

İslam Düşünce Geleneğinde Tasavvuf ve Risale-i Nur

Assoc. Dr. Ahi Evran University,
Faculty of Islamic Sciences

Hüseyin KURT

Doç. Dr. Ahi Evran Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi

Özet

Bazı Batılı yazarlar tarafından genel olarak İslâm mistisizmi olarak adlandırılan tasavvuf, gerçekte vahiy temeline sahip olan İslâm dininin, insan ruhundaki ihtiyaçlara cevap veren hakikatlerinin bireysel bir şekilde yaşandığı, Yaratıcıya ve O'nun rızasına ulaşmanın hedeflendiği bir oluşumdur. Tahkikî imanı elde etmek için imanda terakki etmek, taklitten kurtulup, seyr-u sülûk ile tahkiki imana ulaşmak tasavvufun amaçları arasında sayılmaktadır. Bununla birlikte İslam düşünce geleneğinin önemli bir parçası olan tasavvuf ve tarikatlar gelinen noktada birçok hususta eleştirilmekte, bu geleneği sürdürenlerin tasavvufun özüne uygun hareket edemediği dile getirilmektedir. Bediüzzaman Said Nursî de tarikat ve tasavvufun bazı önemli faydalarına da değinmekle birlikte iman hakikatlerini elde etmenin daha önemli olduğunu ifade etmektedir. Bu çalışmada İslam düşünce geleneğinde tasavvufun yeri ele alınacak ve tasavvufla ilgili tartışmalar ışığında Risale-i Nur'daki yaklaşım biçimlerine ve düşüncelere yer verilecektir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Tarikat, Vahdet-i Vücut, Vahdet-i Şühud, Seyr-i Süluk, İman, Hakikat

Abstract

Sufism, which is generally called Islamic mysticism by some Western writers, is actually an individual experience of the religion of Islam, which is based on revelation, and the truths that respond to the needs of the human spirit; and also an understanding that aims to reach the Creator and His consent in particular. Progress in faith in order to attain an unshakable faith, getting rid of imitation and attaining a verified faith with the help of 'sayr and suluk' are among the aims of Sufism. However, Sufism and sects, which are an important part of the Islamic thought tradition, are now criticized at many points; It is stated that those who continue this tradition presently cannot act in accordance with the essence of Sufism. Bediuzzaman Said Nursi also mentions some important benefits of sect and Sufism, but states that it is more important to acquire the truths of faith. In this study, the place of Sufism in the tradition of Islamic thought will be discussed and the approaches and thoughts in Risale-i Nur will be included in the light of discussions about Sufism.

Keywords: Sufism, Sect, Unity of existence, Unity of Beings, Sayr and Suluk', Faith, Truth

1. İslam Düşünce Geleneğinde Tasavvuf

Tasavvuf, Batılı yazarlar tarafından genellikle İslâm mistisizmi olarak adlandırılır. Oysa tasavvuf sadece aklın ürünü olan felsefenin mistik görünümünü değildir. Vahiy temeline sahip olan İslâm dininin, insan ruhundaki ihtiyaçlara cevap veren hakikatlerinin 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, ilahî vahyi temel alarak Yaratıcıya kavuşma iştiaqlarından 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.⁽¹⁾ 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 Sünnet'e tam bir bağlılıkla Allah'ın rızasına/hoşnutluğuna 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 Hakka bağlayıp, masiva ile ilgiyi kesmek" şeklinde tarif etmiştir. Daha kısa ve özlü bir ifadeyle tasavvufu, dinin derunî/ bâtınî/iç boyutu şeklinde tanımlayabiliriz.

Tasavvuf yalnızca İslâm'a özgü bir terim olmasına karşın, diğer semavî öğretilerin de bâtınî yönlerinin bulunduğu bir gerçektir. Her ne kadar bu

*Tasavvuf,
Batılı yazarlar
tarafından
genellikle İslâm
mistisizmi olarak
adlandırılır.*

1 Tasavvufun bazı tanımları şu şekildedir: Tasavvuf, ilâhî ahlâkla ahlâklanmaktır. (el-Kâşânî, İstilahât, s.156) Zâhiren şeriatin âdâbına vâkıf olup, onun zâhirî hikmetlerini bâtında ve bâtınî hikmetlerini de zâhirde görebilmektir. Bu iki (zâhirî ve bâtınî) hikmetin edelerine vâkıf olan kimse kemâle erer. (İbn Arabî, Fütûhât, c. XIII, s.162; el-Cürcânî, 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 kirlerden temizlenmesi, yaratıklara karşı güzel davranmak ve şer'î konularda Resûlullah'a tâbi olmaktır. Müلكiyet ve varlık iddiasından uzaklaşarak göklerin yaratıcısına bağlanıp, beşerî sıfatlara eşaretten kurtulmaktır. (et-Tûsî, a.g.e., s. 27) Nefsin tüm haz ve isteklerini terk etmektir. (el-Kuşeyrî, er-Risâle, s. 439; el-Hucvîrî, 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, a.g.e., s. 438) Kulun her vakitte, o vakitte işlenmesi en uygun olan amelle meşgul olmasıdır. (Aynı eser, s. 280; es-Sühreverdi, Avârifü'l-Maârif (Avârif), terc. Hasan Kâmil Yılmaz-İrfan Gündüz, (Tasavvufun Esasları), İstanbul 1990, s. 69) Müccerred bir tevhid, semâ'î anlamak, iyi geçimli olmak, başkalarını tercih etmek (isâr), seçim yapma yetkisini (ihtiyâr) terk etmek, süratli vecd, havâtırkeşf 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-Hucvîrî, Keşfü'l-Mahcûb, ss. 111-124; es-Sühreverdi, Avârif, ss. 64-71.

Tasavvuf ekollerinin ortak adı olan tarikat ise, tasavvufun amaçladığı neticeleri elde etmek için izlenen yol ve uygulanan yöntem demektir.

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.⁽²⁾

Mutasavvıfların tanımlamalarından çıkan sonuca göre, tasavvufta Kitap ve Sünnet, nafile 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"⁽³⁾ bu prensiplere bağlı kalınarak ulaşılmak amaçlanmıştır.

Tasavvufun amacı, tahkiki imanı elde etmek için imanda terakki etmektir. Taklitten kurtulup, seyr-u sülûk ile tahkiki imana ulaşmaktır. İmandan sonra önemli olan "Salih amel"dır. Her şey imana bağlıdır. Amel-i salih ise iman ağacının meyvesidir. Ağaç sağlam ve sıhhatli değilse meyvesi de olmaz.

Tasavvufun nihyeti bazılarına göre, murakabe, bazılarına göre vahdet-i vücud, bazılarına göre ise tefekkürdür. İmam-ı Rabbani "amel ve ihlâstır" demiştir.

2. Tasavvuf İrfanı ve Risale-i Nur

Bediüzzaman'ın *Risale-i Nur*⁽⁴⁾ adlı eserlerine genel olarak bakıldığında, tasavvufi konulardan bahsedilmediği veya özellikle vahdet-i vücud ve vahdet-i şuhud gibi tasavvuf kavramlarına eleştirel bir biçimde yaklaşıldığı düşünülebilir. Oysaki *Risale-i Nurlar* dikkatli bir biçimde ele alınıp incelendiğinde Said Nursi'nin, ilâhi hakikatleri fikhî ve kelâmî açılarından çok, derunî ve irfanî boyutlarıyla algılamış olduğu görülecektir. Sözgelimi, bir tasavvuf risalesi görünümünde olan *Telvihat-ı Tis'a*⁽⁵⁾ adlı risâlesinde tasavvufun ve tarikatların, insanı marifetullahı, sürekli huzura ve kemale erdirmesi bakımından son derece işlevsel ve feyizli bir yol olduğu belirtilmektedir.⁽⁶⁾ 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

2 el-Kâşânî, *Istilâhât*, s. 65; el- Cürçânî, *et-Ta'rifât*, s. 61.

3 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. Bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 421; Hucvirî, *Keşfu'l-mahcûb*, s. 219; Gazâlî, *İhyâ*, III, s. 333.

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

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

6 Nursi, Mektubat, s. 429.

seyyiât/kötülüklerine râcih/üstün olduğundan dolayı takdire lâyık olduklarını söyler.⁽⁷⁾

Said Nursi'nin tarikat ehli hakkında söylediği şu sözleri de oldukça önemli ve anlamlıdır: "Adi bir samimi ehl-i tarikat, suri, zahiri bir mütefenninden daha ziyade kendini muhafaza eder. O zevk-i tarikat vasıtasıyla ve o muhabbet-i evliya cihetiyle imanını kurtarır."⁽⁸⁾ 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 ıstılahlardır. 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, *Âyetül-Kübra*⁽⁹⁾ adlı eserinde, Mi'râc-ı Ahmedi'nin (s) gölgesinde, kendi ifadesiyle akli, kalbî ve hayalî bir seyahat gerçekleştirmiş, bu "mi'râc-ı imani"sinin meyvesini adı geçen eserde beyan etmiştir. *Âyetül-Kübra*'da Bediüzzaman, kâinattan Hâlıkını soran bir seyyahın seyahatini aktarır 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, nüzul ile aynı kökten gelen ve "iniş"te kullanılan "menzil" terimini, İbn Arabî'nin kullandığı anlamda ele alır: "Allah'ın kâmil kuluna doğru indiği, insanın Allah'a doğru gittiği yer." Kainat seyyahı, Yaratıcı'yla gerçekleşen bu karşılaşmada, birinci makamda, yükselirken mazhar olduğu müşâhedeleri, bizzat şehâdet olarak O'na ve mahlûkata arz etmektedir.⁽¹⁰⁾

Bediüzzaman'a göre Hz. Peygamberin (s) miracı, kâmil velilere örnek olmuştur. Onun gölgesinde gerçekleşen seyr-i süluklar, manevi geziler ve seyahatler, kâmil velilerin tahkik ehli olmalarını sağlamıştır. Bediüzzaman, tefsir, kelam ve fıkıh damarından beslediği kadar, belki ondan daha fazla irfanî gelenekten beslenmiştir. O, Şah-ı Geylani için "kudsi üstadım" ifadesini kullanır. İmam-ı Rabbani'nin *Mektubat* adlı eseri, İkinci Said evresine

"Adi bir samimi
ehl-i tarikat,
suri, zahiri bir
mütefenninden
daha ziyade
kendini muhafaza
eder. O zevk-i
tarikat vasıtasıyla
ve o muhabbet-i
evliya cihetiyle
imanını kurtarır."

7 Nursi, a.g.e., s. 430.

8 Nursi, a.g.e., s. 431.

9 Bediüzzaman'ın Şualar adlı eserinde(7. Şua), Zât'a doğru yaptığı manevi yolculuğu (seyr-i süluk), üçüncü tekil şahıs anlatımı ile anlattığı risalesidir.

10 Bu konunun devamı ve ayrıntılar için bkz. Nursi, Şualar, s. 98 vd.

“Hakaik-ı imaniyeden bir tek meselenin inkişafı ve vuzuhu, benim indimde binler ezvak ve kerâmâta müreccahtır.”

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 Sünnet'ten beslenen tüm tasavvuf ekollerine çok hürmetli bir tavır takınmış olsa da, onlardan hiçbirini temsil etmemektedir. Onun için önemli olan, 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.”⁽¹¹⁾ 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.”⁽¹²⁾

Bediüzzaman'a göre tasavvuf, tarikat, velâyet ve seyr-i 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 kudsi 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 (asm)'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 imanın ve Kur'an'ın hakikatlerine mazhariyettir.⁽¹³⁾ 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 Fâtır, insanın kalbini işlettirmesini ve bilkuvve tavırdan bilfil vaziyetine çıkarmasını ister. O öyle irade ettiği için, kalbin, akıl gibi, manevî seyahat esnasında ancak Allah'ı anma (zıkr-ı ilâhî) vasıtası olarak işlettirilmesi gerekmektedir; tâ ki, iman hakikatlerine teveccüh etsin (mazhar olabilsin).⁽¹⁴⁾

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 onlar, âhiret için taşıdıkları sınırsız faydalarından başka, dünyada huzura kavuşmanın da kaynağıdır. Yine, toplum hayatının dağdağasından ve ağır yüklerinden

11 Nursi, Mektûbat, s. 355.

12 Aynı yer.

13 Nursi, Mektûbat, s. 443.

14 Nursi, Mektûbat, s. 443.

bunalar, 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 aslı bir bağ vardır; biri diğerinin mütemmimi, tamamlayıcısı olarak gözükmektedir. Nursi'ye göre, "Velâyet, bir hüccet-i risalettir; tarikat bir bürhan-ı şeriattır."⁽¹⁵⁾ 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 şeriatin bir delili ve hüccetidir. İslâm'ın kemal sırrını ve onun nurlarına ulaştıran vasıtaları sunarlar. Her ikisi de insanlık için terakki kaynağı (maden-i terakkîyat) ve feyz pınarının başıdır (medar-ı tefeyyüzat).⁽¹⁶⁾ Tarikat, mühim ve ulvi 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. Bu yol, uzun, dar ve birçok tehlikeler yüklü bir yoldur.

Bediüzzaman'ın İslâm'a dair topyekûn kavrayışı içinde tasavvuf, Kur'an ve Hz. Peygamberin Sünnetinden sonra üçüncü sırada yer alır. 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)⁽¹⁷⁾, Şâh-ı Nakşibend⁽¹⁸⁾, (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 sarf edeceklerdi. 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.⁽¹⁹⁾ Eskiden, bir insan kırk günlük, hatta bazen kırk yıllık bir seyr-i ruhanî ile ancak iman hakikatlerine vasıl olabilirken, şimdi, Allah'ın

*Nübüvvetle
velâyet arasında
aslı bir bağ vardır;
biri diğerinin
mütemmimi,
tamamlayıcısı
olarak
gözükmektedir.*

15 Nursi, a.g.e., s. 444.

16 Nursi, a.g.e., s. 445.

17 Gavs-ı A'zam olarak biliniyor, Kâdirî tarikatının kurucusudur.

18 Muhammed Bahaüddin Nakşibend, Nakşibendî tarikatının kurucusudur.

19 Nursi, Mektûbat, s. 41.

*Nursî'nin
kendi yolunu
ilgilendirdiği
cihetten bakılırsa,
bu yolun bütün
vasıtaları
Kur'an'a
dayalıdır ve bu yol
diğerlerine göre
nispeten kısa ve
daha selametlidir.*

rahmetiyle insanı bu hakikatlere kırk dakikada eriştiren bir yol varsa, ona karşı lâkayd kalmamak gerekmektedir.⁽²⁰⁾

Kendisinin tasavvuf dersi verip vermediği sorusunun sorulduğu başka bir yerde, şu şekilde cevap vermektedir: “Zarurî ve elzem olan İslâm'dır; zaman tarikat zamanı değil.”⁽²¹⁾ Bu bağlamda, tasavvuf dersi veriyor ve bir tarikat kuruyor olmakla itham edildiğinde, daima hakikat ve imanla alâkadar olduğu cevabını vermesi de zikredilebilir.⁽²²⁾

Bediüzzaman'a 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, nihâi olarak Kur'an'dan çıkarılmıştır. Bu, bir yolun, usulünü ve irşadını Kur'an'dan alması ölçüsünde hak ve kabul mazhar olduğu anlamına gelecektir. Nursî'nin kendi yolunu ilgilendirdiği cihetten bakılırsa, bu yolun bütün vasıtaları Kur'an'a dayalıdır ve bu yol diğerlerine göre nispeten 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, tefekkür 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 “Allah'ın vechi hariç her şey helâka gidicidir”⁽²³⁾ 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 “mânâ-yı ismî veçhesi”, diğeri o şeyin Yaratıcısına bakan veçhesi 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 meşhurdur. Aynı zamanda hem vücud sahibidir (mevcud), hem de vücud sahibi olduğunun farkındadır (vâcid).⁽²⁴⁾ 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-Vücud'un isimlerinin tecellisine bir ayna olduğu ölçüde, sonsuz bir vücud kazanmaktadır.⁽²⁵⁾

20 Nursi, Mektûbat, s. 84.

21 Nursi, Mektûbat, s. 85.

22 Eskişehir mahkemesindeki müdafaası onun “tarikat eğitimi” verme niyeti taşımadığını, fakat doğrudan hakikatin talimini hedeflediğini açık bir biçimde gösterecektir. Bkz. Şükran Vahide, The Author of the Risale-i Nur: Bediüzzaman Said Nursi, İstanbul, Sözler Publications, 1992, s. 240.

23 el-Kasas, 88.

24 Aynı Kur'an âyetine dayanarak eşyanın benzer bir ikili ayrımına tâbi tutulması için, bkz. Gazalî, Mişkâtü'l-Envâr, ed. Ebu el-Alâ Afîfî, Kahire: Dâru'l-Kavmiyye, 1964, ss. 55-56.

25 Bu fikir; insanı, “Allah'ın kâinattaki tecellisinin asıl medarı” olarak kabul eden ve burada Bediüzzaman'ın yaptığı gibi, belîğ bir şekilde “Cenab-ı Hakkın halifesi olan insan, sûreten

Özetle, bizatihi Bediüzzaman'ın çizdiği ve yürüdüğü yol, yukarıda kısaca ana hatlarıyla sunulduğu gibi, tamamen Kur'an'a dayanır ve tasavvuf tarihatlarına nispetle daha kısa, daha geniş, daha selametli ve daha evrenseldir. Bu yol kısadır, çünkü yalnızca dört mertebeden oluşmaktadır. Daha selametlidir, çünkü vecd halinde söylenen ölçsüz sözlere (şatahat) ve ifadelere asla açık kapı bırakmaz. Bu yolla, kusurunu, fakrını ve eksikliğinin idrakinde olan nefis, onun için konulmuş sınırların ötesine geçmeye kalkışamaz.⁽²⁶⁾

3. Said Nursi'nin Tasavvufi Konulara Bakışı

Bediüzzaman'ın eserlerine genel olarak bakıldığında, özellikle vahdet-i vücud gibi tasavvuf kavramlarına eleştirel bir biçimde yaklaştığı gözükse de dikkatli bir okumayla bakıldığında onun, bütün mevzuatı tasavvufi boyutlarıyla algılayıp benimsediği görülecektir. Risale-i Nur'un tasavvufi geleneğe daha yakın durduğunun başat belirtisi, kullandığı ıstılah ve referans çerçevesidir. Eserler kavramsal bakımdan incelendiğinde, yazarının, bazı görüşlerine itiraz şerhleri düşse de, İbn-i Arabi'nin kavramsal sözlüğünün bir benzerini kullandığı görülecektir. Nitekim eserlerinin Kur'an'dan ve onun hazinelerinden geldiğini söyleyen İbn-i Arabi gibi, Said Nursi de, Risale-i Nur'un, Kur'an'ın manevî bir mucizesi olduğunu ifade etmektedir.

3.1. Vahdet-i Vücut ve Vahdet-i Şühud Kavramları

“Vahdet-i vücud” terimi, “varlığın birliği / tekliği” manasında kullanılan hem dinî, hem felsefî bir tabirdir. Bir bilmek, Allah'tan başka varlık olmadığının idrak ve şuuru 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 kâinatır.

“Vahdet-i şühud”⁽²⁷⁾ 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. Şühudî tevhidde, vahdet-i şühudda salikin her şeyi bir görmesi geçicidir. Vecd hali geçince bu durumdan kurtulur. Birlik, bilgide değil görmededir. Vahdet-i vücud'da ise birlik bilgidedir. Yani salik, gerçek varlığın bir tane olduğuna, bunun da Hakkın varlığından ibaret bulunduğuna, Allah ve O'nun tecellilerinden başka hiçbir şeyin hakiki varlığı olmadığını inanır. Ancak vahdet-i vücud ehli bu bilgiye nazari olarak değil, yaşayarak ve manevi tecrübe ile

hâdis, esasen ezeldir” diye ilan eden İbn Arabi'ye kadar geri götürülebilir. Ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Arabi, Fusûs'ı'l-Hikem, ed. Ebu Alâ el-Afîfî, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut:1946, s. 50 vd.

26 Nursi, Mektûbat, s. 460.

27 Vahdet-i şühûd (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, nefisinden fânî olması sebebiyle kendini de göremez. Bu hâl geçtikten sonra Hak ile halkı, Yaratan ile yaratılanı ayrı görür. Vahdet-i şühudda sâlikin her şeyi bir görmesi geçicidir. Birlik bilgide değil, görmededir. Vahdet-i vücudda ise, birlik bilgidedir. Bkz. Ertuğrul, İ. Fenni, Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî, s.19; Kam, Ferid, Vahdet-i Vücûd ve Panteizm, s.113; Erdem, Hüsamettin, Panteizm ve Vahdet-i Vücûd, ss. 91-93.

*Risale-i Nur'un
tasavvufi geleneğe
daha yakın
durduğunun
başat belirtisi,
kullandığı ıstılah
ve referans
çerçevesidir.*

*Bediüzzaman,
vahdet-i vücudu,
her şeyde Allah'a
daimî huzur
arayan bir
tasavvuf tariki,
tarikatin en
mühim meşrebi,
bir meşreb ve
bir hal, bir nâkıs
mertebe olarak
görüyor.*

ulaşır. Bu makama gelen sûfiler, Hakkın 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 Konevi’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 Allah’a layıktır ve aittir. Masiva’nın bir hayalden ibaret olduğu düşüncesi, tevhidin bâtını yönüne yapılan aşırı vurgunun sonucudur. Süfilerin tevhide yaptıkları bu vurgunun bir örneğini Risale-i Nur’da bulmamız mümkündür.

Vahdet-i vücud düşüncesini, “tarikatin gayet mühim bir meşrebi” olarak değerlendiren Bediüzzaman, bu meşrebi şu şekilde tarif eder: “Vacibu’l Vücud’un vücuduna hasr-ı nazar edip, sair mevcudatı o vücud-u vacibe nispeten o kadar zayıf ve gölge görür ki, vücud ismine layık 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 esma-i ilahiyeye hayali bir ayine vaziyeti vermektir”.⁽²⁸⁾

Yine Bediüzzaman, vahdet-i vücudu, her şeyde Allah’a daimî huzur arayan bir tasavvuf tariki, tarikatin en mühim meşrebi, bir meşreb ve bir hal, bir nâkıs mertebeye olarak görüyor. Fakat bu meşreb, zevkli ve neşelidir. Vahdet-i vücudcular, seyr-u sülûkta o mertebeye girdikleri zaman, çoğu çıkmak istemiyorlar, orada kalıyorlar.⁽²⁹⁾

İlahî 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 ilahî amaçlar, “Allah’ın tenzih ve teşbih arasındaki vahdeti”yle açığa çıkar. Varlıkların yaratılış sırası, ancak İlahî vahdet hakikatiyle belirir. İzafe bir var oluşa sahip olan varlıkların fena ve zevalleri, ancak tevhidin yüksek hakikatiyle gerçek bir kimliğe ve içeriğe kavuşur. Bu anlamda Bediüzzaman, inkâr ve şirki, kâinatın tüm kemaline, varlıkların kudsî gerçeğine ve tanıklığına tecavüz olarak niteler. Süfilerin küfür ve şirke yönelik duyarlılıkları, 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.

28 Nursi, Mektubat. s. 433.

29 Nursi, Mektubat, s. 83.

Varlığın birliğinin bir başka boyutunu ise, hakiki aşka layık mahbubun sadece Cenab-ı Hak olduğu gerçeği oluşturur. Sufiler, kalbin, varlığın kaynağı olan Allah'tan gayri her şeyden arındırılması yönünde özel bir çaba harcarlar. Çünkü kalbin asıl sahibi Allah'tır. Gönül, O'nun mücella bir aynası olmalıdır. Tecelliye açık hale gelmesi için, masivadan arındırılması gereklidir. Çünkü mahbub-ı hakiki O'dur. Diğer sevgililer birer gölgedir. Varlığı bir başka varlığa muhtaç olana var denilemez.

Bediüzzaman'ın, vahdet-i vücud ve vahdet-i şuhuda ilişkin eleştirilerini, On sekizinci Mektup'ta toplu bir biçimde bulmak mümkündür. Bu risale dışında o, Risale-i Nur'un çeşitli yerlerinde varlığın birliği düşüncesine yönelik pek çok 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 arifler, varlığı zorunlu ve mutlak olan Allah'tan gayri olan varlıklara vücut/varlık niteliğini layık görmemişlerdir. Ariflere göre vücut unvanı, sadece Allah'ın sonsuz varlığı için kullanılması gereken bir sıfattır. O'ndan başka var olanların varlığı vehmidir, izafidir. Buna göre varlık, hayal olarak nitelenir. Görünen her şey birer gölgedir. Bu düşünce, Allah'ın mutlak varlığında gaybubet etmiş olmanın getirdiği bir hâlin ifadesidir.⁽³⁰⁾

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 Mesele'de, İbn Arabî'nin Fahreddin Râzî'ye bir mektubunda sözünü ettiği meseleyi ele alır. Burada Şeyh-i Ekber'in Râzî'yle bazı mektuplaşmalarından söz edilmektedir. Bunların birinde, Râzî'yi Hz. Peygamber'in (asm) 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 riyazet yolu seçilmedikçe, marifet nurlarına

Risale-i Nur'un çeşitli yerlerinde varlığın birliği düşüncesine yönelik pek çok eleştirel açıklamalarda bulunmuştur.

30 Bediüzzaman'ın bu eleştiriye nereden yaptığını düşünmemiz, meseleyi doğru kavramak açısından önemlidir. Onun imanı 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 ehlinden 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, vücut unvanını sadece Cenab-ı Hak'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. Süfi 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 irfanî gelenekte İmam-ı Rabbani'ye daha yakın oluşudur.

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

ulaşamaz. Mektupta, İbn Arabî’nin, “Allah’ı bilmenin, varlığını bilmenin gayrı olduğunu” söylediği aktarılmakta ve Bediüzzaman’dan görüşü sorulmaktadır. Önce tevhid-i hakikiye ilişkin bazı risalelerine atıflarda bulunan Bediüzzaman şöyle der: “Usul-i din imamları ve ilm-i kelim âlimlerinin akaide dair ve Vacibül-Vücut’un varlığı ve İlâhi tevhide dair beyanları, Muhyiddin-i Arabî’nin nazarında kâfi gelmediği için, ilm-i kelâmın imamlarından Fahreddin Razi’ye öyle demiş.”⁽³¹⁾ Bediüzzaman’a göre, kelâm ilmi aracılığıyla kazanılan İlâhi marifet, kâmil bir huzur vermez. Sonra, Muhammedî (asm) verasete mazhar ilmin daha üstün olduğu belirttikçe şöyle der: “*Muhyiddin-i Arabî, daimi huzuru kazanmak için “Lâ mevcûde illâ Hu” deyip, kâinatı inkâr edecek bir tarza kadar gelmiş. Diğerleri ise, “Lâ meşhûde illâ Hu” deyip, kâinatı nisyân altına almak gibi bir tarza girmişler.*”⁽³²⁾

Bediüzzaman, doğrudan Kur’an’dan alınan marifetin, daimi bir huzuru verdiğini, kâinatı ne ademe mahkûm ettiğini ne de nisyana attığını söyler. Her şeyden, Cenab-ı Hakk’a bir pencere açar. Kelâm ilminin zaafılarından da söz ederek, onun uzun bir yola girdiğini, nihayet-i âlemde, teselsül ve devrin muhaliyetiyle kesip, sonra Vacibül-Vücut’un varlığını onunla ispat ettiğini; oysa Kur’an’ın minhac-ı hakikisinin vurduğu her yerde suyu bulduğunu belirtir. Bahsin sonunda, tercihini Razi’den değil, İbn Arabî’den yana yaparak, imanın ilimle sınırlı olmadığını, imanda daha pek çok insani latifelerin payı olduğunu söyler: “İlimle gelen imani meseleler, akıl midesine girdikten sonra, derecelere göre, ruh, kalp, sır, nefis ve hakeza tüm latifeler, kendine göre birer hisse alır, masseder. Eğer onların hissesi olmazsa noksandır. İşte Muhyiddin-i Arabî, Fahreddin Razi’ye bu noktayı hatırlatıyor.”⁽³³⁾

Bediüzzaman, bir başka risalesinde, Vacibül-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 zül-Celâl’i, Vacibül-Vücut’dur. Yani O’nun vücudu zatidir, ezeldir, ebedidir, ademi mümtendir, zevâli 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, Rasih ve hakikatli; vücud-ı mümkinat 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 Hu” demişler. Yani, “Vacibül-Vücut’a nisbeten başka şeylere vücut denilmemeli, onlar vücut unvanına layık değildir” diye hükmetmişler.*”⁽³⁴⁾

Vahdet-i vücud ve vahdet-i şühud görüşlerine karşı Bediüzzaman, “kâinat içindeki tüm mevcutlar gerçekten var olduğu halde, onların vücudu, Vâcibu’l Vücut’un vücuduna nispeten gayet zayıf, kararsız ve karanlık bir

31 Nursi, Risale-i Nur Külliyyatı, I. Cilt, s. 503.

32 Nursi, a.g.e., s. 503.

33 Nursi, a.g.e., s. 503.

34 Nursi, a.g.e., I. Cilt, s. 467.

gölgedir. Fakat ne hayal, ne de vehimdir. Cenâb-ı Hakk, Hâlık ismiyle onlara vücut vermekte ve o vücudu idame ettirmektedir”⁽³⁵⁾ der.

Bediüzzaman’a göre, vahdet-i vücud, seyr-u sülukta bir düzeydir, fakat burada bir makama yükselenler, sonrasını görmedikleri zaman, bu hali, manevi gezinin nihai mertebesi zanneder ve orada kalmak isterler. Ona göre, veraset-i nübüvvete mazhar asfiyanın mesleği ve velayet-i kübrada 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 vesaitten tecerrüd etmiş ve esbab perdesini yırtmış bir ruh ise, istiğrakkârane bir şuhuda mazhar ise, ilmî değil, halî bir vahdet-i vücud onun için bir kemal, bir makam temin edebilir.*”⁽³⁶⁾

Varlığın birliği nazariyesinin en tartışmalı yönünün, İlahi 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 hayal düzeyine indirdiğini, oysa Cenab-ı Hakk’ın, Vacibü’l-Vücut, Mevcud, Vahid ve Ehad isimlerinin hakiki cilveleri ve daireleri olduğunu açıklar. Bediüzzaman, önceki eleştirisinden sonra, “şeylerin ayna ve daire olarak hayalî ve ademî olmaları halinde İlahi isimlerin tezahürüne zarar vermeyebileceğini, belki hakiki varlığın aynasında vücut rengi olmaması durumunda daha saf ve parlak olacağını” belirtir. Ne var ki, bazı İlahi isimlerin (Rahman, Rezzak, Kahhar, Cebbar ve Hallak gibi) hakiki mevcut olmaksızın tecellilerinin görünmeyeceğini ekler.

İmam-ı Rabbânî, İbn Arabî için, “kendi mertebelerini en son mertebeye zannetmişlerdir” diyor. Bu konuda Bediüzzaman, bu meşrep sahibinin, yani vahdet-i vücud yolunda ilerleyen kişilerin maddiyattan ve vesaitten (aracılardan) 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 vücuttan değil, belki vahdet-i şuhuttan neşet eden, ilmî değil hâlî bir vahdet-i vücud, onun için bir kemal, bir makam temin edebilir.⁽³⁷⁾ Bediüzzaman’a göre bu makama ulaşan salık, 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 mevcude illa Hu” der ve eşyayı, varlıkları hayal derecesine indirir. Bediüzzaman’a göre ise, Cenâb-ı Hakk’ın Vacibü’l-Vücut ve Mevcüd, Vahid ve Ehad isimlerinin hakiki cilveleri ve daireleri vardır. Belki ayineleri, daireleri hakiki olmasa, hayalî ve ademî dahi olsa, onlara zarar etmez. Belki Vücut-u

Dış dünyada mevcut olan varlıklar, gerçek midir, hayalî midir veya gölge varlıklar mıdır? Bu mesele tarih boyunca tartışıla gelmiştir.

35 Nursi, Mektubat, s. 85.

36 Nursi, a.g.e., I. Cilt, s. 384.

37 Nursi, Mektubat, s.83.

*Varlığın birliği,
müntesipleri
tarafından
en yüksek
makam olarak
düşünüyor
ise de,
Bediüzzaman'a
göre, aslında
düşük bir
mertebeyi temsil
eder.*

hakikinin ayinelerinde vücut rengi olmazsa, daha ziyade sâfi 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.⁽³⁸⁾

Bediüzzaman, varlıkların gölge ve hayali olarak görülmesinin nereden kaynaklandığına da şöyle işaret ediyor: “Bu meşrep, Vacibü'l-Vücut'un vücuduna (varlığına) hasr-ı nazar edip, sair mevcudatı O'na nispeten o kadar zaif ve gölge görür ki, vücut (varlık) ismine layık olmadığına hükmedip, hayal perdesine sarıp, onları mâdum (yok) saymak, tasavvur etmek, yalnız cilve-i esma-ı ilahiyeye hayali bir ayna vaziyeti vermek kadar ileri gider”.⁽³⁹⁾

Bediüzzaman, vahdet-i vücuda, “terk-i mâsivâ sırrıyla mümkinattan alakasını kesen, daire-i esbaptan geçen ehass-ı havas (aydınlığın en hası), 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 vücud ehli, Allah'ın varlığına iman kuvvetiyle o kadar önem veriyorlar ki, bu da mevcudatı inkâra kadar varabiliyor.

Varlığın birliği, müntesipleri tarafından en yüksek makam olarak düşünülüyor ise de, Bediüzzaman'a göre, aslında düşük bir mertebeyi temsil eder.⁽⁴⁰⁾ Zira bu görüş esasen mevcudatı mücerret hayal düzeyine indirger. Bunu yaparken, aynı şekilde, Allah'ın sıfat ve isimlerinin tüm tecellilerini -Kur'an'da ve Peygamberin (asm) Sünnetinde ders verilen hakikate zıt biçimde- gölge-misal gerçeklikler düzeyine düşürür. Açıkçası, Zât-ı Vâcibü'l-Vücut'un Rahman, Rezzak, Hâlik, vs. gibi isimlerinin tümü hakikaten ve fiilen onların iktiza ettiği fonksiyonlara muvâfık bir tecelli ve tezahür mecrasını gerektirirler. Bu isimlerin tümü vardır ve gerçekler. Bunun yanı sıra, sahabeler ve Peygamberin ailesinden gelen Ehl-i Beyt imamları gibi seçkin âlimler “Eşyanın hakikati veya gerçek mahiyeti sabittir (Hakâiku'l-üşyâi sâbitetun)” ve “Cenab-ı Hakkın bütün esmasıyla hakikî bir surette tecelliyatı var”⁽⁴¹⁾ 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 mevcudat gerçekten var olduğu halde, onların vücudu, Vâcibü'l-Vücut'un vücuduna nisbeten gayet zayıf, kararsız ve karanlık bir gölgedir; fakat ne hayal, ne de vehim değildir. Cenab-ı Hak, Hâlik ismiyle onlara vücut vermekte ve o vücudu idame ettirmektedir.⁽⁴²⁾

38 Nursi, Mektubat, s. 84.

39 Nursi, age., s. 448.

40 Bu, aynı zamanda Nursi'nin manevî üstadlarından biri olan ve onun gibi İbn Arabî'ye çok hürmet gösterdiği halde onun vahdet-i vücud doktrinini eleştiren Ahmed Sirhindî'nin de görüşüdür.

41 Nursi, Mektûbât, s. 85.

42 Nursi, Mektûbât, s. 85.

Bunun yanı sıra, mutlak biçimde ve kesinlikle beşerî idrakin ötesinde olan Cenab-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, 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 gark olmuş bir kimse, yani vecd halindeki bir Vahdet-i Vücut veya Vahdet-i Şuhud ehli, bu istiğrak ve sekr âleminden içinde yaşadığımız şu âleme dönüp sahv ve itidale kavuştuklarında, önceki vahdet halini terk etmelidirler; aksi takdirde, hakikatin zıddına hareket etmeleri mümkündür.⁽⁴³⁾

Vahdet-i vücut, Bediüzzaman'a göre, hiç şüphesiz çok önemli bir mistik yol ve de haldir. Ama yine de eksiktir ve 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 merteye olduğunu ileri sürerek, kendini orada kalmakta haklı görür. Bu insanlar, sair sufiler ve veliler gibi, hak ve hakikat ehlidir. Özellikle istiğrak ve sekr halinde ince sirlara, 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 mertebede bulunan asfiya, kendilerini tam anlamıyla kontrol etmekte; neyi nerede ne anlamda kullanması gerektiğini çok iyi bilmektedir.⁽⁴⁴⁾

Burada Bediüzzaman, *Fütûhât-ı Mekkiye* sahibi Muhyiddin-i Arabî ve *İnsan-ı Kâmil* adlı eserin sahibi Abdülkerim Cîlî'yi örnek göstererek şöyle der: “evliya-i meşhure; küre-i arzın tabakat-ı seb'asından ve Kaf Dağı arkasındaki Arz-ı Beyza'dan ve Meşmeşiye dedikleri acabden bahsediyorlar; gördük diyorlar. Acaba bunların 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 velayet ve şuhudurlar. Gördüklerini doğru görmüşler, fakat ihatasız olan halet-i şuhudda ve rüya gibi rüyetlerini tabirde verdikleri hükümlerinde hakları olmadığı için, kısmen yanlışdır. Rüyadaki adam kendi rüyasını tabir edemediği gibi, o kısım ehl-i keşf ve şuhud dahi rüyetlerini o halde iken kendileri tabir edemezler. Onları tabir edecek, “asfiya” denilen veraset-i nübüvvet muhakkikleridir. Elbette o kısım ehl-i şuhuddahi, asfiya makamına çıktıkları zaman, Kitap ve Sünnet'in irşadıyla yanlışlarını anlarlar, tashih ederler; hem etmişler.”⁽⁴⁵⁾

43 Nursî, a.g.e., s. 82.

44 Nursî, a.g.e., s. 82.

45 Nursî, a.g.e., s. 83.

*Vahdet-i vücut,
Bediüzzaman'a
göre, hiç şüphesiz
çok önemli bir
mistik yol ve
de haldir. Ama
yine de eksiktir
ve hatta kimi
zaman hatarlı ve
tehlikelidir.*

Daha sonra Bediüzzaman, konuyu biraz daha izah edebilmek için, biri uykuya dalan, diğeri uyanık iki çoban hikâyesiyle,⁽⁴⁶⁾ yukarıda belirtilen iki durum arasındaki farkı açıklar. Uyanık olan, diğerrinin rüyasını hakikate tam uygun bir şekilde yorumlar. Çünkü 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 latif misale şahit olur ki, sekr ve istiğrak halinden çıkıp ayıldığında ve uyandığında, bu müşahedelerini 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

46 Bu temsili hikâye özetle 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 kavalın 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. Önün 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 kavalımızdır. O başı sivri meşelik de şu gevedir. O mağara da, şu küçük deliktir. Kazmayı getir, sana hazineyi de göstereceğim.” Kazmayı getirir, o gevenin altını kazarlar. İkisini de 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 maddî 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 kâsemiz senin hayaline deniz gibi olmuş, kaval da köprü gibi olmuş ve hakeza...” Demek oluyor ki, âlem-i maddî ile âlem-i ruhaniyi birbirinden fark etmek lazım gelir. Birbirine mezcedilse, 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 misâlî, âlem-i hakikîye karıştırırısın.

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 maddî 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 yerleşemez. Fakat âlem-i mana ve âlem-i misâlde ve âlem-i berzah ve ervahta, küremizi bir çamın çekirdeği hükmünde farz etsek, ondan temessül ve teşekkül eden misâlî seceresi, o çekirdeğe nisbeten koca bir çam ağacı kadar olduğundan, bir kısım ehl-i şühud, seyr-i ruhanilerinde, 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 ediliyor. Nasıl küçük bir ayinede büyük bir saray ile büyük bir bahçenin vücud-u misaliye-leri onda yerleşir. Öyle de, âlem-i maddînin bir senelik mesafesinde, binler sene vüs’atinde vücud-u misâlî ve hakaik-i manevîye yerleşir.

Şu meseleden anlaşılıyor ki: Derece-i şühud, derece-i iman-ı bi’-gaybdan çok aşağıdır. Yani yalnız şuhuduna istinad eden bir kısım ehl-i velayetin ihatasız keşfiyatı, veraset-i nübüvvet ehli olan asfiya ve muhakkikinin şuhuda değil, Kur’an’a ve vahye, gaybî fakat safi, ihatalı, doğru hakaik-i imaniyelerine dair ahkâmlarına yetişemez. Demek bütün ahval ve keşfiyatın, ezvak ve müşahedatın mizanı, Kur’an ve Sünnet’tir. Ve mihenkleri, Kitap ve Sünnet’in desatir-i kudsiyeleri ve asfiya-i muhakkikinin kavanin-i hadsiyeleridir.” (Bkz. Nursi, Mektubat, s. 82 vd.)

sebeptendir ki, şühud mertebeleri, Nursî'nin açıkladığı üzere, gayba iman mertebesine nisbetle çok aşağıda kalır. Ehl-i şühudun tüm sezgileri, keşfiyatı, müşahedeleri ve zevkleri, veraset-i nübüvvet ehli olan, Kur'ân'a ve vahye dayanan asfiya (sekr haline düşmeden hakikata muhatap olan veliler) ve muhakkikînin (tahkik ehli olan gerçek âlimler) iman hakikatlerine dair hükümlerine çok uzaktır ve onlara yetişemez. Kısacası, bütün mistik haller, keşifler, zevkler ve müşahedeler Kur'ân ve Sünnet mizanıyla tartılmalıdır.⁽⁴⁷⁾

Bediüzzaman, varlığın birliği ile kesintisiz bir huzurun kazanılacağını da şu şekilde belirtir: *“Herkesin bu âlemde birer âlemi var. Adeta zî-şuurlar adedince birbirini 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 Hü” diye inkar etmekle terk-i masi-va sırrıyla Cenab-ı Hakk'a karşı huzur-ı daimi ve marifet-i İlâhiye bulur. Bir kısım ehl-i hakikat de yine daimi marifet ve huzuru bulmak için, “Lâ meşhûde illâ Hü” deyip kendi hususi dünyasını nisyân hapsine sokar, fanilik perdesini üstüne çeker, huzuru bulmakla bütün ömrünü bir nevi ibadet hükmüne getirir.”⁽⁴⁸⁾*

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

Birincisi; bu görüşü savunan âlimlerin, düşünürlerin gayesi Cenab-ı Hak hesabına adeta 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 bulanarak gurur ve kibre kapılan, nefsi kabarak kendini adeta küçük bir firavun gibi gören, nefsini mabud olarak gören insanlara telkin edilmesi, nefislerinin daha da kabarmasına sebep olabilir.

Üçüncüsü; Cenab-ı Hakk'ın zat ve sıfatına uygun düşmeyecek tasavvurlara yol açarak batıl telkinlere medar olur. Vahdetü'l-vücuttan bahseden; fikren yerden göğe doğru çıkarak ve kâinatı arkasında bırakacak şekilde nazarını doğrudan Arş-ı âlâya yöneltir. İman kuvvetiyle her şeyi doğrudan doğruya Cenab-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 Cenab-ı Hakk'ın

Cenab-ı
Hakk'ın zat ve
sıfatına uygun
düşmeyecek
tasavvurlara
yol açarak batıl
telkinlere medar
olur.

47 Nursi, Mektûbât, s. 82.

48 Nursi, Emirdağ Lahikası, s. 68.

Bediüzzaman'a
göre vahdet-i
vücut, bir meşrep,
bir hâl ve bir nâkıs
mertebedir.

isim ve sıfatlarına ayinedarlık özelliğini görmek gerekir. Fıkren Arş'a çıkan, Celaleddin-i Rûmî gibi, "Kulağımı aç! Herkesten işittiğin sözleri, fitri fonograflar gibi Cenab-ı Hak'tan işitebilirsin" diyebilir. Yoksa, Celaleddin 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 Ferşe sukut eder gibi hakikate aykırı batıl tasavvurlara giriftar olur..."⁽⁴⁹⁾

3.2. Vahdet-i Vücut Makamı En Yüksek Makam mıdır?

Vahdet-i vücut meşrebine girenler, tevhiddeki istiğrakkârâne halin neşesiyle bu makamın en yüksek makam olduğunu iddia edip, diğer meşrep-leri 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 vücut 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 tabiinde bu meşrep açıkça görülüyor. Acaba onlardan sonra çıkanlar daha ileri mi gitmişler, daha büyük bir cadde mi bulmuşlar⁽⁵⁰⁾ şeklinde çok kişinin aklına gelebilecek bu soruyu cevaplama sadedinde Bediüzzaman, vahdet-i vücut 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."⁽⁵¹⁾

Bediüzzaman'a göre vahdet-i vücut, bir meşrep, bir hâl ve bir nâkıs mertebedir. Fakat zevkli ve neşeli olduğundan seyr-ü sülûkta o mertebeye girdikleri vakit çoğu çıkmak istemiyorlar, orada kalıyorlar. En son mertebeye 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"⁽⁵²⁾ mealindeki âyet-i kerime gereğince, Cenâb-ı Hak'ın hiçbir şeyle benzerliği yok, yer kaplamaktan ve kısımlara ayrılmaktan münezzehtir. Cenâb-ı Allah'ın mevcûdâtla alakası var mıdır, varsa ne şekildedir diye insanın aklına gelen bir soruya Bediüzzaman şu şekilde cevap verir: "Cenâb-ı Hak'ın mevcudatla alâkası, hâlûkiyettir. Ehl-i vahdetü'l-vücutun dedikleri gibi; mevcudat, evham ve hayalât değil. Görünen eşya dahi, Cenâb-ı Hak'ın âsârıdır. 'Heme Ost' değil, 'Heme ez Ost'tur. Yani 'Her şey O' değil, belki 'Her şey Ondandır'. Çünkü hadisat, ayn-ı kadim olamaz."⁽⁵³⁾

49 Nursi, Lem'alar, s. 271, 272.

50 Nursi, Mektubat, s. 84.

51 Nursi, Mektubat, s. 84.

52 Şûrâ, 11

53 Nursi, Mektubat, s. 85.

Bediüzzaman, burada meselenin daha iyi anlaşılması için iki temsil üzerinden açıklar. 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, zıllı ve hayali 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 değiller, 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...”⁽⁵⁴⁾

İkinci temsil ayna misalidir: “Mesela şu menzilin dört duvarında dört tane endam ayinesi 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 göre 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 haktır; fakat vaki'de ve nefsülemirde hakikatin hakiki sureti öyle değil. Senin dikkat ettiğin ayine gibi başka ayineler var; gördüğün kadar küçücük, gölgenin gölgesi değiller.”⁽⁵⁵⁾

“İşte esma-i İlâhiye'nin her biri, ayrı ayrı birer ayine ister. Hem mesela; Rahman, Rezzak hakikatli, asıl oldukları için, kendilerine layık, rızka ve merhamete muhtaç mevcudatı ister. Rahman nasıl hakiki bir dünyada rızka muhtaç hakikatli zî-ruhları ister; Rahim de, öyle hakiki bir cenneti ister. Eğer yalnız Mevcud ve 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.”⁽⁵⁶⁾

Panteistlerin, varlığın birliği hakkındaki görüşleri, vahdet-i vücûdu bir parça andırır mahiyette gözüktüğünden, bu durum, İslâm âlimlerini

“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...”

54 Nursi, Mektubat, s. 85.

55 Nursi, a.g.e., s. 86.

56 Nursi, a.g.e., s. 86.

*Tasavvuf
düşüncesinde
ilk dönemlerden
itibaren dinî
sınırları zorlayan
bazı yorumlar
ortaya çıkmaya
başlamıştır.*

vahdet-i vücûd düşüncesine karşı dikkatli olmaya ve tavır almaya sevk etmiştir. Bu yüzden onlar, Hakk'ın eşyadan tenzih edilmesi için akli deliller ortaya koymaya mecbur olmuşlardır.⁽⁵⁷⁾

Netice olarak, birbirine benzer gibi görünmesine rağmen bu iki nazariye arasında temel bazı farklar bulunduğu görülmektedir. İfade tarzlarındaki benzeşimden dolayı bazen birbiriyle karıştırılsa da, vahdet-i vücûd ile panteizm arasındaki farklar belirgindir. Terimler arasındaki bu aynılık, birçok araştırmacıyı yanıltmış ve içinden çıkılmaz yanlış açıklamalar ve yorumlara neden olmuştur.⁽⁵⁸⁾

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 İmamları ve müçtehid imamların caddesidir. Çünkü onlar, doğrudan doğruya Kur'an'ın birinci tabaka şakirtleridir.”⁽⁵⁹⁾

4. Tasavvuf ve Tarikatlara Yöneltilen Bazı Eleştiriler

Tasavvuf düşüncesinde ilk dönemlerden itibaren dinî sınırları zorlayan bazı yorumlar ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu durum tasavvuf muhalifleri kadar sûfiler arasında da rahatsızlık meydana getirmiş, böyle aşırı görüş ve yorumları tenkit etmişlerdir.

Sûfilerin düştüğü yanlışlarla ilgili tenkitlerin yer aldığı en eski çalışma olan el-Luma'nın müellifi Ebû Nasr Serrâc (378/988) sûfilerin hatalarını üç grupta toplamıştır:

1. Usûl ve esasta hata edenler: Dinin esaslarını gerekli şekilde yerine getirmemekten; sıdk, ihlâs ve marifet azlığından kaynaklanan yanlışlardır.

57 Vahdet-i vücûd ile panteizm arasındaki farklar için bkz. Tahralı, Mustafa, “Fusûsu'l-Hikem, Şerhi ve Vahdet-i Vücûd İle Alâkalı Bazı Meseleler”, Konuk, Avni, Fusûs Şerhi içinde, c. I, ss.LXI-LXIV; Kam, Ferid, a.g.e.,ss. 55-64; aynı müellif, Vahdet-i Vücûd, (Bu kitap, bir önceki eserin başka bir neşridir) sad. Ethem Cebecioğlu, Ankara 1994, ss. 51-61; Ertuğrul, İ.Fenni, Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî, s. 65 vd.; Ülken, H.Ziya, İslâm Felsefesi, s. 242 vd.; Eraydın, Selçuk, Tasavvuf ve Tarikatlar, ss. 250-252; Kılıç, M. Erol, Muhyiddin İbnü'l- Arabî'de Varlık ve Mertebeleri, s. 126 vd.; Bolay, S. Hayri, Türkiye'de Ruhçu ve Maddecî Görüşün Mücadelesi, ss. 185-190. İsmail Hakkı Bursevî, Hak ehli sûfiyenin “mezheb-i vücûdiyye üzere” olmakla suçlanmasını, yanlış bir anlama olarak değerlendirdi. “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. (Bkz.Bursevî, Kitâbü'n-Netice, c.II, s.332) Ferid Kam da, kâinat kitabında bulunan her kelimededen 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 satışlarla 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 lâyık görememişlerdir. Bkz. Kam, Ferid, Vahdet-i Vücûd ve Panteizm, ss. 107-108.

58 Bkz. Cebecioğlu, Ethem, “Some Reasons For The Inability of Layman To Understand Sufism”, Tasavvuf, sy. 1, Ankara 1999, ss. 9-27.

59 Nursi, a.g.e., s. 87.

2. Teferruatta hata edenler: Âdâb, ahlâk, makamlar ve haller ile ilgili konulardır. Serrâc bu hataların temelinde hakiki bir mürşide tabi olmama nedeninin yattığını ifade eder.

3. Bilmedikleri için hata edenler: Bu grupta yer alan kimseler ise hatalarını fark edince hemen kendilerini düzeltme yoluna giderler ve sürçmeleri mertebelerinde bir eksiklik meydana getirmez (Serrâc, 1996: 415).

Hicrî dördüncü yüzyılın önde gelen müelliflerinden Kelâbâzî (380/990) ise et-Taarruf isimli esrinde konuyla ilgili şunları ifade etmiştir: “*Nihayet mana gitti, isim kaldı. Hakikat kayboldu, şekil ortaya çıktı. Sonuç olarak hakikati aramak bir süs, onu tasdik etmek bir zinet haline geldi. Tasavvufun anlamayanlar sūfilik iddiasına kalkıştı. Sūfilik vasfını taşımayanlar tasavvufu süslenmeye özendi. Tasavvufu kabul ettiklerini dilleriyle kabul edenler, davranışlarıyla bu yolu inkâr ettiler.*” (Kelâbâzî, 1992: 48).

Hucvirî (466/1083) zamanının sözde sūfilerinde gördüğü problemleri şöyle beyan etmiştir: “*Allah bizi öyle bir zamanda yarattı ki, o zamanda yaşayanlar hevâ ve hevese din adını veriyorlar. Kibirlenmeye ve makam tutkusuna izzet ve ilim, halka karşı mürâilik yapmaya hasyet, kinlerini kalplerinde gizlemeye hilm, münafıklığa zühd, temenniye irade, nefsanî hezeyanlara marifet, gönlün arzularına ve nefsin desiselerine mahabbet, ilhâda fakr, inkâra safvet, zındıklığa fenâ, Hz. Peygamberin (as) şeriatini terk etmeye tarikat adını veriyorlar.*” (Hucvirî, 1996: 83).

Kuşeyrî'nin (465/1072) sözde sūfilere yönelttiği tenkitlerle ilgili olarak er-Risâle'nin mukaddimesinde yer alan tespitleri şöyledir:

“*Şimdi sūfîler şekil ve kıyafet bakımından eski sūfîlere benziyor, ama ruh ve muhteva bakımından başkalaşmışlardır. Tasavvuf yolunda bir duraklama ve gevşeme baş göstermiştir. Daha doğrusu bu yol hakiki manasıyla yok olup gitmiştir. Kendileriyle hidayete ulaşılan şeyhler vefat etmiş, şeyhlerin gidişatına ve adetlerine tabi olan gençler azalmış, vera kaybolmuş, vera sergisi düürülmüş, tamah kuvvetlenmiş, ihtirasın kökleri ve bağları güçlenmiştir. Şeriatı hürmet hissi kalplerden zâil olmuştur. Dine karşı kayıtsızlığı, menfaat temin etmenin en güvenilir vasıtası olarak kabul eden zamanın sofuları helâl ile haram arasında fark görmez olmuşlar, dine ve din büyüklerine karşı saygısız olmayı din haline getirmişlerdir. İbadet etmeyi hafife almışlar, namaz kılmayı ve oruç tutmayı basit bir şey saymışlar, gaflet meydanında at koşturmuşlar, nefsanî arzulara kendilerini teslim etmişlerdir.*” (Kuşeyrî, 1991: 95)

Tasavvufî düşünce etrafında oluşan tereddütleri ortadan kaldırarak tasavvufun gelişmesinde ve yaygınlaşmasında önemli bir rol oynayan Ebû Hâmid Gazâlî de (505/1111) gerek kendisinden önce yaşamış gerekse çağdaşı olan mutasavvıflar gibi sūfîlerin yanlış fikir, tutum ve davranışlarıyla ilgili önemli uyarılarda bulunmuştur. Nefs tezkiyesi, riyazet, mücahede, murakabe gibi tasavvufî eğitim sürecinin önemli birer parçası olan unsurları görmezden gelerek işin sadece görüntü kısmına önem veren, bir başka tabirle şekli unsurları ön plana çıkaran sūfilere ciddi eleştirilerde bulunmuştur. Zira tasavvuf asıl itibarıyla meşakkatli bir riyazet ve mücahede

Âdâb, ahlâk,
makamlar ve
haller ile ilgili
konulardır. Serrâc
bu hataların
temelinde hakiki
bir mürşide tabi
olmama nedeninin
yattığını ifade
eder.

*Sahte sūfileri
diğerlerinden
ayıran önemli
bir fark olarak
ortaya çıkan dinî
hükümleri hafife
alan ve helâl ile
haramı eşit gören
anlayışlar ise
Gazâlî tarafından
kesin bir dille
reddedilmiştir.*

sürecinden geçmeyi gerektirir. Ancak tezkiye ve ahlâkı güzelleştirme sūfiyi hedefine ulaştırabilir. Sahte sūfileri diğerlerinden ayıran önemli bir fark olarak ortaya çıkan dinî hükümleri hafife alan ve helâl ile haramı eşit gören anlayışlar ise Gazâlî tarafından kesin bir dille reddedilmiştir. Bir taraftan seyr u sülûkun daha ilk adımlarında yaşadıkları haller nedeniyle tökezleyip bazı makamlara takılıp kalmaları diğer taraftan girdikleri yolda yaşadığı tecrübenin tam bir vuslat olduğunu düşüncesine kapılarak en son ve en yüce mertebeye erdiğini zanneden bazı sūfilerin bu noktada içine düştükleri hayret ve şaşkınlığın tesiriyle dillerine hâkim olamayıp hulûl ve ittihadı ihsas ettirecek sözler sarf etmeleri sūfilerin aldandığı noktaları oluşturur. Gazâlî'nin söz konusu eleştirileri, bir taraftan sahte sūfileri doğru istikamete çekme diğer taraftan da farkına varmadan bu tür hatalara düşebilecek olan sâlikleri uyarma amacına yöneliktir.

Sünnetin ölçülerini elinde tutmada yani onları pratik hayata tatbik etmeden tarikat ve tasavvufun içine dalan insanların birçok hatalara düşeceklerini ve bunların da insanı büyük yanlışlara götüreceğinin izah eden Bediüzzaman, bunların başlıcalarının; Velayeti Nübüvve tercih etme, evliyaı Sahabeden üstün görme, bir kısım tarikat evradı ve adaplarını sünnete tercih ederek muhalefet etme, ilhamı vahiyle karıştırma, keramet, zevk ve nurani tecellileri hoş görüp onlara aşık olma ve onları ibadete tercih etme, fahri, nazı, şatahatı, insanların teveccühünü, şükürün, niyazın, tazarruatın ve insanlardan istiğnanın önüne geçirmek olduğunu anlatır. Bu hatalardan kurtulmanın tek yolunun ise Kitap ve Sünnet'in ölçüleri ile hareket etmekten geçtiğini ve onlar bilinmeden tarikat dairesine girilmemesi gerektiğini beyan eden Bediüzzaman "Şeriatsız cennete giden yoktur ama tarikatsız cennete giden çoktur" diyerek meselenin önemine dikkat çekmiştir.

Bediüzzaman, tarikat ve tasavvufun bazı önemli faydalarına da değinmiş ve onları dokuz maddede toplamıştır. Bunlar; İstikametli tarikat sayesinde iman hakikatlerinin inkişafı, kalbi tarikat vasıtasıyla işlettirip insanî latifeleri yaradılış neticelerine sevk etmek, tarikat silsilelerinden birisine dehalet ederek dalâlet ve şüpheleri def etmek, imandaki Allah'ı tanımak (marifetullah) ve o bilgideki Allah sevgisi (muhabbetullah) zevkini safi tarikat vasıtasıyla anlamak, şer'î tekliflerdeki hakiki latifeyi tarikattan ve ilahi zikirden gelen bir uyanık kalb vasıtasıyla hissetmek, tevekkül makamı, haki ki zevke medâr olan teslim rütbesi ve rıza derecesini kazanmak, tarikat yolunun en mühim esası ve neticesi olan ihlas vasıtasıyla gizli şirk, tasannu ve rezâilden kurtulmak, kalbî zikir ve aklî tefekkür ile kazandığı huzur ve kuvvetli niyetler vasıtası ile âdetlerini ibadete çevirmek, kalbinin derinliklerine yaptığı seyahat ve verdiği ruhi mücadele ile kazandığı manevî terakki ile kâmil insan olmak için çalışmak gibi daha sayılamayacak birçok faydalardır.

Bediüzzaman ayrıca, "Bütün hak tariklerin kaynağının Kur'ân olduğunu belirtirken kendisinin de Kur'ân'da dört esasa dayalı bir yol keşfettiğini ve bunun "ac, fakr, şefkat ve tefekkür" tariki olduğunu ve bu yolun virdlerinin ise "sünnete bağlanmak, farzları işlemek, büyük günahları terk etmek

ve bilhassa namazı tadil-i erkân ile kılmak ve namazın arkasındaki tesbiha-tı muazzam yapmak”tan teşekkül ettiğini beyan etmiştir.

Bediüzzaman’ın bizzat çizdiği ve yürüdüğü bu yol, tamamen Kur’ân’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 ölçsüz söz-lere (şatahat) ve ifadelere aslâ açık kapı bırakmaz. Bu yolla, kusurunun, fak-rının ve eksikliğinin idrakinde olan nefis, onun için konulmuş sınırların ötesine geçmeye kalkışamaz.

Neticede Bediüzzaman’ın, genelde kendi tasavvuf anlayışının ve özel-de vahdet-i vücud hakkındaki değerlendirmesinin bir hayli yeni oldu-ğu, Kur’ân’ın özünden ve ruhundan ilham aldığı, onun tasavvufu Ahmed Sirhindî gibi öncü ve müjdecilerinin ele aldığı bağlam içerisinde kavram-laştırıldığı hükmünü serdedebiliriz. Bununla birlikte, onun asıl hedefi, ön-cekilerin yaptığı gibi, kendine özgü bir tasavvuf teorisi kurmak değildir. Bu nedenle de, fikirleri diğer 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. Onun, özellikle tasavvuf ve tarikatla-rın gerçek yerini Kur’ân ve sünneti mihenk tutarak belirlemesi ve mâsivaya, yani Allah’tan gayri tüm mevcutlara, var oluş hususunda hayali ve vehmi değil, gerçek bir mevki vermesi, takdir edilmesi ve kıymeti bilinmesi gere-ken bir tutum olarak karşımızda durmaktadır.

Bediüzzaman’ın, vahdet-i vücud ve vahdet-i şuhud gibi tasavvufun tar-tışmalı bazı konular hakkındaki düşünceleri, Kur’ân ve sünnet temelli ve bi-limsel bir metotla ortaya koyulmuştur. Onun bu konudaki eleştirilerini, şa-hısları hedef almayan, fikirleri tartışan ve doğru bilgiye ulaşmayı amaçlayan bir çabanın ürünü olarak değerlendirebiliriz.

Bediüzzaman’ın bizzat çizdiği ve yürüdüğü bu yol, tamamen Kur’ân’a dayanır ve tasavvuf tarikatlarına nispetle daha kısa, daha geniş, daha selametli ve daha evrenseldir.