış olduğunun belirtilmiş olmasına işaret eden Rabbânî, bu anlamda bir başka rivayette bu nûrun göklerden bin sene önce yaratıldığının ifade edilerek onun yaratılışı için zaman belirlenmiş olmasını da diğer bir delil olarak gösterir. Sirhindî'ye göre hariçte bizzat mevcud olan sadece Allah'ın zatı ve sekiz hakikî sıfatıdır. Bunun dışındakiler mümkin, mahlûk ve hâdistir. Böylece o, imkân dairesinin sınırlarını taayyünleri de içine alacak şekilde genişletmiş olmaktadır. Tosun ayrıca Sirhindî'nin bu değişikliği rahatça yapabilmesinin taayyünler mertebesindeki sıfatları Allah'ın zatının gayrı görmesinden kaynaklandığını belirtir. Zira Sirhindî'ye göre ancak zat mertebesindeki sıfatlar zatın ne aynı ve ne de gayrıdır. Tosun, **İmâm-ı Rabbânî**..., s. 82, 87-88, 94.

insan-ı kâmil mertebesine kadar olan mertebeleri de *imkân mertebeleri* olarak tasnif ettiğini görmekteyiz.[1289]

Bedîüzzamân'a göre mülk âlemi maddî ve zâhir âlemse, melekût âlemi de şu maddî ve zâhir âlemin batını, içi ve rûhu mesâbesinde olmaktadır. Zira madde asıl ve esâs olmayıp hayat ve rûh denilen mana ile kâimdir. Dolayısıyla şehâdet âlemi, ervâh ve melekût âlemi üzerine serpilmiş bir dantelâ bir tenteneli perde gibidir. O perde altında olan bâtın âlemi, ruh ve şuur sahibi varlıklarla doludur. Binâenaleyh vücûd ve varlık sadece bu maddî mülk âlemine münhasır bir olgu değildir, ona mahsûs olamaz.[1290]

Bedîüzzamân hayat yolunu ervâh âleminden gelip kabirden geçen ve âhirete giden bir yol olarak tanımlamaktadır.[1291] Ona göre imtihan seferinin ve en önemlisi de insan açısından sürgünün (nefy) başladığı yer ervâh âlemidir.[1292] Zira bilindiği üzere esmâ-i ilâhiyenin gölgeleri niteliğindeki eşyâya ait hakikatlerin gayriyet niteliğindeki ilk zuhûru ruhlar âleminde olmaktadır. Misâl âleminden sonra şehâdet âleminde cismânî olarak zuhûr ettikten sonra oradan âhirete açılan kabir kapısından girmekte ve berzah, misâl, ervâh âlemleri üzerinden âhirete yol almaktadır. Bedîüzzamân'a göre akıl sahibi olan canlılar şehâdet âlemini terk ettikten sonra bekâ âlemine ve dünyadan daha güzel, daha nûrânî olan berzah, misâl ve ervâh âlemlerine doğru hareket ederler, yoksa yokluğa gitmezler.[1293] Oradan da âhiret âlemine girerler.[1294] Nitekim Bedîüzzamân'a göre berzah ve ervâh âlemlerinde bulunan sayısız bâkî ervâh âhirete gitmeyi beklemektedir.[1295]

Dolayısıyla Bedîüzzamân'a göre varlık ve vücûd şehâdet âlemine münhasır ve onunla sınırlı değildir. Bu cismânî âlemin dışında çok vücûd tabakaları vardır. Şu kadarı var ki şehâdet âlemi onlara nisbeten nakışlı ve süslü bir perdedir

[1289] Kartal, **Abdullah Bosnevî**..., s. 104.
[1290] Nursî, **Sözler**, s. 509; **Mektûbât**, s. 469-470.
[1291] Nursî, **Sözler**, s. 18.
[1292] Nursî, **Sözler**, s. 31, 326.
[1293] Nursî, **Mektûbât**, s. 287.
[1294] Nursî, **Sözler**, s. 570.
[1295] Nursî, **Sözler**, s. 515.

denilebilir.[1296] Yani maddî âlem adetâ gayb âlemleri üzerine tenteneli bir perde gibidir.[1297]

Binâenaleyh Bedîüzzamân'a göre gökler âlemi de sadece cismânî âleme bakmamaktadır. Belki ervâh ve melekût âlemini muhît olup onları içine alması itibarıyla bir yönüyle perde altında şehâdet âlemini de içine almış olmaktadır.[1298] Yani ona göre yedi gök şehâdet âlemine mahsûs ve sadece ona ait olamaz. Zira dünyevî, misâlî, uhrevî ve gaybî âlemleri içine alan farklı vaziyet, oluşumda ve yapıda yedi kat ve her bir kat arz âleminden, berzah, misâl ve âhiret âlemine kadar olan âlemlerin birinin damı hükmünde olan birer gök bulunmaktadır.[1299]

Bedîüzzamân'a göre âlem-i gaybın bir çeşidi ruhlar âlemi olduğu gibi bir diğer nev'i ve ikinci kısmı da geçmiş ve gelecekteki varlıkların manevî hayatlarının âlemidir. Zira daha önce de kısmen değindiğimiz üzere Bedîüzzamân'a göre kâinatta yer tutan her varlığın geçmiş ve gelecek hal, durum, tavır ve sûretlerinden meydana gelen bir vücûd silsilesi söz konusudur. Her bir varlığın bu çerçevede ilâhî ilimde bulunan ve türlü türlü ve pek çok olan vücûdları, o varlık için bir ilmî vücûd silsilesi oluşturur ve hâricî vücûd gibi, bu ilmî vücûd da hayatın bir çeşit cilvesine mazhardır. İşte ona göre bütün canlıların hayatları müddetince geçirdikleri ve geçirecekleri tavır ve şekilleri ile hal, hareket ve amelleri gibi keyfiyet ve özellikleri (mukadderât-ı hayâtiye)[1300] de ilâhî ilmin bir çeşidi olan kaderin o canlı levhalarından alınmaktadır. Binâenaleyh gayb âleminden kabul edilen geçmiş ve gelecek varlıkların, hayatlı bir manevî vücûdları ve rûhlu birer ilmî sübûtları söz konusu olmaktadır. Aslında genel bir görüş olarak Bedîüzzamân, ezelî hayat güneşinin ışığı olan hayat cilvesinin, sadece şehâdet âlemine veya hâricî vücûda mahsûs ve münhasır olamayacağını ifade etmektedir. Ona göre kabiliyeti nisbetinde kâinattaki her âlem o ezelî ışığın cilvesine mazhar olduğundan hayat sahibi olmaktadır.[1301]

[1296] Nursî, **Sözler**, s. 510.
[1297] Nursî, **Sözler**, s. 109, 242, 509-510; **Lem'alar**, s. 282; **Mektûbât**, s. 469; **İşârâtü'l-İ'câz**, s. 197.
[1298] Nursî, **Lem'alar**, s. 281.
[1299] Nursî, , **Sözler**, s. 570; **Lem'alar**, s. 68-69.
[1300] Yeğin ve Diğerleri, **Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat**, s. 665.
[1301] Nursî, , **Sözler**, s. 110-11.

Öte yandan Bedîüzzamân'a göre şehâdet âleminde bulunan ve sûreten rûhsuz, cansız, câmid, şuûrsuz görünen varlıkların küçük-büyük cüz'î-küllî her biri, aslında hayat ve şuûr sahiplerine yakışır şekilde onlar gibi tesbihâtlar ve vazifeler yaparlar. Meselâ bir çiçek, kendince bir san'at nakşını gösterip, hal diliyle Fâtır-ı Zülcemâl'ın isimlerini zikrettiği gibi, yeryüzü bahçesi de bir çiçek gibidir ve gayet düzenli küllî bir tesbîh vazifesi yapar. Bu anlamda mesela yaprak, meyve ve çiçeklerini kelime kabul edersek her bir ağaç onlarla bir tesbihât yaptığı gibi gökler de kelimeleri hükmünde kabul edebileceğimiz güneş, yıldız ve ayları ile Fâtır-ı Zülcelâl'ı anmakta ve zikretmektedir. İşte Bedîüzzamân'a göre rûhsuz, şuûrsuz görünmekle beraber, hayat ve şuûr sahiplerine yakışır bir şekilde hal diliyle Hâlık'ın kendilerine tevdî ettiği vazifeleri ve tesbihâtları yapan bu hâricî varlıkların melekût âleminde mümessilleri olan melekler bulunmaktadır. Orada onların tesbihâtlarını ifade ederler. Öte yandan bu hâricî varlıklar da melekût âleminde mümessilleri, temsilcileri ve vekilleri olan meleklerin şehâdet âlemindeki sûretleri, timsalleri, evleri, mescitleri hükmündedirler. Bedîüzzamân'a göre şehadet âlemindeki bu hâricî varlıkların her birisi için, o varlığın ve cismin izhâr ettiği kulluk vazife ve hizmetleri, melekût âleminde temsil edip ulûhiyet dergâhına *bilerek* sunmaya vekil tayin edilmiş ve onun rûhu hükmünde olan birer melek bulunmaktadır.[1302]

İşte Bedîüzzamân'a göre yukarıdaki hakikate binaen cisimlerin farklı cinsleri olması gibi onların melekût âlemindeki temsilcileri olan meleklerin de cinsleri muhteliftir. Bu nedenle bir damla yağmura vekîl tayin edilmiş olan melek güneşe vekillik yapan meleğin cinsinden değildir.[1303] Melekler, şehâdet âlemindeki bu mevcûdâtın türlerine ve çeşitlerine göre müekkel olup ruhlar âleminde o türlerin tesbihâtlarını temsil ediyorlar. Meselâ Bedîüzzamân'a göre bu anlamda yerküre Hakk Teâlâ'yı tesbih eden bir varlıktır. Yerküre içerisinde yüz binlerce tür ve çeşitte varlıklar barındırmaktadır. Aynı zamanda her türün yüz binlerce fertleri var. Bu fertlerin de hal dilleriyle yaptığı çeşit çeşit sayısız vazife ve tesbihâtlar bulunmaktadır. İşte böyle olunca da yerküreye müekkel olup onu temsil eden meleğin kırk bin, belki yüz binler başı olmalı ve her başında da yüz binler dil

[1302] Nursî, **Sözler**, s. 512-514.
[1303] Nursî, **Sözler**, s. 509.

olmalıdır.[1304] İşte Bedîüzzamân'a göre bu mülahazalar muvâcehesinden bakıldığında Muhbir-i Sâdık'tan (s.a.v.) gelen rivâyetlerde onun melekler hakkında ifade ettiği *sûretler* gayet uygun ve aklın kabul edebileceği bir niteliktedir.[1305]

4. ÂLEM-İ MİSÂL

Bu âleme, rûhlar âleminde zâhir olan her bir ferdin, cisimler âleminde kazanacağı sûrete benzer (mümâsil) bir sûretin bu âlemde temessül etmesi itibarıyla misâl âlemi denilmiştir. Bu sûretleri idrâk eden kuvvet hayâl kuvveti olduğundan bu âleme "hayâl" de denilmiştir. Ruhların feyzini cisimlere ulaştırmaya vasıta olması nedeniyle berzah âlemi şeklinde de adlandırılan bu mertebeye *mürekkebât-ı latife mertebesi* de denilmiştir.[1306] Bu mertebe bölünme, kaynaşma, ayrışma ve parçalanma kabul etmeyen bileşik ve latîf şeylerin mertebesidir.[1307] Bir üst mertebedeki basit ve soyut şeylerin zâhire doğru bir adım daha atarak latîf ve mürekkeb kevnî şeyler (cevâhir-i mürekkebe) haline geldiği bu mertebe, ruhlar mertebesiyle beraber melekût âlemini oluşturur.[1308]

Tasavvuf literatüründe misâl âlemi ikidir. Birisi ruhlar âlemi ile şehâdet âlemi veya cisimler âlemi arasındaki misâl âlemidir. Diğeri ise rûhun insan cesedinden ayrılmasından sonra görüneceği ve şehâdet âlemi ile bekâ âlemi, yani âhiret âlemi arasında yer alan berzahtır. Dolayısıyla dünyevî varlıktan önceki berzah tenezzül mertebelerinden, dünyevî varlıktan sonraki berzah ise urûc mertebelerinden kabul edilmiştir. İşte dünyevî varlık boyunca hâsıl olan amellerin sûretleri, fiillerin sonuçları da bu ikinci misâl âleminde zâhir olmaktadır.[1309] İlâhî hazretten inen manalar ruhlar âleminden sonra öncelikle bu mertebede (birinci misâl âleminde) bizdeki hayâlî sûretlerin benzeri olan cisimsel bir sûret kazanır. Ondan sonra da mülk âlemine inerler. İnsan rûhları bedenlerde ortaya çıkmadan önce bu misâl âleminde o sûretlerde görünürler.[1310]

[1304] Nursî, **Mektûbât**, s. 353.
[1305] Nursî, **Sözler**, s. 164-165, 513-514; **Şualar**, s. 263-266.
[1306] Konuk, **Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, I, 33-34; Demirli, **İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan**, s. 234. Bu mertebenin diğer isimleri için bkz. Kılıç, **Şeyh-i Ekber**, s. 323.
[1307] Kâşânî, **Tasavvuf Sözlüğü**, s. 502.
[1308] Kılıç, **Şeyh-i Ekber**, s. 323-324.
[1309] Konuk, **Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, I, 33-34.
[1310] el-Kayserî, **Tasavvuf İlmine Giriş**, s. 87-89.

Rûhlar âleminden sonraki âlem misâl âlemidir. Risâle-i Nûr incelendiğinde Bedîüzzamân'ın da tasavvuf literatüründe ifade edilenlere şekil ve mana itibarıyla muvâfık olarak iki misâl âleminden ve onların berzahiyetinden söz ettiği görülür.[1311] Ona göre misâl âlemi, ruhlar âlemi ile şehâdet âlemi ortasında bir berzah olup her ikisine de birer yüzle benzemektedir. Yani bu misâl âleminin bir vechi rûhlar âlemine bir vechi de şehâdet âlemine bakmaktadır. Meselâ aynadaki insan misâli sûret itibarıyla insan cismine benzemekle beraber maddeten insan rûhu gibi latif bir niteliktedir. İşte bu, misâl âleminin berzahiyetinin ondaki vücudların şekil ve nitelikleri üzerindeki etkisine güzel bir örnektir.[1312] Bu itibarla Bedîüzzamân'a göre misâl âlemi sûretiyle şehâdet âlemine ve manasıyla da gayb âlemine benzemektedir.[1313] Öte yandan Bedîüzzamân'ın, şehâdet âleminden sonraki misâl âlemine de değinir ve onun varlığına dönük ifadelerde bulunur. Meselâ bir yerde şöyle der: "*Eğer namaz kılmazsan, senin o günkü âlemin zulümatlı ve perişan bir halde gider, senin aleyhinde âlem-i misâlde şehâdet eder*."[1314]

Bedîüzzamân'a göre şehâdet âlemindeki varlıkların misâl âleminde (ikinci) kurulan büyük fotoğraf makineleri ve uhrevî sinemalar marifetiyle sûretleri, halleri ve amelleri kayıt altına alınmaktadır.[1315] Bu itibarla her varlık şehâdet âlemini terk edince âlem-i misâlin defterlerinde (*levh-i misâlî*) hayatına dair bütün bir tavır, hal ve davranışları sayısınca sûretleri bırakıp gitmektedir. O sûretlerle o varlığın hayat macerası yazılmakta ve oluşturulmaktadır. Öte yandan varlıkların oluşturulan bu hayat maceraları Bedîüzzamân'a göre oradaki rûhânî varlıklara bir mutâlaâgâh olmaktadır.[1316] Ayrıca Cennet'e gidecek olanların dünya maceralarını ve eski hatıralarını görüp izleyebilecekleri fotoğraflar ve yapımlar da bu kayıtlardan oluşturulmaktadır.[1317] Yine haşirde varlıkların amel sayfalarında gösterilip neşredilecek olan şeyler de ona göre bu misâl âlemi sineması ve fotoğraf makinesi vasıtasıyla alınan o kayıtlardan oluşturulacaktır.[1318]

[1311] Nursî, **Asâ-yı Mûsâ**, s. 172; **Sözler**, s. 86, 165, 195, 342.
[1312] Nursî, **Barla Lâhikası**, s. 345.
[1313] Nursî, **Muhâkemât**, s. 65.
[1314] Nursî, **Sözler**, s. 273. Diğer ifadeleri için bkz. **Sözler**, s. 86, 322.
[1315] Nursî, **Şualar**, s. 607.
[1316] Nursî, **Mektûbât**, s. 293; **Emirdağ Lâhikası-1**, s. 262; **Emirdağ Lâhikası-2**, s. 96.
[1317] Nursî, **Emirdağ Lâhikası-1**, s. 262; **Emirdağ Lâhikası-2**, s. 96.
[1318] Nursî, **Emirdağ Lâhikası-2**, s. 96.

Bedîüzzamân misâl âlemi ile maddî âlemin sûreten birbirine benzediğini belirtmekle beraber aralarındaki bazı farklara da işaret eder. Bu manada maddî âlemdeki çok küçük ve dar bir şeyin misâl âleminde çok büyük ve geniş olarak şekil alıp temessül ettiğine özellikle dikkat çeker. Zira Bedîüzzamân'a göre vücûd mertebeleri türlü türlüdür. Vücûd âlemleri ayrı ayrıdır. Muhtelif ve ayrı olduklarından vücûdta sağlamlığı ve sübûtu bulunan bir vücûd tabakasının en küçük bir parçası o tabakadan sağlamlık, sübût ve devamlılık açısından daha hafif bir vücûd tabakasının bir dağına tekabül eder ve o dağı içine alır. Bedîüzzamân'a göre meselâ şehâdet âleminden tırnak kadar bir ayna, varlığın misâl âlemi mertebesinden büyük bir şehri içine alır.[1319] Bir parça aynada, gökler ve yıldızlar temessül ettikleri gibi, bu şehâdet âleminde meselâ çekirdek gibi küçük şeyler misâl âleminde o şeylere ait manaların cisimleşmesinin etkisiyle adetâ bir büyük ağaç olmaktadır.[1320] Binâenaleyh Bedîüzzamân'a göre hâricî ve maddî vücûdun bir parçası, misâlî nitelikteki vücûdun bir âlemini içine alabilmektedir.[1321]

Ona göre nasıl büyük bir saray ve bahçenin misâlî vücûdları küçük bir aynada yerleşebiliyorsa, öyle de maddî âlemin bir senelik mesafesinde, binler sene genişliğinde misâlî vücûd yerleşebilir. Bu yüzdendir ki Bedîüzzamân, özellikle misâl âleminin hakikî âlemle karıştırılmaması gerektiğini, yani keşif ehlinin bazı keşiflerinde gördükleri bir takım misâli şeylere ilişkin tasvirlerinin (Kâf Dağı[1322], Kâf Dağı'nın arkasındaki Arz-ı Beyzâ veya Meşmeşiye gibi) olduğu gibi değil de yukarıda ifade edilen husûslar göz önünde bulundurularak anlaşılmaya çalışılması gerektiğini nazara verir. Hakikat ehlinin bu tür meşhûdâtının doğru olmakla beraber aynen olduğu gibi aktarılmasının onların hakikate aykırı olarak telakki edilmesine sebep olduğunu belirtir.[1323]

Bedîüzzamân bir takım ehl-i keşfin yeryüzünün tabakaları ile ilgili "*Bir tabaka-i Arz, cin ve ifritlerindir. Binler sene genişliği var*" şeklinde tavr-ı akıl hâricinde olan ifadelerinin de bu kâbilden olduğunu aktarır. Ehl-i keşfin o

[1319] Nursî, **Mektûbât**, s. 248-249.
[1320] Nursî, **Muhâkemât**, s. 64.
[1321] Nursî, **Mesnevî-i Nûriye**, s. 137; **Lem'alar**, s. 66.
[1322] Bedîüzzamân Kaf Dağı ile ilgili tasvirâta ilişkin değerlendirmelerini müstakil bir başlık altında ele alarak değerlendirmiştir. Bunun için bkz. Nursî, **Muhâkemât**, s. 63-65.
[1323] Nursî, **Mektûbât**, s. 82.

söylediklerinin doğru olmakla beraber, iki âlemin sûreten birbirine benzemesi itibarıyla ikisini memzûc olarak görüp birini yekdiğerinden ayırmadan ve gördüklerini olduğu gibi aktarmaktan kaynaklanan problemlerin varlığına dikkat çeker.[1324]

Öte yandan Bedîüzzamân insandaki hayâl kuvvetini misâl âleminin varlığına kesin bir delil ve ona numûne olarak ifade eder.[1325] Ona göre küçük bir âlem gibi olan insandaki hayâl kuvvetine mukâbil büyük bir insan gibi olan âlemde misâl âlemi vardır. İnsanda hayâl kuvvetinin gördüğü vazifeyi âlemde misâl âlemi görür.[1326] Bedîüzzamân Şeyh-i Ekber Muhyiddin Arabî gibi hayâl, uyku ve rüya ile misâl âlemi arasındaki ilişkiyi açık olarak ve kendi tecrübeleri üzerinden pratik bir sûrette ifade eder. Yakaza halini manen rüya, sâdık rüyayı ise hakikaten yakaza hali olarak tanımlayan Bedîüzzamân'ın uyuyarak girdiğini söylediği misâl âleminde, yaşadığı bir rûhânî vakıayı zikrettiği görülür.[1327]

Ayrıca Bedîüzzamân'a göre misâl âleminin varlığı ervâh âlemi ve şehâdet âlemi kadar kesindir. Öyle ki, ona göre misâl âleminin vücûdu görünür olup, tahakkuku şehâdet âlemi gibi apaçıktır. Bu çerçevede ona göre sâdık rüya[1328], keşf-i sâdık ile parlak ve şeffâf şeylerdeki akis ve temessüller şehâdet âleminden misâl âlemine karşı açılan üç pencere konumunda olup herkese o âlemin bazı kısımlarını göstermektedirler.[1329]

Son olarak şunu da söyleyelim ki, Bedîüzzamân'a göre misâl âlemi hayret verici garip şeylerin sergisi ve velâyet ehlinin tenezzüh amaçlı gezinme ve dolaşma yeridir.[1330] Yani bizler elbisemizi çıkardığımız gibi, velayet ehli de cesetlerini çıkarıp rûhânî bir seyirle o hayret verici ve garip şeylerin fuarı ve sergisi (ma'rezgâh-ı

[1324] Nursî, **Mektûbât**, s. 81-83.
[1325] Nursî, **Lem'alar**, s. 355; **Barla Lâhikası**, s. 345-346.
[1326] Nursî, **Barla Lâhikası**, s. 346; **Emirdağ Lâhikası-1**, s. 262.
[1327] **Tarihçe-i Hayatı**, s. 130; **Sünûhât-Tuluât-İşârât**, s. 42. Ayrıca bkz. Nursî, **Mesnevî-i Nûriye**, s. 175.
[1328] Nursî, **Mektûbât**, s. 348.
[1329] Nursî, **Barla Lâhikası**, s. 345-346; **Muhâkemât**, s. 65.
[1330] Nursî, **Barla Lâhikası**, s. 345-346.

‘acâibe) niteliğinde olan o âlemi ve meşheri gezip zevkle ve ibretle sergilenenlere bakmaktadırlar.[1331]

5. ÂLEM-İ ŞEHÂDET

Kevn ve fesâd da denilen bu âlem bileşik ve kesîf olan eşyâ mertebesidir.[1332] Cenâb-ı Hakk’ın emriyle vâsıtasız ve zamansız olarak yaratılan rûhların ve rûhânîlerin aksine, cisimler, bu emirden sonra, bir maddeyle ve zamanla yaratılmışlardır.[1333]

Şehâdet âlemi Risâle-i Nûr’da cismâniyat âlemi[1334], fânî âlem[1335], maddiyât âlemi[1336], mülk âlemi[1337] vb. gibi isimlerle zikredilir. Daha önce de aktardığımız üzere Bedîüzzamân şehâdet âleminin karşısına genel manada gayb âlemini koymaktadır.[1338] Vücûb âlemini gayb âlemi saydığı gibi, mülk âleminden vücûb âlemine kadar olan melekût âlemini ve yine âhiret âlemini de gayb âlemi saymaktadır. O, şehâdet âlemini kudret dairesi, gayb âlemini de ilim dairesi olarak niteler. Bu anlamda mevcûdât, hâricî âlemde zuhûr edince ilim dairesinden kudret dairesine geçmiş olurken, fenâ bulunca tekrar ilim dairesine girmiş olmaktadır.[1339]

Bedîüzzamân’a göre cesedin dayanağı yani onun ayakta durmasını sağlayan ve ona hayat veren şey rûhtur. Lafız manaya baktığı gibi sûret de hakikatine istinâd eder ve değerini ondan alır. Aynen öyle de bu maddî ve cismânî şehâdet âlemini bir cesede, bir lafıza, bir sûrete benzeten Bedîüzzamân’a göre bu âlem gayb âleminin perdesi arkasındaki ilâhî isimlere dayanmakta, onlardan can almakta ve onlara bakması itibarıyla güzelleşmektedir. Zira bütün maddî güzellikler ve diğer husûsiyetler, kendi hakikatlerinin manevî güzelliklerinden ve özelliklerinden

[1331] Nursî, **Muhâkemât**, s. 64.
[1332] Konuk, **Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, I, 36, 67.
[1333] Kâşânî, **Istılâhâtu’s-Sûfiyye**, s. 53.
[1334] Bkz. Nursî, **Sözler**, s. 177, 505.
[1335] Bkz. Nursî, **Sözler**, s. 118.
[1336] Bkz. Nursî, **Sözler**, s. 509.
[1337] Bkz. Nursî, **İşârâtü’l-İ’câz**, s. 128.
[1338] Nursî, **Mektûbât** s. 328.
[1339] Nursî, **Mektûbât**, s. 37, 233, 239, 287.

kaynaklanır. Hakikatler ise, ilâhî isimlerden feyz alırlar ve onların gölgeleri niteliğindedirler.[1340]

Şehâdet mertebesi zikri geçen tecellî mertebelerinin tümünün neticesi olarak ortaya çıkar. Bu mertebe evvela fiiller mertebesine bakmakla beraber teselsülen bütün mertebelerin ortak etkisi ve tahakkümü altındadır. İlâhî tecellîye tezâhür ve tebârüze bir çeşit nihâî ayna, meclâ, mazhar ve meşher niteliğindedir. Bu yüzdendir ki Bedîüzzamân'a göre bu mertebede yer alan her bir şeyin varlığının gayeleri ve hayatının neticeleri sadece dünyaya ve insan nefsine bakan gayelerle sınırlı olmayıp, türlü türlü ve pek çoktur.[1341] Varlıklar Hakk'ın isimlerinin cilveleri ve onların nûrlarının gölgeleri, fiillerinin eserleri, kader ve kudret kaleminin nakışları kısacası cemâl ve kemâlinin aynalarıdırlar.[1342] Daha önce de belirttiğimiz üzere çarpıcı bir şekilde ona göre bu yerinde durmayıp sürekli yer değiştiren, akıcı, seyyâl ve seyyâr varlıklar Vâcibü'l-Vücûd'un îcâd ve vücûd nûrlarını tazelendirmek için *hareket halinde olan* aynalar ve *değişen* mazharlar niteliğindedir.[1343]

Her şeyin varlığının türlü türlü ve pek çok gayeleri olduğu gibi hayatının da müteaddid neticeleri vardır. Bedîüzzamân bunları üç kısma ayırır: Bunların birincisi ve en yüce olanı, o şeyi yapana ve onu yaratana yani Sâni'e bakar. O da o varlığın, her şeyi san'atkarca ve san'at eseri olarak yapan Sâni'-i Zülcelâl tarafından kendisine takılan sanat harikası olan süsleri, Şâhid-i Ezelî olan Hakk'ın nazarına arz etmesidir. Bedîüzzamân'a göre bu maksad için çok az bir zaman yaşamak bile yeterlidir. Hatta o şeyin varlığa gelmeden, bilkuvve niyet hükmünde olan istidâd ve kabiliyeti bile yine kâfidir.[1344] Binâenaleyh meselâ gelip hemen giden varlıklar ve sümbül vermeyen yani hâricî varlığa çıkmayan çekirdekler ve tohumlar bu birinci gayeyi tam anlamıyla tahakkuk ettirmiş olmaktadır. Böylece her şeyin hayatıyla, varlığıyla Sâni'inin kudret mucizelerini ve san'at eserlerini sergileyip göstermesi, onları Sultan-ı Zülcelâl'ın nazarına arz etmesi o şeyin varlığının ve hayatının en önemli ve

[1340] Nursî, **Şualar**, s. 76.
[1341] Nursî, **Mesnevî-i Nûriye**, s. 62.
[1342] Nursî, **Mektûbât**, s. 229.
[1343] Nursî, **Mektûbât**, s. 290.
[1344] Hayat sahibi varlıkların uzun zaman değil, belki bir an bile yaşamalarının yeterli olduğu; bunların hayatının uzunluğuna ve kısalığına bakılamayacağı ve hayat hukuklarının uzun zaman istemediğine ilişkin Bedîüzzamân'ın ayrıntılı nitelikte diğer bir îzâhı için bkz. Nursî, **Şualar**, s. 71-73; **Lem'alar**, s. 256; **Mektûbât**, s. 289.

birinci gayesi olmaktadır. Her şeyin varlığının gayelerinin ikinci kısmı hayat ve şuûr sahibi varlıklara bakar. Bu da her mevcûdun ona bakan her şuur sahibine (melek-cin-ins) ibret verici bir mütâlaagâh olması şeklinde özetlenebilir. Üçüncü kısım ise zevk ve lezzet almak, rahatla yaşamak vb. gibi bir takım cüz'î sonuçlardır ki o şeyin nefsine bakar.[1345]

Bedîüzzamân'a göre müessir ancak eserde görünebilir.[1346] Binâenaleyh Hak Teâlâ'nın ma'rifeti ancak fiilleri ve eserleriyledir, hakikatiyle değildir.[1347] O, fiillerine ve eserlerine bakmak sûretiyle Müsemmâ-i Zülcelâl'a intikâl edilmesini, bir yol olarak ortaya koyar.[1348] Eserler üzerinden fiil, esmâ, sıfât ve şuûnât-ı zâtiyeyi dolayısıyla da Zât-ı İlâhî'yi göstermeye çalışır. Bu yüzdendir ki birbirine bağlı, birbirini gösterip birbirine bakan eser, fiil, esmâ, sıfât, şuûnât ve zât mertebelerinden müteşekkil silsileyi eserinin müteaddid yerlerinde îzâhlarına merkez yapar. Bu minvalde Cenâb-ı Hakk'ın vücûb-u vücûduna ve vahdetine götüren deliller ortaya koyar. Bu anlamda teker teker her bir eserin ve bir bütün olarak tüm eserlerin sergiledikleri ve ihtivâ ettikleri vahdetten ef'âlin vahdetine, ef'âlin vahdetinden esmânın vahdetine, esmânın vahdetinden sıfâtın, sıfâtın vahdetinden şuunât-ı zâtiyenin ve nihayetinde Zât'ın vahdetine götüren müteselsil ve aynı zamanda isbâta dayanan mantıklı ve tutarlı bir metod Risâle-i Nûr'da hâkim tevhîd metodu olarak karşımıza çıkar.[1349]

Semâvât ve Arzın Yaratılışı

Risâle-i Nûr'da yer ve göklerin yaratılışı ile ilgili de bilgiler veren Bedîüzzamân'a göre yaratılışın başlangıcında yer ve gök şekilsiz birer küme, faydasız birer yaş hamur ve varlıkların olmadığı birer madde halinde iken Fâtır-ı Hakîm, onları açıp yayarak güzel bir şekil, faydalı birer sûret vermiş ve pek çok varlıkların meydana gelerek yaşadığı bir yer haline getirmiştir. Yani küremiz ve diğer gezegenler, başlangıçta Güneş'le birleşik olarak açılmamış bir hamur sûretinde iken, o hamuru açan Kadîr-i Kayyûm, o gezegenleri yerlerine yerleştirip zemine

[1345] Nursî, **Sözler**, s. 75.
[1346] Nursî, **Mesnevî-i Nûriye**, s. 81.
[1347] Nursî, **İşârâtü'l-İ'câz**, s. 98.
[1348] Nursî, **Lem'alar**, s. 302.
[1349] Nursî, **Sözler**, s. 667; **Şualar**, s. 75; **Mesnevî-i Nûriye**, s. 20.

toprak sererek, gök tarafından yağmur yağdırarak ve Güneş'ten ışık vererek dünyayı bayındır hale getirmiş sonra da bizleri içine koymuştur.[1350]

Bedîüzzamân'a göre kâinatın yaratılış silsilesinin başlangıcı ve birinci derecesi *gökler ve yerin temel yaratılışları*dır. Bu anlamda kâinatın bina edilmesinde gökler ve yer *temel taşı* olarak konulmuştur. Sonra göklerin yıldızlarla süslenmesi ve yerin canlılarla şenlendirilmesi gelir. Bedîüzzamân'a göre bu ameliyenin nihâyetini ise, sîmâ ve seslerin husûsiyetlerine, imtiyaz ve teşahhuslarına dair halka oluşturmaktadır.[1351] Nitekim ona göre insanın yüz sayfası, cebhesi, cildi, ellerinin içi kesret ve tekessürün müntehâsı ve neticesidir.[1352]

Bedîüzzamân başlangıçta Güneş sistemi ile yeryüzünün akıcı bir su gibi olan esîr maddesinden yoğrulmuş bir hamur şeklinde olduğunu belirtir. Bu esîr maddesi yaratıldıktan sonra, Sani'in ilk îcâdları çerçevesindeki tecellîlere merkez olmuştur. Esîr maddesi yaratıldıktan sonra cevâhir-i ferd (zerre ve atomlar) haline dönüştürülmüştür.[1353]

Bununla beraber Bedîüzzamân'a göre yıldızların, gezegenlerin ve güneşin kendisinden ayrılarak yaratıldığı macun ve hamur (madde-i acîniye) aslında nûr-u Muhammedî'den (a.s.m.) yaratılmıştır. Böyle olunca esîr maddesinin asıl menşei nûr-u Muhammedî (a.s.m.) olmaktadır. Ona göre yaratılışa ait bu safhaya delil olan ve onu teyîd edip onun doğruluğunu destekleyen de اَوَّلُ مَا خَلَقَ اللهُ نُورِی şeklindeki hadîs-i şeriftir.[1354] Böylece kâinatın yaratılışının aslını Risâle-i Nûr açısından şöyle bir silsilenin oluşturduğu söylenebilir: Nûr-u Muhammedî (a.s.m.) → bu nûrdan yaratılan su hükmünde ve su gibi bir madde olan esîr maddesi[1355] → esîr maddesinden yaratılan cevâhir-i ferd (zerreler, atomlar) → zerrelerin, atomların bir araya getirilmesi ve terkîb edilmesiyle yer ve göklerin ve diğer şeylerin yaratılması. Nitekim daha önce sûfîlerin de hakikat-ı Muhammediyeyi bütün mevcûdâtın aslı, bütün hakikatlerin kaynağı ve âlemin rûhu olarak gördüklerini belirtmiştik. Onlara

[1350] Nursî, **Sözler**, s. 392-393.
[1351] Nursî, **Sözler**, s. 399.
[1352] Nursî, **Mesnevî-i Nûriye**, s. 103.
[1353] Nursî, **İşârâtü'l-İ'câz**, s. 188.
[1354] Nursî, **Mesnevî-i Nûriye**, s. 121.
[1355] Bedîüzzamân'ın bu maddeye yönelik tanımlama ve nitelemeleri için bkz. Nursî, **Lem'alar**, s. 342-344, 351.

göre de bu hakikat "asl-ı cevher-i ferd"tir. Yaratılış dairesinin başı ve sonudur. Âlemin yaratılış sebebidir. Bütün mevcûdât aslında bu hakikatin tafsîlâtından ibarettir. Başlı başına âlemin gayesi, vücûdunun illeti ve hâfızıdır. Burada şunu belirtelim ki hakikat-ı Muhammediye ile ilgili bütün bu tespitler itibarıyla Risâle-i Nûr ile vahdet-i vücûd geleneği arasında tam bir tetâbuk olduğu görülmektedir.

Bedîüzzamân gökler gibi arzın da yedi kat olduğunu belirtir. Küre-i Arzın merkezinden dış kabuğuna kadar birbirine bitişik yedi küllî tabakadan söz eder. Bunlarla ilgili uzun yorumlar yapar.[1356] Bu yedi tabaka âlemlerin de boş olmadığını, o âlemlere uygun ve şuûr sahibi varlıkların yaratılıp oraya yerleştirildiğini belirtir. Bu varlıklar da ona göre melek ve rûhânî cinsinden varlıklardır.[1357]

Kâinatta en küçük varlık tabakası olan zerrelerden göklere ve göklerin birinci tabakasından Arş-ı A'zam'a kadar birbiri üstünde ilâhî ve idârî bir teşkilât olduğuna işaret eden Bedîüzzamân'a göre bu çerçevede her bir gök bir ayrı âlemin damı, rubûbiyet açısından bir arş ve ilâhî tasarruflar adına bir merkez niteliğindedir.[1358] İşte Arş-ı A'zam da bu idârî teşkilât ve yönetim dairelerinin en büyüğüne verilen bir isim olmaktadır.[1359] Böyle olunca da ona göre rubûbiyet, her şeye muhît olan Arş-ı A'zam'ın genel bütün işlerini, emirlerini idâreden, kalbin gayet gizli ve küçücük hatıralarını, arzularını ve dualarını bilmek, işitmek ve idâre etmeye kadar olan bir sahada cereyan etmektedir.[1360]

Sidretü'l-Müntehâ ise yedinci kat gökte olduğu rivayet edilen ve mülk âlemini sınırlandıran bir işaret olarak kabul edilmiştir. Varlıkların ilmî ve ameli burada nihayet bulur.[1361] Bedîüzzamân'a göre Cennetü'l-Me'vâ da buradadır.[1362] Zira Sidretü'l-Müntehâ Cennetü'l-Me'vâ'nın gövdesidir.[1363]

[1356] Nursî, **Lem'alar**, s. 64-66.
[1357] Nursî, **Lem'alar**, s. 65-66.
[1358] Nursî, **Sözler**, s. 564.
[1359] Nursî, **Sözler**, s. 566.
[1360] Nursî, **Asâ-yı Mûsâ**, s. 209.
[1361] Yeğin ve Diğerleri, **Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat**, s. 877.
[1362] Nursî, **Sözler**, s. 580.
[1363] Nursî, **Sözler**, s. 570.

Ona göre Cennet'in ise birbirinden yüksek sekiz tabakası olup bunların tümünün damı da Arş-ı A'zam'dır.[1364] Arş-ı A'zam hadiste rivayet edildiği üzere Cennet'in tavanı olmaktadır. Böylece Bedîüzzamân'a göre Arş, Evvel ismi itibarıyla وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ [1365] âyetinin işaret ettiği üzere kâinatın başlangıcını içine aldığı gibi, Âhir ismi itibarıyla سَقْفُ الْجَنَّةِ عَرْشُ الرَّحْمنِ hadîs-i şerifinin îmâ ettiği üzere sonunu da ihâta etmektedir. Yine her şeyin biri mülk diğeri melekût olmak üzere iki ciheti olması açısından bakıldığında Zâhir ismi itibarıyla arş mülk, kevn de melekût olmaktadır. Bâtın ismi itibarıyla ise arş melekût, kevn de mülk olur. Demek ki arşa Zâhir ismi mülâhazasıyla bakılırsa kendisi zarf, kevn de mazrûf olur. İsm-i Bâtın nazarıyla bakılırsa kendisi mazrûf, kevn zarf olur. Nihayetinde Bedîüzzamân'a göre *Zâhir, Bâtın, Evvel, Âhir isimlerinin halita ve karışığı* olan Arş, bu ilâhî isimlerden aldığı hisseler ile kâinatın ve varlığın *sağını, solunu, üstünü* ve *altını* içine almak sûretiyle kuşatmış olmaktadır.[1366] Zira ona göre Arş-ı A'zam Zât-ı Zülcelâl'ın ism-i a'zamının mazharıdır.[1367]

İşte Arş-ı A'zam'ın kevnin nihayetini ihâta etmesi, ism-i a'zam olan Lafzullâh'ın mazharı olması, ism-i azamın da bütün diğer isimlere ve sıfatlara câmi'iyeti[1368] ve Cenâb-ı Hakk'ın yetmiş bin perde arkasında olması[1369] gibi husûslar nazara alındığında bizimle Cenâb-ı Hak arasında zulmânî yani maddî ve ekvânî ve yine nûrânî yani esmâî ve sıfâtî yetmiş binler perdenin varlığı söz konusudur. Yani her ismin binler husûsî ve küllî tecellî derecelerinden çıkılıp -zira ilâhî isimlerin tecellîlerinin Arş-ı A'zam dairesinden tâ en küçük bir zerreye kadar cilveleri vardır-[1370] sıfatların tabaka ve derecelerinden geçilmesi halinde ancak ism-i a'zama mazhar olan Arş-ı A'zam'a yükselmekten ve Cenâb-ı Hakk'ın huzuruna girmekten söz

---

[1364] Nursî, **Sözler**, s. 500. Bedîüzzamân devamla şöyle der: "*Nasılki mahrutî bir dağın etrafında, birbiri içinde, birbirinden yüksek, kaidesinden zirvesine kadar surlu daireler bulunsa; o daireler birbirinin üstündedir fakat birbirinin güneş görmelerine mani olmaz, birbirinden geçebilir, birbirine bakar. Öyle de Cennetler de buna yakın bir tarz ile olduğu, ehadîsin mütenevvi rivayatı işaret ediyor*."

[1365] **Kur'ân-ı Kerim**, Hûd Suresi, 11/7.

[1366] Nursî, **Mesnevî-i Nûriye**, s. 106; **Asâ-yı Mûsâ**, s. 209.

[1367] Nursî, **Sözler**, s. 198.

[1368] Nursî, **Mektûbât**, s. 392.

[1369] Nursî, **Sözler**, s. 197.

[1370] Nursî, **Mektûbât**, s. 447. Nitekim Bedîüzzamân diğer bir yerde şöyle der: Nasıl ki güneşin bir zerre camdan, bir damla sudan, bir havuzdan, denizden, aydan yıldızlara kadar cilveleri var. Aynen öyle de ilâhî isimlerin her birisinin güneş misâli kalbden ta Arş'a kadar cilveleri vardır. Nursî, **Lem'alar**, s. 132.

edebiliriz.[1371] Yani bunun için "yetmiş bin perde" şeklinde ifade edilen sıfât, esmâ ve fiillerin tecellî derecelerinden, diğer bir ifadeyle tüm varlık tabakalarının arkasına kadar mertebelerde yol alıp bu mertebelerden geçmek gerekmektedir. Zâten Bedîüzzamân'a göre Mi'râc, işte tam da bu demektir.[1372]

Kâb-ı Kavseyn ise imkân ve vücûb ortasında bir makam olarak kabul edilmiştir.[1373] Böylece varlığı mümkünden vacibe doğru bir sıralamaya tabi tutarsak, Arz, Semâvât, Cennet, Sidretü'l-Müntehâ, Arş-ı A'zam daha sonra da Kâb-ı Kavseyn gelmektedir. Nitekim Bedîüzzamân Mi'râc'ın bu küllî sıralama üzerinden gerçekleşip neticelendiğini ve Peygamberimizin (a.s.m.) Zât-ı Zülcelâl ile olan muhataplığının, kelâmının ve O'na olan ru'yetinin de Kâb-ı Kavseyn'de gerçekleştiğini ifade eder.[1374]

Bedîüzzamân'a göre yeryüzünde bulunan varlıksal anlamdaki çokluğun kaynağı ve madeni, küllî kanunlar ve ilâhî isimlerin küllî tecellîleridir. O küllî kanunlar ve tecellîlerin ve kâinatı kuşatıcı olan isimlerin mazharları da her biri bir âlemin arşı, sakfı ve tasarruf merkezi hükmünde olan göklerdir. Böylece süflî âlem olan şehâdet âleminin manevî tezgâhları ve küllî kanunları, ulvî âlemlerde olduğu gibi, yeryüzünün sayısız varlıklarının amellerinin sonuçları ve yine cinlerin ve insanların fiillerinin neticeleri de o ulvî âlemlerde temessül etmektedir. Hattâ iyilikler Cennet'in meyveleri sûretine, kötülükler ise Cehennem'in zakkumları şekline girmektedir. Böylece yerde ortaya çıkan sonuçların mahzenleri de oralardadır ve buranın mahsulâtı o tarafa gitmektedir.[1375]

6. İNSAN MERTEBESİ

Bütün mertebeleri cami' olan bu mertebe Vücûd-u Mutlak'ın son tecellîsidir. Zuhûrun kemâle erdiği mertebe şehâdet mertebesi iken, şehâdet mertebesi de insanın kendisinde var olmasıyla kemâle erer. Varlık dairesi tamamlanır ve zuhûr nihayete

[1371] Nursî, **Sözler**, s. 198.

[1372] Nursî, **Sözler**, s. 568. Bedîüzzamân şöyle der: "*İşte Zât-ı Ahmediye (a.s.m.) yetmiş bin perde arkasında o Sultan-ı Ezel ve Ebed'in marziyatını doğrudan doğruya Mi'rac semeresi olarak hakkalyakîn işitip, getirip beşere hediye etmiştir*." (Nursî, **Sözler**, s. 582).

[1373] Nursî, **Sözler**, s. 566; Yeğin ve Diğerleri, **Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat**, s. 477.

[1374] Nursî, **Sözler**, s. 136, 428, 560, 563, 566, 578-579; **Mektûbât**, s. 214, 307; **Mesnevî-i Nûriye**, s. 106.

[1375] Nursî, **Sözler**, s. 580.

ulaşır. Böylece hakikat itibarıyla ilk olan, sûreti itibarıyla son olmuştur. Yani zuhûr ilk olarak insan-ı kâmilin *hakikatiyle* (hakikat-i Muhammediye) başladığı gibi bitişi de insanla olmuştur. İşte insanın ontolojik olarak ilk, zuhûr bakımından son varlık olması da budur.[1376]

Âlem-i insan, mertebelerin nihâyeti olduğundan tüm mertebelerin sırrını kuşatır. İnsan âlemin hulâsası olması itibarıyla her âlemin nüktesi onun bilgisi dâhilindedir. Bu nedenle zâhiri ve dış görünüşü itibarıyla küçük âlem olsa da bâtını ve iç anlamı cihetiyle büyük âlemdir.[1377]

İzutsu'ya göre İbnü'l-Arabî "insan"ı iki düzeyde ele alır. Birincisi kozmik (kevnî) düzeydir ki, insan bu düzeyde kozmik bir nesne gibi düşünülür. Burada söz konusu olan ferd olarak insan değil, beşeriyet yani insanlıktır. Bu düzeyde insan Hakk'ın sûreti üzerine yaratılmış olması itibarıyla âlemdeki bütün varlıkların en kâmilidir, bizzâtihi kâmildir, insan-ı kâmildir. Bütün varlık âleminin gerçek rûhudur, âlemin bir hülâsasıdır. Bu anlamda ona cem' edici varlık (kevn-i cami') yani âlem-i sağîr (mikro kozmos) denir. İkinci düzeyde ise insan, bir ferdi ifade eder ve bu düzeyde insanların hepsi eşit bir şekilde insan-ı kâmil değildir. Bu anlamda aralarında dereceler bulunur ve çok azı insan-ı kâmil sıfatına lâyıktır.[1378]

Allah'ın kendisini yani cemâl ve kemâlini içinde seyredebilsin diye yarattığı ilk şey insan-ı kebîr (makro kozmos) olan âlem olmuştur. Âlemin en büyük niteliği, içerisinde bulunan her bir varlığın Allah'ın yalnızca bir veya birkaç ismini temsil etmesidir. Buna mukâbil bütün isimlerin tecellîlerinin toplandığı odaksal nokta olma niteliğine sahib olan insan ise her bir nesneyi gerçekten de olduğu gibi yansıtan iyi cilâlanmış ve kusursuz bir aynadır. Bu itibarla da daha çok ilâhî cemâl ve kemâlin yansıdığı âlem denilen bu aynanın cilâsıdır. Âleme yayılmış olan sayısız somut nesneler ise insan denilen bu odaksal noktada cem' ve tevhîd edilmektedir. Bütün girift ayrıntılarıyla tüm âlemin yapısı, parçaları yekdiğeriyle iyice irtibatlandırılmış

[1376] Konuk, **Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, I, 61-64, 67; Demirli, **Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık**, s. 255-256.
[1377] Bursevî, **Varlık Mertebeleri Ve İnsan-ı Kâmil**, s. 50.
[1378] İzutsu, **İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar**, s. 289-290.

bir minyatür şeklinde yapısal olarak insanda yansımaktadır. İşte bu, insanın cami'iyetinin yani mikro kozmos olmasının anlamıdır.[1379]

Abdülkerim Cîlî'ye göre âlem insan için yaratılmıştır. İnsan âlemin aslıdır ve varlıktan gaye de odur. Göklerin, yerin ve meleklerin yaratılışının insanın yaratılışını öncelemesinin önemi yoktur. Zira sünnetullâh meyveden önce ağacın yaratılması şeklinde cereyan etmiştir. Yoksa ağacın yaratılmasından maksad meyvedir. Rahimde kendisine rûh üflenmezden önce beden yaratılmaktadır. İşte âlem o beden, insan da o bedene üflenen rûh mesâbesindedir. O, âlemin rûhudur. Büyük âlemde bulunan her şeyin mücmel ve tafsîlî olarak bir benzeri insanda vardır.[1380] Bu itibarla insan birçok yönden âlemleri cem' eden varlıktır.[1381]

Nitekim Bedîüzzamân her bir canlıyı bir ilâhî saraya benzetir ve bunlar arasından özellikle insanın o sarayların en güzeli ve en hayret vereni olduğunu belirtir. Ona göre insan denilen bu sarayın inşâ edildiği taş ve cevherlerin bir kısmı ruhlar âleminden, bir kısmı misâl âleminden ve Levh-i Mahfûz'dan ve diğer bir kısmı da hava, nûr ve anâsır âlemlerinden gelmiştir. Böylece Bedîüzzamân da tasavvuf düşüncesinde olduğu gibi insanı âlemin cüz'lerini içerisinde barındıran ve onların küçük numûnelerinden inşâ edilen bir minyatür âlem olarak tasvîr etmektedir. Bedîüzzamân, ihtiyaçlarının ebede uzanmış ve emellerinin yer ve göklerin etrafında yayılmış olmasını ve yine alâka ve münasebetlerinin dünya ve âhiret zamanlarında dağılmış olmasını da insanın böylesine hayret verici bir saray şeklindeki bu yapısına bağlamaktadır.[1382] Bedîüzzamân'ın insanın bu bütün âlemlerden süzülmüş ve her birisinden bir husûsiyet taşıyan yapısını dikkate alarak işaret etmek istediği en mühim bir netice de bu mâhiyette olan insanı ancak bütün bu âlemlerin bir araya gelmesiyle teşekkül eden kâinata malik, hâkim ve mutasarrıf bir zâtın yapabileceğidir. Diğer bir ifadeyle Hâlık'ın vahdetidir.[1383]

[1379] İzutsu, **İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar**, s. 293.

[1380] Cîlî, **Hakîkat-i Muhammediyye**, s. 304-305. İnsanın ulvî ve suflî âlemlere ve içindekilerine benzerliklerine ilişkin Cîlî'nin yaptığı açıklamalar için bkz. **Hakîkat-i Muhammediyye**, s. 305-308.

[1381] Bursevî, **Varlık Mertebeleri Ve İnsan-ı Kâmil**, s. 51. Âlemin cüzlerinin insandaki mukâbilleri açısından Bursevî'nin verdiği misaller için bkz. **Varlık Mertebeleri Ve İnsan-ı Kâmil**, s. 51-54.

[1382] Nursî, **Lem'alar**, s. 135.

[1383] Nursî, **Lem'alar**, s. 135.

Bedîüzzamân'a göre âlem-i sağîr, kevn-i câmi' ve kâinatın bir misâl-i musaggarı olması itibarıyla insan, şu kâinatın hakikatlerine bir fihriste ve hulâsadır. Bu hakikatlerin gerçek manada anlaşılabilmesi için bir vâhid-i kıyasîdir, bir mikyâstır ve mîzândır. Küçücük insan bedeni içinde bütün kâinatın fihristesi derc edilmiştir. Adetâ âlemde olan her şeyin bir örneği insanda vardır. İnsan küçük bir âlem olduğu gibi, âlem de büyük bir insandır. Dolayısıyla insanın maddî ve manevî yapısında bulunan örneklerin büyük asılları, insan-ı ekber olan âlemde zorunlu olarak bulunacaktır. Meselâ ona göre kâinatta Levh-i Mahfûz'un varlığının kesin bir delili ve onun bir örneği, insandaki hâfıza kuvvetidir. İnsan yapısında misâl âleminin vücûduna kesin delil ve örnek, hayâl kuvvetidir. Yine insan ruhu ervâh âlemine bir delildir ve hâkeza. Böylece insanın yapısındaki her bir maddî ve manevî unsur kâinatın bir âleminden haber vermekte ve ona işaret edip o âlemin varlığı için kesin bir delil teşkil etmektedir. İşte Bedîüzzamân'a göre bu yüzdendir ki insan, küçük bir ölçekte, kâinattaki imânî hakikatleri hem de şuhûd derecesinde gösterebilir bir yapıya sahiptir.[1384]

Bedîüzzamân'a göre insanda cisimden başka nasıl akıl, kalp, rûh, hayâl, hâfıza gibi manevî vücûdlar vardır. İnsan denilen meyvenin ağacı olan kâinatta ve insan-ı ekber olan âlemde de cismanî âlemden başka âlemler bulunmaktadır.[1385] Zira kudret kalemi, büyük kitab olan âlemde ne yazmışsa, icmâlîni, hulâsasını ve özetini insanın mâhiyetinde de yazmıştır. Kader kalemi koca bir ağaçta ne yazmışsa, küçücük meyvesinin içine de onu koymuştur. Böylece yaratılış ağacının meyvesi olan insan bu koca kâinat ağacının programını ve fihristesini taşımakta ve bu itibarla onun küçük bir örneği olmaktadır.[1386]

Şüphesiz Bedîüzzamân'a göre sadece bu cihetten ibaret değildir insan. O aynı zamanda yukarıda aktardığımız ve sûfîlerin belirttiği üzere Hakk'ın sûreti üzerine

[1384] Nursî, **Sözler**, s. 66, 530, 653, 729; **Mektûbât**, s. 232, 233, 234, 235,478; **Lem'alar**, s. 13, 83, 355; **Şualar**, s. 611,613; **Mesnevî-i Nûriye**, s. 54, 107, 246, 251; **İşârâtü'l-İ'câz**, s. 54, 142, 143; **Barla Lâhikası**, s. 346. Nitekim Bedîüzzamân şöyle der: "*Âlemimiz insan kadar küçülse; yıldızları, zerreler suretine dönerse, bir zîşuur hayvana dönmesi caiz olur, akıl da bulur mecal*." (Nursî, **Sözler**, s. 728). "*Evet bu kâinat, bin birlikler perdeleri içinde sarılı bir gül goncası gibidir. Belki esma ve ef'al-i umumiye-i İlahiyenin adedince vahdetleri giymiş birtek insan-ı ekberdir*." (Nursî, **Şualar**, s. 28).

[1385] Nursî, **Sözler**, s. 569.

[1386] Nursî, **Asâ-yı Mûsâ**, s. 237; **Sözler**, s. 41.

yaratılmış olması itibarıyla, aslında evvel emirde Zât-ı Zülcelâl'ın sıfât ve şuûnâtı için bir marifet ölçüsüdür. O'nun isimlerinin cilevelerine şuûrlu bir aynadır. Çok cihetlerle O'na aynalık eder.[1387] Böylece Bedîüzzamân'a göre insan kevnî hakikatlere bir fihriste, bir mikyâs, bir mîzân olduğu gibi aynı zamanda ilâhî hakikatlere de bir mikyas, bir ayna ve mazhar olmaktadır. Esasında bu durum Bedîüzzamân'ın ifadesiyle insanın ilâhî isimlerin tümünün cilvelerinin nokta-i mihrâkiyesi olması hükmündeki câmi'iyetinin bir sonucudur.[1388] Yani insan âlemdeki her bir nesnenin temsil ettiği, ayna ve mazhar olduğu, gösterdiği teker teker isimlerin tümünü mâhiyet aynasında göstererek hâricî âlemde bunları temsil edebilmesi şeklindeki cami'iyeti açısından Rahmân'ın sûreti ve kevnin bir fihristesi, bir hülasası ve bir misâl-i musaggarıdır. Oysaki âlemin kendisi Kâşânî'nin ifade ettiği üzere, varlığın bütün vechelerinin onun vahdeti içinde izhârı için efrâdını câmi' bir mahal olma özelliğinde değildir.[1389]

Nitekim daha önce aktardığımız gibi Bedîüzzamân'a göre insan, Rahmân ismini tam, noksansız ve mükemmel olarak gösterir bir sûrete sahiptir. Bedîüzzamân إِنَّ اللهَ خَلَقَ اْلإِنْسَانَ عَلَى صُورَةِ الرَّحْمنِ hadis-i şerifini de bu çerçevede yani Rahmân isminin insanın câmi' olan bu sûretinde tam, mükemmel ve noksansız cilvesini gösterdiği şeklinde yorumlamaktadır. Ayrıca ona göre hayat sahibi varlıkların ve insan gibi mazharların Hakk'a delâletleri o kadar kesin ve açıktır ki, Güneşin aksini ve sûretini gösteren parlak bir aynanın, parlaklığına ve güneşe olan delâletinin açıklığına işareten "O ayna Güneştir" denilmesi gibi, "İnsanda sûret-i Rahmân var" sözü de insanın Rahmân'a olan delâletinin açıklığına ve bu anlamdaki münasebetinin kemaline işareten denilmiştir. Kaldı ki ona göre vahdet-i vücûd ehlinin mutedil kısmı da bu hakikate binâen "Lâ Mevcûde İllâ Hû" demişlerdir. Yani insanın Rahmân'a olan delâletinin açıklığını ve O'nunla olan bu münâsebetinin kemâlini tabir etmek üzere bu ifadeye başvurmuşlardır.[1390]

[1387] Nursî, **Lem'alar**, s. 354-355.

[1388] Nursî, **Sözler**, s. 11. Bedîüzzamân bu muvâcehede insan hayatının sırr-ı hakikatinin tecelli-i Ehadiyete ve cilve-i Samediyete âyinelik etmek olduğunu belirtir. Yani bu hakikatin sırrı bütün âleme tecelli eden isimlerin nokta-i mihrâkıyesi hükmünde bir câmi'iyetle Zât-ı Ehad-i Samed'e âyineliktir. Nursî, **Sözler**, s. 129. Ayrıca bkz. Nursî, **Mektûbât**, s. 235.

[1389] İzutsu, **İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar**, s. 294.

[1390] Nursî, **Sözler**, s. 14.

Nitekim Mehmet Ali Aynî'ye (ö. 1945) göre İbnü'l-Arabî'nin insanı Allah ile varlıklar arasında "kevn-i câmi'" veya "berzah-ı câmi'" olarak kabul etmesi yukarıda ifade edilen sebeplere dayanmaktadır. Yani ehadiyetin zâtında topluca gizlenmiş olan sıfatlar, insanın yaratılışında bütünüyle açığa (kuvveden fiile) çıkmıştır. İnsan, imkân denizi ile vücûb denizi veya diğer bir ifadeyle Allah ile ekvân arasında bir hatt-ı fâsıl (ayırıcı ve birleştirici çizgi) olduğundan berzah halindedir.[1391] Berzah ise İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde, gerçekte birbirine zıt iki âlemi, iki hali, iki mertebeyi veya iki özelliği birleştiren ve ayıran (câmi' ve fâsıl) bir mertebedir. Berzah çelişen iki ucun karşısında bulunur ve her iki tarafın hakikatlerini kendisinde toplar. Kendisi bir olarak kaldığı halde bölünmeden iki yüzüyle iki ucun karşısında durur. Bu anlamda Arabî'ye göre insan, Hakk'a ve halka ait iki sûreti birleştiren bir hakikate sahiptir. Böylece insanın hakikati iki nispetli iki nüsha olur. Birisi sayesinde ilâhî mertebeye girdiği nispet, diğeri de sayesinde imkân mertebesine girdiği nispettir. Şu kadarı var ki böylesine bir berzahlık İbnü'l-Arabî'ye göre kâmil insanın mertebesidir ve onun işlevidir.[1392] Burada hemen şunu da belirtelim ki, daha önce kaydettiğimiz üzere Bedîüzzamân'ın da benzer bir berzah anlayışı söz konusudur. Zira ona göre de berzah, uçları karşısında durduğu her iki âlemle de *ilişkisi*, *uygunluğu* ve *yakınlığı* olan bir köprü niteliğindedir.[1393]

Bedîüzzamân göre meyve ağaçtaki bütün parçaların en mükemmeli ve kökten en uzağı olmasından ağaçtaki bütün parçaların özelliklerini ve üstünlüklerini hâvî olması gibi, insan da kâinat ağacının meyvesi olması itibarıyla kökten en uzak olduğundan kâinatın bütün cüzlerinin özelliklerini ve üstün vasıflarını ihtiva eden bir yapıya sahiptir. Yine ağacın varlığından maksad ve gaye meyve olduğu gibi kâinat ağacının yaratılmasının esâs gayesi ve maksadı hükmünde olan meyvesi de yine insandır.[1394] Kaldı ki, ona göre insanın yaratılmasından maksad da onun gizli ilâhî hazineyi göstermesi ve İlâh-ı Ezelî'ye *nûrânî bir ma'kes* olmasıdır.[1395]

[1391] Mehmed Ali Aynî, **Şeyh-i Ekber'i Niçin Severim?**, Hüseyin Rahmi Yananlı (Haz.), Bedir Yayınevi, İstanbul 1995, s. 59-60.
[1392] el-Hakîm, **İbnü'l-Arabî Sözlüğü**, s. 115-116,
[1393] Nursî, **Mesnevî-i Nûriye**, s. 225-226.
[1394] Nursî, **Mesnevî-i Nûriye**, s. 117.
[1395] Nursî, **Mesnevî-i Nûriye**, s. 185.

Başlığımızın hemen girişinde de belirttiğimiz üzere tasavvuf düşüncesine göre de tecellî ve zuhûrda kemâl, kâinat ve içindekiler ile değil ancak insan ile olmuştur. Zira bütün bir ilâhî isimlere mazhar ve ayna ancak insandır. Âlemde insan dışındaki hiçbir mazhar ve ayna esmâ ve sıfâtın kemâliyle tecellîsine müsait değildir. Bu itibarla sûfî düşüncede Cenâb-ı Hakk'ın bilinmek istemesiyle başlayan taayyün sürecinde âlem bir ayna iken, insan bu âlem aynasının cilası olarak görülmüştür.[1396] Yine bu düşünceye göre insanın hakikati itibarıyla ilk, zuhûr itibarıyla son varlık olması onun bütün varlıklara karşı daha geniş bilme imkânlarına sahip olması anlamına gelir. İnsanın ilk varlık olarak Hakk'ın ilminde taayyün etmesi, tüm varlıklar için yaratılış sebebi ve vâsıtası olması demektir. Böylece insandan sonra gelen varlıklar insan ile ilişkili olmuşlardır. Öte yandan insanın şehâdet âleminde zuhûr eden son varlık olması bütün varlıkların özelliklerini kazanmasını mümkün kılmıştır. Bu düşüncede insanın bütün hakikatleri, o hakikatlerden kendisinde bulunan özellik sayesinde bildiğinin vurgulandığını görmekteyiz.[1397]

Nitekim yukarıda aktardığımız üzere Bedîüzzamân da insanı yaratılışın gayesi, sebebi ve neticesi olarak görür. Onu Cenâb-ı Hakk'ın tecellîleri için cilalanmış bir ayna olarak niteler. Meyvenin ağacın en uzak ve en cami' parçası olması gibi kâinat ağacının en sonundaki en mükemmel meyvesi olmasından kaynaklanan cami'iyeti[1398] nedeniyle bütün varlıklar arasında şuûru ve nazarı en kuşatıcı, en küllî[1399] olan ve diğer bütün varlıkların ve mertebelerin özellik ve meziyetlerini taşıyan yapıda bir varlık, aynı zamanda kâinatın bir küçücük örneği olması itibarıyla onun hakikatlerine bir vâhid-i kıyasî, bir fihriste, bir mikyâs olarak ifade etmektedir.

[1396] Konuk, **Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, I, 107-115; Demirli, **İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan**, s. 265.

[1397] Demirli, **Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık**, s. 256-257.

[1398] Bedîüzzamân şöyle der: "*İnsanı fıtraten bütün hayvanlara tefevvuk ettiren câmiiyetinin meziyetlerinden biri, zevilhayatın Vâhib-ül Hayat'a olan tahiyye ve tesbihlerini fehmetmektir. Yani insan kendi kelâmını fehmettiği gibi, iman kulağıyla zevilhayatın da, belki cemadatın da bütün tesbihlerini fehmeder. Demek her şey sağır adam gibi yalnız kendi kelâmını anlar. İnsan ise, bütün mevcudatın lisanlarıyla tekellüm ettikleri esma-i hüsnanın delillerini fehmeder. Binaenaleyh herşeyin kıymeti, kendisine göre cüz'îdir. İnsanın kıymeti ise küllîdir. Demek bir insan, bir ferd iken bir nevi gibi olur*." (Nursî, **Mesnevî-i Nûriye**, s. 212).

[1399] Bedîüzzamân'a göre insanın gerek enfüsî, gerek âfâkî, yani dâhilî ve haricî şeylere taalluk eden idrâki, küllî ve umûmîdir. Bkz. Nursî, **Mesnevî-i Nûriye**, s. 206.

Öte yandan İbnü'l-Arabî açısından mutlak anlamda varlıkların en kâmili Hak iken, Hakk'ın en kâmil mazharı kendi sûretinde yarattığı "insan-ı kâmil"dir. İnsan-ı kâmil veya Âdem-i hakîkî bütün sıfatları ile ilâhî mertebeyi ve âlem mertebesini bir tek hakikatte toplamıştır. İnsan türü kendisinde ilâhî sıfatların tecellî ettiği âlemdeki en kâmil varlık olmakla beraber ilâhî kemâller, sadece insan-ı kâmilde ve onun vâsıtasıyla toplu olarak zuhûr ederler.[1400]

Kemalin bilkuvve (potansiyel) olarak her insan için söz konusu olduğunu belirten Cîlî de bunun bilfiil olarak kendilerinde bulunduğu kişilerin ise Enbiyâ ve evliyâdan kâmil olanlar olduğunu, onların da bazılarının kâmil, bazılarının da ekmel olduğunu ifade eder. Ona göre bu anlamda vücûd âleminde Hz. Muhammed (s.a.v.) kadar kemâliyle taayyün eden başka bir kimse olmamıştır.[1401] Hakk'ın aynası olan insan-ı kâmil, vücûdî nitelikteki hakikatlerin tümüne mukâbildir. Zira o, letafetiyle ulviye olan hakikatlere, kesâfetiyle de süflî hakikatlere mukâbele eder.[1402]

Bedîüzzamân'a göre de evet, insan bütün isimlere mazhar olduğu gibi bütün kemâlâta da kabiliyeti bulunmaktadır. Lakin bu istidâd ve kabiliyetin tam olarak tahakkukunun önünde bazı engeller bulunmaktadır. O, bu anlamda şu önemli husûslara işaret eder: "*İnsan çendan bütün esmaya mazhar ve bütün kemalâta müstaiddir. Lâkin iktidarı cüz'î, ihtiyarı cüz'î, istidadı muhtelif, arzuları mütefavit olduğu halde binler perdeler, berzahlar içinde hakikatı taharri eder. Onun için hakikatın keşfinde ve hakkın şuhudunda berzahlar ortaya düşüyor. Bazılar berzahtan geçemiyorlar. Kabiliyetler başka başka oluyor. Bazıların kabiliyeti, bazı erkân-ı imaniyenin inkişafına menşe' olamıyor. Hem esmanın cilvelerinin renkleri, mazhara göre tenevvü ediyor, ayrı ayrı oluyor. Bazı mazhar olan zât, bir ismin tam cilvesine medar olamıyor. Hem külliyet ve cüz'iyet ve zılliyet ve asliyet itibariyle cilve-i esma, başka başka suret alıyor. Bazı istidad, cüz'iyetten geçemiyor ve gölgeden çıkamıyor. Ve istidada göre bazan bir isim galib oluyor, yalnız kendi hükmünü icra ediyor. O istidadda onun hükmü hükümran oluyor*."[1403] Bütün bunlar göz önüne alındığında insanın potansiyel ve kabiliyet olarak bütün ilâhî isimlere mazhar ve bütün kemâlâta

[1400] Afîfî, **İslâm Düşüncesi**..., s. 89-92.
[1401] Cîlî, **İnsân-ı Kâmil**, s. 372-373.
[1402] Cîlî, **İnsân-ı Kâmil**, s. 375-381.
[1403] Nursî, **Sözler**, s. 336.

müstaid olması ile bu potansiyel ve kabiliyetini kuvveden fiile dönüştürmesinin farklı şeyler olduğunu söyleyebiliriz. Evet, nev' olarak insan böyle bir potansiyele sahiptir. Lâkin yukarıda sûfîlerin ve Bedîüzzamân'ın ifade ettiği etkenler muvâcehesinde bu mazhariyetin ancak farklı farklı mertebelerde tahakkuk edebildiği anlaşılmaktadır.

Binâenaleyh Bedîüzzamân'a göre evet, varlıklar içerisinde, umûmî rubûbiyeti bütün incelik ve keyfiyetleriyle ve ulûhiyet saltanatını bütün hakikatleriyle görebilecek olan insan türüdür. Lâkin her insanın cüz'iyetten ve süfliyetten soyutlanarak en yüksek bir küllî makama çıkıp Cenâb-ı Hakk'ın küllî hitabına bizzât muhatab olamaması nedeniyle insanlar içinde bazı husûsî (kâmil) fertler bu vazife ile görevlendirilmişlerdir. İşte bu kâmil insanların ekmeli de en hakîki, en mükemmel insan-ı kâmil olan Hz. Muhammed'tir (s.a.v.).[1404]

Sonsuz cemâl ve kemâli, rahmet, muhabbet ve şefkati olan Zât-ı Kadîr-i Hakîm[1405], kendini tanıttırmak, sevdirmek ve muhabbetini, şefkatini, merhametini ve manevî cemâlîni göstermek için[1406] kâinatı bir ağaç hükmünde yaratıp en mükemmel meyvesini şuur sahibi varlıklar ve şuur sahipleri içinde en câmi' ve muhît meyvesini de insan yapmıştır.[1407]

İnsan mertebesiyle alakalı husûsları Risâle-i Nûr'da en çok kullandığı "çekirdek-ağaç-meyve-çekirdek" temsîli üzerinden îzâha girişen Bedîüzzamân, insan varlığının hakikatini ve insanın gerek Cenâb-ı Hakk'la gerekse kâinat ve içindeki mevcûdâtla olan çok boyutlu ilişkisini ve irtibatını bu temsîl üzerinden ayrıntılı olarak beyan eder. Meselâ "İnsan varlıksal anlamda kâinat ağacına nasıl çekirdeklik yapmaktadır? Kâinatın vücûdundan ve îcâd edilmesinden maksad ve gaye neden insandır? İnsanın hâricî vücûdu itibarıyla âhir olmakla beraber hakikat ve mana açısından en evvel olması nasıldır? İnsan mâhiyetine ait cami'iyet, kapsam ve ihâtanın kaynağı nedir? İnsan neden ve nasıl kâinatın umûmu ve mevcûdâtın tümüyle ilişkili olan bir varlıktır? Kâinatın yaratılmasına sebeb olan insanın aynı zamanda onun tahrîb ve tebdîl edilmesine ve dünya kapısının kapatılıp âhiret kapısının

[1404] Nursî, **Sözler**, s. 335, 568; **Lem'alar**, s. 59.
[1405] Nursî, **Sözler**, s. 107.
[1406] Nursî, **Sözler**, s. 121.
[1407] Nursî, **Asâ-yı Mûsâ**, s. 170; **Lem'alar**, s. 189; **Mektûbât**, s. 223.

açılmasına sebebiyeti nasıl olmaktadır? İnsan mâhiyetinin cami'iyet ve kapsamlılığının onun beşiği ve meskeni olan zeminin niteliği yani semâvât ve içindekiler arasındaki yeri üzerinde etkisi nedir? İnsan, ağacın meyvesi gibi sonda gelmesinin neticesi olan cami' istidât ve kabiliyetini bilkuvve halinden bilfiile nasıl çıkaracak ve böylece hem ilâhî hem de kevnî hakikatlere nasıl mazhar ve ayna olabilecektir? Ağacın varlığından maksadın meyve olması gibi insanın da kâinat ağacının varlığından gaye olması itibarıyla kâinatın kıyamındaki rolü nedir? İnsanın kâinatın eczâsı arasında en câmi' ve uzak bir cüz' (meyve) olması ile nazarının âmm ve şuûrunun küllî olması ve böylece Sâni'in hâs muhâtabı olması arasındaki ilişki nedir? İnsan, icraat-ı ilâhiyeye ve rubûbiyet-i Sübhâniyeye nasıl mikyâs olmaktadır? İnsanın icraat ve rubûbiyet-i ilâhiye anlamında bir temsil göstermesinin yani meşhur tabiriyle hilafet rütbesine hâiziyetinin keyfiyeti nedir? İşte bu ve benzeri sorular hep bu temsîl üzerinden cevaplanmaya ve anlamaya yaklaştırılmaya çalışılmıştır.

Şüphesiz Risâle-i Nûr'un bu varlık mertebesiyle ilgili cevapladığı sorular yukarıda sıralananlardan ibaret değildir. İnsanın Risâle-i Nûr'da Allah ve kâinatla olan ilişkileri açısından gayet derecede kapsamlı ve ihâtalı bir şekilde ele alındığını görmekteyiz. Şimdi zikri geçen temsîl üzerinden bütün o soruların nasıl cevaplandığını özet olarak göstermeye çalışalım.

Kâinata hikmet nazarıyla bakıldığı vakit onun büyük ve kocaman bir ağaç manasında göründüğünü ifade eden Bedîüzzamân'a göre Sâni'-i Zülcelâl'ın ağaçlar hakkında geçerli olan bir kanunu şu en büyük kâinat ağacında da nâfiz kılması O'nun Hakîm isminin gereğidir. İşte hikmetin muktezâsı muvâcehesinde şu büyük varlık ağacının da bir çekirdekten yapılmış olması gerekmektedir.[1408] Hakîm isminin bir diğer gereği de büyük varlık ağacına menşe' ve çekirdek hükmünde olan mana ve nûra (ki nûr-u Muhammedî'dir) yine kâinat ağacında bir meyve elbisesinin giydirilmesidir. İşte Bedîüzzamân'a göre o meyve de insandır. İnsan nev'i içinde en meşhur ve muhteşem meyve ise Zât-ı Muhammedî'dir (s.a.v.). Dolayısıyla kâinatın meydana gelmesine çekirdek olan nûr (nûr-u Muhammedî)-, elbette Hz.

[1408] Nitekim Bedîüzzamân'a göre insanın yaratılış meyvesi olmasından anlaşılır ki, insanlardan bir çekirdek var ve Cenâb-ı Hak varlık ağacını o çekirdekten bitirmiştir. Zira meyvenin varlığı kendisinden meydana geldiği ağaca, ağaç da doğal olarak kendisinden bittiği çekirdeğe delalet eder. Nursî, **Mesnevî-i Nûriye**, s. 186.

Peygamber'in (s.a.v) zâtında hariçte cismini giyerek en son bir meyve şeklinde görünecektir. Böylece Bedîüzzamân'a göre Tûbâ ağacı misâli kökü ve gövdesi yukarıda, dalları ve meyvesi aşağıda olan bir kâinat ve varlık ağacıyla karşı karşıya bulunmaktayız.[1409]

Binâenaleyh sûfî düşüncede olduğu gibi Bedîüzzamân'a göre de insan, vücûden en ahir olmakla beraber manen en evveldir. Yani şu kâinat ağacının hakikat-ı Muhammediye (a.s.m.) cihetiyle çekirdek-i aslîsi ve aynı zamanda en son ve en cem'iyetli meyvesi insandır. Bedîüzzamân'a göre şu kâinat ağacında Zât-ı Ahmediye (a.s.m.) hem en mükemmel meyve, hem bütün meyvelerin kıymetinin sebep ve vesilesi ve bütün maksatların zuhûruna medâr olduğundan[1410] doğal olarak en önce îcâd tecellîsine mazhar olan şey yani ilk yaratılan varlık onun nûru olacaktır. Diğer bir ifadeyle kâinatın yaratılmasına dönük maksatların medârı Zât-ı Ahmediye (a.s.m.) olduğu için, onun kâinattan önce en evvel Hâlık-ı Hakîm'in tecellîsine mazhar olması gerekir. Zira daha önce de îzâh ettiğimiz üzere bir şeyin öncelikle neticesi, meyvesi düşünülür. Böyle olunca da insan kâinatta hâricî vücûd ve varlık itibarıyla en âhir olmasına karşın hakikat-ı Muhammediye (a.s.m.) cihetiyle manen en evvel olmaktadır.[1411]

Bedîüzzamân'a göre bir şeyin meyvesi en uzak, en cem'iyetli, en nazik ve en önemli parçasıdır. İşte bunun için büyük âlem ağacının meyvesi olan insan da kâinat içerisinde en câmi', en âciz, en zaîf bir kudret mu'cizesi olarak karşımıza çıkar.[1412] İnsan yaratılış ağacının meyvesi olması hasebiyle ağaçta meyvenin en son noktada bulunması gibi varlık mertebeleri açısından da en uzak bir noktada bulunması söz konusu olmuştur. Yine meyvenin ağacın diğer cüzleri içinde en kapsamlı ve muhît olması gibi insan da şu varlık ağacının en câmi' bir parçasıdır. Yine ağacın bütünüyle meyveye yönelik olması ve meyvenin de umûm ağaca yönelik olup ona bakması gibi şu koca kâinat ağacı da insana müteveccihtir ve bu itibarla insan da âlemin umûmuna bakmakta ve onun bütünü ile tam bir ilişki içinde bulunmaktadır. Ayrıca meyvede

[1409] Nursî, **Sözler**, s. 579.
[1410] Bunun için bkz. Nursî, **Asâ-yı Mûsâ**, s. 222; **Sözler**, s. 72, 264; **Mesnevî-i Nûriye**, s. 37.
[1411] Nursî, **Asâ-yı Mûsâ**, s. 36; **Sözler**, s. 580.
[1412] Nursî, **Sözler**, s. 177-178. Bedîüzzamân başka bir yerde şöyle der: "*İnsan ise, şecere-i hilkatin zîşuur meyvesidir. Meyve ise, en cem'iyetli ve en uzak ve en ziyade nazarı âmm ve şuuru küllî bir cüz'üdür.*" (Nursî, **Sözler**, s. 232-233).

ağacın umûmunun birlik yönünü içinde saklayan çekirdeğin bulunması gibi, varlık ağacının meyvesi olan insanın çekirdeği mesâbesindeki kalbi de âlemin birlik cihetini içinde saklamaktadır.[1413]

Nasıl ki bütün bir koca ağaç meyvesinde ve onun çekirdeğinde yer almaktadır. O ağacın çokluğu meyve ve çekirdeğinin birliğinde dâhildir. Meyve ve çekirdeği bakışları çokluktan birliğe çevirerek bir anlamda vahdete aynalık yaparlar. Zira ağacın pek çok olan dal ve budakları, bir tek çekirdekten gelmiş ve o ağacın san'atkârının yaratmada, sûret ve şekil vermede birliğini gösteriyor. Hatta her meyvenin kalbi hükmünde olan her bir çekirdek vahdetin birer maddî aynası olduğu gibi adetâ gizli olan kalbî zikriyle koca ağacın cehrî zikir sûretiyle çektiği ve okuduğu bütün isimleri zikreder. Hem nasıl o ağaç, dal ve budak salarak, çoğalıp yayıldıktan sonra, bütün hakikatini bir meyvede toplayıp bütün manasını bir çekirdeğin içine koyarak onunla Hâlık-ı Zülcelâl'ının yaratma, terbiye ve tedbîrindeki hikmetini gösterir. Bedîüzzamân'a göre öyle de şu kâinat ağacı, bir vahdet kaynağından vücûd almakta ve ondan terbiye görmektedir. Kâinatın meyvesi olan insan, varlıkların çokluğu içinde, birliği gösterdiği gibi, kalbi de îmân gözüyle çokluk içinde birlik sırrını görebilecek bir kabiliyete sahiptir. Zira kâinat ağacının dal ve budakları niteliğinde ve pek çok olan varlıklar bir tek çekirdekten yaratılmıştır. O da Bedîüzzamân'ın ifadesiyle kâinatın aslî çekirdeği olan hakikat-ı Muhammediye'dir. Sonra kâinat ağacı dal ve budak vererek, çoğalıp yayıldıktan sonra bütün hakikatini meyvesi olan insanda yerleştirmiş ve bütün manasını insanın kalbine koymuştur. Bundan kemâl manadaki maksad da aslında Zât-ı Ahmediye'dir (a.s.m.). Çünkü kâinat ağacının meyveleri olan insanlar içinde en mükemmel meyve, yani ism-i a'zamın ve yine her ismin a'zamlık mertebesinin tecellîsine mazhar ve ayna olarak bütün isimlerin dolayısıyla da bütün bir kâinatın hakikatlerine cami' bir mâhiyete sahip olan insan-ı kâmil-i ekmel ancak odur.[1414]

Öte yandan Bedîüzzamân'a göre nasıl ki bir meyve, faydalılığı yönüyle ağacının sahibine bakar. Yine çekirdeği yönüyle bütün o ağacın parçalarına, uzuvlarına ve de mâhiyetine bakar. Yine bütün örneklerinde aynı bulunan yüzündeki

[1413] Nursî, **Sözler**, s. 363.
[1414] Nursî, **Sözler**, s. 613-614; **Barla Lâhikası**, s. 321.

damga ve mühür cihetiyle, o ağacın bütün meyvelerine bakarak hepsinin bir elden çıktığını, birtek zâtın malı olduklarını ve onlardan birini yapanın elbette tümünü de onun yaptığını söyler. Aynen öyle de kesret dairesinin sonunda bulunan canlılar ve özellikle de bunların içinde insan, yüzündeki sikke, kalbindeki fihristiyet ve mâhiyetindeki meyvelik yani neticelik itibarlarıyla, bizzât ve direkt tüm âinatı rubûbiyet elinde tutan zâta bakmakta ve onun birliğine delâlet ve şehâdet etmektedir.[1415]

Bedîüzzamân'a göre nasıl ki bir ağaç fıtratı, tabiatı ve yaratılışıyla yani bütün heyetiyle ve her şeyiyle meyvesine yönelik olup ona bakar. Aynen onun gibi şu koca kâinat ağacı da her bir şeyiyle en mükemmel meyvesi olan insana yönelmiş ve ona dönüktür. Âdeta her tarafta ona bakmakta ve onun yardımına koşmaktadır. Rahmân ve Rahîm olan Cenâb-ı Hak kâinat içindeki türleri insanın etrafında toplayarak bir hikmet tahtında ve mükemmel bir düzen ve intizâm içinde onun bütün ihtiyaçlarına medet ettirmektedir.[1416]

Nasıl ki meyvenin ağaç için bir küçücük örnek olması ve yine o ağacın varlığından kastedilen o meyve olması itibarıyla bir ağaca müteveccih küllî nazar ve iltifat ile umûmî tedbir, bütünüyle meyveye bakar. Hem o umûmî bakış ve tedbir aynı zamanda meyvenin içindeki her bir çekirdeğe de yöneliktir. Çünkü çekirdek, bütün bir ağacın aslı niteliğindeki hakikatini ve fihristesini taşıyor. İşte Bedîüzzamân'a göre bütün bunlar şu anlama gelir ki, ağacın tedbirini gören zât, o tedbirle alâkalı bütün isimleriyle, ağacın varlığından maksûd ve var edilmesinin gayesi olan her bir meyveye müteveccihtir. Şu kadarı var ki o koca ağaç, o küçücük meyveler için bazen budanır, kesilir, yenilenmesi ve tazelenmesi için bazı yönleri tahrîb edilir. Yine daha güzel semereler vermesi için aşılanır. Aynen öyle de şu koca kâinat ağacının meyvesi olması itibarıyla insan, kâinatın ve içindekilerin varlığından ve yaratılmasından gaye ve maksûd odur. O meyvenin çekirdeği konumunda olan insanın kalbi ise Sâni'-i Kâinat'ın en parlak ve en câmi' ve kapsamlı bir aynasıdır. Zira bütün bir kâinata tecelli eden tüm ilâhî isimlerin cilveleri için bir odak noktası hükmündedir. Hakk'ın kâinata dönük bütün isimlerinin insan meyvesine ve onun

[1415] Nursî, **Şualar**, s. 22.
[1416] Nursî, **Sözler**, s. 10.

çekirdeği niteliğindeki kalbine müteveccih olması söz konusudur. İşte Bedîüzzamân'a göre yukarıda ifade edilen husûslara binâen koca kâinat ağacının küçücük bir meyvesi hükmündeki insan da neşir ve haşir misâli çok büyük olaylara medârdır. Kâinatın bozulup değiştirilmesine sebeb olur. Yani insanın muhâkemesi ve ebedî hayatta ilâhî kemâl ve cemale kemâl manada mazhariyet yapabilmesi yani daha mükemmel bir meyve olarak tezâhür edebilmesi için varlık ağacının bir dalı ve parçası niteliğindeki dünya budanır, değişime tabi tutulur ve nihayetinde de tahrib edilerek âhiret kapısı açılır.[1417]

Öte yandan Bedîüzzamân'a göre âlemin meyvesi olması itibarıyla insanın kâinat içerisindeki en câmi', en mühim bir varlık olması onun evi ve hanesi konumunda olan yeryüzünün san'at ve mana açısından niteliğinde etkili ve belirleyici bir faktör olmuştur. Binâenaleyh Küre-i Arz göklere nisbetle ve maddî olarak gayet derecede küçük ve değersiz olmakla beraber manen ve san'at itibarıyla büyük ve gayet ehemmiyetli husûsların tahakkukuna medâr olmuştur. Ona göre meselâ bu anlamda dünya bütün kâinatın kalbi ve merkezi, tüm san'at mu'cizelerinin sergisi, bütün ilâhî isimlerin tecellîlerinin mazharı ve odak noktası (nokta-i mihrâkıye), sonsuz Rabbânî faaliyetin aksettiği ve toplandığı bir yer, hadsiz ilâhî yaratıcılığın özellikle de bitkiler ve hayvanların küçük türlerinin çokça ve cömertçe yaratılmasına medâr ve çarşı, pek geniş olan âhiret âlemlerindeki varlıkların küçük ölçekte örneklerinin bulunduğu bir mekân, ebedî âlemlere dair dokumaların çok hızlı işleyen tezgâhı olmak vb. gibi birçok husûsiyeti haizdir.[1418] İşte Bedîüzzamân'a göre arzın manevî açıdan bu azameti ve san'at açısından bu ehemmiyetindendir ki, Kur'ân-ı Hakîm göklere nisbetle büyük koca bir ağacın küçücük bir semeresi

[1417] Nursî, **Sözler**, s. 614. Başka bir yerde bunu şöyle özetler: Çekirdekler, tohum ve meyveler çoklukta birlik aynaları oldukları gibi aynı zamanda İlâhî hikmetin işaretleridirler. Zira Hâlık-ı Külli Şey küllî nazarıyla cüzîye ve cüz'e teveccüh edip bakmaktadır. Meselâ bir ağacı düşünelim ki, meyvesi o ağacın yaratılmasından en açık bir gaye olarak karşımıza çıkar. Dolayısıyla bütün bir ağaca yönelik küllî nazar aslında o ağacın meyvesine ve çekirdeğine müteveccih olmaktadır. İşte insan da şu kâinatın bir meyvesidir. Varlıkları yaratan Sani'-i Zülcelâl için en zahir gaye odur. Çekirdek gibi olan kalbi ise Hâlık'ın en parlak ve nûrlu bir aynasıdır. İşte bu hikmete binaendir ki kâinat içinde en küçük bir varlık olan insan, varlıkların neşir ve haşri için ve dolayısıyla koca bir ağaç hükmündeki kâinatın bozulması, değiştirilmesi ve yenilenmesi için en açık bir sebeptir. Nursî, **Lem'alar**, Zehra Yayıncılık, s. 407-408. Ayrıca bkz. Nursî, **İşârâtü'l-İ'câz**, s. 201.

[1418] Nursî, **Sözler**, s. 178. Ayrıca bkz. Nursî, **Lem'alar**, Zehra Yayıncılık, s. 406-407.

hükmünde olan yeryüzünü, tüm göklere karşı denk tutuyor. Arzı bir kefeye, bütün gökleri bir kefeye koyarak birçok defa tekrar ile رَبُّ السَّمٰوَاتِ وَ ٱلاَرْضِ diyor.[1419]

Bedîüzzamân insanın ontolojik yapısı, fihristiyeti, cami'iyeti ve sonda gelmesi itibarıyla bütün âlemlerin özelliklerini (hakikatlerini) ihtivâ etmesi ile bilkuvve nitelikteki bu istidât ve kabiliyetini tahakkuk ettirmesi neticesinde ilâhî isim ve sıfatlara kemâl manada bir mazhar ve ayna olması arasındaki ilişkiye de değinir. Bu ilişkiye getirdiği îzâhın aynı zamanda sûfî düşüncede insanın ontolojik ve irfân boyutlarının mütedâhiliyetini ifade eden tespit ve vurguyu da karşılar bir nitelikte olduğunu söylemek mümkündür. Sûfî düşüncedeki bu vurguya göre insanın şehâdet âleminde zuhûr eden son varlık olması onun bütün varlıkların özelliklerini kazanmasını mümkün kılmıştır. Böylece insanın bütün hakikatleri o hakikatlerden kendisinde bulunan özellik sayesinde bilmesi mümkün olmuştur.[1420] İşte bu çerçevede hamdin en meşhur anlamının, kemâl sıfatlarını göstermek olduğunu ifade eden Bedîüzzamân'a göre, Hak Teâlâ insanı âleme câmi' bir sûrette ve on sekiz bin âlemi içine alan kitab-ı kebîr-i kâinata bir fihrist şeklinde yaratmıştır. Ayrıca insanın cevheri içerisine emanet olarak ilâhî isimlerden her birisinin tecellî yeri olan her bir âlemden bir numûne bırakmıştır. Şayet insan vücudunun maddî olsun manevî olsun her bir azâsını Allah'ın emrettiği yerde kullanmak sûretiyle hamdin kısımlarından olan örfî şükrü yerine getirip şerîata muvâfakat ve mutâbakat ederse, yapısal olarak insanın cevheri içerisine her bir âlemden emanet bırakılan o nümûnelerin her birisi, kendi âlemine bir pencere olur ve insan da açılan o pencereden söz konusu âleme bakar. Bunun üzerine de o âleme tecellî eden ilâhî sıfat ve isme bir ayna olur. Böyle olunca da insan rûhu ve cismiyle şehâdet ve gayb âlemlerine, diğer bir ifadeyle vücûb ve imkân âlemlerine bir berzah ve hulâsa olmuş olur. Zira her iki âlemin de husûsiyetlerini maddî ve manevî yapısında cem'ederek onları tahakkuk ettirmiş olur. Binâenaley Bedîüzzamân'a göre her iki âleme tecellî eden Zât-ı İlâhî insana da tecellî eder. Bu yönüyle insan ilâhî kemâl sıfatlarına hem mazhar hem de muzhir olur.[1421]

[1419] Nursî, **Sözler**, s. 350-351.
[1420] Demirli, **Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık**, s.256-257.
[1421] Nursî, **İşârâtü'l-İ'câz**, s. 17.

Şüphesiz insanın hem şehâdet âlemine hem de gayb âlemine hülasa olarak her iki âlemin hakikatlerine mazhar ve muzhir olması daha önce ifade ettiğimiz gibi insanın varlıksal anlamdaki berzahiyetinin bir neticesi olarak ortaya çıkmaktadır. Yani her iki âleme de dönük ve o iki âlemin özellik ve hakikatlerini varlık ve mahiyetinde taşıması cihetiyle bu mümkün olmaktadır. Ayrıca bu varlıklar içerisinde insana has bir durumdur. Böylece varlıksal anlamdaki bu berzahiyeti hem Risâle-i Nûr'da hem de tasavvuf düşüncesinde insan için vurgulanan en mühim bir hasiyet olmaktadır.

Bedîüzzamân'ın üzerinde durduğu diğer önemli bir husûs da bir cihette kâinatın insan ile kıyam bulabilmesidir. Zira ona göre kayyûmiyetin cilvesi kâinatta vâhidiyet ve celâl noktasında kendisini gösterdiği gibi, kâinatın merkezi, sebebi, vesilesi ve şuûr sahibi meyvesi olan insanda da ehadiyet ve cemâl noktasında kayyûmiyetin cilvesinin tezâhürü söz konusu olmuştur. Ona göre bir yönüyle Kayyûm isminin en mükemmel mazharı olan insan ile kâinat kıyam bulmaktadır. Yani kâinatın hikmet, maslahat ve gayelerinin çoğu insana baktığı için, sanki insandaki kayyûmiyet cilvesi kâinatı ayakta tutan bir direk olmaktadır. Zira kâinatın zuhûrunu netice veren şeyin Zat-ı Akdes'in mutlak cemâl ve kemâlini görmek ve göstermek istemesi olduğu, bu tezâhürün araçsal unsurlarını ilâhî isimlerin oluşturduğu ve insanın da tam bir câmi'iyetle bütün ilâhî isimleri anlayabilecek ve zevk edebilecek kabiliyet ve yapıdaki yegâne varlık olduğu göz önüne alındığında Hak Teâlâ bu kâinatta insanı irâde etmiş ve kâinatı onun için yaratmıştır denilebilir. İşte bu durumlar göz önünde bulundurulduğunda da kâinatın insan ile kıyam bulabilmesi hakikati anlaşılır hale gelmektedir.[1422] Hâlık-ı Zülcemâl'ın kâinatı insan sayesinde mazhar olduğu kayyûmiyet sırrıyla bir cihette kâim kıldığını belirten Bedîüzzamân, insanın böylesine bir rol üstlenip bu tür bir işlev görebilmesini ise onun gördüğü üç temel ve önemli vazifeyle ifade eder. Bu vazifeleri de ayrıntılı olarak misallerle beyân eder.[1423]

Öte yandan insanın yerin bütün varlıklarına (nebâtî-hayvânî) bir çeşit tanzîmât memuru yapılarak onların tesbihât tarzlarına ve ibadetlerine müdahale

[1422] Nursî, **Lem'alar**, s. 353; **Şualar**, s. 168-169.
[1423] Bunun için bkz. Nursî, **Lem'alar**, s. 353-354; **Şualar**, s. 72-73.

ettirilmiş olması durumunu nazara veren Bedîüzzamân'a göre böylelikle insan kâinattaki ilâhî icraatlara küçücük ölçekte bir temsil göstermiş olmaktadır. İnsanın gösterdiği bu örneklik ve temsil üzerinden Hakk'ın rubûbiyeti fiilen ve kalen kâinatta ilân ettirilmiş ve buna binâen de meleklere tercih edilmek sûretiyle hilâfet rütbesi insana verilmiştir.[1424]

İnsanın kâinat ağacında bir meyve gibi olması yönüyle onun kâinatın içindeki varlıklar arasında en câmi' ve uzak bir cüz' olduğunu belirten Bedîüzzamân, insanın cami'iyeti ile şuûrlu olması arasında da bir ilişki kurar. Şuûrlu ve câmi' olması cihetiyle de insan nazarının umûmî ve şuûrunun da küllî olacağını ifade eder. Bakış ve düşüncesinin umûmî olmasının onun yaratılış ağacını bütünüyle görebilmesini; anlayış ve idrâkinin küllî olmasının da onun Sani'in maksadlarını bilmesini sağladığını tespit eder. Nihayetinde ona göre Sani'in hâs muhatabı insan olmaktadır.[1425] Böylece insanın varlık ağacında en sonda gelen bir meyve olması onun kevn-i câmi' olmasını sağladığı gibi, bu husûsiyeti de ona bütün bir varlığı kuşatabilecek umûmî bir nazar ve şuur vermiş olmaktadır. Zira meyve ağacın tüm özelliklerini içeren bir hülâsa niteliğindedir. Hatta içerisinde potansiyel/bilkuvve nitelikte bir ağaç bulundurmaktadır. Nitekim İzutsu, İbnü'l-Arabî'nin âlemin cila görmemiş bir ayna olmasına ve aynanın aslî cilası olan insanın yaratılmasını gerektirmesine dönük beyanının çağdaş felsefi düşünce çerçevesinde yorumlanması halinde aynanın "cilalanması" ile ya da yalnız "cilası" ile remzedilenin insanın "şuûru" olduğunun söylenebileceğini ifade etmektedir. Zira ona göre insan dışındaki her bir varlık Hak Teâlâ'nın ancak bir veçhesini yansıtır. Bütün mevcûdât bir araya toplanıp bütün âlemi teşkil ettiklerinde ancak Hakk'ın bilincine tekabül eden bir büyük bütün teşkil ederler. Bu son durumda hiç şüphesiz âlem "bir"dir ama bizâtihi bilinci olmadığından tam ve gerçek bir vahdet teşkil etmez. Buna mukâbil insan, Hakk'ın bütün varlık âlemine yayılmış tecellîlerinin tüm sûretlerini tevhîd etmekle kalmaz ayrıca bunun üstüne bu bütünün "bilincine" de sahiptir. Bundan dolayıdır ki insanda Hakk'ın vahdetine tekabül etmek üzere her bir şeyi muhtevî olan gerçek bir

[1424] Nursî, **Sözler**, s. 87.
[1425] Nursî, **Mesnevî-i Nûriye**, s. 31.

vahdet müteessestir. Bu manada insan Hakk'ın sûretidir ve İzutsu'ya göre bu hâsiyetinden dolayıdır ki O'nun yeryüzündeki halifesi insan olabilmiştir.[1426]

Bedîüzzamân'ın insanın mâhiyeti ile bekâ âleminin vücûda gelmesi arasında da ilişki kurduğu görülür. Ona göre bekâ âleminin ve Cennet'in varlığının bir sebebi de insanın mâhiyetindeki bekâ aşkı, bu aşktan kaynaklanan bekâ arzusu ve bekâ için varlıkların yaptığı fıtrî genel duadır. İşte ona göre Bâki-i Zülcelâl o fıtrî arzu ve isteği ve o etkili, güçlü ve umûmî duayı kabul etmiş ve fâni insanlar için ebedî bir âlemi yaratmıştır.[1427]

Öte yandan Bedîüzzamân'ın insanın vücûda gelmesi, varlık sahibi olması ve vücûdta kalması ile ubûdiyet arasında kuvvetli bir gayelilik ilişkisine işaret ettiği ve bu ilişkiyi vurgulandığı görmekteyiz. Ona göre âlemin ve dolayısıyla da insanların yaratılışındaki hikmet ve gaye ibadettir. Hamdin de ibadetin hülâsa niteliğinde icmâlî bir sûreti ve nüshası olduğunu belirten Bedîüzzamân'a göre bu çerçevede اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ cümlesinin Kur'ân'ın başlangıcı olan Fatiha Suresi'ne başlangıç yapılarak bu makamda zikredilmesi, yaratılışın gayesini tasavvur etmeğe yöneliktir. Ayrıca ona göre bu cümle, her biri esâs nimetlerden birine işaret olmak üzere, Kur'ân'ın dört suresinde tekrarlanmıştır. O nimetler de ilk yaratılış (neş'e-i ûlâ) ve bu yaratılışta bekâ ile ikinci yaratılış (neş'e-i uhrâ) ve ikinci yaratılışta bekâ nimetlerinden ibarettir.[1428]

Bu ana başlık altında son olarak "ene"den söz etmek istiyoruz. Şüphesiz "ene" insanın onu algılayış biçimine göre insanın yukarıda ayrıntılarıyla ifade edilen cami' nitelikteki mâhiyetinin tahakkuk edebilmesi ve insanın kendisi, kâinat ve Yaratıcı açısından gerçek bir bilgiye ulaşılabilmesi açısından gayet derecede önemlidir. Yukarıda aktardıklarımızdan anlaşıldı ki gerek Risâle-i Nûr gerekse vahdet-i vücûd açısından insanın iki mühim husûsiyeti söz konusudur. Bunları kısaca insanın ilâhî ve dolayısıyla da kevni hakikatlere -zira kevn ancak Hakk'ın isim ve sıfatlarının tecellîleri çerçevesinde ortaya çıkmaktadır- olan cami'iyeti ve bunlara yaptığı mükemmel mazhariyet ve aynalık olarak özetlemek mümkündür. İnsan

[1426] İzutsu, **İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar**, s. 294.
[1427] Nursî, **Lem'alar**, s. 15.
[1428] Nursî, **İşârâtü'l-İ'câz**, s. 16-17.

Hakk'ın sûreti üzerine yaratılmış olması itibarıyla, Zât-ı Zülcelâl'ın sıfât ve şuûnâtına bir marifet mikyâsıdır, isimlerinin cilvelerine bir fihriste ve en mükemmel şuûrlu bir aynadır. Aynı zamanda kâinatın hakikatlerine de bir vâhid-i kıyasîdir. Yani insan kevnî hakikatlere bir fihriste, bir mikyâs, bir mîzân olduğu gibi ilâhî hakikatlere de en mükemmel bir ayna ve mazhardır. İlâhî sıfâtları anlamak için bir vâhid-i kıyasî vazifesini görmek insanın yüklendiği emanetin mazmunlarından birisidir.

Nitekim Bursevî'ye göre insanın kemâli, ilâhî nüsha ve insanî nüshayı derinlemesine bilmektir. Ona göre Rahmânî sûret ile insanî sûreti harfi harfine mukabele etmeye gücü yeten kimse insan-ı kâmil olur. Bursevî şöyle devam eder: Nitekim bir hadiste "Allah Âdem'i kendi sûreti üzere yarattı" denilmektedir. Bu sûret Allah'ın sıfatları olan hayat, ilim, irâde, kudret, işitme, görme, kelâm ve güzel isimleri ile diğer kemâl sıfatlarıdır. Evet, bu yetkinlikler gerçekte Hakk'ın vasıflarıdır. Ama bunların kulda zuhûr ediyor olması nedeniyle kulun Hak olması gerekmez. Nitekim bir hadîs-i şerifte "Nefsini bilen Rabbini bildi" buyrulmaktadır. Yani bir kimse varlığının izâfî, göreli bir varlıktan ibaret olduğunu ve halinin de yokluğa ait bir olabilirlik (imkân) olduğunu bilirse Rabbini de bilmiş olur.[1429] İşte Bedîüzzamân'ın aşağıda "ene" kavramı etrafında dile getirdiği husûslar adetâ Bursevî'nin yukarıda özetlediğimiz ifadelerinin bir açılımı ve adetâ bir nazariye şeklindeki ifadesi gibidir.

Bedîüzzamân'a göre kâinatın içinde bütün ilâhî isimlere mazhar olan bir tek insandır. İşte insanın bu mazhariyeti Hakk'ın isim ve sıfatlarına bakan rubûbiyet ve ulûhiyetinin hakikatiyle anlaşılması ve bilinmesi noktasında son derece ehemmiyet arz etmekte ve bu husûsta insanı tek yetkin varlık kılmaktadır. Bedîüzzamân'ın tam burada nazara verdiği şey "*vücud-u insaniyetin kalın ipinden şuurlu bir tel ve mahiyet-i beşeriyenin hullesinden ince bir ip ve şahsiyet-i âdemiyetin kitabından bir elif*"[1430] diye tabir ettiği "ene"dir. Bedîüzzamân'a göre benlik ve bir çeşit hürriyet olarak ifade edilebilen ve insana emanet olarak verilen "ene", gizli hazineler olan ilâhî isimlerin anahtarı niteliğindedir. Hem vücûb âleminin hazinelerini hem de

[1429] Bursevî, **Varlık Mertebeleri Ve İnsan-ı Kâmil**, s. 63.
[1430] Nursî, **Sözler**, s. 537. Ayrıca bkz. **Mesnevî-i Nûriye**, s. 199.

kâinatın hakikatlerini keşfedip açabilecek bir özelliktedir. Ene, rubûbiyetin sıfât ve şuûnâtının hakikatlerini gösterip tanıtacak, işaret ve örnekleri içeren kapsayıcı bir özelliktedir. Ene, bir *vâhid-i kıyasî* olup, rubûbiyetin nitelikleri ve ulûhiyetin şuûnâtı bilinsin diye insana verilmiştir. Böylece Cenâb-ı Hakk'ın isim ve sıfatlarının marifeti dolayısıyla da kâinatın ve varlığın hakikati insanın varlığının bir parçası olan bu enâniyetin hakkıyla bilinmesine bağlı olmaktadır. Bedîüzzamân'a göre mutlak, muhît, sınırsız ve ortaksız oldukları için mâhiyetlerinin ne olduğu bilinemeyen ve haklarında bir hüküm verilemeyen ilâhî isim ve sıfatlar için enâniyet, vehmî ve farazî bir sınır çizerek, kendinde mevhum bir rubûbiyet ve malikiyet tasavvur eder. "Buraya kadar benim, ondan sonra onundur" şeklinde bir paylaşım yapar. Böylelikle insan için enâniyetin içindeki ölçücüklerle ilâhî isim ve sıfatların mâhiyetini anlama imkânı ortaya çıkar.[1431] Binâenaleyh Bedîüzzamân'a göre 'ene' tüm ilâhî sıfât ve şuûnâtı bir derece insana bildirip gösterecek pek çok esrarlı hal, sıfât ve hisleri içerisinde barındırmaktadır.[1432]

Nitekim "Ben gizli bir hazineydim, bilinmek istedim; beni tanısınlar diye mahlûkatı yarattım" manasındaki hadis-i şerifte gerek Zât-ı Akdes'in kâinat ve içindekilerin varlığını netice veren tecellî ve tezâhürünün muktezîsine, gerek Vâcibü'l-Vücûd'un şuûnâtına medâr olan ve gizli hazineler diye nitelenen isimlerinin tecellî ve cilvelerine aynalık yapan eşyânın varlık sahnesine çıkışının gayesine ve gerekse bu gayenin nasıl tahakkuk edeceğine ilişkin açık işaretler bulunmaktadır. İşte bu muvâcehede Bedîüzzamân'a göre karşımıza "ene" çıkmaktadır. Onun ifadelerinden[1433] "ene"nin iki temel işlevi olduğu anlaşılmaktadır. Birincisi vücûb âleminin hazinelerini açmak ve böylece Hâlık'ı tanımak. İkincisi ise kâinatın ve varoluşun sır ve hakikatlerini çözerek bireyin varlığa dair bir anlamlandırmaya gidilebilmesini temin etmek. Bu da "ene" ile yukarıdaki kudsî hadisin manası muvâcehesinde ifade edilen insanın yaratılış gayesi dahilinde ona yüklenen misyon arasında güçlü bir ilişki olduğunun bir göstergesidir. Bu bağlamda "ene" kendini, kendisini yaratanı ve varlıkları hakîkî anlamda tanıma, anlama ve bütün bunlar

[1431] Nursî, **Sözler**, s. 535-537; **Mesnevî-i Nûriye**, s. 67.
[1432] Nursî, **Sözler**, s. 537; **Mesnevî-i Nûriye**, s. 199-201.
[1433] Nursî, **Sözler**, s. 535-536.

arasındaki ilişkileri gerçek manada analiz edip kavrayabilme yetisini ifade etmektedir.[1434]

Nitekim tasavvuf anlayışında Allah'ın Âdem'i kendi sûretinde yaratması nedeniyle insanın bütün ilâhî isimlerin tecellîgâhı olduğu ve bu isimleri bizzât kendi varlığında taşıdığı ifade edilmiştir. Bu husûsiyeti insanın aynı zamanda Allah'ın yeryüzündeki halifesi kılınmasının da sebebi olarak görülür. Dolayısıyla halife hilafet ettiğinin sıfatlarını taşıyor olmalıdır. Yoksa halife olamaz. Şu kadarı var ki, sadece insana lütfedilen bu iki şeref, yani ilâhî sûret ve hilafet, aynı zamanda onu "rubûbiyet vehmi" şeklinde ifade edilebilecek en korkunç bir tuzakla da karşı karşıya bırakır. Zira hilafet sıfatı mülahazasıyla sahip olduğu yetkinlik, güç ve iktidar, insanın kolayca kendisini vekil değil de asîl zannetmesine yol açabilir. Şüphesiz böylesine bir sanı ve yanlış zannın, yani isim ve sıfatlarına mazhar olduğu Zât-ı İlâhî'den başkasına ait olmayan rubûbiyeti kendine nisbet etmenin emanete ve ahde ihanet anlamına geleceği de apaçıktır. Onun içindir ki tasavvuf anlayışında insan için ubûdiyet ve kulluk ön plana çıkarılmış, kul olduğunu unutup bunu inkâr edenin halife olmaya ehliyet ve liyâkatının kalmayacağı ve Allah'ın sıfatlarıyla sıfatlanamayacağı vurgulanmıştır.[1435]

Chittick meseleyi İbnü'l-Arabî açısından ele alırken şunları kaydeder: "Nefs" veya "ben" belli bir *mübhem* dereceye kadar her ilâhî sıfata sahiptir. Bu anlamda her bir insanî nefs, niteliklerin biricik bir karışımını ve tüm ilâhî niteliklerin mümkün olan en tam ölçüde sahip olunduğu yer olan "makamsızlık" mükemmelliğine doğru biricik bir yükselme imkânını temsil etmekle beraber aynı zamanda çokluk ve karanlığa düşmeye ve dağınıklık içinde kaybolup insan dışı bir şeye dönüşmeye yüz tutmaya yol verecek bir ciheti de içerisinde bulundurmaktadır. Dolayısıyla bu anlamda nefs için en emniyetli yol Peygamberlerin gösterdiği ana ve esas yoldur.[1436]

[1434] Mücahit Çeleğen, "Kâinatı Anlama Çabasında Temel Paradigma: Ene (Benlik)", **Din, Bilim ve Felsefe İlişkisi Risâle-i Nûr Yaklaşımı Sempozyumu**, Van, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Yayınları, 2016, s. 78; Mehmet Fatih Işık, "Saîd Nursî'de Varoluşsal Alanın İmkânına Yönelik Bir İmge Olarak: 'Ene'" **Din, Bilim ve Felsefe İlişkisi Risâle-i Nûr Yaklaşımı Sempozyumu**, Van, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Yayınları, 2016, s. 172,179.

[1435] Addas, **İbn Arabî**..., s. 29-30.

[1436] Chittick, **Varolmanın Boyutları**, s. 210-211.

Şunu da ifade edelim ki Addas'a göre "ubudiyyet" Ekberî irfânın merkez noktasını teşkil etmektedir.[1437] İbnü'l-Arabî açısından bireyi benlikten/gayriyet kurtarmak sûretiyle ortağı olmayan Vâhid-i Ehad'ı müşâhede etmeye götüren yol sadece ve sadece kulluktan (ubûdiyet) geçmektedir. İbnü'l-Arabî'ye göre nihâi olarak Hak, ancak "hiç var olmamış olan kaybolduğu ve daima var olmakta olan kaldığında" görünür. Yani Hak Teâlâ, sadece kulluk vazifelerini imtisâl etmek sûretiyle aslî hiçliğine dönerek artık var olduğunu bilmemekte olana görünecektir. Kul açısından Allah'a dönük en yüksek seviyede müşâhede ve irfân bu durumda gerçekleşecektir.[1438]

Hakikatin idrak edilmesi meselesinin merkezine kul açısından ubûdiyeti, aczi, fakrı, muhtaçlığı, teslimiyeti, hiçliği, ademi koymak şeklinde ifade edilebilecek tavır Bedîüzzamân'ın Cenâb-ı Hakk'a ulaştıracak ve hem kısa, hem kolay, hem selametli hem de umûmî olarak nitelediği "acz, fakr, şefkat ve tefekkür" yolunda da kendisini göstermekte, hatta bu husûslar o yolun esâslarını teşkil etmektedir. Dört adımdan (hatve) ibaret olan bu yolun özellikle dördüncü adımı mevzumuz açısından önemlidir. Bedîüzzamân كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ اِلاَّ وَجْهَهُ[1439] âyetinden ahzettiğini belirttiği bu adımın, nefsin istiklaliyeti halinde *fâni, hâdis, madûm, mefkûd* olduğunu ve ancak ilâhî isimlere aynalık ettiği halde *şâhid, meşhûd, vâcid, mevcûd* olduğunu bilmesinden ibaret olduğunu söyler ki[1440], bunun İbnü'l-Arabî'nin "hiç var olmamış olan kaybolduğu ve daima var olmakta olan kaldığında" şeklindeki meşhur deyişiyle benzerliği dikkat çekmektedir. Nitekim bu deyiş veya formül İbnü'l-Arabî'ye göre tahakkuk noktasından -Allah'a müstağrak olduğu için artık var olduğunu bilmeyen- "abd-i mahz"ın kemâl derecesine işaret ederken, metafizik noktasından ise "mevcûdât"ın kendilerine ait bir varlığa sahip olmayıp "vücûd"un ancak Allah'a ait olduğunu ortaya koymaktadır.[1441] Nitekim Bedîüzzamân'a göre de bu son adımın ontolojik manada verdiği idrâk her şeyin nefsinde mana-yı ismiyle fâni, mefkûd, hâdis ve ma'dûm olduğu ve ancak mana-yı harfiyle yani Sâni'-i Zülcelâl'ın isimlerine aynalık yapmak cihetiyle ve bu vazifedârlığı itibarıyla şâhid, meşhûd,

[1437] Addas, **İbn Arabî**..., s. 41.
[1438] Addas, **İbn Arabî**..., s. 63-64.
[1439] **Kur'ân-ı Kerim**, Kasas Suresi, 28/88.
[1440] Nursî, **Sözler**, s. 478; **Mektûbât**, s. 460.
[1441] Addas, **İbn Arabî**..., s. 84.

vâcid ve mevcûd olduğu şeklindedir.[1442] Dahası çarpıcı bir şekilde ona göre dördüncü ve son adım olan bu makamda nefsin tezkiyesi bireyin vücûdunda ademini, ademinde vücûdunu bilmekle لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ yu kendisine vird edinmektir.[1443] Yine Bedîüzzamân'ın daha önce de kaydettiğimiz üzere insan *vücûd*u için sarf ettiği şu cümleler de yukarıda ifade edilen husûsları destekler niteliktedir: "*Hem onun mülküdür, hem o vermiştir. Öyle ise, minnet etmeyerek ve çekinmeyerek fenâ et, feda et; tâ bekâ bulsun. Çünki nefy-i nefy, isbâttır. Yani: Yok, yok ise; o vardır. Yok, yok olsa; var olur.*"[1444]

İbnü'l-Arabî, hariçte ortaya çıkan mümkünlerin hiçbir zaman müstakil bir varlığa sahip olamadığını ama sadece kendi istidâdları nispetinde "el-vücûdu'l-hakk"ın mezâhiri yani zuhûr mahalli olma kabiliyetini edindiğini ifade ederken[1445], Risâle-i Nûr anlayışında da kâinat ve mevcûdâtın kendileri açısından madum olup herhangi müstakil bir varlıklarının olmadığının vurgulandığını görmekteyiz. Ancak ilâhî isimlere mazhariyetle ve onların tecellîlerine aynalık etmek cihetiyle bir varlıklarından (izâfî, itibârî, ârızî) söz edilebileceği vurgulanmaktadır.[1446]

İşte Bedîüzzamân'a göre yukarıda da ifade edildiği üzere gayet mühim bir gaye için insana emanet olarak tevdi edilen ve *onun vücûdunun kalın ipinden şuûrlu bir tel olan*[1447] "ene"nin varlığı da insanın vücûdu gibi *itibârî*dir, kendisine ait bir manası ve hakikati yoktur. Malikiyeti, ilmî, kudreti, rubûbiyeti kısacası mâhiyeti *farazî* ve *vehmî*dir. Zâten aslî ve zâtî olması da gerekmemektedir. Zira "ene" manası kendinde olmayan ve başkasının manasını gösteren bir ölçü aletidir. Onu gerçek ve hakikî hissetmek emaneti temellük etmektir ki bu da emanete hıyanet olacak ve en büyük zulmü ifade eden şirke kapı aralamak anlamına gelecektir. Dolayısıyla Bedîüzzamân'ın da "*gök, zemin ve dağların tahammülünden çekindiği ve korktuğu emanetin müteaddid vücuhundan bir ferdi, bir vechi "ene"dir*"[1448] derken aslında

[1442] Nursî, **Sözler**, s. 478; **Mektûbât**, s. 460.
[1443] Nursî, **Sözler**, s. 476, 478; **Mektûbât**, s. 458, 460; **Mesnevî-i Nûriye**, s. 208. Bedîüzzamân'ın ortaya koyduğu bu yolun diğer adımları ve ayrıntıları için bkz. Nursî, **Sözler**, s. 476-479; **Mektûbât**, s. 458-461; **Mesnevî-i Nûriye**, s. 207-208.
[1444] Nursî, **Sözler**, s. 213.
[1445] Addas, **İbn Arabî**..., s. 93.
[1446] Nursî, **Mesnevî-i Nûriye**, s. 208; **Mektûbât**, s. 461.
[1447] "Ene"ye dönük bu tanımlama için bkz. Nursî, **Sözler**, s. 537.
[1448] Nursî, **Sözler**, s. 535.

sûfîler gibi onun bu olumsuz cihetiyle yanlış algılanış şeklini kastettiğini söyleyebiliriz.

Dolayısıyla "ene"nin mâhiyetinin algılanışına, yani Bedîüzzamân'ın ifade ettiği üzere "ene"nin mâhiyetine mana-yı ismiyle veya mana-yı harfiyle bakılmasına göre, iki farklı benlik anlayışı ortaya çıkmaktadır. "Ene"ye yaklaşım şekline göre kişinin benlik algısı değişmekte ve bu algı kişinin kendisi ve kendisi dışındaki varlıklarla ilgili tasavvurunu belirleyen bir paradigmaya dönüşmektedir. Buna insanın kâinatı kendi aynasında görmesi şeklinde ifade etmek de mümkündür. Neticede de kişinin varlık ve kâinat yorumu bu paradigmaya göre şekil almaktadır. Yani insan iç âleminde kendisini nasıl algılıyorsa dış dünyada da kâinatı ve varlıkları öyle algılamaya doğru gitmekte; kendi benliğine hangi anlamı yüklerse bütün benlere de aynı mâhiyette bir anlam yüklemektedir. Zira insan sadece kendisine değil her bir şeye bir benlik hamleder. Bu anlamda kendi benliği, mâhiyetindeki duyguları, nitelikleri sahiplenip sahiplenmemesine göre eşyânın özelliklerini de ya Hâlık'a verir veya yanlış bir algılamayla eşyânın doğal ve kendinden olan özellikleri olarak görüp onlara temlik eder. Yani ben bu âlemde ne isem, bir zerre, bir çiçek, bir kuş, bir yıldız da odur. Ben kendi kudretimle ve ayaklarımla hareket ediyorsam, benim gibi her bir zerre kendi enerjisiyle, her bir kuş da kendi gücü ve kanatlarıyla hareket etmektedir. Şu özellikler "ben"im diğerleri de öbür "ben"lerin özellikleridir diye düşünmeye başlar. Böylece "ene"sine bir vücûd rengi ve kendinde bir kuvvet, bir malikiyet, bir kudret, bir ilim veren insan dış dünyadaki her bir şeyin benliğine de kendinde bir vücûd vererek onlarda tezâhür eden nitelikleri de onların zâtına hamleder. İşte insanın kendisine mana-yı ismiyle bakması sonucu ortaya çıkan ve kendi varlık gerçekliğini unutma olarak nitelenebilecek bu durum nihayetinde insanın varlığa, kâinata, tabiata, varlıklar üzerinde görülen bütün niteliklere bakışını da şekillendiren bir algıya dönüşür. Böylece insanın kendi benlik algısının kendisi dışındaki tüm benleri nasıl algılayacağını da belirleyen bir özellikte olduğu ortaya çıkmış olmaktadır.[1449] Nitekim Bedîüzzamân, böylesi bir algılayışın neticesinde küçük âlem olan insanda dalaletin kaynağı olarak beliren "ene" tâğûtuna mukâbil büyük âlem olan kâinatta da yine dalaletin temel taşı ve dayanak noktası olan ve ilâhî

[1449] Çeleğen, **Kâinatı Anlama**..., s. 77-81.

san'atın kendisine mal edildiği "tabiat" tâğûtunun ortaya çıktığına işaret etmektedir.[1450]

Dolayısıyla insan "ene"sine mana-yı ismiyle bakmakla Allah'ın kendisine bir kıyas olması için verdiği ve vehmî ve farazî olmaktan ibaret olan sıfât ve esmâsının numûnelerini gasp etmiş ve Allah'ın mülkünü kendine, tabiata ve esbâba paylaştırmış olmaktadır. Bu durumdaki insan kendi varlıksal ve yaratılış gerçekliğinden olduğu gibi kâinat ve içindekilerin de yaratılış hakikatinden cehâlet içindedir. Böylesine bir insanın sahip olduğu bilginin miktarı ve niteliği ne olursa olsun onu o büyük cehâletten kurtaramamaktadır.[1451]

Böylece kendini ve dış dünyayı algılayıcı paradigmal bir alet fonksiyonunu üstlenmiş "ene"nin bu halinde olan bir birey için kâinatın parlak ayetlerle dolu olması bile îmânı netice vermez. Tüm marifet nûrları "ene"nin kara delik gibi olan o karanlık noktasında gark olarak etkisiz hale gelir. "Ene"sine mana-yı harfiyle bakarak benliğinin gerçek mâhiyetini anlayan kişi ise aczini ve fakrını idrâk etmiş ve kulluğunu anlamıştır. Böylece kendi aczini gören benlik, kendisi dışındaki mahlûkatın da aczini görebilecek; kendisinin yaratılmış olduğunu gören ene diğer varlıkların da yaratıldığını görecektir. Kendisindeki ilim, kudret, malikiyet, rubûbiyet gibi hasiyetlerin mevhum ve farazî olduğunu gören birey kâinatta yer alan varlıklardaki özelliklerin de onlara ait zâtî ve aslî özellikler olmadığını, ancak bir yaratıcının sun' ve eseri olduğunu bilecektir. Böylece gerek vücûb dairesine ilişkin gerçek bir ma'rifet, gerekse varlığa dair hakîkî ve gerçek bir bilgi ancak insanın kendi benliğine mana-yı harfî ile bakması neticesinde elde edilebilecektir. İşte bu da gerçek manada nefsini bilen kişinin Rabbini de gerçek manada bileceğini ifade eden sözün bir tefsiridir. Kaldı ki gerçek manada Rabbini bilenin O'nun isim ve sıfatlarının mezâhiri konumunda olup hakikatleri O'nun isimlerine dayanan ve onların gölgesi olan mevcûdâtı da gerçek anlamda bilmesi kaçınılmaz bir sonuç olarak ortaya çıkacaktır.[1452]

[1450] Nursî, **Sözler**, s. 544; **Mesnevî-i Nûriye**, s. 118.
[1451] Nursî, **Sözler**, s. 538.
[1452] Çeleğen, **Kâinatı Anlama**..., s. 82-84.

7. İNSAN-I KÂMİL/ZÂT-I MUHAMMEDÎ (A.S.M.)

Gerek nûr-u Muhammedî gerekse yukarıda insan mertebesi başlıkları altında bahis mevzuu ederek hem Risâle-i Nûr'dan hem de tasavvuf düşüncesinden hakkında çeşitli bilgiler aktardığımız insan-ı kâmil konusunu burada toparlayarak değerlendirmek istiyoruz.

Hiç şüphesiz tasavvuf düşüncesinde üzerinde en fazla durulan mevzulardan birisi insan-ı kâmil konusudur. İnsan-ı kâmil tabiri Kur'ân-ı Kerim'de geçmediği gibi ilk sûfîlerde de görülmez. Özellikle İbnü'l-Arabî'den sonra bu tabire yeni ve farklı manalar yüklenmiş ve tarih içerisindeki gelişimi de söz konusu çizgide olmuştur. İbnü'l-Arabî ile netleşen ve Cîlî'nin "el-İnsanu'l-Kâmil" adlı eseri ile kemâle ulaşan bu anlayış şöyle özetlenebilir: Allah'ın halifesi olan insan, Allah'ın zât, sıfat ve fiillerinin en mükemmel şekliyle tecellî ettiği varlıktır. İnsan Allah ile âlem arasında, zâhir ile batın arasında berzahtır. Bütün ilâhî kemâl manalarını, kendinde gerçekleştiren kişidir.[1453]

İzutsu'ya göre İbnü'l-Arabî'nin âlem görüşü iki temele dayanır. Bunlardan ilki Hak Teâlâ diğeri ise insan-ı kâmildir.[1454] Daha önce aktardığımız üzere İbnü'l-Arabî, âlemin yaratılış sırrını Zât-ı İlâhî'nin zuhûra ve kemâllerini göstermeye duyduğu sevgi ve arzuya irca etmiş ve diğer sûfîler gibi o da bu görüşünü "Ben bilinmez bir hazine idim, bilinmek istedim, halkı yarattım, ta ki onunla bilineyim" mealindeki hadîse dayandırmıştır. Hak, bu sevgi ve şevkten dolayı âlemin sûretinde zuhûr etmiştir. Şu kadarı var ki âlem Hakk'ın kemâlini veya güzelliğini ancak kısmen gösterebilir. Bunun için ilâhî sıfatların bütünüyle ve kâmil bir sûrette tecellî edeceği bir kuşatıcı mazhara ihtiyaç vardır. İşte bu kuşatıcı varlık (kevn-i cami') "insan-ı kâmil"dir. Hak Teâlâ insan-ı kâmil ile kullarına bakar ve onlara merhamet -İbnü'l-Arabî'nin ıstılahında rahmet, *yaratmak* ve *îcâd* anlamındadır- eder. İbnü'l-Arabî'nin "insan-ı kâmil"i âlemin illeti ve varlık sebebi olarak görmesinin sırrı budur. Böylece insan-ı kâmil âlemin yaratılış ve zuhûrundaki vâsıta olduğu gibi yaratılışın nihâî gayesi de o olmaktadır. Hakk'ın bir şeyi yaratıp o şeyde kendi kemâllerini göstermek irâdesi insan-ı kâmilin varlığıyla gerçekleşir. O olmasaydı bu

[1453] Kara, **Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi**, s. 106-107.
[1454] İzutsu, **İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar**, s. 289.

irâde gerçekleşmezdi ve dolayısıyla Hak da bilinmezdi. Öte yandan İbnü'l-Arabî insan-ı kâmili sadece âlemin varlığının sebebi olarak görmez. O, aynı zamanda âlemin koruyucusudur ve nizamının devamını sağlamaktadır.[1455]

İbnü'l-Arabî'ye göre bilkuvve nitelikteki hakikat-ı Muhammediyenin bilfiil ve zâhir hali insan-ı kâmil olmaktadır. Mutlak anlamda varlıkların en kâmili Hak iken[1456], Hakk'ın en kâmil mazharı kendi sûretinde yarattığı "insan-ı kâmil"dir. İnsan-ı kâmil veya Âdem-i hakîkî bütün sıfatları ile ilâhî mertebeyi ve âlem mertebesini bir tek hakikatte toplamıştır. İnsan türü kendisinde ilâhî sıfatların tecellî ettiği âlemdeki en kâmil varlık olmakla beraber ilâhî kemâller, sadece insan-ı kâmilde ve onun vâsıtasıyla toplu olarak zuhûr eder.[1457]

Cîlî'ye göre de insan-ı kâmil Hakk'a ve halka mukâbil olup Hz. Muhammed'ten (s.a.v.) ibarettir. Bilkuvve ve potansiyel olarak kemâlin her insan için söz konusu olduğunu belirten Cîlî, bunun bilfiil olarak kendilerinde bulunduğu kişilerin ise Enbiyâ ve evliyâdan kâmil olanlar olduğunu, onların da bazılarının kâmil, bazılarının da ekmel olduğunu ifade eder. Ona göre âlem-i vücûdta Hz. Muhammed (s.a.v.) kadar kemâliyle taayyün eden başka bir kimse zuhûr etmemiştir. Onun dışında kâmil olan evliyâ ve Enbiyâ, kâmilin ekmele ve fâdılın efdale luhûku gibi, ona mülhaktır. Bi'l-ittifak insan-ı kâmil odur.[1458]

Mevcûdâtın Hz. Muhammed'e ait fezâil küplerinden dökülen suyun kabarcıklarından başka bir şey olmadığını belirten Cîlî'ye göre bütün mevcûdât ondadır, ondandır ve onun yanındadır. Tahkîk ve teşrîin merkezi ve muhîti odur. Cîlî, Hz. Muhammed'in her zamanda o zamanın ekmeli ile sûretlenme keyfiyetini haiz olduğunu belirtir. Böylece ekmel olanların şanını i'lâ ve onlarla hakikat-ı Muhammediyeye misâl irad etmiş olur. Ona göre bu mazhariyete nâil olan ricâl de zâhirde onun halifeleridir, o Hazret de batında onların hakikatidir. Hakk'ın mir'âtı

[1455] Afîfî, **İslâm Düşüncesi**..., s. 94, 96. İnsan-ı kamilin âlemin koruyucusu ve nizâmının devamının sağlayıcısı olmasına ilişkin Afîfî'nin yorumu için bkz. **İslâm Düşüncesi**..., s. 96-97.
[1456] Nursî, **Mektûbât**, s. 249.
[1457] Afîfî, **İslâm Düşüncesi**..., s. 89-92.
[1458] Cîlî, **İnsân-ı Kâmil**, s. 372-373.

olan insan-ı kâmil, hakâik-i vücûdiyyenin kâffesine mukâbildir. Zira letafetiyle hakâik-i ulviyyeye, kesâfetiyle de hakâik-i süfliyyeye mukabele eder.[1459]

Cürcânî'ye göre de insan-ı kâmil, küllî ve cüz'î ilâhî âlemler ve kevnî âlemlerin tamamını cem' edendir.[1460] Bursevî Cürcânî'nin sabık sözünde ilâhî âlemler ile kastedilenin Allah'ın zâtı, sıfatları ve fiilleri olduğunu, kevnî âlemler ile kastedilenin de akl-ı evvel'den (hakikat-ı Muhammediye/nûr-u Muhammedî) insan mertebesine kadar olan âlemler ve varlık mertebeleri olduğunu ifade eder.[1461]

Tasavvuf düşüncesinden insan-ı kâmil mevzusu hakkında buraya kadar olan kısımda çeşitli başlıklar altında aktardığımız bilgileri özetlersek şunları söyleyebiliriz:

Bilkuvve hakikat-i Muhammediye, bilfiil ve zâhir olarak insan-ı kâmil olduğundan insan-ı kâmil Hz. Peygamber'den (s.a.v.) ibarettir.

İnsan-ı kâmil hakikati ile kâinatın ve mevcûdâtın yaratılışının aslı, kaynağı, illeti, sebebi ve nihâî gayesidir. Zira o, âlemin yaratılmasını netice veren Hakk'ın bilinmek istemesi, kemâl ve cemâlîni görmek ve göstermek istemesi şeklindeki yaratılış gayesinin nihâî kemâlde gerçekleştiği insandır. İnsan-ı kâmil âlemin illeti ve varlık sebebi olduğu gibi aynı zamanda âlemin koruyucusudur ve nizamının devamını sağlamaktadır.

İnsan-ı kâmil Hak ile âlem arasında berzahtır. Yani hem Hakk'a hem de halka mukâbildir. İlâhî ve kevnî âlemleri yani zât, sıfat, ef'âl âlemleri ile hakikat-i Muhammediye'den başlayarak insan mertebesine kadar olan vücûd mertebelerinin tamamını cem' edendir (kevn-i cami'). Zât, sıfât ve ef'âlin en mükemmel mazharı ve aynasıdır. Bütün ilâhî kemâl manalarını kendinde gerçekleştirendir. Zira her hakikati ilâhî isim ve sıfatların hakâyıkından bir hakikatten yaratılmıştır. İnsan-ı kâmil her şeyden evvel yaratılan ve her şeyin kendisinden yaratıldığı hakikati itibarıyla de varlığın bütün hakikatlerini kendinde toplayan en kuşatıcı varlıktır. Ulvî ve süflî varlık hakikatlerinin tümüne mukâbildir.

[1459] Cîlî, **İnsân-ı Kâmil**, s. 375-381.
[1460] Cürcânî, **Ta'rifât (Tasavvuf Istılahları)**, s. 134.
[1461] Bursevî, **Varlık Mertebeleri Ve İnsan-ı Kâmil**, s. 66.

Hem teşrîin hem de tahkîkin merkezi ve muhîti odur. Her türlü nübüvvet ve velâyetin kaynağıdır. Sair Enbiyâ nâibleri, veliler de varisleridir. Zira bütün Peygamberler silsilesinin halkaları insan-ı kâmilin hakikatinin kısmî ve cüz'î zuhûrlarından ibaret olduğu gibi bütün velâyetin aslı, ilk örneği ve en mükemmel mazharı ve kemâlât-ı ilâhiyenin en parlak aynası olarak her türlü velâyetin kemâlini ortaya koyması itibarıyla velâyet ancak onda başlayıp ancak onda bitmektedir. Teşrîin merkezi olması itibarıyla şerîatı kendisine takaddüm eden şerîatları noksansız ihtiva etmekte ve böylelikle de istisnasız bütün insanlar onun ümmeti içinde toplanmış olmaktadır. Teşri' ve tahkîkin merkezi ve muhîti olmasının bir diğer neticesi de insan-ı kâmil-i hakîkî olan Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sünnet-i seniyyesinin hakikate ulaşma ve onu idrâk etme yolunda metodik olarak en güzel örnekliği (üsve-i hasene) ifade etmesidir. Nitekim tasavvuf düşüncesinde sünnet-i seniyyeye ittibâ tahakkukun şartı ve vâsıtası olarak görüldüğü gibi, tahakkukun gayesi de odur. Zira bu en güzel örneklik tahakkuk itibarıyla ulaşılmak istenen en yüksek idealdir.

Risâle-i Nûr'u incelediğimizde ise onda da tasavvuf düşüncesinde insan-ı kâmil için dile getirilen husûslarla ve onların açılımlarıyla karşılaşmaktayız. Daha önceki bölümlerde işaret ettiğimiz husûsları da göz önünde bulundurarak bunları özetlemek gerekirse Risâle-i Nûr'a göre de insan-ı kâmil-i ekmel (hakîkî) Zât-ı Muhammedî (s.a.v.)'dir.[1462] O, hakikati itibarıyla kâinat ağacının esâs ve temel çekirdeğidir (çekirdek-i aslî). Zât-ı Muhammedî âlemin hem yaratılışının sebebi (hakikati itibarıyla) hem neticesi (en güzel meyvesi olması itibarıyla) hem de gayesidir.[1463] Zât-ı Muhammedî'nin vücûdu kâinatın vücûdunun muktazîsidir. O olmasaydı kâinat da olmayacaktı.[1464] O kâinat ağacının aslî çekirdeği ve en mükemmel meyvesi yani âlemin yaratılışının sebebi, vesilesi ve neticesi olduğu gibi kâinatın bekâsı da ona bağlıdır. Bütün bunların ötesinde kâinatın ebedi varlık âlemi olan âhireti (şecere-i tûbâ-i Cennet) netice vermesi de ancak onun hakikati ile tahakkuk eder. Böylece ebedî vücûd âleminin de varlıksal anlamdaki çekirdeği bu hakikattir. Zira Zât-ı Muhammedî'nin ubûdiyeti ona tabi ümmetin ubûdiyetinin

[1462] Nursî, **Sözler**, s. 335; **Lem'alar**, s. 59.
[1463] Nursî, **Mesnevî-i Nûriye**, s. 189.
[1464] Nursî, **Sözler**, s. 122.

yanısıra bütün Enbiyânın ubûdiyetinin sırrını içine almaktadır. Yani ubûdiyeti beşerin ubûdiyetinin özünü ve esasını cami' olduğundan, o ubûdiyet ve duasıyla saadet diyarı olan cennetin îcâdının sebebi olmaktadır.[1465]

Zât-ı Muhammedî'nin dini bütün dinlerin esâslarını câmi'dir.[1466] Risâlete inkılâb eden velâyeti bütün velâyetlerin üstündedir.[1467] O bütün Enbiyâ gibi bütün evliyânın da başıdır. Enbiyâ onun yardımcıları, evliyâ ve asfiyâ ise şakirdleridir.[1468] Zira hakikati itibarıyla nübüvvet divanın hem başlangıcı hem de sonudur. Nübüvvetin hakikati "hakikat-i Muhammediye", mukaddes suhuf ve kitapların hakikati, Kur'ân-ı Azîmüşşân'ın hakikati olan "hakikat-i Kur'âniye",[1469] bütün velâyetlerin hakikati de onun nübüvvete inkılâb eden velâyet-i Ahmediyesidir.[1470] Dolayısıyla o, nübüvvet ve velâyet (teşri' ve tahkîk) açısından bir kutup ve merkez noktasıdır.

Zât-ı Muhammedî, ilâhî kemâl ve cemâlin en parlak bir aynası ve mazharıdır. İsm-i azamın ve her ismin a'zamlık mertebesinin tecellî ve cilvelerine mazhar ve ayna olarak, bütün bir esmânın dolayısıyla da bütün bir kâinatın hakikatlerini cami' olan hakîkî insan-ı kâmildir.

Bu özetin ardından şimdi de ifade edilen bu husûsların Risâle-i Nûr'daki ayrıntılarını görmeye çalışalım. Bedîüzzamân'a göre Zât-ı Muhammedî, Hâlık-ı Zülcelâl'ın yarattığı varlıklar içerisinde en seçkini, gönderdiği resulleri arasında da en mükemmel ve en büyük olanıdır. Zira bütün yarattığı varlıklarla kendini tanıttıran, sevdiren ve teşekkürleri taleb eden Hâlık-ı Zülcelâl'a bu husûslarda en mükemmel bir şekilde karşılık veren odur. Yine Hâlık-ı Zülcemal'ın bütün rubûbiyet tezâhürlerine ve bütün ilâhî maksadlarına karşı en geniş, küllî ve umûmî bir ubûdiyetle mukabele eden de odur.[1471]

[1465] Nursî, **Asâ-yı Mûsâ**, s. 70; **Sözler**, s. 72, 460; **Şualar**, s. 252; **Mesnevî-i Nûriye**, s. 42.
[1466] Nursî, **Mesnevî-i Nûriye**, s. 242.
[1467] Nursî, **Kastamonu Lahikası**, s. 103; **Sikke-i Tadsîk-i Gaybî**, s. 170.
[1468] Nursî, **Sözler**, s. 123.
[1469] Nursî, **Barla Lahikası**, s. 324.
[1470] Nursî, **Kastamonu Lahikası**, s. 103; **Sikke-i Tadsîk-i Gaybî**, s. 170.
[1471] Nursî, **Asâ-yı Mûsâ**, s. 58.

Bedîüzzamân'a göre Kur'ân-ı Kerim'de ifade edildiği üzere "hâdise-i Muhammediye" bütün benî-Âdemin en büyük hâdisesi[1472] ve kâinatın en azametli meselesidir. Zira o zâtın manevî şahsiyeti olan hakikat-ı Muhammediye, koca kâinat ağacına varlıksal anlamda çekirdek olduğu gibi bu hakikat gelecekte de bir şecere-i tûbâ-i Cennet hükmünde olacak ve ebedî âhiret âlemine de bu anlamda çekirdeklik yapacaktır. Böylece hakikat-ı Muhammediye varlık ağacının çekirdeği olduğu gibi, Zât-ı Muhammediye bu ağacın en güzel ve mükemmel neticesi ve meyvesidir. Aynı zamanda bu en güzel olan meyvenin çekirdeği istikbalde haşmetli ve heybetli bir "Şecere-i Tuba" olarak tahakkuk edecektir. İşte Bedîüzzamân'a göre hakikat-ı Muhammediye'nin eriştiği bu makam nedeniyle Cenâb-ı Hak Kur'ân'ında büyük önem vererek Hz. Peygamber'e ve sünnetine ittibâyı ve onun şefaatini elde etmeyi *en mühim* bir "insanî mesele" olarak göstermiştir.[1473] Zira insan için en önemli ve yüksek gaye, Cenâb-ı Hakk'ın muhabbetine mazhar olmasıdır. قُلْ اِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللّٰهَ فَاتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ اللّٰهُ[1474] âyetinin açık ve kesin delâletiyle o yüce isteğin yolu da Habîbullâh'a ittibâ ve sünnetine uymaktır. Muhabbetullâha yalnız bu ittibâ ile mazhar olunur. Bedîüzzamân'a göre muhabbetullâh, Hz. Muhammed'in (a.s.m.) sünnetine uymayı gerektirir. Çünkü Allah'ı sevmek, O'nun razı olduğu şeyleri yapmaktır. Bunlar ise, en mükemmel bir şekilde Zât-ı Muhammediyede (a.s.m.) görünüyor, onda tezahür ediyor. Böyle olunca da sünnete ittibâ etmenin insan için en yüksek bir maksad ve en mühim bir vazife olduğu tahakkuk etmiş olur.[1475] Nitekim Bedîüzzamân velayet yolları içinde en güzeli, müstakimi, parlağı ve en zengininin *Sünnet-i Seniyeye ittiba'* olduğunu ifade etmektedir.[1476]

Bedîüzzamân'a göre لَوْلاَكَ لَوْلاَكَ لَمَا خَلَقْتُ اْلاَفْلاَكَ sırrına mazhariyeti itibarıyla hakikat-ı Muhammediye, hem âlemin yaratılışının sebebi, hem neticesi hem de en mükemmel meyvesidir. Bunun gibi bu kâinatın hakikî kemâlâtı bu hakikatle ve Risâlet-i Ahmediye (a.s.m.) ile tahakkuk eder. Kâinatın ebedî bir saadet diyarını ve âhireti sonuç vermesi şeklindeki hakikatler da ancak bu hakikat ve risâletle tahakkuk

[1472] Nursî, **Mektûbât**, s. 162. Hatta Bedîüzzamân'a göre bu hâdise ile vahy-i Kur'ân'ın hâdise-i kudsiyesi, tüm göklerde ve onların her köşesinde en önemli bir hâdisedir. Nursî, **Lem'alar**, s. 282.
[1473] Nursî, **Asâ-yı Mûsâ**, s. 70.
[1474] **Kur'ân-ı Kerim**, Âl-i İmran Suresi, 3/31.
[1475] Nursî, **Lem'alar**, s. 57-59.
[1476] Nursî, **Mektûbât**, s. 450

eder.[1477] Zât-ı Muhammedî (s.a.v.), hakikatinin mazmunlarından olan risâletiyle[1478] dünyanın kapısını, ubûdiyetiyle de ebedî âhiret âleminin kapısını açar.[1479] O, ubûdiyeti ve duasıyla[1480], ebedî saadetin varlığının sebebi ve Cennet'in vesilesidir. Çünkü ubûdiyeti ona uyan ümmetin ubûdiyetini içine aldığı gibi, muvafakat sırrıyla tüm Enbiyânın ubûdiyetinin sırrını da içine alarak ihtivâ etmektedir.[1481] Her şey nûr-u Ahmedî (a.s.m.) ile ilişkilidir, onunla irtibatlıdır.[1482]

Diğer taraftan Bedîüzzamân'a göre ilâhî güzel isimlerin çoğu Zât-ı Muhammedî'nin (a.s.m.) risâletine delâlet ederler. Her birisi onun risâletini ve onun gibi bir zâtın varlığını gerektirirler.[1483] Zira Zât-ı Vâcibü'l-Vücûd'un şuûnât, sıfât, esmâ ve fiillerinin kemal manadaki zuhur ve tahakkuklarının medârı Hz. Muhammed'in (s.a.v.) zâtıdır, onun risâletidir. Daha net bir tabirle Zât-ı Akdes'e ait tecellî ve tezâhürün sebep ve vesilesi o olduğu gibi bu tezâhürün kemâl manadaki tahakkukuna sebep, vesile ve medar olan da o olduğundan ilâhî isimlerin her birisinin onun varlığını ve risâletini gerektirmesi ve onlara kesin bir delil olması söz konusu olmaktadır.[1484]

Şüphesiz Hâkim-i Zîşân şu kâinatı ve içindeki sayısız varlıkları çeşitli maksad ve gayeler tahtında yaratmıştır. Her cemâl ve kemâl sahibinin kendi cemâl ve kemâlini görmek ve göstermek istemesi sırrınca bu gayeleri genel bir ifadeyle Zât-ı Zülcelâl'ın manevî kemal ve cemâlini iki boyutta, yani hem bizzât kendi nazarıyla, hem de başkasının yani görenlerin nazarıyla görmek sûretiyle müşâhede etmek istemesi şeklinde özetlemek mümkündür. Bu kemâl ve cemâlin mazmunları olan başta kendini tanıttırmak (taarrüf), kendini sevdirmek (tahabbüb), muhabbetini, şefkat ve merhametini göstermek (tahannün ve terahhüm) gibi şe'nler Zat-ı Akdes'i

[1477] Nursî, **Şualar**, s. 621.
[1478] Nursî, **Mesnevî-i Nûriye**, s. 246.
[1479] Nursî, **Sözler**, s. 72-73; **Mesnevî-i Nûriye**, s. 42.
[1480] Nursî, **Mektûbât**, s. 300; **Sözler**, s. 72.
[1481] Nursî, **Sözler**, s. 70, 72; **Mektûbât**, s. 303.
[1482] Nursî, **Sözler**, s. 362.
[1483] Nursî, **Asâ-yı Mûsâ**, s. 188,.
[1484] Nursî, **Asâ-yı Mûsâ**, s. 187-189; **Sözler**, s. 61-62.

tezahüre sevk etmiş bu tebarüzün neticesi olarak da varlıkların vücudu tahakkuk etmiştir.[1485]

İşte Bedîüzzamân'a göre Hâlık-ı Zülcelâl o gayeler çerçevesinde şu âlemi bir saray gibi inşâ ettikten sonra Yaver-i Ekrem'ini (a.s.m.) ona üstâd ve tarif edici olarak tayin etmiştir. Onun bu sarayın her bir dairesindeki yardımcıları Enbiyâ, şakirtleri ise evliyâ ve asfiyâdır. Böylece ona göre kâinat sarayının inşasından maksûd olan o gayelerin geçekleşmesi iki şeye bağlı olmaktadır. Birisi o üstâd ve muarrifin vücûdudur. Çünkü anlaşılmaz bir kitabın onu öğreten birisinin olmaması halinde manasız bir kâğıttan ibaret olacağını nazara alırsak şu büyük kâinat kitabı için de o muarrifin bulunmaması bütün maksadların boşa çıkması anlamına gelecektir. İkincisi ise insanların o üstâdın sözünü kabul edip dinlemesidir. Bedîüzzamân daha sonra bu ikisinden de şu sonuçları çıkarır: Demek oluyor ki üstâdın vücûdu kasrın vücûdunun sebebidir. Yine insanların o muarrifin sözünü dinlemeleri ve ona uymaları da kasrın bekâsına sebeptir. Diğer bir ifadeyle söylersek, o üstâd olmasaydı Hâlık-ı Zülcelâl bu sarayı bina etmezdi ve o üstâdın emirlerini, bildirdiklerini insanlar dinlemediği zaman o saray mutlaka değiştirilecektir.[1486]

O üstâdın emir ve talimatlarından maksad şüphesiz bütün suhûf ve kütüb-ü mukaddesenin hakikatlerini cami' olan Kur'ân-ı Kerim ve onun tefsiri niteliğindeki sünnet-i seniyyedir. Nitekim Bedîüzzamân Kur'ân'ı Hakîm'in genel çekim kuvvetinden daha ziyade, âlemi muhafaza ettiğini, bir arada tutup bütünlüğünü koruduğunu ve arşı ferş ile bağlayan bir zincir (hablullâh) olduğunu tespit etmektedir.[1487] Bundan şu neticeye varmak mümkündür: Demek ki kıyametin kopup kopmaması yani âlemin varlığının devam edip etmemesinde ve âlemdeki önemli ve büyük değişim ve olayların perde arkasında belirleyici olan asıl ve esâs niteliğindeki faktör insan-ı kâmil-i hakîkî olan Peygamber'e (a.s.m.) onun emir ve talimatlarına olan ittibâ olmaktadır. Geçmiş dönemlerde, âsî kavimlerin bir çeşit küçük bir kıyamet ile helâk edilip diyarlarının tahrib edilmesi ve dünyalarının ortadan kaldırılmasını da bu hakikatler çerçevesinde değerlendirmek mümkündür.

[1485] Nursî, **Mesnevî-i Nûriye**, s. 41; **Asâ-yı Mûsâ**, s. 182-183; **Mektûbât**, s. 288; **Lem'alar**, s. 312, 348.

[1486] Nursî, **Sözler**, s. 120-123.

[1487] Nursî, **Şualar**, s. 376; **Tarihçe-i Hayatı**, s. 562.

Nitekim Bedîüzzamân'a göre risâlet-i Muhammediye ve vahy-i Kur'ânî kâinatın hayatının rûhu ve aklı hükmündedir. Ona göre hayat kâinattan, şuur hayattan, akıl da şuûrdan süzülmüş bir öz ve hulâsadır. Rûh ise hayatın cevheri, sâbit ve müstakil zâtıdır. İşte aynen öyle de Zât-ı Muhammedî'nin (a.s.m.) maddî ve manevî hayatı da hayattan ve kâinatın rûhundan süzülmüş özün özü (hulâsatü'l-hulâsa) vasfındadır. Hatta kâinatın hayatının hayatıdır. Onun risâleti ise kâinatın his, şuûr ve aklından süzülmüş onun en hâlis bir özü hatta kâinatın şuûrunun şuûrudur. Vahy-i Kur'ân'a gelince o ise kâinatın hayatının rûhu olduğu gibi kâinatın şuûrunun da aklıdır. Bu itibarlarla Bedîüzzamân'a göre eğer kâinattan Zât-ı Muhammedî'nin (a.s.m.) risâletinin nûru çıksa gitse behemehâl kâinat vefat edecek. Şayet Kur'ân çıksa gitse, kâinat deli divane olacak ve yerküre aklını kaybedecek. Belki de akılsız, şuûrsuz kalmış başını, bir gezegene çarpacak ve bir kıyameti koparacaktır.[1488]

Bedîüzzamân kıyamet alâmeti olan güneşin batıdan çıkması hadisesini de bu muvâcehede te'vil etmekte ve bunu yerkürenin kafasının aklı mesabesindeki Kur'ân'ın onun başından çıkmasıyla ilişkilendirmektedir. Bedîüzzamân aklını kaybedip divane olan yerkürenin başını başka bir gezegene çarpmasıyla mutâd hareketinden geri dönüp, batıdan doğuya olan hareketini ilâhî irade neticesinde doğudan batıya çevirmesiyle Güneş'in batıdan doğmaya başlayacağını ifade eder.[1489]

Bedîüzzamân'a Cenâb-ı Hakk'ın yarattığı varlıklarda en mükemmel bir ferdin bulunmasını O'nun isimlerinde bir ism-i a'zam bulunmasıyla ilişkilendirmektedir. Yani madem Hakk'ın bir ism-i a'zamı vardır o zaman bu isme mazhar ve ayna olacak bir varlık bulunacak ve Zât-ı Zülkemâl kâinata yaygın olan kemâlâtı o fertte toplayıp, onu cemâl ve kemâline en mükemmel bir ayna yapacaktır. Peki o ferd hangi tür varlıklardan olacaktır? Bedîüzzamân kâinattaki türlerin en mükemmelinin hayat sahibi olanlar olduğunu nazara vererek o ferdin her halde hayat sahibi varlıklardan olacağını söyler. O zaman hayat sahibi varlıklar içinde hangisi olacaktır? Ona göre hayat sahibi türler içinde en mükemmeli ise şuûr sahibi olanlar olduğundan o ferd şuûr sahibi varlıklardan biri olmalıdır. Şuur sahipleri içerisinde sayısız terakkilere istidâd ve kabiliyeti olanların da insanlar olduğunu belirten Bedîüzzamân, bu nedenle

[1488] Nursî, **Sözler**, s. 109-110; **Şualar**, s. 376, 591.
[1489] Nursî, **Şualar**, s. 591.

o ferd-i ferîdin insandan olacağını belirtir. Nihayetinde ona göre insanları nazara aldığımızda onlar içinde de şüphesiz olarak o ferd, Muhammed (s.a.v.) olacaktır.[1490]

Öte yandan Bedîüzzamân'a göre rahmet, nihayetsiz acz ve fakr içindeki insan açısından onu Sultan-ı Zülcelâl'a ulaştıran çok kıymetli bir vesiledir. Çünkü rahmet, insanı Sultan-ı Ezel'in huzuruna çıkarıp O'na dost ve muhatab bir kul haline getirir. Bizler güneş misâli Şems-i Ezel'e nihayetsiz bir şekilde uzak olup O'na yanaşamazsak da O'nun rahmet ışığı, O'nu bize yakın etmektedir. Bu rahmeti bulmanın tükenmez ebedî bir nûr hazinesi bulmak anlamına geleceğini belirten Bedîüzzamân'a göre o hazineyi bulmanın çaresi de rahmetin en parlak bir örneği, temsilcisi, ilân edicisi olan ve Kur'ân'da âlemlere rahmet olarak nitelendirilen Resul-i Ekrem'in (s.a.v.) sünneti ve tebaiyetidir. Bu mücessem rahmete vesile ise salavâttır. Bedîüzzamân salavâtın, âlemlere rahmet olan Hz. Peygamber'e (s.a.v.) ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) de Râhman-ı Rahîm'in rahmetine vesile alınmasını tavsiye eder.[1491]

Salavât-ı şerifeyi vird edinmekle ilgili bir diğer husûs da Nebiyy-i Zîşân'ın (a.s.m.) "Makam-ı Mahmûd"udur. Bedîüzzamân bu makamın *İlâhî* ve *Rabbanî bir sofra (mâide)* hükmünde olduğunu belirtir. Ona göre varlıklara dağıtılan *lütuflar, feyizler, nimetler* o sofradan varlıklara akmaktadır. Ayrıca Hazret-i Muhammed'e (s.a.v.) Makam-ı Mahmûd'un verilmesi, bütün ümmete yönelik olan şefaat-ı kübrâsını göstermektedir. Bu anlamda Resul-i Zîşân'a (a.s.m.) okunan salavât o iyilik, ilim, irfân, ihsân, hidayet, saadet, bereket, fazl ve kerem sofrasına yapılan davete icâbeti ifade etmektedir. Böylece bu makam, ilâhî rahmet, lütuf ve feyz ile varlıklar arasında bir vâsıta ve aracı konumunda olmaktadır. İşte bu vâsıtaya vesile de salavâttır. Binâenaleyh Bedîüzzamân'a göre bu pencereden bakıldığında salavât getirmek taaluk ettiği yer açısından sıradan bir dua değildir. Bunun salavât getirirken göz önünde bulundurulması gerekir.[1492] Hatta ona göre Resul-i Ekrem'e (s.a.v) salavât getirmek, başlı başına bir *tarîk-i hakikat*tir.[1493]

[1490] Nursî, **Mektûbât**, s. 307.
[1491] Nursî, **Sözler**, s. 15.
[1492] Nursî, **Mesnevî-i Nûriye**, s. 88; **Şualar**, s. 96-97.
[1493] Nursî, **Barla Lâhikası**, s. 270.

Hazret-i Muhammed (a.s.m.) nübüvvet ve velâyetle mücehhezdir. Dini, bütün dinlerin esaslarını içine alıp onları ihtivâ etmesi hasebiyle o, bütün Enbiyânın reisidir. Risâlete dönüşen velâyeti itibarıyla da bütün evliyânın başıdır. Onu nûrânî bir ağaca benzeten Bedîüzzamân'a göre bu ağacın damar ve kökleri, Enbiyânın semâvî esâsları, kökleri ve temelleridir. Dal ve budakları ise evliyânın mülhem malumâtı ve irfânıdır. Binâenaleyh o zât (a.s.m.) öyle bir merkez noktasıdır (kutup) ki, onun zikir halkasında bulunan bütün Enbiyâ ve evliyâ onun söylediğini söyler, konuştuğunu konuşur ve beyan ettiğini beyan ederler. Bu itibarla da bütün Enbiyâ mu'cizeleri ve bütün evliyâ da kerâmetleri ile onun her davasına şehâdet etmiş olmaktadırlar.[1494] Bu çerçevede her bir Peygamber'in peygamberliği Hazret-i Peygamber'in (a.s.m.) peygamberliğinin bir cüz'ü ve her bir velinin velâyeti velâyet-i Ahmediye'nin (a.s.m.) bir parçası olduğundan, bütün Peygamberler ve onların varisleri niteliğindeki evliyâ, nihâî veçhesiyle Hazret-i Peygamber'in (a.s.m.) temsil ve tebliğ ettiği İslâm'ı, belli zaman, kavim ve şartlara bağlı olarak belli boyutlarda temsil ve tebliğ etmekten ibaret olan bir vazife görmüşlerdir denilebilir. Bu anlamda onların bütün davaları Hazret-i Peygamber'in (a.s.m.) davasıdır. Enbiyâ mucizeleriyle, evliyâ da kerâmetleriyle onun davasına şahidtir, yardımcı ve destekçidir.

[1494] Nursî, **Sözler**, s. 235; **Mesnevî-i Nûriye**, s. 22; **Sikke-i Tasdîk-i Gaybî**, s. 170.

SONUÇ

Risâle-i Nûr, varlığı ele alışı ve bu çerçevede verdiği malumat ile kaynak olarak kendisine istinâd ettiği Kur'ân-ı Kerim gibi îmân esâs ve hakikatlerine aklı, fikri, kalbi ve diğer letâifi irşâd etmeye ve bunların her birisine asrın ve zamanın ihtiyaçları ve şartları çerçevesinde en uygun hisseyi takdim etmeye odaklanmış bir eserdir. Onun içindir ki Risâle-i Nûr'un varlığa bakışı Kur'ân-ı Hakîm gibi istidlâlîdir, tebaîdir. İnsanı, kâinat ve içindekilerini kendileri için değil Cenâb-ı Hakk'ın zâtına, şuûnâtına, sıfatına, esmâsına, ef'âline ve bunların tecellîlerine istidlâl için bahis mevzuu yapmıştır. Bunun doğal neticesi olarak da Risâle-i Nûr'un, varlığı, kendine bakan boyutunun (mana-yı ismî) aksine onu var edene bakan boyutuyla (mana-yı harfî) oldukça ayrıntılı ve kapsamlı bir şekilde ele aldığını görmekteyiz.

Bu anlamda Risâle-i Nûr'un varlık görüşü açısından en önemli bir husûs, onun varlığa bakış açısını yansıtan *mana-yı harfî* olmaktadır. Nitekim Risâle-i Nûr'da, kâinatın muğlak tılsımını ve vücûb âleminin hazinelerini açmak sûretiyle varlığa dair hakikatleri gösterecek en önemli bir araç olarak takdim edilen ve *vücûd-u insaniyetin kalın ipinden şuûrlu bir tel* şeklinde tabir edilen "ene"nin de ancak harfî olan manasıyla algılanabilmesi halinde gizli hazineler olan ilâhî isimlerin anahtarı olma işlevini göreceği tespit edilmiştir.

Bu muvâcehede Risâle-i Nûr metodolojisinde mana-yı harfî şeklindeki bakış açısının, daimî bir huzur elde etmek sûretiyle hakîkî tevhîde ulaşma yolunda, bireye kainatı aşılması gereken bir engel olarak görmeden, mevcûdâtı ademe atmadan veya nisyan hapsine mahkum etmeden, belki ona kainat kadar geniş bir huzur mertebesi sunmak sûretiyle, kesretin Vâhid-i Ehad olan Hâlık-ı Zülcelâl'la olan irtibat ve ilişkisini, aklî bir zeminde ve en yüksek bir tevhîd mertebesi düzeyinde îzâh

edebilme imkânı tanıyan en önemli bir esâs olduğunu söyleyebiliriz. Bu tarz, daimî bir huzur elde etmek ve vücûd dairesinde en büyük hakikat olan tevhîdi hakîkî anlamda tahsil etmek için âlemin aşılması gereken bir engel olarak görülmesi durumunu ortadan kaldırmaktadır. Zira bu yöntemde mevcûdât kendileri hesabına hizmetten azledilmekte ve Fâtır-ı Zülcelâl hesabına istihdam edilerek O'nun esmâ-i hüsnâsı için mazhariyet ve aynalık vazifesinde kullanılmaktadır. Kısacası onlara *mana-yı ismiyle* değil de *mana-yı harfî* nazarıyla bakılmaktadır. Böylece mutlak gafletten kurtulup daimî bir huzura girilmektedir. Zira böylesi bir durumda her şey bir marifet aynası olmakta ve her şeyde Cenâb-ı Hakk'a bir yol bulunabilmektedir.

Kur'ân-ı Kerim'den tahsil edilen bu yöntem Kur'ân'ın varlığa ve kâinata dair bakış açısını ve değerlendirme perspektifini umûmun istifadesine sunabilme niteliği taşımaktadır. İnsanın bütün letâif ve hâsiyetlerinin kullanıldığı, tefekkür ve gözlemin temel alındığı bu yöntemde kâinat ve varlık bütün özellik ve nitelikleriyle marifet yolunda bir çeşit tanıklık ve şahitlik yapmaktadır. Dolayısıyla Risâle-i Nûr'da mana-yı harfî şeklindeki bakış açısını temel alan ve bu bakış açısıyla algılanabilecek "ene"nin sunacağı kıyas ölçüleri ve imkânlarla varlığın gerek imkân gerekse vücûb dairelerinin hakikatlerine açılabilme olanağı sunabilen, dolayısıyla da Yaratıcı-kâinat-insan ilişkisini bütüncül ve şümûllü bir tarzda ele alan bir metod takib edilmektedir.

Bunu içindir ki, Risâle-i Nûr'da varlığın sadece maddî boyutuyla değil bütün boyutlarıyla ele alınıp değerlendirildiği bütüncül bir varlık görüşüyle karşılaşmaktayız. Risâle-i Nûr, bu anlamda sadece insan bedenini değil onun hakikatini, mâhiyetini, rûhunu ve letâifini, sadece dünyayı değil âhireti, sadece şehâdet âlemini değil gayb âlemlerini ve bunların hakikatini, en önemlisi de bütün bunların birbirleriyle ve Cenâb-ı Hakk'ın şuûnât, sıfat ve isimleriyle olan kopmaz nitelikteki ilişki ve bağlarını bütüncül bir tarzda ele almak sûretiyle varlığa dönük bütünlüklü ve anlamlı bir bakış sunmaktadır.

Risâle-i Nûr tevhîd ve marifetin elde edilmesi açısından takip ettiği bu yöntemle metodolojik açıdan vahdet-i şuhûd ve vahdet-i vücûdtan ayrılmaktadır. Her şeyden önce Risâle-i Nûr'da sırf aklın veya sırf kalbin değil her ikisiyle beraber insanın diğer tüm letâifinin kullanıldığı bir yöntem takip edilmektedir. En önemlisi

de vahdet-i vücûd veya vahdet-i şuhûdun aksine mevcûdâtı ademe veya nisyan hapsine atmadan, diğer bir ifadeyle her vakit kainat perdesini yırtıp açmaya ihtiyaç duymadan, onu aşılması gereken bir engel olarak görmeden, aksine kainatı geniş bir huzur mertebesi olarak sunarak, doğrudan doğruya zâhirden hakikate geçmek sûretiyle, her bir şeyden Cenâb-ı Hakk'ın vücûdunun vücûbuna ve vahdetine yollar ve pencereler açmak şeklinde bir yöntemin benimsendiği görülmektedir. Bu yapılırken de "Birden bir sudûr eder" düstûru yerine "Her birliği bulunan, yalnız birden sudûr eder" şeklindeki kâide esâs alınmıştır.

Kavramsal bütünlük nazara alındığında özellikle varlık sahasındaki terminolojisi ve görüşleri açısından Risâle-i Nûr'un en yakın olduğu disiplinin tasavvuf ilmî ve bu disiplin dâhilinde de vahdet-i vücûd geleneği olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Varlıkla ilgili birçok mevzuda Risâle-i Nûr'da yer alan bilgi ve görüşlerin de tasavvuf düşüncesinde özellikle de vahdet-i vücûd geleneği etrafında ifadesini bulan görüş ve düşüncelerle paralellik ve benzerlik taşıdığını görmekteyiz. Çalışmamız içerisinde ayrıntılı olarak ele aldığımız üzere, başta Vâcibü'l-Vücûd'u kâinat ve içindeki mevcûdâtın yaratılmasını netice veren tecellîye sevk eden sâikin ne olduğu olmak üzere, tecellînin mâhiyeti ve sistematiği, adem, cüz'î ve küllî varlık mertebeleri, ilâhî isimlerin varlık açısından yeri ve önemi, mevcûdât-ı ilmiye (a'yân-ı sâbite) ve tecellîdeki fonksiyonları, insanın hakikati ve onun varlık ve mertebeleri içindeki yeri ve önemi, hakikat-ı Muhammediye (a.s.m.) ve bu hakikatin mazharı Zât-ı Muhammedî'nin (insan-ı kâmil) yüklendiği mana ve işlevler gibi temel konu başlıklarında, kimi zaman genel kimi zaman da ayrıntılara kadar inebilen nitelikteki bu benzerlikler, hemen göze çarpmaktadır.

Şu kadarı var ki varlık mevzusunun îzâhında Risâle-i Nûr'da kullanılan dil ve kavramlar tamamen yerel (Kur'ânî) bir nitelik taşımaktadır. Risâlelerde müstakim ve hakikatli olmayan, dinsiz, tabiatçı ve maddî felsefenin dil ve terminolojisinden ve bu yönlü bir bakış açısından özellikle kaçınılmış, bunlardan tamamen arındırılmış bir anlatım tercih edilmiştir. Bu nedenle Risâle-i Nûr'u varlık sahasındaki terminolojisi ve üslubu açısından gayet derecede yerel özellikli, net ve bütünlüklü bir eser olarak tanımlayabiliriz.

Risâle-i Nûr'da tasavvuf düşüncesinde olduğu gibi vücûdun hayr-ı mahz, ademin de şerr-i mahz olduğu tespitiyle karşılaşmaktayız. Mutlak ademin yokluğu konusunda Risâle-i Nûr'da ortaya konulan görüş ile vahdet ehlinin görüşü de mutâbık görünmektedir. Her ikisine göre de yokluğun mutlak değil ancak izâfî ve itibârî bir gerçekliği söz konusudur.

Öte yandan mutlak yokluğun olmamasından hareketle Risâle-i Nûr'a göre var olanlar için mutlak manada bir fenânın hakikati de yoktur. Eşyâda esâs olan adem değil bekâdır, dolayısıyla ancak sûrî ve zâhirî bir fenâdan söz edilebilir. Bâki-i Zülcelâl gibi esmâsının da bâki olduğuna vurgu yapılan Risâle-i Nûr'da, Bâki'nin aynalarının de O'nun rengini ve hükmünü aldığı ve bir çeşit bekâya mazhar oldukları tespit edilmektedir.

Vahdet-i vücûd anlayışında olduğu gibi Risâle-i Nûr'da da yaratılanların imkânı, onların varlık ve vücûd açısından fakrını ve Vâcibü'l-Vücûd'a olan ihtiyacını ifade ederken, Hâlık'ın vücûb-u vücûdu da O'nun bu anlamdaki mutlak gınasını ifade etmektedir.

Risâle-i Nûr'da zâtı itibarıyla tenzîh edilen Hak Teâlâ ulûhiyeti ve rubûbiyeti, yani şuûnâtı, sıfâtı, esmâsı ve ef'âli itibarıyla teşbîh edilerek marifete konu edilmek sûretiyle vahdet-i vücûd düşüncesinde olduğu gibi teşbîh ve tenzîh arasında bir yol takip edildiği görülmektedir. İnsanların görmedikleri şeyleri kıyas ve temsîller ile bilebileceği ve ulûhiyet dairesine ait soyut hakikatlerin mümkinât dairesinde ancak misâller ile temessül ve tavazzuh edebileceği düşüncesinden hareketle, hiçbir cihetle misli, nazîri, şerîki, veziri, zıddı, niddi olmayan ve olması muhâl kabul edilen Zât-ı Zülcelâl'ın mesel ve temsîl ile kudsî şuûnâtına, sıfat, isim ve fiillerine bakabilmeye ve bunlara ilişkin hakikatlerin anlamaya yaklaştırılmasına çalışıldığını görmekteyiz.

Vahdet-i vücûd düşüncesinde Hak Teâlâ zâtı itibarıyla âlemlerden müstağnîdir. Buna karşın O'nun ulûhiyet ve rubûbiyeti açısından kainâtla arasında bir çeşit îcâb olduğu kabul edilmiştir. Risâle-i Nûr'da da zâtı itibarıyla âlemlerden mutlak manada müstağnî görülen Zât-ı İlâhî'nin, ulûhiyeti ve rubûbiyeti ile kainât arasında, *îcâb* ile aynı anlamı ihsâs eden bir çeşit *telâzum* ilişkisinin olduğunun kabul edildiğini görmekteyiz.

Tecellî, vahdet-i vücûd düşüncesinde olduğu gibi Risâle-i Nûr'un da varlık görüşünün ve düşünce sistemin dayandığı en temel anahtar bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. İlâhî tecellînin çok boyutlu bir şekilde ele alındığı Risâle-i Nûr'da, bu tecellînin keyfiyeti ve mâhiyeti husûsundaki değerlendirmeler etrafında ortaya atılan fikirler itibarıyla onda yeni nazariyelerin ortaya konulduğunu da görmekteyiz. Risâleler gayet derecede ayrıntılı, bütünlüklü, kapsamlı ve sistematik bir tecellî teorisi içermektedir. Risâle-i Nûr'da Zât-ı Akdes'i mevcûdâtın varlığını netice veren tecellîye sevk eden sâikin ne olduğundan başlayarak en küçük bir zerrenin en küçük bir hareketine ve âhirete varıncaya kadar olan silsiledeki olay ve olguların sistematik ve birbirleriyle irtibatlı olarak bu nazariye dâhilinde ele alındığı görülmektedir. Binâenaleyh Risâle-i Nûr'da farklı başlıklar altında ele alınan muhtelif tek tek mesele ve mevzuların da aslında bu ihâtâlı ve küllî tecellî nazariyesinin bir cüz'ünü teşkil ederek onun bazı veçhelerine ışık tutmaktan ibaret olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Sûfî düşüncede kâinat ile olan ilişkisi ve irtibatı çerçevesinde Cenâb-ı Hakk'ın tecellîsinin gerçekleştiği ifade edilen iki veçheden biri müteselsil şekildeki vâsıtalar ve sebepler zinciriyle olan tecellîdir ki bu, kâinatta görülen umûmî ve genel bir tarzdır. İkincisi ise umûmî olmayan "vech-i hâs" sûretindeki vâsıtasız ilişki ve irtibattır ki, bu düşüncede Hakk ile doğrudan doğruya vâsıtasız bir irtibatın her varlık için sâbit olduğu kabul edilmiştir. Bu iki tecellî sûretine tekâbül edecek şekilde Risâle-i Nûr'da vâhidiyet ve ehadiyet tecellîleriyle karşılaşmaktayız. İlâhî tecellî Risâlelerde celâlî-cemâlî, umûmî-husûsî gibi kısımlara ayrılmakla beraber bu ikisiyle ilişkili olmak üzere vâhidiyet-ehadiyet şeklinde bir diğer taksim de söz konusudur. Risâle-i Nûr'da en üst bir tecellî şekli olarak işaret edilen ferdiyet ise vâhidiyet ve ehadiyet tecellîlerinin bir araya gelmesiyle hâsıl olan dolayısıyla ikisini de tazammun eden bir tecellî şeklidir. Bu çerçevede ehadiyet tecellîsi perdesiz, doğrudan doğruya, husûsî bir teveccüh ile tasarruftur. Böyle olunca da bu tecellî vasıtaların müdahalesini ve hakîkî herhangi bir etkisini reddeden ve mutlak manadaki istiklâliyeti ifade eden bir tecellî şekli olmaktadır. Buna mukâbil vâhidiyet tecellîsi ise Cenâb-ı Hakk'ın sebepler ve vâsıtalar perdesi altında ve umûmî bir kanun sûretinde tasarrufâtını ifade etmektedir.

Şüphesiz vech-i hâs veya Risâle-i Nûr'daki ifadesiyle ehadiyet tarzındaki tecellî önemlidir. Zira tecellînin bu şekli Cenâb-ı Hakk'ın tikellerle ilişkisiyle ilgili bir mevzudur. Tikellerle *doğrudan* ilişkiye imkân vermeyen ve bu irtibatın ancak nedensellik bağı üzerinden *dolaylı* olduğu şeklindeki görüşlerin aksine vahdet ehline göre bilinmesi gereken en mühim konu Cenâb-ı Hakk ile tek tek varlıkların doğrudan ilişkisidir ki, Hakk'ın her şeyle birlikte olması, her yerde olması da bu demektir. Kaldı ki gerçekte vahdet-i vücûd bu ilişkinin bilinmesi olarak ifade edilmiştir. Bu konu İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin metafizik anlayışında temel bir sorundur. Zira vahdet-i vücûd, Allah'ın tikellerle ilişkisinden hareketle Allah-âlem-insan ilişkilerine bir yorum getirmeyi hedeflemiştir. "Özel yön"ün (vech-i hâs) varlık tecellîsiyle özdeşleştiği bu anlayışta metafiziğin en önemli sorunu olan "bir ve çok ilişkisi"nin yani birlikle çelişmeden çokluğun açıklamasının hedeflendiğini görmekteyiz.

Dolayısıyla aslında vahdet-i vücûdun problem olarak gördüğü, çözmek ve beyan etmek istediği asıl ve esâs husûs, -Risâle diliyle söyleyecek olursak- Hak Teâlâ'nın, hakîkî birliği (vahdet) ile mutlak rubûbiyeti ve zâtî tekliği (ehadiyet) ile küllî yaratıcılığa (hallâkiyet) mâlikiyetidir. Yani Zât-ı İlâhiye'nin tekliği (ehadiyet) ile külliyet-i ef'âli, şahsî birliği (vahdet) ile yardımcısız umûmiyet-i rubûbiyeti, yektâlığı (ferdâniyet) ile şeriksiz, ortaksız şümûl-ü tasarrufâtı, mekândan münezzehiyetiyle her yerde hazır bulunması, nihayetsiz ulviyetiyle her şeye yakın olması, birliği ile her işi bizzât elinde tutması şeklinde ifade edilebilecek temel husûsların îzâh edilebilmesidir.

İşte Risâle-i Nûr'un kâmil manada ortaya koyup beyan ettiği husûsların aslında tam da yukarıda sayılan ve vahdet ehlinin de asıl problem olarak gördüğü meseleler olduğunu söylemek mümkündür. Bu çerçevede Risâle-i Nûr'un vâhidiyet-ehadiyet-ferdiyet etrafında şekil bulan tecellî nazariyesi, yine bu dâhilde ortaya konulan nûrâniyet ve şeffâfiyet hakikatleri ile her bir şeyin mülk boyutunun yanında sahip olduğu melekûtiyet vechi ve çalışmamız içerisinde aktardığımız diğer sır ve hakikatler, beyanı gayet derecede müşkül olan mevzubahis husûsların Risâle-i Nûr açısından aklî bir zeminde îzâh edilebilmesine olanak tanımıştır. Bu yüzdendir ki vahdet-i vücûd geleneğinde bu muvâcehede ön plana çıkan "vech-i hâs" tecellîsine tekabül eden ehadiyet tecellîsi Risâle-i Nûr'un tecellî nazariyesinde en önemli ve

merkezî bir yeri işgal etmekte ve tafsîlatlı olarak Risâlelerde beyan edilmeye çalışılmaktadır. Adetâ vahdet-i vücûd geleneğinde ön plana çıkan vech-i hâs şeklindeki tecellî, Risâle-i Nûr'da, ilişkili diğer kavramlarla (sır ve hakikatler) beraber ehadiyet tecellîsi üzerinden bir açılıma tabi tutulmakta ve böylelikle de Allah-âlem-insan (bir-çok) ilişkisi zamanın idrâk ve anlayışına uygun olarak yeni bir yöntemle yeniden yorumlanmaktadır.

Dolayısıyla Risâle-i Nûr'da hem de aklî bir zeminde îzâh ve beyanı yapılan meselelerin vahdet-i vücûdun merkezi olarak gördüğü bir-çok ilişkisi, birden çokluğun nasıl çıktığı, birlikle çelişmeden çokluğun nasıl îzâh edileceği gibi meseleler olduğunu söyleyebiliriz. Risâle-i Nûr'da bu îzâh ve beyanın altyapısını teşkil eden ve çalışmamız içerisinde yer verdiğimiz sır ve hakikatler ile Kur'ân-ı Kerim metodolojisinden istifadeyle kemâl bir sûrette kullanılan temsîl ve teşbîh yönteminin bu merkezi meselelerin îzâhı açısından Risâle-i Nûr'un ayırıcı vasfını teşkil ettiği görülmektedir.

Bu anlamda Risâle-i Nûr'un sunduğu imkânlar rubûbiyet mertebesinin hallâkiyetini a'zamî derecesinde zihinlere ifade edebilmekte, Hakk'ın ehadiyet sırrıyla her şeyi bizzât rubûbiyeti elinde tuttuğunu ve her şeyin O'nun kudret, ihtiyar ve irâdesi ile vücûd bulduğunu, kalplere tam olarak yerleştirebilmeye yol verebilmektedir. Daha önemlisi Risâle-i Nûr, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi bunun yapılabilmesi için kainatı aşılması gereken bir engel olmaktan çıkardığına yani hayâle sarılarak ademe atılmasına veya unutularak üzerine nisyan perdesinin çekilmesine ihtiyaç ve lüzum bırakmadığına dair güçlü bir iddia içermektedir.

Şüphesiz rubûbiyet ve hallâkiyet-i İlâhiyenin en büyük bir mertebede ifade edilebilmesi, bütün ilâhî isimlerin hakikî olduklarının anlatılabilmesi, böylelikle de rubûbiyetin ahkâmının müvâzenesinin korunarak esâsâtının muhafaza edilebilmesi, Risâle-i Nûr'un tevhîd mesleğini bu anlamda ayrıcalıklı kılan en önemli bir hâsiyettir. Rubûbiyetin esâsâtının ve ahkâmının müvazene ve muhafazası meselesi bütün bir ilâhî isimlerin hakîkî oldukları, hakîkî tecellîlerinin bulunduğu bu itibarla da her birinin ayrı ayrı hakîkî aynaları iktizâ etmelerini ifade eden bir durumdur. Yani o hakîkî isimlerin hakîkî tecellîlerinin meclâ, ayna ve mazharları da hayâlî değil hakikî olmalı ve hâricî bir hakikatleri (hakikat-i hâriciye) bulunmalıdır. Zira

Bedîüzzamân'a göre sadece bir kısım isimleri (Vâcibü'l-Vücûd, Mevcûd, Vâhid ve Ehad isimleri gibi) hakîkî kabul edip diğer bir kısmını (Rahîm, Rahmân, Rezzak, Hallâk, Fa'al, Vehhab isimleri gibi) onların içerisinde itibarî, zıllî ve tebaî kabul etmek sûretiyle onlara itibarî, hayâlî ve ademî tecellîler vermek ulûhiyet saltanatının mâhiyet ve hakikatini tam olarak ifade edemeyecektir. Hiç olmazsa îmânın rükünleri -meselâ ulûhiyet ile bir telâzum ilişkisi içerisinde olan âhirete îmân rüknü- mümkinâtın vücûdunu talep ederler ve bu muhkem nitelikteki rükünler hayâl üzerine bina edilemez.

İşte bu anlamda Risâle-i Nûr'da bütün bir esmâ hakîkî kabul edilmek sûretiyle aklî bir zeminde yapılan îzâh, ulûhiyet ve rubûbiyet açısından bütüncül ve kuşatıcı olduğundan onların esâslarını ve ahkâmının müvâzenesini muhafaza edebilen bir yorum olarak karşımıza çıkmaktadır. Risâle-i Nûr'da hem bütün ilâhî isimlerin hakikî oldukları, hakîkî cilveleri ve buna bağlı olarak da hakîkî ayna ve mazharları olduğu, dolayısıyla da bütün eşyânın Cenâb-ı Hakk'ın îcâdıyla aslî ve hakikî olmamakla beraber ârızî bir vücûdu olduğu gösterilmek sûretiyle rubûbiyetin ahkâmının müvâzenesi muhafaza edilmiş hem de Cenâb-ı Hakk'ın hakîkî birliğine (vahdet) karşın mutlak rubûbiyeti ve zâtî tekliğiyle (ehadiyet) beraber küllî yaratıcılığı (hallâkiyet) *aklı* teslime sevk edecek hakîmâne bir tarzda izâh ve isbât edilmiştir. Binâenaleyh Risâle-i Nûr'un tevhîd öğretisinin ve bu çerçevede varlık görüşünün mümtâziyetinin, yukarıda ifade edilen ve birbiriyle ilişkili olan iki pratik üzerine temellendiğini söylemek mümkündür.

Öte yandan esbâb ve vesâit perdesi altındaki tecellîyle (vâhidiyet) alakalı olan nedensellik meselesinin de Risâle-i Nûr'da üst bir boyutta ele alındığını görmekteyiz. Çarpıcı bir şekilde, sebeple müsebbebin bizzât kendilerinin Müessir-i Hakîkî'nin vücûdunun vücûbuna ve vahdetine, isim ve sıfatlarına ve onların tecellîlerine bir işaret, delil ve âyet olarak ortaya konulabildiğini görmekteyiz. Sebebin müsebbebi îcâd etmekten ne kadar uzak olduğu ispat ve beyan edilerek, bu anlamda sebeple müsebbeb arasındaki bu uzun manevî mesafe, ilâhî isimlerin ortaya çıktığı, zuhûr ederek kendisini gösterdiği bir yer olarak değerlendirilmektedir. Bu bakış açısı ve değerlendirmeyle, sebepler meselâ kendi aczlarıyla Kadir-i Mutlak'ın sonsuz kudretine, kendi bilgisizlikleri vâsıtasıyla Alîm-i Külli Şey'in ilmine, kendi fenâları

vâsıtasıyla Bâkî-i Lâyezâl'in sermediyetine işaret etmekte ve böylece Zât-ı Zülcelâl Velcemâl'ın esmâ ve sıfatlarının tecellîlerini gösteren apaçık âyetler ve mazharlar durumuna gelmektedir. Bu anlamda sebepler kendileriyle Hakk'ın vücûdunun vücûbuna, vahdaniyetine, şuûnâtına, sıfatlarına, isimlerine, fiil ve tasarruflarına istidlâlde bulunulan araçlardır.

Çalışmamız içerisinde ortaya koyduğumuz üzere Risâle-i Nûr'da vücûd dairesinin en büyük hakikati olarak tespit edilen tevhîd ilkesi muvâcehesinde vesâit ve esbâbın sırf zâhirî olduğu ve îcâdta kesinlikle hakikî bir etkilerinin olmadığı ortaya konulmuştur. Sebeplerin de sonuçlar gibi yaratıldığı nazara verilmiş, sebepsiz de vücûda gelmenin gerçekleştiği, bazen de bütün sebeplerin var olmasına karşılık neticenin hâsıl olmadığı örneklenerek, sonuçların sırf sebepler çerçevesinde sistematik olarak meydana geldiği şeklindeki anlayışlar reddedilmiştir. Risâle-i Nûr'da ne sebepler yok sayılmak sûretiyle kâinatın hikmet çerçevesindeki nizamı inkâr edilmiş, ne de sebeplerin var kabul edilmesi neticesinde onlara hakikî bir tesir/etki verilmiştir. Hiçbir sebebin hiçbir şekilde îcâda kabiliyetinin olmadığı net olarak kanıtlanmıştır. Risâle-i Nûr, kâinat sahasında, ilâhî isim ve sıfatların mutlak hâkimiyetini ve gerçek müessiriyetini ortaya koymak suretiyle her bir sebeb ve müsebbebte tevhîd nûrunu gösterebilmiştir. Sebep ve müsebbebin ilâhî isim ve sıfatların tecellîlerine işaret etmeleri hasebiyle aslında marifetullaha ve tevhîde götüren birer vesile oldukları neticesini veren bir yaklaşım ortaya konulmuştur.

Öte yandan Risâle-i Nûr'da ilâhî tecellînin çeşitli düzeylerde ele alındığı görülmektedir. Zât-ı Zülcelâl'ın belli bir tertib içerisinde zuhûr ve tecellîsini ifade eden ve küllî vücûd mertebeleri olarak da adlandırılan bu düzeyleri Risâle-i Nûr açısından en teknik bir tabirle "Zât, şuûnât, sıfat, esmâ, ef'âl ve âsâr" olarak sıralamak mümkündür. Bunları muhteva aynı kalmakla beraber diğer bir şekilde "Zât, ulûhiyet, rubûbiyet, âlem-i ervâh, âlem-i misâl, âlem-i şehâdet ve insan mertebesi" şeklinde de sıralayabiliriz. Bu son sıralamada ulûhiyet ve rubûbiyet ilk sıralamadaki sıfat, esmâ ve ef'âl düzeylerini ifade ederken, ilk sıralamadaki âsâr düzeyi ikinci sıralamadaki âlem-i ervâh, âlem-i misâl, âlem-i şehâdet ve insan mertebelerine tekabül etmektedir. Bedîüzzamân'ın tanımlamaları dikkate alındığında Risâle-i Nûr'daki varlık mertebelerini genel bir tertiple "âlem-i gayb ve âlem-i

şehâdet" veya "âlem-i vücûb ve âlem-i imkân" şeklinde sıralamak da mümkündür. Bununla beraber Risâlelerdeki küllî varlık mertebelerinin tasavvuf düşüncesinde kimilerinin yaptığı gibi dörtlü veya beşli olarak tertib edilmeye de uygun olduğu görülmektedir.

Vahdet-i vücûd anlayışında tecellînin 'ân'da gerçekleştiği düşüncesine mukâbil Risâle-i Nûr'da İmâm-ı Rabbânî'nin düşüncesinde olduğu gibi tecellînin sürekliliğine ve daimîliğine yönelik bir vurguyla karşılaşmaktayız. Tecellînin anda gerçekleşmesi düşüncesine bağlı olarak vahdet-i vücûdta mevzubahis edilen teceddüd-ü emsâl kavramına da Risâle-i Nûr'da mümkünlerin her an ancak Yaratanın kayyûmiyetiyle varlıklarını sürdürebildikleri vurgulanmakla beraber, her bir şeyin her an yok olup benzerinin aynı anda tekrar yaratılması şeklinde değil de daha çok sûreten yok olan her bir şeyin yerine, o şeye mahsus bir zaman içerisinde yenisinin yaratılması şeklinde bir anlam yüklendiği görülmektedir.

Öte yandan Cenâb-ı Hak açısından tecellî etmek vahdet ehlince kendisinde herhangi hâricî bir sebep ve illet söz konusu olmayan iktizâ-yı zâtî olarak nitelenmiştir. Onlara göre Vücûd mutlaklık halinden kendisinden kaynaklanan bir sebeb ile (iktizâ-i zâtî) bilinmeye yönelmiştir. Onlar bunu genellikle bilinme arzusu olarak ifade ederler. Bu arzu Zât-ı Akdes'in kendisini ayna mesâbesindeki bir şeyde görmek ve kemâllerini yansıtmak istemesinden ibarettir. Risâle-i Nûr'a göre de benzer bir şekilde Zât-ı Akdes açısından tecellî, tezâhür ve tebârüz etmek herhangi hâricî bir sebep ve illete bağlı değildir. Belki O'nun nihayet cemâl ve kemâlde bulunan mâhiyetinin muktezâsı ve hakikatinin şe'nidir. Bu mâhiyet ve hakikatin (tabiri caizse) istidât ve kabiliyetleri (kabiliyet-i zâtiye) niteliğinde olan, başta taarrüf, teveddüd, tahabbüb, terahhüm, tehannün şe'nleri olmak üzere şuûnât-ı zâtiyesi ise bu tecellî ve zuhûrda birincil derecede ve önemli bir konuma sahiptir. Şunu hemen belirtelim ki, Risâle-i Nûr, şuûnât-ı zâtiyenin, kâinatı netice veren tecellî mertebeleri açısından önem ve değerinin ne olduğunun ayrıntılı ve net bir şekilde işlendiği müstesnâ bir eser olarak karşımıza çıkmaktadır. Mutlak cemâl ve kemâl bu zâtî şuûnla kendini açarak sıfat, esmâ ve ef'âl üzerinden âsârda kendini göstermektedir. Cenâb-ı Hakk'a ait sonsuz cemâl ve kemâlin ziyası şuûn, sıfat, esmâ, ef'âl ve âsâr perdelerinden geçerek kendini izhâr etmektedir. Böyle olunca da hüsün,

kemâl ve cemâle ilişkin kâinatta müşâhede edilen her şey Hakk'ın cemâl ve kemâlinin çok perdelerden geçmiş gayet zayıf bir gölgesi niteliğinde olmaktadır.

Zât-ı Zülcelâl Velkemâl'ın cemâl ve kemâlinin en mükemmel aynası ve mazharı hakikat-i Muhammediye'dir. Bu hakikate ve bu hakikatin bilfiil hali olan Zât-ı Muhammedî'ye (insan-ı kâmil-i hakîkî) tasavvuf düşüncesinin vahdet-i vücûd geleneğinde yüklenen mana ve işlevlerin benzer bir şekilde aynı hakikat ve onun mazharı için Risâle-i Nûr'da da dile getirildiği görülmektedir. Şunu da belirtelim ki Risâle-i Nûr'a göre Zât-ı Muhammedî hakikati itibarıyla varlıksal anlamda kâinat ağacının esâs ve temel çekirdeği (çekirdek-i aslî) olduğu gibi dâimî ve bakî olan ebedî varlık âleminin (âhiret) çekirdeği de o hakikattir. Bu çekirdek istikbalde bir şecere-i tuba-i Cennet şeklinde olacaktır.

Risâle-i Nûr açısından hâdise-i Muhammediye bütün benî Âdem'in en büyük hâdisesi ve kâinatın en azametli meselesidir. İnsan için en büyük bir maksad ve en mühim bir vazife ise onun sünnet-i seniyyesine ittibâdır. Bu tebaiyet ve imtisâl Risâle-i Nûr'da ortaya konulan Hakk'a ulaşma yolunun başta gelen virdidir.

Vahdet-i vücud düşüncesinde olduğu gibi Risâle-i Nûr'a göre de ilâhî tecellî, kendi başıyla kâim olamayan, ilâhî isimlerin bir nevi gölgeleri ve sûretleri olan, o isimlere istinâd eden ve Cenâb-ı Hakk'ın ezelî ilminde temessül eden eşyânın hakikat ve mâhiyetleri üzerinden, bu hakikat ve mâhiyetlerin istidât ve kabiliyetleri muvâcehesinde gerçekleşmektedir. Bu anlamda şehâdet âlemindeki her bir mevcûdun hâricî varlığına takaddüm eden ilmî, manevî veya gaybî olarak tabir edilebilecek bir vücûdu söz konusudur.

Yine Risâle-i Nûr'a göre eşyânın mâhiyet ve hakikatleri bâkî olmakla beraber bunların itibârî taayyünlerinin değişmesi söz konusudur. Yani bu mâhiyetlerin ilâhî isimlere aynalık ve mazharlık mülâhazasıyla berzah, misâl, ervâh, âhiret gibi muhtelif âlemler ve vücûd mertebeleri arasında bir seyir ve sefer yapmasından söz edilebilir.

İlm-i ilâhide temessül eden bu mâhiyetlere ilm-i ezelî ayna olduğu gibi bu mâhiyetler de vücûd-u vücûbîye aynalık ederler. Dolayısıyla mevcûdât bu mütekabil

aynalık ilişkisinin neticesi olarak hariçte vücûd bulmaktadır. İşte ayniyet ve gayriyet meselesinin zemini de burasıdır. İbnü'l-Arabî'nin deyimiyle emrin muhtelit ve münketim olduğu nokta burasıdır. Zira gerçek ve hakîkî olan hakikatlerin ilâhî isimlerin kendisi olduğu her iki tarafın da ortak görüşü olduğu göz önüne alındığında Hak Teâlâ'nın kendi isimlerinin gölgeleri ve sûretleri olan mümkinâtın hakikatlerine tecellîsi neticesinde hariçte ortaya çıkan vücûdun aidiyeti ve niteliği meselesi (ayniyet-gayriyet) gerçekten de biraz karmaşık bir hal almaktadır. Böylesine mütekabil bir aynalık ilişkisi neticesinde hariçte ortaya çıkan mevcûdâtın varlıksal yönden tanımlanmasına dönük olarak vahdet-i vücûd düşüncesinde ilâhî yönün ve Risâle-i Nûr'da da mana-yı harfî cihetinin mutlak baskınlığı şeklindeki ifadeler bunun delili olarak görülebilir. Yine her iki görüş sahipleri açısından her bir şeyin kendine bakan cihetiyle (mana-yı ismî) yok ve madum olduğu ve ancak Sâni'ine bakan cihetiyle (mana-yı harfî) bir mevcûdiyetinden söz edilebileceği şeklindeki temel tespit de bir diğer delildir.

Vahdet anlayışında mevcûdât tecellîye mazhar olma şartıyla a'yân-ı sâbiteden ibarettir. Yani kendileriyle ayakta duran varlıkları yoktur. Belki hâricî varlıklar vücûd-u vâhidin (Hakk'ın vücûdu) sûret, taayyün ve görüntülerinden ibarettir. Bu sûretler Hakk'ın isim ve sıfatlarının tecellî ettiği aynalardan başka bir şey değildir. Mümkinât, Mutlak Varlık'ın görüntüleri (mezâhir) olmaları bakımından var olanlardır. Diğer bir ifadeyle Mutlak Varlık'ın var olma biçimleri onlarda tezâhür ettiği için onlara da var olan olarak varlık denmiştir. Buna mukâbil Risâle-i Nûr'a göre de ilm-i ezelîde temessül eden mevcûdât-ı ilmiye ve bunların hariçteki tezâhürleri itibarıyla kendilerine ait müstakil bir sübûtları ve vücûdları yoktur. Bunlar sırf kendilerine bakan cihetle madumdurlar. Ancak ilâhî isimlerin tecellîlerine mazhar ve aynalık cihetinden o da zıllî, itibarî ve ârızî bir varlıklarından söz edilebilir. Nitekim Risâle-i Nûr'da şu gördüğümüz akıcı ve gezici (seyyâl ve seyyâr) varlıkların Vâcibü'l-Vücûd'un îcâd ve vücûd nûrlarını tazelendirmek için sürekli bir hareket halinde olan (müteharrik) aynalar ve değişen mazharlardan ibaret olduğunun vurgulandığını görmekteyiz.

Hattâ çarpıcı bir şekilde Bedîüzzamân'a göre eğer ki eşyâya livechillâh, Allah hesabına yani mana-yı harfiyle bakılabilse, perde yırtılıp O bulunabilse, yani Risâle-i

Nûr'un tevhîd mesleğinde hedeflenen nihâî mertebe tahsil edilmek sûretiyle eşyâ ne ise o olarak idrâk edilebilse zâten hiçbir şey mâsivâya girmez. Dolayısıyla da bu anlamda idam edilecek, nisyan hapsine atılacak veya "Küllü şeyin hâlikün ille vechehu" kılıcıyla başı kesilecek gayr da kalmaz.

Mahiyât ve hakikatlerle ilgili yukarıda ifade ettiğimiz temel husûslarda Risâle-i Nûr ile vahdet-i vücûd ehlinin görüşleri bir paralellik ve benzerlik taşımaktadır. Şu kadarı var ki, ayân-ı sâbitenin Hakk'ın ilm-i ezelîsine nisbetle kadim ve ezelî olduğunun açık bir şekilde dile getirildiği vahdet-i vücûd düşüncesinin aksine, Bedîüzzamân'ın, bu mahiyât ve hakikatlerin ezelî ilimde temessül ettiğini ve Bâkî'ye aynalık etmesi hasebiyle O'nun rengine bürünmek sûretiyle bâkî olduğunu açık olarak ifade etmesine karşın onların ezelîliği ve kadimliği husûsunda açık bir ifade kullanmadığı görülür. Tabi mümkün varlıkların varlık sahasına çıkmadan önceki ilmî nitelikteki varlıklarının Allah'ın ezelî ilminde bulunduğunu ve bu hakikatlerin Hakk'ın ezelî ilminde temessül ettiklerini ifade etmesinin, diğer bir ifadeyle onun bu ilmî varlıkları ezelî ilim sıfatının konusu yapmasının ezelî ilim gibi bu hakikatlerin de ezeliyetlerini gerektirdiği sonucu çıkarılacaksa o başka.

Diğer taraftan mertebeler itibarıyla de Risâle-i Nûr'un varlık görüşü ile vahdet-i vücûdun varlık görüşünün -bazı nüanslar bâkî kalmak şartıyla- farklı olduğunu da söyleyemeyiz. Sözgelimi şehâdet mertebesinde her iki görüşe göre de halk halktır. Bu böyle olmakla beraber meselâ Bedîüzzamân'a göre, kâinatı geride bırakan, esbâbı yırtıp çıkarak tesirinden kurtulan, maddiyâttan ve vesâitten soyutlanmış yüksek ve kuvvetli îmân sahibi bir rûh Allah hesabına kâinatı inkâr edebilir yani mertebesine göre vahdet-i vücûdtan söz edebilir. Nitekim vahdet-i vücûdun hangi şartlarda ve hangi mertebede idrâk ve ifade edilebileceğine ilişkin vahdet ehlinin de Bedîüzzamân ile benzer fikirleri paylaştığını çalışmamız içerinde ayrıntılı olarak gösterdik. Nihâî olarak onların da ancak belli manevî süreçlerin neticesi olarak ve mertebelerine göre bir ayniyet ve gayriyetten söz edilebileceği görüşünde olduklarını gördük.

Vahdet ehlinde olduğu gibi Risâle-i Nûr'da da bütün mertebeleri yani ilm-i ilâhideki hakikatleri veya hâricî anlamdaki ervâh, misâl ve şehâdet mertebelerindeki varlıkları itibarıyla, mevcûdâtın bizzât kendilerine bakan cihetle yok olduklarının

kabul edildiği nazara alındığında her iki taraf için de hakikî, aslî ve zâtî vücûdun bir olduğu ve onun da Vâcibü'l-Vücûd'un vücûdundan ibaret olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır.

Hakikî, aslî, zâtî vücûd birdir. O da Hakk'ın vücûdudur. Mâsivânın vücûdu ise zâtî ve ırsî olmayıp zıllî ve ârızî bir vücûdtur. Eşyânın kendi zâtında müstakil ve bizâtihi sâbit bir vücûdu ve yalnız kendi başıyla kâim bir hakikati yoktur. Ancak ilâhî isimlere aynalık yapması cihetiyle ve vazifedârlık itibarıyla bir mevcûdiyeti söz konusudur. Dolayısıyla Risâle-i Nûr'a göre mümkinâtın vücûdu bizzât hakikî bir hâricî vücûd değildir. Ancak Vâcibü'l-Vücûd'un isbâtıyla eşyânın hakikatlerinin bir sübûtu ve O'nun ibkâsı ve idâmesiyle bu hakikatlere göre hariçteki vücûdlarının bir bekâsı söz konusudur. Risâle-i Nûr'da mevcûdâtın varlığına ilişkin dile getirilen bu görüşler ile vahdet-i vücûd anlayışındaki görüşler arasında herhangi bir farklılık görülmemektedir. Şu farkla ki Risâle-i Nûr, Vücûd-u Vâcib'e *nisbeten* mümkinâtın vücûdunu hayâl ve vehim olarak değil de gayet zayıf ve kararsız bir zıll, bir gölge olarak nitelerken, vahdet ehli bu vücûdu, o da ancak Vücûd-u Vâcib'e nisbetle evhâm ve hayâl derecesinde ifade etmektedir.

Kaldı ki çalışmamız içerisinde ayrıntılarıyla gösterdiğimiz gibi vahdet-i vücûd anlayışında âlemin bir vehim ve hayâl olarak telakki edilmesi, âlemin hakîkî ve müstakil bir vücûdunun olmadığı, hakikî vücûdun ancak Hakk'ın vücûdu olduğu ve âlemin ancak izâfî bir vücûdundan söz edilebileceği şeklinde açıklanmaktadır. Bu telakki açısından âlemin bir hayâl, vehim ve gölge olması kendi nefsi bakımından bir vücûda sahip olmaması cihetiyledir. Hal böyle olunca da her iki görüşün bu nokta itibarıyla de uzlaştırılabileceği söylenebilir.

Varlık görüşü açısından en temel zorluğun üst bir mertebede müşâhede edilen hakikî vücûdun birliğinin hissî varlık mertebesinde ve aklî zeminde nasıl ifade edileceği meselesi olarak karşımıza çıktığını söyleyebiliriz. Nitekim vahdet-i vücûd anlayışına yönelik eleştirilerin merkezi noktasını da bu durumun ifade ettiğini görmekteyiz. Yoksa aslında İslâm düşünce tarihinde Hakk'ın vücûdu gibi vâcib, zâtî, aslî ve hakikî ikinci bir vücûdun varlığını iddia eden bir düşünceyle karşılaşmamaktayız.

İşte vahdet-i vücûdun özünü oluşturan ve mevcûdâtın varlıksal anlamda kendisi açısından yokluğunu ve hiçliğini ifade eden hakikatin Risâle-i Nûr'da mana-yı ismî ve mana-yı harfî kavramları üzerinden başarılı bir şekilde varlık ve tevhîd görüşünün merkezine yerleştirildiği ve hakikî, aslî ve zâtî vücûdun birliğinin hissî ve aklî zeminde, aklî ve ilmî herhangi bir probleme yol vermeyecek şekilde bunlar üzerinden îzâh ve beyan edildiği görülmektedir. Bu anlamda Bedîüzzamân diğer yollara göre daha genel, kısa, selim ve müstakim olarak nitelediği Risâle-i Nûr'un acz fakr, şefkat ve tefekkür yolunun, nefsin tezkiyesine ve rûhun tekemmülüne medâr olacak dört adımından dördüncü ve son adımının merkezine vahdet-i vücûd anlayışının varlık görüşünün özü olarak nitelenebilecek mümkinâtın varlıksal anlamda kendileri açısından yok olduğu ve ancak Hakk'ın esmâsına mazharlık ve aynalık etmek cihetiyle bir varlıklarından söz edilebileceği şeklindeki hakikati koymakta ve bunu mana-yı ismî ve mana-yı harfî kavramlaştırmaları üzerinden yeniden yorumlamaktadır.

Risâle-i Nûr'un tevhîd mesleğinin ve dolayısıyla varlık görüşünün en mühim noktasını teşkil eden ve Kur'ânî bakış açısı olarak nitelenen bu formülasyon, istiğrakî, halî, kalbî ve zevkî olan vahdet-i vücûd meşrebinin muktezasının aklî, kalî ve ilmî sûrette, sahv halinde ve his mertebesinde ifadesinden kaynaklanan ve Kitap ve Sünnet'ten gelen aklî düstûrların, ilmî kanunların ve kelâmî usûllerin o meşrebi kaldıramaması ve hakikatinin tatbîke kabil olamaması şeklindeki sıkıntıları bertaraf etmekte en azından söz konusu problemlerin bu bakış açısı itibarıyla ortaya çıkmadığı görülmektedir.

Nitekim Risâle-i Nûr'un varlık görüşünün merkezinde de vahdet-i vücûd gibi mevcûdâtın kendilerine bakan cihetle yok oldukları, hakîkî vücûdun bir olduğu ve bunun da Hakk'ın vücûdundan ibaret olduğu şeklindeki hakikatin yer alması, tevhîd anlayışının da bu hakikat üzerine temellenmesi ve Risâleler'in avâmdan havassa kadar muhtelif birçok muhitte mütedâvil olup mütalaa edilmesine karşın vahdet-i vücûda yöneltilen temel eleştirilerle karşı karşıya kalmaması da bunun bir delilidir.

Neticede Risâle-i Nûr'da ortaya konulan tevhîd anlayışını, müellifin bu meşrebin şiarını "Lâ mabude illâ hû", "Lâ maksûde illâ hû" olarak ifade etmesi ve bu yolu velâyet-i kübrâ sahipleri olan sahabe, tabiîn, asfiyâ, ehl-i beyt imamları ve

müçtehid imamların yolu olan cadde-i kübrâ-yı Kur'âniye olarak nitelemesi de göz önüne alındığında, esâs olan tavrı bozmadan ve aslî rûhu rencide etmeden yeni îzâh tarzları, ikna usûlleri ve yeni açıklama ve yorumlarla zamanın anlayışına, idrâkine, ihtiyaç ve gereksinimlerine göre uyarlanarak güncellenmiş ve aynı zamanda vahdet-i şuhûd ve vahdet-i vücûdu ve onların ulaştıkları neticeleri da dikkate alan ve onlardan istifade eden bir vahdet-i kusûd olarak nitelemek yanlış olmayacaktır.

Böyle olunca da İslâm tevhîd anlayışının özü olan vahdet-i kusûd, vahdet-i şuhûd ve vahdet-i vücûd şeklindeki üç telakkinin, esâsında aynı hakikatin farklı açılardan görünümünden, farklı makam ve mertebelerden söylenişinden ibaret oldukları şeklindeki yargı ve kanaati burada bir kez daha tekrarlamak yanlış olmayacaktır. Zira çalışmamız içerisinde ayrıntılı olarak ortaya konulduğu gibi yöntem ve usûlleri farklı olsa da gerek vahdet-i vücûd ve vahdet-i şuhûdta gerekse Risâle-i Nûr'da en azından hedeflenen nihaî tevhîd mertebesine ait idrâkin benzerlikleri söz konusudur. Tevhîd açısından varılmak istenen bu nihâî idrâk mertebesinden bakıldığında varlık görüşlerinin farklı olduğu da söylenemez.

KAYNAKÇA

ADDAS, Claude, **İbnü'l-Arabî: Dönüşü Olmayan Yolculuk (İbnü'l-Arabî Et Le Voyage Sans Retour)**, (Çev.) Atila ATAMAN, Nefes Yayınları, İstanbul 2015.

AFÎFÎ, Ebu'l-Alâ, **Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar (Et-Ta'likat Alâ Fusûsi'l-Hikem)**, (Çev.) Ekrem DEMİRLİ, İz Yayıncılık, İstanbul 2011.

_____, **İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler**, (Çev.) Ekrem DEMİRLİ, İz Yayıncılık, İstanbul 2011.

_____, **Tasavvuf İslâm'da Manevî Hayat**, (Çev.) Ekrem DEMİRLİ ve Abdullah KARTAL, İz Yayıncılık, İstanbul 2015.

ALTINTAŞ, Hayrani, **Tasavvuf Tarihi**, A.Ü.İ.F. Yayınları, Ankara 1986.

ATEŞ, Süleyman, **İşârî Tefsir Okulu**, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1998.

AY, Mahmut, "İşârî Tefsirlerde Hakikat-i Muhammediyye Anlayışı", **Tarihten Günümüze Tartışmalı İnanç Meseleleri-II (Nûr-i Muhammedî, Vahdet-i Vücûd, Rüya)**, (Ed.) Mehmet BULĞEN ve İsmail TAŞPINAR, MİFAV Yayınları, İstanbul 2015, s.a. (57-105).

AYNÎ, Mehmed Ali, **Şeyh-i Ekber'i Niçin Severim?**, (Haz.) Hüseyin Rahmi YANANLI, Bedir Yayınevi, İstanbul 1995.

BADILLI, Abdülkadir, **Bedîüzzamân Saîd Nursî Mufassal Tarihçe-i Hayatı**, İstanbul 1998, I-III.

BAKIŞ, Rıza, **Aşığın Tevhîdi -Hallâc'a Göre Varlık ve Dinî Tecrübe-**, İnsan Yayınları, İstanbul 2014.

BAŞAR, Alaaddin, **Esmâ-i Hüsnâ**, Zafer Yayınları, İstanbul 2014.

BAYRAKTAR, Mehmet, "İbn Al-'Arabî'de Oluş ve Varoluşsal Çeşitlenme", **Atatürk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi**, C. (25), s.a. 349-358.

BEKİ, Melahat, "**Saîd Nursî'nin Tasavvufi Görüşleri**", (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), İstanbul 2007.

BOUGUENAYA, Yamina, **Bilimin Marifetullah Boyutları -Kur'ânî Bir Metodoloji Arayışı-**, (Ed.) Metin KARABAŞOĞLU, Karakalem Yayınları, İstanbul 1998.

BURSEVÎ, İsmail Hakkî, **Allah'a Yakın Olmak (Varlık Mertebeleri ve İnsan-ı Kamil)**, (Haz. ve Not.) Muhammed BEDİRHAN, Hayykitap, İstanbul 2012.

_____, **Kenz-i Mahfi Gizli Hazine**, (Çev.) Abdulkadir AKÇİÇEK, Kitsan Yayınları, İstanbul 1997.

_____, **Özün Özü (Lübbü'l-Lübb ve Sırru's-Sır)**, Bahar Yayınları, İstanbul b.t.y.

CÂMÎ Abdurrahman b. Muhammed, **Şerhu'l-Câmî Alâ Fusûsi'l-Hikem**, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Lübnan 2009.

CHİTTİCK, William C., "el-Konevî'den el-Kayserî'ye Beş İlâhi Hazret" (Çev.) Turan KOÇ, **İbnü'l-Arabî Geleneği ve Dâvûd el-Kayserî**, İnsan Yayınları, İstanbul 2011, s.a. 149-173.

_____, **İbnü'l-Arabî Giriş Kitabı Vâris-i Enbiyâ**, (Çev.) Kadir FİLİZ, Nefes Yayınları, İstanbul 2014.

_____, **Varolmanın Boyutları -Tasavvuf ve Vahdetü'l-Vücûd Üstüne Yazılar-**, (Çev.) Turan KOÇ, İnsan Yayınları, İstanbul 2013.

CÎLÎ, Abdülkerim, **Hakîkat-i Muhammediyye (el-Kemâlâtu'l-İlâhiyye Fî Sifâti'l-Muhammediyye)**, (Çev.) Muhammed BEDİRHAN, Nefes Yayınları, b.y.y. b.t.y.

_____, **İnsân-ı Kâmil (el-İnsânü'l-Kâmil fi-Marifeti'l-Evahir ve'l-Evail)**, (Çev.) Abdülaziz Mecdi TOLUN, İz Yayıncılık, İstanbul 2010.

_____, **Varlık Mertebeleri (Merâtib-i Vücûd ve Beyan-ı Hakikat-i İbtidai Külli Mevcûd)**, (Çev.) Abdulaziz Mecdi TOLUN, Furkan Kitablığı, İstanbul 2006.

CÜRCÂNÎ, Seyyid Şerif, **Ta'rifât (Tasavvuf Istılahları)**, (Çev.) Abdülaziz Mecdî TOLUN ve Abdulrahman ACER, Litera Yayıncılık, İstanbul 2014.

ÇAKMAKLIOĞLU, M. Mustafa, "İbnü'l-Arabî'ye Göre İlâhî İsimlerin Âlemde Tecellîsi: Allah-Âlem Münasebeti Etrafında Ortaya Çıkan Bazı Problemler", **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, Sayı. (23), s.a. 1-32.

ÇELEBİ, Erdoğan, "Keyfiyet Yazıları-1: Şuûnât", **Yeni Asya Gazetesi**, (08-01-2015).

_____, "Keyfiyet Yazıları-3: "Şuûnât-ı Rubûbiyet", **Yeni Asya Gazetesi**, (18-01-2015).

ÇELEĞEN, Mücahit, "Kâinatı Anlama Çabasında Temel Paradigma: Ene (Benlik)", **Din, Bilim ve Felsefe İlişkisi Risâle-i Nûr Yaklaşımı Sempozyumu**, Van, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Yayınları, 2016.

ÇÜÇEN, Kadir, Melek Zeynep ZAFER ve Adnan ESENYEL, **Varlık Felsefesi**, Ezgi Kitabevi, İstanbul 2014.

DEBBÂĞ, Edib İbrahim, "Bedîüzzamân Saîd Nûrsi'ye Göre Marifet Teorisi", **Uluslararası Bedîüzzamân Sempozyumu-III**, (Çev.) Veli SIRIM, Abdulaziz HATİP ve Kenan DEMİRTAŞ, Nesil Yayınları, İstanbul b.t.y., s.a. 77-91.

DEMİRCİ, Mehmet, **Nûr-i Muhammedî**, Nefes Yayınları, İstanbul 2013.

DEMİRLİ, Ekrem, **İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan (İbnü'l-Arabî ve Vahdet-i Vücûd Geleneği)**, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2012.

_____, **Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık**, İz Yayıncılık, İstanbul 2011.

_____, "Vahdet-i Vücûd", **DİA**, C. 42, TDV Yayınları, İstanbul 2012.

(Ed.) ÖZKÖSE, Kadir, **Tasavvuf El Kitabı**, Grafiker Yayınları, Ankara 2012.

ERAYDIN, Selçuk, **Fusûsu'l-Hikem'e Yapılan Bazı İtirazlar** -Ahmed Avni Konuk'un Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi-IV içerisinde-, MİFAV Yayınları, İstanbul 2011.

_____, **Tasavvuf ve Tarikatlar**, MİFAV Yayınları, İstanbul 1994.

ERTUĞRUL, İsmail Fenni, **Materyalizmin İflâsı ve İslâm-I**, (Sad.) Abdulhalim KILIÇSOY, Sebil Yayınları, İstanbul 1996.

FAHRİ, Macit, **İslâm Felsefesi Tarihi**, (Çev.) Kasım TURHAN, İklim Yayınları, İstanbul 1992.

FÎRÛZABÂDÎ, Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kub, **el-Kâmûsu'l-Muhît**, (Tah.) Enes Muhammed eş-ŞÂMÎ ve Zekeriyya Câbir AHMED, Daru'l-Hadîs, Kahire 2008.

GAZÂLÎ, Ebu Hâmid, **Mişkâtü'l-Envâr**, (Tah. ve Tak.) Ebu'l-Alâ AFÎFÎ, Ed-Daru'l-Kavmiyye, Kahire 1964.

_____, **Mişkâtü'l-Envâr (Nûrlar Feneri)**, (Çev.) Süleyman ATEŞ, Bedir Yayınevi, İstanbul 2011.

HAKÎM, Suad, **İbnü'l-Arabî Sözlüğü**, (Çev.) Ekrem DEMİRLİ, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2005.

HUCVÎRÎ, **Hakikat Bilgisi (Keşfu'l-Mahcûb)**, (Haz.) Süleyman ULUDAĞ, Dergâh Yayınları, İstanbul 2014.

HÜDÂYÎ, Aziz Mahmud, **AleminYaratılışı ve Hz. Muhammed'in Zuhûru (Hulâsatü'l-Ahbâr)**, (Çev.) Kerim KARA ve Mustafa ÖZDEMİR, İnsan Yayınları, İstanbul 2016.

IŞIK, Mehmet Fatih, "Saîd Nursî'de Varoluşsal Alanın İmkânına Yönelik Bir İmge Olarak: 'Ene'" **Din, Bilim ve Felsefe İlişkisi Risâle-i Nûr Yaklaşımı Sempozyumu**, Van, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Yayınları, 2016.

İBN FÂRİS, Ebu'l-Hüseyn Ahmed, **Mu'cemu Mekâyîsi'l-Lüga**, (Tah.) Abdusselâm Muhammed HARUN, Daru'l-Fikr, b.y.y. 1979, C. I-VI.

İBN MANZÛR, **Lisânu'l-Arab**, Dâr İhyâu't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1999, C. I-XV.

İBNÜ'L ARABÎ, Muhyiddin, **Allah'ın İsimlerinin Sırları ve Manalarının Keşfi (Keşfü'l-Mânâ An Sırrı Esmâillâhi'l-Hüsnâ)**, (Çev. ve Not.) Ramazan BİÇER, Gelenek Yayıncılık, İstanbul 2015.

İSLÂMOĞLU, Mustafa, **Âlemlerin Rabbi Allah (cc) -bilmek-tanımak-anlamak-**, Denge Yayınları, İstanbul 2006.

İŞERİ, Mustafa Saîd, "Bedîüzzamân'ın Üç Hayat Devri: Eski Saîd, Yeni Saîd ve Üçüncü Saîd", **Köprü Dergisi**, Güz 2010, 112. Sayı, s.a.y., http://www.koprudergisi.com/index.asp?Bolum=EskiSayilar&Goster=Yazi&YaziNo=1076, (10/06/2016).

İZMİRLİ, İsmail Hakkı, **İslâm Felsefesi Tarihi**, (Haz. ve Sad.) Refik ERGİN, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2012.

İZUTSU, Toshihiko, **İbnü'l-Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar**, (Çev.) Ahmed Yüksel ÖZEMRE, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2005.

KALIN, İbrahim, "Kayserî'nin Mukaddime Li-Fusûsu'l-Hikem'inde Hakîkat ve Gerçeklik Olarak Vücûd", (Çev.) Turan KOÇ, **İbnü'l-Arabî Geleneği ve Dâvûd el-Kayserî**, İnsan Yayınları, İstanbul 2011, s.a. 121-130.

KAM, Ferit, **Vahdet-i Vücûd**, (Sad. ve Haz.) Yüksel KANAR, Kapı Yayınları, İstanbul 2015.

KARA, Mustafa, **Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi**, Dergâh Yayınları, İstanbul 2016.

KARTAL, Abdullah, "**Abdullah Bosnevî ve Merâtib-i Vücûd İle İlgili Bir Risâlesi**" (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), İstanbul 1996.

_____, "Alternatif Bir Vahdet-i Vücûd Yorumculuğu: Simnanî, Cîlî ve İmâm Rabbânî Örneği", **1.Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri**, MEBKAM Yayınları, Konya 2010, s.a. 159-173.

KÂŞÂNÎ, Abdürrezzak, **Tasavvuf Sözlüğü (Letâifu'l-a'lâm fî işârâtı ehli'l-ilhâm)**, (Çev.) Ekrem DEMİRLİ, İz Yayıncılık, İstanbul 2015,

_____, **Istılâhâtu's-Sûfiyye (Sûfilerin Kavramları)**, (Çev. ve Şerh) Abdürrezzak TEK, Bursa Akademi Yayınları, Bursa 2014.

KAYSERÎ, Dâvûd, **Mukaddemât (Fusûsu'l-Hikem'e Giriş)**, (Çev.) Turan KOÇ-Mehmet ÇETİNKAYA, İnsan Yayınları, İstanbul 2011.

_____, **Tasavvuf İlmine Giriş (Risâle fi İlmi't-Tasavvuf ve Şerhu Te'vilatı Besmele)**, (Çev.) Muhammed BEDİRHAN, Nefes Yayınları, İstanbul 2013.

_____, **Vahdet-i Vücûd Felsefesi (Felsefî ve Tasavvufi Risâleler)**, (Çev.) Mehmet BAYRAKDAR, MİFAV Yayınları, İstanbul 2012.

KILIÇ, Mahmud Erol, **Şeyh-i Ekber (İbnü'l-Arabî Düşüncesine Giriş)**, Sûfî Kitab, İstanbul 2013.

KOÇAR, Musa, "**Eleştirel Açıdan Saîd Nursî'nin Kelâmî Görüşleri**" (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), İstanbul 1999.

KONEVÎ, Sadreddin, **Fusûsü'l-Hikem'in Sırları (el-Fükûk Fî Esrâri Müstenidâti Hikemi'l-Fusûs)**, (Çev.) Ekrem DEMİRLİ, İz Yayıncılık, İstanbul 2012.

_____, **Kırk Hadis Şerhi (Şerh-i Hadis-i Erbaîn)**, (Çev.) Ekrem DEMİRLİ, İz Yayıncılık, İstanbul 2013.

_____, **Tasavvuf Metafiziği (Miftâhu Gaybi'l-Cem Ve'l-Vücûd)**, (Çev.) Ekrem DEMİRLİ, İz Yayıncılık, İstanbul 2013.

_____, **Vahdet-i Vücûd ve Esasları (En-Nusûs Fî Tahkîki Tavri'l-Mahsûs)**, (Çev.) Ekrem DEMİRLİ, İz Yayıncılık, İstanbul 2012.

KONUK, Ahmed Avni, **Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi-I**, (Haz.) Mustafa TAHRALI ve Selçuk ERAYDIN, İstanbul 2010.

_____, **Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi-II-III-IV**, (Haz.) Mustafa TAHRALI ve Selçuk ERAYDIN, İstanbul 2011.

Kur'ân-ı Kerim.

KURT, Hüseyin, "Bedîüzzamân Saîd Nûrsi'nin Muhyiddin İbnü'l-Arabî Ve Vahdet-i Vücûd Hakkındaki Düşünceleri" **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnu'l-Arabî Özel Sayısı-2)**, Sayı. (23), s.a. 543-581.

KUŞEYRÎ, Abdülkerim, **Kuşeyrî Risâlesi (er-Risâle)**, (Haz.) Süleyman ULUDAĞ, Dergâh Yayınları, İstanbul 2012.

KUŞPINAR, Bilal, "Bedîüzzamân Saîd Nursî'nin Tasavvuf Değerlendirmesi", **Uluslararası Bedîüzzamân Sempozyumu-III**, Nesil Yayınları, İstanbul b.t.y., s.a. 452-462.

MA'LÛF, Luis, **el-Müncid Fi'l-Luğa**, Darü'l-Meşrik, Beyrut 1973.

MARKHAM, Ian ve Suendam BİRİNCİ PİRİM**, Saîd Nursî'yi Anlamak Hayatı, Fikirleri ve Eserleri**, (Çev.) Said ALTINIŞIK, Mustafa POLAT ve Mehmet ARIKAN, Vakıf Yayınları, İstanbul 2012.

NABLÛSÎ, Abdülgani**, Gerçek Varlık (Vahdet-i Vücûd'un Müdafaası)**, (Çev.) Ekrem DEMİRLİ, İz Yayıncılık, İstanbul 2009.

NURSÎ, Bedîüzzamân Saîd, **Asâ-yı Mûsâ**, Envâr Neşriyat, İstanbul 1993.

_____, **Barla Lâhikası**, Envâr Neşriyat, İstanbul 1992.

_____, **Emirdağ Lâhikası-1**, Envâr Neşriyat, İstanbul 1996.

_____, **Emirdağ Lâhikası-2**, Envâr Neşriyat, İstanbul 1996.

_____, **Hutbe-i Şâmiye**, Envâr Neşriyat, İstanbul 2012.

_____, **İşârâtü'l-İ'câz**, Abdülmecid NURSÎ (Çev.), Envâr Neşriyat, İstanbul 1994.

_____, **İşârâtü'l-İ'câz**, Abdülmecid NURSÎ (Çev.), Zehra Yayıncılık, İstanbul 2003.

_____, **Kastamonu Lâhikası**, Envâr Neşriyat, İstanbul 1995.

_____, **Lem'alar**, Envâr Neşriyat, İstanbul 1996.

_____, **Lem'alar**, Zehra Yayıncılık, İstanbul 2004.

_____, **Mektûbât**, Envâr Neşriyat, İstanbul 1996.

_____, **Mesnevî-i Nûriye**, (Çev.) Abdülmecid NURSÎ, Envâr Neşriyat, İstanbul 1993.

_____, **Muhâkemât**, Envâr Neşriyat, İstanbul 1995.

_____ , **Sikke-i Tasdîk-i Gaybî**, Envâr Neşriyat, İstanbul 1993.

_____, **Sözler**, Envâr Neşriyat, İstanbul 1996.

_____, **Sözler**, Zehra Yayıncılık, İstanbul 2005.

_____, **Sünûhât-Tuluât-İşârât**, Envâr Neşriyat, İstanbul 2011.

_____, **Şualar**, Envâr Neşriyat, İstanbul 1995.

Risâle-i Nûr Müellifi Bedîüzzamân Saîd Nursî Tarihçe-i Hayatı, Envâr Neşriyat, İstanbul 1996.

OKUDAN, Rifat, **Gelenbevî ve Vahdet-i Vücûd**, Fakülte Kitabevi, Isparta 2006.

ÖZDEMİR, Sema, **Dâvûd Kayserî'de Varlık, Bilgi ve İnsan**, Nefes Yayınları, İstanbul 2014.

ÖZLER, Mevlüt, **İslâm Düşüncesinde Tevhîd**, Rağbet Yayınları, İstanbul 2005.

RASİM EFENDİ, Seyyid Mustafa, **Tasavvuf Sözlüğü (Istİlâhât-ı İnsân-ı Kâmil)**, (Haz.) İhsan KARA, İnsan Yayınları, İstanbul 2013.

SAMİ, Şemseddin, **Kâmûs-ı Türkî**, (Haz.) Raşit GÜNDOĞDU, Niyazi ADIGÜZEL ve Ebul Faruk ÖNAL, İdeal Kültür&Yayıncılık, İstanbul 2014.

SCHİMMEL, Annemarie, **İslâmın Mistik Boyutları**, (Çev.) Ergün KOCABIYIK, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2012.

SCHUON, Frıthjof (NÛREDDİN, İsa), **İslâm'ın Metafizik Boyutları**, (Çev.) Mahmut KANIK, İz Yayıncılık, İstanbul 2010.

SECCÂDÎ, Seyyid Cafer, **Tasavvuf ve İrfan Terimleri Sözlüğü**, (Çev.) Hakkı UYGUR, Ensar Neşriyat, İstanbul 2007.

SUNAR, Cavit, **İmam Rabbânî İbnü'l-Arabî Vahdet-i Şuhûd Vahdet-i Vücûd Meselesi**, Anadolu Aydınlanma Vakfı Yayınları, İstanbul 2006.

_____, **Varlık Hakkında Ana Düşünceler**, Anadolu Aydınlanma Vakfı Yayınları, İstanbul 2006.

SÜHREVERDÎ, Şihabuddin, **Avârifü'l-Meârif**, (Çev.) Abdülvehhab ÖZTÜRK, Saadet Yayınları, İstanbul 2010.

ŞAHİNER, Necmeddin, **Bilinmeyen Taraflarıyla Bedîüzzamân Saîd Nursî**, Nesil Yayınları, İstanbul 2013.

TAHRALI, Mustafa, **Ayn ve Ayniyyet** -Ahmed Avni Konuk'un Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi-IV içerisinde-, MİFAV Yayınları, İstanbul 2011.

_____, **Fusûsu'l-Hikem, Şerhi ve Vahdet-i Vücûd İle Alakalı Bazı Meseleler** -Ahmed Avni Konuk'un Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi-I içerisinde-, MİFAV Yayınları, İstanbul 2010.

_____, **Fusûsu'l-Hikem'de Tezadlı İfadeler ve Vahdet-i Vücûd** -Ahmed Avni Konuk'un Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi-II içerisinde-, MİFAV Yayınları, İstanbul 2011.

_____, **Vahdet-i Vücûd ve Gölge Varlık** -Ahmed Avni Konuk'un Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi-III içerisinde-, MİFAV Yayınları, İstanbul 2011.

TAŞPINAR, İsmail, "Dinlerde İlk Yaratılan Varlık İnancı: Yahudilik ve Hıristiyanlık", **Tarihten Günümüze Tartışmalı İnanç Meseleleri-II (Nûr-i Muhammedî, Vahdet-i Vücûd, Rüya)**, (Ed.) Mehmet BULĞEN ve İsmail TAŞPINAR, MİFAV Yayınları, İstanbul 2015, s.a. (21-52).

TEHÂNEVÎ, Muhammed Ali, **Keşşâfu Istılahâti'l-Funûni ve'l-Ulûm**, (Ed.) Refîk EL-'ACEM ve Ali DEHRÛC, Mektebetu Lübnan Naşirun, Beyrut 1996, C. I-II.

TOPALOĞLU, Bekir ve İlyas ÇELEBİ, **Kelâm Terimleri Sözlüğü**, İsam Yayınları, İstanbul 2015.

TOSUN, Necdet, **İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî Hayatı, Eserleri, Tasavvufi Görüşleri**, İnsan Yayınları, İstanbul 2016.

_____, "İmâm-ı Rabbânî'ye Göre Vahdet-i Vücûd Ve Vahdet-i Şuhûd", **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2)**, Sayı. (23), s.a. 181-192.

_____, "Tasavvuf Açısından Vahdet-i Vücûd", **Tarihten Günümüze Tartışmalı İnanç Meseleleri-II (Nûr-i Muhammedî, Vahdet-i Vücûd, Rüya)**, (Ed.) Mehmet BULĞEN ve İsmail TAŞPINAR, MİFAV Yayınları, İstanbul 2015, s.a. 261-270.

TUNÇBİLEK, H. Hüseyin, "İlâhî Sıfatların İsbatı, Sayısı, Kısımları ve İsim-Sıfat İlişkisi", **Harran Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı. (15), s.a. 5-28.

TÜRKER, Ömer, "Vahdet-i Vücûd Düşüncesi", **Tarihten Günümüze Tartışmalı İnanç Meseleleri-II (Nûr-i Muhammedî, Vahdet-i Vücûd, Rüya)**, (Ed.) Mehmet BULĞEN ve İsmail TAŞPINAR, MİFAV Yayınları, İstanbul 2015, s.a. (245-260).

ULUDAĞ, Süleyman, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2005.

WELD, Mary (Şükran VAHİDE), **Bedîüzzamân Saîd Nursî Entelektüel Biyografisi**, (Çev.) Celil TAŞKIN, Etkileşim Yayınları, İstanbul 2011.

YALSIZUÇANLAR, Sâdık, **Kalpteki Akıl Risâle-i Nûr Üzerine Düşünceler**, Nesil Yayınları, İstanbul 2015.

YAVUZ, Yusuf Şevki, "Nûr Risâleleri'ne Göre Saîd Nursî'nin Kelâmî Görüşleri", **Uluslararası Bedîüzzamân Sempozyumu-III**, Nesil Yayınları, İstanbul b.t.y., s.a. 787-799.

_____, "Vücûd", **DİA**, C. 43, TDV Yayınları, İstanbul 2013.

YAZICI, Muhammet, "Sünnî Kelâmcılara Göre Varlık Kategorileri", **A.Ü.İ.F.D.**, Sayı. (28), s.a. 201-260.

YEĞİN, Abdullah ve Diğerleri, **Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat**, TÜRDAV Yayınları, İstanbul 1999.

YILDIRIM, Ahmet, "Hadis Rivayetlerinde Nûr-i Muhammedî Meselesi", **Tarihten Günümüze Tartışmalı İnanç Meseleleri-II (Nûr-i Muhammedî, Vahdet-i Vücûd, Rüya)**, (Ed.) Mehmet BULĞEN ve İsmail TAŞPINAR, MİFAV Yayınları, İstanbul 2015, s.a. (115-137).

_____, **Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları**, TDV Yayınları, Ankara 2013.

YURDAGÜR, Metin, **Âyet ve Hadislerde Esmâ-i Hüsnâ Allah'ın İsimleri**, Marifet Yayınları, İstanbul 1999.

ZEMAHŞERÎ, Carullah Mahmûd İbn Ömer, **Esâsu'l-Belâğa**, (Tah.) Muhammed Bâsıl 'UYÛNU'S-SÛD, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1998, C. I-II.

http://m.sorularlaİslâmiyet.com/index.php?oku=182783, (04/012016).

http://risâleinûrenstitutusu.org/index.asp?Section=Enstitu&SubSection=EnstituSayfası&Date=5/9/2003&TextID=582, (21/01/2016).

http://www.sorularlarisâle.com/makale/23459/bir_fevkalade_kuvvet_faaliyete_girmek_için_istilâ_etmek_ister_başka_kuvvetleri_dağitir_cumlesini_îzâh_eder_misiniz.html, (22/01/2016).