

Modernlik ve Sonrası Tasvir Yaklaşımlarına Karşılık: Bir Örnek Olarak Ayetü'l-Kübra Risalesi

“Allah her sanatkârın ve sanatının sanatkârıdır.”

(*Hadis-i Şerif, Camiüssağır*)

Against Modernity and Post-modern Depainting Approaches: The Treatise Supreme Sign As an Example

“God is the artist of every artist and his art.”

(*Hadith-i Sharif, Camiussağir*)

Caner KUTLU

Özet

Sanat, görme ve gösterme şeklindeki bir çalışmayı ifade eder. Her sanatkar da sanatını başkalarına göstermek ister. Bunun için, sanat ve muhatap arasında karşılıklı bire bir görme ve gördüğünü gösterme ilişkisi kurulur. Özü itibarıyla sanatkar da Sani-i Hakîm olan bir Sanatkar'ın sanatıdır. Bu yönüyle sanatkarın vazifesi, kendindeki sanatları göstererek Sanatkâr'ın sanatını gördüğünü O'na göstermesi ve O'nun sanatını yansıtması olacaktır. Risale-i Nur'un neredeyse tamamı, görme ve gösterme eğitimini veren bir teori kitabı ve bunların karşılıklarının üretildiği bir laboratuardır. Bunun en açık bir örneği Ayetü'l-Kübra risalesidir. Bu çalışmada Ayetü'l- Kübra örneği üzerinden modernlik sonrası sanat yaklaşımları ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Sanat, Sanatkar, Tasvir, Modernlik, Bakmak, Görmek, Işık

Abstract

Art refers to a work of seeing and showing. Every artist also wants to show his art to others. For this, a mutual seeing and showing is established between the art and its addressee. In essence, the artist is also the art of an artisan who is the Peerless Creator. In this respect, the duty of the artist is to show that he sees The Peerless Creator's art via showing his own arts. Almost all the Risale-i Nur is a theory book collection that teach seeing and showing, and a laboratory in which their equivalents are produced. The clearest example of this is the Ayetü'l-Kübra treatise. In this study, post-modern art approaches will be discussed through the example of Ayetü'l-Kübra.

Key Words: Art, Artist, Depainting, Modernity, Look, See, Light

Giriş:

Tasvir (şekil ve suret verme), görmek ve gördüğünü göstermek şeklinde bir çalışmayı ifade eder. Her sanatkarın da yaptığı aslında budur: 'sanat'ı görmek ve göstermek... Bunun için, sanat ve muhatap arasında karşılıklı birbir görme ve gördüğünü gösterme ilişkisi kurulur.

Burada sanatkarın bizzat kendisi Sanatkar'ın sanatı olması durumunda, sanatkar kendini görerek Sanatkarın sanatını görmüştür; şu halde, vazifesi, kendindeki sanatları göstererek Sanatkarın sanatını gördüğünü O'na göstermesi olacaktır.

Kainattaki ve insandaki karşılıklarını anlamak için, sanatkarın buradaki etkileşimi sağlayan bağlantı araçlarını nurun ala nur, ışık, ziya, nur, ateş, şuur, elektrik, yansıma, kırılma, ayna, şeffaflık, güneş, suret, zaman, perde, perde gerisi, sıfat, isim, harf, gölge, renk, şekil, akıl, kalp, vicdan, latife, berzah, hava, şua (ışın), lem'â (ışık demeti), çizgi, misal gibi daha pek çok kavramı da doğru anlaması ve kurması gerekecektir.

Risale-i Nur'un neredeyse tamamı, görme ve gösterme eğitimini veren bir teori kitabı ve bunların karşılıklarının üretildiği bir laboratuvardır. Bunun en açık bir örneği Ayetü'l-Kübra risalesidir. Bediüzzaman'ın Ayetü'l-Kübra'sına iki kapıdan girilir; insan ve kainat. İnsan akıl ve duyguları ile kainat güzelliği ve itaati ile kendini yolculuğa hazır her meraklı yolcuya açar. Bu iki kapıdan açılan büyük ve açık yol ise, kitap ve sünnet yoludur. Bediüzzaman buna "cadde-i Kübra-yı Kur'aniye" der.

Risale-i Nur'da yoldaki görme biçimlerini ifade eden dört merkez kelime vardır: Nazar, niyet, mana-i harfi, mana-i ismi. Burada her hangi birini merkeze alıp, diğerlerini içinde birlikte düşünebilmek mümkün ve gerektir. Mesela, niyet merkeze alınıp diğerleri içinde birleştirilerek eşyanın tasviri değiştirilebilecektir; çünkü, nazar ve niyet eşyanın mahiyetini değiştirebilir. Aynı şekilde mana-i harfi ve mana-i ismi de merkeze alınarak diğerleri (nazar ve niyet) onun içinde bulunabilir.

Bunun getireceği çok boyutluluğun bir 'zevk-i ruhanî'ye sebep olacak çok geniş bir tasvir ve tasavvur alanı olduğu açıktır. Buradaki sanat iman alanını (uzayını) kullanıyordu; çünkü iman bir "hüsn-ü münezzeh ve hüsn-ü mücerred"dir.

Çok merkezli merkez

"...

dünyayı bilmeyene gezgin denemez

merkezi sormayana yerindesin denemez..."

Merkez Efendi'nin geliştirdiği bu söylemin, Bediüzzaman tarafından bir metodolojik yaklaşım olarak belirlendiği görülecektir. Şöyle ki:

"Âfâki malûmat, yani hariçten, uzaklardan alınan malûmat, evham ve vesveselerden hâli olamıyor. Amma bizzât vicdanî bir şuura mahal olan

Bediüzzaman'ın
zaman ve
mekânda meraklı
yolcusunun
'şuur'u, aklın
vicdanla
nurlanmış
biçimini ifade
eder.

enfüsü ve dâhili malûmat ise, evham ve ihtimallerden temizdir. Binaenaleyh merkezden muhite, dâhilden harice bakmak lâzımdır.”

Bu tarif, ışığın kaynaktan çıkışı sonrasında olduğu gibi, doğru yol alma-
da, yörüngelerin de aslında döndüğünü ve dönüştüğünü, dolayısıyla doğru
görmenin şartı olarak, merkezden ayrılmanın biriktirdiği sapmalardan tek-
rar merkeze dönerek temizlenilebileceğini söylemiş oluyor ki bu noktada
Bediüzzaman hayalen muhalin elbisesini de giyme riskinin her zaman bu-
lunduğunu hatırlatarak, her yolculukta karşılaşılabilecek bozgunculara kar-
şı iki çözüm önerisi olarak:

1-İç kuvvetin karşıdakine galebe edecek seviyede korunabilmesi

2-Sıkça merkeze dönüp istiğfar etme şeklinde sığınma

gereklerini ifade ediyor. Birincisi aklın, ikincisi vicdanın fonksiyonunu
ifade etmiş oluyor. Bununla birlikte Bediüzzaman bir yaklaşımı da ortaya
çıkıyor:

“Akıl gözünü kapasa da, vicdanın gözü daima açıktır.”

Bir kainat yolcusu için ise sorunu, göreceliliğin azamet ve kibriya karşı-
sındaki imtihanı olarak görmek gerekebilir.

İnsanlar hayalin ipine fazlaca takılıp gerçek yurtları olan merkezî yerden
uzaklaşırsa, sevgi ve merhamet, geri dönüş yolunun onlara gösterilmesi-
ni gerektirir. İnsanlar oldukları yerde dururken de ‘merkezin onlara götürü-
lebileceğini’ hayal etmek ahmaklıktır.

Ayetü'l-Kübra, kısaca, zaman ve mekana bağlı görece gerçekliklerden
azamet perdesi önünde bir riyazi hesapla, azamet perdesi gerisini vacib'ül
vücuda bırakıp, imanın hüsn-ü münezzeh (arı güzellik) ve hüsn-ü mücer-
red (soyut güzellik) evrenini kullanmış olacaktır.

Bu merkezde, Bediüzzaman'ın zaman ve mekânda meraklı yolcusunun
'şuur'u, aklın vicdanla nurlanmış biçimini ifade eder. Şuur, vicdandan çıkan
ışıktadır. Şuur sahibi olmak, hayatla farkındalık üzerinden tanışmayı, yani
bakma ve görmeyi gerektirir. Buradaki doğru gerektirmelere iz'an denile-
cektir.

Bediüzzaman şöyle ifade eder: “Çünkü aradığımız hakiki tevhid, yalnız
tasavvurdan ibaret bir marifet değildir. Belki, ilm-i mantıkta tasavvura mu-
kabil ve marifet-i tasavvuriyeden çok kıymetli ve bürhanın neticesi olan ve
ilim denilen tasdiktedir.”(Bediüzzaman sanatı ileri noktada: “ruhtaki bir gü-
zelliğin ilim vasıtasıyla san'atında tezahür ediyor” olarak görüyor.)

Devamla şöyle bağlayacaktır: “Ve tevhid-i hakiki öyle bir hüküm ve tas-
dik ve iz'an ve kabuldür ki, her bir şeyle Rabbini bulabilir.”

Böylece, “kibriya ve azamet kapısını çalar.”

Cevahir'ul Kur'an adlı eserinde İmam-ı Gazali azamet ve kibriyayı ifa-
de eden “Allah-u Ekber” kelime-i mübarekesinde maksut olan mana “Allah
kendinden gayrısından büyüktür” demek değildir, diyor ve şu şekilde açık-
lıyor: “Çünkü, Cenab-ı Hak ile beraber (yani dengi) bir şey yoktur. Zat-ı

Hak'tan başka ne varsa Hakkın âsâr-ı kudretidir. Belki "Allah u Ekber"ın manası: "Cenab-ı Hakk kendisini başkasının bilmesinden ekberdir, âlidir" demektir. Yani kendi büyüklüğünü yine kendi bilir, çünkü gayri yoktur."

Bediüzzaman'ın Ayetü'l-Kübra'sında da, aklın darlaştığı ya da çok geniş ve derin ve ihatalı olan imani meseleleri kalbe sığışmadığından boğulmalara karşı "azamete istinad ederek" kemâl-i iz'an ve teslimiyetle selim kalplerde ve müstakim akıllarda yerleştirilecektir. (ki buradaki yaklaşım Bediüzzaman'ın hüsn-ü münezzeh kavramını oluşturacaktır.)

Bunun için en etkili bir ilaç Cevşen'ül Kebir'deki Münacat-ı Ahmediye'nin (asm) beyanıdır:

"Ey mülkünden başka memleket bulunmayan Zât
Ey kullarının senâlarıyla O'nu övmekte âciz kaldıkları Zât
Ey mahlûkatı O'nun yüceliğini vasfedemeyen Zât
Ey künhüne vehimler bile yetişemeyen Zât
Ey kemâli gözle idrak edilemeyen Zât
Ey sıfat-ı kudsiyesine fehimler ulaşamayan Zât
Ey kibriyasına fikirler erişemeyen Zât
Ey evsaf-ı cemâliyesini insanların güzel gösteremediği Zât
Ey hüküm ve kazası kullar tarafından geri çevrilemeyen Zât
Ey her bir şeyde âyetleri zâhir olan Zât
Sen aczden ve şerikten münezzeh ve mukaddessin
Senden başka ilah yok ki bize imdad etsin
El-aman, el-aman! Bizi azap ateşinden ve Cehennemden kurtar"

Sonuçta anlaşılıyor ki, akıl ve kalp için "azamet ve kibriya lüzumlu bir perdedir."

Merkeze yolculuk

Ayetü'l-Kübra, yolcunun arzın, semanın ve insanın merkezine olan yolculuklarını birlikte kurgulayacaktır. Bu geçmiş yolculuklardan farklıdır. Şair el-Ma'arri'nin Risaletü'l-Gufrân eserinde, gökyüzünde yolculuk ve orada önceki yüzyılların şairleriyle karşılaşmalar tasvir edilmektedir. Eserle İlahi Komedy arasında yüzeysel benzerlikler, Dante'nin ilhâmını herhangi bir İslâmî kaynağa borçlu olup olmadığı hakkında bir tartışmaya sebep olmuştur. Bir başka Batılı, Jules Verne: "O olaylı günden beri olup bitenlere baktığım zaman, başımdan geçenlerin gerçek olduğuna inanmakta güçlük çekiyorum. Gerçekten de o kadar acayip şeyler yaşadım ki, hatırladıkça bugün bile şaşıyorum" diye başlayan eserinde hayaline binerek arzın merkezi ne yaptığı yolculuğu anlatır.

İmam-ı Gazali de, Mişkâtü'l Envar'da his ve hayal altındaki her şeyi arz olarak tanımlar. "Semavat da buna dâhildir" der. "Duyulardan hariç olan ise, o kişinin semâsıdır." Halil Cibran, "Samanyolu içimde olmasaydı

*Ayetü'l-Kübra,
yolcunun arzın,
semanın ve
insanın merkezine
olan yolculuk-
larını birlikte
kurgulayacaktır.*

Aristoteles için bilim yapmak demek, görünen dünyanın nesnelерinin görünen değışimlerinin kanunlarını veya en azından söz konusu olan ilkelerini bulmak etkinliğıydi.

onu nasıl göreceк ya da bilecektim” diyerek semâyı kendi arzında bulduğunu itiraf ediyordu. Cahit Zarifođlu için de marifet iç semâdaydı: “Mârifet buluttaydı ama herkes yağmura şiiр yazdı.” Kainatı büyük bir insan olarak tarif eden Bediüzzaman’a göre bu bir hüccet-i bâhiredir. “Hem kâinat unsurlarının ve nevilerinin her birisi bir olmasıyla beraber, zeminin yüzünü ihata etmesi ve birbirinin içine girmesi ve münasebettarâne ve belki muavenetkârâne birleşmesi, elbette mâlik ve sâhip ve sânilerinin bir olmasına bir alâmet-i zâhiredir.” Üstadın “sonsuz büyükle sonsuz küçüğün ortak formunu” Ayetü’l-Kübra’da keşfettiğı ileri sürülebilir.

Bilimin son dönemde merkeze yaptığı seyahatler de duyuların kazandırdığı bir “arz imgesi”nden giderek “saf aklın” etkinlik gösterdiği bir “kavranabilirler” dünyasına doğru ilerlediğini gösterecektir.

Aristoteles için bilim yapmak demek, görünen dünyanın nesnelерinin görünen değışimlerinin kanunlarını veya en azından söz konusu olan ilkelerini bulmak etkinliğıydi. Işığın Öyküsü adlı eserde şu tesbite yer verilir: “Gittikçe daha dakik ve kesin sonuçlar elde edilmeye başlanmasıyla birlikte, bilim ilerleyişini sürdürdü ve bu süreçte gittikçe görünenlerin ardında veya altında yer alan “varlıklar” evreniyle kaçınılmaz olarak karşılaştı.”

Bilim, bu noktadan sonra, duyularla “görülemeyen” ancak gerçekte de-neysel olarak var oldukları kanıtlanmış olan “varlıklar”daki değışimlerin kanunlarını bulmaya çalışmaktadır.

Paralel olarak, sanatın neyi, nasıl görebileceğı, ölçebileceğı ve tasvir edebileceğı de sanatçıları gerçeküstüne bakmayı ve görebilmeyi mümkün kılacak bir yaklaşımı elde etmeye mecbur edecektir. Gerçeküstücülüğün “çok küçüklerin dünyası” ile “çok büyüklerin dünyası”nı aynı zeminde tasvir edebilme zorunluluğı, insanın arzın merkezine yolculuğunda Gerard’t Hooft’un: “pek çok doğa kanunu, ölçeğı değıştirdiğiniz zaman değışmez, ama öyle olaylar vardır ki buna uymaz” itirafı ile karşılaşabilmektedir.

Buna karşın, Bediüzzaman: “Âlem-i şhadete suretiyle ve âlem-i gayba manasıyla müşabih ve ikisinin mabeyninde bir berzah olan âlem-i misal o muammayı halleder.” diyor.

Yöntemlerini de Muhakemat’ta sıralıyor:

“Kim isterse keşf-i sadık penceresiyle veya rü’ya-yı sadık menfeziyle veya şeffaf şeyler dûrbîniyle ve hiç olmazsa hayalin vera’-i perdesiyle o âleme bir derece seyirci olabilir.

Ayetü’l-Kübra’nın yolcusu yeni bir yol bulmuştur. Bediüzzaman Mesnevi-i Nuriye’de bu yolu şöyle tarif eder:

“Çünkü takib ettiğim yol, akıl ile kalb arasında yeni açılan berzahî bir yoldur.” (Bediüzzaman’n Ayetü’l-Kübra’sı bu bağlamda hakikati arayan bir yolcunun, doğrusu hakikatin çıkış yeri olan, ‘me haz’ını araması için akıl ve kalp ile çıktığı bir seyahati anlatacaktır. Burada bilimin ve kurgunun tamamen hayalin elinden alınıp, “Efkâr ve hissiyatın mecra-yı tabiisi” olarak “nazm-ı maani” denilen kurgu biçimine teslim edildiğı görülmektedir.)

- Manaların kurgulanması, Bediüzzaman'a göre şu katları içermektedir:
1. Nazm-ı maânî ise mantıkla müşeyyedir.
 2. Mantığın üslûbu ise müteselsil olan hakaika müteveccihtir.
 3. Hakaika giren fikirler ise, karşısında olan dekaik-ı mahiyatta nafizdirler.
 4. Dekaik-ı mahiyat ise, âlemin nizam-ı ekmeline mümidd ve müstemiddirler.
 5. Nizam-ı ekmelde her bir hüsnün menbaı olan hüsn-ü mücerred mündemiçtir.
 6. Hüsn-ü mücerred ise mezâyâ ve letaif denilen belâgat çiçeklerinin bostanıdır.
 7. Çiçeklerin bostanı, cinan-ı hilkatte cilveger olan, ezhara perestiş eden ve şâir denilen bülbüllerin nağamatıdır. (Giriş bölümünde tarif edilen sanatçının Ayetü'l-Kübra'daki yerini bu noktada bulmuş oluyoruz.)
 8. Bülbüllerin nağamatına aheng-i ruhanî veren ise, nazm-ı maânîdir.

Bakmak ve görmek

Ayetü'l-Kübra'da nazar başa alınıp, niyet, mana-i harfî ve mana-i ismi nazarın içinde bütünleştirilerek bir görme biçiminin daha ortaya çıkarıldığı görülmektedir.

Gerçeküstücüler, “nasılsa hayal etmek bedava” diyerek gerçekten kaçacaklardır (Picasso gibiler ise parçalayacaklar!); hayal ettikleri gördükleri, gördükleri gerçekleri olacaktır. İmgelem gücü, Einstein'e göre bilgiden önemli, John Berger'in Görme Biçimleri'nde anlattığı üzere, yeni dönemin en büyük kuvveti olacaktır.

Bediüzzaman da bir hayalî âlemler tablosu çizer: “Şu görünen umumî âlemde her insanın hususî bir âlemi vardır” der. “Bu hususî âlemler, umumî âlemin aynıdır.” (Burada aynı demek, aynadaki misali demektir). “Yalnız umumî âlemin merkezi şemstir. Hususî âlemlerin merkezi ise şahıstır.”

İnsan merkezli alemde Güneş onun güneşi, Ay onun, Yıldızlar onundur. Aynı şeye bakan insanlar sayısınca o şey 'aynı'laşır, yani insanın kendi aynasındaki olur.

Bu durumda:

“Her hususî âlemin anahtarları o âlemin sahibinde olup letaifiyle bağlıdır.”

Öyle ki:

“O şahsî âlemlerin safveti (saflığı), hüsnü ve kubhu (güzellik ve çirkinliği), zıyası ve zulmeti (ışığı ve karanlığı), merkezleri olan eşhasa tâbidir.”

Bediüzzaman aynada âlemin aynileşmesini şu şekilde doğrudan insan iradesine bağlar:

Ayetü'l-Kübra'da nazar başa alınıp, niyet, mana-i harfî ve mana-i ismi nazarın içinde bütünleştirilerek bir görme biçiminin daha ortaya çıkarıldığı görülmektedir.

Bediüzzaman'ın
berzahi yolunda
alem-i misal bu
sorunu da çözer.

Bunun için,
kainatı istila etmiş
olan "azamet ve
kibriya perdesi"
kullanılacaktır:

"Evet âyinede irtisam eden bir bahçe hareket, tegayyür ve sair ahvalinde âyineye tâbi olduğu gibi, her şahsın âlemi de merkezi olan o şahsa tâbidir."

Bunun için verilen örnek de doğrudan bu çalışmanın başlığıdır:

"Gölge ve misal gibi."

Gölge ve misal, Bediüzzaman'ın "sanat-ı hayaliye" kavramını belirliyor. Bu durumda, sanatkarın işi, san'at-ı hayaliyesiyle tabiata şakirtlik etmektir.

Peki bu oyunun sonucu nedir? Mesnevi-i Nuriye'de şöyle denilir:

"Binaenaleyh cisminin küçüklüğüne bakıp da günahlarını küçük zan-
netme. Çünkü kalbin kasavetinden bir zerre (hayalin katılaştığı bir nokta),
senin şahsî âleminin bütün yıldızlarını küsufa tutturur."

Hayal bir anda gerçeğe, oyun ciddi bir sona bağlanmıştır. Buradaki kırıl-
ma merkezdeki şahsın itikadıdır.

İbn-i Arabî'ye göre bu durumda halk başka, Hak başkadır. Yani:

"Cenab-ı Hakk'ı ne kalp ne de göz ebediyen müşahede edemez. Sade Hakk Teala için itikadında olan sureti görür. İşte göz ancak Hakkal itika-
dı görür. İtikatlarda dahi tenevvü mevcut olduğu gizli bir şey değildir. (Her-
kesin itikadı bir olmaz, dolayısıyla bu başkasının nefsinin itham sebebi ola-
maz). Her kim Cenab-ı Hakk'ı bir itikad ile takyid ederse kendi mukayyed
itikadının gayrisinde hakkı inkar eder. Şayet mukayyed olan itikadına göre
Cenab-ı Hakk kendisine tecelli edecek olursa Hakkı ancak o surette ikrar
edebilir."

Bu aşamada, sorun şöyle çözülebilmektedir:

"Fakat herhangi bir kimse Cenab-ı Hakkı mutlak itikad ederse hiç bir
veçhile inkara sapsamaz. Tecelli hangisinde yani hangi surette olursa olsun
hepsinde hakkı ikrar etmiş olur."

Arabi'nin tecelli vaki olan suretler hakkındaki düşüncesi de şudur: "...
bu suretler için nihayet yoktur ki arif bunlarla tevakkuf etmiş olsun. Allah'a
(cc) ait ilme de böylece gayet yoktur. Bundan dolayı arifler indinde ilimde
dahi tevakkuf yoktur."

Yunus Emre: "...delilsiz gidilmez yollar yamandır/ göçtü kervan kaldık
dağlar başında" diye dert yanyor. Kainattan Halık'ımı soran yolcunun ise
delilsiz ilme takati yoktur. O dahi "gaibane aramayı bırakıp, aradığımızı
aradığımızdan sormalıyız" düşüncesindedir. "Her şeyi gösteren güneşi, gü-
neşten sormak gerektir".

Bediüzzaman'ın berzahi yolunda alem-i misal bu sorunu da çözer. Bu-
nun için, kainatı istila etmiş olan "azamet ve kibriya perdesi" kullanılacaktır:

1. "İşte bu hâkimane ve hakîmane faaliyet-i daimededen ve perdesinin
arkasında bir Fâil-i Kadir ve Âlim'in ef'ali, görünür gibi hissedilir."
2. "Ve bu mürebbiyane ve müdebbirâne ef'al-i Rabbaniyeden ve per-
desinin arkasından, her şeyde cilveleri bulunan esmâ-i İlâhiye, hissedilir de-
recesinde bedahetle bilinir."

3. “Ve bu celâldarane ve ve cemâlperverane cilvelenen Esmâ-i Hüsnâ’dan ve perdesinin arkasında, sıfat-ı seb’â-i kudsiyenin ilmelyakin, belki aynelyakin, belki hakkalyakin derecesinde vücutları ve tahakkukları anlaşılır”

4. “Ve bu yedi kudsî sıfatın dahi, bütün masnuatın şهادetiyle hem hayattarane, hem kadirane, hem alimane, hem semîâne, hem basîrane, hem mürîdane, hem mütekellimine nihayetsiz bir surette tecellileriyle bilbedahe ve bizzarure ve biilmelyakin bir mevsuf-u Vacibü’l Vücutun ve bir müsemma-i Vâhid-i Ehadin ve bir fâil-i Ferd-i Samedin mevcudiyetini, güneşten daha zâhir, daha parlak bir tarzda, kalbdeki iman gözüne görünür gibi kat’i bilinir.”

Işık ve görme

Ayetü’l-Kübra “azamet ve kibriya perdesi” gerisinde gölgeleri kalp gözüyle mana-i harfî olarak okumuştur. Burada merkez ‘mana-i ismi’de alınır. Aslı, gölgelerden bir ışık san’atını görebilmektir. Bunun için ışığı tanımak ve görme biçimini doğru belirlemek gerekecektir. Gölge, varlığın ışık altında boyutu düşürülmüş, tenzil edilmiş nihayetsiz suretleri demektir.

Gazali Mişkâtü’l Envar’da hiç çekinmeden şunu diyecektir: “İlk nur dışındakilere “nur” ismi tamamen mecaz olarak verilmektedir, mecaz-ı mahz’dır.”

Zira, Allah yerlerin ve göklerin nurudur. Sühreverdî, Nur heykellerinde hakikati, ‘Nur’un ala Nur’ olan Allah’ın aydınlatması olarak tanımlıyor. O apaçıktır, bundan dolayı tanıma gerek (aslında imkân) yoktur. Kainat da ışığın değişmeyen, her zaman aynı olan ve her yeri aydınlatan parlaklığının dereceleridir.

Ayetü’l-Kübra yolcusu görüyor ki: “...hudus hakikati kâinatı istilâ etmiş. Çoğunu göz görüyor, diğer kısmını akıl görüyor.” Bunun da gerekçesi Vâcibü’l- Vücutun mevcudiyetidir. Çünkü:

“Vâcibü’l-Vücutun mevcudiyeti lazımdır ki, naziri mümteni (benzeri imkansız), misli muhal (aynı olamaz) ve bütün mâadası mümkün (dışındakiler imkana bağlı) ve mâsivası mahluku (dışındakileri kendi yarattığı) olacak”.

İbn-i Arabî, Kitâb-ül Ma’rife’sinde alem ismiyle anılan mevcudat-ı hariciyenin Allah’a nispetini “tıpkı bir şahsın gölgesine nispetidir”, şeklinde niteliyor:

“Cenab-ı Hakk’ın gölgeyi icad eylemesi ve gölgeyi sencide ve sağından ve solundan maile halk eylemesi, Hakk Teala hazretleriyle senin üzerine delil kılmasından ibarettir. Ta ki, sen kimsin Hakk teala kim?”

Bediüzzaman’ın yolcusunun, kainatta istila etmiş olarak gördüğü bir başka hakikat de Allah’ın ef’alinin yani işlerinin mutlak, her yeri kaplayan ve sonsuz suretlerde ya da sonsuz katlı bir surette ortaya çıkması, görünmesidir. Bu şiddet-i zuhur ortamında, şuur açısından, görebilmeyi ve

*Ayetü’l-Kübra
“azamet ve
kibriya perdesi”
gerisinde gölgeleri
kalp gözüyle
mana-i harfî
olarak okumuştur.*

Bediüzzaman'ın
kâinattan
Halık'ını soran
yolcusunun
gördüğü ise
unsurların "zâhirî
bir perde-i kudret
olarak istimal
olunuy" oldukları
şeklindedir.

görünebilmeyi sağlayan ise, işlerin gören ve görünen tarafından kayıtlar altında sınırlandırılmış olmasıdır. Bunun gerekçesi yine Allah'ın hikmeti ve iradesidir; bunu da görünen yerdeki aynanın kabiliyetlerine yerleştirmiştir. Dolayısıyla, ayna üzerinde bir başka unsurun tasarruf imkanı bulunmamaktadır. Bu durumda, aynanın içinde bulunan imkâna bağlı unsurları, Bediüzzaman kayıtsız ve her yere dağılan ve karıştıran unsurlar olarak tanımlıyor, bu işlere karışamazlar.

Bediüzzaman'ın yolcusunun gördüğü ve "kayıtsız, her yere dağılan ve karıştıracı" unsurlar, bilimin atom çapına çok yaklaşmayla görmeye başladığı bir duruma işaret eder. Filozoflara göre, aynı şartlar her zaman aynı sonuçları vermezse hiç bir şeyi kestiremeyiz ve bilim çöker. Bu durumda aynı şeyi yapıp farklı sonuç beklemek elbette aptallıktır. Bilimin yaklaştıkça ulaştığı yeni sonucu ise Kuantum Elektrodinamiğinin öncülerinden Feynman, "Işığın Öyküsü" adlı eserde belirttiği şekilde şöyle açıklıyordu:

"İşte karşımızda böyle bir durum var. Özdeş (eş) fotonlar hep aynı yönde, aynı cam parçası üzerine düştükleri halde ortaya farklı sonuçlar çıkıyor. Verilen bir fotonun A'ya mı, B'ye mi varacağını kestiremiyoruz. Kestirebileceğimiz tek şey gelen 100 fotondan 4'ünün ön yüzeyden yansıtacağıdır. Yani, bu kadar büyük kesinliğe sahip bir bilim olarak fizik, bir olayın yalnızca olasılığını hesaplayabilen ama neyin kesinlikle olabileceğini söyleyemeyen bir duruma mı düşüyor? Evet."

Buradan şöyle bir sonuca varılıyor: "... yalnızca olasılıkları hesaplama-mıza izin veriliyor". Görülüyor ki, yeni 'varlık' çözümlemesinin altında hiçbir 'çark ya da zembek' yoktur.

Işık ve tasvir

Bediüzzaman'ın kâinattan Halık'ını soran yolcusunun gördüğü ise unsurların "zâhirî bir perde-i kudret olarak istimal olunuy" oldukları şeklindedir. Yolcunun gördüğü unsurların 'kayıtsız, her yere dağılan ve karıştıracı' yapısının getirdiği sorunun, Bediüzzaman hafiziyet ve kayyumiyet ile çözülebileceğini ifade edecektir.

Bu durum, Einstein'ın görmek istediği nedensellik ilişkisi bağlamına dayanmasını engellemektedir. Çünkü, Einstein kainatın şimdiki durumunu "geçmişinin bir sonucu, geleceğinin nedeni" olarak görmektedir. 1927 yılında Solvay Kongresi'nde Einstein'ın Bohr'a "Tanrı zar atmaz" dediği ve Bohr'un da "Tanrı'ya ne yapacağını söyleme" diye karşılık verdiği söylenir. Bohr'un bu cevabı vermesinin sebebi şudur: Belirsizlik.

Belirsizlik demek, ışınlarla temasa geçen bir elektronun "kendi özgür iradesiyle" dilediği anda dilediği yere sıçrayabilecek kadar başına buyruk olması"dır. Bu durumda Bediüzzaman'ın: "eğer her bir zerre kendi kendine bu işleri yapıyorsa, o zaman hem diğer zerrelere hakim hem de mahkum olabilmesi gerekir ki, bu işleri yapabilsin" gerektirmesi karşısında "bir şey hem her şeye hâkim hem her şeye mahkum nasıl olabilir?" sorusunun cevaplanması zorunludur.

Ayetü'l-Kübra'daki yolcunun gördüğü ise, imkan cihetinin de kainatı istila ve ihata etmiş olduğudur.

“Çünkü görüyoruz ki, her şey, külli ve cüz’i bulunsun, büyük ve küçük olsun, arştan ferşe, zerrattan seyyarata kadar her mevcut,

1. mahsus bir zat ve
2. muayyen bir suret ve
3. mümtaz bir şahsiyet ve
4. has sıfatlar ve

5. hikmetli keyfiyetler ve maslahatlı cihazlarla dünyaya gönderiliyor” diyerek baştan belirsizliği ortadan kaldırmış oluyor.

Devamla:

“Halbuki,

1. O mahsus zata ve mahiyete, hadsiz imkanat içinde o hususiyeti vermek;

2. hem suretler adedince imkanlar ve ihtimaller içinde o nakışlı ve farikalı ve münasip o muayyen sureti giydirmek;

3. hem, hemcinsinden olan eşhasın miktarınca imkanlar içinde çalkanan o mevcuda, o layık şahsiyeti imtiyazla tahsis etmek;

4. hem, sıfatların nevileri ve mertebeleri sayısınca imkanlar ve ihtimaller içinde şekilsiz ve mütereddit bulunan o masnua o has ve muvafık maslahatlı sıfatları yerleştirmek;

5. hem hadsiz yollar ve tarzlarda bulunması mümkün olması noktasında hadsiz ihtimaller içinde mütehayyir, sergerdan, hedefsiz o mahluka, o hikmetli keyfiyetleri ve inayetli cihazları takmak ve teşhiz etmek, (şart, gerektirmesi) elbette

A. külli ve cüz’i bütün mümkünat adedince ve her mümkünün mezkûr mahiyet ve hüviyet, heyet ve suret, sıfat ve vaziyetini imkanatı adedince,

- a. tahsis edici,
- b. tercih edici,
- c. tayin edici,

d. ihdas edici bir Vâcibü'l Vücutun vücub-u vücuduna ve hadsiz kudretine ve nihayetsiz hikmetine ve

B. hiçbir şey ve hiçbir şe'n O'ndan gizlenmediğine ve

C. en büyük bir şey en küçük bir şey gibi O'na kolay geldiğine ve

D. bir baharı bir ağaç kadar ve bir ağacı bir çekirdek kadar suhuletle icad edebildiğine işaretler ve delaletler ve şehadetler, imkan hakikatinden çıkıp kâinatın bu büyük şahadetinin bir kanadını teşkil ederler.”

Kainat yolcusunun bu gözlemi, Kur'an'ın, eşitini ya da eşini değil, yalnızca: “bir benzerini getirin” iddiasını ve tehdidini gösteren evrensel bir cevabı içeriyor.

Ayetü'l-Kübra'daki yolcunun gördüğü ise, imkan cihetinin de kainatı istila ve ihata etmiş olduğudur.

Kaynaklar:

1. Berger, John, Görme Biçimleri, Metis Yayınları, İstanbul, 2009
2. İbn-i Arabi, Kitab'ül Marife, Çınar Dergisi, 2013
3. İmam-ı Gazali, Cevahir'ul Kur'an, Çınar Dergisi, Ankara, 2014
4. İmam-ı Gazali, Mişkat'ül Envar, Nesil Yayınları, İstanbul, 2010
5. Nursi, Said, Asar-ı Bediiyye, Envar Neşriyat, İstanbul, 2010
6. Nursi, Said, Ayetü'l-Kübra, Söz Basım Yayın, İstanbul, 2005
7. Nursi, Said, Mesnevi-i Nuriye, Mütercim: Abdülkadir Badıllı, İttihad Yayınları, İstanbul, 2010
8. Nursi, Said, Sözler, Yeni Asya Neşriyat, İstanbul, 2010
9. Nursi, Said, Muhakemat, Envar Neşriyat, İstanbul, 1993
10. Topdemir, Hüseyin Gazi, Işığın Öyküsü, Tübitak Yayınları, Ankara, 2013