

TASAVVUF ÜZERİNE YAPILAN TEZLER - XVI

Düzen, İbrahim, *Aziz Neseî'ye Göre Allah, Kâinat ve İnsan, (Doktora Tezi),*
Danışman: Tahsin Yazıcı, İ.Ü. Edebiyat Fakültesi (Felsefe Bölümü), İ-
stanbul 1971, 250 s.

Haz.: Ali Tenik

Giriş

İbrahim Düzen tarafından hazırlanan bu doktora çalışmasının Giriş bölümü, Neseî (ö. 1282 veya 1300)'den söz eden kaynaklar, Neseî'nin hayatı ve eserleri hakkındaki bilgileri içermektedir. Yazarın araştırmasına göre Aziz Neseî'nin doğum ve ölüm tarihleri konusunda kesin bir tarihsel rakam ortaya koymamız söz konusu değildir. Fakat araştırmacının ulaştığı bilgiler, Neseî'nin XIII. yüzyılda yaşadığı gerçeğidir.

Bu yüzyıl, tasavvuf düşüncesi ve oluşumu açısından önemli değişikliklerin, yeniden yapılanmaların meydana geldiği bir asırdır. Tasavvufî düşüncenin, bu yüzyılda amelî olmaktan çıkarak nazarî bir sistem haline gelmiş olması ve felsefî bir düşünce niteliği kazanmış bulunmasıdır. Bu yüzyıldan önce Hallac-ı Mansur (ö. 922) ve Aynü'l-Kudât Hemedanî gibi büyük mutasavvıfların etkisini kısmen de olsa gözlemlemek mümkündür. Fakat XI. yüzyılın sonuyla XII. asrın başlangıcında bu hareketin daha yaygınlaşıp sistemleştiği göze çarpmaktadır. İşte Neseî'de tasavvufî konuları genellikle felsefî bir tarzda ve nazarî /teorik olarak açıklamaya çalışan XIII. yüzyılın en büyük sûfîlerinden biridir.

Araştırmacının tespitine göre, gerek nicelik ve gerekse nitelik açısından önemli eserler veren Neseî, kuşkusuz ki XIII. yüzyılın en büyük müellif ve düşünürlerindedir. Önemli eserlere imza atmasına rağmen Neseî, şöhreti meçhul, değeri bilinmeyen bir insan olarak adeta bir kenara itilmiş ve terk edilmiştir. "Tabakat ve Tezkire" yazarlarının ilgisizliği veya ihmalkârlığı, Neseî'nin unutulmasına ve hayatının meçhul kalmasına neden olmuştur. Örneğin, Câmî (ö. 1492), *Nafahâtü'l-Üns* adlı eserinde Neseî'den daha az tanınan mutasavvıfları zikr ettiği halde, ondan söz etmemesi büyük bir yanlıgıdır. Ya-

zarın verdiği bilgiler ışığında, pek bilinmeyen, fakat bilinmesi elzem olan bu büyük mutasavvıfın hayatını burada bir paragrafta olsa tanıtmak yerinde olacaktır.

Müellif bütün eserlerinde, *Aziz b. Muhammed en-Nesefî* şeklinde anılmaktadır. Nesefî, Maverâünnehir'in Nesef (Nehşep) şehrinde doğmuştur. Kendisinde Nesef şehrinde doğan diğer alimler gibi "Aziz" lakabını almış, Nesef'e nisbesi ile daha ziyade şöhret bulmuş ve Aziz Nesefî şeklinde yad edilmiştir. Nesefî, önce Nesef'ten Horasan'a göç eder, daha sonra Buhara da ikamet etmeye başlar ve burada tasavvuf ve tıp ilmi görür. Aynı zamanda yaşadığı devirde tıp ilminde kendisinden söz ettiren bir bilim adamıdır. Fakat o tasavvuf ilminde karar kılar ve bu konuda önemli eserler verir. Buhara'nın Moğollar tarafında siyasi nedenlerden dolayı yakılıp yıkılması Nesefî'yi de göç etmek zorunda bırakır. Nesefî'nin Buhara'dan göç etmesi, onun hayatının bir dönüm noktasını teşkil eder. Bu olaylardan sonra Nesefî'nin Horasanın şehirlerini dolaştığı, tasavvufî geleneğe uyarak peyderpey seyahatler yaptığı, devrin büyük alim ve düşünürleri ile sohbet edip ders aldığı, onlarla karşılıklı fikir alışverişinde bulunduğu göze çarpmaktadır. Nesefî'nin, ayrıca seyahatleri esnasında kitaplarını da yazdığı rivayet edilmektedir. Örneğin, *İnsan-ı Kâmil* adlı eserinin ilk kısmını Buhara'da, ikinci kısmını Hamûî'nin türbesinde Horasan'da, üçüncü kısmını Kirman'da, dördüncü, beşinci, altıncı ve yedinci bölümlerini da Şiraz'da Hafif-i Şirâzî'nin türbesinde tamamladığı görülmektedir.

Her ne kadar Nesefî'nin hayatının bazı dönemleri aydınlatılmamış ise de onun kişiliği, fikir ve düşüncesi hakkında bize ışık tutan eserleri çok miktarda kütüphanelerde, bilhassa İstanbul kütüphanelerinde bulunmaktadır. Nesefî bütün eserlerini Farsça ve sade bir dil ile "neşr-i mürsel" tarzında yazmıştır. Dinî, irfanî ve felsefî en önemli konuları sade bir ifade, gayet açık bir üslup ve kısa cümlelerle dile getirme gücünü göstermiştir. Bu önemli şahsiyetin eserleri şunlardır: *Tenzil, el-Maksadü'l-Aksâ, Beyanü't-Tenzil, Keşfü'l-Hakâik, Menâzilü'l-Sâirîn, el-Mebde ve'l-Mead, Keşfü's-Sırat, el-İnsanü'l-Kâmil*.

Birinci Bölüm

Yazar bu bölümde, Nesefî'nin Allah anlayışı ışığında, Nesefî'nin bu konu hakkındaki düşüncelerini işlemiştir. Önce Varlık (vücûd) ana başlığı altında, varlık problemi ve varoluş bakımından Allah, Varlık-Yokluk-Mümkinat (A'yan-ı Sâbite), Cevher-Suret ve Araz bakımından Varlık (vücûd), Varlık'ın üç merhalesi ve iki formu konuları ile Allah'ın sıfatları ana başlığı altında ise, İlahî isimler vasıtasıyla Allah tasavvuru, bütün isimleri cem'eden isim Allah, Rahman ve Rahim isimleri ele alınıp incelenmiştir.

İslam dünyasında çıkan düşünce akımlarının uzlaşamadıkları, üzerinde en çok tartıştıkları konulardan birisi de Allah, Allah'ın sıfatları ve tevhid meselesidir. Bilhassa bu düşünce oluşumlarının Allah kavramını idrak metodları, çeşitli tartışma ve fikir ayrımlarını adeta gerekli kılmıştır. Bu konuda özellikle mutasavvıflar, kelamcılar ve felsefeciler arasında çıkan fikri tartışmalar İslam düşüncesini çeşitli düşünce ekolleri ile karşı karşıya getirmiş ve bu düşüncenin evrensel bir karakter kazanmasına zemin hazırlamıştır. Her biri ayrı bir metod izlemiştir. Örneğin İslam felsefecileri ile kelamcılarının dayanağı akıl/reason ve istidlal/reasoning metodları ise cüz'iyattan/part külliyat'a/universal doğrudur. Mutasavvıfların metodu da genel olarak külliyatın cüz'iyata inmektedir.

Gazâlî (ö.1111)'nin hakikati anlama konusunda felsefe ve mantığı yetersiz bulması, Allah'ın ancak derûnî bir marifetle bilineceği tezi, kendisinden sonra gelen bütün sûfler için adeta bir mesned olarak kabul edilmiş gibidir.

Gazâlî'den sonra İbnü'l-Arabî (ö.1240)'de filozof ve kelamcılarının hakikate ulaşmak için kullandıkları akıl ve istidlal/delil metodunu yermiş, Hakk'ın keşf ve müşahade yoluyla anlaşılabilceğini ortaya atmıştır. Ona göre keşf sahipleri Hakk'ı her şeyde müşahade ederler. Hakk'ı yalnız onlar idrak edebilir. Keşf sahipleri, manevî zevk ve coşkunluğu olan kişilerdir. Allah'ı her şeyde müşahade ettikleri için onların kalpleri, O'nun bütün suretlerini kapsayacak genişliktedir

Araştırmacının tespitine göre Nesefî bu konuda, hemen hemen bütün eserlerinde az çok bu soruna değinmektedir. Nesefî'yi özellikle bu konudaki objektif davranışı ile çağımızın felsefecilerine benzetmek mümkündür. Zira Nesefî'ye göre hak ve hakikat bilinmeyen bir hedeftir. Bu hedefe ulaşmak isteyen bütün doktrinler eşit seviyede "Hakk'tan" uzaktırlar; çünkü hepsinin metodu taklid ve istidlalden ibarettir. Tek başına hiçbir kimse bütün ilimleri kavrayamaz. Kainatta hem filozof, hem peygamber, hem de veli olacaktır. Bunlardan her birinin ilmi ayrı ayrıdır. Bir kimsenin hem peygamber, hem veli, hem de filozof olmasına gerek yoktur.

Nesefî'de diğer mutasavvıflar gibi, Hakka ulaşmanın sözden ziyade hâl ile mümkün olacağını görüşündedir. Derûnî/içsel tecrübe ve hads/sezgi yolu iledir. Nesefî, özellikle bu noktada zâhir ulemasının en hassas noktasına parmak basmış olur. Çünkü mutasavvıflar bilhassa zâhir ulemasını, derûnî tecrübesizlikleri dolayısıyla eksik görmektedirler. Nesefî'ye göre derûnî tecrübe ve sezgi sahiplerinin en önemli görevleri, bütün ruhî melekelerini bir tek noktaya yönelmeleridir. Bu da yalnız akılla mümkün değildir. Akıldan sonra aşk lazımdır. Aşk ve aklın rehberliği ile Hakk ve hakikat yolcusu, bütün engelleri aşar ve Hakk'a kavuşmanın şeref ve zevkine ulaşır.

Araştırmada Neseffî'nin "varlık/being" konusu hakkındaki düşünceleri de detaylı bir şekilde açıklanmıştır. Neseffî'ye göre vücûd/being birdir ve o da Allah'ın vücûdudur. Allah'ın vücûdundan başka bir varlık olsaydı vücûd bakımından onun ortağı olmuş olurdu. Halbuki bütün akıl sahipleri, Allah'ın zıddı, benzeri ve ortağı olmadığı konusunda ittifak halindedirler. Diğer taraftan şayet Allah'tan başka bir varlık olsaydı, iki vücûd olmuş olurdu. Bu iki vücûd da zorunlu olarak ya muttasıl/bitişik ya da munfasıl/ayrı olacaktı. Halbuki Allah'ın vücûdu, herhangi bir şeyle muttasıl ya da munfasıl değildir.

Neseffî, varoluş/existence bakımından Allah'ı sonsuz varlık nuruna benzetmektedir. Neseffî'ye göre Allah'ın varlığı sonsuz ve sınırsız bir nurdur. Bu nurun öncesi ve sonu yoktur. Mürekkep/compound olması ve parçalanması düşünülemez, değişmez ve yok olmaz. Bu nur "ehad-i hakikî"dir. Zatında hiçbir şekilde çokluk/plurality söz konusu değildir.

Varoluş, yani zat/God's essence bakımından Allah'ı kavramak mümkün olmadığı için genellikle vahdet-i vücûdçular/unity of begin Allah için zat deyimini kullanmazlar. Zira Allah için zat deyimini kullanılacak olursa herhangi bir anda ona noksanlık izafe edilebilir. Halbuki Allah daima mükemmeldir. Zat deyimini Kur'ân ve hadislerde de zikir edilmez. Onun için vahdet ehli çoğu zaman Allah için *vech/God's face* deyimini kullanırlar. Neseffî ayrıca kelamcı ve filozoflarında varlık konusundaki düşüncelerine karşılaştırmalı olarak yer verir. Kelamcılara göre varlık/existence ve yokluk/nonexistence arasında herhangi bir vasıta yoktur. Bir şey ya vardır ya da yoktur. Ama sırf yokluk/adem-i mahz müreccah/tercih edilen vasıtasıyla var olabilir. Ya da var olan bir şey müreccah vasıtasıyla yok olabilir. Kelamcılara göre iki vücûd vardır; vücûd-u kadîm, vücûd-u hadîs. Filozoflara göre, varlık ve yokluk arasında bir vasıta vardır ki oda mahiyettir/quiddity. Mahiyet, varlık ve yokluktan başka bir şeydir. Bütün eşyanın mahiyetleri ezeldir. Bu mahiyetler önceden ilm-i ilâhîde mevcut idi; çünkü ilm-i ilâhîde olmayan ve önceden takdir olunmayan bir şeyin var olması mümkün değildir.

Vahdet-i vücûdçulara göre ise vücûd ve adem arasında hiçbir vasıta yoktur. Bir şey ya vardır ya da yoktur. Çünkü varlık ve yokluk paradoksaldır. Paradoks içinde olan iki şey arasında vasıta olmaz. Varlık ve yokluktan bir arada bulunması mümkün değildir. Varlık ve yokluk, birbirinin zıddı iki kavram halinde düşünülemez; çünkü zıtlık iki varlık arasında olabilir.

Yazarın ortaya koyduğu teze göre, Neseffî'de vücûd/being birdir. Hakikatte Allah'ın varlığından başka hiçbir varlık yoktur, olmasına da imkan yoktur. Varoluşu itibariyle vücûdun zıddı, benzeri ve ortağı düşünülemez. Ancak bu vücûdun birçok mertebeleri ve fertleri vardır. Vücûdun cüz'iyatında herhangi

bir eksilme veya azalma söz konusu değildir; çünkü bu vücûdun fertlerinden, tür ve cinslerinden birinin eksilmesi veya fazlalaşması, vücûdun da eksilip çoğalmasını gerektirir ki bu onun için bir eksiklik olur. Halbuki vücûd için noksanlık imkansızdır.

Yazarın tespitine göre, ayan-ı sâbite/varlık-yokluk-mümkinat konusunda Nesefî’de tıpkı İbnü’l-Arabî gibi düşünmektedir. Nesefî’ye göre ayan-ı sâbite ilk önce bilkuvve olarak vardır. Bu durumda ayan-ı sâbite pak ve mücerredir. Sade ve renksizdir. Orada ayrılık, yorgunluk, gençlik, ihtiyarlık ve ölüm yoktur. Bütün zıtların birleştiği yerdir. Bu alemde değişkenlik söz konusu değildir. Devamlı emniyet ve huzur söz konusudur. Yırtıcı kuşlarla evcil kuşlar, kurt ile kuzu bir arada yaşamaktadır. Nemrud ile İbrahim(s) barış halindedir. Eşyanın mahiyetleri/ayan-ı sâbite haricî alemde varlık sahibi olmadan önce küllî/universal olup hiçbir şeye bağlı değildir. Harici alemde taayyün/determination ettikten sonra, yani bilkuvve halden bilfiil haline dönüşmesiyle mukayyed olurlar. Paradokslar ve hoşnutsuzluklar, ayan-ı sâbitenin bilfiil halindeki tezahürleri ile başlamaktadır.

Nesefî’ye göre vücûd (Allah) birdir. Fakat bir olan bu vücûd hem ezelf hem hadis, hem evvel hem âhir, hem zâhir/apparent hem bâtın/esoteric, hem halik hem mahluk, hem sâcid mescûd, hem alim hem malum, hem âşik hem ma’suktur. Allah’ın bütün sıfatlarında da durum aynıdır. O’nun varlığı zâtı/God’s essence, bütün varlıkları kapsaması vechi/face, bu iki mertebenin kapsamı ise O’nun nefis/soul mertebesidir. İlâhî nur bütün varlıkları ihata etmektedir. Hiçbir varlık yoktur ki Allah zat ile onunla olmasın, ondan haberdar bulunmasın. İşte nurun bu kuşatıcı ve şümüllü, Allah’ın vechidir. O halde nereye dönersek dönelim, hakikatte Allah’ın vechine/God’s essence doğru yüz çevirmiş oluruz, nitekim Kur’ânda da “nereye dönerseniz dönün Allah’ın vechi oradadır...” (2/115) buyurulmaktadır. Buna göre varlık aleminin ilâhî zâtın çeşitli şekillerde görünmesinden ibarettir. Nesefî, vech mertebesinin bu şümüllü dolayısıyla tıpkı İbnü’l-Arabî gibi insan neye taparsa tapsın Allah’a tapıyor neticesini çıkarıyor

Araştırmacının yaptığı tespite göre, Nesefî’nin nazarında bütün varlıklar, ilâhî hakikatin bir görüntüsüdür. Bu görüntülerin mecmuu/unity vechullahıdır. Yani varlık aleminin Allah’ın vechidir. Paradokslar, ihtilaflar, kötülükler...yani bütün isimler vech mertebesindedir. Vechin vech ile ittisali olsaydı, Ali’nin bildiğini Ahmet’inde bilmesi gerekirdi. Halbuki durum böyle değildir. O halde vechin vech ile değil, zat ile ittisali olması gerekir. Daha açık bir ifade ile vech zâtın görüntüsüdür. Böyle olunca varlık aleminde mevcûd olan ilim, kudret vs. gibi bütün sıfatlar, hakikatte ilâhî zâtın görüntüleridirler.

Araştırmacının bu konuda elde ettiği veri bize şu sonucu vermektedir; Neseffî'ye göre, Allah zat yönü ile bilinmez, kavranmaz. Fakat vech yönü ile onun hakkında bir fikir sahibi olabiliriz. Onun için vahdet-i vücûd görüşünü benimseyen mutasavvıflar, Allah için, zat yerine genellikle vech kavramını kullanırlar. Neseffî nefis kavramını da, İbnü'l-Arabî' de olduğu gibi, bütün varlıkları kapsayan vücûd-u câmî anlamında kullanır, yani vücûdun zat ve vech mertebesini birden kapsaması anlamında kullanmaktadır. Sonuçta Neseffî'ye göre, zat, vech ve nefis mertebeleri vardır ve var olacaktır. Fakat nefis ve vech de zatın tecellisinden ibarettir.

Yazar, araştırmacının birinci bölümün son kısmında Neseffî'nin Allah'ın sıfatları ve Allah, Rahman ve Rahim isimlere getirdiği yorumu ele almıştır. Neseffî'ye göre ilk cevher dahil, bütün varlıklar ilahî sıfatların bir görüntüsüdür. Her varlık kendine has bir eylem icra etmektedir. Hiçbiri boşuna yaratılmış değildir. Varlık/being aleminde var olan hiçbir eşya diğerinin işini görmez. Zira her birinin yapacağı görev farklı farklıdır ve bütün bunlar ilahî sıfatların hepsinin zahir olması içindir. Varlık aleminde görülen sıfat ve suretlerin/form, bu alemde tekrar bilkuvve haline dönüşmesi ve aynı sıfat ve isimlerle, ikinci bir varlığın vücûd bulması halinde, sonradan meydana gelen bu ikinci varlık ile ilk varlığın anı olmaktadır. Fakat bu, tenasüh yolu ile değil tenasüb yoluyla olmaktadır. Zira bin defa bir denizden su çıkarılırsa, her defasında çıkarılan su aynı sudur. Ama suyun bu ayniyeti tenasüb yoluyla olur. Yoksa mahiyet ve hakikati itibariyle her defasında çıkarılan su ayrı ayrıdır.

Neseffî, ilahî isimleri iki yönde değerlendirir. O'na göre bu isimler, bir yönden Allah'ı tanımamız için bize rehberlik ederler; çünkü zatı ve sıfatları cihetiyle Allah kavranmaz, meçhuldür. Allah, ancak isimleri yönünden kavranabilir. Fakat diğer yandan ilahî isimler, Allah'ın hakikatini gizleyen bir perde mesabesinde dirler. İnsanların ilahî hakikat konusunda tereddüde düşüp yanılmalarının nedeni yine bu isimlerdir. Zira yeryüzünde pek çok kimse vardır ki, Allah'ın vech mertebesine tapıyor, böylece isimler ötesindeki hakikati göremiyor, isimlere aldanıyor ve onları ilahî hakikat gibi anlıyor. İsimler çokluk teşkil etmektedirler. Halbuki ilahî hakikat bir bütündür, teker teker bu isimlerden her biri Allah olmadığı gibi bunların toplamı da Allah değildir. Ama ilahî hakikat ten ayrı değıllerdir.

Araştırmacının ortaya koyduğu tespite göre, Neseffî, "Allah" ismini en başta zikir edilmesi gereken bir isim olduğunu ve bundan daha yüce bir ismin olduğunu ifade etmektedir. Yaratmak, dirilik, bilmek, kudret ve irade Allah'ın birer sıfatıdır. Gök, yer, cemaat, bitki ve diğer bütün suretler/form Allah'ın birer suretidir. "Allah" ismi ise bütün bunları cem' eden bir isimdir. İşte "Allah'tan başka

ilah yoktur” sözünün Neseffî’ye göre, gerçek anlamı budur.

Neseffî’ye göre, Allah’ın Rahman/Most compassionate ismi kainata varlık bağışlayan isimdir. Bu isim de Allah ismi kadar önemlidir. Ancak Rahman ismi sadece Allah ile kâinat arasındaki rabıtayı sağlar. Yani zâhir ile taalluku vardır. Bâtin ile taalluku yoktur. Halbuki “Allah” ismi hem zâhir hem de bâtını kapsamaktadır.

Sonuç olarak Neseffî bu konuda, Allah ismini, zat kavramının sinonimi olarak kabul eder. Rahman ismi ise Allah’ın ilk tecellisidir ki İbnü’l-Arabî buna “feyz-i akdes” adını vermektedir. Rahman ismi, Allah’ın vechidir. Vechin taayyünleri isimlerden ibarettir ve bu isimler Rahman’ın ismi, yani vech mertebesinin arşıdır. Vech mertebesi bu arşı, yani varlık alemi kuşatmıştır. Çünkü isimler vech mertebesindedir. Rahim/Most Merciful ismi ise nefis mertebesinin karşılığıdır.. Çünkü Neseffî’ye göre nefis mertebesi, zat ile vech arasındaki mertebeleri kapsamaktadır.

İkinci Bölüm

Yazar bu bölümde, Neseffî’nin “insan” anlayışını ele almıştır. Neseffî insanın fizyolojik ve maddî yapısı üzerinde durduktan sonra, özellikle insanın ruh ve karakter halı üzerinde geniş bilgi vermektedir.

Neseffî’ye göre, insanın organizması, insanî nefisle kemalini bulur. Bu organizmada dört unsur ve dört tabiat bir aradadır. Ruh-u nebatî, ruh-u hayvanî ve ruh-u nefsanî bakımından insan ile hayvan arasında bir fark yoktur. Çünkü bu güçler hem insanda hem hayvanda bulunmaktadır. İnsanı hayvanlardan ayıran en önemli özellik, “ruh-u insanî” veya insanın öz hakikatidir. Çünkü insan ile hayvan arasındaki en önemli ayrılık, hayvanın, cüz’i/part şeyleri idrak etmesine karşılık, insanın, hem cüz’i/part ve hem de küllî/universal hakikatleri idrak edebilme yeteneğine sahip olmasıdır. Neseffî’ye göre ruh-u insanî diridir, bilendir, görendir, işitendir. Fakat onun bilgisi, işitmesi, görmesi, diri olması, organizmada olduğu gibi ayrı ayrı yerlerde değildir. onun bütün eylemleri özüyledir. Temelde Neseffî’nin ruh-u insanî hakkındaki düşünce ve ifadeleriyle İbn Sina’nın “nefs-i nâtika” hakkındaki düşünce ve ifadeleri hemen hemen aynıdır. Zira İbn Sina da, “nefs-i nâtika’nın taakkulu zatîdir, alete muhtaç değildir” demektedir.

Neseffî’ye göre ruh-u insanî’nin mahiyeti hakkında hiçbir kimse söz sahibi değildir. hatta peygambere ruhun ne olduğu sorulduğu zaman kendisi cevap vermekten çekinmiş ve Cebrail’in, Allah’tan bu konuda getireceği emirlere ve bilgilere muntazır kılmıştır. Ona göre, insanın organizması bir alem ise bu alemin Rabbi ruhtur. Rabb nasıl bütün alemleri kapsıyorsa, ruh da insanın orga-

nizmasını o şekilde kapsamıştır. İnsanın hiçbir organı ruhtan hali değildir. Fakat hiçbir organ da ruh değildir. Onun için ruhun varlıklara olan yakınlık ve uzaklığı birdir. Birinden uzak veya diğerine daha yakın değildir. Ruh, bizzat cisimle beraberdir. Cismi, en ufak organına kadar kapsamış durumdadır. Fakat bununla beraber ruhun yeri ve fonksiyonu ile cismin yeri ve fonksiyonu ayrı ayrıdır. Cisim hiçbir zaman ruh mertebesine ulaşamaz. Şayet insanın bir organı kırılır, yerinden koparılırsa, bundan ötürü ruha hiçbir zarar gelmez. Hatta cisim, delik deşik olsa bile ruha gene de bir şey olmaz. Çünkü cisim ve cismanî hareketler ruh mertebesine ulaşmazlar.

Nesefî, ruhun cisimle olan ilgisini ayrıca Allah'ın kainatla olan ilgisine de benzemektedir. Allah kâinatla beraberdir. Kâinatın hiçbir zerresi yoktur ki Allah hem zat hem de sıfat ve fiilleri yönüyle onunla birlikte olmasın. Kâinata nazarla, Allah ruh gibidir. Allah'a nazaran da kâinat bir cisim gibidir.

Araştırmacı, İnsanın kâinat karşısındaki durumu konusunda da, Nesefî'nin görüşlerini açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Nesefî'ye göre, insanın önemini somut bir şekilde ortaya koymak için onun bütün kabiliyet ve özelliklerini evrenle karşılaştırmakta ve insanın küçük bir alem olduğunu güzel örneklerle ve düşündürücü delillerle gözümüzün önüne sermektedir. Nesefî, insanı "alem-i sağır"/küçük alem/microcosmos olarak da tanımlamaktadır. İnsandan başka bütün yaratıklar büyük alem/alem-i kebirdir/macrocosmos. Küçük alem olan insan, büyük alem olan kainatın bir örneğidir. Büyük alemde var olan bütün nesnelere numuneleri küçük alemde vardır.

Büyük alemde meydana gelen olaylar ile küçük alemde vuku bulan olaylar birbirine benzemektedir. Örneğin Allah bir şey yaratmak istediği zaman, onun malumu olan o şey önce arştan, sonra kürsüden, daha sonra sabit gezegenlerden, en sonunda da yıldızların refakatinde, süfli aleme indirilir. Süfli alemin padişahı olan tabiat, metafizik alemde gelen bu misafiri karşılamak için, dört unsurdan ona uygun olacak şekilde bir araç hazırlar ki, bu aleme gezsün. İşte daha önce Allah'ın malumu olan bu şey, varlık aleminde vücûd bulunca Allah'ın fiili olmuş oluyor. Küçük alem olan insan içinde aynı şey söz konusudur. Allah'ın yeryüzündeki halifesi olan insan, akli ile bir şeyi ortaya koymak istediği zaman, önce o şeyin formu akılda, daha sonra insanın arşı durumunda olan ruh-u nefsanîde, sonra kürsü durumunda olan ruh-u hayvanîde, en sonunda da organlar vasıtasıyla ortaya çıkmaktadır. İşte ilk basamakta insanın malumu olan nesne, son basamakta onun fiili olmuş olur.

Nesefî'ye göre bütün varlıklar, Allah'ın cemalini aksettiren birer aynadır. Fakat bunların arasında insan, ilahî cemali en güzel şekilde aksettiren varlıktır. Zira insan kâinatın bütün mertebelerinin toplamıdır. Bu itibarla insan, bir yö-

nüyle Allah'ın evidir/beytullah, sırat-ı müstakimdir, levh-i mahfuzdur, arş-ı azamdır. Bütün bunlar, insanın sıfatlarıdır. İlim, hikmet, melek, ahiret, cennet, peygamberlik, erenlik gibi şeylerin hepsi insanın makamlarıdır. Neseî, insanın ilk nüvesini, onun en aşağı mertebesi olarak kabul etmektedir. Allah'ın zatı da en yüksek basamağıdır. İşte en yüksek mertebeye olan ilahî zat ile en aşağı mertebeye olan insanın zatı arasında kalan maddî ve manevî mertebeye ve makamların hepsi, insan içindir. İnsan, en yüksek makamdan en aşağı mertebeye nüzul eder. sonra en aşağı mertebeden, en yüksek makama uruc eder.

Araştırma bize Neseî'nin insanın nüzul/descension ve urucu/ascension hakkında da geniş bilgi vermektedir. Bütün ruhlar, pak ve temiz bir fıtrat üzere yaratılmışlardır. Bunların bu süfli aleme inişlerinden amaç kendi olgunluklarını tamamlamak içindir. Şayet ruh, süfli aleme nüzul etmeseydi ilk yaratılıştaki bilgileri ile kalacaktı. Böylece terakki edip ilim ve marifet sahibi olması imkansız olurdu. Ruh, süfli aleme indikten sonra, cisim vasıtasıyla terakki etmeye ve evreni hem külliyati/universal hem de cüz'iyati/part itibariyle tanımaya başladı. O halde ruhun nüzul ve urucunun asıl gayesi, insanın kendi kendini tanıması ve dolayısıyla da Rabbini tanımasıdır.

Yazar, ikinci bölümün son kısmında, Neseî'nin dinamik insan düşüncesi ışığında, insanın terbiye ve terakkisi/ sülûk konusunu işlemektedir. Neseî'nin perspektifinde sâlik, genel anlamıyla Hakk ve hakikat yolcusu demektir. O, aynı zamanda "sâlik" için "muhakkik" lakabını da kullanmaktadır. Yani bu kelimenin zıddı olan "mukallid" kelimesine baktığımız zaman anlamlı bir kullanımdır. Çoğu zaman da, İbnü'l-Arabî'nin sâlik kavramı için kullandığı "fakir" teriminin Farsça karşılığı olan "derviş" kavramını kullanmaktadır.

Neseî'ye göre sülûk/traning and formation, yol almak anlamına gelir. Bu yolculuk ister maddî alemde, ister ruhlar aleminde olsun her iki yönde de yolculuk vardır. Neseî'ye göre sülûk, yalnız insanlara mahsus bir fenomen değildir. Varlık aleminin bütün fertleri sülûktadır. Her varlık, kendi mahiyetine/quiddity ermek için, hareket halindedir. Çünkü bir şeyin mahiyeti aynı zamanda o şeyin kemâli demektir. İnsanın kemal derecesi, bütün varlığın kemalidir. Başka bir ifade ile varlığın asıl gayesi insan derecesine ulaşmaktır. İnsanın nihayeti ise "bulûğ"/olgunluk kavramı ile tanımlanır. Yalnız Neseî, insanın seyrinin akıl ve ruh-u insanî aracılığıyla yaptığını, fakat insanda başka varlıkları mükemmelliğe ulaştırılan yegâne şeyin *aşk* olduğunu söylemektedir; çünkü cemaddan hayvana varıncaya kadar, her şeyin özü, cevheri aşktır. Varlık aleminin her zerresi aşk ile mest olmuş vaziyettedir. Eğer aşk olmasaydı evren hareket etmezdi ve canlı bir şey olmazdı. Varlık aleminin bütün bireyleri kendilerine aşkırlar. Kendilerini oldukları gibi görmek isterler.

Nesefî'ye göre sâlik, ilk önce kendini tanıyıp mükemmelleştirdikten sonra ancak ilahi alemde haberdar olabilir. Onun için sülûkun başlangıç noktası, insanın kendisidir. İnsan ilk önce kendini, tedrici bir şekilde olgunlaştırdıktan sonra, metafizik aleme doğru yönelmelidir. Kendini her yönden tamamlayan bir insan, hem metafizik alemin hakikatlerinden haberdar olur, hem başkalarını da bu aleme doğru yöneltme gücü kendisinde oluşur. Yani yeryüzünde Allah'ın halifesi olmuş olur. Fakat kendini her yönden tamamlamayan bir kimse- nin, başkalarını terbiye edip onları olgunlaştırmaya ve kendi manevî nüfuzuna almaya kalkışması abestir.

Araştırma, Nesefî düşüncesi hakkında, bize bazı konulara da, alışanın dışında bilgiler vermektedir. Nesefî, insanın derunî marifeti/gnosis dışında kalan ve kulak yoluyla, yani işitilerek öğrenilen, bir insanın boş kalan kendi kuyusuna, başkalarının kuyusundan su çekip doldurmasına benzetir. Onun için sâlik, her şeyden önce kendi içindeki su mahzenini bulmaya çalışmalıdır. Yani derunî/internal marifet sahibi olmalıdır. Zira insanın kendi içindeki su mahzeni tıpkı bir pınar başı gibidir. Ondan ne kadar su alınırsa alınsın hiçbir zaman eksilmez. Ne kadar kalırsa kalsın, kokuşmaz. Aksine gün geçince daha da berraklaşır.

Nesefî'ye göre sâlikin asıl hedefi, kendini mükemmelleştirmektir. Zira ona göre, insan kendini mükemmel kılar ve kendi kemâline erebilirse hem maddî, hem de metafizik alemin gerçeklerine aşına olabilir. Ayrıca, ilim, hikmet/wisdom, güzel ahlak sahibi olmak gibi özellik ve sıfatlar da insanın birer mertebesi olduğuna göre, kendi kemaline ulaşan bir insan bunları da elde etmiş olur. Kısacası Nesefî'nin perspektifinde insanın kendi kemâl mertebesi, sülûkun bütün mertebelerini kapsamaktadır. Sâliki, asıl hedefine ulaştıran şey, onun kendi ruhudur. Zira ona göre ruh, bir nurdur. Bu nurun çeşitli isimleri vardır. Bazıları buna ruh, bazıları nefis ve bazıları da kalp demişlerdir. Fakat bütün bunlar izafidir. Hepsi aynı şeye delâlet etmektedir.

Nesefî, her ne kadar Hakk'a ulaşmak için, zâhirî ilimlerin, bir ön bilgi olarak kabul edilip, öğrenilmesi gerekliliğine inanyorsa da aslında insanın bizzat kendi benliğinden çıkan derunî marifeti, ona tercih etmekte ve aralarındaki farkları güzel örneklerle açıklamaktadır. Ona göre, zâhirî ilimlerle uğraşanların görevi, her gün bir beyaz kağıdı karalamak, yani bir şey öğrenmektir. Derunî marifet sahiplerinin işi de her gün bildiklerinin bir kısmını unutmak ve kalplerini parlatmaktır.

Araştırmacının tespitine göre, Nesefî'nin sâlikin bilmesi için illeri sürdüğü ilkelerde önemlidir. Onun nazarında dokuz şeyi bilmek sâlik için zorunludur. Şayet bu dokuz ilke bilinip yerine getirilirse o zaman onun bilgi derecesi "il-

me'l-yakîn" den "*ayne'l-yakîn*" mertebesine ulaşır. Bilinmesi zorunlu dokuz ilke şunlardır: dünyayı ve dünya işlerini bilmek, ahiret ve ahiretle ilgili şeyleri bilmek, ölüm ve ölümün hikmetini bilmek, şeytanı ve şeytanî işleri teşhis edebilmek, melekleri ve meleklerin görevlerini bilmek, peygamberleri ve peygamberlerin sözlerini bilmek, evliyayı ve evliyanın sözlerinin hakikatini bilmek, kendini tanımak, Allah'ı tanımak ve bilmek. Sonuç itibariyle sâliki yolundan alıko-yan engellerin ortadan kaldırılması, namaz kılmak için abdest almaya benzer, o halde nasıl ki abdetsiz namaz kılmak mümkün değilse, engeller de ortadan kalkmadıkça sâlikin makam sahibi olması mümkün değildir.

Nesefî'ye göre, gerçek anlamda sülûk, Hakk'ı talep etmek ve O'nu sevmektir. O halde sâlik bir anlamıyla da taliptir. Talibin yalnız hankahta ve tekkede olmasına gerek yoktur. Hakk ve hakikat yolcusu, hankahta da, kilisede de ve taht üzerinde de olması mümkündür. Hakk'ı isteyen ve seven herkes sâliktir.

Yazar, Nesefî'nin "uruc"/ascension konusundaki görüşlerini de detaylı bir şekilde işlemiştir. Mutasavvıflar, tabîi ölümden önce, özellikle "*mevt-i iradî*", yani insanın kendi cismanî/maddî istek ve arzularını yok etmesi/terbiye etmesi konusu üzerinde durmuşlardır. Çünkü insanı, Hakk'a ulaşmaktan engelleyen en önemli şey onun maddî kuvvetleridir. İşte mutasavvıflara göre, uruc; sâlik, sıhhatli ve uyanık iken ruhunun, maddî isteklerden vazgeçmesi ve ölümden sonra kendisine keşfedilecek halleri, bu sayede hayatta iken müşahede/observation etmesidir. Sûfîler bu yükselişin önemli basamağı olarak vecdi/ecstasy görmüşlerdir.

Nesefî de vecdi, kalbin metafizik alemi idrak etmesi şeklinde tanımlar. Ona göre, basiretin metafizik alemini ilk müşahede anı vecddir. Keşf ise, vecdin artması sonucunda metafizik alemin daha belirgin olarak görünmesidir. Marifet, keşfin artması sonucunda meydana gelen açıklık ve aydınlıktır. Müşahede, marifetin artması neticesidir. İyan (muayyene)/determination, sûfînin bütün engelleri aşması sonucunda ruhun maddi istek ve arzulardan/masivâdan kurtulması niceliğidir.

Nesefî'ye göre, sâlik, temkin/yüce makamına ulaşıncaya kadar hürriyetine kavuşamaz. Zira salih, telvin/renk makamında iken şehvet ve gazabın esiri olup aciz durumdadır. Temkin makamına ulaştıktan sonra ancak gazap ve şehvetin etkisinden kurtulabilir. Ancak sâlikin kendi inniyetini yok edip Hakk'ı ispat etmek mertebesi olan, temkin makamına ulaşması ve böylece ilahî alem/alem-i ceberût ile doğrudan doğruya temas kurabilmesi için yalnız akıl yeterli değildir. Ona göre duyu organları, insanın ancak maddî/mahsus aleme muttali olmasını sağlayabilir. Akıl da insanı en fazla ruhlar alemine/alem-i melekût/nomenal cosmos ulaştırır. Gerek akıl gerekse duyu organlarının, ilahî

alemi etkileme güçleri yoktur. İnsanı, hüsn-ü mutlaka, kendi ilahî kaynağına ulaştıracak yegâne yol aşktır.

Araştırmacının tezinin ışığında Neseî, aşk/love konusunda bize aydınlatıcı bilgiler vermektedir. Ona göre, aşk, hiçbir şekilde ortaklığa tahammül etmemektedir. Onun için âşğın, kendi gönlünü ma'suk için boşaltması, sadece aşka hasretmesi ve aşktan başka bütün isteklerden temizlemesi gerekir. Esasen aşkın kendisi de insanın iç dünyasını kendinden başka diğer bütün isteklerden temizlemektir.

Neseî, aşk ile aklın sûfî üzerindeki etkilerini de incelemektedir. Aşkî nur, aklı da nara/ateşe benzetmektedir. Aklın aydınlığı her ne kadar dakik ve uzağı görüyorsa da aşkın ateşi, daha dakik ve daha fazla uzağı görebilir. Aklın aydınlığı, aşkın ateşiyle birlikte hareket etmezse tek başına gönül evini aydınlatamaz. Ne vakit aklın nuru aşkın ateşi ile birleşince o zaman gönül sarayı, tam anlamıyla aydınlığa kavuşur. Buna göre, Hakk'a ulaşmak ve ilahî hakikati kavramak için, bir dereceye kadar aklın rehberliği şarttır. Akıl, bizi maddî alemin sınırından çıkarıp manevî ve ulvî alemin sınırına kadar götürür. Fakat ondan öteye gidemez. Bundan sonra aşkın rehberliğine ihtiyaç var. Zira bizi ilahî aleme ulaştıran tek araç aşktır. Aşkın yıkıcılığı, bir anlamda yapıcılıktır. Çünkü aşkın ateşi, insanın putlarını, onu hakikatlerden alıkoyan masivayı yok eder. Böylece onu temizler. Aşkın ateşi, insanı, ayrımcılıktan ve çeşitli şekillerden alıp tevhide ve gerçek istikrara, çokluktan, şirkten kurtarıp birliğe götüren bir güçtür. Akıl insana varlık kazandırırken, aşk ise insanın varlığını ortadan kaldırır. İnsan varlığıyla kaldığı sürece birliğin gerçekleşmesi mümkün değildir. İkilik devam eder. Biri Allah'ın varlığı, diğeri de insanın varlığıdır. Hedef birlik ise, birliğe ulaşmak için de aşk gereklidir.

Aşk, akılla birleşince sâlikin bütün yönleri ve renkleri yanar. Aşk, onu tek bir renk ve bir tek kıble sahibi yapar. Aşk ve aklın birliği, vahdet makamının sınırındadır. Bu makamdan sonra sa'y ve gayretin yeri yoktur. Artık ilahî verginin zamanıdır. Riyazet ve mücahade sona ermiş, Hakk'ı müşahede etme zamanı gelmiştir. Allah'ı talep etme ve O'nu arayıp bulma arzusu ortadan kalkmış, çünkü Allah zâhir olmuştur.

Neseî'ye göre, aşktan başka, sâlik nifaktan kurtarıp birliğe sürükleyen Hakk ile sâlik arasındaki perdeleri, insanın kötü alışkanlıklarını ortadan kaldıran, insanı süfli alemde ulvî aleme yükselten en önemli araçlardan birisi de müsikî ve semadır. Neseî'nin anlatımıyla müsiki yağmura, insanlar da bitkilere benzemektedir. Nasıl ki her bitki, kabiliyeti ve özellikleri oranında yağmurdan yararlanır, canlılığını koruyorsa, insanlar da tıpkı bunun gibi, yetenekleri nispetinde ancak müsiki ve semadan faydalana bilirler.

Araştırma, Neseffî'nin insanın olgunluğu konusuna getirdiği yorum hakkında da okuyucusuna geniş bilgi vermektedir. İnsanın, manevî yönde ilerleyip yükselmesinin sonsuzluğu iki önemli nedene bağlıdır. Bunlardan birincisi, insanın doğuştan beraberinde getirdiği maddî ve manevî gelişme ve ilerleme isteği, ikincisi de, Hakk'a nispetle insan bilgisinin ve manevî makamlarının nisbî/göreceli ve izâfi/göreceli oluşudur. Neseffî, insan bilgisinin nisbî ve izâfi olması sebebiyle, ilahî zat ve sıfatların kavranmasının imkansız olduğunu ileriye sürmekte ve kemâlin en üst derecesinin, insanın kendi aczini idrak etmesi olduğunu ifade etmektedir.

İnsanın ikinci kemâl derecesi hürriyettir. Neseffî'ye göre hürriyet, sâlikin, maddî manevî bütün bağlardan sıyrılmasıdır. Ona göre hürriyet ile rıza mertebesi birdir. Razı olan ancak özgür olabilir. Razı olmayan henüz esaret bağından kurtulamamıştır ve huzur içinde değildir. O halde rıza mertebesi demek, insanın maddî ve manevî bütün bağlardan kurtulması ve böylece özgür olması demektir. Neseffî'nin perspektifinde olgunluk makamı, hürriyet makamından öncedir. İlmin mahiyetine vakıf olmuş ve nihayetine ermiş, hürriyet bakımından bilgin ile cahil arasında bir fark olmadığını anlamış olan insan ancak hür olabilir. Neseffî'ye göre bireyin hürriyetini engelleyen en önemli faktor, tamahkârlık ve ihtirastır. Bu yüzden tamahkarlık ve şiddetli ihtirasa sebep olan ilim ve cehaletin her ikisi de ona göre insanın bir nevi cehennemi ve azabıdır.

Neseffî, nebi ve veli karşılaştırması yapmaktadır. Peygamberin asıl görevi, halkın arasındaki fesadı ortadan kaldırmaktır. Velinin asıl görevi ise, şirki ortadan kaldırmaktır. Onun için peygamber, ilahî hükümleri ortaya koyan kimse değildir. Veliler ise kaşiftirler, yani ilahî hükümlerin hakikatini keşfetmektedirler. O halde veliler, peygamberlerin halka bildirdikleri ilahî emirlerin yorumcularıdır. Ona göre peygamber hicabın vâzı'dır, veli ise hicabın kaşifidir.

Neseffî, bilgi bakımında da veli, nebi ve filozofu değerlendirir. Ona göre gerek filozof gerekse peygamber ve veli temizlik bakımında aynıdır. Ancak peygamberlerin bilgisi ile filozof ve velinin bilgisi ayrı ayrıdır. İlimler nisbî olduğu için, hiçbir kimse bütün ilimleri kavrayamaz. Dünyada hem filozof hem peygamber ve hem de velinin bulunması tabiidir. Yalnız peygamberler ve filozoflar, görevleri gereği sebepler dünyasındadırlar. Halbuki evliyanın sebepler dünyası ile ilgisi yoktur.

Yazar, Neseffî'nin hayat ve ölüm/me'ad konusundaki görüşlerini de açık bir şekilde okuyucuya sunmaktadır. Neseffî'ye göre hayat, insanın şuurlu ve idrak sahibi olmasıdır. Ölüm ise şuursuzluk ve idraksizliktir. Neseffî hayatı, insanın bilgililik derecesine bağlar. Bilgi derecesine göre insanın hayat tarzı da değişmektedir. Diğer taraftan insanın iman derecesi de, bilgisi nispetindedir.

Bir insanın, hakkıyla Allah'ın birliğini idrak edip O'na inanması, onun, bilgi bakımından, filozof derecesinde olması demektir. Ona göre, bilgisi filozof derecesinden aşağı olanlar mümin değil, müslümandır.

Araştırmacının verdiği bilgiye göre, Neseî, insan-ı Kâmil ve Allah-insan ilişkileri konusunda da bilgiler vermektedir. Neseî bu konuda Hallac'ın "*ene'l-Hakk*" sözünde hareketle insan-ı kâmil'i açıklamaya çalışır. Ona göre, Hakk yolcusu, kendini bütün beşerî kötülüklerden, fena ve çirkin sıfatlardan aklandırıp güzel sıfatlarla donandıktan sonra, artık ilahî nur ile bu nuru aksettiren şeyi, birbirinden fark edemez duruma gelir. Tıpkı billurdan yapılmış bir kadehe dökülen berrak ve saf şarap gibi, nasıl ki şarap billûr kadehten, kadeh de şaraptan fark edilemiyorsa, sâlik de Hakk'ın nurunu aksettiren öz benliğinden artık ayırt edemez. İbnü'l- Arabî'de, insan-ı kâmil, Hakk'ın sırrını keşf eden varlık olarak görür. Ona göre insan-ı kâmil, hem yaratılışın hem de varlığın gayesidir. Zira ilahî irade onun aracılığıyla tahakkuk edebilir. Eğer insan-ı kâmil olmasaydı Allah bilinmezdi.

İnsan-ı kâmil, varlığın en son mertebesi ve en mükemmel suretidir. İnsan-ı kâmil demek, doğru düşünen, doğru davranan,, bilgin ve güzel ahlak sahibi kimsedir. İnsan-ı kâmilin müteaddid isimleri bulunmaktadır. Fakat onun bütün isimleri, Neseî'ye göre nisbî ve izafidir. Evreni bir insana benzetirsek, insan-ı kâmil, bu insanın kalbi durumundadır. İnsan kalpsız yaşayamayacağına göre kainatın da insan-ı kâmilden hali olmasına olanak yoktur. İnsan-ı kâmil, mademki evrenin bütün hakikatlarını kapsamaktadır o halde kâinatın bütün hakikatlarına vakıftır. Onun için bütün varlıklar hem suret/form hem mana yönünden insan-ı kâmilin nazargâhıdır.

Üçüncü Bölüm

Yazar bu bölümde, Neseî'nin bakış açısıyla kâinatın/universe-cocmos yaratılışı meselesi ana başlığı altında, kâinatın mertebelerini, üç alem konusunu ve vahdet-i vücûd meselesini incelemiştir.

Neseî, kâinatın var oluşunu iki yönden açıklar. Bir taraftan vahdet-i vücûd ekolüne mensup mutasavvıfların, evrenin yaratılışı ile ilgili düşüncelerine bağlı kalmak suretiyle yaratılışı "*ilâhî sevgi*" /aşk ile açıklarken, diğer taraftan evrenin mertebelerini/sisile-i meratib-i mevcudât ele alırken özellikle İslâm düşünürlerinden İbn Sina ve Farabî'nin görüşlerine benzer şekilde varoluşu/existence, ilahî düşünce/ilahî taakkul ile açıklamaya çalışmaktadır.

Neseî'ye göre hakikî varlık yalnız Allah'a mahsustur. Cevher/substance ve arazlardan/symptom meydana gelen evren ise, ilahî varlığın suretleri, çeşitli görüntüleridir. Evreni meydana getiren, araz ve cevherler, her an değiştiği için

kâinatta her an değişmektedir. İşte evrenin bu ani değişikliklerine her an yeniden var olmak/halk-ı cedid denmektedir.

Nesefî'nin düşüncesinde, Allah'ın varlığı öncesiz olduğu için yeniden var olması düşünülmeyeceği gibi ebedî olması cihetiyle de yok olması tasavvur dahi edilemez. Allah bâtın itibariyle birdir, fakat zâhir yönüyle çoktur. Başka bir ifadeyle Allah, hakikat itibariyle bir, tecellileri yönüyle de çoktur. İlâhî tecelli ise sonsuzdur ve bu tecellide hiçbir tekrar yoktur. Bundan dolayı Nesefî'nin nazarında birlik/vahdet esastır. Çokluk dediğimiz şey, hakikatte birliğin bir görüntüsüdür. O halde evren illeti ve sebebi dolayısıyla kadim, zaman itibariyle hadistir.

Araştırmacı, Nesefî'nin "Allah gizli bir hazine idi"/"kenz-i mahfî" sözüne getirdiği yorumunu da, bize açık bir şekilde sunmaktadır. Allah gizli bir hazine idi, kendini ve en güzel isimlerini/esma-i hüsa olduğu gibi müşahede etmeyi istedi, sevdi, bundan dolayı fiilî sıfatlara bürünerek tecellî etti. İşte Hakk'ın bu tecellîsi vasıtasıyla bir hazine gibi kapalı ve bilinmeyen sıfat ve isimleri, açığa çıktı, böylece Allah, kendi cemâlini, isim ve sıfatlarını olduğu gibi müşahede etti. Öyle ise kâinatın varlığı, ilahî sevgi/aşk, başka bir ifade ile Allah'ın gerek kendini ve gerekse kâinata olan sevgisi ile açıklanabilir. Nesefî, ayrıca Allah'ın varlığını nura, varlık aleminin her ferdini de bu nuru yayan bir pencereye benzetmektedir. Bu nur, kendi zâtına aşıktır ve bu nur kendi cemâlini ancak bu pencereler aracılığıyla seyredebilir. Onun için evren, Allah'ın cemâlini aksettiren bir aynadır. Allah, bu ayna aracılığıyla kendi cemâlini müşahede etmektedir.

Nesefî, İlâhî varlığı iki yönde değerlendirir. Bunlardan biri küllî/universal, diğeri de cü'zîdir/part. Cüzlerde çokluk/plurality vardır. Küll de ise vahdet/unity vardır. Cüzlerde ilk önce, noksanlık, sonra kemâl, küll de ise, daima kemâl söz konusudur. Onun için ilahî varlığın görüntüsü olan kâinat ve kâinatın bütün fertleri, bir seyr içinde olup, devamlı olarak tekamül etmektedirler.

Araştırma, Nesefî'nin, kâinatın mertebeleri hakkındaki anlayışına da açıklık getirmektedir. Nesefî'ye göre varlığın, Allah'tan sadır olma niceliği, güneş ile güneşin ışınlarına benzetilebilir. Bizim eşyayı, akıllar, nefslar, gezegenler, yıldızlar, tabiat ve unsurlar diye çeşitli şekilde sınıflandırmamızdaki öncelik ve sonralık dışsal bir gerçek ifade etmemektedir. Bu tamamen zihinsel bir sınıflandırmadır. Buradaki öncelik ve sonralık yaklaşımı zamanla ilgili bir ayırım değil, mertbe ve derece ile ilgili bir durumdur. Nesefî, kâinatın mertebelerini İslâm filozoflarının bu konudaki görüşlerine paralel bir şekilde açıklamaktadır. Ancak, genellikle filozofların kâinatın mertebeleri hakkındaki düşüncelerini beğenmez. Onun bu konudaki asıl düşüncesi, akıllı olan varlıkların ilk akıldan,

mahsus olan varlıkların ise ilk felekten/sema, gerek ilk akıl gerekse ilk felekin de ceberût aleminden çıkmış olmasıdır ki o, görüşü peygamberlere atfetmekte ve peygamberlerin bu görüşünü filozofların sudur görüşüne tercih etmektedir. Aslında Nesefî'nin kâinatın var oluşu hakkındaki düşüncesi, ana hatlarıyla vahdet-i vücûd ekolüne mensup mutasavvıfların düşüncelerine benzemektedir. Zira ona göre vücûd bir dairedir, bu daireden sadır olan her şey yine ona dönerdir.

Mutasavvıfların kâinatı ve kâinatın nesnelere beş merteye, yani "hazaratü'l-hamse" ile açıklamalarına karşılık Nesefî, üç merteye, yani maddî alem, ruhlar alemi ve ilahî alem ile izah etmektedir. Nesefî bu üç kavram ile kâinatın hakikatini ve aynı zamanda kâinat-Allah ilişkilerini, bütün detaylarıyla incelemiştir.

Nesefî'ye göre kâinat, cevher ve arazlardan meydana gelmiştir. Kâinatı önce iki kısma ayırmaktadır; birincisi, alem-i mülk/maddî alem, ikincisi alem-i melekût veya alem-i makuldur. Mülk alemine verilen bütün isimlerin ifade ettiği bir tek anlam vardır ki o da içinde yaşadığımız maddî alemdir. Melekût/nomenal cosmos alemine verilen isimlerin hepsi de aynı şekilde ruhlar alemine işaret etmektedirler.

Nesefî, bu iki alemden farklı olarak bir de ceberût/cebr veya ilahî alemin den söz etmektedir. Ona göre ceberût/absolte cosmos alemi, mülk ve melekût alemine benzememektedir. Çünkü bu alemin dışsal bir varlığı yoktur. Fakat bu üç alem, hepsi birden ilahî alemdir. Çünkü bu üç alem birliktedir. Birbirlerinden ayrı değildirler. Ceberût alemi, mülk ve melekût aleminin özü, cevheri ve hakikatidir. Mülk/phenomenal cosmos ve melekût alemi ise ceberût aleminin vechi, görüntüsüdür. Buna göre ceberût alemi, mülk ve melekût aleminin başlangıç noktasıdır. Mülk ve melekût alemi ise ceberût aleminin nihayetidir.

Nesefî'ye göre, mülk ve melekût, varlık alemidir. Ceberût alemi ise yokluk alemidir. Ancak yokluktaki amacı, mahiyetler aleminden başka bir şey değildir. Buradaki yokluk ifadesi, eşyanın varlık aleminden taayyün/âşikâr etmemesi anlamındadır yoksa Nesefî'nin terminolojisinde "yokluğun" anlamı yoktur. Bir şey ya vardır ya da yoktur. Var olan yok olmaz, yok olan da var olmaz. Ona göre varlık alemindeki her şeyin özü, yokluk alemindedir. Yokluk aleminde mâdum/yok olan her şeyin vechi ise varlık alemindedir. Fakat yokluk alemi ile varlık alemi birbirine kenetlenmiş iki alemdir. Yokluk alemi icmal, varlık alemi ise tafsil alemdir. Biri özet olarak vardır, diğeri de mufassal/ayrıntılı olarak vardır.

Ceberût alemi özet halinde bulunan Allah'ın kitabıdır. Mülk/fenomen ve melekût alemi de Allah'ın kitabıdır. Fakat Allah'ın bu kitabı mufassal olarak

vardır. Özet halinde bulunan kitap, zat mertebesinde, mufassal olarak bulunan kitap da vech mertebesinde. Mülk ve melekût alemleri de isimlerin mahzarı olup vech mertebesinde. Her üç alem de Allah'ın fiilleri olduğu için, üçü birden Allah'ın nefis mertebesinde olmaktadır.

Yazar, Nesefî'nin işlediği, "kâinatın/cosmos Allah ile olan irtibatı konusu"na da açıklık getirmektedir. Nesefî, üç alemin/mülk, melekût, ceberût birbirleri ile olan ilişkisini, "ma'iyyet"/birliktelik kavramı ile açıklamaktadır. Üç alemin birlikte/ma'iyyet olması kesâfet/perdelemek ve letâfetleri itibarıyla birbirlerine etki edip, ihata etmeleridir. Mülk aleminin bütün varlıkları, etki derecesine göre, birbirlerini kuşatmaktadırlar. Toprağı su. Suyu hava, havayı da ateş ve ışık kuşatmaktadır. Mülk aleminin bütün varlıkları da ruhlar alemi tarafından ihata edilmiştir. Ceberût alemleri de hem mülk, hem de melekût alemlerini etkisi altına almış durumdadır. Tüm olarak, evrenin Allah ile ilişkisini tayin eden "ma'iyyet" kavramına verilecek en güzel örnek ise Nesefî'ye göre insandır.

İnsanın ruhu/spirit, bizzat cisim /body ile bulunmaktadır. Cismin hiçbir zerresi yoktur ki ruh onunla birlikte olmasın ve onu kuşatmasın. Fakat bununla birlikte cismin mekanı ile ruhun mekanı ayrı ayrıdır. Cismin ruh makamına ulaşması mümkün değildir. İnsanın bedeninden bir parça koparılsa ruh yine yerinde durur. Hatta beden, eğer parça parça olsa bile ruha hiç bir şey olmaz. Zira beden ve bedensel eylem ve hareketlerin bulunduğu mekana ulaşamazlar. O halde ruh, bedenle beraberdir. Cismin içinde değildir. İşte Nesefî'ye göre hululcülerin yanlışları asıl nokta burasıdır. Onlar Allah'ın her şeyle birlikte olduğunu söyleyecekleri yerde, Allah'ın, her şeyin içinde olduğunu ileri sürmektedirler. Halbuki bir şeyin başka bir şey içinde olması ile o şeyle birlikte bulunması arasında büyük bir fark vardır.

Allah, mülk, melekût ve ceberût aleminin her zerresi ile birlikte. Bu üç alemin her zerresini kuşatmıştır. Dolayısıyla hepsinden haberdardır. Allah'ın her şeyi kuşatması hem zâtî hem de ilmi yönüyledir. Kur'ân'daki: "Allah her şeyi ilmi ile kuşatmıştır" (65/12) ayet-i kerimesi de Allah'ın eşyayı ilmi ile kuşattığını ifade etmektedir. Nesefî, kâinatı Allah'ın varlığına en büyük kanıt teşkil etmesi bakımından onu, Kur'ân'a benzetmektedir. Bu bölümü araştırmacının Nesefî'den direkt olarak alıntı yaptığı şu anlamlı sözle bitirelim: "Kâinat Allah'ın kitabıdır. Evrenin her cismi Kur'ân'ın bir suresi, bir nevi Kur'ân'ın bir ayeti, her bireyi Kur'ân'ın bir harfi, gece ve gündüzün değişikliği ise bu ilâhî kitabın irabıdır"

Araştırmacı üçüncü bölümün sonunda, Nesefî'nin vahdet-i vücûd/unity of being düşüncesini değerlendirmiştir. Vahdet-i vücûd düşüncesi kısaca hatırlanırsa, bu sistem bütünlük arz eden bir sistemdir. Bu sistemin içinde, Allah, kâi-

nat ve insanın birlikte değerlendirilmesi gerekir. Zira vahdet-i vücûd felsefesine göre Allah, kâinat ve insan birbirlerinden ayrı varlıklar değildir. Vahdet-i vücûd bir bütün olarak düşünüldüğünde kâinat ve insan bu bütünün cüzleri/part sayılırlar. Bir bütünü parçalarına ayırarak teker teker bu parçaları incelemek ve böylece onun hakkında son hükmü vermek, mantıksal kurallar açısından doğru ise de birlik oluşturan bütünün parçaları hakkında ayrı ayrı değerlendirmeler, onları birbirlerinden ayrı gibi değerlendirmek, bir tek gerçeği birkaç hakikat göstermek gibi doğru olmayan bir sonuca varma olasılığı var olduğu için sonuç itibariyle yanlış anlaşılabilir.

Nesefî'ye göre vücûd birdir ve o da Allah'ın vücûdudur. Allah'ın varlığı hakikidir, birdir/ehad-i hakikî, ezeli ve ebedîdir. O'nun varlığında kesret/plurality yoktur. Vahdet-i vücûd ekolüne bağlı düşünürlerden her birinin, evrenin varlığı konusu, kâinat-Allah ilişkileri, kâinat ve Allah arasındaki fark gibi sorunları çözmek konusunda kendine has bir dili, ifade şekli ve metodu vardır. fakat hemen hemen hepsi genellikle Allah'ın varlığından başka, hakikî bir varlık olmadığı, kâinatın bir vehim ya da ilahî sıfat ve isimlerin bir görüntüsü olduğu konusunda görüş birliği içerisindeyler.

Yazar, Nesefî'nin vücûd ve mevcûd hakkındaki düşünceleri üzerinde de durmaktadır. Nesefî'ye göre ittisa/bileşim ve infisalin/ayrışımın, dolayısıyla da varlığın sebebi vücûddur. Onun için hakikî anlamda Allah'tan başka bir şeyin vücûdu yoktur. Çünkü Allah'tan başka bir varlık kabul edersek, onun başka bir şeyle ittisal ve infisalini düşünmek gerekecektir ki, Allah, herhangi bir şeyle muttasıl ve münfasıl olmaktan münezzehtir. Vücûd olmadan mevcûdun varlığını düşünmek abestir. Çünkü vücûd olmadan mevcûd olmaz. Örneğin, gül kırmızıdır, dediğimiz zaman, ilk önce gülü sora arızî sıfatı olan kırmızılığı düşünürüz. Gül olmadan onun kırmızı sıfatı olmaz. O halde vücûd asıl, mevcûd ise arızî ve geçicidir. Mevcudun varlığı vücûd ileler. Vücûd baki, mevcud ise hâdistir. Vücûd daima mükemmel, mevcud ise nakıstır.

Araştırma, Nesefî'nin,ehad-vahid- vahdet kavramlarına bakışını da açıklamaktadır. "Ehad" mertebesi, bilinmeyen bir mertebedir, yani gizli hazinedir/kenz-i mahfidir. Allah, bu mertebede cemalini müşahede etmeyi sevdi ve istedi, o halde "ehad" mertebesi, *hubb/ilâhî sevgi* mertebesidir. Bu mertebede Allah kendi zati için tecellî etmiştir. Allah'ın bu mertebedeki zuhuru kendi nefsi içindir. Bu bakımdan ehad mertebesi, ilk taayyündür/taayyün-ü evvel. "Vahid" mertebesi, ümmü'l-kitaptır/kıtabın temeli. Onun harfleri, bütün eşyanın hakikatleridir. Ehadîyyet mertebesi, isim ve sıfatlardan mücerred olan zat mertebesi, vahidiyyet kavramı ise sıfat ve isimlerle mutasıl olan zat mertebesidir. Ancak vahid ile ehad mertebesinin anlamı birdir. Her ikisi de *birlik* anla-

mındadır. Fakat metafizik anlam bakımından farklıdır. Çünkü her biri ayrı ayrı dairelerden karar kılmışlardır. Ehad mertebesi Allah'ın hakikati/bâtını, vahid mertebesi ise Allah'ın zâhiridir. Allah ise hem zâhir hem de bâttır.

Nesefî, ehad ve vahid kavramlarından başka bir de "*tevhid*"/*unification* kavramı üzerinde durmaktadır. Ehad ve vahid kavramları ve bu kavramların mertebeleri ile nüzulü ve dolayısıyla evrenin var oluşunu ve mahiyetini anlatmakta, tevhid kavramı ile de urucun açıklamasını yapmaktadır. Çünkü Nesefî, varlığı bir daire şeklinde tasavvur eder, nüzul ile bu dairenin birinci kavisi, uruc ile dairenin ikinci kavisi çizilmiş olur. Nesefî tevhidi, çok olan bir şeyin tekrar birliğe icra edimesi şeklinde tanımlamaktadır. Ona göre çokluk olmadan tevhid olmazdı. Zira bir tek olan bir şeyi tekil yapmak diye bir şey düşünülemez. Onun için tevhidin amaç, birden fazla olan şeylerin birlik haline getirilmesidir. Sûfilere göre tevhidin hakikati akılla anlaşılabilir, onlara göre tevhid, bir sırdır. Allah, bu sırrı istediği ve sevdiği kullarına açar ve bazı hallerde onlara bu sırrı gösterir.

Yazar bu bölümün son kısmında, kendisinde bir vahdet-i vücûdçu olan Nesefî'nin, vahdet-i vücûdçulara getirdiği eleştirilere yer vermektedir. Nesefî, vahdet-i vücûd ekolüne mensup mutasavvıfların, özellikle kâinat ve Allah hakkındaki fikirleri ile bunların sonucu olan vahdet-i vücûd düşüncelerini eleştirmektedir. Nesefî, vahdet-i vücûd okuluna bağlı mutasavvıfları genelde iki ana gruba ayırmaktadır. Bunlardan biri ehl-i nar, diğeri ehl-i nurdur. Birinci gruba bu ismin verilmesinin nedeni, bu mertebeye ulaşan bir kimsenin, bütün gurur ve zanları ortadan kalktığı gibi kendisinin de sonuçta yok olmasından ileri gelmektedir. Ateşinde özelliği budur, bir şeye ulaştığı zaman, ilk önce onu yakar ortadan kaldırır, sonra kendisinde yok olur gider. Ehl-i nar da kendi içinde iki gruba ayrılmaktadır. Birinci grup göre, Allah gerçek varlıktır fakat, yok gibi görünür. Bunlara göre alemin zâhiri olan cisimler alemi, zulmet ve karanlıklar alemidir. Terkip ve tecziye edilebilmesi itibarıyla değişken ve ölümlüdür. Fakat bu alem, bir hayal ve görüntüden başka bir şey değildir. İkinci grubuna göre ise cisimler alemi ile ruhlar alemi birbirine tezat oluşturan iki alemdir. Dolayısıyla alem bunların dışındadır. Zira Allah, münezzehtir. Bunların görüşüne göre gerek cisimler alemi gerekse ruhlar aleminin her ikisi birden bir hayal ve görüntüdür.

Nesefî, ehl-i nar grubuna dahil olan vahdet-i vücûdçuların vahdet hakkındaki düşünceleri ile vahdet-i vücûd ekolüne mensup olmayan sûfilerin tevhid anlayışlarını aynı olarak görmektedir. İki grup arasındaki fark, ona göre sadece sûfilerin, dünyayı hayal ve görüntü olarak kabul etmelerine karşılık, ehl-i narın, alemi, hayal ve görüntü olarak kabul etmelerinden ibarettir.

İkinci gurup olan ehl-i nura gelince, Neseî'ye göre bunlara ehl-i nur denmesinin nedeni, bu mertebeye ulaşan bir kimsenin, kendisini ebedi ve mutlu hissetmesinden kaynaklanmaktadır. Zira nurun özelliği, varlık bahşetmektir. Ateşin özelliği de var olan bir şeyi yakmaktır. Ehl-i nura göre Allah birdir. Zat itibariyle kesretten ve cüzlerden münezzehtir. Allah'ın varlığından başka hiçbir şey yoktur. Kâinatın tümü, ilâhî varlığın mertebeleridir. Çünkü vücûda varlıktan dolayı çokluk olmaz. Onun için var olan her şey, ilâhî varlığın mertebeleri sayılır. Sonuç ifadesiyle Allah'ın hem zâhiri hem de bâtnı vardır. Şu gördüğümüz alem, Allah'ın zâhir yönünü oluşturmaktadır. Allah'ın bâtn veya zatı ise, alemden müstağnidir.

Genel bir ifade ile değerlendirmek gerekirse, tasavvuf bilimi açısından önemli olan bu bilimsel ve akademik çalışma, yazarının büyük bir emek ve titiz çalışması sonucunda ortaya çıkmıştır. Neseî gibi önemli bir mutasavvıfın ele aldığı konuları tasavvufun vahdet-i vücûd görüşüne göre en güzel bir şekilde okuyucuya sunmaktadır.

Summary

İbrahim Düzen, God, Universe and Human According to Aziz Neseî (Ph.D Thesis), Adviser: Tahsin Yazıcı. İstanbul University, Faculty of Literature, İstanbul 1971, 250 p.

The thesis comprises of one introduction, and three sections.

In the introduction section, emphasis has been put on the life and works of Aziz Neseî, with remarks on resources mentioning Neseî. Besides, his works are presented separately. In the first section, Neseî's opinions are elaborated. Neseî's comprehension of being, problem of being and God in terms of existence have been explained. Besides, the issue of Being has been studied under the terms being- non-being, essence – form. In the last part of the first section, attributes of Gods are explained. Highlighting the thought of God via divine names, God is explained in detailed over his names, Most Compassionate (Rahman), Most Merciful (Rahim).

In the second section, human is studied. Initially information is provided about the organic structure, spiritual constitution and character formation of human in terms of his existence. In this section, Neseî's understanding of man against universe as well as the descension (nuzul) and ascension (uruc) aspects in man's existence have been studied. Under the light of dynamic human, training and formation (suluk) of man, his capacities / capabilities as well as the conditions of spiritual formation, suffering, attraction issues are studied. Besides, in this section humans such as prophets, saints and philosophers are compared. Concepts of oracle, miracle, revelation, inspiration, life and death are explained from Neseî's point of view.

In the third section, issue of the creation of universe according to Neseî is studied. Three cosmoses, mulk (phenomenal cosmos), melekut (nomenal cosmos) – ceberut (absolute cosmos), which are the stages of universe, and further three cosmoses, zat (God's essence), vech (God's face) and nafs (self) stages have been explained. The concept of Unity of Being according to Neseî is explained in the integrity of God, human and universe. Issue of Unity (vahdet), principles of the Unity of Being, being and existent concepts are studied. Issues of manifest and non-manifest, that are the two aspects of reality, have been studied. Besides, the issue of unification (of God) is explained.