

BEDİÜZZAMAN SAİD NURSİ'NİN MUHYİDDİN İBNÜ'L-ARABÎ VE VAHDET-İ VÜCUD HAKKINDAKİ DÜŞÜNCELERİ

Hüseyin KURT *

Özet

Bediüzzaman Said Nursi'nin Muhyiddin İbnü'l-Arabî ve Vahdet-i Vücut Hakkındaki Düşünceleri

İslam düşünce tarihinde öne çıkan şahsiyetlerden Muhyiddin İbnü'l-Arabî (1240) ile Bediüzzaman Said Nursi'nin (1960), aralarında yedi yüzyıl olmasına rağmen düşünce sistemlerinde birçok ortak nokta bulunmaktadır. Her ikisi de Kur'an'ı esas alarak yüksek bir irfan düzeyine ulaşmış ve etkili eserler ortaya koymuşlardır. Etkileri günümüzde de devam etmektedir, çünkü onların dilleri ve tefekkür dünyaları evrenselidir. Birçok İslam âlimi gibi Bediüzzaman da, İbn Arabî'nin fikirlerinden etkilenmiştir. Eserlerinin birçok yerinde ondan ve onun görüşlerinden söz etmiştir. Fakat Bediüzzaman'ın eserlerini toplayan *Risale-i Nur Külliyyatı*, daha çok, çağımızda İslam'a yönelen pozitivist, rasyonalist, v.s. tehditler karşısında, iman hakikatlerinin kelâmî bir dille yeniden tahkim ve tedvininin ürünüdür. Bu makalede, önce *Risale-i Nur*'un irfani gelenek içerisindeki yeri araştırılarak, İbn Arabî ile Bediüzzaman arasındaki bazı ortak yönler üzerinde durulacaktır. Daha sonra Bediüzzaman'ın vahdet-i vücut ve vahdet-i şuhud görüşlerine yönelttiği eleştiriler ele alınarak, onun bu düşünce karşısında geliştirdiği fikirler ortaya konacaktır.

Anahtar kelimeler: Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Bediüzzaman Said Nursi, *Risale-i Nur*, tasavvuf, tarikat, vahdet-i vücut, vahdet-i şuhud, seyr u sülûk.

Abstract

The thoughts of badiuzzaman said nursi on ibn al-arabi and wahdat-i wujud

Ibn al-Arabi and Badiuzzaman (d. 1240) Said Nursi (d. 1960), two eminent figures in the history of Islamic thought, had a similar system of thinking although the former lived seven centuries before the latter. Both of them acquired high level of wisdom concentrating on the Qur'an and composed influential works. Their influence is still effective because their language and system of thinking are universal. Like many other Muslim scholars, Badiuzzaman was also influenced by the ideas of Ibn Arabi. Said Nursi talked about him and his ideas in many parts of his works. However, the Series of *Risale-i Nur*, which include all of his writings, is rather a work that theologically support and re-systemize the principles of Islamic faith against the positivist and rationalist threats exposed to Islam in our age. In this article, the place of *Risale-i Nur* in Islamic tradition will be determined and some aspects of their mutual understanding will be indicated. Subsequently, this article will deal with the critiques of Badiuzzaman on wahdat-i wujud and wahdat-i shuhud and his counter ideas.

Key words: Muhyiddin Ibn al-Arabi, Badiuzzaman Said Nursi, *Risale-i Nur*, Sufism, tariqah, wahdat-i wujud, wahdat-i shuhud, seyr-u suluk.

* Dr., Harran Ü. İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Anabilim Dalı.

Giriş

Bediüzzaman Said Nursî'nin¹ (1878-1960), Muhyiddin İbnü'l-Arabî² (1165-

- 1 Bediüzzaman Said Nursî, geçen yüzyılın yetiştirdiği önde gelen İslâm mütefekkirlerinden biridir. 1878'de Bitlis'in Hizan kazasına bağlı İsparit nahiyesinin Nurs köyünde dünyaya gelmiş, 23 Mart 1960'da Şanlıurfa'da Hakk'ın rahmetine kavuşmuştur. Keskin zekâsı, harikulâde hafızası ve üstün kabiliyetleriyle çok küçük yaşlardan itibaren dikkatleri üzerinde toplayan Said Nursî, normal şartlar altında yıllar süren klasik medrese eğitimi üç ay gibi kısa bir zamanda tamamlamıştır. Gençlik yıllarını alabildiğine hareketli bir tahsil hayatı ile değerlendirmiş; ilimdeki üstünlüğünü, devrinin ulemasıyla çeşitli zeminlerde yaptığı münazaralarda fiilen ispatlamıştır. Bu meziyetleriyle ilim çevresine kendisini kabul ettirerek, "Bediüzzaman", yani "çağın eşsiz güzelliği" lâkabı ile anılmaya başlamıştır.

Said Nursî medrese eğitimiyle dini ilimlerde kazandığı ihtisası, çeşitli fenlerde yaptığı tetkiklerle tamamlamış; bu arada devrinin gazetelerini takip ederek ülkedeki ve dünyadaki gelişmelerle ilgilenmiştir. Diğer taraftan, doğup büyüdüğü şark topraklarının sıkıntı ve problemlerini bizzat yaşayarak gören Said Nursî, en zarurî ihtiyacın eğitim olduğu kanaatine varmış; bunun için de şarkta din ve fen ilimlerinin birlikte okutulacağı bir üniversite kurulmasını temin için yardım istemek maksadıyla 1907'de İstanbul'a gelmiştir. İstanbul'da da ilim dünyasına kendisini kısa sürede kabul ettiren Bediüzzaman, çeşitli gazetelerde yazdığı makalelerle, o günlerde Osmanlıyı ve İstanbul'u çalkalayan hürriyet ve meşrutiyet tartışmalarına katılmış; meşrutiyete İslam namuna sahip çıkmıştır. 1909'da meydana gelen 31 Mart Olayında yatıştırıcı bir rol oynamış; buna rağmen, haksız ithamlarla Sıkıyönetim Mahkemesine çıkarılmış, ancak beraat etmiştir. Bu hadiseden sonra İstanbul'dan ayrılarak şarka geri dönmüştür.

Birinci Dünya Savaşının başladığı günlerde Van'da bulunan Bediüzzaman, talebeleriyle birlikte gönüllü milis alayları teşkil ederek cepheye koşmuştur. Vatan müdafaasında büyük hizmeti geçmiş; savaşta birçok talebesi şehit olmuş; kendisi de Bitlis müdafaası sırasında yaralanarak esir düşmüştür. Yaklaşık üç yıl Rusya'da esaret hayatı yaşadıkdan sonra Varşova, Viyana ve Sofya yoluyla İstanbul'a dönmüştür.

İstanbul'da devlet ricalinin ve ilim çevrelerinin büyük teveccühüyle karşılanmış; Dârü'l-Hikmeti'l İslamiye âzâlığına tayin edilmiştir. Bu devrede, resmî vazifesinden aldığı maaşla kendi kitaplarını bastıran ve bunları parasız dağıtan Bediüzzaman, İstanbul'un işgâli sırasında neşrettiği *Hutuvât-ı Sitte* adlı broşürle işgal kuvvetlerinin plânlarını bozmuştur. Keza, işgalcilerin baskısı altında verilen ve Anadolu'daki kuvâ-yı millîye hareketini "isyan" olarak vasıflandıran şeyhülislâm fetvasına karşı, mukabil bir fetva vererek millî kurtuluş hareketinin meşruiyetini ilân etmiştir. Bu hizmetleri Anadolu'da kurulan Millet Meclisi'nin takdirini kazanmış ve Bediüzzaman bizzat Mustafa Kemal tarafından ısrarla Ankara'ya davet edilmiştir.

Bu mükerrer davetler neticesinde 1922 sonlarında Ankara'ya gelmiş ve Meclis'te resmî bir "hoşâmedî" merasimiyle karşılanmıştır. Ankara'da kaldığı günlerde, yeni kurulan devlete hâkim olan kadronun dine bakış tarzının menfî olduğunu görünce, on maddelik bir beyanname hazırlayarak Meclis âzâlarına dağıtmıştır. Bu beyanname yeni inkılâbın mimarlarını İslam şeâirine sahip çıkmaya çağırılmış; akabinde Mustafa Kemal'le bir kaç görüşmesi olmuştur. Kendisine şark umumî vaizliği, milletvekilliği ve Diyanet âzâlığı teklif edilmiş; ancak Bediüzzaman bu teklifleri kabul etmeyerek Van'a dönmüştür.

O sıralarda çıkan Şeyh Said hâdisesiyle hiç bir ilgisi olmadığı, hatta hâdisе öncesinde kendisinden destek isteyen Şeyh Said'i bu niyetinden vazgeçirmeye çalıştığı halde, Bediüzzaman hâdisе sonrasında, Van'da ikamet ettiği uzlethanesinden alınarak Burdur'a, oradan da İsparta'nın Barla nahiyesine götürülmüştür. Burada "manevî cihad" hizmetini başlatmış, birbiri ardına telif ettiği eserlerde iman esaslarını terennüm etmiştir. Bu eserler,

imanını tehlikede hisseden halkın büyük teveccüh ve rağbetine mazhar olmuş; elden ele dolaşarak hızla yayılmıştır. O dönemde elle yazılarak çoğaltılan eserlerin toplam tirajı 600.000'i bulmuştur. Başlattığı hizmetin halka mal olması, devrin idarecilerini rahatsız ettiğiinden 1935'te Eskişehir, 1943'de Afyon, 1952'de de İstanbul mahkemelerine çıkarılmıştır. Bunlardan bir netice alınmadığı halde Bediüzzaman yine serbest bırakılmamış, Kastamonu, Emirdağ ve Isparta'da sıkı gözetim ve takip altında yaşamaya mecbur bırakılmıştır.

Ömrünün son günlerine kadar keyfi muamele ve eziyetlerden kurtulamayan Bediüzzaman, buna rağmen, iman hizmetini büyük bir kararlılıkla devam ettirmiş; o zor şartlar altında telif ettiği yaklaşık 6000 sayfalık *Risâle-i Nur* Külliyyatı'nı tamamlamaya ve yaymaya muvaffak olmuştur. Kur'an'ın bu asrın idrakine uygun bir üslupla izah eden ve çoğu vehbî olarak kaleme alınan bu eserler, onun çileli hayatını en güzel meyvesidir.

Bediüzzaman Said Nursî'ni hayatı ve eserleri için bk. Şerif Mardin, *Bediüzzaman Said Nursî Olayı: Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim*, İletişim Yayınları, İstanbul 1990; Selahattin Yaşar, *Bediüzzaman Kimdir?*, Gençlik Yayınları, İstanbul 1994; *Bediüzzaman Said Nursî ve Anadolu İman Hareketi*, Zekeriya Kitapçı, Kuzucular Ofset, Konya 1998; Safa Mürsel, *Bediüzzaman Said Nursî ve Devlet Felsefesi*, Yeni Asya Yayınları, İstanbul 1980; *Bilinmeyen Taraflarıyla Bediüzzaman Said Nursî*, Necmettin Şahiner, Yeni Asya Yayınları, İstanbul 1991; Abdülkadir Badıllı, *Bediüzzaman Said-i Nursî-Mufasssal Tarihçe-i Hayatı-I-III*, Timaş Yayınları, İstanbul 1990.

- 2 İslam düşünce ve tasavvuf tarihinde önemli bir yeri olan Muhyiddin İbnü'l-Arabî, 560/1165 yılında Endülüs'ün güneydoğusunda bulunan Tüdmir'in başşehri Mürsiye'de sevilen ve hürmet edilen bir ailenin evladı olarak dünyaya gelmiştir. Babası Ali Bin Muhammed, Abbasi Halifesinin kumandanlarından ve aynı zamanda ünlü filozof İbn Rüşd'ün yakın arkadaşlarındandır. Annesi Nur'un da Ensar soyundan gelen bir kadın olduğu rivayet edilmektedir. İbn Arabî olarak tanınmakta olup, künyesi Muhyiddin Muhammed bin Ali bin Muhammed el-Arabî et-Tai el-Hatimi şeklindedir. Tasavvuftaki otoritesine istinaden "Şeyhül-Ekber", dini ilimlerdeki vukufiyeti ve müceddidliğinden dolayı da "Muhyiddin" lâkaplarıyla anılmaktadır.

Mütedeyyin bir ailenin mensubu olan İbn Arabî, sekiz yaşına gelinceye kadar Mürsiye'de kalmış, daha sonra ailesi ile birlikte Endülüs'ün başşehri olan İsbiliye'ye göç etmiştir. Endülüs idaresi o sıralarda ilim ve ırfana çok önem verdiğinden, başşehir önemli bir kültür merkezi haline gelmişti. Böylece buraya gelmiş bulunan âlim ve filozoflardan istifade etme imkânını bulmuştur. Buluş çağına gelinceye kadar bu ortamdan istifade ettikten sonra inziva hayatı yaşamaya başlamıştır. İbn Arabî, inzivaya çekilmesini manevi bir işarete bağlar.

İbn Arabî, ilk Kur'an derslerini tarikat mensubu olan Ebu Abdullah el-Hayyat adlı kişiden almıştır. Manevi âlemde Peygamber Efendimizin(s) kendisine, "Bana sınıksız tutun, kurtulursun" buyruğu üzerine hadis ilmine ağırlık vermeye başlamış, birçok hadis âliminden ders almıştır. Uzun bir süre zahiri ilimlerle uğraştıktan sonra manevi ilimlere ağırlık vermeye başlamıştır. Yirmi altı yaşlarındayken Sebte, Fas, Tilimsan ve Tunus'a giderek buradaki tasavvuf erbabi kişilerle görüşmüştür. İki yıl sonra tekrar İsbiliye'ye dönmüştür. Diğer yandan bir kaç kez gittiği Fas'ta yaklaşık dört yıl kalmıştır.

1200 tarihinde Mekke'ye giderek ilk defa hac farızasını yerine getirdikten sonra geri dönmüştür. Daha sonra tekrar hac için Mekke'ye uzun bir yolculuktan sonra ulaşmış ve yol güzergâhındaki bazı kabirleri ziyaret etmiştir. Mekke'ye varduktan sonra da uzun bir süre burada kalmış, *Fütûhâtü'l-Mekkiyye* adlı eserini ilk defa burada kaleme almaya başlamıştır. Buradan ayrıldıktan sonra Bağdat ve Musul'a gitmiş, burada yaklaşık bir yıl kaldıktan sonra Urfa, Diyarbakır, Sivas ve Malatya'yı ziyaret etmiştir. Mısır'dan sonra Anadolu'ya geçen İbn Arabî'nin, Konya'da karşılaştığı Sadreddin Konevi doğudaki en önemli müridi olmuştur. Konevi'nin annesi ile evlenen ünlü düşünür bir süre bu kentte yaşamıştır.

1240) hakkında yazdıklarına ve onun vahdet-i vücud görüşüyle ilgili düşüncelerine geçmeden önce, *Risale-i Nur'un tasavvuf irfanı* açısından kısaca değerlendirilmesi, konunun çerçevesinin çizilmesi ve anlaşılması için faydalı olacaktır.

İbn Arabî, Şam'a gidip yerleştikten sonra yine burada Hakk'ın rahmetine kavuşmuştur. (638/1240) Kasiyun Dağı eteklerindeki kabristana defnedilmiştir. Zamanla buralar harap olup, türbe kaybolmuşsa da Yavuz Sultan Selim tarafından tespit ettirilerek onarılmış ve yanına bir cami ile bir tekke yaptırılmıştır. Daha sonraki yıllarda tamir ve onarım gören türbe halen ziyarete açık bulunmaktadır.

İbn Arabî, eserlerini herhangi bir müellif gibi düşünüp yazmadığını ve eserlerinin Allah'ın bir ihsanı ve ilhamı olduğunu belirtir. Verdiği bilgilerin, bazı eserlerden derlenip aktarılan türden olmadığını, başkasına ait olan sözleri tekrarlamadığını, sadece Cenab-ı Hakk'ın kendisine keşif yoluyla ihsan ettiği bilgileri ihtiva ettiğini kaydeder. Marifetullahı ilimler dairesinin merkezine alarak hareket eder. Yazdığı şiirlerin, methiye ve hasbhallerin hangi isim altında olursa olsun (ırmak, yer, kadın ismi vs.), hepsinin arkasında İlahi maarif olduğunu dile getirir.

Düşünce ve fikirleri belli bir doktrine bağlamak ve bazı akımlarla irtibat kurmak hemen hemen imkânsızdır. Onu tam olarak anlamak isteyenlere, filozofların kitaplarında kayıtlı bulunan hükümlerle kendisine yaklaşmalarını tavsiye eder. Çünkü, bir çok açıdan kendinden önceki düşünürlerle aynı görüşte olmadığı gözden kaçmamaktadır.

İbn Arabî, araştırmacı-muhakkik sufilerle felsefecileri karşılaştırırken; sufilerin nebevi yolunu takip ettiklerini, felsefecilerin ise kendi nazarlarına dayandıklarını belirtir. Bu sebepten dolayı bu iki sınıf arasında fikir ayrılıklarının olmasının normal olduğunu belirtir. Kendilerini akıllı zannedenlerin dini hafife aldıklarını, Allah'a ibadet eden kulları küçümstediklerini, kalplerini dünya sevgisi, makam-mevki hırsı bürüdüğünü ve dolayısıyla hakikatten saptıklarını ifade ettikten sonra, Allah'ın da bu insanları zelil ederek idarecilerin kapısına ve cahillerin idaresine muhtaç duruma düşürdüğünü sözlerine ekler.

Yeryüzünün halifesi olarak insanın görevlendirilmesini, bütün mertebeler içinde Hakk'ın tecellisinin en fazla insanda kemale ulaşmasına bağlar. İnsan küçük bir âlem olup bütün âlemin özü, hülasası olarak görülür. Dolayısıyla arzın halifesi insandan başkası olamaz. Kâinatın yaratılışı insanla son bulmuştur. Vücut mertebeleri insanla tamamlanmış olup, Allah'ın yaratmış bulunduğu bütün varlıklar dairesinin çevresindeki noktalar gibidir. Vücut dairesinin merkezinde ise insan yer almaktadır.

İbn Arabî, İlahî isimleri âlemin varoluşunun sebebi olarak açıklar. Hayatı veren Allah'tır. Hareket ettiren de O'dur. Bütün eşyanın başlangıcı olan Vücut-u Hakiki'de hayat bulunmasaydı, eşyadaki hareketin olması için bir sebep olmazdı. Hareket eden yerde bir hareket ettiricinin olması gerekir. Allah, ademden vücuda getirmek suretiyle eşyayı yaratır. İnsanı idrak edemediği bir vücuttan idrak edebileceği bir vücuda çıkarır.

İbn Arabî, vahdet-i vücud düşüncesinden hareketle, Allah'ın varlığının yanında mevcutların sözünün bile edilemeyeceğini belirtmiştir. Bütün dikkatini Cenab-ı Hakk'ın vücudunda toplayarak, O'ndan gayrisini adeta görmez. Nazar-ı dikkatini, mevcutlardaki ilahi tecellilerde yoğunlaştırır. Bu düşüncenin temelinde, Cenab-ı Hakk'ın sanatlarındaki isim ve sıfatlarının tecellilerine yönelme fikri vardır. Kâinattaki güzellikte Cemalullahı, yeraltı ve yerüstünde bulunan en küçüğünden en büyüğüne kadar bütün canlılara rızklarının gönderilmesinde Rezzak, Rahman, Rahim isimlerinin tecellilerinin görülmesi gibi...

İbn Arabî hakkında geniş bilgi için bk. Claude Addas, *İbn Arabî, Kıbrıt-i Ahmer'in Peşinde*, çev. Atilla Ataman, Gelenek Yay., İstanbul 2003; M. Erol Kılıç, "İbnü'l-Arabî", *DİA*, İstanbul, 1999, c. XX.

1. Tasavvuf İrfanı ve *Risale-i Nur*

Tasavvuf, Batılı yazarlar tarafından genel olarak İslâm mistisizmi olarak adlandırılır. Oysa tasavvuf sadece aklın ürünü olan felsefenin mistik görünümü değildir. Vahiy temeline sahip olan İslâm dininin, insan ruhudaki ihtiyaçlara cevap veren hakikatlerin bireysel bir şekilde yaşandığı, Yaratıcıya ve O'nun rızasına ulaşmanın hedeflendiği bir oluşumdur. Evrendeki eksiksiz düzene ilgisiz kalamayan insan, evrenin gizlerini, varlığın özünü, nesnelere ve kendisini keşfetmeyi amaçlamıştır. İnsanın bu arayışı karşımıza bazen itikat/inanç, sanat, macera, bazen de isyan olarak çıkmıştır. Tasavvuf ise, Müslüman toplumlarda ruhun ihtiyaçlarının farkında olan kimselerin, vahyi temel alarak Yaratıcıya kavuşma iştiaklarından kaynaklanan, kendi içerisinde kuralları olan bir disiplin olarak belirmiştir. Tasavvufta mistik tefekkür/düşünce vardır fakat tasavvuf sadece mistisizmden ibaret değildir.

Mutasavvıflar tasavvufu, kendi içinde buldukları hâl ve makamlara göre, değişik biçimlerde tanımlamışlardır.³ Tanımların farklı olmasının temelinde, onların İlâhî isimlere mazhariyetleri ölçüsünde, varlık âlemine bakış açılarının değişik ve farklı olması yatmaktadır. Bununla birlikte genel anlamda tasavvufu şu şekilde tanımlayabiliriz:

Tasavvuf; Allah'tan başka tüm varlıklarla gönülden ilgi ve ilişkiyi kesmek, Kitap ve sünnete tam bir bağlılıkla Allah'ın rızasına/hoşnutluğuna

3 Tasavvufun bazı tanımları şu şekildedir: Tasavvuf, ilâhî ahlâkla ahlâklanmaktır. (el-Kâşânî, *Istilahât*, s.156) Zâhiren şeriatin âdâbına vâkif olup, onun zâhirî hikmetlerini bâtında ve bâtınî hikmetlerini de zâhirde görebilmektir. Bu iki (zâhirî ve bâtınî) hikmetin edelerine vâkif olan kimse kemâle erer. (İbn Arabî, *Fütûhât*, c. XIII, s.162; el-Cürçânî, *et-Ta'rifât*, ss.26-27) Allah'ın, ilâhî kelâmını anlamak ve ilâhî hitâbından hüküm çıkarmak üzere, dostlarının gönlüne açtığı bir keşf ve ilham ilmidir. (et-Tûsî, *el-Lüma'*, s.20) Kalplerin kirlere temizlenmesi, yaratıklara karşı güzel davranmak ve şer'î konularda Resûlullah'a tâbi olmaktır. Mülkiyet ve varlık iddiâsından uzaklaşarak göklerin yaratıcısına bağlanıp, beşerî sıfatlara esâretten kurtulmaktır. (et-Tûsî, *age*, s. 27) Nefsin tüm haz ve isteklerini terketmektir. (el-Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 439; el-Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, terc. Süleyman Uludağ, (*Hakikat Bilgisi*), İstanbul 1982, s.117) Kitap ve sünnete dört elle sarılmak, hevâ, heves ve bid'atlere uymamak, şeyhlere hürmet etmeye büyük değer vermek, yaratılanı hoş görmek, vird ve zikre devam etmek, ruhsat ve te'villere göre hareket etmeyi bırakmaktır. (el-Kuşeyrî, *age*, s. 438) Kulun her vakitte, o vakitte işlenmesi en uygun olan amelle meşgul olmasıdır. (Aynı eser, s. 280; es-Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif (Avârif)*, terc. Hasan Kâmil Yılmaz-İrfan Gündüz, (*Tasavvufun Esasları*), İstanbul 1990, s. 69) Mücerred bir tevhîd, semâ'ı anlamak, iyi geçimli olmak, başkalarını tercih etmek (îsâr), seçim yapma yetkisini (ihtiyâr) terketmek, süratli vecd, havâtırı keşf etmek, çok sefer yapmak, kazanmayı (iktisâb) bırakmak ve mal biriktirmeyi haram saymaktır. (el-Kelâbâzî, *et-Taarrûf*, s. 89) Tasavvuf kavramı şu eserlerden karşılaştırmalı olarak incelenebilir: et-Tûsî, *el-Lüma'*, ss. 14-27; el-Kuşeyrî, *er-Risâle*, ss. 279-283; el-Kelâbâzî, *et-Taarrûf*, ss. 89-92; el-Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, ss. 111-124; es-Sühreverdî, *Avârif*, ss. 64-71.

ulaşmayı amaçlamak ve bu yüce makama ermek için kötü huy ve davranışları terk ederek övülmüş yüksek ahlâka bürünmek ve Allah'ın iradesine tam teslim olmaktır. Nitekim İmam-ı Gazali tasavvufu, "kalbi Hakk'a bağlayıp, masiva ile ilgiyi kesmek" şeklinde tarif etmiştir. Daha kısa ve özlü bir ifadeyle tasavvufu, dinin derunî/ bâtnî/iç boyutu şeklinde tanımlayabiliriz.

Tasavvuf yalnızca İslâm'a özgü bir terim olmasına karşın, diğer semavî öğretilerin de bâtnî yönlerinin bulunduğu bir gerçektir. Her ne kadar bu öğretiler arasında bazı ortak yönler bulunsa da, İslâm Tasavvufunun kendine özgü bir düşünce sistemi ve varlık anlayışı vardır.

Tasavvuf ekollerinin ortak adı olan tarikat ise, tasavvufun amaçladığı neticeleri elde etmek için izlenen yol ve uygulanan yöntem demektir. Tasavvuf eğitiminin verildiği kurumlardır. Başka bir ifadeyle tarikat, tasavvuf yoluna girenlerin (sâlik) kendilerine mahsus bir yolculukla (seyr) menzilleri aşır, mânevî makamlarda yükselerek Allah'a ulaşmalarının eğitimidir.⁴

Mutasavvıfların tanımlamalarından çıkan sonuca göre, tasavvufta Kitap ve sünnet, nafîle ibadet, zikir, evrad ve nefsin bazı arzularını (aşırı yeme, içme, çok uyuma, dünyaya bağlanma ve mal toplama hırsı vb.) gemlemek çok önemli bir yere sahiptir. "Rıza makamına"⁵ bu prensiplere bağlı kalınarak ulaşılmak amaçlanmıştır.

Bediüzzaman'ın *Risale-i Nur*⁶ adlı eserlerine genel olarak bakıldığında, tasavvufi konulardan bahsedilmediği veya özellikle vahdet-i vücud ve vahdet-i şühud gibi tasavvuf kavramlarına eleştirel bir biçimde yaklaşıldığı düşünülebilir. Oysaki *Risale-i Nur*'lar dikkatli bir biçimde ele alınıp incelendiğinde Said Nursî'nin, ilâhî hakikatleri fıkıh ve kelam açılarından çok, derunî ve irfanî boyutlarıyla algılamış olduğu görülecektir. Sözgelimi, bir tasavvuf risalesi görünümünde olan *Telvihât-ı Tis'a*⁷ adlı risâlesinde tasavvufun ve tarikatların, insanı marifetullahı, sürekli huzura ve kemale erdirmesi ba-

4 el-Kâşânî, *Istîlâhât*, s. 65; el-Cürçânî, *et-Ta'rîfât*, s. 61.

5 Rıza, lügatte sızlanmama, yakınmama, hoşnut ve memnun olma halidir. Cüneyd-i Bağdadî, "rızâ iradeyi ortadan kaldırmaktır derken", el-Kannâd, "rızâ kaderin acı tecellileri karşısında kalbin huzur ve sükûn halinde olmasıdır" demektedir. İbn Atâ ise rızâyı, "sâlikin, Hakk'ın ezeli tercihinin, kendi tercihinden daha iyi olduğunu kavrayarak kızmayı ve şikâyeti bırakması" şeklinde tarif etmiştir. Bk. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 421; Hucvirî, *Keşfu'l-mahcûb*, s. 219; Gazâlî, *İhyâ*, c. III, s. 333.

6 Bu makaledeki *Risale-i Nur* kaynaklı alıntılar, Yeni Asya Neşriyat 1994 Printed in Germany ve Nesil Basım-Yayınun, *Kaynaklı İndeksli Risale-i Nur Külliyyatı* (1-2 cilt, İstanbul 1996) yayınlarından olacaktır.

7 Bediüzzaman'ın *Mektûbât* adlı eserinin 29. Mektub'unda, tasavvuf, tarikat, seyr u süluk gibi konuların yer aldığı risalesidir.

kımından son derece işlevsel ve feyizli bir yol olduğu belirtilmektedir.⁸ Bediüzzaman bu risalesinde, tarikat ehlinin, ehl-i dalalet/sapıklık topluluğunun saldırısı zamanında imanlarını tasavvuf öğretisiyle kurtardığını belirtir ve Sünnet çizgisi üzere olan tarikatların hasenât/iyiliklerinin seyyiât/kötülüklerine râcih/üstün olduğundan dolayı takdire lâyık olduklarını söyler.⁹

Said Nursi'nin tarikat ehli hakkında söylediği şu sözleri de oldukça önemli ve anlamlıdır: "Adi bir samimi ehl-i tarikat, suri, zahiri bir mütefeninden daha ziyade kendini muhafaza eder. O zevk-i tarikat vasıtasıyla ve o muhabbet-i evliya cihetiyle imanını kurtarır."¹⁰ Buradan da anlaşıldığı gibi, herhangi bir tarikat ehli, eğer samimi/içten ise, hayatın olumsuzlukları ve şeytanın hilelerine karşı, bilimle ve fenle ilgilenen bir kimseden daha iyi bir şekilde kendini korur. Tarikat ehli kimseler, tarikattaki sohbet, zikir ve vird gibi insana şevk veren vasıtalar yoluyla ve evliyaya duyduğu muhabbetle imanını güçlendirir.

Risale-i Nur'un tasavvufi irfan geleneğine daha yakın durduğunun bir başka belirtisi de, kullandığı ıstıhlardır. Eserler kavramsal bakımdan incelendiğinde, Bediüzzaman'ın, bazı görüşlerine itiraz şerhleri düşse de, İbn Arabî'nin kavramsal sözlüğünün bir benzerini kullandığı görülecektir. Eserlerinin Kur'an'dan ve Onun hazinelerinden geldiğini söyleyen İbn Arabî gibi, Bediüzzaman da, *Risale-i Nur*'un, Kur'an'ın manevi bir mucizesi olduğunu ifade eder. Onun tefekkürü ve sözlüğü tümüyle Kur'an'dan ve Onun zenginliğindedir. Zaten ömrünün yarıya yakın bölümünde yanında Kur'an'dan başka bir kitap bulundurmamıştır.

Bediüzzaman, *Âyetü'l-Kübra*¹¹ adlı risalesinde, Mi'râc-ı Ahmedî'nin^(s) gölgesinde, kendi ifadesiyle aklî, kalbî ve hayalî bir seyahat gerçekleştirmiş, bu "mi'râc-ı imani"sinin meyvesini adı geçen eserde beyan etmiştir. *Âyetü'l-Kübra*'da Bediüzzaman, kendisini, kâinattan Hâlıkını soran bir seyyah olarak niteler ve bu gezinin Zât'a kadar ulaştığını belirtir. Eserin birinci makamı, urûc/yükselişin ürünüdür. On dokuz mertebe ve basamaktan çıkarak, "gaibâne bir marifetten, hazırâne ve muhatabâne bir makam"a erişir. İkinci makam ise, tevhid burhanlarının çeşitli menzillere uğranılarak aktarıldığı sürecin meyvelerini saklar. Bediüzzaman, inişte kullanılan "menzil" terimi-

8 Bediüzzaman, *Mektûbât*, s. 429.

9 Aynı eser, s. 430.

10 Aynı eser, s. 431.

11 Bediüzzaman'ın *Şualar* adlı eserinde (7. Şua), Zât'a doğru yaptığı manevi yolculuğu (seyr u sülûk), kendi dilinden anlattığı risalesidir.

ni, İbn Arabî'nin kullandığı anlamda ele alır: "Allah'ın kâmil kuluna doğru indiği, insanın Allah'a doğru gittiği yer." Bediüzzaman, Yarattıcı'yla gerçekleşen bu karşılaşmada, birinci makamda, yükselirken mazhar olduğu müşâhedeleri, bizzat şehâdet olarak O'na ve mahlûkata arz etmektedir.¹²

Bediüzzaman'a göre Hz. Peygamberin^(s) miracı, kâmil velilere örnek olmuştur. Onun gölgesinde gerçekleşen seyr-i sülûklar, manevi geziler ve seyahatler, kâmil velilerin tahkik ehli olmalarını sağlamıştır. Bediüzzaman, kelim ve fıkıh damarından beslendiği kadar, belki ondan daha fazla irfanî gelenekten beslenmiştir. O, Şah-ı Geylanî (Abdülkadir Geylanî) için "kudsî üstadım" ifadesini kullanır. İmam-ı Rabbanî'nin *Mektubat* adlı eseri, İkinci Said evresine geçmesinde etkili olmuştur. Hz. Ali'den (ra) bizzat ders aldığı birçok yerde belirtir. İbn Arabî'yi "ulum-ı İslâmiyye'nin mucizesi" diye niteler. Mevlâna Celaleddin için, "yerde iken arşı seyreden..." ifadesini kullanır.

O, Kur'an ve Sünnetten beslenen tüm tasavvuf ekollerine çok hürmetli bir tavır takınmış olsa da, onlardan hiçbirini temsil etmemektedir. Onun için önemli olan, ister istemez belirli bir tasavvuf tarikine girmek değil; bundan ziyade, hakikatlere erişmektir. O bu hususu, İmam-ı Rabbanî ve Müceddid-i Elf-i Sâni olarak bilinen - onun ayrıca "Nakşibendî tarikatının kahramanı ve güneşi" diye tarif ettiği - Şeyh Ahmed Sirhindî'nin (971/1563-1034/1624) en dikkate değer sözlerinden birini iktibas ederek temellendirmiştir:

"Hakaik-ı imaniyeden bir tek meselenin inkişafı ve vuzuhu, benim indimde binler ezvak ve kerâmâta müreccahtır."¹³ Aynı zamanda Nursî, yine Sirhindî tarafından belirtilmiş olan şu gerçeği de teslim eder: "Hem bütün tarikatların gayesi ve neticesi, hakaik-ı imaniyenin inkişafı ve vuzuhudur."¹⁴

Bediüzzaman'a göre tasavvuf, tarikat, velâyet ve seyr u sülûk/manevî yolculuk, genel kabul görmüş kavramlardır. Bunlardan her biri kendi içinde, sezgi ve ilhama mazhar olan keşf ehli mutasavvıfların eserlerinde geniş bir şekilde tarif edilen kudsî bir hakikati barındırmaktadır. Onun kendine özgü tanımlamasıyla, tasavvuf ve tarikat, "ulvî bir sırr-ı insanî" ve bir "kemal-i beşerî"dir; onun başlıca hedefi ve maksadı marifet'tir. Hz. Muhammed^(s)'in mi'râc'ının gölgesinde, kalb ayağıyla bir manevî yolculuk (seyr-i sülûk-u ruhanî) neticesinde, zevkî (sezgisel), halî (fiilî), ve bir derece şuhudî olarak

12 Bu konunun devamı ve ayrıntılar için bk. Bediüzzaman, *Şualar*, s. 98 vd.

13 Bediüzzaman, *Mektûbat*, s. 355.

14 Aynı eser, s. 355.

imanın ve Kur'an'ın hakikatlerine mazhariyettir.¹⁵ Başka bir deyişle, tasavvuf; insanı, en sonunda Kur'an'da beyan edilen hakikatlerin tecellisine ulaştıran uzun bir manevî yolda seyahat ettirerek kemale ulaştırmayı hedefler. Bu seyahat, Nursî'nin tarif ettiği üzere, "kâinatın hadsiz hakikatinin tecellisinin çekirdeği ve merkezi" olan kalb vasıtasıyla gerçekleşir. Bir anlamda insanı, "kâinattaki her şeyi içinde barındıran bir indeks" (fihriste-i câmia) yapan kalbdır. "Mikrokozmos" (âlem-i sağır) kavramını çağrıştıran "fihriste-i câmia," tasavvuf ehli arasında yaygın bir şekilde kullanılan ve esasen Hz. Ali (ra)'ye atfedilen bir kavramdır. Nursî'ye göre, o kalbin Fâtırı, insanın kalbini işlettirmesini ve bilkuvve tavırdan bilfiil vaziyetine çıkarmasını ister. O öyle irade ettiği için, kalbin, akıl gibi, manevî seyahat esnasında ancak Allah'ı anma (zikir-i ilâhî) vasıtası olarak işlettirilmesi gerekmektedir; tâ ki, iman hakikatlerine teveccüh etsin (mazhar olabilsin).¹⁶

Bediüzzaman, kalbin bu yolda ilerleyebilmesi için, Allah'ı zikretmenin yanı sıra tefekkürün de bulunması gerektiğini söyler. Onun için, bu iki unsur, manevî (ruhanî) terakkinin anahtarlarıdır. Çünkü zikir ve tefekkür, âhiret için taşıdıkları sınırsız faydalarından başka, dünyada huzura kavuşmanın da kaynağıdır. Yine, toplum hayatının dağdağasından ve ağır yüklerinden bunalan, bu yüzden ücra köşelerde yalnız bir hayat yaşamak isteyen insanlara ezeli bir teselli ve ünsiyet kazandırır. Şehir veya cemaat hayatı içindeki sosyal toplantılar bile sonsuza dek sürecek bir ünsiyet, dostluk ve teselli veremez, ancak geçici bir avunma temin edebilir. O halde, bu arzu ve tercih edilmeyen şartlar dahilinde yaşayan insanlar, hakiki teselliye, ciddi ünsiyet ve alâkayı, gerçek zevki, Allah'ı zikir ve tefekkürde bulurlar. Böylece, yalnız olmadıklarını, Allah'ın her yerde hâzır olduğunu ve hayatın yalnız Allah'a iman ve marifetle anlamlı olduğunu gerçekten anlarlar.

Nübüvvetle velâyet arasında aslî bir bağ vardır; biri diğeri için mütemmimi/ tamamlayıcısı olarak gözükmektedir. Nursî'ye göre, "Velâyet, bir hüccet-i risalettir; tarikat bir bürhan-ı şeriatır."¹⁷ Velâyet, nübüvvet tarafından tebliğ olunan sırlar yüklü iman hakikatlerini, kalbin tefekkürü ve ruhun sezgisi vasıtasıyla aynelyakîn derecesinde idrak etmekle kalmaz, hepsini tasdik de eder. Yine velâyet ve tarikat, nübüvvetin ve şeriatın bir delili ve hüccetidir. İslâm'ın kemal sırrını ve onun nurlarına ulaştıran vasıtaları sunarlar. Her ikisi de insanlık için terakki kaynağı (maden-i terakkiyat) ve feyz

15 Aynı eser, s. 443.

16 Aynı eser, s. 443.

17 Bediüzzaman, *Mektûbât*, s. 444.

pınarının başıdır (medar-ı tefeyyüzat).¹⁸ Tarikat, mühim ve ulvî değerlerinden ve manevî sonuçlarından başka, İslâm âlemi içerisinde uhuvvet ve kardeşliğin güçlendirilmesinin en etkili vasıtası olarak hizmet görmektedir.

Daha sonra Bediüzzaman, tasavvufun daha derunî boyutlarını ve psikolojik mertebelerini tahlil eder. En başta, tasavvuf tarikindeki bir manevî seyahate girişmenin çok sırlar yüklü ve çok kıymetli olmakla beraber çok dar ve tehlikeli olduğunu kaydeder. Onun bu hadsiz zorluklarından dolayı, o yolda sülûk edenler bazen boğulur, bazen zararlı düşer, bazen döner başkalarını yoldan çıkarır. Çünkü bu yol, uzun, dar ve birçok tehlikeler yüklü bir yoldur.

Bediüzzaman'ın İslâm'a dair topyekûn kavrayışı içinde, tasavvuf üçüncü sırayı alır. Eğer sıralamayı belirtmek gerekiyorsa, ilki Kur'an ve ikinci olarak Peygamberin Sünnetinden sonra gelir. Tasavvufa veya tarikata girmeden önce, insan kendini ebedî saadete ulaştıracak yegâne yol olan iman açısından emniyet ve muhafaza altına almalıdır. Öyle ki, ona göre, Şeyh Abdülkâdir-i Geylânî (470/1077-561/1166)¹⁹, Şâh-ı Nakşibend²⁰, (791/1389) ve İmam-ı Rabbanî gibi büyük sufi üstadlar eğer bugün yaşıyor olsaydılar, tüm gayretlerini ve çalışmalarını iman hakikatlerinin ve İslâm esaslarının tahkim ve takviyesine sarfedeceklerdi. Çünkü ebedî saadetin kaynağı ve medarı onlardır. Tasavvuf tarikine girmeksizin cennete giden sayısız insan olduğu halde, imansız cennete giren yoktur. Bu noktada tasavvuf, insanın o olmadan da yaşayabileceği bir meyve hükmünde olduğu halde, iman, insanın onsuz asla yaşayamayacağı temel bir gıda olan ekmek gibidir.²¹ Eskiden, bir insan kırk günlük, hatta bazen kırk yıllık bir seyr-i ruhanî ile ancak iman hakikatlerine vasıl olabiliyordu, şimdi, Allah'ın rahmetiyle insanı bu hakikatlere kırk dakikada eriştiren bir yol varsa, ona karşı lâkayd kalmamak gerekmektedir.²² Kendisinin tasavvuf dersi verip vermediği sorusunun sorulduğu başka bir yerde Bediüzzaman şu şekilde cevap vermektedir: "Zarurî ve elzem olan İslâm'dır; zaman tarikat zamanı değil."²³ Bu bağlamda, tasavvuf dersi veriyor ve bir tarikat kuruyor olmakla itham edildiğinde, daima hakikat ve imanla alâkadar olduğu cevabını vermesi de zikredilebilir.²⁴

18 Aynı eser, s. 445.

19 Gavs-ı A'zam olarak bilinir, Kâdirî tarikatının kurucusudur.

20 Muhammed Bahaüddin Nakşibend, Nakşibendî tarikatının kurucusudur.

21 Bediüzzaman, *Mektûbât*, s. 41.

22 Aynı eser, s. 84.

23 Aynı eser, s. 85.

24 Eskişehir mahkemesindeki müdafaası onun "tarikat eğitimi" verme niyeti taşımadığını,

Bediüzzaman'a göre, her hak yol, er veya geç Kadîr-i Mutlak olan Allah'a ulaştırır ve tüm gerçek ve hak yollar, Allah'a ulaştırma noktasındaki seyrinin uzunluğu veya kısalığı bir yana, nihaî olarak Kur'an'dan çıkarılmıştır. Bu, bir yolun, usulünü ve irşadını Kur'an'dan alması ölçüsünde hak ve kabule mazhar olduğu anlamına gelecektir. Nursî'nin kendi yolunu ilgilendirdiği cihetten bakılırsa, bu yolun bütün vasıtaları Kur'an'a dayalıdır ve bu yol diğerlerine göre nisbeten kısa ve daha selametlidir. Onun yolu, dört terakki mertebesini ihtiva eder: Başlangıç noktası olarak "acz" vardır. Ardından, "fakra ve şefkate" dair iki ara mertebeden geçilir. Son olarak, "tefekür" ile zirveye erişilir. Her mertebe, Allah'ın ayrı bir isim ve sıfatına, ayrı bir vechine eriştiren bağımsız bir yol olarak da mütalaa edilmiştir. Meselâ, acz onun her şeyi kuşatan muhabbetine; fakr, küllî rahmetine; şefkat, Onun mutlak şefkatine; tefekkür de her şeyi kapsayan hikmetine eriştirir.

Bediüzzaman'a göre, sâlik, Kur'an'ın şu meşhur "Allah'ın vechi hariç her şey helâka gidicidir"²⁵ âyetinde saklı bulunan hikmeti tam olarak kavramaya başlayınca yolculuğunu tamamlar. Bu çok derin anlamlar yüklü âyetin tam olarak anlaşılması, insanı eşyanın zahirine bakıp aldanmaktan kurtaracak ve böylece onun eşyayı asıl vecihleri ve hakikatleriyle görmesi kolaylaşacaktır. Diğer bir deyişle, bir şey, onun bildirdiği üzere, iki veçhete sahiptir. Biri kendine bakan yönü "mânâ-yı ismî veçhesi", diğeri o şeyin Yaratıcısına bakan yönü olan "mânâ-yı harfî"dir. İlk veçhesinde, o şey fanidir, mefkuddur, hâdistir ve mâdumdur. Fakat ikinci veçhesinde, Allah'ın isimlerini yansıtan bir ayna gibidir. Bu anlamda, hem bir şâhid, hem de şâhid olunan, yani meşhuddur. Aynı zamanda hem vücut sahibidir (mevcud), hem de vücut sahibi olduğunun farkındadır (vâcid).²⁶ Bu mertebede bir kişi enaniyetini tamamen bırakacak ve dolayısıyla tüm mevcudatı Allah'a izafe etmeye muktedir olacaktır. Bunun yanı sıra, son olarak şunu görecektir: Vücudu Kendinden olan Zât-ı Vâcibü'l-Vücut'un isimlerinin tecellisine bir ayna olduğu ölçüde, sonsuz bir vücut kazanmaktadır.²⁷

fakat doğrudan hakikatin talimini hedeflediğini açık bir biçimde gösterecektir. Bk. Şükran Vahide, *The Author of the Risale-i Nur: Bediüzzaman Said Nursi*, İstanbul, Sözler Publications, 1992, s. 240.

25 el-Kasas, 28/88.

26 Aynı Kur'an âyetine dayanarak eşyanın benzer bir ikili ayrıma tâbi tutulması için, bk. Gazalî, *Mişkâtü'l-Envâr*, ed. Ebû Alâ el-Afîfî, Kahire: Dâru'l-Kavmiyye, 1964, ss. 55-56.

27 Bu fikir insanı, "Allah'ın kâinattaki tecellisinin asıl medarı" olarak kabul eden ve burada Bediüzzaman'ın yaptığı gibi, belîğ bir şekilde "Cenâb-ı Hakk'ın halifesi olan insan, sûreten hâdis, esasen ezeldir" diye ilan eden İbn Arabî'ye kadar geri götürülebilir. Ayrıntılı bilgi için bk. İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, ed. Ebû Alâ el-Afîfî, Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, Beyrut:1946,

Özetlemek gerekirse, bizatihi Bediüzzaman'ın çizdiği ve yürüdüğü yol, yukarıda kısaca ana hatlarıyla sunulduğu gibi, tamamen Kur'an'a dayanır ve tasavvuf tarikatlarına nispetle daha kısa, daha geniş, daha selametli ve daha evrenseldir. Bu yol kısadır, çünkü yalnızca dört mertebeden oluşmaktadır. Daha selametlidir, çünkü vecd halinde söylenen ölçüsüz sözlere (şatahat) ve ifadelere asla açık kapı bırakmaz. Bu yolla, kusurunu, fakrını ve eksikliğinin idrakinde olan nefis, onun için konulmuş sınırların ötesine geçmeye kalkışamaz.²⁸

Bediüzzaman'ın genel olarak tasavvuf ve tarikatlar konusundaki düşüncelerini bu şekilde özetledikten sonra, onun Muhyiddin İbnü'l-Arabî ile aralarındaki bazı ortak yönleri ve onun hakkındaki görüşlerini serdetmek istiyoruz.

2. İbn Arabî İle Bediüzzaman Arasındaki Bazı Ortak Yönler

İbn Arabî, kendisinden sonra gelen pek çok arif gibi Bediüzzaman'ı da etkilemiştir. *Risale-i Nur*'da İbn Arabî isim olarak birçok yerde geçer. Bediüzzaman gerek vahdet-i vücud ve vahdet-i şuhud, gerekse tasavvufi irfanın diğer meselelerine ilişkin görüşlerini açıklarken, ona atıflarda bulunur. İbn Arabî, kitaplarının tümünün Kur'an'dan ve Onun hazinelerinden alındığını beyan etmektedir. Bediüzzaman da eserlerinde benzer beyanlarda bulunmuş; eserinin, ne Doğu'nun ne de Batı'nın müktesebat ve felsefesinden gelmediğini, doğrudan Kur'an'ın arşından alındığını ifade etmiştir.

Risale-i Nur Külliyyatı'nda, Bediüzzaman'ın kendisinden istifade ettiği, severek okuduğu, alıntı yaptığı arifler arasında Ekberi geleneğe mensup çok sayıda isim zikredilmiştir. Bunlar arasında Molla Camî ön sırada gelir. *Risale-i Nur*'da adları geçen, Bediüzzaman'ın kaynakları arasında bulunan sufilerden bazılarını şöyle sıralayabiliriz: Üveysü'l-Karani, Hasan Basrî, Bîşri Hafî, Cüneyd-i Bağdadî, Abdülkadir Geylanî, Şah-ı Nakşibend, İmam-ı Rabbanî, İbn Arabî, Seyyid Ahmed-i Bedevî, Ahmed-i Rufaî, Ebu Yezid-i Bistamî, Ebu'l-Hasan-ı Şâzilî, İbrahim Ethem, Hatem-i Tâî, İmam Şa'ranî, İsmail Hakkı Bursevî, Mevlâna Celaleddin Rumî, Mevlâna Câmî (Molla Câmî), Niyazi-i Mısri, Necmeddin-i Kübra, Nasîruddin-i Tûsî, Sadreddin Konevî, Abdülkerim Cîlî, Fuzûli-i Bağdadî, İbrahim Hakkı Erzurumî, Mevlâna Hâlid-i Bağdadî, Ahmed-i Cizrî, Seyyid Sıbğatullah, Alvarlı Hoca Mu-

s. 50 vd.

28 Bediüzzaman, *Mektûbât*, s. 460.

hammed Efendi, vd...

Burada *Risale-i Nur*'da geçen tasavvuf istilahlarından bazı örnekler vermemiz yerinde olacaktır: Abadile-i Seb'a, acz, ârif, akl-ı evvel, âlem-i melekût, âlem-i misâl, âlem-i berzah, âlem-i gayb, âlem-i şahadet, akrebiyyet, aktâb, asfiya, aşk, aynelyakin, âyan makamı, bâtın, berzah, ceberrut, cevher, cezbe, cilve, çile, devir, duâ, enfüs, edep, ehadiyyet, tecellî, makam, mertebe, menzil, muhabbet, müşâhede, vâkıa, rüya, fakr, fenâfillah, feyz, hayal, havf, recâ, hikmet, vahdet, hevâ, himmet, ihlâs, inâyet, ikram, keramet, ilham, imam-ı mübin, kitab-ı mübin, şuhûdî iman, tarikat, insan-ı kâmil, irşad, mürşid, sekr, iştıyak, kalp, ayna, zikir, marifet, kurbiyyet, tayy-ı mekan, bast-ı zaman, feth, keşf, mi'râc, seyr u sülûk, muhabbetullah, tasfiye-i kalp, tezkiye-i nefis, nuraniyyet, rıza makamı, tefekkür, seyr-i enfûsî, seyr-i ruhanî, şevk, takvâ, zühd, tevbe, tecellî, tahakkuk, tevekkül, tevhid, vird, urûc, ünsiyet, huzur, huşû, velâyet, vücud, yakîn vs...

Bediüzzaman'ın bir bakıma manevi miracının ürünü ve tanığı olan *Şualar* adlı eserindeki *Ayetü'l-Kübra Risalesi*, geleneksel sûfi sözlüğünün kullandığı, tasavvufi istilahların sıkça geçtiği, Zât'a yapılan yolculuğun nihayetinden sonra, menzillere uğrayarak yeniden varlığı okumak üzere ikinci bir gezinin gerçekleştiği, son derece ilgi çekici bir metindir.²⁹

İbn Arabî ile Bediüzzaman'ın felsefeye bakışları da oldukça yakındır. Buna göre filozofun ilmi, külliyyen bâtil değildir. Akıl insanı nihâi bir yakîne ulaştıramaz. Hakikati idrak eden ise kalptir. Şeyh-i Ekber'le Bediüzzaman arasındaki bir başka benzerlik, ikisinin de son derece merhametli ve şefkatli oluşudur. Şeyh-i Ekber, "Elhamdülillah intikam ve cezayı sevenlerden değilim. Allah beni rahmet üzere yarattı. Ve, "Biz seni âlemlere rahmet olarak gönderdik" buyurduğu Zât'ın⁽⁶⁾ rahmetinin varisi kıldı" der. Bediüzzaman ise, kendisine otuz sekiz yıl boyunca sistemli bir şekilde zulmedenlere beddua bile etmekten çekinmiş, onların ıslahını dilemiş, onlar yüzünden çocuklarının ve yakınlarının zarar görmesini, şefkat mesleğine aykırı telakki etmiştir.

İbn Arabî'nin eserleri, İlâhî ve beşerî âlemlerin sınırlarının kapsamlı bir toplamını sunarken, Bediüzzaman eserleri için, "kâinatın tılsım-ı muğlâkını ve muammasını keşfeden" ifadesini kullanır. İbn Arabî, "kemal üzere olanlar, ancak zâhir ve bâtını birleştirenlerdir" derken, Bediüzzaman da, yorum tarzında orta yolu tercih eder. İki arifin ortak olduğu bir başka konu, ebced ve cifir hesabı ve bazı surelerin girişinde yer alan hurûf-ı makattaa'nın yo-

29 Bk. Bediüzzaman, *Şualar*, ss. 98-160.

rumu meselesidir. İbn Arabî gibi Bediüzzaman da, selefilerin şiddetle reddettiği ebced ve cifir hesabına eserlerinde yer verir ve İlahi birer şifre olan mukataa harflerinin, bazı marifet ehli tarafından çözülebileceğini belirtir.³⁰

İbn Arabî'ye göre, şeriat bu dünyada daima geçerli kalır ve insanın ke-male ulaşması da ancak onunla mümkündür. O, şeriatın, hakikatin örtüsü ya da sembolü olmadığını, bizzat hakikatin kendisi olduğunu belirtir. Bediüzzaman da aynı görüştedir. Şeyh-i Ekber, *Kitabu'l-Abadile* adlı eserinde, âlemdeki her bir hakikatin bizi İlahi hakikate yönelten bir işaret olduğunu söyler. Ona göre, âlemdeki her hakikat, ancak işaret ettiği bu İlahi hakikate dayanarak var olur. Nihayetine ulaştığında da, yine ona döner. Allah Kur'an'da âlemi zikrettiğinde, onu hangi isme izafe ediyorsa ona dikkat etmek gerekir. Böylece hangi âlemden söz edildiğini anlamak mümkündür. Bediüzzaman ise, her varlığın bir "kelime-yi Rabbanîye" olduğunu söyler. Varlığa mânâ-yı ismî ile değil, mânâ-yı harfî, yani işaret ettiği yön itibarıyla bakmak gerektiğini belirtir. Varlıkları, aynı zamanda âyât-ı tekvinîye olarak niteler. Her varlığın, bin bir dille Allah'ı tesbih ettiğini, bu anlamda bir âyet, bir işaret olduğunu söyler. İbn Arabî'ye göre "âlem, İlahî isimlerin inkişafıdır." Bediüzzaman'a göre de "kâinat, Esmâ-i İlahîyye'nin tecelligâhıdır."

Görülüyor ki, İbn Arabî ve Bediüzzaman'ın düşünceleri birçok noktada birleşmektedir.

3. Bediüzzaman'a Göre Muhyiddin İbnü'l-Arabî

Risale-i Nur'un birçok yerinde İbn Arabî, ya isim olarak geçmiş veya onun fikirleri üzerinde durulmuştur. Onun hakkındaki bölümlerde genel olarak övücü ifadeler kullanılmıştır. Bediüzzaman, *Lem'alar* adlı eserinde, İbn Arabî için "ulûm-ı İslamiyye'nin bir mucizesi" tabirini kullanır. Mustafa Sabri ile Musa Bekuf'un düşüncelerini değerlendirmesini isteyen bir talebesine şöyle cevap verir: "Birisi ifrat etmiş, diğeri tefrit ediyor. Mustafa Sabri, gerçi müdafaatında Musa Bekuf'a nisbeten haklıdır; fakat Muhyiddin gibi ulûm-ı İslamiyye'nin bir mucizesi olan zatı tezyifte haksızdır."³¹

Dokuzuncu Lem'a'da yine bir talebesinin sorusuna verdiği cevapta şöyle der:

"Senin ikinci sualinin hülasesi; Muhyiddin-i Arabî demiş: "Ruhun

30 Bediüzzaman, *İşaratü'l-İ'caz*, ss. 36-39.

31 Bediüzzaman, *Kaynaklı İndeksli Risale-i Nur Külliyyatı*, 1. cilt, s. 740.

mahlukiyeti, inkişafından ibarettir.” O sual ile, benim gibi zayıf bir biçare-yi, Muhyiddin-i Arabî gibi müthiş bir harika-yı hakikat, bir dahiye-yi ilm-i esrara karşı mübarezeye mecbur ediyorsun. Fakat madem, nüsus-ı Kur'an'a istinaden bahse girişeceğim; ben sinek olsam o kartaldan daha yüksek uçabilirim.”³²

Bediüzzaman, konuya ilişkin yorumuna şöyle devam eder:

“Ruh, mahiyeti itibariyle emri bir kanundur (emr-i Rabbi). Harici vücut giydirilmiş bir “namus-ı zîhayat”tır. Hazret-i Muhyiddin, yalnız mahiyeti noktasında düşünmüştür. Vahdetü'l-vücut meşrebince, şeylerin varlığını hayal görmektedir. O zat, harika keşif ve müşahedeleriyle, mühim bir meşrep sahibi ve müstakil bir mesleği seçtiğinden, âyetleri, meşrebine ve meşhudatına uygulamaktadır. O kudsi zatın kendisine özgü bir makamı var, makbuldür. Fakat kimi keşiflerinde sınırları taşmış, muhakkiklerin çoğuna aykırı düşmüş ve düşünmüştür. Meseleye bu sır açısından bakmak gerekir. O zat, yüksek ve harika bir kutup, bir ferd-i devrandır. Zamanın manevi bakımdan çekim kutbu ve çağının efradı arasındadır. Şeyh-i Ekber, böylesine harikulade niteliklere sahip olmasına rağmen, birçok âlim ve tahkik ehli, eserlerine eleştirel bakmış, hatta öğrencilerinin, müritlerinin okumasını yasaklamışlardır.”³³

Bediüzzaman, kardeş ruhların, arada zaman ve mekân engelini aşır görüşmeleri hususunu açıklarken; kâmil velayete ulaşmış olan Muhyiddin-i Arabî gibi zatların, dilediği zaman, dilediği “temiz ruh”la görüşebileceğini ve temiz ruhları da onunla mülâki olabileceğini söyler. Bu zevatın, geleceğe ilişkin gaybi ihbarlarda da bulunabileceğini ifade eder:

“Şu kısım ihbaratın çok envai var. Birinci kısım, ehl-i keşf ve velayete mahsustur. Mesela Muhyiddin Arabî, Bakara sûresinde çok ihbarat-ı gaybiye bulmuştur. İmam-ı Rabbani, sûrelerin başındaki mukattaatla çok muamelat-ı gaybiyenin işaretlerini ve ihbaratını görmüştür.”³⁴

İbn Arabî'ye *Risale-i Nur*'un birçok yerinde atıflar yapılır. Bunlardan biri de Otuz Üçüncü Söz'de geçer. Burada Bediüzzaman, tevhidin bir “konuşan delili” olarak Hz. Muhammed'in^(s), risâlet ve velâyet yönleriyle, kendisinden önceki nebilerin tevatürle icmâlarını ve sonraki velî ve muhakkiklerin tevatürlerini içeren bir kuvvetle, tüm hayatında bütün gücüyle Allah'ın birliğini ilan ettiğini söyler. İslam âlemi gibi, geniş, parlak ve nurani bir pencereyi marifetullaha açmış olduğunu belirtir ve şöyle der:

32 Bediüzzaman, *Risale-i Nur Külliyyatı*, 1, s. 597.

33 Aynı eser, 1, s. 598.

34 Aynı eser, 1, s. 181.

“İmam-ı Gazali, İmam-ı Rabbani, Muhyiddin-i Arabî ve Abdülkadir-i Geylânî gibi milyonlar muhakkikin-i asfiya ve siddikîn, o pencereden bakıyorlar ve gösteriyorlar.”³⁵

Beşinci Mektup'ta Bediüzzaman, kendisinin daha çok İmam-ı Rabbânî damarına yakın durduğunu söyler. Onun, “Bütün tariklerin nokta-yı mün-tehası, hakâik-i imaniyenin vuzuh ve inkişafıdır” yorumundan hareketle, bu damarın iman hakikatlerinin idraki ve yaşanması hususunda, bir tür “orta yol”u seçtiğini ima etmektedir. Onların kendi çağında gelmeleri halinde, *Risale-i Nur*'un dilini ve mesleğini ihtiyar edeceklerini, bu zamanın, böylesi bir dili gerekli kıldığını söylemektedir. Vahdet-i vücud ve vahdet-i şuhud doktrinlerinin, kâmil veliler yetiştirdiğini fakat bu vadide yürüyenlerin, ehl-i velâyet ve şuhud olmalarına rağmen, kimi müşahedelerini doğru tabir edemediklerini belirtir. Bu türden yorumlarda sorumlu olmadıklarını, onların rü'yet ve müşahedelerini, asfiya denilen tahkik ehlinin daha doğru tevîl edebileceklerini söyler. Bu yorumlara avam-ı müminin doğrudan muhatap olması halinde, “mecazın cehlin eline düşmesi”yle birlikte çeşitli yanlış anlamalara yol açabileceğini vurgular.

Mutasavvıfların tefekkürlerinde temel aldıkları rivayetlerden biri olan, “Ben gizli bir hazine idim, bilinmeyi sevdim”³⁶ kudsi hadisinde söz ederken, Bediüzzaman şöyle der:

“İnsan, sıfat-ı kemal-i İlahiyeye hem mazhar olur, hem müzhir olur. Nitekim Muhyiddin-i Arabî, bu hadis-i şerifin beyanında, “Mahlûkatı yarattım ki, Bana bir ayna olsun ve o aynada cemalimi göreyim” demiştir.”

Keza, İbn Arabî ve diğer ariflerden söz eden bir başka metinde Bediüzzaman, muhtemel bir soruyu (Bir çıksa dese, “Koca Avrupa'nın bu kadar hükemesi, şu hakikat-i imaniyeyi inkâr ediyorlar. Bizim bir iki hocamızın sözü nasıl tercih ediliyor?) şöyle cevaplar:

“Bir iki hoca dediğin, milyarlarca insanın güneşleri olan Şah-ı Geylânî, İmam-ı Gazâlî, Muhyiddin-i Arabî, Şah-ı Nakşibend, İmam-ı Rabbânî gibi ehl-i ihtisasın icmâlarıdır ki, o hakikati görmüşler, gösteriyorlar.”³⁷

İbn Arabî gibi âriflerin, Kur'an ve hadisi yorumlayış biçimine, kimi zaman eleştiriler getiren Bediüzzaman, özellikle Üçüncü Said dönemindeki metinlerinde, onun bu tarz öznel yorumlarını “parlak, yüksek ve harika”

35 Bediüzzaman, *Risale-i Nur Külliyyatı*, 1, s. 317.

36 Suyûtî, *ed-Dürretü'l-Müntesire*, s. 125; Ali el-Kâri, *el-Esrâru'l-Merfûa*, s. 273. Bu kudsi hadis, sefilelerce uydurma sayılır.

37 Bediüzzaman, *Risale-i Nur Külliyyatı*, 2, s. 1395.

olarak nitelemektedir.

Görüldüğü gibi Bediüzzaman'ın, Muhyiddin İbn Arabî'nin büyük şahsiyeti konusunda en ufak bir tereddüdü yoktur. Ancak, eserleri ve umurun istifadesi konusunda çok temkinli olmak gerekir. Muhyiddin-i Arabî gibi harika zatların sahabelere niçin yetişemediğinin hikmetini açıklarken Bediüzzaman şöyle der: "Muhyiddin, kendisi hâdî ve makbuldür. Fakat her kitabında mühdî ve müşid olamıyor. Hakaikte çok zaman mizansız gittiğinden, kavâid-i ehl-i Sünnete muhalefet ediyor ve bazı kelâmları zâhirî dalâlet ifade ediyor. Fakat kendisi dalâletten müberrâdır..."³⁸ Bu sözlerinden de anlaşıldığı gibi Bediüzzaman, İbn Arabî'nin âlim ve veliliği hususunu teslim ederken, eserleri konusunda ayrı bir açıklama getirmektedir. Günümüzde, bu alanda uzman olmayan kimselerin onun kitaplarını, özellikle de vahdet-i vücuda dair meselelerini okumasının bazı yanlış anlama ve yorumlara yol açacağı için zararlı olabileceğini ifade etmektedir.³⁹

4. Allah - Âlem ve İnsan İlişkisi

Tasavvuftaki Allah - insan ve âlem ilişkisinin temelinde, İslâm'ın varlık düşüncesi yer almaktadır. Varlığın hakikatini Allah'tan başka kimse bilemediği için, insanın varlığı bilmesi bir yönüyle olup, varlığın özü itibariyle değildir. İslâm düşüncesinde, "varlığı kendi zatından ve kendi zatıyla olan mevcuttur" şeklinde ifade edilen varlık,⁴⁰ herhangi bir delile ihtiyaç duymayacak kadar açıktır ve genel olarak üç kısımda incelenmiştir:

- a) Vâcibu'l-Vücûd (Mutlak Vücûd): Allah Teâlâ kendi zatıyla kâim, varlığında başkasına muhtaç olmayan, kadîm, vâcib, değişme, parçalanma ve eksilmeden münezzeh, bâkî ve tektir. Hakk'ın zâtı kendisiyle kâimdir. Allah'ın zâtı idraklerimizde dışındaki olan ehadiyetin ayıdır. Akıl ve duyular sınırlı olduğu için O'nu kavrayamaz.
- b) Mümkünü'l-Vücûd (Umumî Vücûd): Eşyaya nispet edilen bu vücûd, gerçek vücûd olmayıp, Allah'ın isim ve sıfatlarının tecellîlerinin çeşitli şekillerde görüntüsüdür. Eşya, varlığı bir başkasına bağlı, kendi zatıyla ma'dum, hâdis (sonradan olma), mümkün,

38 Bediüzzaman, *Lem'alar*, s. 272, 273.

39 Aynı eser, s. 273.

40 Bk. İ. Fennî Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, Haz. Mustafa Kara, İstanbul 1991, ss. 9-10-78 vd.; Ferid Kam- M. Ali Aynî, *İbn Arabî'de Varlık Düşüncesi*, İstanbul 1992, ss. 87-89; Hüsameddin Erdem, *Panteizm ve Vahdet-i Vücûd Mukayesesi*, Ankara 1990, ss. 34, 38, 79; M. Erol Kılıç, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Varlık ve Mertebeleri*, s. 112 vd.

değişen, parçalanıp eksilebilen, fâni ve çoktur. Mutasavvıflara göre, mevcut varlıklar vücûd itibariyle Hakk'ın aynı, taayyün (meydana çıkma) itibariyle gayrıdır.

- c) Mümtenu'l-Vücûd (Adem): Vücudun zıddı olup yokluk demektir. Adem, ezelden ebede kadar kendisinden bir şey çıkmayan ve hareket meydana gelmeyendir. Adem, mutlak ve izâfî olmak üzere ikiye ayrılır. Mutlak ademi tasavvur ve idrak etmek mümkün değildir. İtibarî (izâfî) adem ise, bil-kuvve mevcut olup, bil-fiil yok olan şey mânâsına gelir. Çekirdeğin içindeki sûretler, insanın zâtında gizli olan kabiliyetler açığa çıkmadığı sürece bil-kuvve mevcut, bil-fiil yoktur, ademdir.

Mutlak varlıkta bilkuvve mevcut olan kudret ve çeşitli nispetlerin, sıfat ve isimlerin birer alâmeti ve nişânesi olarak bilfiil tecellî ve tezahürü, âlem ve eşya denilen bu şehâdet âlemini ve aradaki varlıkları meydana getirmiştir. Bu âlemdeki bütün varlıklar, mânâ olarak mutlak vücûd'u temsil eden ve varlığı ona bağlı olan; madde olarak ise kendi çokluğunu meydana getiren bir birliğin üyesidir.⁴¹

Allah-âlem ve insan ilişkisi, tasavvuf düşüncesinin en önemli konularından birini teşkil etmektedir. Bu ilişki, *Teizm* (Theisme), *Deizm* (Deisme), *Panteizm* ve *Pan-anteizm* adı verilen birtakım felsefî ekollerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Tasavvuf düşüncesinin temellerinden olan vahdet-i vücûd'u iyi anlayabilmek için bu felsefî sistemler hakkında kısaca bahsetmek faydalı olacaktır.

Teizm; Tanrı- âlem ilişkisinde Allah'ın varlığını ve birliğini, aşkınlığını, kâinatı yaratıp yönettiğini, ilâhî kaynaklı bir dini, vahyi, peygamberi, ruhu ve onun ölümsüzlüğünü prensip olarak kabul eden felsefî bir ekoldür. Bu düşüncede, Tanrı âlemlerle iç içe olup, sürekli olarak dünya işlerine müdahale etmektedir.

Deizm; Tanrı-âlem ilişkisinde Tanrı'nın aşkınlığını kabul eden ve Tanrı'yı aklî bir zorunluluk olarak gören, fakat her türlü vahyi ve ilhamı, vahyin bildirdiği Allah'ı, dini ve kader anlayışını inkâr eden felsefî bir sistemdir. Bu sistemde, Tanrı âlemi yaratmış ve bir kenara çekilmiş, dünya işlerine karışmamaktadır.

41 Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. İ. Fennî Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, Haz. Mustafa Kara, İstanbul 1991, ss. 9-10-78 vd.; Ferid Kam-M. Ali Aynî, *İbn Arabî'de Varlık Düşüncesi*, İstanbul 1992, ss. 87-89; Hüsameddin Erdem, *Panteizm ve Vahdet-i Vücûd Mukayesesi*, Ankara 1990, ss. 34, 38, 79; Süleyman Hayri Bolay, *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*, Ankara 1990, s. 256 vd.

Panteizm; Tanrı-âlem ilişkisinde, varlığın ve âlemin varlık sebebini, bizzat o şeylerin özünde var sayan; yaratan ile yaratılanı, Tanrı ile âlemi içiçe aynı şeyler kabul eden, içkin Tanrı anlayışını savunan felsefî sistemdir. Bu sistemde, varlığın yaratan ve yaratılan gibi ikiliği kaldırılmakta ve varlığın birliği; Tanrı ile âlemin aynı şey olduğu kabul edilmektedir. Bu düşünceye göre, "Tanrı her şeydir" veya "her şey Tanrı'dır."

Pan-anteizm ise, Tanrı-âlem ilişkisinde, Tanrı'nın vücudunun (cevher) âlemi ihata etmiş ve onda mündemiç olduğu fikrini savunur. Bu görüş, içkin ve aşkın Tanrı anlayışlarını savunan felsefî sistemleri birleştirme yoluna gitmiştir. Bu ekole göre, Tanrı ile âlem aynı şeyler değildir, her şey Tanrı'da mevcuttur, fakat âlemin tamamı ulûhiyeti teşkil edemez. Tanrı bir yönüyle aşkın, âlemin dışında; diğer yandan içkin, âlemin içindedir. Tanrı'nın varlığı, şeyleri ve âlemi kendi varlığı ile ihata etmiş ve onlarda sağlam bir şekilde yerleşmiştir.⁴²

5. Vahdet-i Vücûd

İslâm düşünce tarihinde vahdet-i vücûd, Allah'ı zât itibariyle aşkın, isim ve sıfatlar yönüyle içkin kabul eden; Allah'tan başka hiçbir gerçek vücûd kabul etmeyen; bütün varlıkları Mutlak Vücûd'un isim ve sıfatlarının görüntüsü ve tecellisi sayarak, hakiki varlığa nazaran, onların ezeli ve ebedî yokluğu ifade ettiğini, keşf ve tecrübe yoluyla ortaya koyan tasavvufî bir görüştür.⁴³

Vahdet-i vücûd düşüncesinin temelinde, kelâmî münakaşaların esasını teşkil eden ve sûfilerin tasavvuf anlayışlarının merkezinde yer alan tevhid meselesi bulunmaktadır. Tevhid, beşeriyet eserlerinin (izlerinin) yok olup, ulûhiyetin ortaya çıkmasıdır. Cüneyd-i Bağdadî'nin ifadesiyle, "Kadîmi sonradan olandan ayırmaktır."⁴⁴ Tevhidin hakikati, bir şeyin tekliğine, o şeyin tekliği hakkındaki doğru bir bilgi ile hükmetmektir. Bundan dolayı âlemdeki her şey, Allah'ın vahdâniyetini ispat eder⁴⁵.

42 Ferid Kam-M. Ali Aynî, *İbn Arabî'de Varlık*, ss. 9-17; S. Hayri Bolay, *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*, Anlana 1990, ss. 49,200,201,267,293 vd.; Hüsameddin Erdem, *Panteizm ve Vahdet-i Vücûd*, ss. 1-7.

43 Farklı vahdet-i vücûd tanımları için bk. Ferid Kam, *Vahdet-i Vücûd ve Panteizm*, s. 108; Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, İstanbul 1968, c.I, s. 576; İ. Fenni Ertuğrul, *Küçük Kitapta Büyük Meseleler*, İstanbul 1976, s. 34; Hüseyin Aydın, *Muhasibi'nin Tasavvuf Felsefesi*, Ankara 1976, s. 145; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, ss. 506-507; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, ss. 741-742.

44 Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 97; Hucvirî, *Keşfu'l-mahcûb*, s. 414.

45 Hucvirî, *age*, s. 411.

Tevhidin en son ve en mükemmel hâli olarak kabûl edilen vahdet-i vücûd düşüncesi, ilk İslâm mutasavvıfları tarafından dile getirilmekle beraber, İbn Arabî tarafından sistemleştirilmiştir. Ancak o, eserlerinde “vahdet-i vücûd” terimini kullanmamıştır. Daha sonra bu kavram, onun genel fikrî muhtevası çerçevesi içinde teşekkül etmiştir.⁴⁶

İbn Arabî’ye göre, varlık bir tek hakikatten ibarettir. Bu, “*Lâ mevcûde illallah*” yani “Allah’tan başka vücûd yoktur” sözüyle ifade edilir. Ancak bu söz “*Her şey Tanrı’dır*” anlamına gelmez. Allah mutlak varlıktır. O’nun varlığının sebebi yoktur, kendi zâtıyla vardır. Mutlak varlık olan Allah, her türlü kayıt ve şarttan uzaktır. O’nun dışındaki her şey izafidir; onların hakikat oluşları, mutlak hakikate bağlıdır.⁴⁷

İbn Arabî’nin *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye* adlı eserinde şu ifadelere yer verir:

“O, söz ve inanç olarak şahâdet eder ki; Yüce Allah bir tek ilâhtır. Onunla birlikte ilâhlıkta bir ikincisi yoktur. O, eş ve çocuk edinmekten yana çok yüce ve münezzehdir. O, ortağı olmayan bir Mâlik, yardımcısı olmayan bir Melik’tir. O’nunla birlikte işleri evirip çeviren başka bir yaratıcı da yoktur. O, varlığı kendinden olan Yüce bir zâttır. Varlığında bir başkasına muhtaç değildir. Ondan başka her şey varlığında O’na muhtaçtır. Bütün âlem O’nunla vardır. O vâcibu’l-vücûd (varlığı zorunlu) olarak en yüce, başlangıcı ve sonu olmayandır. O, nefsi ve zâtı ile kâim ve hiçbir şeye bağlı olmayan bir Vücûd-ı Mutlak’tır.”⁴⁸

İbn Arabî, adı geçen kitabının ikinci bâbında şöyle demektedir:

“En kutsal zât olan Hakk’ın öz varlığı bizzat kendi zâtı ile mevcuttur; ve mutlak (kayıtsız) varlığı kendisi dışında hiçbir şeyle kayıtlı değildir. Varlığına hiçbir nesne sebep ve illet değildir ki, o şeyden illetli (ma’lul) olsun. O’nun varlığı madde gibi bir şeye sebep ve illet değildir. O, sebep ve illetlerin ve bunlara bağlı nesnelere icâd edicisi ve yaratıcısıdır. O, şânına lâ-yık olmayan niteliklerden bütünüyle pâk bir Melik’tir ki, ezelen ve ebeden mülkünden uzak olmadı. Gerçekte varlık âlemi Allah’ın varlığı ve var etmesi ile var olup, bizzat zâtları yönünden kayıtsız bir varlığı yoktur. Kayıtsız (mutlak) varlık, zâtı yüce ve her şeyden münezzeh bir varlıktır ki, O, zâtı ve nitelikleriyle, varlıkları da yoklukları da mümkün olan her nesneye aykırıdır. Çünkü âlem baştanbaşa mutlak olmayan (kayıtlı) bir varlıktır.”⁴⁹

46 Avni Konuk, *Fusûs Şerhi*, c. I, s. L; Suâd el-Hakîm, *el-Mu’cemu’s-Sûfi*, Beyrut 1981, s.1145; Ethem Cebecioğlu, *İmam-ı Rabbanî Hareketi ve Tesirleri*, İstanbul 1999, s. 96.

47 İbn Arabî, *Fusûsu’l-Hikem*, s. 46.

48 İbn Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, I, s. 26.

49 İbn Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, I, s. 112.

Bu açıklamalarda da görüldüğü gibi İbn Arabî, ulûhiyet konusunda ehl-i sünnetle herhangi bir ayrılık içinde değildir. “O, zâtlarında yaratılan nesnelere aynı değildir. O'nun şânu pek yücedir. Gerçekte O, O'dur, nesnelere de nesnedir.”⁵⁰ Bu sözlerinde de görülüyor ki, İbn Arabî, eşyaya Allah demektir. Eşya eşyadır, Allah da Allah'tır.

Allah Teâlâ, kendisinde gizli olan kemâlâtını, şuhûdî bir zevkle bilmeyi arzu etmiş ve halkı da bu zevkle bilinmek üzere yaratmıştır. Buna göre Allah'ın âlemi yaratma sebebi, ilâhî sevgidir. Âlem, Allah'ın sevgisinin ve zâtî aşkın bir sonucu olarak, müşahhas varlıklar halinde tecellîsidir. Kemâlât-ı ilâhiyye en kapsamlı sûrette sadece insanda tezâhür edebilir ve Hak kendisini onda görür. Bunu görmeyi istediğinde, sıfat ve isimlerin en kâmil sûreti olan insanı yaratmıştır. Bu durum sürekli bir oluşu anlatmaktadır. İbn Arabî bunu şöyle ifade eder:

“Yüceler yücesi olan Allah, Esmâ-i Hüsnâsının âyân-ı sâbitelerini kâmil bir surette görmek istedi. Bir şeyin kendi benliğini kendi nefsiyle görmesi, o şeyin ayna gibi başka bir şeyde kendini seyretmesine benzemez. Çünkü kendisine bakılan yerin verdiği surette, bakanın kendi nefsi görünür. Böyle bir yer olmasaydı ve Allah'ın ona tecellisi bulunmasaydı kendisine bir suret görünmezdi.”⁵¹ “İnsan, âlemde Allah'ın maksûdudur. O, gerçekten halifedir. Esmâ-i ilâhinin zuhûr mahâllidir. Âlemin hakikatlerinin; melek, felek, ruh, cisim, tabiat, cemad, nebat ve hayvanın toplandığı yerdir.”⁵²

Hakiki vücûd bir olmakla beraber, âlemdeki ve mahlûkattaki tecellileri farklıdır. Kâinattaki yaratıklar, hangi kabiliyette takdir edilmişse o tarzda vücûd bulur. Bu durum, duvarlarında çeşitli aynalar bulunan bir odaya giren kişinin, kendisinde bir değişme olmadığı halde, her aynada farklı yansımaları gibidir.

6. Risale-i Nur'da Vahdet-i Vücut ve Vahdet-i Şuhud

“Vahdet-i vücud” terimi, “varlığın birliği/tekliği” manasında kullanılan hem dinî, hem felsefî bir tabirdir. Bir bilmek, Allah'tan başka varlık olmadığının idrak ve şuuruna sahip olmaktır. Burada Allah ve âlem ilişkisi esas alınmıştır. Allah, tek, müstakil ve ebedî bir varlıktır. Âlem ise, Onun isim ve sıfatlarının tecellisinden meydana gelen geçici ve gölge varlıktır. Birisi sonsuz olan Allah, diğeri ise sonlu olan kâinattır.

50 Aynı eser, I, s. 46.

51 İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, ss. 48-49.

52 İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye*, I, s. 162.

“Vahdet-i şuhud”⁵³ ise, “şahit olunanların birliği” veya “görmenin birliği” anlamında kullanılan bir tabirdir. Vecd halinde salikin her şeyi bir görmesi, her yerde yüce Allah’ın tecellilerini müşahede etmesidir. Şuhudî tevhidde, yani vahdet-i şuhudda sâlikin her şeyi bir görmesi geçicidir. Vecd hali geçince bu durumdan kurtulur. Birlik, bilgide değil görmededir. Vahdet-i vücud’da ise birlik bilgidedir. Yani sâlik, gerçek varlığın bir tane olduğunu, bunun da Hakk’ın varlığından ibaret bulunduğunu, Allah ve O’nun tecellilerinden başka hiçbir şeyin hakiki varlığı olmadığına inanır. Ancak vahdet-i vücud ehli bu bilgiye nazari olarak değil, yaşayarak ve manevi tecrübe ile ulaşır. Bu makama gelen sûfiler, Hakk’ın vücud denizine daldıkları için (fenâfillah) orada denizden başka bir şey göremezler. Kendi vücudunu da bu deryadan bir damla olarak kabul ederler. Bu halin sonunda, istiğrak halinde damlayı da düşünemezler.

“Varlığın Birliği” nazariyesi, tasavvuf tarihçilerine göre, İslam tefekküründe inşa edilmiş en zengin ve tutarlı düşüncelerden biridir. İlk olarak Şeyh-i Ekber’in talebesi Sadreddin Konevî’de rastlanan vahdet-i vücud ibaresi, esas itibariyle, “Bir’den zuhur eden mahlûkatın hakiki bir vücuda sahip olmadıkları” düşüncesine dayanır. Vücud niteliği, Vacibu’l-Vücud (varlığı zorunlu) olan yalnız Allah’a lâıyk ve aittir. Mâsivâ’nın bir hayalden ibaret olduğu düşüncesi, tevhidin bâtni yönüne yapılan aşırı vurgunun sonucudur...

Sufilerin tevhide yaptıkları bu vurgunun bir örneğini *Risale-i Nur*’da bulmamız mümkündür. Vahdet-i vücud düşüncesini, “tarikatın gayet mühim bir meşrebi” olarak değerlendiren Bediüzzaman, bu meşrebi şu şekilde tarif eder:

“Vâcibu’l Vücud’un vücuduna hasr-ı nazar edip, sair mevcudatı o vücudu vâcibe nispeten o kadar zayıf ve gölge görür ki, vücud ismine lâıyk olmadığına hükmedip, hayal perdesine sarıp ve Cenâb-ı Hakk’tan başka her şeyi terk makamında onları hiçe saymak, hatta madum tasavvur etmek, yalnız cilve-i Esmâ-i İlâhiyeye hayâli bir ayine (ayna) vaziyeti vermektedir.”⁵⁴

53 Vahdet-i şuhûd (görülenlerin birliği), bir görme, sâlikin her şeyi Allah’ın tecellileri olarak görmesi ve O’ndan başkasını görmemesi hâlidir. Bu hâl daha çok vecd ve istiğrak halinde kendini gösterir. Bu hâlde iken sâlik, nefsinden fâni olması sebebiyle kendini de göremez. Bu hâl geçtikten sonra Hak ile halkı, Yaratan ile yaratılanı ayrı görür. Vahdet-i şuhûdda sâlikin her şeyi bir görmesi geçicidir. Birlik bilgide değil, görmededir. Vahdet-i vücûdda ise, birlik bilgidedir. Bk. İ. Fenni Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, s.19; Ferid Kam, *Vahdet-i Vücûd ve Panteizm*, s.113; Hüsametdin Erdem, *Panteizm ve Vahdet-i Vücûd*, ss. 91-93.

54 Bediüzzaman, *Mektûbât*, s. 433.

Bediüzzaman, vahdet-i vücudu, “her şeyde Allah’a daimî huzur arayan bir tasavvuf tariki, tarikatın en mühim meşrebi, bir meşreb, bir hâl ve nâkıs bir mertebe” olarak görüyor. Fakat bu meşreb, zevkli ve neşeli olduğundan vahdet-i vücudçular, seyr u sülûkta o mertebeye girdikleri zaman, çoğu çıkmak istemiyorlar, orada kalıyorlar.⁵⁵

İlahi isim ve sıfatların tecelli mahalleri olması bakımından varlıkların inkâr edilemeyeceğini söyleyen Bediüzzaman, gerçek bir muvahhidin, “eser”e bakınca doğrudan “müessir”i görmesi gerektiğini, tahkiki imanın bunu sonuç vereceğini ifade eder. Ona göre sebepler, Kudret’e, “tenteneli bir perde”dir. İzzet ve azamet, sebeplerin bir “perdedar” olmasını zorunlu kılmaktadır. Çünkü kâinatın kemalâtı, vahdetle tahakkuk etmektedir. Varlıkların yüce görevleri tevhidle anlaşılır. Âlemdeki ilahi amaçlar, “Allah’ın tenzih ve teşbih arasındaki vahdeti”yle açığa çıkar. Varlıkların yaratılış sırrı, ancak İlâhi vahdet hakikatiyle belirir. İzafi bir varoluşa sahip olan varlıkların fenâ ve zevalleri, ancak tevhidin yüksek hakikatiyle gerçek bir kimliğe ve içeriye kavuşur. Bu anlamda Bediüzzaman, inkâr ve şirki, kâinatın tüm kemaline, varlıkların kudsi gerçeğine ve tanıklığına tecavüz olarak niteler. Sûfilerin küfür ve şirke yönelik duyarlıkları, onların vahdet deryasında kendilerini yitirmelerine, benliklerinden ve kişisel algılardan vazgeçmelerine yol açmıştır. “Allah’ım, beni, Sen’in sonsuz birlik deryana daldır” Nebevi duası, buna işaret etmektedir.

Varlığın birliğinin bir başka boyutunu ise, hakiki aşka lââyık mahubun sadece Cenâb-ı Hak olduğu gerçeği oluşturur. Sûfiler, kalbin, varlığın kaynağı olan Allah’tan gayri her şeyden arındırılması yönünde özel bir çaba harcarlar. Çünkü kalbin asıl sahibi Allah’tır. Gönül, O’nun mücellâ bir aynası olmalıdır. Tecelliye açık hale gelmesi için, mâsivâdan arındırılması gereklidir. Çünkü mahbûb-ı hakiki O’dur. Diğer sevgililer birer gölgedir. Varlığı bir başka varlığa muhtaç olana ise var denilemez.

Bediüzzaman’ın, vahdet-i vücud ve vahdet-i şuhuda ilişkin eleştirilerini, Onsekizinci Mektup’ta toplu bir biçimde bulmamız mümkündür. Bu risale dışında o, *Risale-i Nur*’un çeşitli yerlerinde, varlığın birliği düşüncesine yönelik birçok eleştirel açıklamalarda bulunmuştur. Buradaki eleştirilerinin aksine, vahdet-i vücudla ilgili bazı yorumlarında Bediüzzaman, bu görüşte olanların tevhid fikrinde ileri gitmiş olduklarını belirtir. Ona göre, varlığın birliği düşüncesine mensup ârifler, varlığı zorunlu ve mutlak olan Allah’tan gayri olan varlıklara vücud/varlık niteliğini lââyık görmemişlerdir. Âriflere

55 Aynı eser, s. 83.

göre vücud unvanı, sadece Allah'ın sonsuz varlığı için kullanılması gereken bir sıfattır. O'ndan başka var olanların varlığı vehmîdir, izafîdir. Buna göre varlık, hayal olarak nitelenir. Görünen her şey birer gölgedir. Bu düşünce, Allah'ın mutlak varlığında gaybubet etmiş olmanın getirdiği bir hâlin ifadesidir.⁵⁶

Risale-i Nur' da vahdet-i vücud meselesine ilişkin bir tartışma Yirmi Altıncı Mektup'ta yer alır. Bediüzzaman, kendisine sorulan bir suale cevap olarak yazdığı İkinci Meselede, İbn Arabî'nin Fahreddin Râzî'ye yazdığı bir mektubu ele alınır. Burada Şeyh-i Ekber'in, Râzî ile bazı mektuplaşmalarından söz edilmektedir. Bunların birinde, Râzî'yi Hz. Peygamber'in^(s) emrine uymaya çağırır ve "Daha ne zamana kadar kelim çukurunda duracaksınız?" diye sorar. İbn Arabî'nin dostları arasında çok sayıda kelamcı da bulunmaktadır. Zaman zaman bazı kelam sorunlarını onlarla tartışır. İbn Arabî'ye göre, kelam ilmi yararlı ve gereklidir ama sınırları dardır. Nefisle mücadele ve riyâzet yolu seçilmedikçe, marifet nurlarına ulaşılamaz. Mektupta, İbn Arabî'nin, "Allah'ı bilmenin, varlığını bilmenin gayri olduğunu" söylediği aktarılmakta ve Bediüzzaman'dan görüşü sorulmaktadır. Önce tevhid-i hakikiye ilişkin bazı risalelerine atıflarda bulunan Bediüzzaman şöyle der:

"Usûl-i din imamları ve ilm-i kelam âlimlerinin akâide dair ve Vâcibü'l-Vücud'un varlığı ve İlahi tevhide dair beyanları, Muhyiddin-i Arabî'nin nazarında kâfi gelmediği için, ilm-i kelamın imamlarından Fahreddin

56 Bediüzzaman'ın bu eleştiriyi nereden yaptığını düşünmemiz, meseleyi doğru kavramak açısından önemlidir. Onun imani miracını tamamlamadan önce yaptığı tasavvuf yorumlarıyla manevi seyrini bitirdikten ve Zat meşrebine ulaştıktan sonra yaptığı teviller arasında bazı farklar mevcuttur. Bir yerde İbn Arabî'nin tahkik ehlinde olmadığını söylerken, bir başka makamdan konuştuğu yerde, onun bir asfiya ve muhakkik olduğunu belirtmektedir. Yine bir risalesinde vahdet-i vücud'un oldukça sorunlu bir doktrin olduğunu belirtirken, bir başka risalesinde, bu düşüncenin saf tevhidten kaynaklandığını, vücud unvanını sadece Cenab-ı Hakk'a layık görme duyarlılığının ürünü olduğunu ifade etmektedir. Biz konuyla ilgili Risale-i Nur'daki beyanları bir araya getiriyoruz. Bunların bir kısmı Bediüzzaman'ın ilk dönem eserlerinden, bazıları ise İkinci Said ve Üçüncü Said döneminden alınmıştır. Bu farklı dönemlerde yazılmış olan metinlerde Bediüzzaman, bazen "Hz. Muhyiddin-i Arabî, Hz. Muhyiddin", bazen de "Muhyiddin" diye söz etmektedir. Yine kimi zaman "Hz. Mevlana Celaleddin, Mevlana Celaleddin-i Rumi", kimi zaman ise "Celaleddin" ismine yer vermektedir. Tüm bunlar, bir arada ve dikkatle okunmalı, bu türden meselelerin tartışıldığı bağlamlar göz önüne alınmalıdır. Meselenin bir başka boyutu ise, bu türden beyanların kime, ne zaman, hangi amaçla ve nasıl söylenmiş olduğudur. Sufi ve ariflerin ortaya koyduğu marifet hakikatlerinin avama ders verilmesini sakıncalı bulan Bediüzzaman'ın, onlar açısından daha alt düzeyde bir dile ihtiyaç duyduğu açıktır. Ama Hulusi Efendi gibi ehl-i velayet talebeleriyle, tasavvuf irfanına ait sorunları paylaştığı görülmektedir. Bir başka husus da, Bediüzzaman'ın irfani geleneğe İmam-ı Rabbanî'ye daha yakın oluşudur.

Razî'ye öyle demiş.”⁵⁷

Bediüzzaman'a göre, kelam ilmi aracılığıyla kazanılan İlahi marifet, kâmil bir huzur vermez. Sonra, Muhammedî^(s) verasete mazhar ilmin daha üstün olduğunu belirterek şöyle devam eder:

“Muhyiddin-i Arabî, daimi huzuru kazanmak için “Lâ mevcûde illâ Hû” deyip, kâinatı inkâr edecek bir tarza kadar gelmiş. Diğerleri ise, “Lâ meşhûde illâ Hû” deyip, kâinatı nisyan altına almak gibi bir tarza girmişler.”⁵⁸

Bediüzzaman, doğrudan Kur'an'dan alınan marifetin, daimi bir huzuru verdiğini, kâinatı ne ademe mahkûm ettiğini ne de nisyan attığını söyler. Her şeyden, Cenab-ı Hakk'a bir pencere açar. Kelam ilminin zaaflarından da söz ederek, onun uzun bir yola girdiğini, nihayet-i âlemde, teselsül ve devrin muhaliyetiyle kesip, sonra Vacibü'l-Vücut'un varlığını onunla ispat ettiğini; oysa Kur'an'ın minhac-ı hakikisinin vurduğu her yerde suyu bulduğunu belirtir. Bu bahsin sonunda Bediüzzaman, tercihini Râzî'den değil, İbn Arabî'den yana yaparak, imanın ilimle sınırlı olmadığını, imanda daha pek çok insani lâtifelerin payı olduğunu söyler:

“İlimle gelen imani meseleler, akıl midesine girdikten sonra, derecelere göre, ruh, kalp, sır, nefis ve hakeza tüm lâtifeler, kendine göre birer hisse alır, masseder. Eğer onların hissesi olmazsa noksandır. İşte Muhyiddin-i Arabî, Fahreddin Râzî'ye bu noktayı hatırlatıyor.”⁵⁹

Bediüzzaman, bir başka risalesinde, Vâcibu'l-Vücut'un, varlık tabakalarının en esaslısı, en kuvvetlisi ve en mükemmeli olduğunu belirtip, diğer varlıkların vücudunun ise, O'nun varlığına nisbeten zayıf bir gölge hükmünde olduğunu şu sözlerle açıklar:

“Kâinatın Sâni-i zü'l-Celâl'i, Vâcibu'l-Vücut'dur. Yani O'nun vücudu zâtidir, ezeli, ebedîdir, ademi mümtendir, zevali muhaldir ve tabakat-ı vücudun en rasihi, en esaslısı, en kuvvetlisi ve en mükemmelidir. Sair tabakat-ı vücud, O'nun vücuduna nisbeten gayet zayıf bir gölge hükmündedir. Ve o derece Vücut-u Vâcib, râsih ve hakikatli; vücud-ı mümkünat o derece hafif ve zayıftır ki, Muhyiddin-i Arabî gibi çok ehl-i tahkik, sair tabakat-ı vücudu evham ve hayal derecesine indirmişler, “Lâ mevcûde illâ Hû” demişler. Yani, “Vacibü'l-Vücut'a nisbeten başka şeylere vücut de-

57 Bediüzzaman, *Risale-i Nur Külliyyatı*, I, s. 503.

58 Aynı eser, s. 503.

59 Bediüzzaman, *Risale-i Nur Külliyyatı*, I, s. 503.

nilmemeli, onlar vücud unvanına lâayık değillerdir” diye hükmetmişler.⁶⁰

Vahdet-i vücud ve vahdet-i şuhud görüşlerine karşı Bediüzzaman, “kâinat içindeki tüm mevcutlar gerçekten var olduğu halde, onların vücudu, Vâcibu’l Vücud’un vücuduna nispeten gayet zayıf, kararsız ve karanlık bir gölgedir. Fakat ne hayal, ne de vehimdir. Cenâb-ı Hak, Hâlık ismiyle onlara vücut vermekte ve o vücudu idame ettirmektedir”⁶¹ der.

Bediüzzaman’a göre, vahdet-i vücud, seyr u sülûkta bir mertebedir, fakat burada bir makama yükselenler, sonrasını görmedikleri zaman, bu hâli, manevi gezinin son mertebesi zanneder ve orada kalmak isterler. Ona göre, veraset-i nübüvete mazhar asfiyanın mesleği ve velayet-i kübrâda bulunan yüksek halifelerin, sahabilerin ve müçtehid imamların izledikleri yol, bu meslekten daha salim ve yüksektir. Bediüzzaman, bu değerlendirmenin ardından şu yorumu yapar:

“Şu meşrep sahibi, eğer maddiyattan ve vasıtalarından tecerrüd etmiş ve esbap perdesini yırtmış bir ruh ise, istiğrakkârane bir şuhûda mazhar ise, ilmî değil, halî bir vahdet-i vücud onun için bir kemal, bir makam sağlayabilir.”⁶²

Burada Bediüzzaman, bu meşreb sahibinin, yani vahdet-i vücud yolunda ilerleyen kişilerin maddiyattan ve vesaitten (araçlardan) tecerrüt etmiş (sıyrılmış) olmasını şart koşuyor. O kişi, esbab perdesini yırtarak, sebepler perdesinin ötesine geçmiş bir ruh olmalıdır. Eğer öyle ise, o zaman istiğrakkârane bir şuhuda mazhar (kendinden geçercesine bir şahitliğe ermiş) olan kimse, vahdet-i vücuddan değil, belki vahdet-i şuhuddan neşet eden, ilmî değil hâlî bir vahdet-i vücud, onun için bir kemal, bir makam temin edebilir.⁶³ Bediüzzaman’a göre bu makama ulaşan sâlik, Allah hesabına kâinatı inkâr etmek derecesine gidebilir.

İnsan, Allah’ın isimlerinin tecelli yeri, yani mahzarıdır. Dış dünyada mevcut olan varlıklar, gerçek midir, hayalî midir veya gölge varlıklar mıdır? Bu mesele tarih boyunca tartışıla gelmiştir. Vahdet-i vücud ehli “Lâ mevcûde illâ Hû” der ve eşyayı, varlıkları hayâl derecesine indirir. Bediüzzaman’a göre durum şöyle açıklanır:

“Cenâb-ı Hak’ın Vacibü’l-Vücud, Mevcûd, Vahid ve Ehad isimlerinin hakiki cilveleri ve daireleri vardır. Belki ayineleri, daireleri hakiki olmasa,

60 *Aynı eser*, I, s. 467.

61 Bediüzzaman, *Mektûbât*, s. 85.

62 Bediüzzaman, *Risale-i Nur Külliyyatı*, I, s. 384.

63 Bediüzzaman, *Mektûbât*, s. 83.

hayalî ve ademî dahi olsa, onlara zarar etmez. Belki Vücut-u hakikinin ayinelerinde vücut rengi olmazsa, daha ziyade sâfî ve parlak olur. Fakat bu meşrepte Rahman, Rezzak, Kahhar, Cebbâr ve Hallâk gibi isimlerin ise, tecellileri olmuyor, itibârî oluyor. Hâlbuki o isimler hakikattirler, gölge olamazlar, aslıdırler, tebei (ikinci dereceden olan şeyler) olamazlar.”⁶⁴

Varlığın birliği nazariyesinin en tartışmalı yönünün, İlâhî isim ve sıfatların tecellisi söz konusu edilince karşımıza çıktığını söyleyen Bediüzzaman, sahabilerin, müçtehid muhakkiklerin ve ehl-i beyt imamlarının, “eşyanın hakikatleri sabittir” düşüncesine atıfta bulunarak, “O’ndan başka bir şey yoktur” inancının, şeyleri hayâl düzeyine indirdiğini, oysa Cenâb-ı Hakk’ın, Vâcibü'l-Vücut, Mevcud, Vahid ve Ehad isimlerinin hakiki cilveleri ve daireleri olduğunu açıklar. Bediüzzaman, önceki eleştirisinden sonra, “şeylerin ayna ve daire olarak hayali ve ademi olmaları halinde İlâhî isimlerin tezahürüne zarar vermeyebileceğini, belki hakiki varlığın aynasında vücut rengi olmaması durumunda daha saf ve parlak olacağını” belirtir. Ne var ki, bazı İlâhî isimlerin (Rahman, Rezzak, Kahhar, Cebbar ve Hallâk gibi) hakiki mevcut olmaksızın tecellilerinin görünmeyeceğini ekler.

Bediüzzaman, varlıkların gölge ve hayali olarak görülmesinin nereden kaynaklandığına da şöyle işaret ediyor:

“Bu meşrep, Vâcibü'l Vücut’un vücuduna (varlığına) hasr-ı nazar edip, sair mevcudatı O’na nispeten o kadar zaif ve gölge görür ki, vücut (varlık) ismine lâyük olmadığına hükmedip, hayâl perdesine sarıp, onları mâdum (yok) saymak, tasavvur etmek, yalnız cilve-i Esmâ-i İlâhiyyeye hayâlî bir ayna vaziyeti vermek kadar ileri gider.”⁶⁵

Bediüzzaman, vahdet-i vücuda, “terk-i mâsivâ sırrıyla mümkünattan alakasını kesen, daire-i esbaptan geçen ehass-ı havasın, istiğrak-ı mutlak hâletinde mazhar olduğu salih bir meşrep” olarak bakar, onu aslında maddecilerin ve tabiatperestlerin mesleğine en uzak meşrep olarak görür. Çünkü maddecilerin kâinat hesabına Allah’ı inkâr etmelerine karşı, vahdet-i vücut ehli, Allah’ın varlığına iman kuvvetiyle o kadar önem veriyorlar ki, bu da mevcûdatı inkâra kadar varabiliyor.

Varlığın birliği, müntesipleri tarafından en yüksek makam olarak düşünülüyor ise de, Bediüzzaman’a göre, aslında en yüksek değil, daha düşük bir mertebeyi temsil eder.⁶⁶ Zira bu görüş esasen mevcûdatı mücerred hayâl

64 Aynı eser, s. 84.

65 Bediüzzaman, *Mektûbât*, s. 448.

66 Bu, aynı zamanda Nursî'nin manevî üstadlarından biri olan ve onun gibi İbn Arabî'ye çok hürmet gösterdiği halde onun vahdet-i vücut doktrinini eleştiren Ahmed Sirhindî'nin

düzeyine indirger. Bunu yaparken, aynı şekilde, Allah'ın sıfat ve isimlerinin tüm tecellilerini, Kur'an'da ve Peygamberin^(s) sünnetinde ders verilen hakikate zıt biçimde, gölge-misal gerçeklikler düzeyine düşürür. Başka bir söyleyişle, Zât-ı Vâcibü'l-Vücut'un Rahman, Rezzak, Hâlik gibi isimlerinin tümü hakikaten ve fiilen onların iktiza ettiği fonksiyonlara muvâfık bir tecelli ve tezahür mecrasını gerektirirler. Bu isimlerin tümü vardır ve gerçektir. Bunun yanı sıra, sahabeler ve Hz. Peygamberin ailesinden gelen Ehl-i Beyt imamları gibi seçkin âlimler, "Eşyanın hakikati veya gerçek mahiyeti sabittir (Hakâiku'l-eşyâi sâbitetun)" ve "Cenâb-ı Hakk'ın bütün esmasıyla hakikî bir sûrette tecelliyatı var"⁶⁷ diye müttefikan beyan ederek bu hakikati güçlendirmiş, tahkim ve takviye etmişlerdir.

Bununla birlikte Bediüzzaman, insanın şu hususu aklına yerleştirmesi gerektiği uyarısında bulunur:

"Kâinat içindeki tüm mevcutlar gerçekten var olduğu halde, onların vücudu, Vâcibü'l-Vücut'un vücuduna nisbeten gayet zayıf, kararsız ve kararlık bir gölgedir; fakat ne hayal, ne de vehim değildir. Cenâb-ı Hak, Hâlik ismiyle onlara vücud vermekte ve o vücudu idame ettirmektedir."⁶⁸

Bunun yanı sıra, mutlak biçimde ve kesinlikle beşerî idrakin ötesinde olan Cenâb-ı Hakk'ın, ister gözle görülen mevcudat olsun, ister görülmeyen, hiçbir şey ile müşabeheti, benzerliği yoktur. Mevcudatla alâkası Hâlikîyettir. Hâlik ile mahlûkatı arasındaki münasebet, İslâm'ın ele aldığı kadarıyla, Bediüzzaman'ın ortaya koyduğu üzere, imanun, her biri mümkün mevcutların varlığını gerektiren altı esasına dayanır. Bu iman esasları hiçbir şekilde hayale veya hayalî varlıklara dayandırılmaz. Bu nedenle, varlığın veya şuhûdun birliğiyle gark olmuş bir kimse, yani vecd halindeki bir Vahdet-i Vücut veya Vahdet-i Şuhud ehli, bu istiğrak ve sekr âleminde içinde yaşadığımız şu âleme dönüp sahv ve itidale kavuştuklarında, önceki vahdet halini terk etmelidirler. Aksi takdirde, hakikatin zıddına hareket etmeleri mümkündür.⁶⁹

Vahdet-i vücud, Bediüzzaman'a göre, hiç şüphesiz çok önemli bir mistik yol ve de hâldir. Ama yine de eksiktir, hatta kimi zaman hatarlı ve tehlikelidir. Buna rağmen, bu hale erişen insanların pek çoğu, cezbe ve ezvakından dolayı onu bırakmak istemez; aksine, onun en yüksek mertebe

(İmam-ı Rabbanî) de görüşüdür.

67 *Aynı eser*, s. 85.

68 Bediüzzaman, *Mektûbât*, s. 85.

69 *Aynı eser*, s. 82.

olduğunu ileri sürerek, kendini orada kalmakta haklı görür. Bu insanlar, sair sufiler ve velîler gibi, hak ve hakikat ehlidir. Özellikle istiğrak ve sekr halinde ince sırlara, lâtif hakikatlere şahit olurlar. Bununla birlikte, Nursî'nin ileri sürdüğü üzere, bu hâl içinde kaldıkları müddetçe, keşfiyatlarında gördükleri şeyi yorumlayamazlar. Oysa istiğrak ve sekr gerektirmeyen daha yüksek bir mertebede bulunan asfiya, kendilerini tam anlamıyla kontrol etmekte; neyi, nerede ve ne anlamda kullanması gerektiğini çok iyi bilmektedir.⁷⁰

Burada Bediüzzaman, *Fütûhât-ı Mekkiye* sahibi Muhyiddin-i Arabî ve *İnsan-ı Kâmil* adlı eserin sahibi Abdülkerim Cîlî'yi örnek göstererek şöyle der: "...Bu iki âlim gibi evliyâ-i meşhûre; küre-i arzın tabakât-ı seb'asından ve Kaf Dağı arkasındaki Arz-ı Beyzâ'dan ve Meşmeşiye dedikleri acabden bahsediyorlar; gördük diyorlar. Acaba onların dedikleri doğru mudur? Doğru ise, bu yerlerin arzda yerleri yoktur. Hem coğrafya ve fen onların dediklerini kabul edemiyor. Eğer doğru olmazsa, onlar nasıl velî olabilirler? Bu soruya karşılık olarak Bediüzzaman şu cevabı verir:

"Onlar ehl-i hak ve hakikattirler; hem ehl-i velâyet ve şuhuddurlar. Gördüklerini doğru görmüşler, fakat ihatasız olan hâlet-i şuhudda ve rüya gibi rü'yetlerini tabirde verdikleri hükümlerinde hakları olmadığı için, kısmen yanlıştır. Rüyadaki adam kendi rüyasını tabir edemediği gibi, o kısım ehl-i keşf ve şuhud dahi rü'yetlerini o halde iken kendileri tabir edemezler. Onları tabir edecek, "asfiyâ" denilen veraset-i nübüvvet muhakkikleridir. Elbette o kısım ehl-i şuhud dahi, asfiyâ makamına çıktıkları zaman, Kitap ve Sünnet'in irşadiyle yanlışlarını anlarlar, tashih ederler; hem etmişler."⁷¹

Bu cevaptan sonra Bediüzzaman, konuyu biraz daha izah edebilmek için, biri uykuya dalan, diğeri uyanık iki çoban hikâyesiyle,⁷² yukarıda belir-

70 Aynı eser, s. 82.

71 Bediüzzaman, *Mektûbât*, s. 83.

72 Bu temsili hikâye şu şekildedir: Bir zamanlar kalp ehli iki çoban vardı. Onlar ağaçtan bir kâseye süt sağıp yanlarına bırakmışlardı. Kavallarını da o süt kâsesinin üzerine uzatmışlardı. Çobanlardan birisi "uykum geldi" diyerek yatar. Öteki çoban yatana dikkat eder. Çoban uykuya daldıktan bir süre sonra, sinek gibi bir şey, onun burnundan çıkıp süt kâsesine bakar, sonra kavalın içine girer, öbür ucundan çıkar gider. Bir geven altındaki deliğe girip kaybolur. Bir zaman sonra o sinek gibi şey döner. Yine kavalıdan geçerek yatan çobanın burnuna girer. Çoban uyanır ve der ki: "Arkadaş, acayip bir rüya gördüm. Sütten bir deniz vardı. Üstünde acayip bir köprü uzanmıştı. O köprünün üstü kapalı ve pencere idi. Ben o köprüden geçtim. Bir meşelik gördüm ki, başları hep sivri idi. Onun altında bir mağara gördüm, içine girdim. Orada altın dolu bir hazine gördüm. Acaba bunun tabiri nedir?"

Uyanık arkadaşı dedi ki: "Gördüğün süt denizi, şu ağaç çanaktır. O köprü de, şu kavalıdır. O başı sivri meşelik de şu gevendir. O mağara da, şu küçük deliktir. Kazmayı getir, sana hazineyi de göstereceğim." Kazmayı getirir, o gevenin altını kazarlar. İkisini de

tilen iki durum arasındaki farkı açıklar. Uyanık olan, diğerinin rüyasını hakikate tam uygun bir şekilde yorumlar. Çünkü o, uykuya dalanın aksine, fizikî dünya (âlem-i maddî) ile imajlar dünyasının (âlem-i misâl) arasını ayırmaya muktedirdir. Benzer şekilde, Vahdet-i Vücut ehli istiğrak halinde iken maddî âlemi andıran âlem-i misâlde o kadar çok lâtif misâle şahit olur ki, sekr ve istiğrak halinden çıkıp ayıldığında ve uyandığında, bu müşâhedelerini, tamamen eski istiğrak halinde müşahede ettiği şekilde anlatabilir, hatta bu şekilde yazabilir. Bununla birlikte, bu iki âlem arasındaki dengeyi tutturma noktasındaki eksikliklerinden dolayı, bunlar manevî âlemin misallerini maddî âlemin mevcutlarıyla şuursuz biçimde birbirine karıştırırlar. Bu sebeptendir ki, şuhud mertebeleri, Nursî'nin açıkladığı üzere, gayba iman mertebesine nisbetle çok aşağıda kalır. Ehl-i şuhudun tüm sezgi-

dünyada mesut edecek altınları bulurlar.

Bediüzzaman bu temsili hikâyeyi anlattıktan sonra şu yorumu yapar: "İşte yatan adamın gördüğü doğrudur, doğru görmüş, fakat rüyada iken ihatasız olduğu için tabirde hakkı olmadığından, âlem-i maddî ile âlem-i manevîyi birbirinden fark edemediğinden, hükmü kısmen yanlışır ki, "Ben hakiki maddi bir deniz gördüm" der. Fakat uyanık adam, âlem-i misâl ile âlem-i maddîyi fark ettiği için tabirde hakkı vardır ki, dedi: "Gördüğün doğrudur, fakat hakiki deniz değil; belki şu süt kasemiz senin hayaline deniz gibi olmuş, kaval da köprü gibi olmuş ve hakeza..." Demek oluyor ki, âlem-i maddî ile âlem-i ruhanîyi birbirinden fark etmek lazım gelir. Birbirine mezc edilse, hükümleri yanlış görünür. Meselâ senin dar bir odan var, fakat dört duvarını kaplayacak dört büyük ayine konulmuş. Sen içine girdiğin vakit, o dar odayı bir meydan kadar geniş görürsün. Eğer desen, "Odamı geniş bir meydan kadar görüyorum", doğru dersin. Eğer "Odam bir meydan kadar geniştir" diye hükmetsen, yanlış edersin. Çünkü âlem-i misâli, âlem-i hakikîye karıştırırsın.

İşte küre-i arzın tabakat-ı seb'asına dair bazı ehl-i keşfin, Kitap ve Sünnet'in mizanıyla tartmadan beyan ettiği tasvirat, yalnız coğrafya nokta-i nazarındaki maddi vaziyetten ibaret değildir. Meselâ, demişler: "Bir tabaka-i arz, cin ve ifritlerindir. Binler sene genişliği var." Halbuki bir-iki senede devredilen küremizde, o acib tabakalar yerleşmez. Fakat âlem-i mana ve âlem-i misâlde ve âlem-i berzah ve ervahta, küremizi bir çamun çekirdeği hükmünde farzetsen, ondan temessül ve teşekkül eden misalî şeceresi, o çekirdeğe nisbeten koca bir çam ağacı kadar olduğundan, bir kısım ehl-i şuhud, seyr-i ruhanîlerinde, arzın tabakalarından bazılarını âlem-i misâlde pek geniş görüyorlar; binler sene bir mesafe tuttıklarını görüyorlar. Gördükleri doğrudur; fakat âlem-i misâl, sureten âlem-i maddîye benzediği için, iki âlemi memzûc görüyorlar; öyle tabir ediyorlar. Âlem-i sahve döndükleri vakit, mizansız olduğu için, meşhudatlarını aynen yazdıklarından hilaf-ı hakikat telakki ediyor. Nasıl küçük bir ayinede büyük bir saray ile büyük bir bahçenin vücut-u misaliyeleri onda yerleşir. Öyle de, âlem-i maddînin bir senelik mesafesinde, binler sene vüs'atinde vücut-u misâlî ve hakaik-i maneviye yerleşir.

Şu meseleden anlaşılıyor ki: Derece-i şuhud, derece-i iman-ı bi'l-gabdan çok aşağıdır. Yani yalnız şuhuduna istinad eden bir kısım ehl-i velayetin ihatasız keşfiyatı, veraset-i nübüvvet ehli olan asfiya ve muhakkikînin şuhuda değil, Kur'an'a ve vahye, gaybî fakat safî, ihatalı, doğru hakaik-i imaniyelerine dair ahkâmlarına yetişemez. Demek bütün ahval ve keşfiyatın, ezvak ve müşahadatın mizanı, Kur'an ve Sünnet'tir. Ve mihenkleri, Kitap ve Sünnet'in desatir-i kudsiyeleri ve asfiya-i muhakkikînin kavanin-i hadsiyeleridir." (Bk. Bediüzzaman, *Mektûbât*, s. 82 vd.

leri, keşfiyatı, müşâhedeleri ve zevkleri, veraset-i nübüvvet ehli olan, Kur'ân'a ve vahye dayanan asfiyâ (sekr haline düşmeden hakikata muhatap olan velîler) ve muhakkikînin (tahkik ehli olan gerçek âlimler) iman hakikatlerine dair hükümlerine çok uzaktır ve onlara yetişemez. Kısacası, bütün mistik haller, keşifler, zevkler ve müşâhedeler Kur'ân ve Sünnet mizanıyla tartılmalıdır.⁷³

Bunun yanı sıra Bediüzzaman, varlığın birliği ile kesintisiz bir huzurun kazanılacağını da şu şekilde belirtir:

“Herkesin bu âlemde birer âlemi var. Adeta zî-şuurlar adedince birbiri içinde hadsiz kâinatlar, âlemler var. Herkesin hususi âleminin ve kâinatının ve dünyasının direği kendi hayatıdır. Nasıl herkesin elinde bir aynası bulunsa ve büyük bir saraya mukabil tutsa, herkes bir nevi, saraya aynası içinde sahip olur. Öyle de, herkesin hususi bir dünyası var. Bir kısım ehl-i hakikat bu hususi dünyasını, “Lâ mevcûde illâ Hû” diye inkâr etmekle terk-i mâsivâ sırrıyla Cenâb-ı Hakk’a karşı huzur-ı daimi ve marifet-i İlâhiyi bulur. Bir kısım ehl-i hakikat de yine daimi marifet ve huzuru bulmak için, “Lâ meşhûde illâ Hû” deyip kendi hususi dünyasını nisyan hapsine sokar, fânilik perdesini üstüne çeker, huzuru bulmakla bütün ömrünü bir nevi ibadet hükmüne getirir.”⁷⁴

Bu izahlardan sonra Bediüzzaman, vahdet-i vücud meselenin günümüz insanlarına telkin edilmesinin bazı sakıncalarına da işaret eder. Böyle ilmi konuların, ehil olmayan ellerde zarara yol açacağına, bazı benzetmelerin hakikat zannedilmesin tehlikesine dikkat çeker. Bu meseleden kaynaklanabilecek üç önemli tehlikeyi şu şekilde sıralar:

Birincisi; bu görüşü savunan âlimlerin, düşünürlerin gayesi Cenâb-ı Hak hesabına âdeta kâinatı inkâr etmek iken, ilimden yoksun ve gafillerin özellikle de maddeci fikirlerle müptela olanların fikirlerine girdikçe, bu sefer kâinat ve maddiyat hesabına ulûhiyeti inkâr şeklinde karşımıza çıkar.

İkincisi; söz konusu fikir Allah'ın varlığının dışındaki tüm mevcudatı inkâr edip müstakil her bir şeyin vücudunu görmemek iken, tabiat fikirleriyle zihinleri bulanıp gurur ve kibre kapılan, nefsi kabarak kendini adeta küçük bir firavun gibi gören, nefsinin mabud olarak gören insanlara telkin edilmesi, nefislerinin daha da kabarmasına sebep olabilir.

Üçüncüsü; Cenâb-ı Hakk'ın zât ve sıfatına uygun düşmeyecek tasavvurlara yol açarak bâtil telkinlere medar olur. Vahdetü'l-vücuddan bahseden; fikren yerden göğe doğru çıkarak ve kâinatı arkasında bırakacak şekilde

73 Bediüzzaman, *Mektûbât*, s. 82.

74 Bediüzzaman, *Emirdağ Lahikası*, s. 68.

nazarını doğrudan Arş-ı Âlâya yöneltir. İman kuvvetiyle her şeyi doğrudan doğruya Cenâb-ı Hakk'ın varlığı ve birliğinde bilir. Aksi takdirde kâinatın arkasında durup gökten yere doğru nazar edip, sebepleri görme ve bu sebepler içinde boğulup tabiat bataklığına düşme tehlikesi vardır. Dolayısıyla, bu tehlikelere maruz kalmamak için olgun bir iman sahibi olup yerden göğe kadar yükselen her şeyde, mevcudatta Cenâb-ı Hakk'ın isim ve sıfatlarına ayinedarlık özelliğini görmek gerekir. Fikren Arş'a çıkan, Celaleddin-i Rûmî gibi, "Kulağını aç! Herkesten işittiğin sözleri, fitrî fonograf- lar gibi Cenâb-ı Hak'tan işitebilirsin" diyebilir. Yoksa Celâeddin gibi bu derece yükseğe çıkamayan ve Ferş'ten Arş'a kadar mevcudatı ayine şeklinde görmeyen adama, "Kulak ver, herkesten Kelâmullah'ı işitirsin" desen, manen Arş'tan Ferş'e sukut eder gibi hakikate aykırı batıl tasavvurlara giriftar olur..."⁷⁵

7. Vahdet-i Vücûd Makamı En Yüksek Makam mıdır?

Vahdet-i vücud meşrebine girenler, tevhiddeki istiğrakkârâne halin neşesiyle bu makamın en yüksek makam olduğunu iddia edip, diğer meşrepleri pek cazip görmemişlerdir. Bu iddialara tamamen zıt kanaatte olup, bu meşrebi küfür sayanlar da olmuştur. İmam-ı Rabbani gibi mutavassıt görüşlü âlimler bu meşrebin vartalarını ve noksanlığını bilmekle beraber, bu meşrebi tamamen reddedip küfür saymamışlardır.

Vahdet-i vücud meşrebi, en başta İbn Arabî ve ona tabi olan ehl-i aşk bir kısım büyük evliyalar tarafından en yüksek mertebe olarak kabul edilmiştir. Ancak başta dört büyük halife olmak üzere, sahabeler, ehl-i beyt imamları, dört büyük mezhep imamları, müçtehitler ve tabiinlerde bu meşrep açıkça görülüyor. Acaba onlardan sonra çıkanlar daha ileri mi gitmişler, daha büyük bir cadde mi bulmuşlar⁷⁶ şeklinde birçok kişinin aklına gelebilecek bu soruyu cevaplama sadedinde Bediüzzaman, vahdet-i vücud meşrebine karşı şu eleştiriyi yöneltir:

"En başta risalet güneşinin en yakın yıldızları ve en karip vereseleri bulunan o asfiyâdan hiç kimsenin haddi değil, daha ileri gidebilsin. Muhakkak ki, en büyük cadde onlarındır."⁷⁷

Bediüzzaman'a göre vahdet-i vücud, bir meşrep, bir hâl ve nâkıs bir mertebedir. Fakat zevkli ve neşeli olduğundan seyr u sülûkta o mertebeye girdikleri vakit çoğu çıkmak istemiyorlar, orada kalıyorlar. En son mertebe

75 Bediüzzaman, *Lem'alar*, s. 271, 272.

76 Bediüzzaman, *Mektûbât*, s. 84.

77 *Aynı eser*, s. 84.

zannediyorlar. Halbuki en geniş cadde, sahabe, tabiin ve asfiyanın caddesidir. “Varlıkların sabit birer hakikati vardır” hükmü, onların en kapsamlı kaideleridir. “O'nun benzeri hiçbir şey yoktur”⁷⁸ mealindeki âyet-i kerime gereğince, Cenâb-ı Hakk'ın hiçbir şeyle benzerliği yoktur. O, yer kaplamaktan ve kısımlara ayrılmaktan münezzehtir. “Cenâb-ı Allah'ın mevcûdatla alakası var mıdır, varsa ne şekildedir?” diye insanın aklına gelen bir soruya Bediüzzaman şu şekilde cevap verir:

“Cenâb-ı Hakk'ın mevcudatla alâkası, hâlıkıyettir. Ehl-i vahdetü'l-vücutun dedikleri gibi; mevcudat, evham ve hayalât değil. Görünen eşya dahi, Cenâb-ı Hakk'ın âsârıdır. ‘Heme Ost’ değil, ‘Heme ez Ost’tur. Yani ‘Her şey O’ değil, belki ‘Her şey Ondan’dır. Çünkü hadisat, ayn-ı kadîm olamaz.”⁷⁹

Bediüzzaman burada, meselenin daha iyi anlaşılması için iki temsil üzerinden açıklama yapar. Bunlardan birincisi padişah misalidir:

“Mesela bir padişah var. O padişahın hâkim-i âdil ismiyle bir adliye dairesi var ki, o ismin cilvesini gösteriyor. Bir ismi de halifedir. Bir meşihat ve bir ilmiye dairesi, o ismin mazharıdır. Bir de kumandan-ı azam ismi var. O isim ile askeri dairelerde faaliyet gösterir. Ordu, o ismin mazharıdır. Biri çıkıp dese ki: “O padişah, yalnız hakim-i adildir; devair-i adliyeden başka daire yok.” O vakit bi'l-mecburiye, adliye memurları içinde, hakiki değil itibari bir surette, meşihat dairesindeki ulemanın evsafını ve ahvalini onlara tatbik edip, zıllî ve hayalî bir tarzda, hakiki adliye içinde tebeî ve zllî bir meşihat dairesi tasavvur edilir...”

“...İşte şu halde, padişahın hakiki ismi ve hakiki hakimiyeti, hakim-i adil ve adliyedeki hakimiyettir. Halife, kumandan-ı azam, sultan gibi isimleri hakiki değil, itibaridirler. Halbuki padişahlık mahiyeti ve saltanat hakikati, bütün isimleri hakiki olarak iktiza eder.

Hakiki isimler ise, hakiki daireleri istiyor ve iktiza ediyorlar. İşte saltanat-ı ulûhiyet, Rahman, Rezzak, Vehhab, Hallak, Fa'al, Kerim, Rahim gibi pek çok esma-i mukaddeseyi hakiki olarak iktiza ediyor. O hakiki esma dahi, hakiki ayineleri iktiza ediyorlar...”⁸⁰

İkinci temsil ayna misalidir:

“Mesela şu menzilin dört duvarında dört tane endam ayinesi (boy aynası) bulunsa, her bir ayine içinde her ne kadar o menzil öteki üç ayine ile beraber irtisam ediyor... Fakat her bir ayine, kendinin heyetine ve rengine gö-

78 Şûrâ, 42/11.

79 Bediüzzaman, *Mektûbât*, s. 85.

80 *Aynı eser*, s. 85.

re eşyayı kendi içinde ihtiva eyler; kendine mahsus misali bir menzil hükmündedir. İşte şimdi iki adam o menzile girse; birisi bir tek ayineye bakar, der ki: "Her şey bunun içindedir." Başka ayineleri ve ayinelerin içlerindeki suretleri işittiği vakit, mesmuatını o tek ayinedeki iki derece gölge olmuş, hakikati küçülmüş, tegayyür etmiş o ayinenin küçük bir köşesinde tatbik eder. Hem der: "Ben öyle görüyorum, öyle ise hakikat böyledir." Diğer adam ona der ki: "Evet sen görüyorsun... Gördüğün hakır; fakat vaki'de ve nefsülemirde hakikatin hakiki sureti öyle değil. Senin dikkat ettiğin ayine gibi başka ayineler var; gördüğün kadar küçücük, gölgenin gölgesi değiller."⁸¹

İşte Esmâ-i İlâhiye'nin her biri, ayrı ayrı birer ayine ister. Hem mesela; Rahman, Rezzak hakikatli, asıl oldukları için, kendilerine lâıyk, rızka ve merhamete muhtaç mevcudatı ister. Rahman nasıl hakiki bir dünyada rızka muhtaç hakikatli zî-ruhları isterse; Rahim de, öyle hakiki bir cenneti ister. Eğer yalnız Mevcud, Vacibü'l-Vücut ve Vâhid-i Ehad isimleri hakiki tutulup öteki isimler onların içine gölge olmak haysiyetiyle alınsa, o esmaya karşı bir haksızlık hükmüne geçer.⁸²

Bu açıklamalardan sonra Bediüzzaman şu sonuca ulaşır: İşte şu sırdandır ki; en büyük cadde, elbette velâyet-i kübra sahipleri olan sahabe, asfiya, tabiîn, Ehl-i Beyt imamları ve müctehid imamların caddesidir. Çünkü onlar, doğrudan doğruya Kur'an'ın birinci tabaka şakirtleridir.⁸³

8. Vahdet-i Vücut ile Vücûdiyye⁸⁴ (Panteizm) Arasındaki Farklar

Vahdet-i Vücut ile Panteizm aynı şeyler olmadığını ve aralarında çok önemli farklar bulunduğunu söyleyen Bediüzzaman, "Vahdetü'l-vücutu nasıl görüyorsun?" şeklindeki bir soruya verdiği cevapta bu konuyu ele almıştır. Bediüzzaman, önce vahdet-i vücutu tarif ederek şöyle der:

"Tevhidde istiğraktır ve nazara sığmayan bir tevhid-i zevkidir. Esasen tevhid-i rubûbiyet ve tevhid-i ulûhiyetten sonra tevhidde zevken şiddet-i istiğrak, vahdet-i kudret, yani "Mükevvenatta Allah'tan başka müessir yoktur", sonra vahdet-i idare, sonra vahdetü'ş-şühud, sonra vahdetü'l-vücut, sonra yalnız bir vücutu, sonra yalnız bir mevcudu görünceye

81 Bediüzzaman, *Mektûbât*, s. 86.

82 *Aynı eser*, s. 86.

83 *Aynı eser*, s. 87.

84 Vücûdiyye, Farsça'da "Heme-ost" (her şey odur) cümlesiyle formüleleştirilen panteizm kelimesinin karşılığıdır. Zira "Her şey odur" cümlesinin ihtiva ettiği mânâ ile panteizm lafzının ifade ettiği anlam arasında bir fark yoktur. Ayrıntılar için bk. Ferid Kam, *Vahdet-i Vücûd ve Panteizm*, s. 10; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, s. 525.

müncer oluyor. Muhakkikîn-i sûfiyenin müteşabihat hükmünde olan şatahatıyla istidlal edilmez. Daire-i esbabı yırtıp çıkmayan ve tesirinden kurtulmayan bir ruh, vahdetü'l-vücutdan dem vursa, haddini tecavüz eder. Dem vuranlar, Vacibü'l-Vücuta o kadar hasr-ı nazar etmişlerdir ki, mümkünattan tecerrüd ederek, yalnız bir vücudu, belki bir mevcudu görmüşler.

Evet, delil içinde neticeyi görmek, âlemde Sâniî müşahede etmek, tarik-i istiğrakkârâne cihetiyle cedâvil-i ekvanda cereyan-ı tecelliyat-ı İlâhiyeyi ve melekûtiyet-i eşyada sereyan-ı füyûzâtı ve merâyâ-yı mevcudatta tecellî-i esmâ ve sıfatı, yalnız zevken anlaşılır birer hakikat iken, dîk-ı elfâz sebebiyle ulûhiyet-i sâriye ve hayat-ı sâriye tabir ettiler. Ehl-i fikir, o hakaik-i zevkiyeyi nazarın mekayisine sıkıştırdığından, çok evham-ı bâtlaya menşe' oldu.

Bediüzzaman'a göre, maddeperver hükema (panteist) ve zaifü'l-itikad ehl-i nazarın vahdetü'l-vücutu ile evliyanın vahdetü'l-vücutu tamamen birbirinin zıddıdır. Aralarında beş cihetten fark vardır:

Birincisi: Muhakkikîn-i sûfiye, Vacibü'l-Vücuta o kadar hasr-ı nazar etmiş, müstağrak olmuş ve ehemmiyet vermişler ki, onun hesabına kâinatın vücudunu inkâr etmişler. Hükema ve zaifü'l-itikad olanlar, maddeye o kadar hasr-ı nazar etmişler ve müstağrak olmuşlar ki, fehmi ulûhiyetten uzaklaştılar. Ve o derece maddeye kıymet verdiler ki, her şeyi maddede görmek, ulûhiyeti onda mezcetmek hatta kâinat hesabına ulûhiyetten istiğna etmek derecede tarik-i müteassifeye girmişlerdir.

İkincisi: Muhakkikîn-i sûfiyenin vahdet-i vücudu, vahdetü's-şuhudu da tazammun eder. İkincilerin ise, vahdetü'l-mevcudu tazammun eder.

Üçüncüsü: Birincilerin mesleği zevkidir. İkincilerin nazaridir.

Dördüncüsü: Birinciler, evvelen ve bizzat Hakk'a, nazar-ı tebeî olarak halka bakarlar. İkinciler, evvelen ve bizzat halka bakarlar.

Beşincisi: Birinciler, Hüdaperesttirler (Allah'ı yüceltir ve severler). İkinciler, hodperesttirler (nefislerini yüceltir ve severler).

Serâ nerede, Süreyyâ nerede? Herşeyi gösteren ışık nerede, her şeyi örtüp saklayan zulmet nerede? "

Görüldüğü gibi Bediüzzaman, mutasavvıfların vahdet-i vücud anlayışının, panteistlerin ve zayıf inançlı bazı felsefecilerin görüşlerinden tamamen farklı ve zıddı olduğunu belirtmektedir.

Panteistlerin, varlığın birliği hakkındaki görüşleri, vahdet-i vücûdu bir parça andırır mahiyette gözüktüğünden, bu durum, İslâm âlimlerini vahdet-i vücûd düşüncesine karşı dikkatli olmaya ve tavır almaya sevk etmiştir. Bu

nedenle onlar, Hakk'ın eşyadan tenzih edilmesi için aklî deliller ortaya koymaya mecbur olmuşlardır.⁸⁵

Netice olarak, birbirine benzer gibi görünmesine rağmen bu iki nazariye arasında çok önemli bazı temel farklar bulunmaktadır. İfade tarzlarındaki benzerlikten dolayı bazen birbirleriyle karıştırılsa da, vahdet-i vücûd ile panteizm arasındaki farklar belirgindir. Terimler arasındaki bu aynılık, birçok araştırmacıyı yanıltmış ve içinden çıkılmaz yanlış açıklama ve yorumlara neden olmuştur.⁸⁶

Sonuç

Tasavvuf; Allah'tan başka tüm varlıklarla gönülden ilgi ve ilişkiyi kesmek, Kitap ve Sünnete tam bir bağlılıkla Allah'ın rızasına ulaşmayı amaçlamak ve bu yüce makama ermek için kötü huy ve davranışları terk ederek övülmüş yüksek ahlâka bürünmek ve Allah'ın iradesine tam teslim olmaktır. Daha kısa bir ifadeyle tasavvufu, dinin derunî/iç boyutu şeklinde tanımlayabiliriz.

Tasavvuf yalnızca İslâm'a özgü bir terim olmasına karşın, diğer semavî

85 Vahdet-i vücûd ile panteizm arasındaki farklar için bk. Mustafa Tahralı, "Fusûsü'l-Hikem, Şerhi ve Vahdet-i Vücûd İle Alâkalı Bazı Meseleler", Avni Konuk, *Fusûs Şerhi* içinde, c. I, ss. LXI-LXIV; Ferid Kam, *age*, ss. 55-64; aynı müellif, *Vahdet-i Vücûd*, (Bu kitap, bir önceki eserin başka bir neşridir) sad. Ethem Cebecioğlu, Ankara 1994, ss. 51-61; İ. Fenni Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, s. 65 vd.; H. Ziya Ülken, *İslâm Felsefesi*, s. 242 vd.; Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, ss. 250-252; M. Erol Kılıç, *Muhyiddin İbnü'l- Arabî'de Varlık ve Mertebeleri*, s. 126 vd.; S. Hayri Bolay, *Türkiye'de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi*, ss. 185-190. İsmail Hakkı Bursevî, Hak ehli sûfiyenin "mezheb-i vücûdiyye üzere" olmakla suçlanmasını, yanlış bir anlama olarak değerlendirir. "*Muhakkak ki, Allah bütün âlemlerden münezzehtir*" (Âl-i İmrân, 3/97) âyeti sırrınca, sûfilerin Hak ile halk arasında bir irtibat kurmadıkları halde nasıl olup da vücûdiyye mezhebinden sayılacakları sorusunu sorar. Ona göre burada Allahü Teâlâ'nın âlemlerin Rabbi olması hasebiyle onunla halk arasında, olsa olsa sultan ile raiyyet arasındaki ilişki gibi bir bağlantı olur. Raiyyet demek, sultanın saltanatı demektir. Saltanat ise mertebedir. Binâenaleyh, mertebenin itibârının olmayışı, sultanın vücûdunun ve raiyyetin olmamasını gerektirmez. (Bk. Bursevî, *Kitâbü'n-Netîce*, c. II, s. 332) Ferid Kam da, kâinat kitabında bulunan her kelimeden ayrı ayrı anlamlar çıkarıp, kelimelerin bütününden bir mânâ elde edemeyen bazı düşünürlerin, a'yânda kevn ile açıklanan vücûdu (varlığı), vahdet ehlinin bu kelimeye verdiği öbür mânâ ile karıştırarak, onların irfan mesleğine Vucûdiyye adını verdiklerini söylemektedir. Böylece bu kimseler, vahdet ehline yaptıkları sataşmalarla insaf ölçülerinden oldukça uzaklaşmışlardır. Halbuki vahdet ehli, Cenâb-ı Hakk'ı görmüş, gördüğünü "vücûd"dan başka bir kelimeyle ifade edememiş; kesret ehli (zâhir ulemâsı) ise sûfilerin "vücûd" tabirinden, a'yânda açıklanan mânâyı kastettiklerini zannederek, onu bir türlü Cenâb-ı Hakk'ın şânına lâyıf görememişlerdir. Bk. Ferid Kam, *Vahdet-i Vücûd ve Panteizm*, ss. 107-108.

86 Bk. Ethem Cebecioğlu, "Some Reasons For The Inability of Layman To Understand Sufism", *Tasavvuf*, sy. 1, Ankara 1999, ss. 9-27.

öğretilerin de bâtinî yönlerinin bulunduğu bir gerçektir. Her ne kadar bu öğretiler arasında bazı ortak yönler bulunsa da, İslâm Tasavvufunun kendine özgü bir düşünce sistemi ve varlık anlayışı vardır.

Tasavvuf ekollerinin ortak adı olan tarikat ise, tasavvufun amaçladığı neticeleri elde etmek için izlenen yol ve uygulanan yöntem demektir. Tasavvuf eğitiminin verildiği kurumlardır. Başka bir ifadeyle tarikat, tasavvuf yoluna girenlerin (sâlik) kendilerine mahsus bir yolculukla (seyr) menzilleri aşış, mânevî makamlarda yükselerek Allah'a ulaşmalarının eğitimidir.

Bediüzzaman Said Nursî'nin, *Risâle-i Nur* adlı eserleri dikkatli bir biçimde ele alınıp incelendiğinde onun, ilâhî hakikatleri fıkıh ve kelam açısından çok, derunî ve irfanî boyutlarıyla algılamış olduğu görülecektir. Sözgelimi, bir tasavvuf risalesi görünümünde olan *Telvihât-ı Tis'a* adlı risâlesinde tasavvufun ve tarikatların, insanı marifetullahı, sürekli huzura ve kemâle erdirmesi bakımından son derece işlevsel ve feyizli bir yol olduğu belirtilmektedir. Yine bu risalesinde, tarikat ehlinin, ehl-i dalalet topluluğunun saldırısı zamanında imanlarını tasavvuf öğretisiyle kurtardığını vurgulanmaktadır.

Bediüzzaman'a göre tasavvuf, tarikat, velâyet ve seyr u sülûk, genel kabul görmüş kavramlardır. Bunlardan her biri kendi içinde, sezgi ve ilhama mazhar olan keşf ehli mutasavvıfların eserlerinde geniş bir şekilde tarif edilen kudsî bir hakikati barındırmaktadır. Onun kendine özgü tanımlamasıyla, tasavvuf ve tarikat, "ulvî bir sırr-ı insanî" ve bir "kemal-i beşerî"dir; başlıca hedefi ve maksadı marifet'tir. Hz. Muhammed^(s)'in mirâcının gölgesinde, kalb ayağıyla bir manevî yolculuk neticesinde, zevkî (sezgisel), halî (fiilî), ve bir derece şuhudî olarak imanın ve Kur'an'ın hakikatlerine mazhariyettir. Başka bir deyişle, tasavvuf; insanı, en sonunda Kur'an'da beyan edilen hakikatlerin tecellisine ulaştıran uzun bir manevî yolda seyahat ettirerek kemale ulaştırmayı hedefler. Bu seyahat, Nursî'nin tarif ettiği gibi, "kâinatın hadsiz hakikatinin tecellisinin çekirdeği ve merkezi" olan kalb vasıtasıyla gerçekleşir.

Bediüzzaman'ın İslâm'a dair topyekûn kavrayışı içinde, tasavvuf üçüncü sırada yer alır. Eğer sıralamayı belirtmek gerekirse, ilki Kur'an ve ikinci olarak Hz. Peygamber'in sünnetinden sonra gelir.

Bediüzzaman'ın, genelde tasavvuf anlayışının ve özelde vahdet-i vücud hakkındaki değerlendirmesinin bir hayli yeni olduğunu, Kur'an'dan ilham alarak, İmam-ı Rabbânî gibi öncü ve müjdecilerinin ele aldığı bağlam içerisinde kavramlaştırıldığını söyleyebiliriz. Bununla birlikte, onun asıl hedefi,

öncekilerin yaptığı gibi, kendine özgü bir tasavvuf teorisi kurmak değildir. Bu nedenle fikirleri, diğer sûfi yazarlarda görmeye alışık olduğumuz türden, bir eserde konuyu belli bir yerden alıp inceden inceye işleyerek yine belli bir yere götürme tarzında değildir. Bilakis bu fikirler, eserlerinin değişik yerlerine serpiştirilmiş vaziyettedir. Onun, özellikle tasavvuf ve tarikatların gerçek yerini Kur'ân ve sünneti mihenk tutarak belirlemesi ve mâsivâyâ, yani Allah'tan başka tüm mevcutlara, varoluş hususunda hayalî ve vehmî değil, gerçek bir mevki vermesi, takdir edilmesi ve kıymet verilmesi gereken bir tutumdur.

Birçok İslâm âlimi gibi Bediüzzaman da İbn Arabî'nin fikirlerinden etkilenmiştir. Eserlerinde ondan ve onun görüşlerinden söz etmiştir. Aralarında yedi yüz yıl olmasına rağmen, İbn Arabî ile Bediüzzaman'ın düşünce sistemlerinde birçok ortak nokta bulunmaktadır. İbn Arabî'nin yüksek ilmi ve büyüklüğü karşısında hiç tereddüdü bulunmayan Bediüzzaman, onun vahdet-i vücud ile ilgili düşüncelerine karşı temkinli yaklaşmış ve bu konuda bazı eleştiriler getirmiştir.

Bediüzzaman'ın, vahdet-i vücud ve vahdet-i şuhud gibi tasavvufun tartışmalı bazı konuları hakkındaki düşünceleri, Kur'ân ve Sünnet temel alınarak, eserlerinde bilimsel bir metotla ortaya konulmuştur. Onun bu konudaki eleştirilerini, şahısları hedef almayan, fikirleri tartışan ve doğru bilgiye ulaşmayı amaçlayan bir çabanın ürünü olarak değerlendirebiliriz.

Kaynakça

- Addas, Claude, *İbn Arabî, Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, çev. Atilla Ataman, Gelenek Yay., İstanbul 2003.
- Badıllı, Abdülkadir, *Bediüzzaman Said-i Nursî-Mufassal Tarihçe-i Hayatı, I-III*, Timaş Yayınları, İstanbul 1990.
- Cebecioglu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Rehber Yay., Ankara 1997.
- , *İmam-ı Rabbanî Hareketi ve Tesirleri*, İstanbul 1999.
- Erdem, Hüsameddin, *Panteizm ve Vahdet-i Vücûd Mukayesesi*, Ankara 1990.
- Ertuğrul, İ. Fennî, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, Haz. Mustafa Kara, İstanbul 1991.
- Gazâlî, Ebû Hâmid b. Muhammed, *İhyâu ulûmi'd-Dîn*, Kahire 1407/1987
- el-Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, terc. Süleyman Uludağ, (*Hakikat Bilgisi*), İstanbul 1982.
- İbn Arabî, Muhyiddin, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, neşr. Osman Yahya-İbrahim Medkûr, Kahire 1392-1410/1972-1990.
- , *Fusûsu'l-Hikem*, Şevki Bey Matbaası, 1287.
- , *Tedbîrât-ı İlahiyye*, terc. ve şerh: A. Avni Konuk, haz. Mustafa Tahralı, İstanbul 1992.
- , *Marifet ve Hikmet*, çev. Mahmut Kanık, İz, İstanbul 1995.
- İmam-ı Rabbânî, Ahmed el-Fârûkî es-Serhendî, *el-Mektûbât*, İstanbul trz.
- İzutsu, Toshihiko, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, çev. Ahmed Yüksel Özemre, İstanbul 1998.

- , *İslâm'da Varlık Düşüncesi*, çev. İbrahim Kalın, İnsan Yay. İstanbul 1995.
- Kam, Ferid - Aynî, M. Ali, *İbn Arabî'de Varlık Düşüncesi*, İstanbul 1992
- , *Vahdet-i Vücûd*, sad. Ethem Cebecioğlu, Ankara 1994.
- el-Kâşânî, Abdurrezzak, *Mu'cemu ıstılâhâtî's-süfiyye*, Kahire 1992.
- Kelâbâzî, Ebû Bekr Muhammed, *et-Taarruf*, Dimaşk, 1986; *et- Taarruf*, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul 1992.
- Kılıç, M. Erol, *Muhyiddin İbnu'l-Arabî'de Varlık ve Mertebeleri*, İstanbul 1995.
- Kitapçı, Zekeriya, *Bediüzzaman Said Nursi ve Anadolu İman Hareketi*, Kuzucular Ofset, Konya 1998.
- Konevî, Sadreddin, *Vahdet-i Vücûd ve Esasları*, terc. Ekrem Demirli, İz Yay., İstanbul 2002.
- Konuk, A. Avni, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, İstanbul 1988.
- el-Kuşeyrî, Abdülkerim, *er-Risâle*, Beyrut 1990; terc. Süleyman Uludağ, (*Tasavvuf İlmîne Dair Kuşeyrî Risâlesi*), İstanbul 1991.
- Mardin, Şerif, *Bediüzzaman Said Nursi Olayı, Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim*, çev. Metin Çulhaoğlu, İletişim, İstanbul 1992.
- el-Muhâsibî, Hâris b. Esed, *er-Riâye li Hukukillah*, (Tah. Abdülhalim Mahmud), Kahire 1990; *er-Riâye (Nefs Muhasebesinin Temelleri)*, çev. Şahin Filiz-Hülya Küçük, İnsan Yay. İstanbul 1998.
- Mürsel, Safa, *Bediüzzaman Said Nursî ve Devlet Felsefesi*, Yeni Asya Yayınları, İstanbul 1980.
- en-Neseî, Azîzüddin, *İnsan-ı kâmil*, terc. Mehmet Kanar, İstanbul 1990.
- Nursi, Bediüzzaman Said, *Mektûbât*, Yeni Asya Neşr., 1994 (Printed in Germany).
- , *Lem'alar*, Yeni Asya Neşriyat, 1994 (Printed in Germany).
- , *Şualar*, Yeni Asya Neşriyat, 1994 (Printed in Germany).
- , *İşâratü'l-İ'câz*, Yeni Asya Neşriyat, 1994 (Printed in Germany).
- , *Kaynaklı İndeksli Risale-i Nur Külliyyatı*(1-2 cilt), Nesil Basım-Yayın, İstanbul 1996.
- Suâd el-Hakîm, *el-Mu'cemu's-Sûfi*, Beyrut 1981.
- es-Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif (Avârif)*, terc. Hasan Kâmil Yılmaz-İrfan Gündüz, (*Tasavvufun Esasları*), İstanbul 1990.
- Şahiner, Necmettin, *Bilinmeyen Taraflarıyla Bediüzzaman Said Nursî*, Yeni Asya Yay., İstanbul 1991.
- et-Tûsî, Ebû Nasr Serrâc, *el-Lüma'*, terc. H. Kâmil Yılmaz, (*İslâm Tasavvufu*), İstanbul 1996.
- Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yay. İstanbul 1991.
- Yaşar, Selahattin, *Bediüzzaman Kimdir?*, Gençlik Yay., İstanbul 1994.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, (I-X), İstanbul 1992.