



KORKUT ATA TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
Uluslararası Dil, Edebiyat, Kültür, Tarih, Sanat ve Eğitim Araştırmaları
Dergisi
The Journal of International Language, Literature, Culture, History, Art and
Education Research

Sayı/Issue 14 (Şubat/February 2024), s. 798-820.

Geliş Tarihi-Received: 23.01.2024

Kabul Tarihi-Accepted: 25.02.2024

Araştırma Makalesi-Research Article

ISSN: 2687-5675

DOI: 10.51531/korkutataturkiyat.1424327

Renk Sembolizminin Üstadı: Necmeddîn-i Kübrâ

Master of Color Symbolism: Najmaddin Kubra

Mehmet Mekin MEÇİN*

Öz

Bu çalışmanın konusu Kübrevîyye tarikatının kurucusu olan Necmeddîn-i Kübrâ'nın tasavvufî düşünceleri ve bu bağlamda renk sembolizmine getirdiği yorumdur. Çalışmanın içeriği Necmeddîn-i Kübrâ'nın *Fevâihu'l-Cemâl ve Fevâtihu'l-Celâl* isimli en önemli eserinde geçen sufi düşünceleri çerçevesinde ele alınmıştır. Bu çalışmanın amacı, Necmeddîn-i Kübrâ'nın Tasavvuf felsefesine sağladığı orijinal katkılara dikkat çekmek ve onun düşünce mekanizmasının kodlarını ortaya koymaktır. Bu çalışmayı özgün kılabilecek nokta, Necmeddîn-i Kübrâ'nın tasavvuf tarihinde ilk defa renk sembolizmini sistemli bir şekilde kullanan bir sufi olarak nazari tasavvufa kazandırdığı düşünceleri ön plana çıkarmak ve bunları yorumlamak olacaktır. Bu çalışmada, Necmeddîn-i Kübrâ'nın kısa bir biyografisi ve dönemindeki dini atmosfere değinmenin yanı sıra, onun renkli nurlar hiyerarşisi, göksel şahit, nefis ve zikir gibi konulara dair sufi düşünceleri ve özgün yorumları ele alınmıştır. Çalışmanın sonunda ulaşılan verilere göre, Necmeddîn-i Kübrâ'nın kendisinden önceki sufilerin düşüncelerini bir adım ileriye taşıyarak derinleştirdiği, özellikle renk sembolizmini kullanarak nurlara renk kattığı ve ruhani yolculuğunda salikin geçeceği merhaleleri renkli nurlar üzerinden yorumlayan ilk sufi olduğu sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Necmeddîn-i Kübrâ, nur, renk, sembolizm.

Abstract

The subject of this study is the mystical thoughts of Najmaddin Kubra, who is considered the founder of the Kubraviyyah sect, and in this context, his interpretation of the color symbolism. The subject is discussed within the framework of the Sufi thoughts in Necmeddîn-i Kübrâ's most important work, *Favaih al-Jamal* and *Fawatih al-Jalal*. The aim of this study is to draw attention to the original contributions of Najmaddin Kubra to the philosophy of Sufism and to reveal the codes of his thought mechanism. The point that can make this work unique is to highlight and interpret the ideas that Najmaddin Kubra brought to theoretical Sufism as a Sufi who systematically uses color symbolism for the first time in the history of Sufism. In this study, a brief biography of Najmaddin Kubra and the religious atmosphere of his time, as well as his Sufi thoughts and original interpretations on topics such as the hierarchy of colorful lights, heavenly witness, soul and dhikr are discussed. At the end of the study, it was concluded that Najmaddin Kubra was the first Sufi to deepen the thoughts of the Sufis before him by taking them one step further, and to interpret the stages that the spiritual traveler will pass through in his spiritual journey, especially by adding color to the lights, through colored lights.

Keywords: Sufism, Najmaddin Kubra, light, color, symbolism.

* Dr. Öğr. Üyesi, Batman Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, e-posta: mmekinmecin@gmail.com, ORCID: 0000-0003-3128-5558.

Giriş

İslam'ın klasik düşünce ekollerinin kurucularının yaşam öyküleri kayda değer veriler içerir. Bu biyografilerden elde edilecek verilerden biri, çığır açan bu bilginlerin doğdukları şehirdeki sınırlı ilmi imkânlarla yetinmemeleri ve diyar diyar gezerek zamanın neredeyse bütün ilim yuvalarından ve buradaki üstatlardan istifade etmeleri olmuştur. Diğer bir ifadeyle onlar doğdukları yerde ölmemiş, bilgiye aç olan ruhlarını teskin etmek için ateşli bir merakla ışığın ve bilginin bulunduğu her yere bir kelebek misali yönelerek dönemin birçok önemli ilmiyle donanarak insanlığın medeniyet destanına iz bırakmışlardır. Neredeyse bütün klasik dönem bilginlerin biyografilerinde ilme olan meraktan kaynaklı bu bitimsiz seferlerin müşâhede edilmesi mümkündür. Bu ateşli meraka sahip bilginlerden İsrâk teosofu Sühreverdî (ö. 587/1191), yaşının otuza geldiğini ve birçok yerde ilahiyatta derinleşmiş (teveğğul) bir kişiyi bulmanın peşinde olduğunu ama ne yazık ki böyle birine denk gelmediğini itiraf eder. Çalışmanın konusu olan Necmeddîn-i Kübrâ'nın da Harezm bölgesinden Mısır'a kadar devam eden ve hatta tekrarlanan seferlere girdiği ve o dönemin kıt ulaşım imkânlarının bir sonucu olarak büyük zahmetler ve çileler çekerek vatanından uzak gurbet diyarlarında bir hicret yaşadığı görülmektedir.

Bu bilginlerin yaşam öykülerinde dikkate değer bir diğer nokta, ilmî yolculuklarının genellikle zahirden bâtına, tefsirden te'vile, beyandan irfana doğru bir yönelim ve istikamete sahip olmasıdır. Dış seferlere iç seferlerin eşlik ettiği bu yönelimin en önemli sembolü, kuşkusuz dünyevî makamları ve zahirî polemikleri terk ederek sufice bir yaşamı benimseyen Gazzâlî'dir (ö. 505/1111). Gazzâlî dışında İbn Sînâ (ö. 428/1037), Aynülküdat Hemedânî (ö. 525/1131), Yahya Sühreverdî, Fahreddin Râzî (ö. 606/1210), İbn Rüşd (ö. 595/1198) gibi nice âlimin biyografisi bu duruma tanıklık eder. Çalışma konusu olan Necmeddîn-i Kübrâ'nın da zahirî bilimlerden bâtinî marifetlere veya beyandan irfana yöneldiği anlaşılmaktadır.

Necmeddîn-i Kübrâ'nın ilmî ve irfanî ayak izinin sürüldüğü bu çalışmada, maddî varoluşu bir tecelligâh ve Allah'ın isim ve sıfatlarının yansıdığı bir ayna olarak gören İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) ve öğrencilerinin vücûdî irfanı yerine maddî varoluşu, nuru engelleyen bir perde, yıkılması gereken bir duvar, delinmesi gereken bir hicap olarak gören Necmeddîn-i Kübrâ'nın Horasan irfanı veya şühûdî irfanın izleğinde olduğu fark edilmiştir. Nitekim ona göre üç yaman düşmandan biri olan maddî varlık zayıflatılmalı, fizikî gözler kapatılmalı ve nuru perdeleyen *fiziksel duyular* aşılarak *duyu ötesi renkli nurlar âlemiyle* irtibat sağlanmalıdır. Böylece *kalp* ve *arş* arasında karanlık bir engel oluşturan maddî formlar aşılmalı ve materyal dünyanın cazibelerinin tamamı üzerine göz kapağı indirilmelidir. Buradan hareketle Necmeddîn-i Kübrâ'nın ruha giydirilmiş maddî formu yaradılışın mükemmel-nihai hali olarak gören Zerdüştî düşünce sisteminin yanı sıra İbnü'l-Arabî ve öğrencilerinin savunduğu İslam düşüncesindeki vücûdî irfana karşı çıkarken maddeyi ehrimenî-şeytanî bir eser ve bütün kötülüklerin anası olarak gören Mani öğretilerinin yanı sıra Hallâc-ı Mansûr (ö. 309/922), Bâyezid-i Bistâmî (ö. 234/848 ?), Ahmed Gazzâlî (ö. 520/1126), Aynülküdat Hemedânî ve Şeyh-i İsrâk Sühreverdî gibi İslam düşüncesindeki şühûdî irfanı desteklediği tespit edilmiştir.

Tasavvufî düşüncelerinin ele alındığı bu çalışmada, eldeki mevcut bilgilere göre Necmeddîn-i Kübrâ'nın; tüm varoluşu, insandan Allah'a doğru yükselen nuranî renkler hiyerarşisine dayandıran ilk sufi olduğu görülmüştür. Nitekim kendisinden önce varlığı nur mertebeleriyle izah eden İsrâk şeyhi Sühreverdî'nin nur heykelleri veya nurlar hiyerarşisinden ilham aldığı tahmin edilse bile mistik ve nuranî renkler sembolizminin hocasının Necmeddîn-i Kübrâ olduğu ortaya çıkmıştır. Her ne kadar Sühreverdî'nin kendisi de eserlerinde hem nurlar hiyerarşisini hem de siyah, beyaz ve kırmızı renklerin

sembolik gücünü kullanmış olsa da Necmeddîn-i Kübrâ iki noktada bu düşünceye orijinal katkılar sağlamıştır. Bunlardan ilki bütün fizikî ve metafizik varlık mertebelerini aşağıdan yukarıya doğru siyah, gri, kırmızı, beyaz, mavi ve yeşil nuranî renkler şeklinde hiyerarşik varlık mertebesini diğer bir ifadeyle ruhani yolculuğa çıkacak sâlikin aşması gereken tasavvuf vadilerini betimlemesidir. İkincisi, Sühreverdi'nin "Nûru'l-Envâr" dan insana kadar ya da nurlar âleminde maddî âleme kadar inen varlık mertebelerini yukarıdan aşağı doğru değil aksine insandan Allah'a veya kalpten arşa uzanan böylece aşağıdan yukarıya doğru yükselen mistik bir piramit şeklinde kurgulamasıdır.

Çalışma genel olarak karanlık maddî âlemdeki bütün cazibelere gözünü kapatarak ruhani yolcuğa giren sâlik Necmeddîn-i Kübrâ'nın karanlıktan aydınlığa merhale merhale yükselişini; gri, kırmızı, beyaz, sarı, mavi renkler dünyasına ulaşmasını ve orada göksel şahit veya hakiki beni olan gaybî şeyhinin öncülüğünde yeşil nuranî renkler sarayına çıkan istikametini çizmektedir. Böylece kalp ve arşın rengi olan yeşil âleme giren sâlik insanî nur parçasını ana vatanındaki külli nurla buluşturmuş olur. Bu ruhani yolculuğu eserlerinden hareketle bizzat yaşadığı izlenimi veren sâlik Necmeddîn-i Kübrâ, "O'ndan gelen ve yine O'na dönen" (Kur'an, Bakara 2/156) şeklindeki ayetin izleğinde "itminana ermiş bir nefis olarak ana vatanına kavuşur." (Kur'an, Fecr, 89/27-28).

Necmeddîn-i Kübrâ'nın düşüncelerini ve renk sembolizmini ele alan temel eseri *Fevaihu'l-Cemal ve Fevatihu'l-Celal*'dir. Bu eserin ardından Henry Corbin'in *İnsân-i Nurânî der Tasavvuf-i İranî* isimli kitabı bu konuyu ele almış ve nazari irfan ışığında yorumlamıştır. Bu iki eser dışında konuyu ele alan çalışmalar arasından Hamid Algar'ın Türk Diyanet Ansiklopesinde yer alan "Necmeddîn-i Kübrâ" maddesi, Süleyman Gökbulut'un *Necmeddîn-i Kübrâ, Hayatı, Eserleri, Görüşleri* isimli kitabı, M. Shakib Asım'ın "XVI. Yüzyıla Ait Çağatayca Bir Kübrevîyye Risalesi" isimli makalesi, Guvanch Aylımov'un "Necmeddîn-i Kübrâ ve Anadolu'da Kübrevîlik" başlıklı yüksek lisans tezine işaret edilebilir. Şu ana kadar yapılmış çalışmalar arasından bu çalışmayı özgün kılacak nokta, İslam düşünce tarihinde renk sembolizmini ilk defa sistemli kullanan kişinin Necmeddin Kübra olduğunu ileri sürmek, Kübrevî renk sembolizmini İsrâkî nurlar sembolizmiyle ilişkilendirmek ve Necmeddîn-i Kübrâ'nın düşüncelerini yorumlayarak nazari irfana katkı sağlamaktır.

1. Necmeddîn-i Kübrâ Kimdir?

Necmeddîn-i Kübrâ, Tammetu'l-Kübrâ ve *Pir-i Veli-tıraş* gibi lakaplarla anılan Ebu'l-Cenab Ahmed b. Ömer Hivekî, 540/1145 yılında Harezm vilayetlerinden biri olan Hive'de dünyaya gelir (Câmî, 1386, s. 422; Kübra, 1980, s. 11; Viladimiroviç, 1981, s. 11; Yaylımov, 2012, s. 4). Çocukluk yıllarını ilme değer veren ve faziletli bir yaşamla bilinen babasının yanında geçirerek dil eğitimini ve zahirî ilimleri tahsil eder. Gençliğinin başlangıç yıllarından itibaren İslam topraklarının ilmî merkezlerine yolculuklar yapar. Necmeddîn-i Kübrâ öncelikle hadis ve irfan ilimleri ile bilinen Nişabur'a gider ve orada zamanın meşhur hadisçisi olan Ebu'l-Ma'âlî Abdulazim b. Abdullah Faravî Nişabûrî (ö. 578)'den hadis ilmini alır (es-Sübki, 1964, s. 8/25; Zehebî, 1982, s. 22/111-112). Nişabur'dan İsfahan'a giden Necmeddîn-i Kübrâ, orada Ebu Cafer Seydelâni (ö. 568) ve El-Makarim Leban (ö. 597) gibi âlimlerin derslerine katılarak hadis ve fıkıh bilgisini derinleştirir (el-Hansârî, t.y., s. 1/121). İsfahan'dan Hemedan'a giderek Ebu'l-Alâ Hasan b. Ahmed Hemedânî (ö. 569)'den Usulu'l-Fıkıh derslerini ve Ebu'l Fazl Muhammed b. Süleyman Hemedânî'den de irfan derslerini alır (es-Sübki, 1964, s. 8/25; Esnevî, 1987, s. 2/186; Gökbulut, 2010, s. 80-81; Hânsârî, 1970, s. 298; Zehebî, 1982, s. 2/111-112).

Yirmili yaşlarda Mısır'a giderek *Şeyh-i Kebir* olarak bilinen Şeyh Rûzbihân Vezan sayesinde tasavvuf ve tarikat ile tanışır. Bir süre sonra şeyhin önerisiyle Mısır'ın bir diğer

şehri olan İskenderiye'ye giderek Ebû Tâhir Sadrüddîn Ahmed b. Muhammed b. Silefe es-Silef (ö. 576)'den şeriat ilimlerini ve hadis derslerini alır. Mısır'dan İran'ın Tebriz şehrine dönen Necmeddîn-i Kübrâ, *İbn Hafde* lakabıyla bilinen Ebu Mansur Muhammed Attarî Tûsî'nin (ö. 571) yanında hadis ilmini derinleştirir (Câmî, 1386, s. 422-425; Esnevî, 1987, s. 2/186; Harezmi, 1384, s. 1/90-94).

Tebriz'de zahit bir sûfî ve ârif olan Baba Farac-i Tebrizî ile tanıştıktan sonra İbn Hafde'nin yanından ayrılır ve Baba Farac'ın sohbet halkasına katılır (Câmî, 1386, s. 423). Bir süre sonra Baba Farac'ın tavsiyesiyle meşhur ârif Ammar Yasir Bidlisî'ye ulaşır ve burada tasavvufî halvete girer (Başçı, 2023, s. 143). Buradaki riyazet temrinlerinin ardından müşdidinin önerisiyle Hûzistan'da bulunan Şeyh İsmail Kasari'ye ulaşır (Câmî, 1386, s. 422). Burada riyazet ve halvetle geçirdiği tasavvufî yolculuğunu kemale ulaştırdıktan sonra Şeyh İsmail Kasari'den hırkayı alarak halifelik unvanını kazanır (Câmî, 1386, s. 421-422). İrşat hırkasını elde ettikten sonra Şeyh İsmail Kasari'nin önerisiyle bir kere daha Mısır'a giderek Şeyh Rûzbihân'ın hankahında bulunur. Kısa bir süre sonra Şeyh Rûzbihân'ın önerisiyle Harezmsahların hâkim olduğu memleketi Gurgenc'e geri döner ve Şeyh İsmail Kasari'den aldığı izin ve yetkiyle tasavvufî irşat çalışmalarına başlar. Ömrünün sonuna kadar Harezm'de kalarak tasavvufî ve irfânî çalışmalarını sürdürür (Câmî, 1386, s. 423; Dilyund, t.y., s. 116-117). Ömrünün sonunda, Harezm'i kuşatan Moğol güçlerine karşı müritleriyle birlikte savaşarak ve göğsünden aldığı bir ok yarasıyla 617/1220 yılında şehit olarak vefat eder (Câmî, 1386, s. 427).

Necmeddîn-i Kübrâ'nın geride bıraktığı en önemli Arapça eseri *Fevâihu'l-Cemâl ve Fevâtihu'l-Celâl*'dir. Bu eser, Necmeddîn-i Kübrâ'nın renkli nurlar mistizminin insandan Allah'a giden yolculuk sırasındaki hiyerarşik mertebelerini ve gerek sûfinin amelî pratiklerini gerekse tasavvuf felsefesini temellendirir. Necmeddîn-i Kübrâ'nın diğer önemli Arapça eseri, tövbe, zühd, tevekkül, kanaat, uzlet, devamlı zikir, teveccüh, sabır, murâkebe ve rıza olmak üzere on tasavvuf pratiğini ele aldığı *Usûlü'l-Aşere*'dir. Diğer Arapça yazdığı eserleri *Risâle ile'l-Hâim*, *Risâle Fi't-Tasavvuf*, *Risâle-i Sefîne*, *Minhâcü's-Sâlikîn ve Mi'racü't-Tâlibîn*, *Âdâbü'l-Mürîdîn*, *Risâle fi'l-Halve*, *Âdâbü's-Sülûk ilâ Hazreti Mâlikî'l-Mülk ve Melikî'l-Mülk*, *İrşâdü't-Tâlibîn*'dir. Farsça yazdığı eserleri ise *Risâletü's-Sâiri'l-Hâiri'l-Vâcid İle's-Sâtiri'l-Vâhidi'l-Mâcid*, *Âdâbü's-Sûfiyye*, *Âdâbü's-Sâlikîn*, *Nasîhatü'l-Havâs*, *Cevâb-ı Nûh Suâl*, *Kitâbü't-Turuk fi Ma'rifeti'l-Hırka*, *Âdâbü'l-Mutasavvife*, *Rûbaîler*'dir.

2. Necmeddîn-i Kübrâ Döneminde Harezm Bölgesinin Dinî Durumu

Necmeddîn-i Kübrâ Harezm bölgesinde tasavvufî faaliyetlere başladığı zaman, insanların manevî boşluğunu gidermeyi amaçlayan eğitim faaliyetlerine ve kitap telif çalışmalarına girişince bütün çalışmaları müspet karşılık bulmaz. İlk etapta olumlu neticeler almayan Necmeddîn-i Kübrâ tebdil-i mekân yapmak zorunda kalır ve Horasan'ın başka bir şehrine hicret eder. Ancak bâtinî eğilimlerinin farkında olan şeyhi Rûzbihân, Necmeddîn-i Kübrâ'nın ısrarla Harezm'de kalmasını ve ömrünün sonuna kadar burada manevî irşat faaliyetlerini sürdürmesini ister (Câmî, 1386, s. 423). Necmeddîn-i Kübrâ'nın Harezm'i terk etmek istemesinin ve Horasan'ın başka bir şehrinde çalışmalarını sürdürmesinin asıl sebebinin bu dönemde mezhepler arasında alevlenen kelâmî tartışmalar ve şiddetli çatışmalar olduğu görülür. Nitekim bu dönemde Necmeddîn-i Kübrâ'nın sohbet halkasına katılanlar genel itibarıyla Harezmlilerdir. Ancak Horasan ve Maverâünnehir'de bu dönemde Şafiîler ve Hanefîler arasında baş gösteren ihtilaflar ve çatışmaların yanı sıra, söz konusu bu iki mezhep ile Kerâmiyye mezhebi arasındaki kanlı çarpışmalar Necmeddîn-i Kübrâ'yı ve bağlılarını da etkiler (İbnu'l-Esir, 1998, s. 8/406). Maverâünnehir'de azınlık sayılan ancak Horasan'da Hanefîlerin en büyük rakipleri olan Şafiîlerin durumunun da Kerrâmilerden daha iyi

olmadığı görülür. Hanefilerin yanı sıra, Eş'ârîliği Ehl-i sünnet mezhebinden saymayan ve bazı fikirlerini küfür sayan Mâtüridîler de Kerâmîlerle mücadele ettikleri gibi, Eş'ârî olan Şafiîlerle de mücadele ve çekişme halindedirler (Hasenî, 1364, s. 93-94). Mu'tezile'nin çetin karşıtlarından olan Muhammed b. Abdullah Bilasagunî gibi Hanefilerin mutaassıp âlimlerinden bazıları, iktidara geldikleri zaman Şafiîlerden (ehl-i kitap hükmünde) cizye alacaklarını dahi dile getirir (Hamevî, 1976, s. 1/476; 2/73; Kutluboğa, 1992, s. 59). Hicri beşinci ve altıncı yüzyılın dinî ve mezhebî özelliklerinden biri olan bu taassup ve ondan kaynaklı düşmanlık derecesinde ihtilaf ve çatışmalardan dolayı Hanefî ve Şafiîler arasında ciddi çarpışmalar baş gösterir. Bu durum, çok sayıda yıkım ve can kaybının meydana gelmesini beraberinde getirir (Hamevî, 1976, s. 1/209; 3/117; İbnu'l-Esir, 1385, s. 9/419, 478-479; S. Kara, 2007, s. 95-97; Z. M. Kazvini, 1960, s. 376).

Tarihî kaynakların aktardığına göre bu dönemde Mu'tezile kelimcileri kendi düşüncelerini açıkça dile getirememiş üstelik kimi zaman "Allah'ın görülmesi" ve "Kur'an'ın mahlûk oluşu" gibi düşüncelerini inkâr etmek zorunda kalmışlardır. Mutezîlî kimseler bu düşünsel sancılar ve krizler atmosferinde kendi düşüncelerini ifade ettiklerinde küfürle suçlanmış, hakaret görmüş, dayak yemiş hatta memleketlerinden sürgün edilmişlerdir. (el-Kuraşî, 1336, s. 1/357; 2/9-16; İbnu'l-Cevzî, t.y., s. 10/106; A. Kazvini, 1358, s. 52; Z. M. Kazvini, 1960, s. 377-378). Horasan ve Maverâünnehir'de yaşanan kargaşanın aksine Harezmsahların yönetimi altındaki Harezm bölgesinde Miladi on ikinci ve on üçüncü yüzyıllarda dinî düşünce açısından sakin ve huzurlu günler yaşanır. Hanefî mezhebinin hâkimiyeti ve Mu'tezilî düşüncelerin özgür bir şekilde tartışıldığı ve taraftar topladığı görülür. Mu'tezile mezhebinin özgür bir ortama kavuştuğu Harezm'de, Eş'ârî ve Mutezîlî kelimciler tarafından tartışmalar ve münazaralar yapılır (Barthold, 1975, s. 196; Z. M. Kazvini, 1960, s. 377-378). Bu dönemde Mu'tezile mezhebinin Harezm'de önemli bir özgürlük alanı bulduğu ve Harezm'in Mu'tezile mezhebiyle birlikte anılacak kadar ileri bir noktaya ulaştığı anlaşılmaktadır (Hamevî, 1936, s. 16/239). Elbette Mu'tezile'nin akılcı düşüncelerinin Harezm'de yaşam alanı bulması, kelim ve felsefeye dayalı düşüncelerinin halk kitleleri arasında ve ilmi kurumlarda benimsenmesi tasavvufa ve bu bağlamda Necmeddîn-i Kübrâ'ya alanı olabildiğince daraltır. Nitekim böyle bir dönemde Horasan'da tasavvufî çalışmalarını sürdüren arkadaşı Şeyh Mecduddin Bağdâdî'ye yazdığı mektupta Necmeddîn-i Kübrâ, Harezmlilerin tasavvufî ve irfânî meselelere karşı duyarsızlıklarından yakınıp onları itikatsızlık ve dinsizlikle suçlayacak noktaya gelir (Dilyund, t.y., s. 121). Bu mektuba verdiği cevapta Bağdâdî, Harezmlilerin inançsızlığı, tasavvufa karşı kayıtsız ve ilgisiz kalmaları ve şeyhin değerini anlamamalarının onların cehaleti ve yanlış yolda olduklarının göstergesi olduğunu belirterek şeyhin kıymetini anlamadıkları sürece Allah'a yaklaşamayacakları ve saadete eremeyeceklerini vurgular. Çünkü o, insanların nebiye ihtiyaç duydukları gibi şeyhin varlığına da muhtaç olduklarını, aksi takdirde saadete ulaşamayacaklarını ve batıl yol üzere helak olacaklarını kaydeder (Dilyund, t.y., s. 121). Mektuplaşma üzerinden bize ulaşan bu yazılı diyalogdan, Harezmlilerin Mu'tezile mezhebinin akılcı düşüncelerini benimseyip onlara göre hareket ettikleri için tarikat öncülerine ve tasavvufa karşı kayıtsız kaldıkları anlaşılmaktadır (Kazvini, 1960, s. 377-378; Barthold, 1975, s. 520).

Necmeddîn-i Kübrâ, sohbet halkasına katılan dostlarını ve müritlerini, Harezm'deki Mutezîlî kelimcilerle oturmaktan, onlarla dinî-kelâmî polemiklere girmekten sakındırır. Şeyh, onlara Allah'a giden en yakın, en iyi ve en mükemmel yolun tasavvuf yolu olduğunu tembihler ve bu yüzden kelim ilmiyle uğraşmaya ihtiyaç olmadığını, kelimcilerin bidat ehli olduğunu, kendi akıllarını rehber edinen kelimcilerin ve filozofların dinin özünü anlamadıklarını, sonunda doğru yoldan saptıklarını ifade eder (Câmî, 1386, s. 432; Kübra, 1362, s. 254-255).

Tasavvuf'un akılcı düşüncelere karşı bu menfi tutumu, tarih boyunca akıl ve keşf ehli arasında görülen bir izlektir. Nitekim salt akılla dinî hakikatlerin idrak edilemeyeceğine, dinin kalbî bir zevkle benimsemenin gereğine inanan sûfiler, kalamcıları ve filozofları yetersiz ya da doğru yolu bulamamış kimseler olarak telakki etmişlerdir. Necmeddîn-i Kübrâ'nın öğrencilerinden biri olan Mecdüddin Bağdadi'ye (ö. 616/1219?) göre İbn Sînâ, herhangi bir şeyhi olmadan ve yalnızca aklını takip ederek teolojiye (mârifetullah) girdiği için sapmış ve cehenneme girmiştir. Nitekim o, Harezmîlerin kelimî ve akılcı düşüncelerini tamamen yanlış görür ve onları bidat ehli olarak kabul eder. Bu yüzden Harezmî'yi terk ederek Horasana gider. Ancak o, filozoflara ve katı kalamcılara yönelik bu menfi tutumuna karşın, Muhammed Gazzâlî, Cüveynî ve Eş'arî gibi kimseler ile ilgili müspet düşünceler taşır (Câmî, 1386, s. 427-428). Mu'telize mezhebine karşı bu menfi tutum Necmeddîn-i Kübrâ'nın takipçilerinden biri olan Necmeddîn-i Dâye'nin (ö. 654/1256) tasavvufî metinler içeren kitabı *Mirsâdu'l-İbâd'* ta da görülmektedir. Bu kitapta, akılcı fikirleri dolayısıyla Mu'telize mezhebine mensup olanlar bidat ehli olarak tanıtılmaktadır (Razî, 1376, s. 66, 232-233, 398). Salt akılcı düşüncelerin dine zarar vermesinden dolayı onlara karşı oldukça sert ve menfi bir tavır sergileyen Necmeddîn-i Kübrâ'nın bu tutumu, bir diğer halifesi olan *Sultânü'l-Ulemâ* lakaplı Bahâeddin Veled'de (ö. 628/1231) de görülür. Sultan Veled; akılcı fikirleri koruduğu, Mu'telize mezhebine arka çıktığı ve bir taraftan Mutezîlî kalamcıları savunurken diğer taraftan sûfilere gereken ilgiyi göstermediği için Sultan Muhammed Harezmsah'ı sert bir şekilde eleştirir. Bu eleştirilerle yetinmeyen Sultan Veled, Mutezîlî kalamcıları bidat ehli, nurdan karanlığa yönelenler, fasit hayallerin peşinde koşanlar, nefsi emmâre ve dışardaki şeytanların pençesine düşmüş kimseler olarak betimler (el-Eflâkî, 1362, s. 1/11-12; Veled, 1333, s. 1/82). Akılcı fikirleri önemseyen, fıkhîta Hanefî ve meşrepte Mu'telizî olan Harezmî'nin şahları sûfî düşüncelere özgür bir atmosfer tanımaz. Bu yüzden Moğolların saldırısı ve Harezm'deki Moğol hâkimiyetine kadar sûfiler o bölgede etkili hale gelemesler (Câmî, 1386, s. 434; el-Kureşî, 1336, s. 1/175; İbn Battûta Ebû Abdullah, 1991, s. 166; Zehebî, 1986, s. 3/172-174).

3. Necmeddîn-i Kübrâ Sûfî Düşünceleri

Eldeki mevcut bilgilere göre Necmeddîn-i Kübrâ, İslam tasavvuf tarihinde sufiyane düşüncelerini ve tasavvuf yoluna giren sâlikin yükseliş mertebelerini renkli nurlar hiyerarşisi üzerine bina eden ilk sufi olarak bilinmektedir. Çetin riyazet temrinleri sonucunda ulaştığı bu hiyerarşik rengin nurlara dayalı düşünceler, daha sonraları meşhur öğrencisi Necmeddîn-i Dâye (Râzî) ve tarikatını takip eden Alâuddevle-i Simnânî (ö. 736/1336) tarafından da benimsenerek geliştirilir (Baltacı, 2011, s. 234; Corbin, 2013, s. 95; Orhan, 2016, s. 327-335; Razî, 1376, s. 306; Simnânî, 1375, s. 6-10). Elbette Necmeddîn-i Kübrâ'dan önce, varlığı nurla açıklayan İsrâk hikmetinin kurucusu Sühreverdi'nin nurlar hiyerarşisi veya mistisizmi yerleşmiş; maddeyi karanlık ve siyah renkle (Corbin, 1394, s. 111; Sühreverdi, 1375e, s. 274-297), Cebrail'i kızılılıkla (Sühreverdi, 1375a, s. 228), Cebrail'in kanatlarını siyah ve beyaz renklerle betimlemiş olsa da (Sühreverdi, 1375b, s. 207-223) tasavvufî ve irfanî bakış açısını ve sâlikin ruhani mertebelerini nurun kademe kademe değişen ve dönüşen renkler hiyerarşisi üzerine kurgulayan ve bu bakımdan tasavvufta rengin nurlar piramidinin kurucusu sayılan ilk sûfnin Necmeddîn-i Kübrâ olduğu bilinir (Corbin, 2013, s. 96; Gökbulut, 2010, s. 272-275; Kübra, t.y., 1993, s. 125, 131).

Necmeddîn-i Kübrâ'nın rengin nurlar hiyerarşisinin en dip noktasını oluşturan siyah nur, maddî dünyanın cismanî karanlığıdır. Burada söz konusu olan nurun renklerini müşâhede etmekle kastedilen şey, maddî dünyadaki somut renkleri görmek değildir. Çünkü maddî dünya ve bu dünyaya ait duyumsamaların ve algıların tamamı zaten siyah ve karanlıktır. Bu yüzden *gözler kapatılmadan* (Kübra, 1993, s. 122) Necmeddîn-

i Kübrâ'nın söz ettiği renkli nurları görmek mümkün değildir. Yani, maddî dünyanın cazibelerinden sıyrılmadan, fizikî dünyanın materyallerinden kopmadan, maddî renklere karşı kör kesilmeden ve böylece maddî gözler maddî varlıkların üzerine kapatılmadan diğer bir ifadeyle maddî dünyadan ayrılıp ruhani yolculuğa girmeden duyu ötesi nurların renkleri arasında merteye merteye yükselmek mümkün olmayacaktır. Buna göre, yalnızca duyu ötesi kalp gözüyle algılanabilecek veya görülebilecek renkli nurların görülmesinin ilk şartı, maddî gözlerin kapatılmasıdır (Corbin, 2013, s. 96).

Necmeddîn-i Kübrâ'nın sûfî bakış açısına göre, riyazet ve çilenin amacı *nuranî insanın* karanlıktan kurtulması ve asıl varlığı olan nura kavuşmasıdır. Bu dünyada karanlıkta olan *nuranî insanın* maddî gözlerini kapatarak gireceği ruhani yolculukla, renkli nurlara erişebileceği ve onların rehberliğinde merteye merteye tekâmül ederek hakiki rengin nura yani *yeşil* renge ulaşacağını ifade eden (Kübra, 1993, s. 133) Necmeddîn-i Kübrâ'nın bu mistik-metafizik yorumu, sürgün insanın ana vatana dönüş yolculuğunu ele alan çok sayıda düşünce izleğini anımsatır. Dinler ve düşünceler tarihinde Necmeddîn-i Kübrâ'nın üzerinde durduğu bu kadim hikemî izlek ve gelenek, Aşkanilerin ışıltılı sarayından inci bulup getirmek üzere Mısır'a gönderilen şehzadenin gurbet diyarındaki acıklı hikâyesini ele alan İnci ilahisi (Eliade, 2007, s. 2/429; M. M. Meçin, 2022a, s. 858-859; *The Hymn of Judas Thomas the Apostle Translated by William Wright*, t.y.; Widengren, 1390, s. 22-23), trajik ve kozmik yaratılış mitiyle bedene ve sperme hapsedilen ışık parçasının esareti ve kurtuluşu için Mani ve öğrencilerinin yaktığı yakarılar (M. M. Meçin, 2022b, s. 94-96) ve halkı zalim olan bu şehirde yani dünyada insanın çektiği acılar ve kurtuluş arayışını ele alan Sühreverdî'nin *Batı Sürgün Hikâyesi* (Sühreverdî, 1375e, s. 276-277) gibi çok sayıda insanî ruhun karanlığa düşüşü ve aydınlığa yükselişini betimleyen irfani sembolik betimlemeleri andırmaktadır. Nitekim Necmeddîn-i Kübrâ, *nuranî insanın* zindanda acı çeken bir nur parçası olduğunu *Favâihu'l-Cemâl* isimli eserinin ilk cümleleriyle işaret eder: "*Sevgili! Bil ki aranan (murat) Allah'tır ve arayan (mürit), O'ndan gelen bir nurdur (ya da bir nur parçasıdır.)*" (Kübra, 1993, s. 121-122).

Necmeddîn-i Kübrâ, bedene hapsedilmiş zindanî nurun kurtuluşu için girilen sufi seferi, hareketinin başlangıç noktası haline getirir. Bu sefer sayesinde nur parçasını kurtarmak ve ana vatanına yani sahil-i selamete ulaştırmak ister. Bu sefer, kadim İrani düşüncesinde Mani ve öğrencilerinin sanatsal dehasıyla somutluk kazanan minyatür sanatının Necmeddîn-i Kübrâ'nın rüyasında tezahür etmesine tekabül eder. Bu kutsal sefer, gökten inen *nuranî bir alev dilinin* yerden yükselen *nuranî bir alev dili* ile buluşmasıyla sonuçlanır. Böylece Necmeddîn-i Kübrâ'nın yaratıcı hayalinde veya şeffaf rüyasında, yükselen ve inen iki *nuranî alev dilinin* ateşli buluşmasının ardından duyu ötesi *tanık (şahid-i gaybî)* tezahür eder. Bu kutsal kurtuluş seferinde, *nuranî insanın* gözlerini kapatarak maddenin karanlığından kaçışı, renkli nurları görmeye başlaması ve göksel rehberin belirmesi peş peşe gelir. Ama merteye merteye ilerleyen bu sûfî yolculuğun vazgeçilmez bir şartı vardır: Kör edici maddî gözlerin perdesini kapatmak (Corbin, 2013, s. 97-98).

"Gaflet perdesi dışardan insanların önüne çekilen bir engel ve perde değildir aksine gaflet perdesi insanların bizzat kendileridir yani maddî ve tensel varlıklarının bizzat kendisi onların gaflet perdesi haline gelir. Sevgili! Gözlerini kapat ve sonra ne gördüğüne bak! Böyle bir durumda herhangi bir şey görmeyeceğini zannedersen hata yaparsın! Hiçbir şey görmeyeceğini asla düşünme, mutlaka göreceksin! Bizzat maddî varlığın, senin basiretine son derece yaklaştığı için, görmen gereken şeyleri engellemiştir. İsteddiğini görmek istiyorsan ve karşında tezahür etmesini istiyorsan cismanî gözlerini kapat, maddî varlığından koparak biraz kendinden uzaklaş! Maddî varlığını

zayıflatmanın ve (bu maddî) varlığından uzaklaşmanın yolu ise mücâhededir." (Kübra, 1993, s. 122).

Necmeddîn-i Kübrâ'nın maddî varlığın basireti engelleyici ve insanî nur parçasının ilahî küllî nurla birleşmesini perdeleyici düşüncesinin İbnü'l-Arabî'nin *Fenâ Risalesi*'nde daha ayrıntılı bir şekilde temellendirildiği görülmektedir. Nitekim İbnü'l-Arabî söz konusu risalesinde Allah'ı görececek basirete sahip olmanın şartını maddî varlığın yok olmasına (fenasına) başlar ve şu hadisi¹ de bu düşüncesini temellendirmek için getirir: "Eğer sen olmazsan O'nu görürsün!" (İbnü'l-Arabî, 2011, s. 62-64).

Necmeddîn-i Kübrâ, nuranî insanın ruhuna yabancı olan maddî ve cismanî varlık, kötülüğü fısıldayan nefis-i emmâre ve şeytanla mücadele etmek ve onların hâkimiyet alanını daraltmak amacıyla girilecek riyazet ve sufi yolculuğunu mücadele kavramıyla ifade ederek şöyle der: "*Mücadele, var gücünle yabancılara karşı kıyam etmendir. (Keskin bir kılıçla gireceğin mücadeledir) onları etkisiz hale getirirsin ve kuşkusuz bu yabancılar; maddî varlığın, (serkeş) nefis ve şeytandır.*" (Kübra, 1993, s. 122).

Necmeddîn-i Kübrâ'ya göre sûfî seferde hedefe ulaşmak için gölgeyi tanımak ve gölgelik yerleri bilmek gerekir. Bu gölge yukarıda ismi geçen yabancılardan oluşur. Ruhani mücadele insana, düşmanlarını iyi tanımalarını, hangi isimler, etiketler ya da kamufajlarla sahneye çıktıklarını bilmesini ve bütün farklı çehrelerle beliren bu düşmanlarıyla nasıl yüzleşmesi gerektiğini öğretir. Bütün bu çabaların ise birbiri ardınca değil, eş zamanlı gerçekleşmesi gerektiğini salık verir. Necmeddîn-i Kübrâ'nın mistik düşünce mekanizmasından anlaşıldığı kadarıyla, kutsal ruhani yolculukla nuranî ana vatana doğru ilerlemek ve bu ilerleme ile eş zamanlı olarak karanlık gölgeden ayrılmak, rengin nurlar dünyasına girmek ve asumanî şahitle buluşmak şeklinde elde edilen kazanımlar birbirine bitişik ve arada boşluk kabul etmez bir biçimde sıkı bir irtibat ve istikrar halinde gerçekleşir.

3.1. Nur ve Ruhani Mücadele

Necmeddîn-i Kübrâ, ruhani mücadele için sâlikin girdiği seferi teorik bilgilere dayalı olarak değil, bizzat sâlik tarafından yaşanacak ve müşâhede edilecek merhaleler olarak peyderpey zikreder. Ona göre, bizzat insanın maddî varlığı, serkeş olan nefis ve şeytandan oluşan üç ezeli düşmanı yakinen tanımak için bu düşmanların tasavvur edilerek görülmesini ve içinde göründükleri perdeler, çehreler ve kamufajlarla yüzleşmeyi gerektirir. Elbette bu düşmanlarla yüzleşme sahası ve cenk meydanı yaratıcı hayaldir. Çünkü cismanî gözler kapanmadıkça bu mücadelenin fitili ateşlenemez. Bu ruhani mücadelede ilk adım olarak *gözler kapandıktan* sonra karanlığa gömülen seferî, som karanlığın içerisinde ikinci adım olarak loş bir ışıkla beliren ve yarı karanlık bir bulut şeklinde *gri bir renk* görmeye başlar. Ruhani mücadelenin bir gereği olan zikir ve riyazet sayesinde zikredilen düşmanların egemenliğinden kurtuldukça üçüncü adım olarak karanlığın içinde beliren ışıkla birlikte *kızıl bir renk* görür. Sâlik ruhani seferinde mücâhedesini istikrarla ve kararlılıkla sürdürdükçe, maddî varoluşun ağlarından ve bağlarından kurtuldukça dördüncü aşamada varlığı *beyaz renkli bir bulut* şeklinde görmeye başlar. Mücâhadenin sonunda insanın varlığı gök kubbe gibi *mavi bir renge* dönüşür. Bu tasavvurun izleğinde, zindanın karanlığı ile mavi gök arasındaki perdeler bir bir düşerek *siyah, gri, kırmızı, beyaz ve mavi renkler* şeklinde tezahür eden varlık

¹ "İhsan, Allah'ı görür gibi ibadet etmendir; çünkü sen O'nu görmeden de O seni görmektedir." (Buhârî, İman 1). *Burada hadisin ikinci kısmı olan "Fe in lem tekun terahu, feinnehu yerake" yani "Eğer sen onu görmezsen de o seni görür" şeklindeki cümlelerin sadece ilk yarısı olan "fe in lem tekun: terahu" yani "Eğer sen var olmazsan O'nu görürsün" ifadesini ele alarak kendi içinde zekice yorumlamıştır.*

mertebelerinden geçen ruhani yolcu, göğün mavi rengine dönüşen varlığıyla göksel bir nitelik kazanmış olur (Corbin, 2013, s. 100; Kübra, 1993, s. 125).

Buradan hareketle Necmeddîn-i Kübrâ, gölge ve karanlığın bizzat insanın içinde olduğunu belirterek sufi seferde atılması gereken ilk adımın, içindeki karanlık gölgelerden kaçınmak ve kurtulmak olduğunu söyler. Sonrasında kendinden başka bir varlık oluşturmak gerektiğini, bu yeni varlığıyla aşağıdan yükselen ve yukarıdan inen iki ateşli nur akımının kavuşmasına imkân sağlanabileceğini ifade eder:

“(İnsan) varlığı dört unsurdan yaratılmıştır ve bütün bu unsurlar üst üste binmiş karanlıklardır. Bu dört unsur; su, toprak, ateş ve havadır. Sen her hâlükârda bu unsurların etkisi altındasın ve hakkı teslim etmedikçe yani parçayı bütünle birleştirmedikçe diğer bir ifadeyle toprağı toprakla, suyu suyla, ateşi ateşle ve havayı havayla buluşturmadıkça onların egemenliğinden asla kurtulamazsın. Ne zamanki bu dört unsurdan biri (kendi aslına kavuşarak) payına düşeni alırsa bu tür yüklerden kurtulur ve artık boynun o yükleri taşımak zorunda kalmayacak hale gelir.” (Kübra, 1993, s. 128-129).

Karanlık gölge varlık, nefis-i emmâre ve şeytandan müteşekkil üç düşman insanın içindeki ilahî marifeti perişan eder. Onlar kalp ile arş arasına set çeker ve iki nuranî ışıltının birbirine kavuşmasını engeller. İnsan bu düşmanların etkisiyle başlangıçta kendisini ruhani açıdan tamamen kör sanır. Kendini dönüştürmek ve başkalaşmak amacıyla girilen bu sufi seferde, ya nefis kendini gölgelerden ayırmada başarılı olur ve böylece *nuranî kılavuz* veya *göksel tanık* (*şahid fi's-sema*) ile buluşur ya da karanlık gölge varlığına teslim olur ve böylece göksel tanık yerine bu kez İblis'in kucağına ve ehrimenî gölgesinin tuzağına düşmüş olur. *İçerideki şeytanı İslam'a döndürmek* olarak da ifade edilen dönüşüm yolculuğuyla kötülük emreden nefsin gücü kırılır. Nitekim insan dünyada nefis-i emmâre ve şeytanı kökten yok edemez ama yalnızca gölgede yaşayabilen şeytanı, karanlıklar ve gölgelerden ayrılarak etkisiz hâle getirebilir ve bunun yolu da mücahededir (Corbin, 2013, s. 101; Kübra, 1993, s. 122).

Necmeddîn-i Kübrâ, insanın cismanî varlığını oluşturan su, hava, toprak, ateş olmak üzere dört ana unsurdan ve buna bağlı olarak insanın karanlık varlığı, nefis-i emmâre ve şeytan olmak üzere üç düşmandan tamamen kurtulmanın mümkün olmadığına ancak bunların etkilerinin azaltılabileceğine veya nüfuz alanlarının daraltılabileceğine, buradan hareketle tasavvufta “ölmeden önce ölmek” veya “doğal ölümden önce iradî ölümle ölmek” gerektiğine işaret eder. Nitekim dört unsur ve üç düşmandan kökten kurtulmanın ancak büyük ölümle gerçekleşebileceğini ve büyük ölüm gelmeden bunların etkisinden kurtulmanın mümkün olmadığını farkında olan Necmeddîn-i Kübrâ, büyük ölüm gelmeden önce küçük ölümle ölme yolunu müritlerine gösterir (Kübra, 1993, s. 130). Necmeddîn-i Kübrâ'nın doğal ve büyük ölüm gelmeden önce küçük ölümle ölmek gerektiği şeklindeki bu riyazet yolu, tasavvufta İsrâk teosofu Sühreverdi'nin söz ettiği bir yılanın derisini değiştirmesi gibi bedenden sıyrılmaya (Corbin, 2013, s. 140,141,267; Purnamdariyân, 1390a, s. 36; Sühreverdi, 1375c, s. 502-503), Molla Sadrâ'nın (Molla Sadrâ, 1387, s. 100-101, 1981, s. 9/53) ve Kayserî'nin bahsettiği doğal ölüm gelmeden önce kendi isteğiyle seçtiği iradî ölüm (Kayserî, 1375, s. 130-135; Seccadî, 1380, s. 59) şeklindeki önerilerinde de görülür.

Necmeddîn-i Kübrâ, gerçek ve doğal olan büyük ölüm gelinceye kadar en üstün renk olan yeşil renge sahip kalbin bile her daim yeşil kalamadığını diğer bir ifadeyle nuranî saflığını ve paklığını koruyamadığını, sürekli değişim, dönüşüm ve dalgalanmaya elverişli olduğunu ifade etmek için kalbin kendisinden türemiş olduğu *qa-le-be* fiilinin kökenine iner. Ona göre, insan yaşadığı sürece her daim değişim, dönüşüm ve inkılap halinde olan bir kalp taşımakta ve bu yüzden mücahedenin *kesintisiz namaz* olan zikirle devam etmesi gerekmektedir. Buradan hareketle Necmeddîn-i Kübrâ, insanın yaşadığı

sürece kuyuya sarkıtılan Yusuf'un kurtarıcı kovası gibi zikir ve riyazetle mücahedesini sürdürmesi gerektiğine dikkat çeker (Kübra, 1993, s. 132-134).

3.2. Nefsin Üç Yüzü

Nefsin üç boyutu insana üç farklı çehre kazandırır. Nefsin en dipteki ve en alçaktaki boyutunu temsil eden çehresi, daima kötü yola tetikleyen *nefs-i emmâre* (Yusuf, 12/53), bir üstteki boyutta yer alan ve nefis-i emmârenin yaptıklarını kınamaya başlayan çehresi, *nefs-i levvâme* (Kıyamet, 75/2) ve son boyutta huzura ermiş çehresiyle *nefs-i mutmainnedir* (Fecr, 89/27). Nefis-i emmâre, gölgeler ve karanlıklar içerisinde kötülük ve çirkinliklere cezbedilen nefsin ilk çehresini teşkil eder. Nefis-i levvâme, insanın arzulara ve şehvetlere esir olan hayvanî boyutunu, gölgelerden kurtularak hayvanî nefsin arzulara gark olmuş çehresini eleştirmeye ve kınamaya başlayan ikinci çehresini oluşturur. Nefis-i mutmainne ise, insanın farkındalık ve bilincinin sembolü olan akıl boyutunu ve son olarak huzura ve sükûnete ermiş nefsin üçüncü çehresini, diğer bir ifadeyle insanın kalp veya gönül boyutunu sembolize eder. Sufinin ruhani seferleriyle açığa çıkabilen nefsin bu boyutları ve üç çehresi, karanlıktan farkındalığa ve sonunda huzura ve sükûnete eren nefsin bu içsel dönüşüm, başkalaşım veya ruhani devriminin gerçekleşmesinden sonra asıyla kavuşma hakkını elde eder: “Ey itminana ermiş nefis, Rabbine razı edilmiş ve razı olunmuş olarak dön!” (Fecr, 89/27-28). Ana vatanından, aslından ve kaynağından koparılmış nefse yapılan bu ilahî davetle nefsin buralı olmadığı, maddî dünyaya ait olmadığı, fizikî sınırlandırmalarla hapsedilmiş sürgünde olduğu, nurlar âlemiyle mukayese edildiğinde dünyayı ve karanlığı sembolize eden batı gurbet diyarında esaret içerisinde yaşadığını fark eder ve ait olmadığı bir diyardan nurlar âlemi olan ana vatanına yeniden geri dönmeye hazırlanır. Necmeddîn-i Kübrâ'nın temel derdi aslında, yukarı doğru yükselişe geçen (suûd-urûc) ve aşağı doğru inişe geçen (hubût-nüzûl) iki ateşli nuranî akımın yeniden yekdiğerine kavuşması ve birleşmesine vesile olacak bu kutsal ana vatana dönüş yolculuğuna insanı hazırlamak ve böylece *nuranî insanı* yaratmaktır (Kübra, 1993, s. 102).

“Nefis-i Emmâre müşâhede halinde (sufiyâne görüde) bazı özelliklerle belirir ve o özellikler sana simsiyah bir ziftmiş gibi büyük bir daire şeklinde görünür. Sonra, onun yok olmakta olduğunu ve adeta bir buluta dönüştüğünü görürsün, sonra yeniden şekil değiştirerek hilale benzer bir görünüm alır. Bu hilal şeklindeki görünüm adeta bulutların köşeleriyle bir bağlantısı varmış gibi görünmeye başlar ve çok geçmeden hilali anımsatan görünüm bizzat hilal şeklinde tezahür eder.

Sâlik, nefis-i levvâme merhalesinde kendini kınamaya başladığında sağ yanağından güneş kızılığında bir şey görünmeye başlar ve nitekim sâlik onun ısınısını içinden hisseder. Bazen bu güneşi anımsatan etki sâlikin kulağında bazen alnında ve bazen de başının üzerinde belirir. İşte bütün bu belirtilerle sâlike görünür hale gelen nefis-i levvâmenin bu çehresi aklın ta kendisidir.

Nefis-i mutmainne de müşâhede makamında (sufi görüde) bazı belirtilere sahiptir. Bu belirtiler kimi zaman sana büyük bir pınar dairesi gibi görünür ve oradan nurlar parlar, kimi zaman kendinden geçmiş sâlik onu saf nurdan oluşan ve ayna gibi parlak hale gelen kendi yuvarlak çehresi gibi görür. Bu görü, sâlikin yüzüne doğru yükseldiğinde ve ona kilitlenip onda fena olduğunda gerçekleşir. İşte bu hale gelince senin yüzün esasen nefis-i mutmainnedir. Bazen de senden kaynaklı bir dalgınlık ve gaflet (gaybet) sebebiyle onu (yüzü) bin menzil kendinden uzakta görürsün ve o menziller öyle bir sınırdaki yer alırlar ki eğer onlardan birine yaklaşırsan derhal yanarsın!” (Kübra, 1993, s. 162-163).

3.3. Tür Kendi Türünü Çeker

Necmeddîn-i Kübrâ'nın yukarıda geçen tasavvufî düşüncelerinden nefis, akıl ve kalp olmak üzere insanî varlığın *üç organı* veya daha doğru bir ifadeyle *üç merkezi* tanınmış olur. Nefsin üç çehresi olarak da adlandırılan bu üç merkez dışında Necmeddîn-i Kübrâ'nın düşünceleri arasında iki merkez belirgin hale gelir ve bu iki merkez ruhun ve bilincin ötesinde kalan sırdır. Bu iki merkez, insanın maddî-cismanî varlığının ötesinde bulunan *latif bedende* yer alır ve renkli nurlarla sembolize edilir. Latif bedende bulunan bu latif organlar veya merkezler daha üstün bir türe sahiptir. Bu türler yalnızca kendi türünü arzular ve sadece kendi türü ile birleşmek ister. Necmeddîn-i Kübrâ'nın bu düşüncesine göre, insanî varlığın nihaî hedefi (murat), ilahî varlığı aramaktır. Asıl arayan (mürît), ilahî varlığından kopmuş bir nur parçası olarak kendi aslını ve türünü aramaktadır. Necmeddîn-i Kübrâ'nın bu teorisine göre, her varlık kendi cinsinden veya türünden olan varlığa kilitlenir, onu arar, ona kavuşmak ister ve son tahlilde her varlık kendi özü ve kaynağıyla birleşmek ister. Varlığı külli nur olan Allah'tan ayrılan tikel insanî ruh, yalnızca kendi kaynağı olan Allah'la bileşmek ister ve onun dışındaki hiçbir varlık türü ile kalıcı olarak bir arada bulunmak istemez (Corbin, 2013, s. 104-105; Kübra, 1993, s. 168-169).

Bu düşüncenin farklı formları daha önceki düşünce okullarında da görülür. Nitekim Empedokles'in: "Ateş yalnızca ateşle görülebilir." dediği aktarılır. Yine Nos'un Hermes'e şöyle seslendiği bilinmektedir: "Eğer kendini Allah gibi inşa etmezsen Allah'ı bulamazsın." Yine Plotinos *Dokuzlar* kitabında "asıl (tür) yalnızca asıl (tür) ile görülebilir." der. Yine Hindistan'da tasavvufun yayılmasına büyük katkı sağlamış olan Ali Hemedânî, "İnsan, bizzat kâinatın kendisi olan büyük Kur'an'ın bir kopyasıdır" der. Nitekim ona göre, bu kozmik Kur'an'ı oluşturan sureler, ayetler, kelimeler, harfler ve noktalama işaretleri gibi her şeyin hem zahîrî ve hem de bunların işaret ettikleri anlamlar olan bâtınî boyutu bulunur (Corbin, 2013, s. 105).

İnsan varlığının kurucu unsurları, kozmik varoluşun kurucu unsurlarının parçalarıyla eş değer sayılır. Buna göre insani varlığı oluşturan her tikel parça kozmik varlığı oluşturan tümel parçaların birer hülasasıdır. Bu düşünceden hareket ettiği görülen Necmeddîn-i Kübrâ, şehvet ateşiyle cehennem ateşi arasında bir irtibat kurar. Nitekim o; şehvetin, açlığın, susuzluğun, azgınlığın ve hevaperestliğin ateşini cehennem ateşinin birer parçası olarak görür. Bizzat insan kendi içindeki bu ateşleri beslemekle cehennem ateşini hazırlar ve alevlendirir. Çünkü cehennem insandan ayrı ve dışarı değildir; aksine insanın bizzat kendisi, kendi cehennemidir (Kübra, 1993, s. 218). Aynı şekilde melek, nefis ve şeytanın kendisi de Necmeddîn-i Kübrâ'ya göre kişiden ayrı ve onun dışında değil aksine insanın bütün iyi ve kötü potansiyelleri, cennet ve cehennemlerin toplamıdır. Yine ona göre yer, gök, kürsî, cennet, cehennem, hayat ve ölüm gibi tüm varoluşlar insanın dışında değil bizzat insanda, insanın içinde bulunan varlık mertebeleridir. İnsan seyr u sülûk halinde arındıkça ve saflaştıkça bu sırlara erecek ve tüm varlığın bir hülasası olduğunu anlayacaktır (Kübra, 1993, s. 171).

Buna göre aynı türden olmayan uyumsuz varlık parçaları birbirini iterken ve birbirinden uzaklaşırken aynı türden olan ve özleri bir olan parçalar birbirine meyleder ve cezbedilirler. Türüne yabancı olan maddî bir bedene gömülmüş insan ruhu, diğer bir ifadeyle beden ülkesindeki *sürgün* ve *zindanî nur* kendi türünü arar durur ve ona kavuşmak için çırpınır. Bu eğilim fiziksel açıdan manyetik olarak görülürken ruhsal ve manevî açıdan türün türe karşı hissettiği rağbet ve arzu şeklinde tezahür eder (Corbin, 2013, s. 106; Kübra, 1993, s. 172).

Bir nur parçası olan insanî ruhun bu yöneliminin istikameti kendi vatanına ve kendi aslına olacağı, dolayısıyla insanî ruhun yöneliminin kendini cezbedecek olan aslına

doğru can göğüne, duyu ötesi semaya veya içsel ve bâtinî göğe doğru olacağı artık tahmin edilebilir. Bu istikamet, zahirden bâtına, fiziki dünyadan metafizik dünyaya, dışardan içeriye ve son tahlilde *birûnî insandan nuranî insana* doğru yükseliş halinde olacağı anlaşılabilir. İnsanî ruhun bu kendinden geçişi, kötülükten ve maddeden hicreti, varlık kaynağı ve asalet kutbuna doğru girdiği bu sefer, türün kendi türünü cezbetmesi ve aynı türler ve özler arasında var olan doğal manevî çekim ve cazibenin eseridir (Kübra, 1993, s. 169). İnsanî ruh kendi türü ve aslı olan nurun kaynağına doğru yükseldiği, kendi kutbunun çekim alanına girdiği bu yolculukta bütün maddî materyal dünyaya gözünü kapatıp ondan kopmasıyla gerçekleşir ve sonunda nur nura, tür türe, değerli taşlar ise değerli maden ocakları olan kendi vatanlarına yönelirler. Kalp ile arş arasında var olan bu görünmez nuranî sütun ve kopmaz sicimle *suûd* ve *urûca* geçen sâlik *kendi* varlık kutbuna ulaşır (Corbin, 2013, s. 106-107).

“Kutsal ruh, göksel bir latifedir (görülmez nurdur). Nurun asıl kaynağından feyiz aldığı (kalp ilahî nurla aydınlandığında) gökle irtibat kurmaya başlar, gök kutsal ruhta gark olur ve belki de artık gök ve kutsal ruh tek varlık şeklinde yansımaya başlar. Bu ruh her daim güçlü kanatlara sahip bir kuş gibi uçmakta ve gittikçe gelişmekte ve tekâmül etmektedir. Böylece gökten daha yüce ve daha kutsal bir konuma ulaşmakta ve gökten daha yüce bir makam kazanmaktadır. Nitekim insanî varlığımıza her türden cevherin tohumu ekilmiştir ve her cevherin talepkârı, kendi içinde o cevhere uygun veya onun türünden bir şey hazırlar.” (Kübra, 1993, s. 164).

“Müşâhede iki kısımdır: Alçak müşâhede ve yüce müşâhede. Alçak müşâhede yeryüzüne bakarak meydana gelen müşâhededir. Benim burada yeryüzü ile kastettiğim topraktan müteşekkil fizikî gözle görülen yeryüzü değil, aksine duyu ötesi zemindir. Böyle bir müşâhede şuhûdî müşâhede değil, gaybî müşâhededir. Gaybî müşâhede ile görülenler; şekiller, renkler, denizler, ateşler, çöller, dağlar, kuyular ve saraylar gibi varlıklardır; ama yüce müşâhede; güneş, ay, yıldızlar, burçlar ve ayın 28 konağı bölgesinde gerçekleşen göksel müşâhededir. Bu müşâhede sana görünen varlıklar, bütünsel olarak değil, sadece o varlıklardan sana görünen bazı parçalardır. Çünkü bir cevher yalnızca kendi cevherini görür ve kendi hedefleri dışında bir şey talep etmez ve kendi madeni (özü) dışında herhangi bir madene ilgi göstermez. Bu yüzden göğü, yeri, güneşi, yıldızları veya ayı gördüğün zaman, bizzat o gördüğün varlığın arkhesinin (cevherinin) senin içine de öz olarak yerleştirildiğini bilmelisin.” (Kübra, 1993, s. 165-166).

Necmeddîn-i Kübrâ, türün kendi türünü cezbettiğini ve bu yüzden iki türün birbirine kavuşması için aralarındaki engellerin kaldırılması gerektiğini zarif bir şekilde şöyle beyan eder:

“Nurlar muhtelifdir. Nitekim onlardan bazıları suûd (yükseliş halinde) bazıları nüzûl (iniş) halindedirler. Buna göre, yükselen nurlar kalbî nurlardır ve inen nurlar arşî (ilahî makam) nurlardır. Ancak biz biliriz ki vücut (insanın fiziksel varlığı) kalp ile arş arasında bir hicaptır. Ne zaman ki vücut perdesi yırtılırsa ve etkisiz hale getirilirse ve böylece gönülden ilahî arşa bir kapı aralanırsa tür kendi türüne doğru cezb olur ve nur nura doğru yükseliş ve düşüşe geçer böylece nur üstüne nur gerçekleşir ve bu da en yüce nurdur” (Kübra, 1993, s. 168).

Necmeddîn-i Kübrâ; kalp ile arş arasındaki irtibatı, türün türe doğru cezbedilişini, insanla Allah arasında asla kopmayacak olan bağlantıyı ve iletişimi tasvir ederken eserinin farklı yerlerinde şu noktalara dikkat çeker: “Sâlikin gönlü ilahî arşa meyletmeye başladığında arş da buna karşılık verir ve sâlikin gönlüne doğru eğilim göstererek meyleder. Böylece kalp ile arş arasında bazı gaybî lütuflar gerçekleşir... Senin iç dünyanda (bâtininde) bulunan her türlü kıymetli cevher, sendeki bir potansiyelin harekete geçmesine veya gökte ateş, muhabbet, aşk gibi bir müşâhedeyle erişmene vesile

olur... Ne zaman ki senden yukarıya doğru bir ateş yükselirse ona benzer bir ateş senin üzerine iner... Ne zaman ki yönelim ve cezbedilme aynı anda gerçekleşirse yer ile gök arasında (bir yerde) kalp ve arş buluşur. Ne zaman ki varlık cevherin çoğalırsa senin varlığına kodlanmış her bir cevher, türdeşi olan ve gökte bulunan cevhere meyleder ve senin varlığının cevherini kendi tarafına doğru çeker ve senin üzerine iner. Kalp ile arş arasında meydana gelen bu çekim, cazibe, yönelim ve iltifat, seyrin ve cezbin sırrıdır.” (Kübra, 1993, s. 168-169).

3.4. Zikrin Rolü

Sûfî ana vatan yolculuğuna çıkmak, türdeşiyle birleşmek ve böylece ontolojik hedefine kavuşmak gibi yüce sefere hazırlanmak için Necmeddîn-i Kübrâ'nın önerdiği kurtarıcı halat veya sağlam-kopmaz ip, *zikir* veya diğer bir ifadeyle *kesintisiz namazdır*. Bu kesintisiz ve kopmaz bağla ancak insanın içindeki zindanî nur parçası uyarılabilir ve onu *göksel şahit* veya *duyu ötesi rehberiyle* birleştirebilir. Nitekim sâlik, nuranî doğasıyla girdiği bu seferin her merhalesinde o merhaleye özgü nurları müşâhede ederek miracını sürdürebilir. Böylece ilahî nurun bir parçası ve insanın içerisinde saklı olan *insan-ı nuranî*, zikir ipine sarılarak göksel ikizine, gaybî şeyhine ve nurun kaynağına doğru ruhani yolculuğunu sürdürebilir (Corbin, 2013, s. 111).

Peygamberin sözleri ve tasavvufî uygulamaları hakkında derin bir şekilde düşünmek, Kur'an okumak, namaz kılmak gibi bütün ruhani temrinler arasında, insandaki ruhani potansiyeli açığa çıkararak ve sâlikin içerisindeki ilahî nur parçasını güçlendirerek göksel ikiziyle birleşmesini sağlayan en üstün araç Şeyh'e göre zikirdir (Corbin, 2013, s. 112). Çünkü zikir önceden programlanmış ve sınırları çizilmiş ruhani bir faaliyet ya da rutin bir ritüel değil, aksine sâlikin dilediği an, gönülden ve aşkla her an başvuracağı veya sarılacağı *bitimsiz bir namazdır*. Bu bitimsiz namaz, duyu ötesi dünyaya adım atmak için kapatılan gözle birlikte girilen renkler ve nurlar dünyasının kapılarını bir bir açan ve kalp ile arşı doğrudan irtibatlandıran görülmez irtibat sütunu, *zikirdir*. Diğer bir ifadeyle *aşk namazı* veya *derviş dansıdır*.

Tıpkı Şeyh-i İsrâk Sühreverdî'nin de ifade ettiği gibi, zikir batı sürgün diyarından ve fizikî dünya kuyusundan kurtulmanın aracıdır ve ancak Kur'an ipine sarılmış bir kalp buradan kurtulabilir (Sühreverdî, 1375d, s. 139). Necmeddîn-i Kübrâ'da da Sühreverdî'nin yaptığı betime benzer bir betim görülmektedir. Nitekim Kübrâ'ya göre insan kalbi bir kuyu gibidir ve zikir bu kuyuya sarkıtılan ve oradan su almak isteyen bir kova gibidir (Kübra, 1993, s. 158). Yine ona göre kalp İsa bin Meryem ve zikir ise onu yetiştiren aslandır. Burada zikrin yeniden doğuşa ve aslan ağzında yetişen bir çocuğun yetişmesine işaret eden sembolik değeri müşâhede edilmektedir. Necmeddîn-i Kübrâ'ya göre zikir, karanlık kuyuda mahpus olan insanî ruh için ilkin ışığın geldiği bir gedik, ardından ateşli bir nurun ve sonrasında ise yeşil nurun kalbe girişini sağlayan bir pencere gibidir. Yine ona göre zikir, yaralı insanî ruhun ilahî dergâha ulaşmasını sağlayan *süratli at* gibidir (Kübra, 1993, s. 158).

Necmeddîn-i Kübrâ'nın insanın maddî-cismanî varlığı için kullandığı kuyu betimi, İsrâk teosofu Sühreverdî'nin yazdığı önemli risalelerinden biri olan *Kıssatü'l-Ğurbetü'l-Ğarbiyye (Batı Sürgün Hikâyesi)*'de daha çarpıcı bir şekilde görülür. Nitekim Sühreverdî'nin manevi coğrafyasında, yüce melekutî âlemi nurlar ülkesi olan doğunun (maşrik) tam karşısında, oluş ve bozuluş (kevn u fesat) âlemi olan karanlıklar ülkesi batı (mağrib) yer alır ve burası o dönem nuranî ülke olan İslam'ın en batısında bulunan Kayrevan şehri ile betimlenir. Batı ve Batı'da sürgünde yaşayan insan bedeni ise karanlık bir kuyu ile sembolize edilir (Purnamdariyân, 1390a, s. 244; Sühreverdî, 1375e, s. 276-277). Hem nazım hem de nesir şeklinde geride kalan tasavvufî eserlerde insanın cismanî bedeni

bir tuzak, bir kafes, bir hicap, bir çadır, bir zindan, bir çukur, bir kuyu ile sembolize edilmiştir (Mevlânâ, t.y., s. 380, 385, 518, 528, 677; Rûmî, 1385, s. Birinci Defter: 19, 36, 44, 68; İkinci Defter: 498-499; Üçüncü Defter: 352, 402).

3.5. Yeşil Nur

Necmeddîn-i Kübrâ'ya göre, ruhani seferde sâlikin gördüğü yukarı doğru yükselişe geçen ve aynı anda yukarıdan aşağı doğru inişe geçen nurlar vardır ve bu arada zikir kuyuya inen ve sâliki kuyunun karanlıklarından kurtaran bir kurtuluş halatıdır. Buradan hareketle tarikat öncülerine de şöyle bir görev düşer:

“Bizim metodumuz kimyacıların metodudur ve işimiz nurları hapsedmiş dağların altından hayat dolu nur parçalarını çıkarmaktır... Kuyuda bulunduğu kuyunun yukarıdan aşağıya doğru indiğini ve kendinin yukarı doğru yükseldiğini hayal edersin.” (Kübra, 1993, s. 129).

Necmeddîn-i Kübrâ'nın kuyu metaforuyla dile getirdiği bu yukarıya doğru yükseliş betimi, Sühreverdi'nin söz ettiği arşın kongrelerine Hermes'in yükselişini tasvir eden coşkulu sözlerini hatırlatır: “Hermes gecenin birinde nuranî heykel içerisinde ibadet etmek üzere kalktı. Sabah sütunu yarıldığında yerin batmakta olduğunu gördü. Babasını yardıma çağırdı: ‘Nurların ipine sarıl ve arşın salonlarına yüksel’ şeklindeki cevabı işitti.” (Sühreverdi, 1375c, s. 107).

İşrâkî teosofa örneklik teşkil eden Hermes'in bu ruhani seferini Corbin şöyle şerh eder: “Hermes bir gece bedeninde bulunan nefsinin ya da kendi güneşinin karşısına geçti ve derinlere daldı. Nûru'l-Envâr tarafından yakılan nefis ateşiyle maddî beninin cismanî sınırlılıklarının kaknüs gibi doğunun nuranî ateşine battığını izledi. Bunun üzerine yardım istedi ve kendisinden yüce âlemde gördüğü yüce nurlara sarılması istendi.” (Corbin, 1391, s. 2/266; Dinani, 1393, s. 444). Diğer bir ifadeyle, İşrâkî hâkim, hakikat güneşi ışıltılarının doğunun can ufkundan parıldaması bu sayede İşrâkî hikmet ve marifete erişmesi için dünya gecesinde, beden karanlık kafesinde sülûk ve riyazetini başlatır. “Hakikat Güneş”inden karanlık geceye yansıyan nurlarla marifetin seheri beyazlığı doğar ve bu da siyah heykelin dibe çökmesine vesile olur. Bu dibe çöküş hâkimin ruhunda bir ürperti ve dehşet meydana getirir. Bu ölüm ve yeniden doğuşla sâlik beden kundağından azat olur ve akıl koltuğuna yükselir. Artık bundan sonra maddî potansiyelin ağırlığı, hantallığı ve karanlığı altında duramaz hale gelir ve “Baba, kurtar beni!” diye feryat eder. Babadan gelen cevapta: “Nazari ve amelî hikmete, nuranî iplere sarıl, akıllar ve nurlar ülkesine yüksel!” denilir (Corbin, 1394, s. 196-197, 2013, s. 73-74).

İşrâkî hikmetin bu sembolik anlatımı, gnostik veya irfanî öğretilerin neredeyse tamamında izine rastlanan ana vatana yükseliş yoluna işaret eder. Buna göre, karanlık bedene düşen insanî ruh, zikrin gafletten uyandıran gücüyle bellek yitiminden kurtulur, beden kafesinden çıkar (hil'atu'l-ebdan), nuranî vatana doğru yükselmeye başlar (urûc), aşması gereken mertebeleri bir bir aşarak ait olduğu âleme ulaşır. “Nurlar âleminden karanlık maddî âleme düşüş, cismanî albeniler arasında gaflet veya bellek yitimine maruz kalış, gaybî âlemden gelen mesajla uyanış, sürgün diyarından kurtuluş için bütün maddî cazibelerden kaçış ve nurlar ülkesine doğru yükseliş” şeklinde betimlenen bu irfanî izleğin çok sayıda tasavvufî şiir ve nesre konu olduğu görülür. Nitekim Ahmet Yesevî'nin söz ettiği yeşil kuş metaforu da insanî ruhun zikir sayesinde başlattığı ana vatana doğru bu yükseliş seferine dikkat çeker. Bu sembolik anlatıda Ahmet Yesevî, Kelime-i Tevhidi yeşil bir kuş olarak tasvir etmiştir. Bu yeşil kuş kanatlanarak arş-ı âlâyı geçmiş ve Cenab-ı Allah'a kavuşmuştur. (Yesevî, 2023, Şiir 116, s. 420-423).

Necmeddîn-i Kübrâ'nın burada dile getirdiği dağlar maddî ve fiziksel varlığı oluşturan dört unsurdur ve bu dağların altından kurtulmaya çalışan ve zikir halatına sarılıp kurtulmak isteyen ise insan ruhudur: "Sâlikin yükseliş merhalesinde soyut (aklî) varlıklar ona görünmeye başlar. Böyle bir durumda eğer geçtiğin ve aynı zamanda gark olduğun bir deniz görürsen (dört unsurdan biri olan) henüz su sınırları içerisinde olduğunu bilmelisin. Ne zaman ki o denizler duru olur ve kirlilikten arınık olursa ve onlarda güneşlerin, nurların ve narların görüntülerini müşâhede edersen onların marifet denizleri olduğunu bilmelisin. Yağmurun yukarıdan yağdığını görürsen o yağmurun normal yağmur olmadığını, gökten rahmetin yağdığını ve yeryüzündeki ölü ruhları dirilttiğini bilmelisin. Bir deniz gibi içine dalıp çıktığın bir ateş görürsen ona dalıp çıkmanın senin (dört unsurdan biri olan) ateş sınırları içerisinde olduğunu bilmelisin. Karşında uçsuz bucaksız bir feza ve geniş düzlüklere sahip bir zemin görürsen ve üzerinde saf ve hoş bir atmosfer müşâhede edersen gözlerinin görebildiği kadar yeşil, kırmızı, sarı ve mavi gibi farklı renkleri görürsen senin o güzergâhtan geçişinin ve o renklerle karşılaşmanın, içinden geçtiğin merhalelerin renkleri olduğunu bilmelisin. Örneğin yeşil renk gönül hayatının bir göstergesi, saf ve temiz bir şekilde gördüğün ateş rengi himmet hayatının bir göstergesidir ve himmet kudretin bizzat kendisidir. Eğer bulanık bir ateş rengini görürsen sıkıntı ve rahatsızlık içerisinde olduğunun, sâlikin nefis ve şeytanla mücadele ederken çektiği acıların göstergesidir; mavi rengin nefis hayatının ve sarı rengin zayıflık ve acizliğin göstergesi olduğunu bilmelisin!" (Kübra, 1993, s. 130-131).

Necmeddîn-i Kübrâ sâlikin sülûk yoluna girdikten sonra erişeceği yeşil nura kavuşurken aldığı lezzeti şöyle açıklar: "Burada anlatılanlar, müşâhede bulunan kişiyle zevk ve müşâhede diliyle konuşan ruhani yaşantıların mânâları ve hakikatleridir. Bunlar bazı hakikatlerin varlığına tanıklık eden iki adil şahittir. Çünkü gözlerin (basiretin) gördüğü şeyden nefsin lezzet alır ve nefsin lezzet aldığı şeyleri gözlerin görür. Yeşil nuru görmeye erişirsen kalbinde bir huzur ve göğsünde bir ferahlık, içinde bir sevinç, ruhunda bir lezzet, gözünde bir görü hissedersin. Bütün bunlar sâlikin sülûk yolunda yaşadıklarının sıfatlarıdır." (Kübra, 1993, s. 131).

Burada Necmeddîn-i Kübrâ'nın duyu ötesi görüyle yani sûfî müşâhedeyle görülebilen irfanî yolculuğun yaşanılan merhalelerindeki renkler sembolizminin standartlarını ortaya koyduğu görülmektedir. Necmeddîn-i Kübrâ'nın sûfî yolculuğu sırasında gerçekleşen ve yaşanılan vakaları renkler sembolizmiyle ifade etmesi bunların salt teorik mülâhazalar, kuru safsatalar ve evhamlar olmadığı; aksine tanıklık edilen, hissedilen, tadılan ve duyu ötesi görülen yaşantılar olduğu izlenimi vermektedir. O halde burada hissedilen renkli nurlar, sâlikin manevî seferinde yaşadıklarının tanıkları ve şahitleri olarak görülmektedirler. Bu renklerin, salikin içinde bulunan varlık mertebesini gösteren ve müşâhede düzeyini ortaya koyan kıstaslar oldukları ve son tahlilde her sâfinin bizzat göksel ikizinin veya göksel beninin öncül sembolleri oldukları anlaşılmaktadır. Renklerin en mükemmeli ve tekâmülün zirvesini temsil eden *yeşil renk*, *arşla eş değer* görülen *kalbin* sembolü olarak kabul edilir: "Yeşil renk, geride kalan son renktir. Bu renk sayesinde sâlik sûfî yolculukta ilerleme kaydeder ve sâlikin bâtinî parıltıları onun bâtinî dünyasını aydınlatır. Buna rağmen yeşil rengin bizzat kendisi de her zaman için hem duru kalmak hem de bulanmaktan arınık değildir. Nitekim sâlikin varlığına karanlık egemen olduğunda yeşil rengin bulanıklığı açığa çıkar." (Kübra, 1993, s. 132). "Çünkü kalbin kendisi de etrafındaki duyu ötesi varlıkları yansıtan şeffaf bir organdır. Buna göre tıpkı yüzün aynaya veya temiz bir suya yansımaları gibi ve her varlık renginin karşılaştığı şeffaf bir nesnede görülmeye başlaması gibi, şeffaf olan kalpte de yansıma bulur. Tıpkı Yusuf'un kuyuya atılması gibi kalp de tabiat kuyusunun derinliklerine düşmüştür." (Kübra, 1993, s. 133).

Bundan sonra kuyuya düşen Yusuf'u kurtarmaya yani yeşil renkle sembolize edilen kalbin karanlık beşerî varlık kuyusundan çekip çıkarmaya sıra gelir. "Varlık tek ve yekpare değildir. Her varlığın üzerinde ondan daha güzel bir varlık bulunur. Varlık mertebeleri Hak Teâlâ'ya ulaşana kadar bu şekilde bir hiyerarşi halinde devam eder. Her varlığın üstünde bulunan varlık mertebesinde bir kuyu yer alır. Varlık mertebeleri yedidir. Yerin ve göğün yedi mertebesi gibi. Varlık mertebelerini geçerken yedili kuyu ve çukura denk geldiğinde göksel rubûbiyet ve Hak Teâlâ'nın kudreti senin için tezahür eder ve oranın göksel havasını yeşil renk kaplar ve bu nurlar sürekli dalgalanır." (Kübra, 1993, s. 133).

Necmeddîn-i Kübrâ'nın düşünce sisteminde varlık hiyerarşiktir ve bu hiyerarşi merteye merteye yükselerek Hak Teâlâ'ya kadar yükselir. Bu varlık piramidi yerden göğe, insandan Allah'a doğru hiyerarşik olarak düzenlenmiştir ve her üst varlık mertebesi bir alt varlık mertebesinde daha nuranî, daha üstün, daha renkli ve daha şeffaftır. Bazı tasavufî ve felsefî düşünce sistemlerinde geçtiği üzere varlık yukarıdan aşağıya ya da Allah'tan insana doğru değil, yerden göğe doğru yükselen yani maddî âlemdeki karanlığın oluşturduğu siyah renkle başlayan ve arş ile kalbin rengi olan yeşil renge kadar yükselen bu rengin varlık hiyerarşisi, zeminden semaya doğru diğer bir ifadeyle insandan Allah'a doğru yükselirken her bir üst merteye alt merteye için bir kuyu, bir mezar veya bir kabir hükmündedir. Makber makber devam eden bu varlık hiyerarşisi yeşil nur ülkesi olan arşa kadar devam eder (Kübra, 1993, s. 135-136).

Necmeddîn-i Kübrâ'nın bu hiyerarşik varlık piramidi ve her mertebedeki varlık düzeyinin bir kabir ile betimlenmesi örneği son İslam mistik filozoflarından biri sayılan Molla Sadrâ'da da görülmektedir. Nitekim Sadrâ, bir damla su ile başlayan ve kan, et, kemik ve cenin şeklinde devam eden anne karnındaki varoluş mertebelerinden ölüncüye kadar insanın geçirdiği varoluş mertebelerinin her birinin bir sonraki aşama için aslında bir kabir olduğuna işaret eder. Buna göre, misâl âlemi veya Levh-i Mahfûz'daki varlıkların arketiplerinin yer aldığı semavî kabirlerin de aralarında olduğu fizikten metafiziğe kadar devam eden bütün varlık mertebelerinin bir silsilesi halinde makber makber devam eder (M. Meçin, 2020, s. 104-106; Molla Sadrâ, 1387, s. 108, 1981, s. 9/219-220).

3.6. Göksel Şahit

Necmeddîn-i Kübrâ, varlığın *görkemli bir yeşil nur* olarak sâlike görüldüğü irfanî rüya seferinde tezahür eden ve sâlikle mülakat etmeye başlayan bir varlıktan söz eder. *Göksel Şahit* olarak isimlendirdiği bu varlık, felsefe ve tasavvufta âşinâ olduğumuz ve nasûtî insanın arketipi veya mükemmel örneği olarak tanımlanan tubau't-tâmme (mükemmel tabiat), rabbu'l-envâ (türlerin efendisi) ve zavâtu'l-esnâma (nur heykelleri) denk düşer. Necmeddîn-i Kübrâ'dan önce İsrâkî teosof Sühreverdi'nin Hermes'e attığı ve onun dilinden anlattığı sembolik bir rivayette kişi ile kişinin bu kâmil tabiatı arasındaki diyalogun gerçekleşebileceğine ışık tutar: "Ruhanî bir zat bana marifet ilka etti. Ben ona: 'Sen kimsin?' diye sordum. 'Ben senin kâmil tabiatınım (tubau't-tâmme).' diye cevap verdi." (Sühreverdi, 1373, 2/157). Göksel Şahit'in tezahür etmesiyle artık *ben* ve *o* zamirlerinin yer değiştirdikleri, yaratan ile yaratılanın, yekdiğerinin rolüne büründükleri, insan ile Tanrı'nın oldukça yakın durdukları bir kutsal diyalog makamından söz edilebilir. Bu şahit, uzaklardan değil; bizzat bir nur parçasına dönüşmüş sana ait çehren göksel şahidin olarak belirlemektedir. Nitekim senin çehrenin özü olan nur parçası, kendi kaynağına yönelince karşılaştığı göksel tanığı da o nurun bizzat kendisinden başka bir şey değildir. Buna göre nuranî insanın çehresinin gönül deryasını sembolize eden yeşil renkler aynasında gördüğü ve kendisine tanıklık ettiğini hissettiği bu şahit, varlık aynasına yansıyan bizzat kendi nuranî çehresidir. Bu kutsal alanda, bu nuranî yeşil

ülkede; bu şeffaf, camsıl ve büyüdü sarayda ortaya çıkararak bu yeşil ekrana yansıyan şahit, bizzat zindandan kurtulmuş ve merhale merhale yükselmiş insanî ruhun ya da nur parçasının göksel aynaya yansıyan silüetinden başka bir şey değildir. O halde bu yeşil vadiye aslında iki varlıktan değil; tek varlıktan, tek türden ve tek monologdan söz edilebilir.

“Ne zaman ki yüzün dairesi arı ve duru bir hale bürünürse ilahî nurlar su pınarı gibi akmaya başlar. Böylece sâlik kendi yüzünden nurların fışkırdığını müşâhede eder. Söz konusu bu coşku onun iki gözü ve iki kaş arasında hissedilir. Bundan sonra onun bütün yüzünü kaplar ve ardından bir nur baştan ayağa bütün vücudunu parlatır. Nurlar bir pınar gibi parıldar, ince perdesinin arkasından güneş gidip gelir ve üzerinde çocukların bulunduğu bir rüzgâr gibi ileri-geri doğru hareket eder. Öyleyse o çehre hakikatte senin çehrendir ve o güneş bedeninde hareket etmekte olan senin ruhunun güneşidir. Ardından aydınlık ortaya çıkar, bütün bedenini sarar ve tam da bu sırada senin karşında çok sayıda nurun kendisinden türediği nurdan bir heykel tezahür eder. Sâlik baştanbaşa bütün bedeninden nurların türediklerini hissederek, bazen de enaniyet (benlik) hicabı kenara çekilir ve böylece sâlik bütün nurları bütün bedenlerde görmeye başlar. Sâlik için gerçekleşen ilk açılış gözündendir. Ondan sonra çehresi, sonra göğsü ve sonunda bütün bedeninden bütün nurları müşâhede eder. Senin karşında tezahür eden bu nuranî heykel; önceki hal ehli tarafından öncü, şeyhu'l-gayb ve mizanu'l-gayb olarak adlandırılır.” (Kübra, 1993, s. 170-171). Necmeddîn-i Kübrâ, rüya halinde gördüğü anlaşılan göksel tanık ile ilgili çok sayıda isim zikreder. Bu isimler Sühreverdi'nin eserlerinde zikrettiği Hermes'in rüyasında karşılaştığı *gece yarısı güneşi* ile benzerlik arz eder (Sühreverdi, 1375c, s. 107).

Necmeddîn-i Kübrâ, buradaki nuranî kılavuzu; *gönül güneşi*, *ayırt edici güneş*, *iman güneşi*, *marifet güneşi* ve *ruhun ruhani güneşi* isimleriyle zikreder (Kübra, 1364, s. 29). Onun bahsettiği bu ruhani rehber, sülûk yoluna giren sâlikin gördüğü bu şahit, sâliki gökyüzüne doğru yönlendiren ve onu göksel varlıklarla buluşturan kişisel bir kılavuz ve görünmez şeyhidir (şeyhu'l-gayb) (Kübra, 1993, s. 171). Buna göre duyu ötesi âlemin şahsî rehberi açıkça *şahit* lakabını alır. Bu kelimenin tasavvuf mektebinde yer alan *vefâlı âşıklar* şeklindeki kelimenin içeriğiyle de örtüştüğü görülmektedir. Buna göre *vefâlı âşıklar*, en büyük tecelli olarak gördükleri güzelliği derinden düşünen ve güzelliği Tanrı tarafından bahşedilen bir hibe, tanrısal bir hizmet şeklinde gören kimseler olarak anlatılmaktadır (Corbin, 1391, s. 130).

Nitekim Rûzbihân gibi “vefâlı bir âşık” için *her güzel çehre bir şahittir*. Çünkü böylesi bir çehre, gizli bir hazine olan Allah'ın onunla ancak bilinebileceği bir aynadır. Nitekim yeryüzündeki her bir güzel çehrenin Allah'ın cemali için bir ayna olduğu ve bu yüzden ilahi cemalin güzelliğine şahadet eden bir tanık olduğunu Necmeddîn-i Kübrâ'nın da şu açıklamaları desteklemektedir:

“Mısır'ın Nil Nehri'nin kıyısında yer alan bir köyde bir cariyeye gönül kapırdım ve bu yüzden her şeyden el etek çektim. Birkaç gün boyunca onun düşüncesiyle yeme içmeden de kesildim. Gittikçe onun aşk ateşi içimde alevlenmeye başladı. Ne zaman nefes verdimsem ağzımdan ateş çıkardı ve yine her nefes verdiğimde göksel varlıklar nefesime karşılık içlerinden ateşten bir nefes tutuştururlardı. Benim ağzımdan çıkan nefes ile onların ağzından çıkan nefesin birbirlerine karşılık verdiklerini fark ettim. Çünkü böyle bir durumda (karşılıklı nefesler verilirken) benimle gök arasına bir perde girdi ve orada kimin olduğunu ve bu iki ateşin nerede birleştiklerini göremez hale geldim. O esnada (belirsizlik ve karşılıklı nefeslerin oluşturduğu bulutsu perdenin berisinden) benim şahidimin gökte olduğunu fark ettim.” (Kübra, 1993, s. 182-183).

Necmeddîn-i Kübrâ'nın epistemolojik bakış açısı da renkli nurları ve göksel ikizi müşâhede etmekle ilintilidir. Nitekim ona göre gerçek bilgi maddî ağlar ve bağlarla kuşatılı olan maddî hafızalara kodlanmış bilgiler değildir. Hakikî bilgi ledûnî bilgidir ve bu bilgi evvel emirde insanî ruhlara insan-Tanrı diyalogunun ilk örneği olan "Kâlû belâ" diyaloguyla (A'raf, 7/172) işlenmiş ya da Âdem'e bütün isimlerin öğretildiği (Bakara, 2/31) insanlığın tümel belleğine işlenmiş kutsal bilgilerdir. Necmeddîn-i Kübrâ, bu hakikî-ledûnî bilgilere erişmek için maddî-cismanî varlığın üzerine gözleri kapatmak diğer bir ifadeyle bedenlerden sıyrılmak (hıl'âtu'l-ebdan) ile mümkün olacağını savunur. Ona göre hakikî bilgilerin rüya halinde veya hayal ederek sâlike belirmesi için maddî varoluşla ilgili her türlü perdenin ortadan kaldırılması gerekir (Kübra, 1993, s. 138).

Necmeddîn-i Kübrâ'ya göre müminlerin meleklerden üstün görülmesinin sebebi, riyazet ve mücâhede sayesinde maddî varoluşun perdeleri ve ağlarını yarıp nuranî asıllarıyla birleşebilmeleri ve böylece ruhani bilgiye ya da hakikî-ledûnî bilgiye erişebilme potansiyeline sahip olmalarıdır. Nitekim ona göre tâbî-bağlı ruhlar yüce ruhlardan bilgi edinir, şu anda bile velilerin ruhlarının nebilerin ruhlarından bilgiyi öğrenmeleri gibi, insanî ruhlar şehadet âleminde değil aksine gaybî-görünmez âlemden bilgi alır. Eğer sâlik (seyyar) maddî varlığından koparsa bunu tadacaktır. Böylece Necmeddîn-i Kübrâ, çok sayıda engeli mücadele ederek ve son tahlilde hakikî bilgiye erişerek yükselme kabiliyetine sahip olan insanın varlık mertebelerini aşabildiği için ontolojik ve görünmeyen âlemin bilgisini alabildiği için de epistemolojik olarak melekten üstün olduğunu ima eder (Kübra, 1993, s. 140).

3.7. Mizan ve Melekler

Necmeddîn-i Kübrâ'ya göre göksel şahit aynı zamana mizanu'l-gayb yani görünmez terazidir. Necmeddîn-i Kübrâ'nın renkli nurlar ile göksel şahit arasında kurduğu bağlantının bir benzeri, Zerdüştilikteki *dainya-fravahar* arasında var olduğu düşünülen bağlantıyı hatırlatır. Nitekim Zerdüştilikte insanın lahuti rehberi, derunî vicdanı, uhrevî reankarnasyonu, amelî teccümünü ifade eden *dainya* insanın dünyadaki eylemlerinin bir teccümü olarak ölüm sonrasında belirir ve insanın geçmiş yaşantılarının terazisine dönüşerek cennet veya cehennem gideceğinin ölçütü haline gelir (Christensen, 1388, s. 16; Gignoux, 1392, s. 13-29; Nasr, 1388, s. 81; Purnamdariyân, 1390b, s. 279). Necmeddîn-i Kübrâ'ya göre duyu ötesi tanık, duyu ötesi rehber ve duyu ötesi mizan, göz kapaklarını kapattığında sana görünecek bir varlıktır. Buna göre gözlerini kapattıktan sonra senin için beliren şey karanlıksa karanlık bir tanığa ve aydınlıksa aydınlık bir tanığa sahip olduğun anlamına gelir. Diğer bir ifadeyle eğer tamamen karanlığı görüyorsanız sizin herhangi bir tanığa, göksel ikize sahip olmadığınız ve onun aslında hiç var olmadığı anlamına gelir. Nitekim onun mizan (ölçüt-kıstas) olarak adlandırılmasının sebebi, nefsin temiz veya kirliliğinin onunla ölçülmesidir. Buna göre göksel tanık, bir terazi gibi insanî-ruhani seviyesini ölçer nitelikte, nuranî renklere ne oranda sahip olduğu, nuranî varlığının ne denli güçlü veya zayıf olduğunu ortaya koyan bir mizan rolünü oynar (Kübra, 1993, s. 172-173).

Başkalaşım amaçlı ruhani yolculukta, sufi ilk aşamada varlığını tamamen karanlık görebilir ve böyle bir durumda sâlik herhangi bir nura, bir şahide ya da bir *fravahra* sahip olmayabilir. Orta aşamalarda ise artıp azalan dalgalı bir nuranî halkayı müşâhede edebilirken sonunda nuranî varlığı kemale ulaşır.

"Bazen nuranî şahıs (göksel tanık, mizanu'l-gayb) sülûkün başlangıcında tezahür edebilir ancak böyle bir durumda puslu bir siyah renk içerisinde görülür ve ardından kaybolur. Buna rağmen aslında nur senden tamamen kesilmemiştir aksine sen onu göremez hale gelmişsin. O nur senin içine işlemiştir ve seninle birleşmiştir. Ancak o

nurun siyah olması onun varlığının bürünmüş olduğu karanlık örtü dolayısıyladır. Ne zaman ki maddî varlığı temizlenirse ve zikrin ve şevkin ateşi o karanlık örtüyü yakarsa o cevher karanlık elbiseden sıyrılır ve görünmeye başlar." (Kübra, 1993, s. 171).

Necmeddîn-i Kübrâ'nın bu sözleri *İnci İlahîsi'*nde geçen *nuranî giysi*yi ve İhvan-ı Safâ'daki nağme kültürünü anımsatır. Nitekim İnci İlahîsi'nde, nurlar âlemini sembolize eden ışıltılı saraydan maddî dünyanın sürgün topraklarını sembolize eden Mısır'a inciye bulmak ve geri getirmek üzere yola çıkan şehzade hikâyesinde, görkemli nuranî giysi iki ayrı yerde zikredilir. İlkinde, renkli nurlarla ışıldayan görkemli giysi; ruhun ana vatanı olan ışıklar ülkesinde, acı ve ıstıraptan arınık olan cennette, melekût âleminde, ışıkların görkemli konağında, ruhani kardeşlerin arasında yaşayan şehzadenin düşüş öncesi içinde yaşadığı ortamı ve atmosferi sembolize eder. İkincisinde ise aynı görkemli elbise ve cübbe, inciye elde ederek ana vatana dönüş başarısını gösteren, daha önce sahip olduğu nuranî, ışıltılı, ruhani ve melekûtî surete bürünen, sürekli bozulmaya ve tahrip olmaya karşı savunmasız pis ve çirkin bedensel formdan kurtulan şehzadenin yükseliş yolculuğu sırasında kazandığı nuranî çehreyi sembolize eder (Eliade, 2007, s. 2/429; M. M. Meçin, 2022a, s. 858-859; *The Hymn of Judas Thomas the Apostle Translated by William Wright*, t.y.; Widengren, 1390, s. 22-23). Nağme edebiyatını risalelerinde kapsamlı ele alan İhvan-ı Safâ ise, müzik ve melodilerin insan ruhu üzerindeki etkileri ve ruhun cismanî engellerden sıyrılarak saflaşması yolunda oldukça önemli bir araç olduğunu belirtir (İhvân-ı Safâ, 1416, s. 1/240).

Sonuç

İşrâk babası Sühreverdî'nin nur heykellerine adeta sanatçı parmaklarıyla ustaca dokunuşlar yaparak rengin nur heykelleri ve nuranî insan yaratmaya ömrünü armağan eden Necmeddîn-i Kübrâ, geride sadece Farsça ve Arapça eserler bırakmamış aynı zamanda büyük irfan babalarını da yetiştirmiş ve kendi öğrencilerini adeta renkli heykellere ve nuranî insanlara dönüştürerek tasavvufa ve irfana derinlik katmıştır. Necmeddîn-i Kübrâ'nın üstlendiği bu mistik misyon, yalnızca Yusuf'u karanlık kuyudan kurtaran bir zikir kovası ve bu bağlamda yalnızca riyazet temrinleriyle temiz ve saf bir tarikatın temellerini atmamış aynı zamanda kuşların dilini de bilen ve eserlerinde sembolizmin mistik potansiyelini ateşleyen Necmeddîn-i Dâye gibi büyük irfan babalarının doğuşuna da zemin hazırlamıştır.

Çalışmada, elde edilen bilgilere göre, sufînin ruhani yolculuğunu insandan Allah'a doğru yükselen nuranî renkler hiyerarşisine dayandıran ilk sufînin Necmeddîn-i Kübrâ olduğu tespit edilmiştir. İşrâk şeyhi Sühreverdî'nin nur heykelleri veya nurlar hiyerarşisinden ilham aldığı düşünülen Necmeddîn-i Kübrâ'nın, bu çabasıyla renkli nurlar sembolizminin hocası olduğu ortaya çıkmıştır. Fizikî ve metafizik varlık mertebelerini aşağıdan yukarıya doğru ya da maddî âlemden nuranî âleme doğru yükselen mertebeler halinde kurgulayan Necmeddîn-i Kübrâ'nın her bir mertebeye karşılık bir renk öngördüğü anlaşılmıştır. Necmeddîn-i Kübrâ'nın aşağıdan yukarıya doğru yükselen siyah, gri, kırmızı, beyaz, mavi ve yeşil nuranî renkler şeklinde hiyerarşik bir varlık mertebesini kurguladığı görülmüştür. Ruhani yolculuğa çıkacak sâlikin aşağıdan yukarıya doğru sırasıyla aşması gereken birer tasavvuf vadileri olarak da betimlediği bu renkli mertebeleriyle Necmeddîn-i Kübrâ'nın renk sembolizmini insandan Allah'a veya kalpten arşa uzanan mistik bir piramit şeklinde tasavvur ettiği tespit edilmiştir.

Yaşamı boyunca kelâmî polemiklerden uzak duran, öğrencilerini de salt akla ve cedele dayalı münakaşalardan uzak tutan Necmeddîn-i Kübrâ'nın mistik gücü ölümünden sonra meyve vermeye başlamıştır. Nitekim Kübrevîyye tarikatı Orta Asya'dan Anadolu'ya kadar yayılmış ve yetiştirdiği önemli öğrencilerinin eserleri ve

çalışmalarıyla beslenerek büyümeye devam etmiş, günümüze kadar varlığını korumuştur. Necmeddîn-i Kübrâ'nın açtığı bu yolu eserleriyle ve yaşamlarıyla güçlendiren ve derinleştiren iki önemli ismi yani Necmeddîn-i Dâye ve Alâuddevle-i Simnânî'yi burada zikretmek gerekir. Bu iki isim sayesinde Necmeddîn-i Kübrâ'nın renk sembolizmine dayalı renkli nur heykelleri daha renkli ve daha şeffaf bir hal almıştır.

İnsan merkezli bir bakış açısıyla yola çıktığı anlaşılan Necmeddîn-i Kübrâ'nın başta *Fevâihu'l-Cemâl ve Fevâtihu'l-Celâl* isimli eseri olmak üzere eserlerinde ruhani yolculuğu insandan başlatıp Allah'a doğru yükseltmesi ve renkli nuranî varlık mertebelerini aşağıdan yukarıya, yerden göğe doğru yükselen bir istikametle kurgulaması oldukça kayda değerdir. Buradan hareketle Necmeddîn-i Kübrâ'nın insanı tüm kozmik varoluşun bir hülasası veya özeti olarak görmesi, melek, şeytan, cennet, cehennem gibi tüm varlığın dış dünyada değil aslında bizzat insanın içinde bulunduğunu ifade etmesi, kozmik yaradılışın kubbesi olan arşı yine insanın içindeki kalbe indirgemesi ve böylece kalp ile arş arasında doğrudan bir ilişki kurması insan merkezli bu sufi bakış açısının tezahürleri olarak okunabilir.

Fevâihu'l-Cemâl'de Necmeddîn-i Kübrâ'nın insan sevgisiyle dolup taşan bir yürek taşıdığı, insana "sevgili (*habibi*)!" diye hitap ederken açığa çıkmaktadır. Yine bu eseri boyunca Necmeddîn-i Kübrâ'nın hem insanın içindeki arzularını hem de zikir gibi saflaşma temrinlerini ateşle ilişkilendirdiği görülmektedir. Bunların yanı sıra ana vatanına kavuşmak isteyen nuranî insanın nefesinden yükselen ateşi ve ana vatandan inen nur parçalarını alevlerden oluşan diller olarak betimlediği fark edilmektedir. Onun ateş ve nura yaptığı bu vurgular, köken olarak bir nar ve nur hikmetine dayalı olan geleneksel Hint-İran bilgeliğinin İslami aşıyla üretken ve doğurgan hale gelen yaratıcı bir sūfînin portresini ortaya koymaktadır.

İlmi; ezberlenen ve hafızaya depolanan bilgi yığınları olarak değil, bir yaşam felsefesi ya da tecrübe edilen, tadılan ve uygulanan hayatın kendisi olarak gördüğü anlaşılan Necmeddîn-i Kübrâ'nın geride bıraktığı eserlerindeki fikirlerinin birer teori veya nazariye olmadığı, aksine gözünü kapattıktan sonra girdiği seyr u sülûkta tanıklık ettiği müşâhedeleri, rüyaları ve hayal perdesine yansıyan yaşantıları oldukları sezilmektedir. Nitekim onun amacının felsefî, kelamî ya da kavramlarla dolu mistik bir eser geride bırakmak olmadığı, aksine insan yaratmak, nuranî renklerin varlık mertebelerini müşâhede edecek müritler yetiştirmek ve son tahlilde hayatı değiştirip dönüştüren ruhani bir rehber olduğu açığa çıkmaktadır. Yine Necmeddîn-i Kübrâ'nın ateş metaforunu sıklıkla kullanması, Nil Nehri kıyısında âşık olduğu cariye üzerinden insana olan derin sevgisi, muhabbetin aşka dönüşümünden sonra din ve imanın dahi aşkın içerisinde eriyebileceğini salık vermesi gibi özelliklerinden hareketle bir vecd ve cezbe hali yaşadığı, bu açıdan kimi zaman bir sekr içerisinde girdiği görülse de şuhûdî irfan izlediğinde olan Hallâc-ı Mansûr ve Bâyezid-i Bistâmî gibi sufi sembollerinin şeriatı hiçe sayan şatahatlarına girmediği fark edilebilmektedir. Ancak yine de maddeyi, delinmesi gereken ve nuru engelleyen bir hicap olarak kabul eden bakışıyla şuhûdî irfan izleğinde olduğu söylenebilir.

Kaynakça

- Baltacı, H. (2011). *Necmeddîn Dâye Râzî* (1. bs). İnsan yay.
- Barthold, V. V. (1975). *Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler*. Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Başçı, V. (2023). Şeyh Ammar Yasir-i Bidlisî ve Üç Risâlesinde İnsan-i Kâmil Tasavvuru. İçinde *Batî İslam Araştırmaları II (Din ve İnsan)* (s. 136-174). Sonçağ Yayıncılık.
- Câmî, A. (1386). *Nefahatu'l-Uns Min Hezarati'l-Kuds* (M. Abidî, Ed.). İntişârât-i Sohen.

- Christensen, A. E. (1388). *İran der Zaman-i Sasaniyan* (Reşid Yasemî, Çev.). İntişârât-i Sada-yi Muasir.
- Corbin, H. (1391). *İslam-i İran: Çeşmendâze-yi Felsefî ve Manevî* (Seyyid Ziyauddin Dehşir, Çev.). İntişârât-i Sofya.
- Corbin, H. (1394). *Zaman-i Edvarî der Mazdayesna ve İrfan-i İsmâiliye* (İ. Rahmetî, Çev.). İntişarat-i Sofya.
- Corbin, H. (2013). *İnsân-i Nurânî der Tasavvuf-i İranî* (Feramerz Cevâhirî Neyâ, Çev.). İntişârât-i Gulban.
- Dilyund, İ. B. (t.y.). Pejuheşi der Ara-yi İrfani ve Suluk-i Manevi-yi Şeyh Necmuddin Kübra. *Fasılname-yi Tahassusi-yi İrfan-i İslami*, 32, 108-146.
- Dinani, G. H. İ. (1393). *Şuâ-i Endişe ve Şühûd der Felsefe-yi Sühreverdî*. İntişârât-i Hikmet.
- el-Eflâkî, A. (1362). *Menkâibu'l-Ârifîn* (T. Yazıcı, Ed.). İntişarat-i Dünya-yi Kitab.
- el-Hansârî, M. B. b. Z. b. C. el-Musevî. (t.y.). *Ravzâtü'l-cennât fî ahvâli'l-ulemâ ve's-sâdât* (M. B. Saidi, Çev.). Kitabfuruşi-yi İslamiye.
- el-Kuraşî, İ. E.-V. (1336). *El-Cevâhirü'l-muğıyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*. Matbaa-yi Meclis-i Dairetu'l-Maarifi'n-Nizamiyye bil-Hind.
- Eliade, M. (2007). *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi* (Ali Berktay, Çev.). Kabcacı yay.
- es-Sübki, E. N. A. b. A. b. A. (1964). *Tabakatü'ş-Şafiiyyeti'l-Kübra* (M. M. Tanahi & A. M. el-Hulv, Ed.). Daru İhyai'l-Kütübî'l-Arabiyye.
- Esnevî, C. el-. (1987). *Tabakatu'ş-Şafiiye* (Y. K. el-Hut, Ed.). Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye.
- Gignoux, P. (1392). *İnsan ve Keyhan Der İran-i Bastan* (L. Gudrezî, Çev.). Neşr-i Mahi.
- Gökbulut, S. (2010). *Necmeddîn-i Kübrâ* (1. bs). İnsan yay.
- Hamevî, Y. (1936). *Mu'cemu'l-Üdeba*. Daru'l-Me'mun.
- Hamevî, Y. (1976). *Mu'cemu'l-buldan*. Daru Sadr.
- Hânsârî, M. B. (1970). *Ravzâtü'l-Cennât Fî Ahvâli'l-Ulemâ ve's-Sâdât* (. Esedullah İsmâiliyyan, Ed.). el-Matbaatü'l-Haydariyye.
- Harezmi, K. H. (1384). *Cevâhiru'l-Esrâr ve Zevâhiru'l-Envâr* (M. C. Şeriat, Ed.). İntişârât-i Esâtir.
- Hasenî, S. M. b. D. (1364). *Tebzirâtu'l-Avâm fî Ma'rifeti Mekâlâti'l-Enâm* (A. İkbâl, Ed.). İntişârât-i Esâtir.
- İbn-i Batuta Şerefüddin Ebü Abdullah. (1991). *Tuhfetü'n-nüzzâr fî Garaibi'l-emsâr ve Acaibi'l-esfâr*. Daru'l-Kitab el-Arabi.
- İbnu'l-Cevzî, E.-F. A. b. A. b. M. (t.y.). *El-Muntazam fî Tarihi'l-Umem ve'l-Muluk* (Muhammed Abdulkadir Ata-Mustafa Abudlkadir Ata, Ed.). Dâru'l -Kutubi'l-İlmiyye.
- İbnu'l-Esir, İ. E.-H. A. b. E.-K. (1385). *El-Kamil fi't-Tarih*. Daru's-Sad-Daru Beyrut.
- İbnu'l-Esir, İ. E.-H. A. b. E.-K. (1998). *El-Kamil fi't-Tarih* (Yusuf ed-Dakak, Ed.; 3. bs). Daru'l-kütübü'l-ilmiiyye.
- İbnü'l-Arabî, M. (2011). *Fena Risâlesi* (Mahmut Kanık, Çev.; 4. bs). İz Yay.
- İhvân-ı Safâ. (1416). *Resâil'u İhvânu's Safâ ve Hullânu'l Vefâ* (2. bs). Dâru'l İslamiyye.

- Kara, S. (2007). *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaları*. İz Yay.
- Kayserî, D. (1375). *Şerhu Fusûsi'l Hikem* (Seyyid Celaleddin Aştıyani, Ed.; 1. bs). Şirket-İntişârât-i İlmî ve Ferhengî.
- Kazvini, A. (1358). *En-Nakz* (M. Armuvi, Ed.). Encümen-i Âsâr-ı Milli.
- Kazvini, Z. M. (1960). *Asaru'l-Bilad ve Ahbaru'l-İbad*. Daru's-Sadr.
- Kutluboğa, Z. (Şerefüddin) K. B. (1992). *Tacu't-Teracim fi Tabakati'l-Haneffiye*. Daru'l-Me'mun et-Turras.
- Kübra, N. (t.y.). *Risale fi'l-Halve*.
- Kübra, N. (1362). *Du Risale-yi İrfani*. Neşr-i Safa.
- Kübra, N. (1364). *Risâle ile'l-Hâimi'l-Hâif min Levmetü'l-Lâim* (T. Sübhânî, Ed.). Sazmân-ı İntişârât-ı Keyhân.
- Kübra, N. (1980). *Tasavvufî Hayat, (Usûlü Aşere, Risâle ile'l- Hâim, Fevâihu'l- Cemâl)* (M. Kara, Ed.). Dergah yay.
- Kübra, N. (1993). *Fevaihu'l-Cemal ve Fevatihu'l-Celal* (Y. Zeydân, Ed.; 1. bs). Daru's-Suad.
- Meçin, M. (2020). *Molla Sadra'da Ölüm Sonrası Hayat*. Fecr yay.
- Meçin, M. M. (2022a). İnsanî Gurbetin Arkaik Bir Örneği: İnci İlahisi. *RumeliDe Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, 30.
- Meçin, M. M. (2022b). *Mani ve Maniheizm*. İlâhiyat yay.
- Mevlânâ. (t.y.). *Kulliyât-i Şems yâ Dîvân-i Kebîr*. İntişârât-i Emir Kebir.
- Molla Sadrâ. (1360). *Eş-Şevâhidu'r-Rubûbiyyetu fi'l-Menâhici's Sulûkiyye* (Celaledin Aştıyani, Çev.; 2. bs). Merkez-i Neşr-i Danişgah.
- Molla Sadrâ. (1387). *El-Mezâhiru'l İlâhiyye fi Esrari'l Ulûmi'l Kelamiyye* (1. bs). Bunyad-i Hikmet-i Sadra.
- Molla Sadrâ. (1981). *El-Hikmetü'l-Muteâliye fi Esfâri'l Akliyyeti'l Erbaa* (3. bs). Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî.
- Nasr, S. H. (1388). *Maarif-i İslam der Cihan-i Muasır*. Şirket-i İntişârât-i İlmî ve Ferhengî.
- Orhan, K. Z. (2016). *Alâüddevle Simnânî ve Tasavvufî Görüşleri* [Doktora Tezi]. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Purnamdariyân, T. (1390a). *Akl-ı Surh: Şerh ve Te'vil-i Dastân-hâ-yi Remzî-yi Sühreverdî* (1. bs). İntişârât-i Sohan.
- Purnamdariyân, T. (1390b). *Remz ve Dastan-hâ-yi Remzî der Edebi-i Farsi* (8. bs). İntişârât-i Sohan.
- Razî, E. B. N. D. (1376). *Mirsâdü'l- 'ibâd* (M. E. Riyahî, Ed.). İntişârât-i İlmî ve Ferhengî.
- Rûmî, M. C. M. (1385). *Mesnevi-yi Mânevî* (18. bs). İntişârât-i Tulu.
- Seccadî, S. M. H. (1380). *Ferheng-i Istilahât-i Âsâr-i Şeyh-i İşrâk*. Encümen-i Asar ve Mefahir-i Ferhengî.
- Simnânî, A. (1375). *Risâle-i Nûriyye*. *Maarif Dergisi*, 13(1), 6-10.
- Sühreverdî. (1373). *Hikmetü'l-İşrâk*. İçinde *Mecmua-yi Musannefât* (2. bs, C. 2). İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengî.

- Sühreverdî. (1375a). Akl-ı Surh. İçinde *Mecmua-yi Musannefât* (2. bs, C. 3). İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi.
- Sühreverdî. (1375b). Âvâz-i Per-i Cibrîl. İçinde *Mecmua-yi Musannefât-i Şeyh-i İşrâk* (2. bs, C. 3). İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi.
- Sühreverdî. (1375c). El Meşarî' ve'l-Mutârahât. İçinde *Mecmua-yi Musannefât* (2. bs, C. 1). İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi.
- Sühreverdî. (1375d). *Kelimetu't-Tasavvuf* (Henry Corbin, Seyyid Hüseyin Nasr, & Necefkuli Habibi, Ed.; 2. bs, C. 4). İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi.
- Sühreverdî. (1375e). Kıssatü'l Ğurbeti'l Ğarbiyye,. İçinde *Mecmua-yi Musannefât* (2. bs, C. 2). İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi.
- The Hymn of Judas Thomas the Apostle Translated by William Wright.* (t.y.). Geliş tarihi 23 Nisan 2023, gönderen <http://gnosis.org/library/hymnpearl.htm>
- Veled, B. (1333). *Maârif* (B. Fruzanfer, Ed.). Çağhane-yi Meclis.
- Viladimiroviç, B. V. (1981). *Moğol İstilasına Kadar Türkistan* (H. D. Yıldız, Ed.). Kervan yay.
- Widengren, G. (1390). *Mani ve Tâlimât-i U* (N. S. İsfahani, Çev.). İntişarat-i Perçem.
- Yaylımov, G. (2012). *Necmeddîn-i Kübrâ ve Anadolu'da Kübrevîlik*. Yüksek Lisans Tezi. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Yesevî, A. (2023). *Açıklamalı Divan-ı Hikmet* (Haz. Ahmet Eğilmez Rıdvanoğlu). *Şiir* 116, s. 420-423. (A. E. Rıdvanoğlu, Çev.). Gayem Yayınları.
- Zehebî, M. b. A. b. O. (1982). *Siyeru E'lâmi"n-Nubelâ* (M. es-Sâğercî, Ed.).
- Zehebî, M. b. A. b. O. (1986). *El-Iber fî Haber Men Ğaber* (Ebu Hacer Muhammed es-Said b. Bisiyuni ve Ğulul, Ed.). Daru'l-kutub.