

AKADEMİAR DERGİSİ

ANKARA 2020 (HAZİRAN) - Sayı: 8 - s. 103-130

Gönderilme Tarihi: 18.02.2020, Kabul Tarihi:20.05.2020

<https://doi.org/10.46231/akademiar.690939>

■ NOKTA-İ SÜVEYDÂ'NIN ÖNEMİ VE ÖZELLİKLERİ

Significance and Specialities of the Black Point

Dr. Öğr. Üyesi

SEVİM YILMAZ

Osman Gazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

orcid.org/0000-0001-5392-2162

sevimyilma@yahoo.com

Öz

Tasavvufun temel ıslahlarından olan kalp, insanın hakikatini ifade eden rabbânî bir latifedir. Göz dediğimizde gözü oluşturan bütün anatomik organlar kastedildiği gibi Kalp de birbirlerine bağlı ve kendi içlerinde bir bütünlük arz eden mertebelerden oluşur: 1.Sadr: İslâm mertebesidir. 2. Kalb: İmân mertebesidir. 3. Şeğaf: Allah'ın yarattıklarına karşı sevgi ve şefkat gösterme mahallidir. 4. Fuâd: Müşahede yeridir. 5. Habbetü'l-kalb: Muhabbetullah mahallidir. 6. Süveydâ: Gaybın keşfedildiği mahaldir. 7. Mühcetü'l-kalb: İlahî nûrların tecelli ettiği yerdir. Nokta-i süveydâ, izâfî gaybın bilindiği ve ilahî nûrların tecelli ettiği siyah noktadan ibarettir. Siyah ifadesi, Allah'ın mutlak zâtını ve âmâ hâlini, aynı zamanda asla dönüşü sembolize eder. Bu noktanın hem şehâdet âlemine hem de melekût âlemine bakan yönü vardır. Bu âlem nasıl duyu organımız olan gözle görülebiliyorsa eşyanın hakikatinin idrak edilmesi ve zaman-mekân ötesinin müşâhede edilmesi de nokta-i süveydayla mümkündür. Bu nokta Allah'tan insana insandan Allah'a açılan bir kapı mesabesinde olup bütün insanlarda vardır. Böylece zaman ve mekânlı âlemde insana zaman ve mekân ötesini ve Allah'ı idrak edebilecek bir özellik verilmiştir. Bunun farkında olunup bilfiil işlevsel kılınması, çaba ve gayret gerektiren nefis eğitimiyle sağlanmaktadır. Zira insan bu âleme imtihan için gönderilmiştir. Bu imtihan arenasında başarı kazanmak ve öne geçmek buna bağlıdır. Bu çalışmadaki amacımız, her insanda var olan bu nokta-i süveydânın mana açılımını ve buna paralel olarak önemini ortaya koymaktır.

Anahtar Kelimeler: Kalb, Melekût âlemi, Şehâdet âlemi, Ölüm, Süveydâ.

Abstract

The concept of heart (qalb), what is one of the basic terms of sufism, is a divine core that expresses the truth of humans. Likewise the word of "eye" refers to the all of the anatomical organs of the eye, the heart is formed from different stages and structures that are connected to each other as a whole in itself: 1. Chest (sadr): The stage of Islam. 2. Heart (qalp): The stage of belief (imaan). 3. Love (shagaf): The place where one feels pity and mercy to the creatures. 4. The face of the heart to the visible world (fuad): The place of observation. 5. Core of the heart (habbatu al-qalb): The place of love of Allah (mahabbatullah). 6. Black point (noqda al-suwayda): The locus where the invisible world is discovered. 7. Depth of the heart (muhcatu al-qalb): The place of divine light manifestation. The notion of the black point (noqta al-sawda / al-suwayda) is composed of black spot where the divine lights are manifested and the invisible world is recognized. The word of "black" symbolises absolute personality and obscurity of "Allah". It also symbolises returning to self. This point has an aspect that relates to both the visible world around us and the realm of the invisible world, namely the realm of the spirits and meaning. The visible universe is seen with our eyes, the invisible world is seen with this black point then. The life beyond time and space could be observed there. Most importantly, the black point is like a door, which is opened from the human to Allah and from Allah to the human. These characteristics potentially exist in everybody. Thus, the human is endowed with a speciality that enables him/her to comprehend beyond the time and space, and Allah. Being aware of this and making it functional is possible with the education of nafs. Since the human is sent to this to be tested. To be successful and getting ahead in the test depends on this. In this study, our purpose is to show the significance and meaning expansion of the black point that exists in everybody.

Keywords: Heart, the World of Malakut, Alam-i Shahadat (Realm of Visible World), Death, the Dark Core (suwayda)

Giriş

İslâm düşüncesine göre insan Allah Teâlâ'ya kulluk/ibadet etmek için yaratılmıştır. Bu bağlamda kişi en güzel ameli ortaya koyabilme hususunda imtihana tabi tutulur. Nitekim âyet-i kerimede “O ki, hanginiz amelce daha güzeldir diye sizi imtihân etmek üzere ölümü ve hayâtı yarattı.”¹ buyurulmaktadır. Bu durumda imtihan arenasında herkesin asgari şartlara sahip olması icab eder. İşte bu asgari şartları sağlayan unsurlardan biri kalptir. Başka bir deyişle kalb bütün insanlarda gerek maddi gerek manevi boyutuyla müşterektir.

Kalb bir şeyin hâlini değiştirmek anlamında kullanılan “k-l-b” kökünden türetilmiş mastar isimdir.² Lügat olarak nefis, ruh, fuad, akıl, çekirdek, tohum, bir şeyin özü, ortası, hakikati ve yılan gibi anlamlara da gelmektedir.³

Kalb ıstılahta iki manada ele alınmıştır. İlki, çam kozalağına benzetilmiş ve göğsün sol tarafında bulunan, vücutta kan akışını gerçekleştirmek suretiyle hayatın idame etmesini sağlayan bir et parçasından ibaret olan cismani kalptir. İkincisi, cismani kalbin melekûti boyutu olup rabbânî bir latifedir. Bu latife insanın hakikatini ifade eder. Fîlozoflar buna nefis-i nâtika demişlerdir. Bu yapının bâtını Rûh, bineği ise hayvanî ruhtur. İdrak eden, muhatap olan, talepte bulunan ve ayıplanıp azarlanan işte bu latîfedir.⁴

Kur’ân’da kalb, “imanla mutmain olan”,⁵ “Allah’ı anmaktan gaflet eden”,⁶ “hasta olan”,⁷ “hidâyete ulaşan”,⁸ “anlama kabiliyetine sahip olan”,⁹ “takva sahibi olan”,¹⁰ “imanın yeri”,¹¹ “kendisiyle akledilen”¹²

¹ Mülk, 67/2.

² Ebu’l Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzur, *Lisânü’l- ‘Arab*, Dâr-u sâdir, Beyrut ts., c. 1, s. 687.

³ Mecdüddîn Ebû Tahir Muhammed b. Yakûb Firûzâbâdî, *Kâmûsu’l- muhit*, Beyrut 1987, c. 1, s. 163; Âsım Efendi, *Kâmûs Tercümesi*, İstanbul 1305, c. 1, s. 446.

⁴ Seyyid Şerif Ali b. Mhammed Cürçânî, *Kitâbü’t- ta’rifât*, Beyrut 1983, s. 178; Âsım Efendi, *Kâmûs*, c. 1, s. 445.

⁵ Bakara, 2/260; Ra’d, 13/28; Nahl, 16/106.

⁶ Kehf, 18/28.

⁷ Ahzâb, 33/32.

⁸ Teğâbü, 64/11.

⁹ A’raf, 7/179.

¹⁰ Hac, 22/ 32.

¹¹ Hucurat, 49/14.

¹² Hac, 22/46.

gibi çeşitli anlamlarda 132 yerde geçmektedir.¹³ Mutasavvıflar da Kur'ânî anlamdan hareketle kalbi keşf ve ilham mahalli, bilme vasıtası, gaybın anlamlarının yansıdığı ve hikmetlerin indiği bir ayna mesa-besinde görüp ilâhî hakikatleri net bir şekilde algılayan gizli kuvvet olarak değerlendirmişlerdir.¹⁴

Peygamberimiz (sa) kalbin vücuttaki önemine binaen “O, iyi olduğunda bütün beden iyi olur. Şayet o bozulursa beden diğer organları da bozulur.”¹⁵ buyurmaktadır. Diğer taraftan da kudî hadiste geçen “Ben yere göğe sığmam, hâlbuki mü'min olan kulunun kalbine sığarım.”¹⁶ İfadesi kalbin rabbânî latife oluşuyla nasıl bir değer taşıdığını göstermektedir. Zira bütün sıfat ve isimleriyle Allah toplayıcı isminin (ism-i Camî') mazharı haline gelen insan kalbi, İbn Arabî'ye göre yere göğe sığmayan ilâhî nûrun sığıdığı sonsuz bir arş haline gelir.¹⁷ Bu vasıfta olan insanın kalbi hakkın evi haline gelmiştir.¹⁸ Bu durumda kalb, Türkçe'deki ifadesiyle gönül, kendisine yüklenen bu vasıflardan dolayı büyük bir hürmeti gerektirmektedir.

Mevlânâ kalb/gönül konusunda kusur işleyenlere şöyle der: “Senin saman çöpü kadar değer vermediğin yıkık gönül Arş'tan da üstündür, Kürsî'den de, Levh'den de, Kalem'den de... Hor bile olsa gönlü hor tutma; o horluğuyla gönül gene de pek üstünler üstünüdür... Her kılında iki yüz dil olsa da söylesen, gönül gene de anlatışa sığmaz.”¹⁹

Aynı minvalde Yunus Emre de şöyle der:

Bir kez gönül yıkdumsa bu kıldugun namaz değil

Yetmiş iki millet dahi elin yüzün yumaz değil²⁰

Gönül Çalab'ın tahtı, gönüle Çalab baktı

¹³ Muhammed Fuat Abdülbakî, *el-Mu'cemu'l-Mufehres li Elfâzı'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru'l-Hadis, Kahire 2001, s. 549-551.

¹⁴ Suad el-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, trc.: Ekrem Demirli, Kabcacı Yay., İstanbul 2005, s. 400.

¹⁵ Buharî, “İman”, 39; İbnu Mace, “Fiten”, 14.

¹⁶ Muhammed Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, Daru lhyai't-Türasi'l-Arabî, Beyrut 1351 h., c. 2, s. 195.

¹⁷ , İbnü'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, Mektebetu's-Sekâfeti'd-Diniyye, Kahire ts., c. 3, s. 282; Osman Nûri Küçük, *Fusûsu'l-Hikem ve Mesnevi'de İnsan-ı Kâmil*, İnsan Yay., İstanbul 2011, s. 176.

¹⁸ İbnü'l-Arabî, *Futûhât*, c. 4, s. 437.

¹⁹ Muhammed b. Muhammed Mevlânâ Celâleddin Rûmî, *Divân-ı Kebîr*, trc.: Abdülbakî Gölpınarlı, İstanbul 1974, c. 7, s. 609 (b. no: 8077- 8088).

²⁰ Yunus Emre, *Divân ve Risâletü'n-nushiyye*, haz: Abdülbakî Gölpınarlı, İstanbul 1991, s. 205.

İki cihan bedbahtı kim gönül yıkarısa ²¹

Kalb, esasen tek bir yapıdan oluşan bir kavram olmayıp yedi mertebede açıklanmıştır: 1.Sadr: İslâm mertebesidir. 2. Kalb: İmân mertebesidir. 3. Şeğaf: Allah'ın yarattıklarına karşı sevgi ve şefkat gösterme mahallidir. 4. Fuâd: Müşahede yeridir. 5. Habbetü'l kalb: Muhabbetullah mahallidir. 6. Süveydâ: Gaybın keşfedildiği mahaldir. 7. Mühcetü'l- kalb: İlahî nûrların tecelli ettiği yerdir.²²

Nokta-i süveydâ nokta ve süveydâ olmak üzere iki kelimedenden oluşmuştur. Nokta kelimesi küçük parça, azıcık bir şey, konu, iş, mekân, saha gibi anlamlara gelmektedir.²³ Tasavvufta gerçek varlık, sadece Allah'ındır. Âlemlerin varlığı izâfî varlıktır. Nokta o “zâtî ta'ayyün”dür, kâinat da adeta harflerdir ²⁴ Bu durumda kâinatın oluşumu “Mutlak Gayb”a dayanmaktadır. Mutlak Gayb da Allah'tır.

Süveydâ kelimesi sevdânın ism-i tasgiridir. Bu kelime siyahlaştırmak, siyahî çocuk, bir cemaatin çoğunluğu, insanın yüzü, siyah yılan, gece ve gündüz, kalbin özü, karaciğerde oluşan sancı vs. gibi manalara gelmektedir.²⁵ Verilen bu mana açıklamalarından nokta-i süveydâ'yı kalbin derinliğindeki siyah nokta, kalbin özü şeklinde tanımlamamız mümkündür.

Bu çalışmada nokta-i süveydâ'nın mana açıklamalarını anlayabilmek için öncelikle varlık mertebeleri hakkında bilgi verilecektir. Ardından da bazı mutasavvıfların konuyla ilgili görüşleri ele alınarak değerlendirme yapılacaktır.

A-Varlık Mertebeleri

Tasavvufî anlayışta varlık; Allah'tan zuhur etmek suretiyle bu dünyaya mertebe mertebe inerek gelmiştir. Bu durum “tenezzülât” teri-

²¹ Yunus Emre, *Divân*, s. 139. Çalap kelimesi, kökeni bilinmeyen bir kelime olup Eski Türkçe'de Tanrı, Allah manasına gelmektedir.

²² Ebû Bekir b. Muhammed Râzî Necmeddin (Dâye), *Mirsâdü'l - 'ibâd*, tahk.: Muhammed Emin Riyâhî, Tahran 1996, s. 195- 197; Adem Ergül, *Kur'ân ve Sünnette Kalbi Hayat*, Altınoluk Yay., İstanbul 2000, s. 145.

²³ İbn Manzur, *Lisânü'l -Arab*, c. 3, s. 225-8.

²⁴ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Rehber Yay., Ankara 1997, s. 561.

²⁵ İbn Manzur, *Lisânü'l -Arab*, c. 3, s. 225-8.

miyle ifade edilir.²⁶ Allah'a yaklaşmak isteyen kişi, geldiği yere doğru çıkmak zorundadır. Bu çıkışa ise “Hazarât” denir. Kişi bu hazretlerde ne kadar ilerlerse manevi mertebesi o kadar yükselir ve kurbiyet olur²⁷

Varlığın bu zuhura gelişi genelde beş veya yedi mertebe olarak kabul edilir. Biz bura yedi mertebeyi esas alacağız şöyle ki: 1. Lâ ta'ayyün (ahâdiyyet) 2. Ta'ayyün-i evvel 3. Ta'ayyün-i sâni 4. Ervâh veya âlem-i melekût, 5. Âlem-i misâl 6. Şehâdet veya maddî âlem 7. Mertebe-i insan²⁸

1. Lâ Ta'ayyün (Mutlak Gayb): Bu mertebede sadece mutlak vücûd vardır. Bu mertebeye ahadiyyet mertebesi de denilmiştir.²⁹

2. Ta'ayyün-i Evvel: Bu mertebe var oluşun başlangıcıdır. Burada Zât'ın isim ve sıfatları bir bütündür, ayrışmamıştır. “Hakikat-i Muhammediye” adı verilen yerdur. Yaratma fiili, bu mertebeden sonra olmakta ve bütün varlık bu hakikatten yaratılmaktadır.³⁰

3. Ta'ayyün-i Sâni: İlk etapta bir bütün olarak bulunan isim ve sıfatlar, bu mertebede birbirinden ayrılırlar. Ayrışan isim ve sıfatlar mümkün varlıkların hakikatleridir. İlk ta'ayyün mertebesi, bu mertebenin manası, bu mertebe ise, onun suretidir.³¹

4. Ruhlar Mertebesi veya diğer ifadesiyle Âlem-i Melekût: Bu aşamada henüz madde ve terkip oluşmamıştır. Ayrılık ve gayrılık ancak bu mertebeden sonrakilerde açık bir şekilde görülecektir.³²

5. Misâl Âlemi: “Âlem-i berzah, misâl-i mukayyed, âlem-i hayâl” gibi isimlerle de anılır. Bu mertebe, ruhlar âleminde bulunan her bir

²⁶ Mehmet Demirci, “Hazret”, *DİA*, c. 17, s. 147.

²⁷ Dâye, *Mirsadü'l-ibad*, s. 46-47; Demirci, “Hazret”, *DİA*, c. 17, s. 146-147.

²⁸ Süleyman Ateş, “Hazarât-ı Hams”, *DİA*, c. 17, s. 116; Mahmut Erol Kılıç, *Şeyh-i Ekber*, Süfi Yay., İstanbul 2011, s. 296-325.

²⁹ Abdulkarim b. İbrahim el-Cili, *el-İnsanu'l Kâmil fî Ma' rifeti'l- Evâhiri ve'l-Evâil*, Mısır 1383/1963, c. 1, s. 25; Aziz Neseî, *İnsân-ı Kâmil: Tasavvufî İnsan Meselesi*, trc.: M. Kanar, İstanbul 1990, s. 36-37.

³⁰ A. Avni Konuk, “Vahdet-i Vücûd ve Gölge Varlık”, *Fusûsu'l -Hikem Tercüme ve Şerhi*, haz: M. Tahrâli- S. Eraydın, İFAV Yay., İstanbul 2002, c. 1, s. 46.

³¹ Abdullah Bosnevî, *Tecelliyâtü 'Arâisi'n-Nüsûs*, Matbaa-i Amire, İstanbul 1290, c. 1, s. 23; Cavid Sunar, *Ana Hatırlarıyla İslam Tasavvufu Tarihi*, AÜ. İlahiyat Fak. Yay., Ankara 1978, s. 64-9.

³² İmâm-ı Rabbânî, Ahmed Sirhindî, *Ma'ârif-i Ledünniyye*, Karaçi 1968, s.74; Konuk, “Vahdet-i Vücûd ve Gölge Varlık”, *Fusûsu'l -Hikem Tercüme*, c. 3, s. 18.

ferdin cisimler âlemindeki sûretlerinin birer mislinin zâhir olması sebebiyle misâl mertebesi adını almıştır.³³

6. Meretebe-i Şehâdet: “Suver-i âlem, âlem-i kevn ü fesâd, âlem-i ecsâm” gibi isimler de verilmiştir. Bu meretebe varlığın artık gözle görülebilir olduğu âlemdir.³⁴

7. Meretebe-i İnsan: Bu meretebe Lâ ta’ayyün (Mutlak gayb) hâriç tüm meretebelerin hakikatlerini kendisinde toplar. İnsanın hakikati tüm meretebelerin hakikatlerini kapsar.³⁵

Buradan anlaşıldığı üzere tasavvufî bakışa göre varlık, dünyaya geliş serüveninde, bir ağacın kendi tohumunda saklı bulunması gibi, kendi hakikatini özünde bulundurarak gelmiştir. Şehâdet âleminde bu hakikatler bir suret kazanmıştır. Böylece varlık; suret ve onun ardındaki hakikat sarmalında yaratılmıştır.

Bu yaratılış hiyerarşisinde insan merkezi bir yerde bulunmaktadır. Çünkü meretebelerdeki hakikati kendinde toplamıştır. Başka bir deyişle insan Allah’ın bütün isimlerinin tecellîgâhı olmaktadır. Nitekim âyet-i kerimede “*Allah, Âdem’e bütün isimleri öğretti.*”³⁶ buyrulur. Bu da insanın âlemdeki diğer varlıklardan farkını ve önemini gösterir. Ne var ki imtihanın gereği olarak her insan, doğduğunda Allah’ın isimlerinin sadece potansiyel olarak taşıyıcısıdır. Bu potansiyel bilfiil açığa çıkarıldığı ölçüde insan meretebesine ulaşılır. Yani özetle ifade etmek gerekirse insan meretebesine ulaşabilmek için mücadele edip gayret göstermek gerekir. Bu durumda insan olmak kazanılması gereken bir haktır. Tasavvuf geleneğinde Allah’ın: “*Ben ona ruhumdan üfledim.*”³⁷ dediği rûhî yönle, insan bedenine ilka edilmiş nefsi yönün uyumunun sağlanmasıyla bu hakkın elde edilmesi mümkündür.

³³ Frithjof Schuon, *İslâm’ın Metafizik Boyutları*, trc.: Mahmut Kanık, İz Yay., İstanbul 1996, s. 146.

³⁴ Ateş, “Hazarat-ı Hams”, s. 116-117; İsa Çelik, “Tasavvufî Gelenekte Hazarat-ı Hams veya Tenezzülât-ı Seb’a Anlayışı”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, sayı: 10, Ankara 2003, s. 172-174.

³⁵ Bkz. İsmail Fenni [Ertuğrul], *Vahdet-i Vücd ve İbn-i Arabî*, İstanbul 1928, s. 15-26; Sunar, *Ana Hatlarıyla İslam Tasavvufu Tarihi*, Ankara 1978, AÜ. İlahiyat Fak. Yay., s. 64-9; Ebu’l-Alâ Afîfî, *Muhyiddin İbnü’l-Arabî’nin Tasavvuf Felsefesi*, trc.: Mehmet Dağ, Ankara 1975, s. 51; Schuon, *İslâm’ın Metafizik Boyutları*, s. 143-166; Osman Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, Seha Neşriyat, İstanbul 1995, s. 250; Kılıç, *Şeyh-i Ekber*, 319-325; Çelik, “Tasavvufî Gelenekte Hazarat-ı Hams veya Tenezzülât-ı Seb’a Anlayışı”, s. 159-184.

³⁶ Bakara, 2/31.

³⁷ Hicr, 15/29.

Bu durumda insanın hem şehadet âlemine hem de yukarı mertebelerdeki âlemlere bakan iki yönü bulunmaktadır. “*Biz şüphesiz (her şeyimizle) Allah’a aidiz ve sonunda O’na döneceğiz.*”³⁸ ayeti gereğince insan varlığı olarak biz bu dünyada ebedi kalıcı değiliz. Geldiğimiz yere yani aslımıza geri döneceğiz. O halde bize bahşedilmiş hâlihazırda şehadet mertebesini algılayacak ve yorumlayacak organlarımız, duyularımız, aklımız ve melekelerimiz varsa doğal olarak zaman ve mekân ötesi olan diğer mertebeleri algılayıp yorumlayacak yetelerimizin de olması gerekir.

“*Biz, ona şah damarından daha yakınız.*”³⁹ “*Nerede olursanız olun, O sizinle beraberdir. Allah yaptıklarımızı görür.*”⁴⁰ âyetlerinde ifade edildiği üzere Allah’ın yakınlığını hissetmek ve anlayabilmek, bizde akıl ötesini algılayacak bir yetinin varlığını göstermektedir. İşte tam bu noktada “Nokta-i süveydâ, bu genel tabloda ruhun geldiği “Asl”a açılan kapıyı ifade etmektedir.”⁴¹

B-Nokta-i Süveydâ’nın Önemi ve Özellikleri

Kalb, tasavvuf terminolojisinin temel kavramlarından biridir. Dolayısıyla bütün mutasavvıflar kalbi anlatırken nokta-i süveydâ’ya dair bilgiler vermiştir. Biz bu yazımızda, nokta-i süveydâ’yı önemi ve özellikleri olmak üzere iki başlık altında ele alıp değerlendirmeye çalışacağız.

1. Nokta-i Süveydâ’nın Önemi

Nokta-i süveydâ dendiğinde ilk akla gelen, kalpteki siyah noktadır. Peki, bu nokta gerçekten siyah olduğu için mi bu şekilde kullanılmıştır? Esasında buradaki siyah ifadesi, Allah’ın mutlak zâtını ve amâ hâlini, aynı zamanda asla dönüşü sembolize eder.⁴² Yani siyah

³⁸ Bakara, 2/156.

³⁹ Kaf, 50/ 16.

⁴⁰ Hadid, 57/4.

⁴¹ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvufî Bir İstlâh Olarak: Nokta-i Süveydâ*, Ankara 2017, s. 4.

⁴² Henry Corbin, *The Man of Light in Iranian Sûfism*, trc.: Nancy Pearson, Omega Publications, New Lebanon, 1994, s. 102; Necmettin Şahinler, *Siyah ve Yeşil: Kur’ân’da*

bilinmezliğe (gayba) işaret eder. Bundan dolayı, Hakk'ın nûrunun keyfiyetsiz olduğu da söylenir.⁴³ İbn Arabî'nin ifadesiyle bu keyfiyet şöyle açıklanır: “*İdrâk ancak 'Nûr' ismi ile gerçekleşir/vâkı olur ve Hakk'ın gölgesi mümkünlerin a'yânı üzerine gayb-i mechûl (bilinmez bir gayb/tam bir görünmezlik) sûretinde yayılır. Bilmez misin ki, gölge siyahımsı olur. Bu da gölgenin sâhibi ile gölge arasındaki uzaklıktan dolayı gölgenin bizzat gizliliğine işârettir. Gölge sâhibi beyaz bile olsa onun gölgesi yine de siyah görünür. Dağları görmez misin ki, dağların rengi hakkındaki hissini idrâki ile onların asıl rengi birbirinden farklı olduğu halde, gözden uzaklaştıkça siyah görünür. Bunun sebebi uzaklıktan başka bir şey değildir.*”⁴⁴

Yukarıda verdiğimiz anlam doğrultusunda ilk dönem sûfilerinden Sehl b. Abdullah Tüsterî (ö. 283/896) nokta-i süveydâ'nın yer aldığı kalbi, Allahü Teâlâ'nın imanının sırrını ve marifet nûrunu tevdi ettiği evi olarak değerlendirir.⁴⁵

Ona göre kalbin iki vechesi vardır: İlki kalbin zahir yönü olup kozalak şeklindeki insan anatomisindeki et parçasıdır. İkinci olarak o, kalbin bâtın yönünü süveydâ-yı kalb olarak isimlendirir.⁴⁶ İşte bu kalbin de kalbidir, yani süveydâsıdır (en derin köşesidir). Fiziki kalbin de akli vardır. Kalbteki bu akıl gözün görme melekesi gibidir. Göz bebeğindeki beyaz kısım gibi bu aklın kalbde kendine has bir yeri vardır. Varlığı çevreleyen ışınlar, nasıl gözbebeğinden fışkıırıyorsa, eşyaları kuşatan ilim ışıkları da akıldaki ışığın (nurun) eşyalara nazar etmesinden kaynaklanır. Gözün, gözbebeğindeki ışınlarla görmesi gibi akıl da bu ışınlarla eşyayı kavrar. Kalbin etrafındaki hicapları geçip, süveydâ noktasına ulaşan ve kalbin merkezini kaplayan bu durum, hakka'l-yakîn hali olarak değerlendirilir.⁴⁷ Buradan hareketle diyebiliriz ki kalpteki akılla, kalbin kalbi olarak değerlendirilen nokta-i süveyda arasında birbirlerini tamamlayan bir ilişki vardır. Bu ortak

Renk Sembolizmi, İnsan Yay., İstanbul 1999, s. 19. Süleyman Gökbulut, *Necmeddin Kübrâ ve Kübrevilik*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir 2009, s. 252.

⁴³ Necmeddin Dâye, *Mîrsâdü'l-İbâd*, s. 306; Gökbulut, *Necmeddin Kübrâ ve Kübrevilik*, s. 252.

⁴⁴ İbn Arabî, *Fûsûsu'l-Hikem*, s. 102.

⁴⁵ Ebû Muhammed Sehl b. Abdullah Tüsterî, *Tefsîru'l- Kur'âni'l- Azim*, tahk: Taha Abdurraûf Sad, Hasan Muhammed Ali, Mısır 2004, s. 110.

⁴⁶ Tüsterî, *Tefsîr*, s.125.

⁴⁷ Şihâbeddin Ebû Hafs Ömer Sühreverdî, *Avârifü'l- maârif*, Beyrut 2005, s. 274 ; Tasavvufun Esasları, trc.: H. Kamil Yılmaz- İrfan Gündüz, İstanbul 1989, s. 586.

bağ fiziki kalpteki akılla, kalb-i süveydânın aynı kaynaktan gelmesidir. İkisinin de asılları Hakk'ın nûrudur. Çünkü kalb Allah'ın imân ve mârifet nûrunun evi olarak değerlendirilmişti. Aynı hakikatin farklı vecihleri olmaları yönüyle ayrı ayrı isimlendirilmişlerdir. Tıpkı H²O'nun su, buhar, buz, kar diye farklı mertebelerde aldığı isim gibi.

Hakim Tirmizî (ö.320/932) de Tüsterî gibi gözü örnek vermekle birlikte bu kavrama farklı bir açıdan yaklaşır. Nitekim göz kelimesi, iki gözkapağı arasındaki beyazlık ile siyahlığa işaret ettiği gibi göz yuvarlağını ve onun içindeki ışığı da içeren çok anlamlı bir kelimedir. Gözün dış kısmında olan her şey, içteki yapının dışa bakan yönüdür. Dolayısıyla görme yeteneği, bütün bu kısımların fiilen var olmasıyla işlev görür. İşte bunun gibi kalbin içinde yer aldığı göğüs anlamına gelen sadr, gözdeki beyazlık ile gözün ilişkisine, sadrın içinde bulunan kalb, gözün siyah kısmına, kalpte bulunan fuad göz karanlığındaki gözbebeğine, fuadda bulunan lübb ise gözde görme ışığına tekabül etmektedir. Tirmizî, bu benzetmeleri, harem-i şerif, beyt (ev), ceviz metaforlarıyla da zenginleştirmektedir. Bu sıralamaya göre kalb, genel anlamı dışında bâtinî makamların ikincisinin de adı olmaktadır ki dışı sadr içi de fuad ve lüb'dür.⁴⁸

Hakim Tirmizî'ye göre fuad; ise bilginin ve düşüncenin yeridir. İnsan bir şey öğrendiğinde önce fuad diye isimlendirilen bu yer öğrenir, ardından kalp öğrenir. Lübb ise tevhid nûrunun yeri olduğu gibi Hakk'ı yarattıklarından ayırıştırmanın da mahallidir.⁴⁹

Bu durumda özetle Hakim Tirmizî'ye göre:

a) Kalp genel anlamda içinde sadr, kalb, fuad ve lüb kavramlarını içeren bir terimdir. Yani tek bir yapıdan ibaret değildir kendi içinde sarmal bir yapı olup mertebelerden oluşmaktadır.

b) Bu yapı içinde fuad kısmı bilgi ve düşüncenin yeridir. Tüsterî'nin zahiri kalbin akli dediği yer de burasıdır.

c) Siyah nokta, kalbin gözbebeğinin nûru olan lüb kısmına tekabül etmektedir. Bu nûr da tevhid nûrunun yeridir. Bu nûr insana geniş bir

⁴⁸ Hakîm Tirmizî, *Beyâni'l- fark beyne's- sadri ve'l- kalbî ve'l- fuadi ve'l-Lübb*, Kahire 1957, s. 33-6; *Kalbin Anlamı*, trc.: Ekrem Demirli, Hayy Yay., İstanbul 2006, s. 15- 21; Ergül, *Kur'ân ve Sünnette Kalbi Hayat*, s. 145.

⁴⁹ Tirmizî, *Beyâni'l- Fark*, s. 19-21.

görüş alanı sağlar. Yani bu nur sayesinde kişi basîret ve firâset sahibi olur.

d) Burada önemli olan husus, görme eyleminin gerçekleşmesinde göz için söylenen anatomik organların bütün olarak filen var olmasına ihtiyaç olması gibi, lüb'ün fonksiyonunu icra edebilmesinin diğer unsurlara bağlı olmasındadır. Yani tek başına lüb bir anlam ifade etmemektedir.

Yaklaşık iki asır sonra Gazâlî de (ö. 505/111) yukarıdaki anlam açılımlarına benzer bir görüş sergileyecektir: Ona göre de kalb iki boyutludur. Birincisi göğsün sol tarafında yer alan çam kozalağı şeklinde olan özel bir et parçasıdır. Burası ruhun kaynağı ve madenidir. İkincisi rabbânî ve ilahi bir latife oluşudur. Bu latife insanoğlunun hakikatidir aynı zamanda, cezalandırılan, sorumlu tutulan yönüdür. Bu ruhani latifenin cismânî kalble bir tür ilişkisi vardır.⁵⁰

Burada dikkatimizi çeken husus Tüsterî'yle aynı minvalde rûhanî latifenin cismani kalble bağlantılı oluşunun vurgulanmasıdır. Fiziksel kalple akıl ötesi alanı algılayan idrak edici kalb arasında Gazâlî ve Tüsterî'nin öne sürdüğü gibi bir bağın olması acaba mümkün müdür? Gazâlî'ye göre şehâdet âlemi, melekût âleminin bir benzeridir.⁵¹ Bu durumda vücudun tüm yapıları incelendiğinde rabbani latife olan kalb ile fiziki kalbin benzerlikleri dikkati çeker. Batıda yapılan bir bilimsel araştırmaya göre bu benzerliği ilişkilendirmenin bir şekilde mümkün olabileceğini göstermektedir. 1938'lerde iki anatomist, biri İngiliz Sir A. Keith, diğeri İskoç J.Flack, kalpte fizyolojik olarak bir tür ışık veya enerji yayan bir yer keşfettiler. Aksiyon potansiyeli (Elektriksel uyarı) olarak da adlandırılan enerji üreten bu merkez, tıp alanında onu keşfeden uzmanların ismiyle "Keith- Flack" veya "Sinoatrial Node" olarak ifade edilmektedir. Bu merkezî noktacık, kalbin üst vena cava ile sağ atriumuna bitiştiği yerdedir. Kalbin istem dışı hareketini sağlayan bu nokta, bir ambulansın ışıldığı gibi, her saniye yanıp sönen bir hareketle kalbe ışık ve enerji vermektedir. Bu ışık ne zaman biterse, insan hayatı da o zaman bitmektedir. Kalbin biyo-elektriği de bununla sağ-

⁵⁰ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazâlî, İhyâu 'ulûmi'd-din, Daru'l-Minhac, Cidde 2011, c. 5, s. 13.

⁵¹ Gazâlî, c. 5, s.77.

lanmaktadır.⁵² Bu noktacı yaklaşık 0,3 mm² büyüklüğünde ve 5000 Pacemaker hücresi (kendi kendine elektrik aktivitesi üreten hücre) içerir. Bu hücreler standart kalp hücrelerinin aksine, kalp atımlarının üretilmesi hız ve ritminin düzenlenmesi işlevini yapar ve otomatik olarak çalışır. Bu noktacı hücrelerinin hiçbir yerden uyarı almadan kendi kendine ve hepsi aynı anda senkronize bir şekilde atım çıkardığı tespit edilmiştir.⁵³ Demek ki bu ışık kalbe, dolayısıyla vücuda can olmaktadır. Bu noktacığın otomatik çalışıyor olması ve enerji üretmesi ile nokta-i süveydânın gayb âlemiyle irtibat kuran bir nur olması ve ruha canlılık vermesi ortak yönleridir.

Gazâlî, Tüsterî'deki fizikî ve bâtinî kalb ayırımına mukabil kalbin iki kapısından bahseder. Bu kapıların biri melekût âlemine açılan kapıdır. Melekût âlemi, levh-i mahfuz ve melekler âlemi demektir. İkincisi beş duyuya doğru açılan kapıdır. Bu duyular, şehâdet âlemine yapışıktır. Şehâdet âlemi de bir nevi yansıtma ile melekût âlemini aksettirir.⁵⁴

Bu durumda kalbin dışarıya ve içeriye olmak üzere açılan iki kapısı bulunmaktadır. Dolayısıyla kalbin melekût âlemi ve levh-i mahfuz bakan yönünü biz nokta-i süveydâ olarak isimlendiriyoruz. Fakat bunun içeri yani gaybe açılabilmesi için kalbin tasfiye sürecinden geçmesi gerekmektedir. Zira Gazâlî'ye göre duyulardan madde âlemine doğru kalbin açılan kapısı kapalı değildir. Fakat melekût âlemine ve levh-i mahfuzun mütalaasına açılan dâhili kapı, ancak Cenâb-ı Hakk'ın zikrine odaklanmış bir kişi için açılabilir.⁵⁵ Gazâlî görüşü olarak bu noktada Tüsterî'ye yakındır.

Nitekim Tüsterî de “*Kalpleri üzerinde üst üste kilitleri mi var yoksa?*”⁵⁶ âyetini yorumlarken Allah'ın kalbleri yarattığını, daha sonra kalbleri kilitlerle kilitlediğini ifade eder. Tüsterî'ye göre kalbin kapılarını

⁵² Mehmet Bayrakdar, *Tasavvuf ve Modern Tıp*, Seha Neşriyat, İstanbul 1989, s. 94-95; bk. Leman Birol, Nuran Akdemir, Tülin Bedük, *İç Hastalıkları Hemşireliği*, geliştirilmiş 5. Baskı, Ankara 1995, s. 244; Keithy Moore, T.V.N. Persaud, *İnsan Embriyolojisi*, trc.: Mehmet Yıldırım, İmer Okar, Hakkı Dalçık, İstanbul 2002, s. 349-405.

⁵³ Alan Kennedy, et al, *The Cardiac Conduction System (Generation and Conduction of Cardiac Impulse)*, *Critical Care Nursing Clinics of North America*, Volume 28, Issue 3, September 2016, Pages 272-273.

⁵⁴ Gazâlî, *İhyâ*, c. 5, s. 77.

⁵⁵ Gazâlî, *İhyâ*, c. 5, s. 77-78.

⁵⁶ Muhammed, 47/24.

açacak anahtar, imanın hakikatleridir. Kalplerin bu anahtarlarını da ancak peygamberler, veliler ve sıddıklar açabilirler. Diğer insanlar, bu dünyadan kalplerin anahtarlarını açamadan ayrılırlar. Zahitler, âbidler ve âlimler dünyadan kalbi kilitli, kapalı bir şekilde çıktılar. Çünkü onlar kalbin anahtarını akılla elde etmeye çalıştılar.⁵⁷ Kalbin ilâhî âleme açılan süveydasının insanda etkili hale gelebilmesi için nebilerin, sıddıkların himmet ve yardımına ihtiyaç olması bizce bu halin gerçekleşmesinin vehbî olduğunu gösterir.

Buradan çıkaracağımız sonuca göre Gazâlî, Tüsterî kadar keskin bir yaklaşım sergilemese de neticede kalbin melekût âlemine açılan kapısının herkes için istifadeye açık olmadığını vurgulamıştır.

Ancak sûfilerin yaratılış gayesini temellendirmede delil gösterdikleri, “Ben gizli bir hazine idim; bilinip tanınmak istedim ve bilineyim diye mahlûkatı yarattım.”⁵⁸ rivayetini esas aldığımızda bilinip tanınmak isteyen Allah niye kalbin kapılarını kilitlesin ki? Açık olmayan kapıdan iman hakikatleri nasıl elde edilecektir. Kapılar kilitli olunca kapı ardındaki bilgiye nasıl ulaşılır? Diğer taraftan biliyoruz ki tevbe kapısı ölene kadar açıktır.⁵⁹ Yani son ana kadar açıktır. Tevbe kapısı açıksa kalbin kilitli kapılarının da açık olması gerekir. Bu durum karşısında Tüsterî ve Gazalî'nin ifade ettiği görüşleri şöyle anlamak mümkündür: Kalbin kapıları ölene kadar tevbesi kabul edilebilecek konumdaki kişiler için her daim açık olsa da onun farkında olmayan veya o kapıdan içeri girme ihtiyacı hissetmeyen insan için hiçbir anlam taşımaz. Ancak kapının açık oluşunu görüp fark etmek bir aşamadır. O kapıdan içeri doğru ilerlemek ise daha sonraki aşamalardır. Bu da az önce ifade ettiğimiz gibi Allah ü Teâlâ vergisi vehbî bir keyfiyettir. Zira “Allah dilediğini hidâyete erdirir.”⁶⁰ Burada şöyle bir metafor kullanabiliriz: Denizin kenarında yüzebilen ancak daha öteye gidecek yüzme bilgisine sahip olmayan insanlarla denizin ortasında yüzüp inci çıkartabilecek seviyede ileri yüzme tekniklerini bilen insan aynı kefiye konamaz. Yani bu teknikleri elde etmek bir eğitim gerek-

⁵⁷ Tüsterî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, s. 145-146.

⁵⁸ el-Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, c. 3, s. 132.

⁵⁹ Buhârî, “Fiten”, 25; Müslim, “İmân”, 248.

⁶⁰ Kasas, 28/556.

tirir. Çaba sarf etmeden, mücadele etmeden tecrübe kazanmak mümkün değildir. Bu bağlamda Abdülkadir Geylânî (ö. 561/1116) akılı bir gavvâsa, kalbi de denize benzetir. Gavvâs olan aklın, deniz misali kalbe daldığını ve marifet incilerini sadr sahiline çıkarttığını oradan bu incilerin söz ve güzel davranış olarak müşahhaslaştığını belirtir.⁶¹ Bu da bize akıl ve kalbin birbirlerini tamamlayan unsurlar olduğunu göstermektedir. Akıl olmasa kalbin süveydâ'sına kadar ulaşmak mümkün olmayacaktır. “*Kulun Allah'a kesbiyle bir adım gitmesi Allah'ın (cc) ona (vehbiyle) on adım gelmesi*”⁶² meâlindeki kudsî hadisini işte bu noktada bir kez daha düşünmek gerekir.

İbn Arabî (ö. 638/1240), akıl ile kalb arasındaki ilişkiye binaen kalbi gerçek bir idrak organı olarak kabul eder. Gazâlî gibi kalbin hem şehadet âlemine hem de melekût âlemine açılan iki kapısı olduğunu söyler. Ona göre bu iki kapının önünde bir imam vardır. Melekût kapısındaki imam, kapı açılana kadar kapıyı çalar. Kapı açılınca orada iki yol belirir. Bu yollardan birisi, melekûtî ruhlara diğeri ise, levh-i mahfuza gider. İmam melekût âlemine götüreceği yola koyulacak olsa, bu yol onu meleklerin sırlarını öğrenmeye ve dostluklarını kazanmaya götürür. Eğer levh'e giden yola koyulacak olursa bu yolda onu Allah'ın gelecekte olmasını dilediği takdirde olacak işleri ve yine bu işlerin nasıl gerçekleşeceğini öğrenmeye götürür. Bunun sebebi, kişinin kalbinin levh'in karşısında durmasıdır. Böylece levh'de yazılı ne varsa, kalbinin saflığına ve parlaklığına göre kişinin kalbinde resmedilir.⁶³

İbn Arabî kalpte gerçekleşen bu öğrenme sürecini manevi bir yolculuk olarak tasvir eder. Ona göre sâlik, mülk âleminden melekût âlemine doğru olan bu manevi yolculuğu sonucunda melekût âlemine ulaşır. Bu âlemden içeri girdiğinde, sırların örtüsü açılır, idrakinin bânını, müfekkire kuvvetinin meydana getirdiği sahih hayale açılır. Kalb gözü sürmelenir. Bunun neticesinde hazineler keşf olunur, ilâhî mânâlar ve ulvî sırlar açığa çıkar ve hayal aynasında parlaklar. Bütün bu

⁶¹ Ebû Muhammed Abdullah b. Es'ad b. Alî b. Süleymân el-Yâfiî, *Neşri'l-mehâsimi'l-gâliye fi fa'zli meşâyihî's-şifîyye aşhâbi'l-makâmâtî'l-âliye*, Daru'l- Kütübü' İlmiyye, Beyrut 1999, s. 366.

⁶² Müslm, “Tevbe”, 22.

⁶³ İbn Arabî, *Kitâbu Mevâkiu'n- Nucüm ve Mutâlaati Ehilleti'- Esâr*, Ed. Muhammed Bedruddîn en-Nasânî, Mısır 1907, s. 147; Tahir Uluç, *İbn Arabî'de Sembolizm*, İnsan Yay., İstanbul 2011, s. 171-172.

mana ve sırları gören, kalb gözüdür.⁶⁴ Nitekim gayb âlemi, kalb gözü ile şehâdet âlemi ise his gözüyle görülür.⁶⁵ Dikkat edilirse İbn Arabî önce bilmek, olmaktan sonra görmekten bahsediyor. Bu da ilginç ama oldukça anlaşılabilir bir keyfiyet olarak değerlendirilebiliriz.

Daha farklı bir değerlendirmeye göre: “*Nokta-i süveydâ, İbn Arabî’de taş sembolü ile ifadesini bulmuştur; adı da “Beht-i Hacer”dir. Tedbirât-ı ilâhiyye’inde bir takım insanî taşlardan bahseden Muhyiddin İbnü’l-Arabî, sanki bir binanın temelini oluşturan yapı taşlarını anlatmaktadır. O taş, “Hayret Taşı”dır. İnsan aklının şaşkınlığa/duraksamaya maruz kaldığı “hayret taşı”, insanı oluşturan temel taşlardan biridir. Nitekim aklın kitlendiği, duraksadığı, nüfuz edemediği, şaşkın kaldığı her yer karanlıktır, siyahtır. Siyah bu yönüyle hayret’tir ve sembol değer olarak Muhyiddin İbnü’l Arabî (ks)’de de “Hayret” ıstılahıyla karşılığını bulur.*”⁶⁶

İbn Arabî’de hayret taşı ıstılahıyla karşılığını bulan nokta-i süveydâ, Mevlânâ’nın (ö. 672 /1273) bir gazelinde şöyle ifade edilir: “*Dün sabah manevî bir seyran esnasında feleğe dayandım. Bir haşhaş danesi içinde bir örs buldum.*”⁶⁷ Tahiru’l-Mevlevî bu gazeli “*Bütüün mükevvenat ve mevcûdatı, nokta-i süveydâ dâhilinde seyrettim.*”⁶⁸ şeklinde yorumlar. Haşhaş tohumunun sarhoşluk veren özelliğini göz önünde tutarsak Mevlânâ’nın bu kelimeyi niçin kullandığını biraz düşünmek gerekir. Bu durumda nokta-i süveydâyı melekût âlemini müşahade etmek için açılan bir pencere olarak telakki etmek mümkündür. Ayrıca gayba açılan bu pencereden (nokta-i süveydâ’dan) sözsüz konuşmalar yapılabilmektedir. Nitekim Mevlânâ şöyle der:

*Ey Allah’ım, cana sözsüz konuşulan makamı göster
Tâ ki can başından ayak yapıp gaybın enginliğine doğru yola koyulsun
Orası o kadar geniş bir alan ki bu varlık ve hayâl hep ondan neşv ü nemâ
buluyor
Hayâller gaybdan dardır, bundan dolayı hayaller, üzüntüye sebep olur*

⁶⁴ İbn Arabî, *Kitâbu Mevâkiu*, s. .67; Uluç, *İbn Arabî’de Sembolizm*, s. 171.

⁶⁵ Uluç, *İbn Arabî’de Sembolizm*, s.170.

⁶⁶ Cebecioğlu, *Nokta-i Süveydâ*, s. 33; Bkz. Konuk, *Tedbirât-ı İlahiyye Tercüme ve Şerhi*, Haz: Mustafa Tahralı, İz Yay., İstanbul 2004, s. 384.

⁶⁷ Cengiz Gündoğdu, “Mevlânâ (ö. 672 /1273)’nın Şâhiyye Türünde Yazdığı Bir Gazeli’nin Şerhi: Şerh-i Ebyât-ı Celâleddin-i Rûmî”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, sayı: 8, Ankara 2002, s. 35.

⁶⁸ Tahiru’l-Mevlevî, *Şerh-i Mesnevî*, Selam Yay., Konya 1976, c. 4, s. 1032.

*Varlık da hayalden dardır, bundan dolayı varlıkta aylar, hilal gibi inceler
His ve suret dünyası daracak bir zindan gibi, daha da dardır
Sayı ve terkiib darlık nedenidir, bizi terkibe doğru çeken de hislerdir
Hissin ötesi tevhid âlemidir, Bir'i istiyorsan o tarafa doğru git⁶⁹*

Abdulkerim Cîlî'ye (ö. 826/1428) göre kalb, idrak organlarından biri olup Allah'ın insana nazar etmesi için bütün kâinata indirilen "ezeli nûr" ve yüce sırdır. Ona göre "Ben ona kendi ruhumdan üfledim."⁷⁰ âyetindeki Allah'ın Âdem'e üflediği ruhla kalb özdeşleşmiştir. Bu kalb aynı zamanda, Hakk'ın zuhur mahalli, ilahi sırrın merkezi, fiili olarak var olan her şeyin kuşatıcısıdır.⁷¹

Abdulkerim Cîlî: "Bütün varlığınla mevcudiyetinden kat'-ı nazar edince (varlığından kesilip uzaklaşınca), sen kendi nefsinle kendinde 'âmâ'dasın... Dikkat etmiyor musun Hak senin 'ayn'ın ve hüviyyetindir. Ancak (gaybete dalmadığın için) hakikatla vasıflanmaktan ve buna hak kazanmaktan gaflet ediyorsun!"⁷² diyerek nokta-i süveydâ'ya girişin, akıl ötesine geçmekle mümkün olacağını vurgular.⁷³ Cîlî, bu suretle o noktaya ulaşmanın adresini/ yolunu yöntemini ifade etmiş oluyor.

Erzurumlu İbrahim Hakkı' ya (ö.1194/1780) göre nokta-i süveydâ kalbin ortasında yer alan siyah noktadan ibarettir. Bu siyah nokta, manevi güneşin doğduğu yerdir. Bu nokta, kâinatın ruhu ve insan âleminin arşıdır. İsmi "Cenân"dır. Bu da küllî akıl noktasının aynasıdır ki o büyük nokta gizlidir. Sevdanın ifade ettiği mânâ, görünüşünde değil sırr-ı istivasındadır. Bu mücerret nokta, o ilk akıl ve mükemmel olan büyük noktanın karşısında, yani Allah'ın karşısında ikiye bölünmüş bir ayna gibi dönücü ve parlaktır ve tam mazhariyet gösterir. Yani gayb âlemine ve şehadet âlemine dönük yaratılmıştır. Bu ayna parlak olsa, onda gayb nûrları ortaya çıkar. Mânâların suretleri onda suret bulur. Her insanın içinde bu ayna sûretlenir. Lakin cehl ve gaflet pasıyla, gazap ve şehvet cengiyle ve para sevgisiyle o

⁶⁹ Mevlânâ, *Mesnevî-yi Ma'nevî*, haz: R. Nicholson ve Nasrullah Purcevâdî, İntişârât-ı Emîr Kebîr, Tahran 1363, c. 1, b. no: 3092.

⁷⁰ Sâd, 38/72.

⁷¹ Cîlî, *İnsanî'l Kâmil*, c. 2, s. 13; Abdullah Kartal, *Abdülkerim' Cîlî'nin Tasavvuf Felsefesi*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2002, s. 233.

⁷² Cîlî, *İnsanî'l Kâmil*, s. 105, Cebecioğlu, *Nokta-i Süveydâ*, s. 45.

⁷³ Cebecioğlu, *Nokta-i Süveydâ*, s. 45.

ayna bulanıktır. Onun parlaklık ve cilası hakikat ilmiyle ve şeriata uymakla, ibret bakışıyla, hilm ve iffetle zühd ve takvayla zikir ve fikirretmekle olur.⁷⁴

Erzurumlu İbrahim Hakkı'ya göre siyah nokta, insanî topluluğun hakikatini kendinde toplayan noktadır. Hakikati toplayan ise bir mücmeldir ki ayrıntısı ulvî ve süflî âlemin bütünüdür. Nitekim her meyvenin çekirdeğinde kendi ağacı toplu biçimde mevcut olmuştur. Onun gibi, bu câmi' hakikatte, bütün kâinat özet olarak vücûd bulmuştur.⁷⁵ Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın bu görüşlerini özet olarak ifade etmek gerekirse:

a) Nokta-i süveydâ siyah bir noktadır. Bu nokta insanî topluluğun hakikatini kendinde toplayan bir özelliğe sahiptir. Hakikat aynı zamanda kâinatın özetini içermektedir. Bu da bu küçük noktanın ne kadar büyük bir öneme haiz olduğunu göstermektedir

b) Bu siyah nokta, Allah'ın karşısında ikiyüzlü bir ayna gibidir. Bir yüzü Allah'a bakar diğer yüzü kâinata.

c) Eğer bu ayna parlaklığını muhafaza ederse hem kâinata bakan yönü hem de Allah'a bakan ciheti işlevsel olur. Bu da kişinin varlığı ve ötesindeki mana boyutunu anlamasını sağlar.

d) Bu ayna, herkeste müşterektir. İmtihan bundan sonra başlıyor. Kim şeriata sınırları çerçevesinde yaşar, güzel ahlakla ahlaklanırsa aynasını cilalandırıp parlatabilecektir.

2. Nokta-i Süveydâ'nın Özellikleri

Bu bölümde önceki bölümün bir nev'i hülasası yapılarak nokta-i süveydâ'nın belli başlı özellikleri ve bize kazandırdığı bazı hususlar değerlendirilecektir.

Daha önce belirtildiği üzere Erzurumlu İbrahim Hakkı'ya göre nokta-i süveydâ iki taraflı aynadır. Buradan hareketle şöyle bir kanaate varmamız mümkündür: İki yönlü aynanın bir yüzü gayb âlemlerine ve hakikate, diğeri mezkûr âlemlerin ma'kes bulunduğu şehâdet âlemine

⁷⁴ Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Mârifetnâme*, sad: Durali Yılmaz, Hüsnü Kılıç, Çelik Yay., İstanbul 2011, s. 452.

⁷⁵ Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Mârifetnâme*, s. 453.

bakıyor. Bu durumda aynaları cilalı olan kişinin görüşü keskin ve görüş alanı daha geniş olacaktır. Başka bir deyişle aynaların işlevsel olması sonucu, insan bu âlemi sadece maddî gözü(basarla)yle değil basiretiyle (kalp gözüyle) de hem şehâdet âlemini hem melekût âlemini görebilecek duruma gelecektir.

Basîret kelimesi Kur’ân-ı Kerîm’de, “görme, hakikati keşfetme, doğru yolu tanıma, gerçeği yanlıştan ayırma yeteneği”⁷⁶ gibi anlamları taşımaktadır. Meselâ şu âyetlerde geçen “basîret” bu anlamdadır: “İçlerinden sana bakanlar da vardır. Fakat körlere, hele gerçeği görmüyorlarsa, sen mi doğru yolu göstereceksin.”⁷⁷ “Şüphesiz Rabbinizden size (kalp) göz(üy)le görülecek belgeler gelmiştir. Artık kim gözünü açar Hakkı idrâk ederse kendi yararına, kim de (hakkın karşısında) körlük ederse kendi zararındır. Ben sizin başınızda bekçiniz değilim.”⁷⁸ Zemahşerî (ö. 538/1143) bu ayetteki basiret kavramını, varlıkların gözdeki nur sayesinde görülebilmesi gibi, eşyanın hikmet boyutunu gösterecek kalb nuru olarak değerlendirir.⁷⁹

İbn Kayyim Cevziyye de (ö. 751/1350) basîreti, Zemahşerî’yle aynı manada Allah’ın mü’min kulununa kalbine bahşettiği nûr olarak değerlendirir.⁸⁰ Taberî (ö.310/922),⁸¹ Dâmegânî (ö.478/1085),⁸² ve Zebîdî’ nin (ö.1205/1790),⁸³ basiretle ilgili ortak olarak tespit ettiği anlamlardan biri “kalble görmektir.” Fahrüddîn Râzî’ye (ö.606/1209),⁸⁴ göre de “basar” kelimesi, maddî gözle görmek anlamı-

⁷⁶ En’âm, 6/50, 104; Hûd, 11/24; İsrâ, 17/72; Neml, 27/81.

⁷⁷ Yûnus, 10/43.

⁷⁸ En’âm, 6/104.

⁷⁹ Cârullah Ebî’l-Kâsım Mahmûd b Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmudî’t-Tenzil ve ‘Uyûmi’l-Ekâvil fî Vücûhi’t-Te’vil*, Mektebetü’l-‘Ubeykân, Riyad 1418/1998, c. 2, s. 384; bk. Ali Galip Gezgin, “Kur’ân’da “Düşünme” Anlamına Gelen Bazı Kelimeler Üzerine Bir Değerlendirme (II)”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 33, Isparta 2014, s. 19-22.

⁸⁰ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr İbn Kayyim Cevziyye, *Medâricü’s-sâlikin beyne menâzili İyyâke na’budu ve İyyâke neste’in*, Dâru’lHadîs, Kahire ts., c. 1, s. 139.

⁸¹ Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Câmi’u’l-Beyân ‘an Te’vili Âyi’l-Kur’ân (Tefsîru’t-Taberî)*, Dâru Hicr, Kahire 1424/2003, c. 22, s. 503.

⁸² Dâmegânî, Hasen b. Muhammed, *Kâmûsu’l-Kur’ân*, Dâru’l-İlm li’l-Melâyin, Beyrut 1983, s. 70.

⁸³ Muhibbu’d-dîn Muhammed Murtaza Huseyn Vâsîti Zebîdî, *Tâcu’l-Arûs min Cevâhiri’l-Kâmus*, Dâru’l-Fikr, Beyrut 1414/1994, c. 10, s. 197.

⁸⁴ Fahre’d- dîn Râzî, *Meġâtihu’l-Ğayb (et-Tefsîru’lKebîr)*, Beyrut 1401/1981, c. 13, s. 140-141.

na gelirken, “basîret” ise kalbin idrâk etmesi anlamında bir isimdir.⁸⁵ Psikolojide de nokta-i süveydâ'nın basiret veya kalb gözü dediğimiz bu işlevi, pratik ve rasyonalist zekâyı aşan, bilinç dışının en üst seviyesi olarak değerlendirilir.⁸⁶

Gerek mutasavvıfların gerek tefsircilerin görüşlerine baktığımızda, ortak nokta kalbin, görme ve idrak etme melekesinin olmasıdır. Bu durumda nokta-i süveydânın bir işlevi de kişiye basiretli olma imkânı vermesidir. Basiretin olduğu yerde görmeye bağlı olarak bir bilgiden de bahsetmemiz kaçınılmaz olacaktır. Bu noktada Mevlânâ, sûfinin iki dizini onun mektebi olarak görür. Bu iki dizi, müşkülü halletmek hususunda adeta bir sihirbazdır.⁸⁷ Bu durumda bir diğer özellik, kişiye iki dizi üzerinde yaptığı murâkâbe veya tefekkürle hikmet bilgisini kazandırmasıdır. Hikmet bilgisinin kazanımına bağlı olarak sâlikte hadiseleri ve varlığı okuma bilgisi de gelişecektir.

Noktatü'l-Beyân adlı eserde yukarıda geçen nokta-i süveydâ'yla ilgili verilen bilgiler kendinden öncekilerin bir nevi derlemesi mahiyetindedir. Buna göre, gönlün merkezine yürek, yüreğin tam ortasındaki siyah noktaya süveydâ adı verilmiştir. Burası insanın hakikatinin merkezi, bânın güneşinin kudsü ve nutfenin kaynağı olarak tavsif edilmiştir. İnsan bir şehirse bu şehrin yöneticisi kalbin bu sırlı kısmıdır. Süveydâ, bedenın kutbudur, insanın bânın güneşidir ve soyut ve saf birliktir. Bu siyah noktanın fazileti ve kudreti, onun “istivâ” sırrındadır. Bunu da ancak melekiyet sıfatı beşeriyet sıfatına galip olan kimse bilebilir. Beşerî özelliklerin yok olması ancak ulûhiyyet sıfatının tecellisiyle mümkündür. Nokta-i süveydâ'dan; renk, uzunluk, genişlik, derinlik gibi keyfiyetlerden ve bedenlerden uzaklaşınca ezeli, ebedî, kadîm ve duyularla algılanamayan bir nûr ortaya çıkar. Dış dünyadaki güneşin mukabili insandaki bu noktadır. İnsanın zâhir ve bânın bütün hisleri, bu gönül güneşinin nûruyla aydınlanır ve güç kazanır. Görmek, işitmek, konuşmak gibi eylemlerin yanı sıra, fikir ve akıl gibi idrak şekilleri de bu manevî nûrun

⁸⁵ Gezgin, “Kur’ân’da “Düşünme” Anlamına Gelen Bazı Kelimeler Üzerine Bir Değerlendirme (II)”, s. 19-22.

⁸⁶ Kemal Sayar (edit.), *Sûfi Psikolojisi*, İnsan Yay., İstanbul 2000, s. 15.

⁸⁷ Mevlânâ, *Mesnevî*, c. 3, b. no: 1173.

bir tecellisidir. Bu nûr aynı zamanda akl-ı küllün nûrunun gönülden dimağa sürekli tecellisidir.⁸⁸

Noktatü'l-Beyân'daki yorumlar özetle şöyledir:

a) Gönülün merkezindeki yüreğin ortasında yer alan siyah bir nokta olan süveydâ, insanın hakikatının merkezidir.

b) Bu merkez dünyadaki güneşin içteki aslıdır

c) İnsan şehrinin kara kutusudur.

d) Görmek, işitmek, konuşmak gibi düşünce ve akletme yetelerimizin arka plandaki güç kaynağıdır.

e) Akl-ı külden gelen nûrun tecelli ettiği noktadır. Bu noktadan yayılan nûrla akıl faaliyete geçer.

Günümüzde bir sûfi olan Sri Lankalı Bawa Muhaiyaddeen'e (ö. 1986) göre insanın kalbinde Allah'ı kendiliğinden bilen bir nokta vardır. O nokta nûrdan olup beden içinde, bedenle kaynaşmış ve karışmış bir varlıktır. İnsan, Allah'tan gafil de olsa bu nûr, ona Allah'ı hatırlatır. Bunu, Allah'a inanmamız gerektiğini insana telkin eden bir titreşimi bedende yaymak suretiyle gerçekleştirir. Kalpteki nokta aynı zamanda bir tür uyanıklık olup insanı yaklaşan tehlikeye, kazaya karşı da uyarabilir. Bu nokta, aynı zamanda vahyin ve ilhamın da odak noktasıdır. Bize sadece Allah'ı hatırlatmakla kalmaz aynı zamanda O'na giden yolumuz hakkında bize açıklamalarda da bulunur. Bazen bir uyarı gelir bazen de işlediğimiz bir hatayı bize gösterir. Bu nokta, aynı zamanda ilâhî aydınlanmış irfanın kaynağı, keşf ve ilhamın mazharı olan bir latife, cemâlin ve kemâlâtın aydınlığıdır. O, herkeste vardır ve her şeye içeriden bakar. İnsan, kalbindeki o nûru takip ettiği sürece hakikati sahtesinden ayırabilecektir.⁸⁹ Bawa Muhaiyaddeen'in yaptığı yorumları toparlayacak olursak:

a) Kalbde Allah'ı kendiliğinden bilen bir noktadır süveydâ ve herkeste vardır. Bu da bize gösterir ki kendiliğinden Allah'ı bilme özelliğinin insana tevdi edilmesi Allah'ın bir lütfudur.

⁸⁸ Mehmet Tabakoğlu, Şükrü Maden, "Nokta Metaforu ve Vahdet Üzerine Eklektik Bir Metin: Noktatü'l-Beyân Risalesi, *AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 7, sayı:13, 2019, s. 61-93; Noktatü'l-Beyân, vr. 11a-16b.

⁸⁹ M. R. Bawa Muhaiyaddeen, *Four Steps to Pure Iman*, Philadelphia: Fellowship Press, 1999, s. 2.; naklen Ahmet Cahid Haksever/Hakan Kızıltepe "Günümüz Batı Toplumunda Faaliyet gösteren Sûfi Teşekküller: Bawa Muhaiyaddeen Örneği ve Öğretisinin Temelleri", *A k a d e m i a r D e r g i s i*, sayı: 1, 2016, s. 124-25.

b) Bu nokta nûrdan ibarettir. Bu nûr bedene de sirayet etmiştir. Bu noktada Peygamberimizin (sa) şu duasının buna işaret ediyor olması düşünülebilir: “Allah’ım! Kalbime bir nûr ver; gözüme bir nûr, kulağıma bir nûr ver; sağıma bir nûr, soluma bir nûr ver; üstüme bir nûr, altına bir nûr ver; önüme bir nûr, arkama bir nûr ver; bana büyük bir nûr ihsân eyle!”⁹⁰ İnsan gafil de olsa bu nûr, Allah’ı hatırlatır. Nitekim İbn Arabî’ye göre ilahi nûr olmasaydı mümkünler adına bir hakikatin zuhur etmesi düşünülemezdi. Ayrıca Varlığın üzerine yayılan nûr, varlığın ve müşahedenin nûrunun aslıdır.⁹¹ Bu durumda insan gafil bile olsa bu nûr içindedir. Fakat bu nûrun bir melekeye dönüşüp işlev görebilmesi için artması gerekmektedir. Bu noktada peygamberimizin bu duası büyük bir anlam kazanır.

c) İnsan süveydâ’nın nûrunu takip ettiğinde, bu nûr insana Hak’la batılı ayıracak bir anlayış bahşedecektir.

d) Bazen süveydâ bize tehlikeli durumlarda veya hata yaptığımızda uyarı verir.

e) Vahyin ve ilhamın odak noktasıdır.

Nokta-i süveydâ’nın önemi ve özellikleriyle ilgili buraya kadar anlattıklarımıza göre nokta-i süveydâ için şunları söylemek mümkündür: Âlemin; varlık mertebelerinden görünür boyuta gelene kadar izlediği itibarî bir serüveni vardır. Görünür âlem dediğimiz şahadet âleminde varlığın hususen insanın büründüğü şekil, yukarıdaki mertebelerde olan hakikatinin önünde bir perdedir. Başka bir deyişle suret kendi hakikatini teşkil eden manayı perdelemiştir.

Mevlânâ; suretin, manaya erişmedeki bu perde rolünü isim ve lafızların, mananın önünde bir tuzağa benzediğini şu şekilde ifade eder: “Suret, (hakikati arayanlara) manidir ve yollarının engelidir.”⁹² İslam inancına göre bu şahadet âlemi insan için bir imtihan âlemidir. Dolayısıyla bu imtihanın gereği olarak varlığın ardındaki hakikati bulup ona göre yaşamak hedef gösterilmiştir. Hakikat idrak edildiğinde Cenâb-ı Hak ile sağlıklı bir iletişime geçilebilmesi mümkün olacaktır.

⁹⁰ Buhârî, “Deavât”, 9; Müslim, “Müsâfirîn”, 181.

⁹¹ Suad el-Hakim, *İbnü’l Arabî Sözlüğü*, trc: Ekrem Demirli, Kabcacı Yay., İstanbul 2005, s. 495.

⁹² Mevlânâ, *Meşnevî*, c. 1, b. no: 2889; Osman Nûri, Küçük, *Mevlânâ’ya Göre Manevî Gelişim*, İnsan Yay., İstanbul 2009, s. 259.

Malumdur ki Allah ü Teâla mutlak gayb dediğimiz mertebede olup akıl ötesi, zaman ve mekân ötesidir. Biz ise zaman ve mekâna bağımlıyız. Bu durumda O'nunla nasıl iletişim kuracağız? İşte burada, nokta-i süveydâ'nın önemi açığa çıkmaktadır. Zira Allah insanı kendisiyle iletişim kurabilecek bir donanımda yaratmıştır. İşte bu bağlantıda nokta-i süveydâ aracı olmaktadır. Bu nokta sayesinde hem şehadet âlemiyle hem de zaman ve mekân ötesi boyut olan melekût âlemiyle irtibat kurabilmek mümkün olmaktadır. Dolayısıyla bu nokta, hem ön hem arka tarafı gösterebilen iki taraflı ayna gibi telakki edilmiştir. O, iki âlem arasında kilit noktadır diyebiliriz.

Tasavvufî eğitimde de bu noktayı işlevsel kılacak eğitimler verilir. Çünkü Allah'ın bizden istediği, bu nokta-i süveydâ özelliğimizi kulluk kalitesi için harekete geçirebilmemizdir. Bu ise değişken insanın bir sabitesinin veya merkezinin olması anlamına gelmektedir.

Kalbin dönüştürücü, değişken özelliğinin aksine nokta-i süveydâ, kalbin sabitesini ifade etmektedir. Pergel örneğinde olduğu gibi, pergelin bir ayağı sabittir. O sabiteye göre daire çizer. Bir sabitesi olmazsa daire çizilemez. İslam'ın insan anlayışında da bu böyledir. İslam, insan için bir merkeze sahip olmasını emreder. O merkez tevhiddir. Bu tevhid sabitesine göre kişi hayatını dairesel olarak çizer. Frithjof Schuon da insan samimi olarak Tanrı'ya yönelirse bu yönelişin ona bir merkez bahşedeceğini ifade eder.⁹³ Nokta-i süveydâ'yı idrak etmek Allah'la olan bir ilişki olduğundan, bu durum, insana bir merkezîyet kazandırır.

Diğer taraftan bütün varlığın, hem şehadet âlemine hem de Allah'a bakan bir yönü bulunduğu için nokta-i süveydâ her şeyde kendi kapasitesine göre bulunmaktadır. Nitekim âyet-i kerimede “*Kâinatta hiçbir şey yoktur ki hamd ile Allah'ı tesbih etmesin. Onu anmasın. Ona dua etmesin. Fakat siz onların zikirlerini, dualarını fark etmiyorsunuz.*”⁹⁴ Bu durumda denilebilir ki esasen sadece insan değil, bütün varlık Rabbiyle iletişim halindedir. Bu iletişim de onların bir merkeze sahip olduklarını göstermektedir. Bu merkez de nokta-i süveydâdır.

Ayrıca “nûr”dan ibaret olduğu kabul edilen bu nokta, bedenle kaynaşmıştır. Allah'a inanmamız gerektiğini insana telkin eden bir tit-

⁹³ Schuon, *Bir Merkeze Sahip Olmak*, trc.: Tahir Uluç, İnsan Yay., İstanbul 2016, s. 14.

⁹⁴ İsra, 17/44.

reşimi bedende yaymak suretiyle bunu gerçekleştirir. Ancak fiziksel olarak kalbin çalışmasını, kanın deveranını vs. nasıl hissetmiyorsak kişi bilinç düzeyinde, bu nuru hissetmeyebilir. Yani bu nûr işlevine sürekli/ kesintisiz devam etmekte olup fitraten Allah'ı tanıyabilme potansiyeline sahiptir. Bu durumda tevbe kapısının son nefese kadar açık olmasının önemi daha iyi anlaşılmış olur. Zira insan farkındalığını elde edip son ana kadar hakikatine dönebilir. Bu durumda Allah'ın insana ne kadar değer verdiği ortaya çıkmaktadır.

Nokta-i süveydâ insanın melekût âlemine bakan yönü olduğu için onu etkin hale getirmek, zamansız ve mekânsızlıkta yaşamak anlamına gelmektedir. Bu da ölmek demektir. Çünkü ölüm halinde ruh, zaman ve mekân ötesine gitmektedir. Yani geldiği yere, aslına rücu etmektedir. Bu hali insan uykuda da yaşamaktadır. Uyku da bir nevi ölüm olmaktadır. “Allah, ölüm vakitleri geldiğinde insanları ve uyuyup ölmeyenleri de uykularında vefat ettirir. Ölümüne hükmettiklerini tutar, diğerlerini ise belli bir süreye kadar (hayata) salar. Kuşkusuz bunda iyice düşünenler için dersler vardır.”⁹⁵ âyeti bunun delilidir. Ruh uykuda, maddi âlemden uzaklaştığı için melekût âlemine yönelebilmektedir.⁹⁶ Uyku ile ölüm arasındaki fark, ilâhî bir işaretle uykudan sonra ruhlar ten kafeslerine geri döndürülmektedir.

Uyurken her insan nokta-i süveydâsından melekût âlemini müşâhede edebilmektedir. Gazâlî bu meseleye şöyle bir açıklık getirir: Kalbin melekût âlemine açık olmasının iki delili vardır. Biri uykudur. İnsan uykudayken duyular pasif durumdadır. Ancak kalbin içinden bir pencere açık olup melekût âlemini ve Levh-i Mahfuz'u seyreder. Öyle ki bazen gelecekte olacak işleri görür. Ya açık bir şekilde görür ya da temsili görür ki tabire ihtiyaç olur. Uyanıklık halinde gaybı görmek mümkün değildir.⁹⁷

İkinci delil, kalbe gelen ilhamdır. Ona göre ilimlerin elde edilmesi sadece bu âlemle sınırlı değildir. İlim âlem-i melekûtta ilhamla da öğrenilir. Bu öğrenme hislerle değildir; kalbde oluşan bir durumdur.

⁹⁵ Zümer, 39/ 42.

⁹⁶ Abdurrahman b. Muhammed el-Hadramî İbn Haldun, *Mukaddime*, trc: Zakir K. Ugan, İstanbul 1989, c. 1, s. 251-252.

⁹⁷ Gazâlî, *Kimyâ-yı Saadet* (Mutluluğun Formülü), trc. Ali Arslan, İstanbul 2004, s. 43-46.

Kişi nereden geldiğini de bilmez.⁹⁸ Bundan dolayıdır ki tasavvufta şairler “tercümanü’l-gayb” veyahut “lisanü’l-gayb” olarak görülmüştür.⁹⁹ Yine bu minvalde bir ayette “(Sadakalar) kendilerini Allah yoluna adan, yeryüzünde dolaşmaya güç yetiremeyen fakirler içindir. İffetlerinden dolayı (dilenmedikleri için), bilmeyen biri, onları zengin sanır. Sen onları yüzlerinden tanırsın. İnsanlardan arsızca (bir şey) istemezler. Siz hayır olarak ne verirseniz, şüphesiz Allah onu bilir.”¹⁰⁰ buyurulmaktadır. Burada “Sen onları yüzünden tanırsın.” ifadesi zımnî bir bilgiyi gerektirmektedir. Çünkü herkes irfan ehli değildir ve yüzünden tanıyamaz. Bu tanıma işi, firâset sahibi oluşu göstermektedir.

Kıscası, nokta-i süveydâ penceresinden kişi sadece bu âleme ait bilgileri değil, melekût âlemine dair bilgileri de elde etme imkânına sahiptir. Ancak mutasavvıflara göre bu noktanın melekût âlemine açılan penceresinden istifade etmenin şartları vardır. Levh-i Mahfuz’da bütün varlıkların hakikati bulunduğu için eğer kalb ayna misali cilalanıp parlatılırsa Levh-i Mahfuz’daki görüntüler kalbde görünür.¹⁰¹

Fahreddin Razî de, Allah ü Teâla’nın nefsi-nâtıkayı, Levh-i Mahfuz’a muttali olmaya kabiliyetli bir şekilde yaratıldığını söyler. Fakat bu kabiliyetin işlevsel olmasının önündeki engeller, nefsin beden işlerini yürütmekle meşgul olmasıdır. Uykuda bu meşguliyet azaldığından nefsin Levh-i Mahfuz’a ilgisi kuvvetlenmektedir.¹⁰²

Burada bir hususun altını çizmek gerekmektedir ki tasavvufî anlayışta kalbin, gaybı bilmesi ve müşâhedesi “mutlak gayb” yönüyle değildir. Nitekim âyette, “Gaybı Allah’tan başkası bilmez.”¹⁰³ buyrulur. Bu hiçbir zaman bilinmeyen gaybtır. Bu Hakk’ın hüviyetidir. Fakat “Bu gayb haberleridir ki Sana bildiriyoruz.”¹⁰⁴ âyetinin ifade ettiği üzere bu gayb görecelidir. Yani bir kimseye görülür olan başka birisine gayb olabilir.¹⁰⁵

⁹⁸ Gazâli, *Kimyâ-yı Saadet*, s. 46.

⁹⁹ Mahmut Erol Kılıç, *Sûfi ve Şiir*, İnsan Yay., İstanbul 2012, s. 68.

¹⁰⁰ Bakara, 2/273.

¹⁰¹ Gazâli, *Kimyâ-yı Saadet*, s. 46.

¹⁰² Razi, *Mefatihü’l Gayb (Tefsiru’l- kebir)*, c. 15, s. 135.

¹⁰³ En’am, 6/59.

¹⁰⁴ Alimran, 3/44.

¹⁰⁵ Suad el-Hakîm, *İbnü’l Arabî Sözlüğü*, s. 204-5.

SONUÇ

Bu çalışmada tasavvufun temel kavramlarından nokta-i süveydâ ele alınmıştır. Görebildiğimiz kadarıyla mutasavvıfların bu kavrama getirdiği açıklamalar temel noktada birbirlerinin ya aynı veya birbirlerini tamamlayıcı niteliktedir. İşte bu noktada süveydâ'nın belli başlı özellikleri için şunları söylemek mümkündür: Nokta-i süveydâ kalbteki bir nurdur. Siyah nokta olarak ifade edilmesi siyah olmasından değil, gayba bakan yönü itibariyle bilinmezliği ifade ettiği içindir.

Bu nûrun cismani kalble benzerliği bulunmaktadır. Manevî olarak böyle soyut bir nûrun varlığı yanında, yapılan bilimsel çalışmalarda maddî kalbin çok küçük noktasından bir ışık ve enerji çıkışı tespit edilmiştir. Bu ışık kalb ve beden için hayati öneme sahiptir. Bu ışık hükmünü yitirirse beden de bitecektir. Bu noktacığın otomatik çalışıyor olması ve enerji üretmesi ile nokta-i süveydânın gayb âlemiyle irtibat kuran bir nur olması ve ruha canlılık vermesi ortak yönleridir.

Bu nûrun hem bu âleme hem de melekût dediğimiz gayb âlemine bakan iki kapısı bulunmaktadır. Şehadet âlemi de iki boyutludur. Fizikî ve bâtinî boyutlar. Bu âlemde hiçbir şey gayb âleminde olduğu gibi tezahür etmez. Bir suretin içinde tezahür eder. O suretin arkasındaki manayı ortaya koyacak pencere bu noktadır. Nokta-i süveydâ bizim Allah'la irtibat kurduğumuz yönümüzdür. Dolayısıyla hem gayba ait bilgiyi hem şehadet âlemine ait bilgiyi bize verecek kesişim noktasıdır. Bu nokta-i süveydâ her insanda vardır. Fakat herkes farkında değildir. Bu farkındalığı elde edip bu noktayı işlevsel kılmak imtihanın gereği kolay değildir. Çaba ve emek (kesb) gerektirmektedir. Fakat modern hayatın kişiyi özüne, yabancılaştıran dayatmaları, bu farkındalığımıza engel olmaktadır. Bu kadar büyük bir değere haiz insanın bu değerden bîhaber ve bigâne olması, şehâdet âleminin ötesine geçmeden hayatını dar çerçevede içinde geçirmesine yol açar.

Kaynakça

Abdülbakî, Muhammed Fuat, *el-Mu'cemu'l-Mufehres li Elfâzı'l-Kur'âni'l-Kerîm. Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî*, Beyrut ts.

- Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfu'l-Hafâ ve Müzülu'l-ilbâs Amme's-tehera min'el-Ehâdîsi ala el-Sineti'n-Nâs*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut-1988.
- Afifi, Ebu'l-Alâ, *Muhyiddin İbnu'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, trc.: Mehmet Dağ, Ankara 1975.
- Âsım Efendi, *Kâmûs Tercümesi*, İstanbul 1305.
- Kennedy Alan, et all, *The Cardiac Conduction System (Generation and Conduction of Cardiac Impulse)*, Critical Care Nursing Clinics of North America, Volume 28, Issue 3, September 2016.
- Bosnevî, Abdullah, *Tecelliyâtu 'Arâisi'n-Nusûs*, Matbaa-i Amire, İstanbul 1290.
- Buharî, Muhammed İsmail, *Camiu's-Sahih (Sahihu'l-Buhari)*, Çağrı Yay, İstanbul 1981.
- Cebecioglu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Rehber Yay., Ankara 1997.
- _____, *Tasavvufî Bir Istilâh Olarak : Nokta-i Süveydâ*, Kalem Yay., Ankara 2017.
- Corbin, Henry, *The Man of Light in Iranian Sûfism*, trc.: Nancy Pearson, Omega Publications, New Lebanon 1994.
- Çelik, İsa, "Tasavvufî Gelenekte Hazarat-ı Hams veya Tenezzülât-ı Seb'a Anlayışı", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, sayı: 10, Ankara 2003.
- Dâmegânî, Hasen b. Muhammed, *Kâmûsu'l-Kur'ân*, Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1983.
- el-Cili, Abdulkerim b. İbrahim, *el-İnsanu'l Kâmil fî Ma' rifeti'l- Evâhiri ve'l- Evâil*, Mısır 1383/1963.
- Ergül, Adem, *Kur'ân ve Sünnette Kalbi Hayat*, Erkam Yay., İstanbul 2000.
- Ertuğrul, İsmail Fenni, *Vahdet-i Vücûd ve İbn-i Arabî*, İstanbul 1928.
- Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Mârifetnâme*, sad: Durali Yılmaz, Hüsnü Kılıç, Çelik Yay., İstanbul 2011.
- Firûzâbâdî, Mecdüddîn Ebû Tahir Muhammed b. Yakûb, *Kâmûsu'l- Muhit*, Beyrut 1987.
- Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazâlî, İhyâu 'ulûmi'd-din, Daru'l-Minhac, Cidde 2011.
- _____, *Kimyâ-yı Saadet (Mutluluğun Formülü)*, trc. Ali Arslan, İstanbul 2004.

- Gezgin, Ali Galip, “Kur’ân’da “Düşünme” Anlamına Gelen Bazı Kelimeler Üzerine Bir Değerlendirme (II)”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 33, Isparta 2014.
- Gökbulut, Süleyman, *Necmeddîn Kübrâ ve Kübrevîlik*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir 2009.
- Gündoğdu, Cengiz, “Mevlânâ (ö. 672 /1273)’nın Şathiyye Türünde Yazdığı Bir Gazeli’nin Şerhi: Şerh-i Ebyât-ı Celâleddin-i Rûmî”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, sayı: 8, Ankara 2002.
- Hakîm Tirmizî, *Beyânü’l- Fark Beyne’s- Sadri ve’l- Kalbi ve’l- Fuadi ve’l-Lüb*, Kahire 1957;
- _____, *Kalbin Anlamı*, trc.: Ekrem Demirli, Hayy Yay., İstanbul 2006.
- Haksever, Ahmet Cahid/Hakan Kızıltepe, “Günümüz Batı Toplumunda Faaliyet gösteren Sûfi Teşekküller: Bawa Muhayyadeen Örneği ve Öğretisinin Temelleri”, *AKADEMİAR*, sayı:1, 2016.
- İbn Arabî, Ebû ‘Abdillâh Muhyiddîn Muhammed b. Ali, *Kitâbu Mevâkiu’n-Nucûm ve Mutâlaati Ehilleti’- Esrâr*, Ed. Muhammed Bedruddîn en-Nasânî, Mısır 1907.
- İbn Haldun , Abdurrahman b. Muhammed el- Hadramî, *Mukaddime*, trc.: Zakir K. Ugan, İstanbul 1989.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ebî Bekr, *Medâricu’s-Sâlikîn Beyne Menâzili İyyâke Na’budu ve İyyâke Neste’in*, Dâru’l-Hadîs, Kahire ts.
- İbn Mace, *Sünen*, Çağrı Yay, İstanbul 1981.
- İbn Manzur, Ebu’l Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrerem, *Lisânü’l- ‘Arab*, Dâru’s- Sâdır, Beyrut ts.
- İbnu’l-Cevzî, Cemâluddîn Ebî’l-Ferac ‘Abdirrahmân, *Nuzhetu’l-‘A’yunî’n-Nevâzir fî ‘İlmî’l- Vucûhi ve’n-Nezâir*, Muessesetu’r-Risale, Beyrut 1405/1985.
- İbnü’l- Arabî, *el-Futûhâtu’l- Mekkiyye*, Mektebetu’s- Sekâfeti’d-Diniyye, Kahire ts.
- İmâm-ı Rabbânî, Ahmed Sirhindî, *Ma’ârif-i Ledümmiyye*, Karaçi 1968.
- Kartal, Abdullah, *Abdülkerîm’ Cili’nin Tasavvuf Felsefesi*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Uludağ Üniversitesi sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2002.

- Konuk, Ahmet Avni, *Fusûsu'l-hikem Tercüme ve Şerhi*, (haz. Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın), İstanbul 1992.
- Nesefî, Aziz, *İnsân-ı Kâmil: Tasavvufta İnsan Meselesi*, trc. M. Kanar, İstanbul 1990.
- Schuon, Frithjof, *Bir Merkeze Sahip Olmak*, trc. Tahir Uluç, İnsan Yay., İstanbul 2016.
- _____, *İslam'ın Metafizik Boyutları*, trc. Mahmut Kanık, İz Yay., İstanbul 1996.
- Sunar, Cavid, *Ana Hatlarıyla İslam Tasavvufu Tarihi*, A.Ü. İlahiyat Fak. Yay., Ankara 1978.
- Şahinler, Necmettin, *Siyah ve Yeşil: Kur'an'da Renk Sembolizmi*, İnsan Yay., İstanbul, 1999.
- Tabakoğlu, Mehmet, Şükrü Maden, “Nokta Metaforu ve Vahdet Üzerine Eklektik Bir Metin: Noktatü'l-Beyân Risalesi, *AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 7, sayı:13, 2019.
- Türer Osman, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, Seha Neşriyat, İstanbul 1998.
- Tüsterî, Ebû Muhammed Sehl b. Abdullah Sehl, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, tahk. Taha Abdurraûf Sad, Hasan Muhammed Ali, Mısır 2004.
- Zemahşerî, Cârullah Ebi'l-Kâsım Mahmûd b. 'Umer, *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmudî't-Tenzil ve 'Uyûmi'l-Ekâvîl fî Vücûhi't-Te'vîl*, Mektebetü'l-'Ubeykân, Riyad 1418/1998.
- el-Yâfiî, Ebû Muhammed Abdullah b. Es'ad b. Alî b. Süleymân, *Neşrü'l-me'hâsini'l-ġāliye fî fazli meşâyihî's-şûfiyye aşhâbi'l-makâmâti'l-âliye*, Daru'l-Kütübü'İlmiyye, Beyrut 1999.