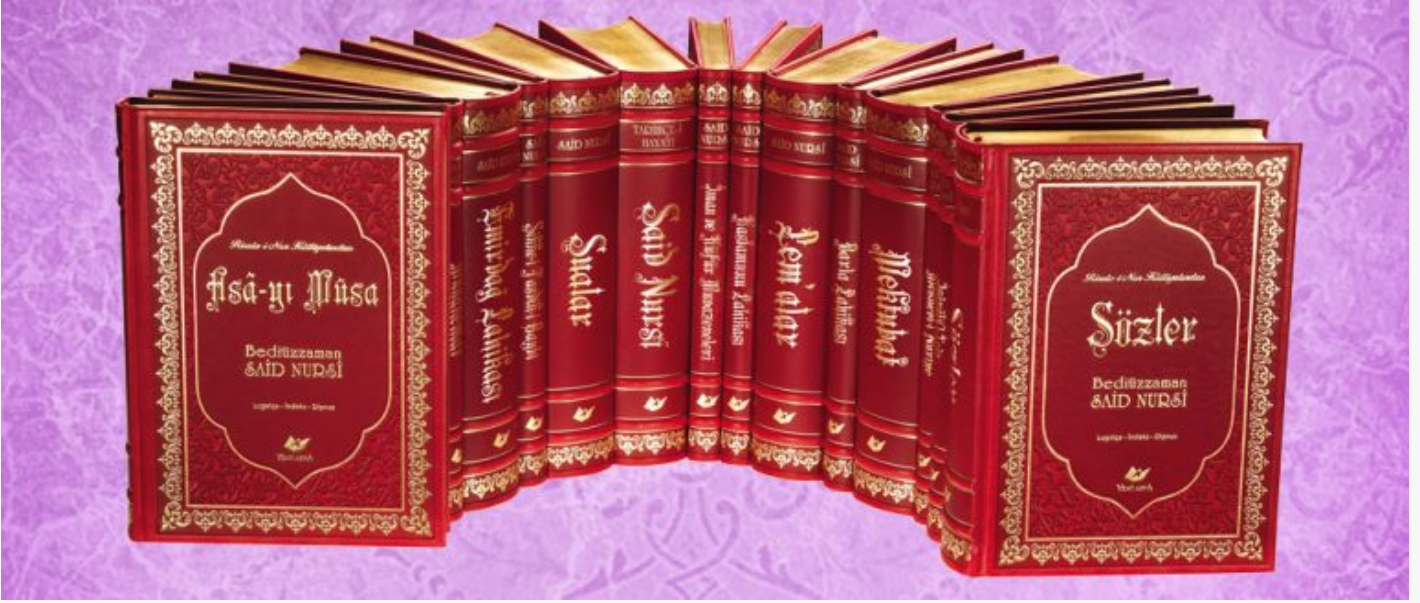


Bediüzzaman Said Nursî'nin Tasavvuf Değerlendirmesi



Bediüzzaman Said Nursî, İslâmî çalışmaların dilden felsefe ve mistisizme kadar uzanan hemen hemen tüm konularına vâkıf önde gelen ilim ehlinde biriydi. Yazıları, kaleminin derinliğini ve zekâsının keskinliğini ortaya koymaktadır. Kendi zamanının ve bugünün entelektüel ve manevî hayatı için ilham kaynağı teşkil ettiği görülen fikirleri onun bağımsız bir İslâm düşünürü ve âlimi olduğunu isbat eder. Nursî tarafından formüle edilen herhangi bir fikir, hepsi de şüphesiz onu çok derinden etkilemiş bulunan hayatı, karakteri, çevresi ve ortamıyla irtibatlı bir şekilde çalışılmalıdır. Dolayısıyla, onun İslâm mistisizmine dair düşüncesinin muvafık bir anlatımını sunacak herhangi bir teşebbüs, ilk önce, tarihsel eserler ışığında onun arka planının baştan başa incelenmesini; ve sonra, tüm yazılarının tam bir tetkikini gerektirir.

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. Bu hususu, İmam 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 kerâmât müreccahtır."1 Aynı zamanda, Nursî, yine Sirhindî tarafından belirtilmiş bulunan şu gerçeği de teslim eder: "Hem bütün tarikatların gayesi ve neticesi, hakaik-ı imaniyenin inkişafı ve vuzuhudur."2

Hakikate erişmek için bir yol arıyor olduğu eski günlerinde, teessüfle belirttiği üzere, zor zamanlar geçiriyordu. "Gafil kafası"na müthiş darbeler inmekteydi. Bu dayanılmaz durum onu, kaçınılmaz bir vâkıa olarak "ölüm hakkı" gerçeğini düşünmeye sevketti. Bu psikolojik hastalığını tedavi edecek bir yol ve bir kurtarıcı arayışı içinde bir tereddüt dönemi geçirdi. O vaziyette iken, Şeyh Geylânî'nin Futuhu'l-Gayb ve Şeyh Sirhindî'nin Mektubat adlı eserleriyle tefe'ül etti. Bu son kitabın tefe'ülünde, Mirza Bediüzzaman'a hitab eden bir girişten sonra, İmam Rabbanî'nin aşağıda zikredeceğimiz tavsiyesini gördü (Nursî'yi hayrete sevkeden husus, bütün kitapta Bediüzzaman kelimesinin yalnız iki yerde bulunması ve ikisinde de babasının adı olarak Mirza'nın geçmesidir): "Tevhid-i kible et. Yani birini üstad tut, arkasından git, başkasıyla meşgul olma."3 Bu irşad sayesinde, Nursi ruhunu bulunduğu şaşakalmış, mütehayyir durumdan kurtardı ve böylece, kalbi en sonunda şu hak noktada huzur ve tatmin buldu: Tasavvuf tariklerinin en yüce mürşidi ve tüm üstadlarının menba ı Kur'an'dır. Hakiki tevhid-i kible bunda olur. Dahası, belirttiği gibi, hepsi Kur'an'dan gelen o Sözler veya Nurlar, yalnız akla ait ve akıldan ibaret meseleler değil, aynı zamanda kalb ve ruha da hitab eden meselelerdir. Dolayısıyla, herhangi bir düzeyde hakikati derketmek isteyenler, ilk önce ve en başta tam bir dikkatle birlikte ihlas ve halis bir niyetle ona müracaat etmelidirler.

Nursî'nin, iki muazzam eseri olan Sözler ve Mektubat'ın her tarafına yayılmış bulunduğu görülen, mistik yola ilişkin değişik konulara dair tafsilatlı müzakeresinden hareketle, benim yapıcı-dinamik bir tasavvuf (constructive-dynamic tasavvuf) diye adlandırdığım şeyi teşkil edebilen hususun ışığında, birkaç önemli prensibi çıkartabiliriz.

İlk olarak, tasavvuf, tarikat, velayet ve sufi tarikinde manevî yolculuk (seyr-i sülûk), Nursî'ye göre, genel kabul görmüş nosyonlardır, ve her biri kendi içinde, sezgi ve ilhama mazhar olan ehl-i zevk ve keşf' in eserlerinde geniş bir şekilde tarif edilen kudsî bir hakikatı barındırmaktadır. Onun kendine özgü berrak tanımlamasıyla, tasavvuf ve tarikat-şayet daha teknik anlamda kullanılırsa, yani, bir kurum olarak-"ulvî bir sırr-ı insanî" ve bir "kemal-i beşerî"dir; ve onun başlıca hedefi ve maksadı marifet'tir ve Hz. Muhammed'in miracının gölgesinde kalb ayağıyla bir manevî yolculuk (seyr-i sülûk-u ruhanî) neticesinde iman hakikatlerine zevkî (sezgisel), halî (filî), ve bir derece şuhudî olarak iman ve Kur'an'ın hakikatlerine mazhariyettir.⁴ Diğer 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 herşeyi 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 Ali ibn Ebi Tâlib'e atfedilen bir kavramdır. Ve o kalbin Fâtırı insanın kalbini işletirmesini ve bilkuvve tavırdan bilfiil vaziyetine çıkarmasını ister. O öyle irade ettiği için, kalbin, akıl gibi, manevî seyahat esnasında ancak Allah'ı anma (zıkr-i ilâhî) vasıtası olarak işlettirilmesi gerekmektedir; tâ ki, iman hakikatlerine teveccüh etsin.

Kalbin mistik yolda gidebilmesi için, Nursî, Allah'ı zikretmenin yanısıra tefekkürü de ekler. Onun için, bu iki unsur, manevî (ruhanî) terakkinin anahtarlarıdır. Çünkü onlar, âhiret için taşıdıkları sınırsız faydalarından başka, dünyada huzura kavuşmanın da kaynağıdır. Dahası, onlar 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 sürececek bir ünsiyet, dostluk ve teselli veremez, ancak ve ancak geçici bir avunma temin edebilir. O halde der Said Nursî, 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'la anlamlı olduğunu gerçekten anlarlar.

Nübüvvetle velâyet arasında aslî bir bağ vardır; biri diğerinin mütemmimi, tamamlayıcısı olarak gözükmektedir. Nursî'ye göre, "Velâyet, bir hüccet-i risalettir; tarikat bir bürhan-ı şeriatıdır."⁵ Dahası, 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 hücceti olurlarken, İslâm'ın kemal sırrını ve onun nurlarına ulaştıran vasıtaları sunarlar; ki, her ikisi, insanlık için terakki kaynağı (maden-i terakkiyat) ve feyz pınarının başıdır (medar-ı tefeyyüzat).⁶ Daha da ötesi, hususan tarikat, mühim ve ulvî değerlerinden ve manevî sonuçlarından başka, İslâm âlemi içerisinde uhuvvet ve kardeşliğin güçlendirilmesinin en etkili vasıtası olarak hizmet görmektedir.

Nursî, diğer tarafta, sahabelerle velîlerin mevkilerine ilişkin sorulardan birine cevap verirken, ilk olarak şunu gösterir: Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat arasında, sahabelerin, Peygamberden sonraki tüm insanlardan üstün olduğu hususunda bir icma vardır ve bunu izah sadedinde üç hikmetli açıklama sunulmaktadır. Ben yalnız birini belirtmek istiyorum. Zira bu, konumuzla doğrudan ilgilidir. Bu hususî açıklamada, Nursî, mutasavvıfların çok derin anlamlar yüklü dilini kullanarak, Peygambere sahabe olmayı, yani sohbet-i nebeviyeye katılmayı en başta iksire benzetir:

"Sohbet-i nebeviye öyle bir iksirdir ki, bir dakikada ona mazhar bir zât, senelerle seyr ü sülûka mukabil hakikatın envarına mazhar olur. Çünkü; sohbette insibağ ve in'ikâs vardır. Malumdur ki, in'ikâs ve tebaiyyetle, o Nûr-i A'zam-ı Nübüvvetle beraber en azîm bir mertebeye çıkabilir. Nasıl ki, bir sultanın hizmetkârı ve onun tebaiyyeti ile, öyle bir mevkiye çıkar ki, bir şah çıkamaz. İşte şu sırdandır ki, en büyük velîler sahabe derecesine çıkamıyorlar. Hatta Celaleddin-i Süyûtî gibi, uyanık iken, çok defa sohbet-i nebeviyeye mazhar olan velîler, Resul-i Ekrem (a.s.m.) ile yakazaten görüşseler ve şu âlemde sohbetine müşerref olsalar, yine sahabeye yetişemiyorlar. Çünkü; sahabelerin sohbeti, Nübüvvet-i Ahmediye (a.s.m.) nûriyle, yani Nebî olarak onunla sohbet ediyorlar. Evliyalar ise, vefat-ı Nebevîden sonra Resûl-i Ekrem Aleyhissalâtu Vesselâm'ı görmeleri, velâyet-i Ahmediye (a.s.m.) nûriyle sohbetidir. Demek Resûl-i Ekrem Aleyhissalâtu Vesselâm'ın onların nazarlarına temessül ve tezahür etmesi, velâyet-i Ahmediye (a.s.m.) cihetindedir; Nübüvvet itibarıyla değil. Madem öyledir; nübüvvet derecesi velâyet derecesinden ne kadar yüksek ise, o iki sohbet de o derece tefavüt etmek lâzım gelir."⁷

Bu bakımdan, Nursî'ye göre, Peygamberin sahabelerinin tüm velîlere üstünlüğü hem Peygamberin eşsiz vazifesi, hem de

onun ulvî şahsiyeti cihetiyledir. Bu, yukarıda iktibas ettiğimiz metnin takip eden satırlarında daha açık bir biçimde vurgulanır.

Tasavvufun sebep-i vücudunu ve önemini böyle belîğ ve muhkem bir şekilde ortaya koyduktan sonra, Nursî, kendini manen tarikata karşı daima düşmanlık gösteren belirli insanların olumsuz tavırlarına cevap vermekle yükümlü görür. Bu kabil insanlar arasında, bilhassa iki grubu hedef alır: Onun, tasavvufun tenvir edici nurlarına körlüklerinden dolayı sapkın fırkalar (fırak-ı dâlle) diye isimlendirdiği fırkaları içeren ilk grup, elinden geldiğinde tasavvufun red ve inkârı cihetine gitmiştir. Bunu yaparken, yalnız kendilerini bu önemli yoldan mahrum etmekle kalmamış, başkalarının da mahrumiyetine sebep olmuşlardır. Yine de, Nursî'nin asıl âlâkadar olduğu ve rikkatine dokunan grup, bu grup değildir; çünkü onların kendi körlüklerinin bir sonucu olarak tasavvufu red ve inkârına kalkışmaları bir derece anlaşılabilir. Bununla birlikte, asıl elem veren, veya bizatihî onun ifade ettiği üzere, “en ziyade medar-ı teessüf” olan grup, münhasıran Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaate mensup belli insanlardır. Bu cemaat içerisinde Nursî iki grubu diğerlerinden ayırır. Bunlardan birini yalnız lâfza veya zâhire bakmakla yetinen zâhirî ulema, diğerini bir kısm “gafil ehl-i siyaset” oluşturur. Her iki grup da, tarikat mensupları arasında güya gördükleri, dinin emirlerinin tatbiki noktasındaki suiistimalleri ve hataları ve bazı ehl-i tarîkin Ehl-i Sünnet itikadına muvafık düşmeyen görüşlerini bahane ederek bu mühim ilham kaynağını ve âb-ı hayatı kapatmak ve tahrip etmek için ellerinden geldiğince çalışmaktadırlar. Her hâlükârda, hatasız ve kusursuz meslekler, meşrebler çok az bulunur; dolayısıyla der Nursî, hürmet duyulan bir müntesibi tarafından işlenen bir kusura bakarak belli bir tarikatı yargılamak insafsızlık olacaktır. Kaldı ki, böylesi hatalar ve yanlışlar ekseriya tarikatın üstadları veya o tarikatın âdâb ve usulüne tamî tamîna yapışmış müridler tarafından değil, gerçek anlamda sülûk etmemiş durumdaki ehil olmayan acemi insanlarca işlenmektedir.⁸ O halde, yanlış bir surette tarikat namı verilmiş bulunan belli grupların ve kesimlerin davranışlarıyla ilgili kötü ve çirkin hallerden dolayı tasavvuf tarihi suçlu gösterilemez; gerçekte onlar şeriatın sınırlarının çok ötesine düşmektedirler. Bu bakımdan, hususî bir “tarikat”ın yanlışının diğer tüm tasavvuf ekollerini kapsar şekilde genelleştirilemeyeceği, bunun açık bir yanlış olduğu ortadadır.

Bir sonraki adımda, Nursî tasavvuf tarikinın daha derunî boyutlarını ve psikolojik mertebelerini tahlile başlar. 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 bazan boğulur, bazan zararlı düşer, bazan döner başkalarını yoldan çıkarır. Hepsinden öte, bu yol uzun, dar ve çok tehlikeler yüklü bir yoldur.

Bu noktada, daha evvelki tasavvuf şeyhlerinin geleneksel doktrinlerini sıkı sıkıya takip eden Nursî, tasavvuf tarikine intisap etmiş bir mistiğin psikolojik seyahatini (sülûk) iki istikamet dahilinde özetler. Diğer bir deyişle, mistik yolculuk, Nursî'nin nazarında, iki şekilde gerçekleştirilebilir:

- (i) seyr-i enfüsî (dikey yolculuk; “iç âlemi seyr”),
- (ii) seyr-i âfâkî (yatay yolculuk; “kâinatı seyr”).

İlk meşrebde, mistik yolculuk nefisten veya eneden başlar. Sâlik, zahirî ve haricî gerçeklikten gözünü çeker, münhasıran kalbe yönelir. Burada mistik enaniyeti deler geçer, kalbinden bir yol açar, öylece hakikatı bulur. Sonra, âfâkî âleme döner, o vakit âfâkî nuranî görür. Seyrini tamamladıktan sonra, mistiğin kendi iç dünyasında veya nefsinde gördüğü hakikat, daha geniş bir dairede dünyada da görünür. Bu, Nursî'nin dediği gibi, Allah'ı içten gizlice anma, yani “zîkr-i hafî” usulünü tatbik edenlerin yoludur. Bu usulün en önemli esası şu üçlü formülde yatmaktadır: enaniyeti kırmak, dünyevî ihtirasları (hevayı) terketmek, ve asi nefsi (kötülüğü emreden nefsi, nefsi-i emmareyi) öldürmek.⁹

İkinci yola, yani yatay yolculuğa, seyr-i âfâkîye gelince; mistik yolculuğuna haricî dünyadan başlar, ve orada Allah'ın Güzel İsimlerinin (Esma-i Hüsnâ-i İlâhiye) tecellilerini gördükten sonra, kendi iç dünyasına, yani bu tecellilerin nurlarının küçük bir ölçekte görüldüğü kalbine döner. Bu aşamada, kalb “âyine-i Samed,” yani herşey O'na mutlak anlamda muhtaç olup O hiçbir şeye muhtaç olmayan Zât'ı bildiren ve tanıtan bir ayna olduğunu görür; böylece mistik aradığı maksada erişmiş olur.

Nursî'nin İslâm'a dair topyekün kavrayışı içinde, tasavvuf üçüncü sırayı alır. Eğer sıralamayı belirtmek gerekiyorsa, ilk olarak 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 (Gavs-ı A'zam olarak bilinir, Kâdirî tarikatının kurucusu, 470/1077-561/1166), Şâh-ı Nakşibend (Muhammed Bahaüddin Nakşibend, Nakşibendî tarikatının kurucusu, öl. 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, İslâm insanın onsuz asla yaşayamayacağı temel bir gıda olan ekmek gibidir.¹⁰ Eskiden, bir insan kırk günlük, hatta bazan kırk yıllık bir seyr-i ruhanî ile ancak iman hakikatlerine vasıl olabilirken, şimdi, Nursî'ye göre, Allah'ın rahmetiyle insanı bu hakikatlere kırk dakikada eriştiren bir yol varsa, ona karşı lâkayd kalmamak gerekmektedir.¹¹ Kendisinin tasavvuf dersi verip vermediğinin sual konusu edildiği diğer bir yerde, şu mealde bir cevap vermektedir: "Zarurî ve elzem olan İslâm'dır; zaman tarikat zamanı değil."¹² Bu bağlamda, tasavvuf dersi veriyor ve bir tarikat kuruyor olmakla itham edildiğinde, daima hakikat ve imanla alâkadar olduğu cevabını vermesi de zikredilebilir.¹³

Nakşibendî tarikatının insanın dört şeyi, dünyayı, âhireti (ukba), varlığı (hestî) ve terk etme filini terketmesi (terk-i terk) veya bunlardan vazgeçmesi şeklindeki bir düsturunu mütalaa ederken, daha sonraları Vahdet-i Vücut ve Vahdet-i Şuhud gibi sair tasavvuf doktrinlerine karşı kendi orijinal tasavvuf doktrininin temel taşlarını teşkil edecek olan şu dört şey hatırlına gelecektir: fakr-ı mutlak, acz-i mutlak, şükr-ü mutlak ve şevk-i mutlak.¹⁴

Nursî'ye göre, her hak 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, niha î 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 tariki, dört terakki mertebesini ihtiva eder. Başlangıç noktası olarak acz vardır. Ardından, fakra ve şefkate dair iki ara mertebeden geçilir. Ve son olarak, tefekkür ile zirveye erişilir. Her bir mertebe, Nursî tarafından, Allah'ın ayrı bir isim ve sıfatına, ayrı bir vechine eriştiren bağımsız bir yol olarak da mütalaa edilmiştir. Meselâ, acz onun herşeyi kuşatan muhabbetine; fakr küllî rahmetine; şefkat Onun mutlak şefkatine; ve tefekkür herşeyi kapsayan hikmetine eriştirir. Dört aşaması, dört "hatve"si bulunan bu tarik, Nursî'nin gösterdiği gibi, diğer tasavvuf tariklerinden; yani, meselâ, on mertebesi bulunan ve Allah'ı zikrin gizlice, içten ifa edilmesini öngördüğü için hafi tarikler diye karakterize edilen tariklerden veyahut böyle yapmak yerine açıktan açığa zikri esas tutan ve bu yüzden cehrî tarikler diye bilinen, yedi mertebeyi içeren tariklerden ayrılır. Kendi tarihinin bu farklılığından dolayı, Nursî onun bir tasavvuf tarikatı olmadığını, fakat esasen insanın Allah'a karşı aczini, fakrını ve kusurunu görmesi ve göstermesini hedefleyen bir hakikat ve şeriatın bir ifade tarzı olduğunu düşünür.

Nursî'nin orijinal yolu, daha önce belirtildiği gibi, menşeyini ve esasını Kur'an'dan almıştır ve sebatla terakkiye vesile olacak dört adımı atarak ilerler. Bu dört adımın her biri, kısaca şu şekilde açıklanabilir:

İlk adımda, sâlikin "tezkiye-i nefis etmeyin,"¹⁵ yani nefislerinizi temiz çıkarmaya çalışmayın âyetini ihlasla kendini olduğu gibi görmeye, olduğundan daha yüksek görmemeye çalışarak kavraması gerekmektedir. Çünkü, Bediüzzaman'ın söylediği gibi, insan, cibilliyeti ve fitratı itibarıyla daima zâtını sevmeye ve kendini medh ü sena etmeye meyillidir. Belki evvelâ ve bizzat, başka hiçbir şeyi değil, kendini sever; o kadar çok sever ki, onu âdeta hata ve kusurlardan beri görmek ister, ve bu yüzden nefisini ona ibadet edercesine, kayıtsız-şartsız savunur. Nitekim, Kur'an, "Gördün mü hevasını kendisine ilah edineni?"¹⁶ âyetiyle bu duruma beyan etmektedir. İnsanın kendini böyle ölçüsüz bir şekilde yüceltmesi ise, yalnız kendisine güvenmesine ve başka herşeyi nefisine feda etmesine yol açar. Bu yüzden, sâlikin yapması gereken ilk şey, acz ve zaafını tam anlamıyla idrake çalışmasıdır.

İkinci adımda, insanın aklen ve kalben Allah'ın varlığının şuurunda olmaya devam ederek kendinin farkında olmayı sürdürmesi istenir. Şu âyet bununla ilgilidir: "O kimseler gibi olmayın ki, Allah'ı unutmuşlar; Allah da onları kendilerine unutturmuştur."¹⁷ Diğer bir ifadeyle, insanın Allah'ı unutması, Nursî'nin yorumladığı üzere, insanın kendini, ve hatta bir dereceye kadar kendi nefisini ve nefsanîliğini unutmasına yol açar. Bu şekilde, ne zaman külfet ve zahmet görse, meselâ ölümü görse, üzerine almaz, kendisi için düşünmez, başkasına verir; ve ne zaman bir zevk ve haz söz konusu olsa, tam tersine üstüne alır ve ilk önce kendisini düşünür. İnsan, esasen kendi kötülüğü emreden nefsinden (nefs-i emmare) sudur eden böyle bir kötü alışkanlıktan ancak daima Allah'ı hatırlayarak kurtulabilir.

Üçüncü adımda, sâlik en mükemmel Varlık, Fâtır-ı Zülkemâl karşısında kendi kusurunu görmeye başlar. Üzerinde görünen bütün güzel nitelikleri Allah’a ve bütün kusur ve noksanları kendisine hamlederek, nefs-i emmaresinin taleplerine tâbi olmadan davranmaya çalışır. Nitekim, şu âyet bunu öğretmektedir: “Sana isabet eden her ne iyilik varsa, Allah’tandır; sana isabet eden her ne kötülük varsa, nefsendendir...”¹⁸ Bu mertebede, sâlik Allah’a sürekli şükreder, ve kendisini övmek yerine, tam anlamıyla mütevazi bir hayat yaşamaya başlar; o kadar ki, Nursî’nin açık bir şekilde ifade ettiği gibi, “kemalini kemalsizlikte, kudretini aczde, ve ginasını fakrde”¹⁹ bulur.

Sâlik, Kur’an’ın şu meşhur “Allah’ın vechi hariç herşey helâka gidicidir”²⁰ âyetinde saklı bulunan hikmeti tam olarak kavramaya başlayınca yolculuğunu tamamlar. Bu çok derin anlamlar yüklü âyetin tam olarak anlaşılması, Nursî’ye göre, insanı eşyanın zahirine bakıp aldanmaktan kurtaracak, ve böylece onun eşyayı asıl vecihleri ve hakikatlarıyla görmesi kolaylaşacaktır. Diğer bir deyişle, bir şey, onun bildirdiği üzere, iki veçheye sahiptir. Biri kendine bakan mânâ-yı ismî veçhesi, diğeri o şeyin Yaratıcısına bakan veçhesi olan mânâ-yı harfîdir. İlk veçhesinde, o şey fanidir, mefkuddur, hâdistir, ve mâdumdur. Fakat, ikinci veçhesinde, Allah’ın isimlerini yansıtan bir ayna gibidir; ve bu anlamda, hem bir şâhid, hem de şâhid olunan, yani meşhuddur, ve aynı zamanda hem vücud ahibidir (mevcud), hem de vücud sahibi olduğunun farkındadır (vâcid).²¹ Bu mertebede bir kişi enaniyetini tamamen bırakacak, ve dolayısıyla tüm mevcudatı Allah’a izafe etmeye muktedir olacaktır. Ve bunun yanı sıra, son olarak şunu görecektir: Vücudu Kendinden olan Zât-ı Vâcibü’l-Vücud’un isimlerinin tecellisine bir ayna olduğu ölçüde, sonsuz bir vücud kazanmaktadır.²²

Özetlemek gerekirse, bizatihî Nursî’nin çizdiği ve yürüdüğü yol, yukarıda kısaca anahatlarıyla sunulduğu gibi, tamamen Kur’ân’a dayanır ve sair meşhur tasavvuf tariklerine nisbetle daha kısa, daha geniş, daha selametli ve daha evrenseldir. Bu yol kısadır, çünkü yalnızca dört mertebeden oluşmaktadır. Daha selametlidir, çünkü vecd halinde söylenen muvazenesiz sözlere (şatahat) ve nefsin insanı şok edici ifadelerine asla açık kapı bırakmaz; ve bundan da ötesi, kusurunu, fakrını ve eksikliğinin idrakinde olan nefis, onun için konulmuş sınırların ötesine geçmeye kalkışamaz.²³

Nursî’nin manevî tarihinin en çarpıcı özelliği, gördüğüm kadarıyla, bir şeyi yukarıda zikredilen iki veçhe içerisinde bir ayırma tâbi tutmasında yatmaktadır-bu ayrımı yaklaşık olarak olgusal (phenomenal; mânâ-yı ismî) ve varoluşsal (vücudî, existential; mânâ-yı harfî) şekline getirebilirim. Nursî’nin kendine özgü tasavvufî yolunu, Gazalî’nin genel kabul görmüş tasavvufuna büyük ölçüde yaklaştıran bu ayırımdır. Bunun beraberinde, onu İbn Arabî’nin Vahdet-i Vücud’undan kesinkes ayrı ve farklı kıldığı kadar; bu ekole bir cevap hükmündeki, kendisinin en ziyade hürmet ettiği üstadı Ahmed Sirhindî’nin de bir mensubu olarak bilindiği mistik düşünce ekolünden, yani Vahdet-i Şuhud’dan kesinlikle ve keskin bir şekilde onu ayrı ve farklı kılan, yine bu ayırımdır.

Nursî’nin eksenini Kur’an’ın teşkil ettiği tasavvufî yolunda yolculuğa başlamayı tercih eden bir kişi, Vahdet-i Vücud okulunun aksine, kâinatı “Lâ mevcude illâ Hû/Ondan başka hiçbir mevcud yok” diye hükmetmeye mecbur kalacak derecede tam bir adem olarak tahayyül etmeye mecbur kalmaz. Aynı şekilde, Vahdet-i Şuhud mesleğinde gidenlerin hükmü olan “Lâ meşhude illâ Hû/Ondan başka şahid olunan yoktur” demeye mecbur kalacak şekilde kâinatı “nisyan-ı mutlak hapsi”ne atmaya da ihtiyaç duymaz. Her iki görüş, kâinatın ona göre gerçek olarak mütalaa edildiği ve hiç de muhayyel (hayalî) görülmediği Kur’an’ın öğretisiyle ihtilafa düşmektedir.²⁴ Yahut, bunu Nursî’nin bir şeyin varoluşsal anlamıyla (mânâ-yı harfî) anlaşılması gerektiği prensibi bağlamında ele alacak olursak, Kur’an’ın gösterdiği gerçeğin ta kendisine teslim olma noktasına gelmiş oluruz; yani, kâinatta varolan her şeyin gerçekten vücudu vardır ve onlar, somut anlamda, Allah’ın Güzel İsimlerinin ve Sıfatlarının tecellilerini gösteren birer ayna vazifesi görmektedirler.

Dahası, varlığın birliği, müntesipleri tarafından en yüksek makam olarak düşünülüyor ise de, Nursî’ye göre, aslında en düşük mertebeyi temsil eder,²⁵ zira bu görüş esasen mevcudatı mücerret hayal (mere imagination) düzeyine indirger; ve bunu yaparken, aynı şekilde, Allah’ın sıfat ve isimlerinin tüm tecellilerini-Kur’an’da ve Peygamberin (a.s.m.) Sünnetinde ders verilen hakikate zıt biçimde-gölge-misal gerçeklikler düzeyine düşürür. Açıkçası, Zât-ı Vâcibü’l-Vücud’un Rahman, Rezzak, Hâlik, vs. gibi isimlerinin tümü hakikaten ve fiilen onların iktiza ettiği fonksiyonlara muvâfık bir tecelli ve tezahür mecrainı gerektirirler. Bu isimlerin tümü vardır ve gerçeklerdir. Bunun yanı sıra, sahabeler ve Peygamberin ailesinden gelen Ehl-i Beyt imamları gibi seçkin âlimler “Eşyanın hakikati veya gerçek mahiyeti sabittir (Hakâiku’l-‘esyâi sâbitetun)” ve “Cenab-ı Hakkın bütün esmasıyla hakikî bir surette tecelliyatı var”²⁶ diye müttefikan beyan ederek bu hakikati güçlendirmiş, tahkim ve takviye etmişlerdir.

Bununla birlikte, Nursî insanın şu hususu aklına yerleştirmesi gerektiği uyarısında bulunur: Kâinat içindeki tüm mevcutlar gerçekten var olduğu halde, onların vücudu, Vâcibü'l-Vücud'un vücuduna nisbeten gayet zayıf, kararsız ve karanlık bir gölgedir; fakat ne hayal, ne de vehim değildir. Cenab-ı Hak, Hâlik ismiyle onlara vücud vermekte ve o vücudu idame ettirmektedir.²⁷

Bunun yanı sıra, mutlak biçimde ve kesinlikle beşerî idrâkin ötesinde olan Cenab-ı Hakk'ın, ister gözle görülen mevcudat olsun, ister görülmeyen, hiçbir şey ile müşâbeheti, benzerliği yoktur. Mevcudatla alâkası Hâlikiyettir. Hâlik ile mahlukatı arasındaki münasebet, İslâm'ın ele aldığı kadarıyla, Nursî'nin ustalıkla ortaya koyduğu üzere, imanın, her biri mümkün mevcutların varlığını gerektiren altı esasına dayanır. Bu iman esasları hiçbir şekilde hayale veya hayalî varlıklara dayandırılmaz. Bu yüzden, varlığın veya şuhudun birliğiyle garkolmuş biri, yani vecd halindeki bir Vahdet-i Vücud 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.²⁸

Bu sebepten dolayı, Nursî Vahdet-i Vücud ehlinin "Heme Ost" (Herşey O'dur) ifadesini, dikkatli ve itinalı bir biçimde kendi orijinal "Heme Ezost" (Herşey O'ndandır) kalıbına sokarak dönüştürür.²⁹

Nursî'nin Vahdet-i Vücud hakkındaki değerlendirmesi, varlığın birliğinde garkolmuş sufilerin görüşlerine dair yorumlarında daha latif ve incelikli bir hal alır. Vahdet-i Vücud, Nursî'ye göre, hiç şüphesiz çok önemli bir mistik yol ve de haldir. Ama yine de eksiktir ve hatta kimi zaman hatırlı ve tehlikelidir. Buna rağmen, bu hale erişen insanların pek çoğu, cezbe ve ezvakından dolayı onu bırakmak istemez; aksine, onun en yüksek merteye olduğunu ileri sürerek, kendini orada kalmakta haklı görür. Bu insanlar, sair sufiler ve velîler gibi, hak ve hakikat ehlidir; ve özellikle istiğrak ve sekr halinde ince sırlara, latif hakikatlere şahit olurlar. Bununla birlikte, Nursî'nin ileri sürdüğü üzere, bu hal içinde kaldıkları müddetçe, keşfiyatlarında gördükleri şeyi yorumlayamazlar. Oysa istiğrak ve sekr gerektirmeyen daha yüksek bir mertebeye bulunan asfiya, kendilerini tam anlamıyla kontrol etmekte; neyi nerede ne anlamda kullanması gerektiğini çok iyi bilmektedir.³⁰

Bundan da öte, Nursî, biri uykuya dalan, diğeri uyanık iki çoban örneğiyle, yukarıda belirtilen iki durum arasındaki farkı iyice açıklar. Uyanık olan, diğerrinin rüyasını hakikate tamı tamına mutabık bir şekilde yorumlar; çünkü, uykuya dalanın aksine, fizikî dünya (âlem-i maddî) ile imajlar dünyasının (âlem-i misâl) arasını ayırmaya muktedirdir.³¹ Benzer şekilde, Vahdet-i Vücud ehli istiğrak halinde iken maddî âlemi andıran âlem-i misâlde o kadar çok latif misale şahit olur ki, sekr ve istiğrak halinden çıkıp ayıldığında ve uyandığında, bu müşahedelerini tamamen eski istiğrak halinde müşahade 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. Açık konuşmak gerekirse, ehl-i şuhudun tüm sezgileri, keşfiyatı, müşahedeleri ve zevkleri, veraset-i nübüvvet ehli olan, Kur'ân'a ve vahye dayanan asfiya (sekr haline düşmeden hakikata muhatap olan velîler) ve muhakkikînin (tahkik ehli olan gerçek âlimler) iman hakikatlerine dair hükümlerine çok uzaktır; onlara yetişemez. Kısacası, bütün mistik haller, keşifler, zevkler ve müşahedeler Kur'ân ve Sünnet mizaniyla tartılmalıdır.³²

Sonuç olarak, Nursî'nin genelde kendi tasavvuf anlayışının ve özelde Vahdet-i Vücud hakkındaki değerlendirmesinin bir hayli yeni olduğu, Kur'ân'ın özünden ve ruhundan ilham aldığı ve onun Ahmed Sirhindî gibi öncü ve müjdecilerinin ele aldığı bağlam içerisinde kavramlaştırıldığı hükmünü serdedebiliriz. Bununla birlikte, onun asıl hedefi, öncekilerin yaptığı gibi, kendine özgü bir tasavvuf teorisi kurmak değildir. Bu yüzden de, fikirleri diğerr sufi yazarlarda görmeye alışık olduğumuz türden, belli bir eserde konuyu belli bir yerden alıp inceden inceye işleyerek belli bir yere götürme tarzında değildir; bilakis bu fikirler, tüm eserlerinin değişik yerlerine serpiştirilmiş vaziyettedir. Böyle küçük bir kusuru olmakla birlikte, onun orijinalliği, bilhassa sufi tariklerin gerçek yerini Kur'ân ve Sünneti mihenk tutarak belirleme noktasındaki bir de mâsivaya, yani Allah'tan gayrı tüm mevcutlara varoluş hususunda hayalî ve vehmî değil, gerçek bir mevki vermesindeki orijinalliği kesinlikle takdir edilmesi ve kıymeti bilinmesi gereken bir tutum olarak karşımızda durmaktadır.

Dipnotlar:

1 Mektûbat, s. 355.

2 a.g.e.

- 3 Mektûbat, ss. 355-6.
- 4 Mektûbat, s. 443.
- 5 Mektûbat, s. 444.
- 6 a.g.e., s. 445.
- 7 Said Nursî, Sözler, İstanbul: Envar Neşriyat, 1991, s. 489.
- 8 Mektûbat, s. 445.
- 9 a.g.e., s. 446.
- 10 Mektûbat, s. 41.
- 11 a.g.e.
- 12 Letters, s. 85.
- 13 Eskişehir mahkemesindeki müdafaası onun hiç “tarikat eğitimi” verme niyeti taşımadığını, fakat doğrudan hakikatın talimini hedeflediğini yeterince açık bir biçimde gösterecektir. Şükran Vahide, The Author of the Risale-i Nur: Bediuzzaman Said Nursi, İstanbul: Sözler Publications, 1992, s. 240.
- 14 Mektûbat, s. 20.
- 15 en-Necm, 53: 32.
- 16 el-Furkan, 25: 43; el-Câsiye, 45: 23.
- 17 el-Haşr, 59: 19.
- 18 en-Nisâ, 4: 79.
- 19 Mektûbat, s. 460.
- 20 el-Kasas, 28: 88.
- 21 Aynı Kur’an âyetine dayanarak eşyanın benzer bir ikili ayrıma tâbi tutulması için, bkz. Gazalî, Mişkâtü’l-Envâr, ed. Ebu el-Alâ Afîfî, Kahire: Dâru’l-Kavmiyye, 1964, ss. 55-56.
- 22 Bu fikir insanı “Allah’ın kâinattaki tecellisinin asıl medarı” olarak kabul eden ve, burada Nursî’nin yaptığı gibi, çok belîğ bir şekilde “Cenab-ı Hakkın halifesi olan insan, sûreten hâdis, esasen ezelîdir” diye ilan eden İbn Arabî’ye kadar geri götürülebilir. (Ayrıntılı bilgi için, bkz. İbn Arabî, Fusûsu’l-Hikem, ed. Ebu Alâ el-Afîfî, Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, 1946, s. 50 vd.; İngilizce çevirisi için The Bezels of Wisdom, çev. R.W.J. Austin, New York: Paulist Press, 1980, s. 51 vd.
- 23 Mektûbat, s. 460.
- 24 a.g.e., s. 461.
- 25 Bu, Nursî’nin manevî üstadlarından biri olan ve onun gibi İbn Arabî’ye çok hürmet gösterdiği halde onun vahdet-i vücud doktrinini sert bir dille eleştiren Ahmed Sirhindî’nin de görüşüdür. Kendini, meselâ vahdet-i şuhud doktrininin öncüsü olup, İbn Arabî’yi ve onun vahdet-i vücud doktrinini açıkça suçlayan Alâüddevle es-Simnânî’den ayıran Sirhindî, İbn Arabî’nin “Herşey O’dur” beyanının vecd halinde söylenmiş şatahat sözleri bağlamında görülmesi, ve dolayısıyla, onun bu sözünden dolayı asla ayıplanmaması gerektiğini söyleyerek, Muhyiddin İbn Arabî hakkında ılımlı bir yargıda bulunmuştur. Ayrıntı için, bkz. J.G.J. ter Haar, Follower and Heir of the Prophet: Saykh Ahmad Sirhindî (1564-1624) as Mystic, Leiden: Het Oosters Instituut, 1992, ss. 118-136.
- 26 Mektûbat, s. 85.
- 27 a.g.e.
- 28 a.g.e. (Sözler Yay. bas.), s. 76.
- 29 a.g.e., s. 77.
- 30 a.g.e., s. 76.
- 31 a.g.e., s. 75.
- 32 a.g.e., s. 76.