



RİSÂLE-İ NÛR AÇISINDAN MÜMKÜN VARLIKLARIN İLÂHÎ İLİMDEKİ MÂHİYETLERİ: MEVCÛDÂT-I İLMİYE*

Abdulvehap ERİN

Dr. Öğr. Üyesi, Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, vehaperin@outlook.com.

Geliş Tarihi/Received:

06.04.2018

Kabul Tarihi/Accepted:

30.05.2018

e-Yayım/e-Printed:

27.06.2018

ÖZ

A'yân-ı sâbite mevzu tasavvuf düşüncesinin varlık görüşü açısından gayet derecede önemlidir. Bu çalışma ile bütünlüklü bir varlık görüşüne sahip olan Risâle-i Nûr'da, vahdet-i vücûd anlayışında bir varlık mertebesi olarak kabul edilen a'yân-ı sâbite gibi bir mertebeye fikri olup olmadığı, varsa bu mertebenin söz konusu risalelerde nasıl ifade edilip tanımlandığı ve bu eserlerde ortaya konulan ilâhî tecelli sistematiğindeki yer ve işlevinin ne olduğu şeklindeki husûslar tespit edilmeye çalışılmıştır. Giriş bölümünde konu ile ilgili vahdet-i vücûd düşüncesinden bir özet sunulmuş daha sonra yukarıda ifade edilen husûslar etrafında Risâle-i Nûr'daki bilgiler derlenmek sûretiyle değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Varlık Mertebeleri, İlm-i Ezelî, Esmâ-i İlâhiye, A'yân-ı Sâbite.

FEATURES OF THE POSSIBLE ASSETS IN THE DİVİNE KNOWLEDGE IN TERMS OF THE RİSALE-İ NUR: PRE-ETERNEL KNOWLEDGE

ABSTRACT

Constant clearness aspect is very important in terms of the view of entity of mysticism. In this study, in the Risâle-i Nûr, which has a complete view of entity, it is attempted to detect issues, whether there is an idea of a level such as constant clearness, which is accepted as a level of entity in the understanding of unity of existence, if so how this level is expressed and defined in the aforementioned works and what is the place and function of the divine manifestation system revealed in these publications. An introductory summary of the unity of existence on the subject was presented in the introduction and then compiled the information on the Risale-i Nur around the above-mentioned points.

Key Words: Levels of Entity, Pre-eternal Knowledge, Divine Names, Constant Clearness.

Giriş

Cenâb-ı Hakk'ın varlığı, ilminin kuşatıcılığı ve dolayısıyla bunların hâricinde bir şey olmaması nazara alındığında mutlak manada bir yokluğun olmadığı açıktır. Bu durum vahdet-i vücûd ehli sûfîler gibi Bedüzzamân'ın da açık olarak vurguladığı bir husûstur. Dolayısıyla îcâd mutlak manadaki bir yokluktan değil de ancak izâfî nitelikteki bir yokluktan gerçekleşmektedir. Demek ki eşyâ zâhirî ve hâricî olarak görünmüyorsa da aslında bir çeşit varlıkta iken "Kün" ilâhî emrine muhâtab olup kudret tecellisine maruz kalmaktadır. Yani eşyânın algılayamadığımız bir varlıktan (göreceli yokluk) algılayabildiğimiz bir varlığa çıkarılması söz konusu olmaktadır. İşte bu da bizi Hakk'ın kudret

* Bu makâle yazar tarafından kendisine ait *Risâle-i Nûr'da Varlık Ve Mertebeleri* (Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Diyarbakır, 2017) adlı doktora tezinden üretilmiştir.

tecellisinin taallukâtı olan eşyânın iç yüzüne, esâsına ve melekûtuna, diğer bir ifadeyle mâhiyet ve hakikatine götürmektedir.

Tasavvuf literatüründeki tabiriyle a’yân-ı sâbite, mümkinâtın Allah’ın ezeli ve değişmez ilmindeki sûretleri ve hakikatleri, varlıkların Hak Teâlâ katındaki kalıpları, ölçüleri ve modelleridir. Eşyâ ve olaylar bu sûretlere göre yaratılırlar.¹ Bu mâhiyetlerin ilâhî tecelliye maruz kalmaları ile mümkinâtın hâriçte aynî bir vücûd ile görünmeleri söz konusu olmaktadır. Muhakkiklere göre şuûnât-ı zâtiye ilim mertebesine gelince a’yân-ı sâbite olur. Vücûd-u mutlakın zâtî şe’nlerinden bir şe’n ile bürünüp kendine görünmesine a’yân-ı sâbite denilmiştir. Seyyid Rasim Efendi bu anlamda şunları kaydeder: “*Ma’lum ola ki her gâh ki şuûndan bir şe’n ile mütelebbis olarak vücûd-i Hak kendine tecellî-i ilmî-i gaybî ile tecellî eyleye, hakâyık-ı mevcûdâtтан bir hakikat hâsıl olur ki ona ayn-ı sâbite derler. Ve her gâh ki zâhir-i vücûd hakâyıktan bir hakikatın ahkâm ve âsârıyla munsabığ olmak sebebiyle müteayyin ola, mevcûdât-ı hâriciden bir mevcûd peydâ olur.*”²

Nitekim İbnü’l-Arabî’ye göre eşyânın üç safhası vardır. İlk safha eşyânın birbirinden ayırt edilmeksizin ve aralarında bir farklılaşma bulunmaksızın Allah’ın ilminde küllî bir varlık olarak bulunmalarıdır ki buna ilk taayyün denir. İkinci aşamada eşyâ birbirinden ayrılır vaziyette Allah’ın ilminde vardır. Yani a’yân-ı sâbite halindedir ki buna da ikinci taayyün denilmiştir. Üçüncü safhada ise eşyâ dış âlemde ortaya çıkmıştır ve buna da a’yân-ı hâriciye veya hâricî taayyün adı verilir.³

A’yân-ı sâbite fikrini ortaya atan ilk Müslüman düşünür olan İbnü’l-Arabî (ö. 638/1240) hâriçte var olan her sûretin ayn-ı sâbitenin aynısı, varlığın ise onun üzerindeki elbise gibi olduğunu ifade eder. İbnü’l-Arabî “ayn” kelimesiyle hakikati, zâtı ve mâhiyeti kastederken “sübût” ile de meselâ insan mâhiyetinin veya üçgenin zihindeki varlığı gibi zihnî veya aklî varlığı kasteder. Bu zihnî varlık insan bireylerinin veya üçgen tikellerinin dıştaki varlığı gibi zaman ve mekânda var olma halinin zıddıdır. İbnü’l-Arabî hâricî varlıktan yoksun a’yân-ı sâbiteyi genellikle “ma’dûmât” veya “umûr-u ademiye” olarak niteler. Lâkin onun bunların mutlak olarak ma’dûm olduklarını kastettiği söylenemez. Onun kastettiği bunların zaman ve mekân içinde bir varlıklarının olmadığıdır. Yani her ne kadar buldukları merteye itibarıyla fitratları gereği somut bir vücûda sahip değillerse de kendilerine özgü, maddî olmayan ve ancak akıl yoluyla idrâk edilebilen (sübûtî, ilmî, manevî) bir varlıkları söz konusudur.⁴ Ona göre bu makul sûretler zâtların/rûhların mukâbilinde olup onları aksettirirler.⁵

Hak Teâlâ’nın kendini izhârı olan tecellisi, gayb âleminde, çeşitli doğrultular ya da tecellî kanalları üzerinden olmaktadır ki bunlar ilâhî isimlerdir. İşte a’yân-ı sâbite bu isimlerin temel sûretleri ve gayb âleminde ezelden beri mevcûd olan gerçekler olarak görülmüştür. Nitekim İbnü’l-Arabî’ye göre, Allah bizi şu belirli sûret ve şekillerde yaratacağını ezelden biliyordu. Bu şeklimiz ilminde vardı. Ezeli olan ilmiyle bizi böyle bilmişti. Demek ki, bizler bilkuvve O’nda vardık. O’nun hakkımızdaki bilgisi kendi kıdemiyle kadîmdir. Çünkü bilgi O’nun sıfatı, sıfatı da ezeldir. Allah, bizi yaratacağını sonradan bilmiş olamaz.⁶ Böylece İbnü’l-Arabî’ye göre a’yân-ı sâbite veya Allah’ın bilgisi bakımından âlem, kadîm olmaktadır. Yani âlemin bizâtihi değil belki Allah ve O’nun mutlak ve ezeli olan ilmiyle alakalı olan cihetten -diğer bir ifadeyle O’nun varlığına ve ilmine izâfetle- bir ezeliği söz konusudur.⁷ Bu sâbit hakikatler, Hakk’ın vücûdu gibi O’nun isim ve sıfatlarının da kadîm olduğu nazara alındığında ezeli ilâhî ilimdeki ilmî sübût niteliğindeki varlıklarıyla kadîm iken, hâriçteki zuhûrları itibarıyla hâdis ve mahlûk olmaktadır.⁸

Öte yandan vahdet-i vücûd düşüncesine göre Hak’ta mâhiyet ve vücûd, birbirinin aynıdır. Mümkinâta ise varlık ve mâhiyet ayrı şeylerdir. Yine a’yân-ı sâbite için bir sübûtтан bahsedilse bile onun varlık kazandığından bahsedilemeyeceği ifade edilmiştir. A’yân-ı sâbite varlığın kokusunu bile koklamamıştır. Böylece vahdet-i vücûd düşüncesinde mümkünlerin hakîkati olarak a’yân-ı sâbitenin kadîm görülmesi (ilm-i ezeldeki sübûtü itibarıyla) bir yerde bütün çokluğu birliğe irca etme imkânını verirken, a’yân-ı sâbitenin varlığın kokusunu bile almamış olması şeklindeki kabul de varlığın birliğini ifade etme imkânını sağlamaktadır.⁹

¹ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Kabcacı Yay., 2005, s. 54.

² Seyyid Mustafa Rasim Efendi, *Tasavvuf Sözlüğü (İstîlâhât-ı İnsân-ı Kâmil)*, haz. İhsan Kara, İstanbul: İnsan Yay., 2013, s. 819.

³ Abdurrezzak Tek, “İstîlâhât-ı s-Sûfiyye Şerhi”, *Süfîlerin Kavramları (İstîlâhât-ı s-Sûfiyye)*, çev. ve şerh Abdurrezzak Tek, Bursa: Bursa Akademi Yay., 2014, s. 223.

⁴ Toshihiko İzutsu, *İbn Arabî’nin Fusûs’undaki Anahtar Kavramlar*, çev. Ahmed Yüksel Özemre, İstanbul: Kaknüs Yay., 2005, s. 217-218, 223-225; Ebu’l-Alâ Afîfî, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yay., 2011, s. 259-260, 265-266; Suad el-Hakîm, *İbnü’l-Arabî Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Kabcacı Yay., 2005, s. 90-93.

⁵ Mahmud Erol Kılıç, *Şeyh-i Ekber (İbn Arabî Düşüncesine Giriş)*, İstanbul: Süfî Kitab, 2013, s. 133.

⁶ Süleyman Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, İstanbul: Yeni Ufuklar Neş., 1998, s. 261.

⁷ M. Mustafa Çakmaklıoğlu, “İbnü’l-Arabî’ye Göre İlâhî İsimlerin Âlemde Tecellisi: Allah-Âlem Münasebeti Etrafında Ortaya Çıkan Bazı Problemler”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, sayı. 23, s. 29.

⁸ Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, haz. Mustafa Tahralı v.dğr., İstanbul: MİFAV Yay. 2010, I, 131; Selçuk Eraydn, “Fusûsu’l-Hikem’e Yapılan Bazı İtirazlar”, *Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, haz. Mustafa Tahralı v.dğr., İstanbul: MİFAV Yay. 2011, IV, 46.

⁹ Abdullah Kartal, “Alternatif Bir Vahdet-i Vücûd Yorumculuğu: Simnanî, Cîlî ve İmâm Rabbânî Örneği”, *1.Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri*, Konya: MEBKAM Yayınları, 2010, s. 161-162.

Mâhiyetlerin yaratılmamış olması vahdet-i vücûd anlayışındaki en temel konudur. Vahdet-i vücûd, Varlık'ın birliği ile mümkünlerin hakikatlerinin çokluğu arasındaki karşıtlığa dayanır. Bu düşüncedeki sûfilere göre varlıklar arasındaki farklılıklar onların yaratılmamış istidâtlarından kaynaklanır. Zira Tanrı'dan çıkan şey sadece varlık tecellisi olduğundan ve bu bütün mümkünler arasında eşit olduğundan farklılığın kaynağının varlık olduğu düşünülemez. Bu durumda farklılığı meydana getiren ve varlığı çoğaltan şey yaratılmamış istidâtlar ve mâhiyetlerdir. Ayrıca mümkünde müşâhede edilen eksikliklerin kaynağı da mümkünler ve onların yaratılmamış mâhiyetleridir.¹⁰

Risâle-i Nûr ve Mevcûdât-ı İlmiye

Risâle-i Nûr açısından meseleye geçmeden önce hemen şunu belirtelim ki Bedüzzamân'a göre mutlak manada bir yokluktan söz edilemez. Zira Hak Teâlâ'nın mutlak manadaki varlığı ve her şeyi ihata edem ilm-i ezeli buna müsaade etmez. Ezeli ilâhî ilim dairesinin dışında bir şey yoktur ki mutlak bir yokluktan söz edilebilsin. Daire-i ilim içerisinde bulunan yokluk ise ona göre hâricî/zâhirî bir yokluktur ki, o bunu ilmî nitelikteki varlığa perde olarak ifade etmektedir. Dolayısıyla hâricî veya zâhirî diye nitelendirdiği bu yokluk izâfî bir yokluktan ibaret olmaktadır.¹¹ Kaldı ki ona göre zaten mutlak adem hiçbir şekilde varlığın menşei olamaz.¹²

Yani mümkünler için hariçte bir varlıktan söz edeceksek bunun ilm-i ezeli-i ilâhî içerisinde yer alan bir varlık mertebesinden yani ancak bize göre söz konusu edilebilen zâhirî/hâricî bir yokluktan olmasından söz edebiliriz. Bu yüzdendir ki îcâdın ya ademden veya terkîb sûretinde olabileceğini belirten Bedüzzamân'ın burada “adem” derken kastettiği mutlak yokluk değil belki yukarıda işaret ettiği izâfî nitelikteki yokluk olmaktadır. Nitekim o şöyle demektedir: “Eşyanın icadı, ya ademden olur, ya terkîb suretinde sair anasırdan ve mevcudattan toplanır. Eğer birtek zâta verilse, o vakit her halde o zâtın herşeye muhit bir ilmi ve herşeye müsteoli bir kudreti bulunacak. Ve bu surette onun ilminde suretleri ve vücud-u ilmîleri bulunan eşyaya vücud-u hâricî vermek ve zahir bir ademden çıkarmak ise, bir kibrit çakar gibi veya göze görünmeyen bir yazı ile yazılan bir hattı göze göstermek için, gösterici bir maddeyi üstüne geçirmek ve sürmek gibi veya fotoğrafın âyinesindeki sureti kâğıt üstüne nakleden kolay ameliyat gibi gayet kolay bir surette Sâni'in ilminde plânları ve programları ve mane'î mikdarları bulunan eşyayı, “Emr-i Kün Feyekûn” ile adem-i zahîrîden vücud-u hâricîye çıkarır.”¹³ İşte Bedüzzamân'ın mümkünler için ilk varlık mertebesi olarak mevcûdât-ı ilmiye dediği şey tam da vahdet-i vücûd düşüncesinde varlıklar için ilâhî ilimde sâbit olduğu kabul edilen aynlara (a'yân-ı sâbite) tekâbül etmektedir.

Peki bu mahiyetlerin dayanağı ve kaynağı nedir? Bedüzzamân da vahdet-i vücûd ârifleri gibi bütün varlıkların hakikatlerinin ve bütün kâinatın hakikatinin Allah'ın isimlerine dayandığını kaydeder. Ona göre gerçek hakikatler ilâhî isimlerin cilvelerinden ibarettir. O her bir şeyin hakikatinin bir veya birden çok ilâhî isme dayandığını ifade etmektedir.¹⁴ Hatta muhakkik evliyânın “Hakikî hakâik-i eşyâ, esmâ-i ilâhiyedir, mahiyât-ı eşyâ ise, o hakâikin gölgeleridir” sözünü aktaran Bedüzzamân'ın, bu sözü çeşitli îzâhlarla tafsil ettiği ve kendi üslubuyla tasdik ettiği görülür.¹⁵ Böylece varlığın hem maddî hem manevî yani hem zâhirî hem batınî veçhelerinde ilâhî isimlerin, dolayısıyla da onların sûretleri ve tecellî ve cilvelerinin aynaları ve mazharları mesâbesinde olan mahiyet ve hakikatlerin işlevini ve etkisini ortaya koymuş olur.

Öte yandan şunu ifade edelim ki Bedüzzamân Risâle-i Nûr'da ilâhî tezâhür ve tecellînin gerçekleşme tertibini genel manada Zât → Şuûnât-ı Zâtiye → Sıfatlar → Esmâ → Ef'âl → Âsâr şeklinde ortaya koymaktadır.¹⁶ Hak Teâlâ'nın kemâl ve cemâlinin ziyâsının sırasıyla şuûn, sıfât, esmâ, ef'âl ve âsâr perdelerinden geçmek sûretiyle kendini gösterdiğini belirtir.¹⁷ Bu manada ona göre sırasıyla mutlak manada müstağni olan Hak Teâlâ'nın mutlak cemâl ve kemâl-i zâtisini görmek ve göstermek istemesinden yani taarrûf ve tahabbüb başta olmak üzere şuûnât-ı zâtiyesinden; kemâl sıfatları üzerinden şuûnâtın tezâhürüne medâr olan esmâ-i ilâhiyeden; esmâ-i ilâhiyeye dayanan ve onların gölgesi ve aynası niteliğinde olan eşyanın mâhiyet ve hakikatlerinden; bu hakikatlerin esmânın cilvelerinin hangi şekilde ve doğrultuda olacağını belirleyen onlara ait bilkuvve nitelikte bir istidât ve kabiliyetten; her bir mümkün mâhiyet için bir kemâl noktası ve o noktaya bir meylinin bulunmasından;¹⁸ bu kemâlin de mâhiyetlerin

¹⁰ Ekrem Demirli, *İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan (İbnü'l-Arabî ve Vahdet-i Vücûd Geleneği)*, İstanbul: Kabcacı Yay., 2012, s. 189, 194.

¹¹ Bedüzzamân Saîd Nursî, *Mektûbât*, İstanbul: Envâr Neş., 1996, s. 59.

¹² Bedüzzamân Saîd Nursî, *Şualar*, İstanbul: Envâr Neş., 1995, s. 24.

¹³ Nursî, *Şualar*, s. 24.

¹⁴ Bu manada Bedüzzamân'ın verdiği misal için bkz. Bedüzzamân Saîd Nursî, *Sözler*, İstanbul: Envâr Neş., 1996, s. 628-631.

¹⁵ Nursî, *Sözler*, s. 627-631.

¹⁶ Bedüzzamân Saîd Nursî, *Asâ-yı Müsâ*, İstanbul: Envâr Neş., 1993, s. 139; *Sözler*, s. 306-307, 620-621, 667; *Mesnevî-i Nûriye*, çev. Abdülmeccid Nursî, İstanbul: Envâr Neş., 1993, s. 20, 140; *Şualar*, s. 74-75, 145-146.

¹⁷ Nursî, *Sözler*, s. 621.

¹⁸ Bedüzzamân'a göre varlık ağacı niteliğindeki âlemde, istikmâl meyli yani tekâmül kanunu vardır. Kâinat bir ağaç gibi tüm zerrelere ve cüz'leri kemâle meyleder ve kemâle doğru yürürler. Bedüzzamân Saîd Nursî, *İşârâtü'l-İcâz*, çev. Abdülmeccid Nursî, İstanbul: Envâr Neş., 1994, s. 117, 142.

istidâtlarını kuvveden fiile çıkararak ve onlara mahsûs olan bir vücûd ve varlıktan¹⁹ ibaret olmasından söz edilebilir. Nihayetinde de ilâhî isimlerin sonsuz kudsî cemâl ve kemâl cilvelerini, güzel nakışlarını gösteren şeyler hakikat ve mahiyetleri üzerinden şu kâinat ve içindekiler olmaktadır. Ona göre kâinat ve varlıklarda müşâhede edilen genel ve sürekli nitelikteki değişim, başkalaşım ve tazelenmenin (tebeddül-tagayyür-teceddüt) arka planında, ilâhî isimlerin, bu isimlerin mutlak kemâl ve cemâle ve onun sonsuz ve ebedî olan tezâhürüne medâr olmasının ve bütün bunlara esmânın cilvelerinin aynası konumundaki eşyânın mahiyetlerinin çeşitli vücûd mertebeleri üzerinden yaptığı vesileliğin bulunduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla ona göre kâinat ve mevcûdât adetâ ilâhî isimlerin ve onların tecellî ve cilvelerinin sürekli bir şekilde değişen, tazelenen, yenilenen nitelikteki bir sahnesi ve arenası olmaktan ibarettir.²⁰ Onun ifadesiyle “*Şu mevcûdât-ı seyyâle, şu mahlûkat-ı seyyâre, Vâcibü'l-Vücûd'un ervâr-ı icad ve vücûdunu tazelenmek için müteharrik âyineler ve değişen mazharlar*”dan²¹ ibarettir. Ayrıca şunu da ekleyelim ki, Bedüzzamân'a göre ruh, âlem-i emrden ve irade sıfatından gelmiştir.²² İlm-i ilâhî mertebesindeki mahiyetlere gerçekleşen ilâhî tecellî neticesinde bunlar bir alt mertebede ervâh olarak taayyün eder. Bir sonraki alt mertebede berzah (ara) âlem olan misâl âleminde misâlî bir vücûd ile taayyün ettikten sonra²³ da şehâdet âleminde hâricî bir vücûd ile görünürler. Yani eşyânın hakikat ve mâhiyetleri bâkî kalmakla beraber her bir vücûd mertebesindeki itibarî taayyünlerinin değişmesi söz konusu olmaktadır.²⁴

Seyyid Rasim Efendi'nin “İstilahât-ı İnsân-ı Kâmil” adlı eserinde bu bahisle ilgili olarak aktardığı ifadeler bizlere Bedüzzamân'ın bu konuda yukarıda özetlediğimiz görüşleri ile bir karşılaştırma imkânı verir. Rasim Efendi şunları kaydeder: “*Mertebe-i ahadiyyette şuûnât-ı gaybiyye i'tibâr olunur ki sıfâtullah bu şuûnâtın mezâhîridir. Ve esmâullah dahi bu sıfât-ı vâhidîyyenin ve a'yân-ı sâbite dahi esmâ-i İlâhiyyenin ve suver-i ilmiyye dahi a'yân-ı sâbitenin ve suver-i mücerrede dahi suver-i ilmiyyenin ve suver-i misâliyye dahi suver-i mücerredenin ve suver-i hissiyye dahi suver-i misâliyyenin mezâhir ve mecâli ve âyinesidir.*” “*Şuûnât-ı zâtiyyeden sıfât hâsil olur. Ve zât ile sıfâtın ictimâ'ından esmâ-i İlâhiyye hâsil olur. Ve esmâdan ayn-ı sâbite hâsil olur. Ve a'yân-ı sâbiteden ervâh hâsil olur.*”²⁵ Bu kayıtlar gerek a'yân-ı sâbitenin kaynağı ve dayanağı gerek bunların tecellî tertibindeki mevki ve fonksiyonları ile ilgili husûslarda Bedüzzamân ile vahdet-i vücûd ehlinin görüşleri arasındaki benzerliği göstermesi açısından önemlidir.

Daha evvel ifade ettiğimiz üzere vahdet-i vücûd ehline göre varlığı mâhiyetine ek bir şey olmayıp zâtının aynı olan Vâcibü'l-Vücûd'un aksine mümkünde varlık ve mâhiyetin ayrı olması ve onun varlığını Zorunlu Varlık'tan kazanması temel ilkedir.²⁶ Yukarıda aktardığımız üzere Bedüzzamân'a göre de mümkünât için onların hâricî varlıklarından ayrı bir mâhiyetin varlığı ve bu mâhiyetin onların hâricî varlıklarına takaddümü söz konusudur. Nitekim o da hâricî vücûdun mâhiyete giydirilmesinden söz etmektedir.²⁷ Meselâ kâinatın bir insanın cüz'î mâhiyetinden halkolunduğunu ve bu mâhiyetin de “Nûr-u Muhammedî” olduğunu ifade eden Bedüzzamân, kâinatın meydana gelmesine çekirdeklik yapan bu nûrun, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) zâtında cismini yani hâricî varlığını giyindiğini belirtir.²⁸ Bedüzzamân'ın bu husûsta diğer açık bir ifadesi de şudur: “*Ferd-i Vâhid'in ilm-i ezeliyyinin âyinesinde bulunan mahiyet-i eşya ve suver-i mevcudata gayet sühuletle, kudret onlara vücûd-u hâricî giydirir ve âlem-i manadan âlem-i zuhura getirir, gözlere gösterir.*”²⁹ Yine Bedüzzamân'ın zâhirî varlıktan fânî olanlarla ilgili de bunların hâricî vücûdu bırakıp mâhiyetlerinin bir manevî vücûd giyindiğini söylediği görülür.³⁰ Diğer taraftan Bedüzzamân'a göre her şeye o şeyin mâhiyetinin kabiliyet ve isti'dâdına göre vücûd verilip sûret giydirilmektedir.³¹ Şüphesiz diğerleri gibi bu son görüş de vahdet-i vücûd düşüncesinde bu hususlarda ifade edilen görüşlerle paralellik arz eden mühim bir tespittir.

Nitekim Bedüzzamân şunları kaydeder: “*Madem nihayetsiz derece-i kemalde bir cemal ve nihayetsiz derece-i cemalde bir kemal; nihayet derecede sevilir, muhabbete ve aşka lâyıktır. Elbette âyinelerde ve âyinelerin kabiliyetlerine göre lemaatını ve cilvelerini görmek ve göstermekle tezahür etmek ister.*”³² Bedüzzamân'ın diğer bir açık ifadesi şöyledir: “*Ey insan! Senin kalbin ve hüviyet ve mahiyetin, bir âyinedir. Senin fitratında ve*

¹⁹ Bedüzzamân'a göre kâinatın, her şeyin bir kemâl noktası ve o şeyin, o noktaya doğru olan bir meyli söz konusudur. O mümkünâtın mahiyetleri için iki türlü kemâlden bahseder. Onların mutlak kemâlî mutlak vücûdudur. Husûsî kemallerini ise onların istidâtlarını kuvveden fiile çıkararak ona mahsûs bir vücûd olarak ifade eder. Nursî, *Sözler*, s. 528.

²⁰ Bedüzzamân Saîd Nursî, *Lem'alar*, İstanbul: Envâr Neş., 1996, s. 348.

²¹ Nursî, *Mektûbât*, s. 290.

²² Nursî, *Sözler*, s. 518.

²³ Bedüzzamân Saîd Nursî, *Barla Lâhikası*, İstanbul: Envâr Neş., 1992, s. 345.

²⁴ Nursî, *Mektûbât*, s. 287.

²⁵ Rasim Efendi, *Tasavvuf Sözlüğü*, s. 649.

²⁶ Demirli, *İslâm Metafizikinde Tanrı ve İnsan*, s. 183-186, 189.

²⁷ Nursî, *Sözler*, 466, 516; *Mektûbât*, s. 285. Eş'ârî ve Mu'tezile mezhebi ve İbnü'l-Arabî'nin bu konudaki görüşleri için bkz. Affî, *İslâm Düşüncesi...*, s. 260-267.

²⁸ Nursî, *Sözler*, s. 579.

²⁹ Nursî, *Lem'alar*, s. 322.

³⁰ Nursî, *Mektûbât*, s. 59.

³¹ Nursî, *Sözler*, s. 629, 664; *Lem'alar*, s. 136.

³² Nursî, *Sözler*, s. 629.

kalbinde bulunan şedid bir muhabbet-i bekâ, o âyine için değil ve o kalbin ve mahiyetin için değil.. belki o âyinede istidada göre cilvesi bulunan Bâki-i Zülcelâl'in cilvesine karşı muhabbetindir ki, belâhet yüzünden o muhabbetin yüzü başka yere dönmüş.”³³ Bedüzzamân'ın bu ifadelerindeki “aynalar”, “aynaların kabiliyetlerine göre” ve “istidâda göre” kısımlarının, bizlere ilâhî tezâhür ve tecellinin gerçekleştiği mecrâ ve doğrultu ve bu mecrâ ve doğrultunun sınırları ile ilgili açık bir fikir verdiğini söylemek mümkündür. Böylece Bedüzzamân da vahdet-i vücûd ehli gibi ilâhî tezâhür ve tecellî tertibinde esmâ-i ilâhiyeden sonra mâhiyet ve hakikatlere ve bunların sahip olduğu istidât ve kabiliyete yer vermiş olmaktadır.³⁴

Bedüzzamân'a göre Vâcibü'l-Vücûd'un kudsi mâhiyeti mümkün varlıkların mahiyetlerinin cinsinden olmayıp onlardan farklıdır. Esasında ona göre kâinatın bütün hakikatleri, o kudsi mâhiyetin güzel isimlerinden biri olan “Hak” isminin şuaları niteliğindedir. O'nun mukaddes mahiyeti, Vâcibü'l-Vücûd -yani varlığı zâtî, ademi mümteni' ve zevâli muhâl- olduğu gibi maddeden de mücerrettir. Bütün mahiyetlerden farklı olup benzeri yoktur.³⁵ Bölünmeden, parçalara ayrılmadan (tecezzî-tekessür) berîdir.³⁶ Sâni'-i Zülcelâl, bütün kemâl sıfatlarıyla muttasıftır. Bütün eksikliklerden münezzehtir. Zira Bedüzzamân'a göre noksanîyet, maddî ve cismânî şeylerin mâhiyetlerindeki istidâdın azlığından ileri gelmektedir. Oysa Cenâb-ı Hak cismânî değildir, mâhiyeti maddeden mücerrettir.³⁷ Böyle olunca da sûfî düşüncede olduğu gibi³⁸ Risâle-i Nûr açısından da varlıkta ihtilâf ve farklılığın, kesretin ve bu kesret üzerinde görülen eksikliklerin kaynağı ve mercî'i mümkünlerin mâhiyetleri daha doğrusu bu mâhiyetlerin istidât ve kabiliyetleri olmaktadır.

Yukarıda kaydettiğimiz üzere Bedüzzamân'a göre kâinatın bütün hakikatlerinin Hak Teâlâ'nın kudsi mâhiyetinin esmâ-i hüsnâsından olan “Hak” isminin parıltıları (şua) niteliğinde olması itibarıyla Hak ismi, bütün hakâikin kaynağı olmaktadır. Şüphesiz bu da bir anlamda gerçek varlığın ancak Hak olduğu anlamına gelmektedir. Zira esmâ-i hüsnâdan vücûd sıfatıyla irtibatlı olanlarının başında gelen³⁹ “Hak” ismi, “zâtı vâcib olup varlığı gerçek olan, zâtı ile kâim olan, vâcib ve değişmez olan” anlamlarına gelmektedir. Bu isme “varlığı sâbit olan, varlığı ve ulûhiyeti kesin olan, inkârı mümkün olmayan ve mutlaka kabul edilmesi gereken” anlamları da verilmiştir. Ayrıca Arapça dil kurallarına göre mastarla tesmiye olunmanın mübalağa ifade etmesi ve bu mübalağanın sıfat ve mevsûfla aynîlik kurduğu göz önüne alındığında Allah'ın mastar olan “Hak” olarak isimlendirilmesi “O, hakkın ta kendisidir, O, mahza, bizzât hakır” şeklinde bir anlam da ortaya çıkarmaktadır.⁴⁰ Böylece bütün mahiyât onun şuaları ve parıltıları hükmünde olan Hak isminin anlamları çerçevesinde, varlık itibarıyla varlığı zâtî, vâcib, sâbit, değişmez ve kesin olan sadece ve sadece Hak Teâlâ olmaktadır. Dolayısıyla da bizâtihi yani aslı itibarıyla yok hükmünde olan mâsivânın vücûdu, doğal olarak bu yegâne Gerçek Varlık'a müftekir ve muhtaç olmakta ve gerçek manada sâbit olmayan, arızî, hâdis, zıllî ve itibarî bir nitelik arz etmektedir. Nitekim Abdürrezzâk Kâşânî (ö. 730/1309) de “Hakk'ın zâtıyla sâbit, vâcib ve kâim olduğuna buna mukâbil “sivâ” olarak isimlendirilenlerin ise bâtlî, zâil ve Hak'la sâbit olduklarına yani varlıksal açıdan Hakk'a bağlı olduklarına işaret eder.⁴¹

Bedüzzamân'a göre Sâni'-i Zülcelâl her bir varlığın mâhiyetini birer model edinip her bir şeye bir varlık elbisesi giydirmekte, o model üstünde isimlerinin cilvelerini göstermektedir. Böylece onlara çeşitli vücûd mertebeleri bahşetmekte, bu vücûd mertebelerinde ve mana, şehâdet, berzah, misâl, ervâh gibi muhtelif âlemlerinde onları bir seyir ve sefere tâbi tutmaktadır. Bu itibarla daha önce de işaret ettiğimiz üzere Risâle-i Nûr anlayışında varlıklar için mutlak bir yokluktan değil, manevî bir vücûdтан zâhirî bir vücûda, oradan da tekrar manevî vücûda doğru olan, bir seyirden bir gezinmeden söz edilebilir. Böyle olunca da varlıkların hakikat ve mâhiyetlerinin bâkî olması, buna karşın bu mâhiyet ve hakikatlerin itibarî taayyünlerinin değişmesi söz konusu olmaktadır.⁴²

Bedüzzamân'a göre mâhiyet-i eşya veya suver-i mevcûdâtın bulunduğu yer vahdet-i vücûd düşüncesinde olduğu gibi Ferd-i Vâhid'in ilm-i ezelişidir. O, Hakk'ın ezeliş ilminde ve ilminin aynasında her bir şeyin bir ilmî mâhiyetinin, manevî bir kalıbının, kaderî bir miktarının, mahsûs bir sûretinin, muayyen bir miktarının, bir planının, modelinin, programının, fihristesinin taayyün edip bulunduğu

³³ Nursî, *Lem'alar*, s. 136.

³⁴ Bu tespit ve mahiyetlerin Risâle-i Nûr açısından genel düzeyleri itibarıyla ilâhî tecelli tertibi içerisindeki yeri için bkz. Abdulvehap Erin, “Vahdet-i Vücûd Düşüncesi Muvâcehesinde Risâle-i Nûr'daki Varlık Mertebeleri”, *Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, sayı. 3.

³⁵ Nursî, *Mektûbât*, s. 250; *Şualar*, s. 662; *Mesnevî-i Nûriye*, s. 209, 242, 256.

³⁶ Nursî, *Sözler*, s. 388.

³⁷ Nursî, *İşârâtü'l-İ'câz*, s. 91.

³⁸ Demirli, *İslâm Metafizisinde Tanrı ve İnsan*, s. 189, 194.

³⁹ Yusuf Şevki Yavuz, “Vücûd”, *DİA*, İstanbul: TDV Yayınları, 2013, cilt. 43, s. 136.

⁴⁰ İbn Arabî, *Allah'ın İsimlerinin Sırları ve Manalarının Keşfi (Keşfü'l-Mânâ an Sırrı Esmâillâhi'l-Hüsnâ)*, çev. ve not. Ramazan Biçer, İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2015, s.105; Metin Yurdagür, *Âyet ve Hadislerde Esmâ-i Hüsnâ Allah'ın İsimleri*, İstanbul: Marifet Yayınları, 1999, s. 175-177; Alaaddin Başar, *Esmâ-i Hüsnâ*, İstanbul: Zafer Yayınları, 2014, s. 134-135.

⁴¹ Abdürrezzak Kâşânî, *Sûfîlerin Kavramları (İstîlâhâtü's-Sûfiyye)*, çev. ve şerh Abdürrezzak Tek, Bursa: Bursa Akademi Yay., 2014, s. 62.

⁴² Nursî, *Mektûbât*, s. 285, 287.

ifade etmektedir.⁴³ Bu noktadan sonra mevcûdâtın gayet derecede bir kolaylıkla îcâd edilmesini ise benzetmeler yaparak şöyle açıklar: “Âyinedeki aksin fotoğraf vasıtasıyla kâğıt üstüne vücud-u haricî giymesi veyahud görünmeyen bir yazı ile yazılan bir mektuba gösterici maddeyi sürmekle görünmesi gibi, Ferd-i Vâhid’in ilm-i ezelisinin âyinesinde bulunan mahiyet-i eşya ve suver-i mevcudata gayet sühûletle, kudret onlara vücud-u haricî giydirir ve âlem-i manadan âlem-i zuhura getirir, gözlere gösterir.”⁴⁴

Burada şunu da ifade edelim ki Bedüzzamân, eşyanın yaratılmasındaki işlevleri itibarıyla sırasıyla ilim, irâde ve kudret olmak üzere üç sıfatı ön plana çıkarmakta ve bunlardan ilki olan ilm-i ilâhinin hâssası olarak temyîz, teşhis ve ta’yîne; irâde-i ilâhiyenin hâssası olarak tercîh ve tahsîs ve son olarak kudret-i ilâhiyenin hâssası olarak da te’sîr, isbât ve îcâda işaret etmektedir.⁴⁵ Binâenaleyh mâhiyât-ı eşyanın temessül, temeyyüz, taayyün ve teşahhus yeri olarak ilm-i ilâhi-i ezeliye işaret etmesi ve îcâdın ancak irâdenin tahsîs ve tercîhinin ardından kudret dairesi itibarıyla gerçekleştiğini belirtmesinin Bedüzzamân açısından mevcûdât-ı ilmîyenin ilm-i ilâhî mertebesi itibarıyla henüz te’sîr ve îcâda mahal ve konu olmadığı dolayısıyla da bu mertebeye nazara alındığında yaratılmamış şeylerden ibaret olduğu anlamına geldiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Doğrusu bu durum vahdet-i vücûd âriflerinin a’yân-ı sâbitenin Cenâb-ı Hakk’ın ezeli ilmine nisbetle kadîm oldukları görüşünü îzâh ederken dayandıkları argümanın kendisi olarak karşımıza çıkmaktadır.⁴⁶ Nitekim Abdülkerim Cîlî’ye (ö. 832/1428) göre a’yân-ı sâbite ancak îcâd-ı aynı zamanında “kün” kelimesinin ihâtası altına girer. Oysa evc-i âlîsinde ve ilmî taayyününde tekvin ismi, a’yân-ı sâbite üzerine dâhil olamaz. İşte ona göre bu mana ve cihetle a’yân-ı sâbite Hak’tır, halk değildir. Zira halk “kün” kelimesinin altına dâhil olan şeyden ibarettir. A’yân-ı sâbite ise ilâhî ilimde bu vasf ile hâdis değildir, belki ilhâk hükmü ile hâdise mülhaktır. Bunun sebebi de a’yân-ı sâbitenin kendi zâtlarında hâdis vücûdlarının kadîme ihtiyacından ileri gelmektedir. Cîlî’ye göre mevcûdların a’yânı, ilmî âlemde ilâhî ilme, ilâhî ilim de bizzât âlim olan Hakk’a mülhaktır. İşte bu ikinci itibar ve cihetle de a’yân-ı sâbite kadîmdir.⁴⁷ Yine Fusûs şârihi Ahmed Avni Konuk bu mevzuda şunları kaydetmektedir: A’yân-ı sâbite ilâhî isimlerin ilmî sûretlerinden ibaret olduklarından hâricî vücûdları yoktur. Oysaki yaratma (ca’l) müessirin tesirinden ibarettir. Bunlar ise tesir ve infîâl mahalli olmadıklarından yaratılmışlıkları (mec’ûliyet) söz konusu olamaz. Yani âriflere göre a’yân-ı sâbite yaratılmış (mec’ûl) değildir. Bunlar yapılarak vücûda getirilmiş şeyler değildirler. Çünkü bunlar şuûnât-ı zâtiyeden ibarettirler. Şuûnât-ı zâtiye ise Zât’ın iktizâttır, Zât ile beraber kadîmdir ve bir yaratıcının (câ’il) yaratması (ca’l) ile mec’ûlen mevcûd olmadıkları gibi bir müessirin tesiri altında da değildirler. Mademki Zât-ı Vücûd mevcuttur, elbette bu şuûnât ta O’nunla beraber mevcûduttur.⁴⁸

Bedüzzamân eşyanın mâhiyetleri, hakikatleri ve melekûtiyet vecihlerinin şeffâf ve ayna gibi parlak olduğuna da dikkat çekmektedir. Eşyanın mâhiyetine ait bu şeffâfiyet ve onun mukâbilinde Hak Teâlâ’nın zâtî ve ezeli olan kudretinin en has bir nûr ve nûrların nûru olması muvâcehesinde dile getirdiği nûrâniyet hakikatini beraber ele alan Bedüzzamân, bu iki hakikat mülâhazasıyla bütün bir eşyanın nasıl gayet derecede bir kolaylıkla yaratıldığını göstermeye çalışır. Böylece yaratılmaları açısından az ve çoğun, büyük ve küçüğün, cüz’î ve küllînin farklarının olmadığını, Allah’ın mutlak olan kudreti karşısında hepsinin bir olduğunu ve sonsuz eşyanın bir tek şey gibi îcâd edildiğini açık olarak ortaya koymaya çalışır.⁴⁹ O şöyle der: “Evet nasilki nuraniyet cihetiyle güneşin ziyası ve aksi, kudret-i Rabbanîye ile deniz yüzüne ve bütün kabarcıklarına girmesi, birtek cam parçasına girmesi gibi kolaydır, ikisi müsavidir. Öyle de Zât-ı Nur-ul Envâr’ın nuranî kudreti dahi gökleri, yıldızları yaratması, döndürmesi; sineklerin, zerrelere icad ve döndürmesi gibi ona kolaydır, ağır gelmez. Hem nasilki şeffâfiyet hâssasıyla birtek âyinecikte ve bir göz bebeğinde güneşin misalî sûreti kudret-i İlahîye ile bulunur, aynı kolaylıkla bütün parlak şeylere ve katrele ve şeffâf zerreciklere ve deniz yüzlerine o aksi ve ışığı emr-i İlahî ile verilir. Aynen öyle de; masnuatın melekûtiyet ve mahiyet yüzleri şeffâf ve parlak olmasından, kudret-i mutlakının cilvesi, tesiri birtek nefsin icadında bulunması kolaylığı derecesinde bütün hayvanatı yaratır. Az-çok, büyük-küçük, fark yok.”⁵⁰

Bedüzzamân’ın ayân-ı sâbiteyi “imkânî vücûdlar” şeklinde de tabir ettiği görülür.⁵¹ O şöyle der: “Mahlukat mümkündürler ve imkân dairesinde vücud ve ademleri müsavi olmasından, Vâcibü’l-Vücud’un hadsiz kudret-i ezeliyesi birtek mümkününe vücud vermesi kolaylığında bütün mümkünâtın vücudu, ademin müvâzenesini bozar, herşeye lâıyk bir vücudu giydirir. Ve vazifesi bitmiş ise, zahirî vücud libâsını çıkarıyor, sureta ademe, belki

⁴³ Nursî, *Lem’alar*, s. 240, 322.

⁴⁴ Nursî, *Lem’alar*, s. 322. Ayrıca bkz. Nursî, *Lem’alar*, s. 240.

⁴⁵ Bkz. Nursî, *Mektûbât*, s. 37, 242-244; *Mesnevî-i Nûriye*, s. 250; *Lem’alar*, s. 194; *İşârâtü’l-İcâz*, s. 100; *Şualar*, s.659-660; *Barla Lâhikası*, s. 265; *Sözler*, s. 548; *Asâ-yı Mûsâ*, s. 140.

⁴⁶ Ayrıntılar için bkz. Abdülkerim Cîlî, *İnsân-ı Kâmil (el-İnsânü’l-Kâmil fi-Marifeti’l-Evahir ve’l-Evail)*, çev. Abdülaziz Mecdi Tolun, İstanbul: İz Yay., 2010, s. 211-212; Konuk, *Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, I, 17-18, 130-132; Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 261; Çakmaklıoğlu, *İbnü’l-Arabî’ye Göre İlahî İsimlerin Âlemde Tecellisi...*, s. 29; Eraydın, *Fusûsu’l-Hikem’e Yapılan Bazı İtirazlar*, s. 45-46.

⁴⁷ Cîlî, *İnsân-ı Kâmil*, s. 211-212.

⁴⁸ Konuk, *Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, I, 17.

⁴⁹ Nursî, *Şualar*, s. 160, 658.

⁵⁰ Nursî, *Şualar*, s. 658.

⁵¹ Nursî, *Mesnevî-i Nûriye*, s. 146.

*daire-i ilimdeki mane'î vücûda gönderir.*⁵² Ona göre Allah'ın ezeli ve muhit ilminde sûret ve mâhiyetleri akseden (temessül) imkânî vücûdlar bu anlamda Vâcibü'l-Vücûd'un nûrânî olan tecellilerine ayna ve ma'kes olmaktadır. Böylece ezeli ilim imkânî vücûdlara (a'yân-ı sâbite) ayna olduğu gibi, bu vücûdlar da Vücûd-u Vücûbî'ye ayna olmaktadır.⁵³

Aynalık noktasındaki bu mütekâbil ilişkiye vahdet-i vücûd geleneğinde de işaret edilmiş olduğunu görmekteyiz.⁵⁴ Bu anlamda Abdullah Bosnevî (ö. 1054/1644), ilim mertebesinde Hakk'ın ilk taayyünatı olan a'yân-ı sâbitenin iki konumu olduğunu belirtir. İlk durumda a'yân-ı sâbite Hakk'ın vücûdunun, isimlerinin ve sıfatlarının aynalarıdır. Böylece tecellî ancak a'yânın sûretlerinde gerçekleşebilir. İkinci durumda Hakk a'yân-ı sâbite için ayna olup a'yânın sûretleri ancak Hakk'ın tecellisinde zuhûr ederler. Bosnevî'nin bu iki durumdan çıkardığı sonuçlar ise şöyledir: Birinci durumun sonucu şudur ki, hariçte a'yân vâsıtasıyla taayyün eden *vücûd*tan başka bir şey zuhûr etmediği gibi a'yânda taayyün eden “vücûd-i vâhid”den başka bir şey yoktur. Bu durum insanın muhtelif aynalara baktığı zaman yüzü tek olmasına rağmen sûretinin bu aynaların her birinde ayrı ayrı taayyün etmesine benzer. İkinci durumun sonucu ise şudur ki, vücûdta a'yândan başka bir şey yoktur. A'yânın aynası olan Hakk'ın vücûdu ise bu a'yân sayesinde tecellî eder. Hariçte mevcûd olan a'yân (a'yân-ı vücûdiyye-i 'ayniyye) Hakk'ın tecellisinde zâhir olan a'yânın (a'yân-ı sâbite-i gaybiyye) sûretleridir.⁵⁵ İsmail Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725) de eşyanın mâhiyet ve hakikatlerinin ilâhî isim ve sıfatlarla kâim olup zuhûrlarının esmânın tecelliyâtına bağlı olduğunu ifade eder. Ona göre bu mâhiyetler tecellî neticesinde ilâhî nûrun aynası olmuşlar ve ilâhî nûr da mâhiyetlerin hal ve keyfiyetlerine ayna olmuştur.⁵⁶ William Chittick de dünyaya gelmek için eşyanın (şeyler) şu veya bu şekilde ilâhî isim ve sıfatların tecellilerini yansıtmak durumunda olduğuna, aksi takdirde bunların hiçbir şekilde var olamayacağına işaret eder.⁵⁷

Öte yandan Bedüzzamân, imkân özelliğinde olan eşyanın hakikatleri ve mâhiyetleri konumundaki bu imkânî vücûdların bilâhare somut ve duyulur bir varlıkla hârice çıkmış olsalar da gerçek bir varlık düzeyine ulaşmış olmadıklarını, olamayacaklarını da ayrıca nazara vererek, buna dikkat çekmekte ve şöyle demektedir: “*Sonra o imkânî vücûdlar, ilm-i ezelden vücûd-u haricîye intikal etmişlerse de, vücûd-u hakikî mertebesine vâsıl olmamışlardır.*”⁵⁸ Yani hakikatlerin hâricî vücûda intikalleri onların Vâcibü'l-Vücûd'a karşı olan fakr ve ihtiyaçlarını ortadan kaldırmamıştır. Nitekim İzutsu, İbnü'l-Arabî ve onun düşüncesinin şârihi olan Kâşânî'den aktarımlarda bulunmakta ve aslında onlara göre temelde mümkün özelliğinde olanın, eşyanın hakikatleri olan a'yân-ı sâbite olduğunu belirtmektedir. Yani a'yân-ı sâbite hâricî bir varlık giyinse de bizzâtihi yani bilfiil varlık halinin dışında o, hala bizzâtihi mümkün ve ferdiyet kazanmaksızın yalnızca akılla idrâk edilebilir kalmaktadır.⁵⁹ Yani İbnü'l-Arabî açısından a'yân-ı sâbite kendileri bakımından var değildir. Bunlara var demek bir bilgi tarafından bilinmeleri demektir. Zira vahdet ehli sûfîlere göre mümkün her zaman mümkündür. Onun bu özelliği, kendi hakikatine kendisi bakımından var olmamak, dolayısıyla kendisi nedeniyle dışta zuhûr etmemek niteliğini yüklememiz anlamına gelir. Binâenaleyh mümkün hakikatler Tanrı bakımından “sâbit” şeyler iken kendileri bakımından ise var olmayan ademî şeyler olarak kabul edilmiştir. Vahdet-i vücûd anlayışına göre onların her an yeniden yaratılmasını gerektiren de bu durumlarıdır. Tecellî neticesinde hâricî bir varlığa bürünmeleri onları imkân özelliklerinin dışına çıkarmaz. Diğer taraftan Tanrı'nın kendi bilgisindeki a'yân-ı sâbiteye tecellî etmesi aynı zamanda Tanrı'nın kendi dışındaki bir şeye muhtaç olması tehlikesini de ortadan kaldırmış olmaktadır.⁶⁰

Bedüzzamân'ın ayân-ı sâbiteyi ifade etmek için mâhiyet ve hakikat dışında kullandığı tabirlerden birisi de “mevcûdât-ı ilmiye”dir. Bedüzzamân'ın bu varlıkları maddî vücûdu olmayan sadece ilmî bir varlığa sahip olanlar şeklinde niteler. Bu anlamdaki nitelemeyi de “ma'dûmât-ı haricîye” tabirini kullanarak yapar. Manevî veya gaybî vücûd da dediği ilmî vücûdun, ilim dairesinde söz konusu olduğunu belirten Bedüzzamân, mutlak ademin olmadığını, bu ilim dairesinde yer alan ademin de “adem-i hâricî” yani izâfî bir adem olduğunu belirtir. İşte ona göre kudret-i ezeliye bu ilmî vücûdları onlara perde olan bu yokluktan, yani zâhirî ve hâricî ademden⁶¹ çıkarmak sûretiyle onlara hâricî bir vücûd verir, böylece onlar da ilim dairesinden çıkıp kudret dairesine girerler. Yine fânî ve zâil olan

⁵² Nursî, *Şualar*, s. 659.

⁵³ Nursî, *Mesnevî-i Nûriye*, s. 146.

⁵⁴ Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, I, 209; Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2011, s. 252.

⁵⁵ Abdullah Kartal, *Abdullah Bosnevî ve Merâtib-i Vücûd İle İlgili Bir Risâlesi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1996, s. 65.

⁵⁶ Rasim Efendi, *Tasavvuf Sözlüğü*, s. 1242-1244.

⁵⁷ William Chittick, *Varolmanın Boyutları (Tasavvuf ve Vahdetü'l-Vücûd Üstüne Yazılar)*, çev. Turan Koç, İstanbul: İnsan Yayınları, 2013, s. 205-206.

⁵⁸ Nursî, *Mesnevî-i Nûriye*, s. 146.

⁵⁹ İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, s. 225-227.

⁶⁰ Mustafa Tahralı, “Vahdet-i Vücûd ve Gölge Varlık”, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, İstanbul: MİFAV Yayınları, 2011, III, 27-28; Demirli, *İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, s. 200-202.

⁶¹ Nursî, *Şualar*, s. 24-25.

varlıkların da kudret dairesinden çıkıp ilim dairesine girdiğini yani hâricî vücûdu bırakıp tekrardan ilmî ve manevî bir vücûda büründüğünü ve şehâdet âlemini terk edip gayb âlemine çekildiğini tespit eder. Böylece eşyâ mutlak bir ademden gelmediği gibi mutlak bir zevâl ve ademe de gitmemektedir.⁶²

Bedüzzamân'ın yaratılanların ilâhî ilimdeki varlıklarını “rûhlu bir sübût-u ilmî” şeklinde ifade ettiği de görülür. Bu rûhlu ve ilmî sübûtları olan ilmî vücûdların, bütün canlıların hayatları boyunca geçirecekleri tavır, hareket, şekil ve amelleri gibi husûsiyetlerin (mukadderât-ı hayâtiye) kendilerinden alındığı canlı kader levhaları olduğu şeklinde bir değerlendirme yapar. Zira ona göre her bir şeyin ilâhî ilimdeki çeşitli tavırlar ile türlü türlü ve birçok vücûdları, ona ait olan ilmî bir vücûd silsilesi meydana getirir. Ona göre ilmî vücûd da hâricî vücûd gibi umûmî hayatın manevî bir cilvesine nâildir.⁶³ Bir çeşit manevî hayata sahiptir. İşte her bir şeyin mukadderât-ı hayâtiyesi onun bu canlı olan ilmî vücûd silsilesinden alınmaktadır.⁶⁴ Nitekim mevcûdât-ı ilmiyenin (a'yân-ı sâbite) ilm-i ezeli'deki hallerinde hayat sahibi oldukları anlayışının sûfi düşüncede de olduğunu görmekteyiz. Sadreddin Konevî'nin (ö. 673/1274) bu konudaki ifadeleri şöyledir: “*el-Hayy'ın hayatı, karşısında duran herkesi aydınlatan güneş için güneş ışığı gibidir; bizâtihi Hay'ı da kim görürse canlanır ve hiçbir şey ondan gizli kalmaz. Her şey canlıdır. Eşyânın hayatı, mutlak el-Hayy'ın hayatının onlar üzerindeki bir feyzi olduğuna göre, a'yân-ı sâbite, sâbitlikleri halinde hayat sahibidirler. Hayat sahibi olmasalardı, Hakk'ın celâline layık bir kelâm ile kün (ol) sözünü duyamazlardı.*”⁶⁵

Bedüzzamân'a göre ilâhî ilmin bir çeşidi olan kader her şeye özel manevî kalıp hükmünde bir miktar belirler. O kaderî/ilmî miktar, o şey'in vücûduna bir plân, bir model hükmündedir. Kudret icâd ettiği zaman kolaylıkla o kaderî miktar, o plan ve model üstünde icâd etmektedir.⁶⁶ Yani kudret kaderin mühendisliği çerçevesinde iş görmektedir. Kudret kaynak (masdar) iken kader bu anlamda bir mistâr vazifesi görmektedir. Yani kudret varlıkların sudûr ettiği ortaya çıktığı kaynaktır; kader ise varlıkların çıkacağı ölçü, şekil ve miktar olmaktadır. Her şey kaderin çizimi, planı, programı çerçevesinde kudretten sudûr etmektedir. Yaratılanların sûretleri ve biçimleri kader dairesinde hazırlanmakta, düzenlenip tanzîm edilmekte, bu sûret ve biçimlere uygun vücûdları ise kudretin tezgâhında verilmektedir. Dolayısıyla her bir canlının hayatı boyunca geçireceği hal ve tavırlar, vaziyetler, şekiller, bütün ayrıntılarıyla o kaderin kalemiyle yazılmış, çizilmiş olup onların Allah'ın ezeli ilminde birer kaderî miktarları ve ilmî kalıpları bulunmaktadır.⁶⁷

Şüphesiz Bedüzzamân'ın her bir şeyin Hakk'ın ilmindeki bulunuşunu veya her bir şeyin Hak tarafından bilinmesini imkânî, ilmî, manevî veya gaybî de olsa bir çeşit mevcûdiyet yani varlık olarak değerlendirmesi önemlidir. Kaldı ki Bedüzzamân'a göre *هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ*⁶⁸ âyeti şuna delâlet etmektedir ki, bir şeydeki vücûd o şeye dair ilmî, eşyâdaki varlık nûru da ondaki ilim nûrunu kesin olarak gerektiren bir durumdur.⁶⁹ Bedüzzamân'ın vücûd ve ilim arasındaki ilişkiye dair bu ifadeleri hemen aklımıza ayân-ı sâbite teorisi muvâcehesinde sûfilerin yaratmayı “bilmek” diye nitelemelerini getirir. Nitekim sûfilerin bu anlamda şu ifadeleri kullandıkları görülür: “Tanrı'nın bilmesi yaratmaktır”, “Tanrı'nın bilmesi yaratmasıdır.”⁷⁰

Buraya kadar olan kısımda görüldüğü üzere Bedüzzamân'ın ayân-ı sâbiteyle ilgili kullandığı “mahiyât, hakâik, mevcûdât-ı ilmiye/vücûd-u ilmî, imkânî vücûdlar, suver-i mevcûdât, vücûd-u manevî/gaybî, ma'dûmât-ı hâriciye, sübût-u ilmî, sûret-i mahsûsa, elvâh-ı kaderiye, ilmî sûretler, her bir şeyin vücûd planı, modeli, programı, fihristesi, kaderî miktarı, ilmî kalıbı” vb. gibi ifadeler onun bu meseleyi ne kadar geniş ve etraflı bir çerçevede ele aldığına açık bir göstergesidir. Şöyle ki: O, mahiyât ve hakikatlerin tecellî ve zuhûr silsilesindeki sıra ve konumları itibarıyla ulûhiyet mertebesinde ilm-i ezelinin aynasında aksedip temessül ettiklerini, bütün hakikatlerin ilâhî isimlere istinâd ettiklerini ve bu isimlerin cilvelerinin tecellîgâhları, mazharları, aynaları olduğunu ifade etmiştir. Bu anlamda “Kün” ilâhî emriyle ilk olarak karşı karşıya kalan şey eşyânın mâhiyât ve hakikatleridir. Ma'dumluklarını hâricî olarak nitelemiş, yani ilâhî ilimde bir çeşit manevî, ilmî, gaybî bir varlıklarının bulunmakla beraber hâricî varlıklarının bulunmadığını belirtmiştir. Yine vücûdlarını imkânî olarak değerlendirmiş, hâricî bir varlık giyinmelerine rağmen imkânîlik özelliklerinin ortadan kalkmayıp hakikî bir vücûd derecesine ulaşamadıklarını ifade etmiştir. Aynı zamanda ilm-i ezeli-i ilâhide rûhlu, hayatdâr bir sübûtları yani manevî bir vücûdları olduğunu kaydetmiştir. Vücûd-u Vücûbî ile bu imkânî vücûdların karşılıklı birbirine ayna olmalarından söz etmiştir. Vâcibü'l-Vücûd'un zuhûr ve tecellisinin daimî ve sermedî olması nedeniyle mâhiyet ve hakikatlerin bakî olduğunu vurgulayan Bedüzzamân, bunlara kendilerine verilen çeşitli vücûd mertebelerinde ve muhtelif varlık âlemlerinde bir seyir ve sefer yaptırıldığını

⁶² Nursî, *Asâ-yı Mûsâ*, s. 72, 176; *Sözler*, s. 462; *Mektûbât*, s. 59, 284-290; *Lem'alar*, s. 194; *Şualar*, s. 254, 659.

⁶³ Nursî, *Sözler*, s. 110-111.

⁶⁴ Nursî, *Sözler*, s. 110-111; *Lem'alar*, s. 337.

⁶⁵ Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, s. 214-215.

⁶⁶ Nursî, *Asâ-yı Mûsâ*, s. 173-174; *Lem'alar*, s. 192-193, 322-323; *Şualar*, s. 24-25, 659.

⁶⁷ Nursî, *Sözler*, s. 469-471, 662; *Lem'alar*, s. 322-323.

⁶⁸ *Kur'ân-ı Kerim*, Mülk Suresi, 67/14.

⁶⁹ Nursî, *Lem'alar*, s. 297.

⁷⁰ Demirli, *İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, s. 200-201.

belirtmiştir. Bu nedenle ademe gittiğini zannettiğimiz varlıkların aslında mahiyet ve hakikatleri itibarıyla bir âlemde diğerine, bir vücûd mertebesinden diğerine girdiğini, bu itibarla da onlar için ancak sûreten zâhirî bir ademden söz edilebileceğini ortaya koymuştur. Olup bitenin mâhiyet ve hakikatlerin bekâsına karşılık onların itibarî taayyünlerinin değişmesinden ibaret olduğunu tespit etmiştir.

Sonuç

Mevcûdât-ı ilmiyeye (a'yân-ı sâbite) dönük Risâle-i Nûr'un muhtelif yerlerinde dile getirilen tanımlamalarla manevî ve ilmî nitelikteki bu varlıkların ilâhî tecellî tertibindeki yerine ve bu tecellîde gördükleri işlevlere ilişkin tespitler bu eserlerde açık bir a'yân-ı sâbite fikrinin bulunduğunu göstermektedir. Bu çerçevede icâd, mümkünler için hâricî varlıklarına takaddüm eden ezeli ilâhî ilimdeki mahiyetleri üzerinden, zâhirî/hâricî olarak nitelenen görelî bir yokluktan gerçekleşmektedir. Müstakil olmayan bu mahiyetlerin dayanağı ve kaynağı ilâhî isimlerdir. Hakk'ın muhît ve ezeli ilminde temessül ederek suret kazanan bu ilmî ve imkânî vücudlar mevcûdâtın hayatları boyunca geçirecekleri tavır, hareket, şekil ve amelleri gibi husûsiyetlerin (mukadderât-ı hayâtiye) tümünü içermekte böylece ilâhî ilimde onlara ait ilmî bir vücûd silsilesi meydana getirmektedir. Vacibu'l-Vücûd'un nuranî tecellilerine ayna ve ma'kes olma işlevini gören bu mâhiyetlerin sahip olduğu istidât ve kabiliyet bir yerde ilâhî isimlerin tecellilerine renk, yön ve şekil vermektedir. Böylece kâinata görülen kesret, ihtilaf ve eksiklikler de mümkünlerin mahiyetlerinin sahip olduğu bu istidât ve kabiliyetten ileri gelmektedir. Mahiyetlere dönük Risale-i Nûr'da yer alan bu tanımlama ve tespitlerin vahdet-i vücûd anlayışındaki tanımlama ve tespitlerle benzerlik ve paralellikleri açık olarak görülebilmektedir. Şu kadarı var ki, ayân-ı sâbitenin Hakk'ın ezeli ilmine nisbetle kadîm ve ezeli olduğunun açık bir şekilde dile getirildiği vahdet-i vücûd düşüncesinin aksine, Bedüzzamân'ın, vahdet-i vücûd ârifleriyle benzer bir şekilde bu mahiyât ve hakikatlerin ezeli ilimde temessül ve taayyün ettiğini, irâde-i ilâhiyenin tahsîs ve tercihinin ardından ancak kudret-i ilâhiye mertebesi itibarıyla te'sîr, isbât ve icâda konu olduklarını belirtmesine ve dahası Bâkî'ye aynalık etmeleri hasebiyle O'nun rengine bürünmek sûretiyle bâkî olduklarını açık olarak ifade etmesine karşın onların ezeliyeti ve kadimliği husûsunda açık bir ifade kullanmadığı görülmektedir.

Kaynaklar

Afîfî, Ebu'l-Alâ, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.

Ateş, Süleyman, *İşârî Tefsir Okulu*, İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1998.

Başar, Alaaddin, *Esmâ-i Hüsnâ*, İstanbul: Zafer Yayınları, 2014.

Chittick, William C., *Varolmanın Boyutları (Tasavvuf ve Vahdetü'l-Vücûd Üstüne Yazılar)*, çev. Turan Koç, İstanbul: İnsan Yayınları, 2013.

Cilî, Abdülkerim, *İnsân-ı Kâmil (el-İnsânü'l-Kâmil fi-Marifeti'l-Evahir ve'l-Evail)*, çev. Abdülaziz Mecdi Tolun, İstanbul: İz Yayıncılık, 2010.

Çakmaklıoğlu, M. Mustafa, “İbnü'l-Arabî'ye Göre İlâhî İsimlerin Âlemde Tecellîsi: Allah-Âlem Münasebeti Etrafında Ortaya Çıkan Bazı Problemler”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, sayı. 23, s.a. 1-32.

Demirli, Ekrem, *İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan (İbnü'l-Arabî ve Vahdet-i Vücûd Geleneği)*, İstanbul: Kabcacı Yayıncılık, 2012.

_____, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.

Eraydın, Selçuk, “Fusûsu'l-Hikem'e Yapılan Bazı İtirazlar”, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, İstanbul: MİFAV Yayınları, 2011, IV, s.a. 27-62.

Erin, Abdulvehap, *Risâle-i Nûr'da Varlık ve Mertebeleri*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Diyarbakır, 2017.

_____, “Vahdet-i Vücûd Düşüncesi Muvâcehesinde Risâle-i Nûr'daki Varlık Mertebeleri”, *Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, Sayı: 3.

Hakîm, Suad, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2005.

İbnü'l Arabî, Muhyiddin, *Allah'ın İsimlerinin Sırları ve Manalarının Keşfi (Keşfü'l-Mânâ An Sırrı Esmâillâhi'l-Hüsnâ)*, çev. ve not. Ramazan Biçer, İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2015.

İzutsu, Toshihiko, *İbnü'l-Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, çev. Ahmed Yüksel Özemre, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2005.

Kartal, Abdullah, *Abdullah Bosnevî ve Merâtib-i Vücûd İle İlgili Bir Risâlesi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1996.

_____, “Alternatif Bir Vahdet-i Vücûd Yorumculuğu: Simnânî, Cilî ve İmâm Rabbânî Örneği”, *1.Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri*, Konya: MEBKAM Yayınları, 2010, s.a. 159-173.

- Kâşânî, Abdürrezzak, *Sûfilerin Kavramları (İstılâhâtü's-Sûfiyye)*, çev. ve şerh Abdürrezzak Tek, Bursa: Bursa Akademi Yayınları, 2014.
- Kılıç, Mahmud Erol, *Şeyh-i Ekber (İbnü'l-Arabî Düşüncesine Giriş)*, İstanbul: Sûfî Kitap, 2013.
- Konuk, Ahmed Avni, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi-I*, haz. Mustafa Tahralı v.dğr., İstanbul: MİFAV Yayınları, 2010.
- Kur'ân-ı Kerim.*
- Nursî, Bedüzzamân Saîd, *Asâ-yı Mûsâ*, İstanbul: Envâr Neşriyat, 1993.
- _____, *İşârâtü'l-İ'câz*, çev. Abdülmecid Nursî, İstanbul: Envâr Neşriyat, 1994.
- _____, *Lem'alar*, İstanbul: Envâr Neşriyat, 1996.
- _____, *Mektûbât*, İstanbul: Envâr Neşriyat, 1996.
- _____, *Mesnevî-i Nûriye*, çev. Abdülmecid Nursî, İstanbul: Envâr Neşriyat, 1993.
- _____, *Sözler*, İstanbul: Envâr Neşriyat, 1996.
- _____, *Şualar*, İstanbul: Envâr Neşriyat, 1995.
- Rasim Efendi, Seyyid Mustafa, *Tasavvuf Sözlüğü (İstılâhât-ı İnsân-ı Kâmil)*, haz. İhsan Kara, İstanbul: İnsan Yayınları, 2013.
- Tahralı, Mustafa, “Vahdet-i Vücûd ve Gölge Varlık”, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, haz. Mustafa Tahralı v.dğr., İstanbul: MİFAV Yayınları, 2011, III, s.a. 9-63.
- Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Kabalıcı Yayıncılık, 2005.
- Yavuz, Yusuf Şevki, “Vücûd”, *DİA*, İstanbul: TDV Yayınları, İstanbul, 2013, cilt. 43. s.a. 136-137.
- Yurdagür, Metin, *Âyet ve Hadislerde Esmâ-i Hüsnâ Allah'ın İsimleri*, İstanbul: Marifet Yayınları, 1999.