

İMAM RABBÂNÎ PERSPEKTİFİNDEN İBNÜL-ARABÎ'YE TENKİDÎ BİR YAKLAŞIM

İsa ÇELİK*

Özet

İmam Rabbânî Perspektifinden İbnül-Arabî'ye Tenkidî Bir Yaklaşım

İbnü'l-Arabî nazarî tasavvufun en büyük muallimi ve Şeyhu'l-ekber olarak bilinir. İmam Rabbânî ise ikinci bin yılın müceddidi ve Nakşîliğin önde gelen temsilcilerinden birisidir. İmam Rabbânî, İbnü'l-Arabî'nin bilhassa vahdet-i vücûd doktrinini bazı yönleriyle eleştirmiştir. Onun vahdet-i vücûd eleştirisi şu esaslara dayanmaktadır: Varlık, zata zâid bir sıfattır; sıfatlar zatın aynı değil, zat üzerine zâiddir; gerçek varlık ile gölge varlık arasındaki ayırım, hayâlî değil, gerçek bir ayırımdır; sûfi tecrübenin nihâhî gayesi vahdet-i vücûd değildir, vahdet-i şuhûd vahdet-i vücûddan daha üst bir tevhid mertebesidir. Kanaatimize göre, onun vahdet-i vücûd eleştirisinin temelinde yaşadığı dönemde Hindistan'daki siyâsî, dinî ve sosyal yapının izleri mevcuttur. Çünkü Sirhindî, vahdet-i vücûdun, Ekber Şah'ın dinleri birleştirme projesine uygun bir zemin olabileceği endişesini taşımaktadır. Bu bakımdan onun bu tavrı, tarihî şartlar göz önünde bulundurulduğunda daha iyi anlaşılabilir. İmam Rabbânî bunun yanı sıra İbnü'l-Arabî'yi veli-nebi, keşif ve ilham, ruyetullah gibi birtakım tasavvufî kavramlar cihetinden de tenkit etmiştir.

Anahtar kelimeler: İmam Rabbânî, İbnü'l-Arabî, vahdet-i vücûd, vahdet-i şuhûd, veli-nebi, keşif/ilham, ruyetullah.

Abstract

A Critical Approach to Ibnu'l-Arabi from the Perspective of Imam Rabbani

Ibn al-Arabi is known as the greatest teacher and şeyhul ekber of the theoretical suffism. On the other hand, Imam Rabbani is one of the pioneers of Naqshabandi and the reformist of the second millennium. Sirhindî criticizes Ibn al-Arabî and some aspects of his doctrine of wahdat al-wujud. His critiques on wahdat al-wujud depend on the following statements: Being (al-wujud) is an attribute additional to essence (dhât); attributes are not identical but additional to the essence; the distinction between the real being and the shadow one is not imaginary, but a real distinction; the ultimate end of the sufi experience is not the unity of being, but the unity of witnessing. I think the traces of the political, religious and social structure in India when Sirhindî lived may be found in the background of Sirhindî's criticism of the theory of wahdat al-wujud. For he worries that wahdat al-wujud provides the Project of uniting the various religions with a suitable background. Therefore, this attitude of his can be understood only through taking the socio-cultural conditions into consideration. In addition to this, Imam Rabbani criticized Ibn al-Arabî in respect of several mystic concepts such as revelation/inspiration, saint-prophet (nubuwwa), saint an seeing of God.

Key words: Imam Rabbânî, Ibn al-Arabî, wahdat al-wujud, wahdat al-shuhud, saint-prophet (nubuwwa), revelation/inspiration, seeing of God.

* Doç. Dr., Atatürk Ü. İlahiyat Fakültesi (e-posta: isacelik@hotmail.com).

İslâm medeniyetinin en parlak simalarından birisi olan, tasavvuf tarihini “kendisinden önce” ve “kendisinden sonra” olmak üzere ikiye ayıran ve tasavvuf felsefesi ile alakalı fikirleriyle kendisinden çokça söz ettiren İbnü'l-Arabî (638/1240) bu sahadaki ender şahsiyetlerdendir.

İmam Rabbânî (1034/1624) ise tasavvufi düşünce tarihinde önemli bir mevki sahibi olup Nakşî silsilesi büyüklerindedir. O tekkede sâlik, medresede ise talebe yetiştirmiştir. İslâm'ın aslî şeklinin korunması uğurunda devlet adamlarıyla mücadele etmiş fikhî ve bilhassa kelâmî hassasiyetiyle temayüz etmiş bir şahsiyettir.

İmam Rabbânî vahdet-i vücûd anlayışını yeniden ele almış, Kur'ân ve Sünnet'e göre sınırlarını belirleyerek vahdet-i şühûd doktrininin oluşturmuştur. Dolayısıyla bu tür konularla uğraşmak İmam Rabbânî'yi tasavvufun tabiatı, seyr ü sülûk mertebeleri, tevhid anlayışı, bilgiye kaynaklık etme noktasında sûfî ilhamlarının ve keşfin yeri ve benzeri konular üzerinde kafa yormaya götürmüştür. İmam Rabbânî bu konuları incelerken tasavvuf tarihinde eşi görülmemiş bir netlikle konulara yaklaşmış ve önde gelen sûfî âlimler de olsa hatalı bulduğu yerlerde onları eleştirmekten çekinmemiştir.¹

İmam Rabbânî'nin İbnü'l-Arabî'yi tenkidinde en temel noktalardan birisi vahdet-i vücûd tenkididir. İmam Rabbânî'nin vahdet-i şühûd önemli ölçüde vahdet-i vücûd eleştirisi ile irtibatlı olması sebebiyle bu çalışmada tevhid, vahdet-i vücûd ve vahdet-i şühûd hakkında bilgi verilecek daha sonra diğer konulardaki tenkitlere geçilecektir.

Tevhid

Tevhid, Allah Teâlâ'nın birliğine iman etmektir.² Allah Teâlâ'nın bir ve tek oluşu³ anlamına gelen vahdet, tasavvufun temel felsefesinin dile getirildiği bir terimdir.⁴ Cüneyd-i Bağdadî (297/909)'ye tevhid nedir? diye sorulduğunda şöyle cevap vermiştir: “Tevhid, mahlukâtın hareket ve sükûnunu, Allah Teâlâ'nın fiili olarak bilmendir.”⁵ Şerîatin ve şer'i ilimlerin esası tevhid

1 Hamid Algar, “İmam Rabbânî”, *DİA*, XXII, s.196.

2 Hüseyin b. Muhammed Rağûb el-İsfahanî, *el-Müfredât fi Çarîbi'l-Kur'ân*, Dâru Kahraman, İstanbul 1986, s.12; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, I-XV, Dâru Sâdır, Beyrut, ts., III, 450-451.

3 Hasan Akay, *İslâmî Terimler Sözlüğü*, İşaret Yay., İstanbul 1995, s.492; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yay., İstanbul 1996, s.552; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Rehber Yay., Ankara 1997, s.740.

4 Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi Kavramlar ve Akımlar*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1977, VII, 124-125.

5 Ebu'l-Alâ Affî, *Tasavvuf (İslâm'da Manevi Devrim)*, çev., H. İbrahim Kaçar-Murat Sülün,

olduğu gibi, tasavvufun esas konusunu da tevhid teşkil eder. Nitekim ilk sûfî çevrelerinde başlıca konu tevhid idi. Sûfiler tevhide akıl yolu ile değil, ancak tecrübe, his ve ilham yolu ile yaşayarak ulaşılabileceğini ifade ederler.⁶ Mutasavvıflar tevhid ile ilgili birçok değerlendirmeler yapmışlardır.⁷ Bunlardan en yaygın olanı şu şekildedir:

- a. Kusûdî tevhid (vahdet-i kusûd): Kulun irâdesini Allah Teâlâ'nın irâdesine bağlaması, her şeyde onun irâdesini görmesidir.⁸ Diğer bir ifade ile, Hakk'ın irade ve isteği ile kulun irade ettiği ve istediği şeyin bir ve aynı olmasıdır. Burada kul kendi iradesini, Hakk'ın iradesine uygun bir hale getirerek bu sonuca ulaşmıştır. Sadece mutasavvıflar değil, bütün Müslümanların bu anlamdaki irade birliği en mükemmel Müslümanlık sayılır.⁹ Vahdet-i kusûd üzerinde tartışma yoktur. İlk zahitlerin vahdet anlayışları budur. Bu makam, "lâ maksûde ve lâ matlûbe ve lâ murâde illallah" formülüyle ifade edilmektedir.¹⁰
- b. Şuhûdî tevhid (vahdet-i şuhûd): Kulun psikolojik bir hâl olarak âlemde mevcut olan her şeyi Allah Teâlâ'nın tecellileri olarak gör-

Risale Yay., 1996, s.90; Daha geniş bilgi için bakınız: Süleyman Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî Hayatı Eserleri ve Mektupları*, Sönmez Neşriyat, İstanbul 1969, s.83vd.

- 6 Süleyman Ateş, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri*, Sönmez Neşriyat, İstanbul 1969, s.204; a.mlf., *Cüneyd-i Bağdâdî*, s.83; Mehmet Demirci, "Tevhidden Vahdet-i Vücûda", *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, Yıl:10, Sayı:1, Ocak-1982, s.24, ss.23-32.
- 7 Daha geniş bilgi için bakınız: Ebû Nasr es-Serrâc et-Tûsî, *el-Luma' fi't-Tasavvuf*, Tah., Abdülhalim Mahmud-Abdülbakî Surûr, Dâru'l-Kütübî'l-Hadîs, Mısır, 1960/1380, s.50-51; Abdülkerîm Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, Tahkik: Abdülhalim Mahmûd-Mahmûd b. eş-Şerîf, Dâru'l-Kütübî'l-Hadîs, I-II, Basım yeri ve tarihi yok, I, 582; Muhyiddîn İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, Dâru Sâdır, I-IV, Beyrut, ts., II, 288-292; İsmail-i Ankaravî, *Minhâcü'l-Fukarâ*, Basım yeri ve tarihi yok, s.278-280; Şah Veliyyullah Dehlevî, *Hüccetullâhî'l-Bâlîğâ*, I-II, Dâru't-Turâs, Kahire, ts., II, 93; a.mlf., age., çev., Mehmet Erdoğan, İz Yay., İstanbul 1994, II, 286-287; Abdülhakim Arvasî, *er-Riyâzu't-Tasavvufiyye*, Mekteb-i Harbiyye Matb., İstanbul 1341/1922, s.132vd; Cavit Sunar, *Tasavvuf Tarihi*, AÜB. Ankara 1975, s.192-193; a. mlf., *Mistisizmin Ana Hatları*, AÜB. Ankara 1966, s.121-122; İsmail Fenni Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, Haz., Mustafa Kara, İnsan Yay., İstanbul 1991, s.38; Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî*, s.156; Süleyman Uludağ, "Tasavvufî Ulûhiyyet Telakkisinde Mertebeler III", *Hareket*, Sayı: 23, s.3-5, ss.3-15; Abdullah Develioğlu, *Gülzâr-i Sofîyye Kasîde-i Taiyye Şerhi*, Ahmed Sait Matb., İstanbul 1961, s.71; Süleyman Uludağ, "Tasavvuf Karşılı Akımlar ve İbn Teymiyye'nin Tasavvuf Felsefesi", *İslâmiyât*, Cilt: 2, Sayı: 3, (Temmuz-Eylül 1999), s.56-57, ss.39-66; Dilaver Selvi, *Kur'ân ve Tasavvuf: Tefsirlerin Tasavvufa Bakışı*, Şule Yay., İstanbul 1997, s.440-442.
- 8 İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, I-II, Mabaa-i Âmire, İstanbul 1340-1343, II, 173-180; Süleyman Hayri Bolay, *Türkiye'de Rûhçu ve Maddecî Görüşün Mücadelesi*, Töre-Devlet Yay., 1979, s.171-172.
- 9 Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, s.552.
- 10 Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1985, s.318.

mesi, ondan başkasını görmemesi halidir. Bu hal “sekr, gaybet ve galebe” gibi isimler verilen vecd ve istiğrak halinde kendini gösterir. Bu hal geçtikten sonra Hak ile halkı ayrı ayrı görür. Kusûdî ve şuhûdî tevhid çeşidinde de Allah-âlem ikiliği mevcuttur.¹¹

- c. Vücûdî tevhid (vahdet-i vücûd): İrâde ve müşahedede olduğu gibi, varlık bakımından da birliğin kabul edildiği bu safhada Allah’ın dışında hiçbir varlığın hakiki vücûdunun bulunmadığı esası benimsenmiştir.¹² Tevhidin bu en yüksek mertebesinde olan seçkin kul, Allah Teâlâ’nın önünde bir hayaldir. Allah ile kendisi arasında üçüncü bir şey yoktur. Allah’a yaklaşmanın hakikatine, O’nun gerçek vahdaniyetine erişen zat, Allah Teâlâ kendisinden ne isterse ancak onu yapar.¹³

Vahdet-i vücûd-vahdet-i şühûd

Vahdet-i vücûd esasına dayanan İbnü’l-Arabî âleme Allah Teâlâ’nın sûreti, Allah Teâlâ’ya da âlemin ruhu nazarıyla bakmıştır. Ona göre sadece Allah (c.c) vardır, âlem ise onun varlığının çeşitli tecellîlerinden ibarettir. Bu sebeple bazı mutasavvıflar “Allah Teâlâ vardı, onunla birlikte başka bir şey yoktu”¹⁴ hadîs-i şerîfine “şimdi de öyledir” ifadesini eklemişlerdir. İbnü’l-Arabî’ye göre âlem her an yaratılmakta ve yine yaratıldığı anda yok olmaktadır. O buna “el-halku’l-cedîd” adını verir. Bu âlemdeki yaratma aslında sürekli tecelliden başka bir şey değildir. Bu tecellînin farklı dereceleri hazarât-ı hams dediğimiz beş âlemi meydana getirir.¹⁵

Vahdet-i şuhûdda sâlikin her şeyi bir görmesi geçicidir, birlik bilgide değildir. Vahdet-i vücûdda ise, birlik bilgidedir. Yani sâlik gerçek varlığın bir tane olduğunu bunun da Hakk’ın varlığından ibaret bulunduğunu, Hak ve onun tecellîlerinden başka hiçbir şeyin hakiki varlığı olmadığını bilir. Ancak vahdet-i vücûd ehli bu bilgiye nazarî olarak değil yaşayarak ve manevî tecrübe ile ulaşır. Vahdet-i şuhûd “lâ meşhûde illallah”, vahdet-i vücûd

11 İzmirli, age, II, 173-180; Bolay, *Rûhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi*, s.171-172; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, s.553

12 İzmirli, age, II, 173-180; Bolay, *Türkiye’de Rûhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi*, s.171-172.

13 Ateş, *Cümejd-i Bağdâdî*, s.86-87; Vahdet-i vücûdun edebî tasviri için bakınız: Nihad Sami Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, I-II, MEB., İstanbul 1987, I, 120vd.

14 Buhârî, Bed’ü’l-halk, 1.

15 Ebü’l-Alâ el-Afîfî, *Ta’likâtü’l-Fusûsî’l-Hikem*, Kahire 1365/1946, II, 213-215; Süleyman Uludağ, “Âlem”, *DİA*, Güzel Sanatlar Matbaası, İstanbul 1989, II, 360.

ise, “lâ mevcûde illallah” şeklinde özetlenebilir.¹⁶

O halde vücûd iki nevidir: Birisi vücûd-i hakikî, diğeri vücûd-i izafîdir. Vücûd-i hakikî bilcümle kayıt ve izâfetlerden münezzeh olup, Hak Teâlâ'nın kühûdür. Vücûd-i hakikîyi idrak mümkün değildir. Vücûd-i izâfî ise, vücûd-i hakikînin esmâ ve sıfâtı hasebiyle belirlenme ve kayıt altına alınmadan ibarettir. İşte idrak olunan vücûd budur. Âlemin ve âlemdeki eşyanın vücûdu gibi.¹⁷

Vahdet-i vücûd düşüncesindeki (Heme O'st) “ne varsa odur”¹⁸ görüşü “kâinatta varlık olarak ne varsa hep onun kendisidir” demektir. Bu sözü söyleyenler sünnet-i seniyye yolunda bulunuyorlarsa bu sözden maksatları şu olabilir: Gördüğümüz bütün eşya hep onun esmâ ve sıfatlarının tecellîsinden ibarettir. Biz eşyaya bakarak, onun kudretini temaşa ederek kendisini buluruz. Yani eserlerden müessire intikal eder, müessiri düşününce eseri unutturuz. Esasen “eser” Allah Teâlâ'nın da buyurduğu gibi mahkûm-ı fenâdır. “Yeryüzünde bulunan her şey fânîdir” (Rahman, 55/26). Biz ise Bâkî ile alakadarız. Ne faniler ne de dâr-ı fenâ bizi ilgilendirmez. Bu suretle her yerde hep onu görürüz.¹⁹

İlk devir Nakşîleri İbnü'l-Arabî (638/1240)'nin eserlerine ve görüşlerine büyük bir saygı ile bağlı buldukları halde, İmam Rabbânî (1034/1624) onun vahdet-i vücûd görüşüne karşılık vahdet-i şuhûd görüşünü daha yüksek tevhid mertebesi olarak benimsemiştir.²⁰ İmam Rabbânî'nin İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd düşüncesine karşı çıkmasının haklı bir takım sebepleri vardır. Bunların başında devrin sultanı Ekber Şah (1014/1605)'ın Hindû, Hıristiyanlık, Yahudilik, İslâmiyet ve Zerdüştlüğü birleştiren yeni bir din icadına kalkışması ve bu yeni din anlayışında Panteist düşüncenin çok belirgin bir şekilde öne çıkmasıdır. Böyle bir ortamda tevhid dinini sa-

16 Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, s.553.

17 Muhyiddîn İbn Arabî, *et-Tedbirâtü'l-İlahiyye fî Islâhî Memleketi'l-İnsaniyye, Tedbirât-ı İlahiyye Tercüme ve Şerhi*, Tercüme ve Şerh: Ahmed Avni Konuk, Haz., Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın, İz Yay., İstanbul 1992, s.27; William Chittick, *Hayâl Âlemleri İbn Arabî ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi*, trc., Mehmet Demirkaya, Kaknüs Yay., İstanbul 1999, s.30-31; Bk. İmam Gazzâlî, *Mişkâtü'l-Envâr: Nurlar Feneri*, çev., Süleyman Ateş, Bedir Yay., İstanbul 1994, s.29vd.

18 Krş. Annemarie Schimmel, *Tasavvufun Boyutları*, trc., Yaşar Keçeci, Kırkambar Yay., İstanbul 2000, s.172.

19 Mahir İz, *Tasavvuf Mahiyeti Büyüklüğü ve Tarikatlar*, Türdav, İstanbul ts., s.161-162.

20 Trimmingham, age, s.58; Yılmaz, age, s.315-317; Vahdet-i vücûd ve vahdet-i şuhûd arasındaki fark için bk. Abdülhak Ensârî, *Şeriat ve Tasavvuf*, çev., Yusuf Yazar, Rehber Yay., Ankara, 1991, s.162vd; Konuk (1357/1938), İbnü'l-Arabî'nin *Fusûs Şerhi*'nde “Şüphe yok ki İmam Rabbânî'nin meşrebi Hazret-i Şeyh-i Ekber'in meşreb-i âlîsinden dündür” demektedir. (Konuk, *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi IV*, s.67).

vunan İmam Rabbânî vahdet-i vücûd düşüncesinin izahının zorluğu ve pan-teizm ile benzeşmesi sebebiyle vahdet-i vücûd yerine, vahdet-i şuhûdu geliştirdi. İmam Rabbânî vahdet-i vücûdu, ilme'l-yakîn mertebesinde, vahdet-i şuhûdu ise ayne'l-yakîn makamında saymaktadır. Böylece de vahdet-i vücûda kail olanların derecelerinin daha aşağıda bulunduğunu belirtmektedir.²¹

Tasavvuf ehlinin, bir kısmı “la mevcûde illâ Hû” yani “Allah’tan başka varlık yoktur”, diğer bir kısmı da “la meşhûde illâ Hû”, “Allah’tan başka müşahede edilen bir varlık yoktur” şeklinde vecizeleşen görüşleri de bu ölçü içerisinde mütalâa edilmelidir. O devirde Hindistan, İmam-ı Rabbanî’nin bizzat yazdığı üzere, Heme Ost (Her şey O’dur) diyen sûfilerle doludur. Bu, umum nazarında, madem “Her şey O’dur”, o hâlde iyi, kötü, günah diye bir şey de yoktur, imana da gerek yoktur, şeriata uymak da yine gerekli değildir tarzında algılanabileceği için, İmam-ı Rabbanî, hemen diğer tarafta Heme ez Ost (Her şey O’ndandır) bakışını ön plana çıkarır.²²

İmâm Rabbânî meseleyi güneş ve yıldızlar misali ile açıklar: Bir kimsenin güneşin varlığına dair kesin kanaat ve bilgisi vardır. Bu bilgisinin onu istilâ etmesi yıldızların yok olduğunu bilmesini gerektirmez. Güneş çıkıp da onu gördüğü zaman ise iş değişir. Zîra o zaman güneşin ışığının parlaklığı yüzünden yıldızları göremez olur. Fakat bu hissini vakiya uygun olmadığını da bilir. İmâm Rabbânî şöyle der: “Yüce Mukaddes Zat’ın gayrını nefyeden tevhid-i vücûdî, akla ve şer’a muhaliftir. Ama tevhid-i şuhûdî böyle değildir. Zira Vahid müşahadesinde muhalefet yoktur. Şöyle ki: Güneş doğduğu zaman yıldızları nefyedip: “Onlar yoktur” demek vakiya aykırıdır. Ama o zaman da, yıldızları görmemekte asla aykırı bir taraf yoktur.” Hatta eğer o kimsenin gözünde ayrı bir kuvvet hâsıl olursa güneşten ayrı bir durumda yıldızları da görmeye başlar. İşte bu mertebe hakka'l-yakîn mertebe-

21 *Mektûbât*, I, 342vd; I, 291. Mektup, (I, 799); Hayrettin Karaman, *İmam Rabbânî ve İslâm Tasavvufu*, Nesil Yayınları, İstanbul 1992, s.48; Ensârî, age, s.39; Cavit Sunar, “İmam Rabbânî’nin Tevhit Görüşüne Genel Bir Bakış”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt:5, Sayı:I-IV, Yıl: 1956, s.138-139, 143, ss.136-143; Yılmaz, age, s.315-317; Enver Konukçu, “Ekber Şah”, *DİA*, X, 543, ss.542-544; Krş. Muhammed Ferman, “İmam Rabbânî”, çev., Lamii Güngören, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, Editör: M. M. Şerif, İnsan Yayınları, İstanbul 1991, III, 98.

22 Röportaj: *Hayreddin Soykan*, Aylık Dergi, William Chittick ile İbn Arabî üzerine <http://www.ibnularabi.com/mak24.htm>; Bk. Ahmed el-Fârûkî es-Serhendî İmam Rabbânî, *el-Mektûbât*, I-III, Arapçaya çev., Muhammed Murad el-Menzilevî, Demir Kitabevi, İstanbul 1963, II, 3, II, 1. Mektup; a.g.mlf., *Mektûbât-ı Rabbânî*, Trc. Abdülkadir Akççek, Merve Yayınevi, İstanbul 1996, II, 929; Bundan sonra bu çeviri parantez içerisinde verilecektir; Süleyman Uludağ, *İbn Arabî*, TDV. Yay., Ankara, 1995, s.129.

sidir.²³

İmâm Rabbânî'ye göre fena halinin tahakkuku için ya tevhid-i vücûdî ya da tevhid-i şuhûdî hallerinin ağırlıklı olduğu iki yol vardır. Tevhid-i şuhûdî aslında bu halin tahakkuku için şarttır, “tevhid-i vücûdîye ise hacet yoktur” der, “hatta öyle olur ki salık bidayetden nihayete kadar seyreder de, asla kendisine tevhid-i vücûdî ilimlerinden ve maarifinden yana bir şey zahir olmaz. Hatta bu ilimleri inkâr ettiği dahi olur.” Daha sonra sülûk menfaatleri ile ilgili olarak bu iki yol hakkındaki görüş ve endişelerini dile getirir: “Bu Fakir’e göre anlatılan tevhid-i vücûdî maarifinin zuhuru olmadan sülûkû müyesser olan tarîkat, bu maarifin zuhurunu tazammun eden tari-kattan daha yakındır. Bu tevhid-i şuhûdî yolunun ekser salikleri, matluba vasıl olurlar. Tevhid-i vücûdî tarikatının ekseriyetle seyredenleri yolda kalırlar. Denizden bir damla görürler, asıl yerine gölge ile iptilâya uğrarlar. Dolayısıyla vuslattan da mahrum olurlar. Anlatılan manayı sayısız tecrübelerle öğrendim.” Kendi seyri ise aslında daha az mükemmel olan tevhid-i vücûdî yolundan olmuştur.²⁴ Görüldüğü gibi İmâm Rabbânî vahdet-i vücûdu da vahdet-i şuhûdu da birer sülûk menzili olarak kabul eder.²⁵

Necip Fazıl (1403/1983), “vahdet-i vücûdun ilmî bir tasnif halinde üç merhalesi vardır” der:

1. İbnü'l-Arabî'ye gelinceye kadar bütün evliyânın hatta enbiyânın hali. Fakat burada şuura dökülmemiş hal olarak zevken idrak edilen bir vahdet-i vücûda şahit olmaktayız.
2. İbnü'l-Arabî tarafından şuura dökülmüş olarak, şuura dökülecek kadar ileri gidilmiş cesaret olarak, bir vahdet-i vücûd ifadesi vardır. Onun yanlış anlaşılmasından İbnü'l-Arabî münezzehtir. Onun vahdet-i vücûdu şuura yüklemesi yük bakımından çekilir gibi değildir.
3. Müceddid-i elf-i sâni İmâm Rabbânî'nin yerli yerine oturttuğu, tashih ettiği ve mühürlediği bir vahdet-i vücûd anlayışı.²⁶

İslâm tasavvufunda “varlığın birliğini” esas kabul eden vahdet-i vücûd, İbnü'l-Arabî'de zirveye ulaşmıştır.²⁷ Vahdet-i vücûtta, Allah'ın her sıfatı bir

23 *Mektûbât*, I, 56; I, 43. Mektup, (I, 150); Rahmi Akdağ, *İmâm Rabbânî'nin Tasavvufî Tecrübesinin Ehl-i Sünnet Anlayışı Açısından Tahlili*, (Basılmamış Yüksek Lisans Semineri, AÜSBE), Erzurum, 1998, s. 13.

24 *Mektûbât*, I, 115; 111. Mektup, (I, 287), I, 287, I, 272. Mektup, (I, 680); Akdağ, age, s. 15.

25 Akdağ, age, s. 14.

26 N. Fazıl Kısakürek, *Batı Tefekkürü ve İslam Tasavvufu*, Büyük Doğu Yay., İstanbul 1982, s.166.

27 Hilmi Ziya Ülken, *Türk Tefekkürü Tarihi*, I-II, Matbaa-i Ebüzziya, İstanbul 1933, II, 96; Peter J. Avn, “Sufism”, *The Encyclopedia of Religion*, I-XVI, Collier Macmillan Publishers, London,

varlıkta tecellî eder. Tek ve mutlak varlık olan Allah, bütün mevcutların aslıdır. Vahdet-i vücûd anlayışında âlemin mahiyeti Allah Teâlâ'nın mahiyetine dahil edilmez. Aksine âlemin varlığı Allah Teâlâ'nın varlığına dayandırılır.²⁸

Abdurrahman Câmî (898/1492) bir rubaîsinde şöyle demektedir:

*"Gözde ayan hep sen imişsin ben gafil
Gönüldede gizli olan sen imişsin ben gafil
Bütün cihanda senden nişan arardım
Meğer cümle cihan hep sen imişsin ben gafil."*²⁹

Hulâsa, gerçekte Allah, mutlak gerçek ve hakikî bağımsız varlıktır. Zira âlem Allah'ın bir ihsânı olarak varlık sahibidir. Hakikaten âlemin varlığı, hakikî gerçekliği olmayan görüntüden daha ziyade bir şey değildir. Henüz görüntü hayâl gücümüze veya hayâlimize bağlanmış değildir. O, bizden bağımsız olarak var olur. Âlemin gerçekliği veya varlığı "bunun gibi" bir şeydir. Farz edelim ki, bir sihirbaz sihriyle bir bahçe görüntüsü oluşturuyor ve bahçe meyve veriyor. Hemen ilk anda sihirbazın icra ettiği bu hile usullerini seyreden kişi, sihirbazın bahçeyi bir anda yok etmesinden sonra da, gerçek bir bahçe olarak varlığını devam ettireceğine inanıyor. Şimdi âlemin mevcudiyeti o bahçenin varlığı gibidir. O, kendinde gerçek değildir. Gerçeklik her nasılsa ona ihsân edilmiştir. O, gerçekliğin hayâlî bir şeklidir.³⁰

Başlangıçta Sirhindî³¹ vahdet-i vücûd veya tevhîd-i vücûdî anlayışına

1987, XIV, 115-116, pp.104-123; İsmail Fennî Ertuğrul şöyle demektedir: Vahdet-i vücûd İbn Arabî'nin yanı sıra, Cüneyd-i Bağdâdî, Bâyezîd-i Bistâmî, Necmüddîn-i Kübrâ, Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, Sadruddîn Konevî, İmam Gazzâlî, Mevlânâ Câmî ve Celâleddîn Suyûtî gibi İslâm âlimleri tarafından kabul edilmiştir. (İsmail Fennî Ertuğrul, *Hakikat Nurları*, Sebül Yay., İstanbul 1975, s.336).

28 Süleyman Hayri Bolay, *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*, Akçağ Yay., Ankara 1987, s.293.

29 Nuruddîn Abdurrahman b. Ahmed-i Câmî, *Dîvân-ı Câmî*, I-II, Tashih: A'lâhân-ı Efsahzâd, Merkez-i Mutalâ'ât-ı İrani, Tahran, 1999, I, 864; Nev'î, Molla Câmî'nin yukarıda çevirisini verdiğimiz kıt'asını şu şekilde tercüme etmiştir:

"Ben bilmez idim: gizli, iyan hep sen imişsin.
Tenlerde ve canlarda nihan hep sen imişsin.
Senden bu cihan içre nişan ister idim ben,

Âhir şunu bildim ki, cihan hep sen imişsin!" (Ergin, age, s.171). Câmî'nin tasavvuf felsefesi için bk. Şamil Öçal, "Mutlak Hakikat ve Diğerleri", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Yıl:1, Sayı:1, Ağustos-1999, ss.81-104.

30 Burhân Ahmed Fârûkî, "Ahmed Fârûkî Sirhindî (Müceddid-i Elf-i Sâni İmam Rabbânî)'nin Tevhid Anlayışı," çev., H. İbrahim Şimşek, *EKEV Akademi Dergisi*, Cilt: I, Sayı:3, (Kasım 1998), s.181-188, s.186; *Mektûbât*, II, 8, II, II. Mektup, (II, 949); III, 74-75, 58. Mektup, (II, 1429); III, 76-77, III, 60. Mektup, (II, 1434).

31 İmam Rabbânî ile ilgili olarak daha geniş bilgi için bakınız: Schimmel, *Tasavvufun Boyutla-*

tam manasıyla bağlıydı. Sirhindî bunu önce babasından öğrenmiş, Bâkî-Billâh'ın yanında gördüğü seyr ü sülûk sırasında Nakşibendî geleneği tarafından da kabul edilen bu tasavvuf anlayışını iyice sindirmişti: "Bu mübarek tarikata intisaptan sonra tevhîd-i vücûdî bana tamamen aşikâr oldu. İbnü'l-Arabî'nin marifetinin bütün incelikleri tam manasıyla bana zahir oldu ve ben tecellî-i zafî ile şereflendirildim ki bu makam *Fusûs* müellifinin gözünde manevî terakkinin son mertebesidir; onun ötesinde sadece hiçlik vardır."³² Bu tecrübenin tesiriyle sarhoş hale gelmiş, kendinden önceki birçok meczup sûfî gibi zahirî manasıyla küfrü şeriatın üstün tutan şiirler yazmış, hatta bu şiirler yüzünden şeyhi onu azarlamıştı. Öğrencileri tarafından *Meârif-i Ledünniyye* adıyla derlenen risale Sirhindî'nin tevhîd-i vücûdî konusundaki yaklaşımlarını içermektedir. Sirhindî, vahdet-i vücûd makamını aşırıp bütün hadis varlıkları Allah tarafından yaratılmış gölgeler olarak görme makamına geçtiğini, fakat başlangıçta birçok büyük şeyhin bulunduğu bu makamın ötesine geçme konusunda isteksiz olduğunu söyler. Ona göre bu makam vahdet-i vücûda bir ölçüde benzemektedir. Sirhindî kemâlin bu makamda bulunduğunu düşündüğü, fakat daha sonra Allah'ın inayeti sayesinde bu makamın da üstüne çıkıp abdiyyet makamına eriştiğini, bu yeni makamın mükemmelliğini bizzat gördüğünü, önceki makamlarından dolayı tövbe ettiğini, abdiyyetin en yüce makam olduğunun, Kur'ân ve Sünnet yolu ve bu makama erenlerin keşiflerinin de tekidiyle ispatlandığını ifade eder.³³

İmam Rabbânî için vahdet-i vücûd anlayışı bir hâldir ve gerçeklik iddiasıdır. Vahdet-i şuhûd anlayışı da bir hâldir fakat burada gerçeklik iddiası yoktur. Her ikisi de seyr ü sülûk esnasında görülen hâller olarak kabul edilir.³⁴

Sirhindî, kendisinin vahdet-i vücûd ve zilliyet makamında bulunmaktan ötürü tövbe ettiğinden bahsetse bile bu onun bu makamları gerçekliği olmayan makamlar olduğunu düşünerek tenkit ettiği ve o dönemlerdeki ifadelerini kınadığı anlamına gelmez. Ona göre bütün haller ve makamlar farklı marifet ve keşifler getirir. Bu durum, şer'î hükümlerin birbirini neshetmesinin bir tezât doğurmamasına benzer. Başka bir ifadeyle vahdet-i vücûd ve aradaki diğer makam olan zilliyet, tekabül ettikleri makamlardan sûfînin geçişinden dolayı tecrübî geçerliliğe sahiptir. Ancak bu makamlar sûfînin nihaî makam olan abdiyyet makamına ermesiyle hükümsüz kalır. Bu

rı, s.418vd.

32 *Mektûbât*, I, 13; I, 8. Mektup, (I, 54); I, 41; I, 125; I, 131. Mektup, (I, 311).

33 *Mektûbât*, I, 41; I, 31. Mektup, (I, 117); Hamid Algar, "İmam Rabbânî" *DİA*, XXII, s.196.

34 Akdağ, age, s.12-13.

sebeple hata, vahdet-i vücûd makamı ile alâkalı algılamalardan değil ondan ileride makamlar olduğunu algılamamaktan kaynaklanır. Sûfinin birleştirici tecrübesi bir şuhûd meselesidir. Şuhûdun ontolojik bir geçerliliği yoktur; vahdet-i şuhûd hakikatin vahdet-i vücûddan daha doğru bir ifadesidir. İlâhî sıfatlar sadece zahirde değil gerçekte de çoktur; bunlar aslında zâtın gölgeleridir, ancak ondan farklıdır. Kâinat sıfatların gölgesi olarak farklı bir varlığa sahiptir.³⁵

İmam Rabbânî yaşamış olduğu tasavvufî tecrübeyi üç safhaya ayırır: Birinci safhada kâinatı Allah'la bir olarak görmüş, ikinci safhada kâinatı Allah'ın gölgesi olarak ve bir anlamda ondan ayrı olarak görmüş ve üçüncü safhada ise Allah Teâlâ'yı kâinattan tamamen farklı ve mutlak anlamda ayrı olarak görmüştür.³⁶

Bizzat İbnü'l-Arabî tarafından asla kullanılmamış bir terim olan vahdet-i vücûdu eleştirmesine rağmen Sirhindî hiçbir zaman İbn Teymiyye (728/1328) gibi İbnü'l-Arabî muhalifleri arasında sayılamaz. Onun, "Biz Muhammed-i Arabî (s.a.v) sözlerine muhtacız, İbnü'l-Arabî'nin, Sadreddin Konevî (673/1274) ve Abdürezzâk el-Kâşânî (730/1329)'nin sözlerine değil; biz nassa bakarız, fassa (*Fusûsü'l-hikem*) değil; Fütûhât-ı Medeniyye (Medine'de vahyedilen sûreler) bizi *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye'*den müstağni kılar"³⁷ sözleri, İbnü'l-Arabî'ye aşırı tutkunluklarından dolayı onun eserlerini yüceltip Kur'ân ve Sünnet'e müracaatı ihmal edenlere yöneltilmiş bir eleştiri olarak görülebilir. Sirhindî, İbnü'l-Arabî hakkında, "Allah'ın evliya ve makbul kullarındandır; nasıl olur da o keşiften kaynaklanan bir hatadan dolayı reddedilebilir?" demektedir. Bununla birlikte İbnü'l-Arabî'den sonra gelen ve nazârî tasavvuf hakkında eser kaleme alan birçok müellif gibi Sirhindî de onun geliştirdiği terminolojiyi sıkça kullanmıştır. Sırf bundan dolayı İbnü'l-Arabî mektebine mensup sayılabilir.³⁸

Nakşibendîlikle ilgili değerli çalışmaları bulunan Hamid Algar, "Reflection of İbn 'Arabî in Early Naqshbandî Tradition", (İlk Dönem Nakşibendî Geleneğinde İbnü'l-Arabî'nin Düşüncelerinin İzleri) isimli makalesinde Nakşibendî büyüklerinin İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûdca fikirle-

35 *Mektûbât*, I, 188; I, 217. Mektup; (I, 462); III, 151; III, 109. Mektup, (II, 1599); Hamid Algar, "İmam Rabbânî" *DİA*, XXII, s.196.

36 *Mektûbât*, I, 333; I, 290. Mektup, (I, 780vd); Ensârî, age, s.26-27, 64.

37 *Mektûbât*, I, 106; I, 100. Mektup (I, 265); I, 125; 131. Mektup, (I, 311).

38 *Mektûbât*, I, 260; I, 266. Mektup, (I, 631); Hamid Algar, "İmam Rabbânî" *DİA*, XXII, s.196; Suad Hakîm, *el-Mu'cemu's-Sûfi*, Beyrut 1981, s.1145.

rinden etkilendiklerini belirtmektedir.³⁹

Ahmet Hulusi de, *Gavsîyye Açıklaması* isimli kitabında, Nakşebendî silsilesinden Hacı Ebu'l-Hasan Harakanî (425/1033), Bahauddîn Nakşebend (791/1389), Hacı Alauddîn Attâr (802/1399), Hacı Ubeydullah Ahrâr (895/1490) Hacı Abdurrahman Câmî (898/1492) ve Hacı Muhammed Parisâ (922/1516)'nın vahdet hakkındaki görüşlerini "Nakşîbendîlikte vahdet görüşü" kısmında vererek; sadece Kadîrîlikte vahdet görüşünün olduğunun zannedilmemesi gerektiği hakikatine dikkat çekmiştir.⁴⁰

Vahdet-i vücûd ile alakalı olarak "Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'de Varlık ve Mertebeleri (Vücûd ve Merâtibu'l-Vücûd)" isimli bir doktora tezi hazırlayan Mahmut Erol Kılıç, vahdet-i vücûd ve vahdet-i şühûd meselesinde şunları ifade etmektedir: İbnü'l-Arabî, O'nun vücûdunun hakikatini bilene Rabbin şühûdunun verildiğini söyler. Ancak ona göre şühûd ilmîdir, ilim ise kesret demektir. Bu durumda ortada hâlâ bir şâhid ve meşhûd ikiliği bulunmaktadır. İbnü'l-Arabî kâmil olan ariflerin "vücûdda ehl-i şühûd" olduklarını söylerken şühûd ile meşhûd olacak olanın aslında yine vücûddan başka bir şey olmayacağını belirtir. Bu noktadan hemen sonra onun bir de cem'u'l-cem'deki vücûd, yani "olmak" mânasındaki vücûd olarak anladığı bir ikinci vücûd tefsiri söz konusu olup nihaî hedef de bu mertebedir. Bu durumda vücûd zatî bir mahiyet iken şühûd sıfatî bir keyfiyettir. Yani vücûd Hakk'a ait iken şühûd insana ait olmaktadır. İbnü'l-Arabî bir yerde bunu şöyle ifade eder: "Her ne şey ki vücûddadır o Hak'tır ve her ne ki şühûddadır o halktır." Ona göre umûm-i vücûd Allah'ındır, umûm-i şühûd ehlullahındır. Bütün bunlardan İbnü'l-Arabî'de vücûdun tasavvufî-ontolojik, şühûdun ise tasavvufî-epistemolojik bir kavram olduğu anlaşılmaktadır. Netice olarak bu durumun hiçbir zaman onda bir problem olmadığı, yerine göre her iki kavramı da beraberce işlediği söylenebilir. Çünkü ona göre ehl-i tahkîk denilen kimseler, hem şühûd hem de vücûd tariklerinden ulemâ-billâh olanlardır.⁴¹ Ayrıca zaten ona göre ehl-i vücûd ve ehl-i şühûd nihayetinde ahadiyyetü'l-cem'⁴² makamında bir ve aynı şey olacaklarından ortada tartışılacak bir konu da yoktur.⁴³

39 Hamid Algar, "Reflection of İbn 'Arabî in Early Naqshbandî Tradition", "İlk Dönem Nakşebendî Geleneğinde İbn Arabî'nin Düşüncelerinin İzleri", çev., Salih Akdemir, *İslamî Araştırmalar*, Cilt:5, Sayı:1, Ocak-1991, ss.1-19.

40 Ahmet Hulusi, *Risâle-i Gavsîyye Tercümesi*, Kitsan, İstanbul 1994, s.181-192.

41 İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, III, 101.

42 Sıfat ve isimlerin varlığı ve yokluğu bahis konusu olmaksızın zâtî zât olarak nazar-ı itibara alma mertebesidir. (Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, s.28).

43 Mahmut Erol Kılıç, "İbnü'l-Arabî Muhyiddîn", *DİA*, XX, s.507; Kılıç, a.g.t., s.255.

İbnü'l-Arabî 603/1206 yılında Kahire'ye gelip bir sûfi cemaatinin yanında ikamet ettiği sırada bir gece karanlık bir odada istirahat ederken ansızın bedeninden saçılan nurlarla her tarafın aydınlandığını gördüğünü söyler. Anlattığına göre tam bu esnada güzel yüzlü ve hoş sözlü bir kişi peyda olmuş, kendisine Allah tarafından gönderilmiş bir elçi olduğunu, telâşlanmamasını ve tebliğ edeceği bazı hakikatleri dikkatle dinlemesini söylemiştir. Bu zatın ona söyledikleri şunlardır: “Şunu iyi bil ki hayır vücûdda, şer ise ademdedir. Allah, insanı lutfu ile yarattı. İnsan önce O'nun isim ve sıfatlarıyla ahlâklandı. Sonra zâtını görüp bunlardan fâni oldu. Kendisiyle kendisini gördü. Şu halde O var ama sen yoksun.”⁴⁴ Bu ilâhî keşifteki, “O var ama sen yoksun” sözü İbnü'l-Arabî'nin bütün dikkatini sadece hakiki vücûdda toplamasına ve O'ndan gayrisini âdeta görmemesine yol açmıştır. Ona göre vücûd yanında mevcudun sözü bile olamaz, çünkü aslında Hakk'ın vücûdundan başka bir şey yoktur. İbnü'l-Arabî'nin, kelimenin en kesin anlamında “vücûd”un ancak ve ancak hakikatte mutlak vücûd için kullanımının doğru ve yerinde olacağı, izafî olanın ise bu yapısından ötürü yine kelimenin en köklü mânasında bu unvanı (vücûd) kullanmaktan menedildiği, ancak mutlak vücûdun vücûd ismini ona ödünç vermesi halinde bunu kullanabileceği konusundaki kesin ve net görüşleri, muhaliflerinin onun mevcudatın ve âlemin yani izafî olanın hakikatini inkâr ettiğini düşünmesine sebep olmuştur. Fakat onun asıl gayesi ve çabası, izafî olanların hakikatlerinin nerede olduğunu göstermeye çalışmaktan başka bir şey değildi.⁴⁵

Vahdet-i vücûda kail olanlara göre, vücûdî tevhid, şuhûdî tevhid mertebesinden daha üst seviyede Allah Teâlâ'ya yakınlık kesbetme neticesinde kulda hâsıl olan bir haldir ki, bu mertebede kul Allah Teâlâ'nın dışında her şeyi, hatta kendisini dahi yok bilir.⁴⁶ Vahdet-i vücûdcu mutasavvıflar ve bilhassa İbnü'l-Arabî'ye göre, vücûd birdir ve o da Hakk'ın vücûdu ve zâtıdır. Eşyanın başkaca vücûdu yoktur. Eşya kendisine zâhir olan sûretlerden ibarettir. Allah eşyanın kendisi değildir. Ancak vücûd itibariyle mevcûdâtın ve zuhûrda her şeyin ayn'ıdır.⁴⁷ Allah Allah'tır ve eşya eşyadır.

44 İbnü'l-Arabî, *Muhâdaratü'l-Ebrâr*, Beyrut 1968, II, 24; Kılıç, a.g.m., s.506.

45 Kılıç, “İbnü'l-Arabî Muhyiddin”, *DİA*, XX, s.506.

46 İzmirli, age, II, 173-180; Türer, age, s.214.

47 İbn Arabî (638/1240)'nin ıstılahında önemli bir anahtar terim olan “ayn” (çoğulu: a'yân) kelimesi Türkçe'de sık kullandığımız, aynı anda, aynı zamanda, aynısı, aynen; tıpkı, misli, benzeri manasındaki “aynı” ile etimolojik kökeninde beraberlik varsa da kullanım sahaları farklılaşmıştır. Aslı Arapça olan ve lügat manası ile, “asıl, öz, kök, göz, nazar, kuyu, memba, ileri gelen kişiler” gibi çok manalara gelen bu terim, İbn Arabî'de teknik bir isti-

Zât-ı mutlak kendisini eşya ve âlem sûretinde zâhire vurmıştır. Eşya ve mükevvenât Allah'ın zâhiri, Allah da eşya ve mükevvenatın bâtını ve rûhu mesabesinde olup, onun varlığı haricinde hiçbir varlık tasavvur olunamaz.⁴⁸

Mahmut Erol Kılıç şöyle demektedir: İbnü'l-Arabî'ye göre vücûd, Hakk'ın zâtını yine kendi zâtıyla bulması demek olduğundan vücûd O'nun zâtından, O'nun sıfatlarından ve O'nun fiillerinden başka bir şey de olmaz. Bu en kesin mânasında vücûd esasen birdir; mevcudat ise onun tecellîlerinden ibarettir. Bu durumda muvahhid, görüntüdeki çeşitliliğe ve çokluğa rağmen hakikatte birlik ve bir varlık olduğunu keşfedip bunu tasdik eden kimse demektir. Böyle olunca bu kişinin yaptığı iş "vücûdun hakikatini birlemek"tir. Ancak onun hiçbir zaman belirli bir teknik terimle karşılama ihtiyacı hissetmediği bu muvahhidlik eylemi daha sonraki yıllarda bazı müellifler tarafından teknik bir terim halinde kavramsallaştırılmış ve adına da "vahdet-i vücûd" denilmiştir. Sanılanın aksine bu tabir bir terim olarak İbnü'l-Arabî'nin eserlerinin hiçbir yerinde geçmez. Çünkü o bu mânayı bir değil birçok ibare, istiare ve kelimeyle anlatır. Tesbitimize göre İbnü'l-Arabî vahdet-i vücûd tabirini sadece, Cuma gecesi virdinde, "Bana senin vücûdunun vahdetini şuhûd ettir", şeklinde kullanmıştır. Fakat görüldüğü gibi vahdet-i vücûd ifadesi burada bir terim olarak kullanılmamıştır.⁴⁹

Vahdet-i vücûd ve varlığın birliği mefhumundan açıkça anlaşıldığı gibi, bu temel felsefe "vücûd" üzerinde odaklaşmaktadır. Vücûd, insanın tecrübî idrâk boyutundan tecrübe ötesi idrâk boyutuna geçtiğinde sezindiği vücûttur. Bu durum şu misalle daha da vuzûha kavuşabilir: Vahdet-i vücûd ehli açısından "çiçek" gerçekte özne değildir. Asıl nihâî özne vücûttur. Çiçek

lah olmuş ve "öz, asıl, hakikat, esas, kök, zât, ana kaynak, memba, köken, göz, gözbebeği" gibi anlamlarda kullanılmıştır. Meselâ "O âlemin ayn'ıdır" dediğimiz zaman: "O âlemin aşıdır, hakikatidir" demek istenmektedir. (İbn Manzûr, age, XIII, 301vd; Mustafa Tahralı, "Ayn ve Ayniyet", *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, IV, s.9vd, ss.9-26; Süleyman Uludağ, "Ayn", *DİA*, IV, 256-257; Mahmut Erol Kılıç, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Varlık ve Mertebeleri (Vücûd ve Merâtibu'l-Vücûd)*, (Basılmamış Doktora Tezi, MÜSBE), İstanbul 1995, s.55, 408. dipnot).

48 Ahmed Avni Konuk, *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, Haz., Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın, İFAV Yay., İstanbul 1994, I, 21, 276, 294; Adı geçen eserin baş tarafında bulunan makale: Mustafa Tahralı, "Fusûsü'l-Hikem Şerhi ve Vahdet-i Vücûd ile Alâkalı Bazı Mesaleler", *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, I, s.44, ss.29-62; İbnü't-Tayyar Semahaddin Cem, "İnsân-ı Kâmil ve Tasavvuf", *Din Yolu*, Cilt: 1, Sayı: 12, (10 Haziran 1956), Ankara 1956, s.14; Krş., Muhammed Âkil, *Selefi Tasavvuf*, çev., Mustafa Kılıçlı, Birey Yay., İstanbul 1998, s.49; Bu konu ile alakalı olarak daha geniş bir felsefî izah için bakınız: William Chittick, *Varolmanın Boyutları*, çev., Turan Koç, İnsan Yay., İstanbul 1997, s.193vd.; S. Hüseyin Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, çev., Ali Ünal, İnsan Yay., İstanbul 1985, s.117vd.

49 İbnü'l-Arabî, *Evrâdü'l-Usbûiyye*, İstanbul ts, s.43; Kılıç, "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin", *DİA*, XX, s.506.

ya da konumuz açısından her hangi bir nesne ise, ezeli ve nihai özne olan vücudu çeşitli şekillerde sınırlayan nitelik yahut sıfatlardan başka bir şey değildir.⁵⁰

Yine yaygın kanaatin aksine İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin İslâm düşüncesine katkısı vahdet-i vücûd kavramından ibaret değildir. Meselâ "kesretü'l-ilm, kesretü'l-âlem" kavramları da en az vahdet-i vücûd tabiri kadar önemlidir. İbnü'l-Arabî hiçbir zaman âlemin gerçekliğini inkâr etmiş değildir. Çünkü her şey vücûd içerisinde yer aldığı, vücûdun dışında bir şey olmadığı için âlemin inkârı vücûdun da inkârı demek olur. Ayrıca kesretin de kökleri Hak'tadır. Vahdet-i vücûd tabiri, bilinen terim mânasına yakın anlamıyla ilk defa Sadreddin Konevî (673/1274) ve daha sonra da talebesi Saîdüddin Fergânî (677/1300) tarafından kullanılmıştır. Ancak onların bu kavrama yükledikleri anlam yine de çok esnek ve şeffaftır. Bu sûfiler üstatlarının tevhid dair görüşlerini bazen bu tabirle ifade etmişlerse de özellikle bu kavramı tercih etmiş değillerdir; esas gayelerinin bu kavramla anlatılmak istenen şey olduğu, aynı mânayı bazen başka tabirler de kullanarak anlatmalarından anlaşılmaktadır.⁵¹

Abdülhak Ensârî şöyle der: İmam-ı Rabbanî'nin tevhid-i vücûdî doktrini üzerine ilk tesbiti bu doktrinle savunulanan peygamberlerin ortaya koymuş olduğu tevhid akidesi olmadığıdır.⁵² İkinci tesbiti onun İslâm'ın birçok temel ilkesiyle çatıştığıdır, örneğin, bu görüş kâinat ile Allah Teâlâ'yı özdeşleştirdiğinden putperestliği teyit etmektedir., herhangi bir şeye ibadet etmek Allah Teâlâ'nın bir tezahürüne ibadet olmaktadır.⁵³ İmam-ı Rabbanî'nin üçüncü tesbiti vahdet-i vücûdun öznel bir fenomen olduğudur. Bu özelliğin isbatı düşüncenin doğuşunda yatmaktadır. Bu inanışın meydana gelişi iki yolla olmaktadır. Bazı sûfiler, kelime-i tevhidi "Allah'tan başka mevcut yok" şeklinde anlarlar ya da böyle anlamaları istenir. Bunlar kelime-i tevhidi tekrarlarlar ve üzerinde yoğunlaşırlar, İmam Rabbânî şöyle der: "Uzun süren tefekkür sonucunda bu düşünce zihinlerine egemen olur ve sabit bir şekilde

50 Toshihiko Izutsu, *İslâm'da Varlık Düşüncesi*, çev., İbrahim Kalın, İnsan Yay., İstanbul 1995, s.62, 65; Krş. Chittick, *Varolmanın Boyutları*, s.213; Vücûd'un anlamı için bakınız: Dâvûd el-Kayserî, *Matlau Husûsî'l-Kilem fi Meânî Fusûsî'l-Hikem*, Dâru'l-Hilâfeti'l-Bahire, İstanbul 1299, s.5; Abdullah Bosnevî, *Tecelliyâtu 'Arâisi'n-Nüsûs fi Manassâti Hikemi'l-Fusûs*, I-II, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1290, I, 28; Kadri, age, IV, 539vd; Ebu'l-Alâ Afîfî, *Muhyiddin İbn Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, çev., Mehmet Dağ, Kırkambar Yay., İstanbul 1998, s.27vd; Varlık hakkında daha geniş bilgi için bk. Takiyettin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2000, s.112vd.

51 Kılıç, "İbnü'l-Arabî Muhyiddin", *DİA*, XX, s.506.

52 *Mektûbât*, I, 285, I, 272, (I, 679vd).

53 *Mektûbât*, I, 315; I, 287; I, 284; I, 272, (I, 677vd).

tekrarıyla kelime-i tevhid tasavvurlarında yerleşir.”⁵⁴ İnanmakta oldukları şeyi müşahede etmeye başlarlar.⁵⁵ İmam-ı Rabbanî'nin vahdet-i vücûd düşüncesi üzerine son tesbiti bu düşüncenin fenayı gerektirmediğidir.⁵⁶

Sonuç olarak İmâm Rabbânî, yukarıda sıralanan dört esas noktada İbnü'l-Arabî'nin formüle etmiş olduğu vahdet-i vücûd görüşünü eleştirir ve onun yerine vahdet-i şühûd doktrinini geliştirir ki, bu doktrini şu esaslara dayanır: vücûd, zata zâid bir sıfattır, sıfatlar zatın aynı olmadığı gibi âlem de sıfatların aynı değildir, varlık ve yokluk zıtlıklarına bağlı olarak, Allah ile âlemin varlıkları birbirinden ayrıdır. Tevhîde dayanan vahdet-i vücûd değil, kulluk makamına dayanan vahdet-i şühûd, tasavvufî tecrübenin en üst noktasıdır. İmâm Rabbânî'nin, ortaya koyduğu vahdet-i şühûdun esas prensipleri ile vahdet-i vücûdun prensipleri arasında gerçekte bir fark olup olmadığı tartışılabilir.⁵⁷

İbnü'l-Arabî Allah Teâlâ'nın isim ve sıfatları zâtının aynısıdır, bunun gibi sıfatları da birbirlerinin aynısıdır. Mesela ilim ve kudret sıfatı Allah'ın zatının aynısı olduğu gibi bunlar birbirlerinin de aynısıdır. İmâm Rabbânî şöyle der: Bu görüş ehl-i sünnet ve'l-cemaat mezhebinin hilafıdır. Ehl-i sünnete göre hariçte var olan Allah'ın sekiz sıfatı, hariçte keyfiyet ve benzetme olmadan zorunlu olarak Allah'ın zatından ayrıdır. Bu sıfatlar aynı zamanda birbirlerinden de ayrıdır.⁵⁸

Hülasâ vahdet-i vücûd düşüncesinde, nefis ve benlik dâhil her şey “Hazret-i vücûd” adına fanî görülmekte ve bunların bekası Hakk'ın bekâsında bilinmektedir. Veya kulun kendi iradesini yok edip, yerine Hakk'ın iradesini koymasındır.⁵⁹

Vahdet-i vücûd ve vahdet-i şühûdun anlaşılmasında Mustafa Tahralı Bey'in dediği gibi, her “iki taraf da hüsn-i niyet üzeredir” fikrini benimseyebilmek, belki de yegâne anlaşılma noktası olacaktır. Aynı iman ve İslâm

54 *Mektûbât*, I, 342; I, 291, (I, 799vd).

55 *Ensârî, Şeriat ve Tasavvuf*, s.154.

56 *Mektûbât*, I, 284; I, 272; (I, 678vd); *Ensârî, Şeriat ve Tasavvuf*, s.156.

57 Abdullah Kartal, İmâm-ı Rabbanî'nin Vahdet-i Vücûd Eleştirisi ve Tarihsel Arkapları, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 14, Sayı: 2, 2005, s.70, s.59-80; İbnü'l-Arabî ve İmâm Rabbânî'nin vahdet-i vücûd ve vahdet-i şühûd meselesinde birleştikleri ve ayrıldıkları noktalar araştırmacılar tarafından maddeler halinde sıralanmıştır. Bk. *Mektûbât*, II, 3; II, I. Mektup, (II, 928vd); Cavit Sunar, *Vahdet-i Vücûd Vahdet-i Şühûd Meselesi*, Ankara 1960, s.92-93; *Ensârî, Şeriat ve Tasavvuf*, s.157vd; Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Düşüncesi*, s.186; Altıntaş, age, s.108-110; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 741-742; S. Ahmed Arvasî, *Hasbihâl*, Burak Yayınevi, İstanbul 1990, s.213vd.

58 *Mektûbât*, I, 373; I, 310. Mektup, (I, 864vd); II, 3; II, 1. Mektup, (II, 925vd).

59 Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s.552; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s.740.

esaslarına inanan kimselerin, bu esasların yorumunda, bir tarafın diğer tarafı tekfire kadar gidebilmesi elbette çok düşündürücü ve üzücüdür. Bu tavrın üstüne çıkabilmenin bir yolu da, İbnü'l-Arabî gibi muhakkık sûfilerin ne dediklerini gerçekten anlayabilmek seviyesine gelmektir sanıyoruz.⁶⁰ Süleyman Uludağ Bey de “İbnü'l-Arabî ve düşüncelerini kabul etmeyenler de İmam Azam'ı ve fikirlerini kabul etmeyen Şafîîlerin tavrı gibi bir tavır ta-kınmalılırlar”⁶¹ demektedir.

Vahdet-i şühûd, seyr ü sülûkun nihaî gayesine hizmet etme açısından vahdet-i vücûdla birleşmektedir. Ayrıca İbnü'l-Arabî, Allah ve kâinat ikiliğini ortadan kaldırarak varlığı bire irca eder. İmam Rabbânî de eşyayı hayâl ile vehme irca ederek gerçek varlık olarak yalnız Allah'ı kabul etmektedir.⁶²

İbnü'l-Arabî'nin *Fusûs*'unu tercüme eden M. Nuri Gençosman İbnü'l-Arabî ve İmam Rabbânî ile ilgili olarak şu yorumu yapar: İmam Rabbânî'nin İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd hakkındaki bazı telkinlerini şüphe ve tereddütle karşılamaları mizaç ve meşrepçe daha ihtiyatlı ve temkinli davranmalarından ileri gelmektedir.⁶³

Ahmed Avni Konuk, Muhammed İhsan Oğuz'a gönderdiği 7 Mart 1920 tarihli mektubunda şöyle der: İmam Rabbânî Hazretlerinin *Mektûbât*'ını okudum ve asla Şeyh-i ekber Efendimizin meslek-i tevhidinde muhalif bir şey görmedim.⁶⁴

İmam Rabbânî İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd kanaati ile alakalı olarak şöyle der: Evliyanın büyüklerinden olan İbnü'l-Arabî, keşiflerindeki hatalardan dolayı büsbütün reddedilemez. Onun vahdet-i vücûd bilgisi, görünüşte, ehl-i sünnet itikadına uymuyor ise de, tevil edilmesi kolaydır. Aradaki farkın, yalnız sözde ve kelimelerde olduğunu Hazret-i Şeyhimizin *Rubâiyyat* şerhinde şek ve şüpheye yer kalmayacak şekilde gösterdim.⁶⁵

İmam Rabbânî İbnü'l-Arabî'nin ilmî ehliyeti ile ilgili olarak mektuplarından birisinde şöyle der: İbnü'l-Arabî vahdet-i vücûd meselesinin ekseri tahkikatında haklıdır. Onu ayıplayanlar dahi doğruluktan uzak durumdadırlar. Yerinde bir davranış şu ki, bu meselenin tahkikinde ilminin çokluğu,

60 Tahralı, “Ayn ve Ayniyet”, Konuk, *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi IV*, s.25.

61 Uludağ, *İbn Arabî*, s.126.

62 Bk. Topçu, *Mevlânâ ve Tasavvuf*, s.28.

63 İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-Hikem*, çev., M. Nuri Gençosman, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1992, Önsöz, s.11.

64 Bayram Kusursuz, *Ahmet Avni Konuk'un Vahdet-i Vücut Müdafası*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2003, s.52.

65 *Mektûbât*, I, 265; I, 266. Mektup, (I, 632).

şanının üstünlüğü bilinmelidir. Onu reddetmek ve ayıplamak yerinde bir iş değildir.⁶⁶ Şeyh'ten evvel gelen meşayih, bu babda konuşacakları zaman, işaret ve rumuzla konuşurlardı. Şerhi ve tafsilatı ile meşgul olmazlardı. O kimseler ki, Şeyh'ten sonra geldiler. Onların pek çoğu, Şeyh'i taklid etmeyi tercih etti. Onun ıstılahına uyarak kelâm yürüttüler. Biz sonradan gelen acizlere gelince, onun bereketlerinden feyz aldık. Onun ilimlerinden ve maarifinden dahi bolca hazza nail olduk. Allah Teâlâ onu bizden yana bolca mü-kâfatlandırsın.⁶⁷

İbnü'l-Arabî vahdet-i vücûdcudur ve vahdet-i şuhûda karşıdır gibi bir fikir ileri sürmek, onun görüşlerini enine boyuna incelemeden verilmiş acele bir hükümdür. Burada onun bu iki terimi hiç kullanmadığını özellikle belirtmek gerekir. Bu konunun bir problem haline getirilmesinin bazı fikrî ve iç-timaî sebepleri olduğu söylenebilir. Tevâcüd, vecd, vücûd yoluyla elde edilen ve adına ilk vücûd veya "bulmak" mânasında vücûd denilen cem' makamındaki vücûdu bazı müelliflerin nihâî vücûd zannetmeleri probleme yol açan fikrî sebeplerin başında gelir.⁶⁸

Nurettin Topçu (1395/1975)'nin kanaati şudur: Vahdet-i vücûd, yaşanan bir haldir. Fikir halinde anlatılmaz. İkna ve isbatı kabil değildir. Karşı tezi olan bir dava da zannedilmemelidir. O ancak, aşkın insanı alıp götürdüğü dünyalarda keşfolunan bir sırdır. O hali yaşamayanlara anlatılması kabil olmadığı gibi, yaşayanın bu halini red ve inkâr da kabil değildir. Fânî varlığımız gibi aklımız da fânî ve acizdir. Vahdet-i vücûd sonsuzluğun sırrını fâş eden bir halvet olduğu halde, varsın zahir ulemâsı onu itham ve inkâr etsinler."⁶⁹

Fusûsü'l-Hikem'i tercüme ve şerh eden Ahmed Avni Konuk şöyle demektedir: Vahdet-i vücûd konusunda İmam Rabbânî de İbnü'l-Arabî'nin dediğini ifade etmektedir. Vücûd ve şuhûd meselesini çıkaranlar bu konuyu gereği gibi anlamayanlardır. Hakikatte ise böyle bir tartışma meselesi bulunmamaktadır.⁷⁰

Panteizm ve Vahdet-i Vücûd isimli eserin sahibi Hüsameddin Erdem de bu konuda Ahmed Avni Konuk ile aynı görüşü paylaşmaktadır. "İmam Rabbânî'nin vahdet-i şuhûdu, Allah-âlem ilişkisini kurmaya çalışırken -bazı

66 *Mektûbât*, III, 117; III, 89. Mektup; ; (II, 1525).

67 *Mektûbât*, III, 104; III, 79. Mektup, (II, 1497).

68 Kılıç, "İbnü'l-Arabî Muhyiddin", *DİA*, XX, s.506.

69 Topçu, *Mevlânâ ve Tasavvuf*, s.34.

70 Osman Ergin, *Balkesirli Abdülaziz Mecdî Tolun Hayatı ve Şahsiyeti*, Kenan Basımevi, İstanbul 1942, s.209.

farklılıklar dikkate alınmazsa- esasta vahdet-i vücûd ile birleşmektedir. Zira vahdet-i şuhûd, birçok noktalarda vahdet-i vücûd ile ayniyet gösterir. Hatta mübalağa sayılmazsa, İmam Rabbânî, İbnü'l-Arabî'den bazı farklı lafızlar kullanarak bu doktrini aynen almıştır denilebilir.⁷¹

Vecd ve istiğrak halindeki bir sûfînin şuhûdî tevhid ifadesi olan “görünen her şey odur” cümlesiyle vücûdî tevhidi formüle eden “Ondan başka bir varlık yoktur” cümlesi arasında büyük bir fark görülmemektedir.⁷²

İmam Rabbânî, İbnü'l-Arabî'nin keşif-ilham, veli-nebi, ruyetullah, cehennem ehlinin cezası gibi bazı hususî konulardaki görüşlerini de tenkid etmektedir.

Keşif ve ilham

Keşf, perdenin ötesindeki gaybî hususlara ve hakikî şeylere, bunları yaşayarak ve temâşâ ederek vakıf olmak demektir.⁷³

Kâfirlerin cehennem azabında daimî kalmayacağı üzerindeki kalp sahiplerinin görüşü, İbnü'l-Arabî'nin keşfiyatından sayılır. Keşifte ise hata payı çoktur. Müslümanların icmama aykırı olduğu için itibar edilmez.⁷⁴ “Rahmetim gazabımı geçti” hadis-i kutsisindeki gazaptan murad, müminlerin asilerine inhisar eden, sıfata bağlı gazap olsa gerek. Müşriklere mahsus olan gazap değildir.⁷⁵

İmam Rabbânî mektuplarında konuya şu şekilde değinir: “Âlimlerin ilimleri, nübüvvet kandilinden alınmış ve kesin olan vahiy ile te'yid edilmiştir. Sûfîlerin bilgilerinin dayanağı ise içinde hataya giden yol bulunan keşif ve ilhamdır. Keşif ve ilhamın doğruluklarının göstergesi ehl-i sünnet ve'l-cemaat âlimlerinin bilgilerine uygun olmasıdır. Eğer bir kıl kadar dâhi olsa muhâlefet söz konusuysa, bu keşif ve ilhamlar ‘hakikat’ dairesinin dışında kalır. Gerçek ilim ve apaçık hakikat işte budur.⁷⁶ Sûfîlerin sözleri, vecdleri ve hâlleri, İslâmiyete uygun olmazsa, on para etmez. Keşfleri, ilhâmları, kitâba ve sünnete uymazsa, yarım arpa kadar değerleri olmaz.⁷⁷ Kıyas ve

71 Erdem, age, s.80; İbn Arabî ile İmam Rabbânî'nin ittifak ettiği noktalar için bakınız: Ülken, *İslâm Düşüncesi*, s.146; Ethem Cebecioğlu, *İmâm-ı Rabbânî Hareketi ve Tesirleri*, Erkam Yay., İstanbul 1999, s.100-103.

72 Uludağ, *İbn Arabî*, s.129; Kara, age, s.319.

73 Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s.310; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s.447.

74 *Mektûbât*, I, 271; I, 266. Mektup, (I, 643-644).

75 *Mektûbât*, I, 273; I, 266. Mektup, (I, 647).

76 *Mektûbât*, I, 116; I, 112. Mektup, (I, 288-289).

77 *Mektûbât*, I, 175; I, 207. Mektup, (I, 432).

ictihad, dinin dört temelinden birisidir. Evliyanın ilhamları böyle değildir. Bunlara uymaya emrolunmadık. İlham, yalnız sahibi için delildir, başkaları için bir hüccet değildir. Tasavvufçuların, ehl-i sünnete uygun olmayan sözlerine uyulmaz. Fakat onlara iyi gözle bakarak dil uzatmamalı, onları ayıplamaktan sakınmalı, sukut etmelidir. Onların keşif ve ilham yollu sözlerini, zahiri manasından uzak tutmalıdır.⁷⁸

Evliyânın keşfinde hatâ etmesi, yanılması, müçtehitlerin ictihâdda yanılması gibidir; kusûr sayılmaz. Bundan dolayı, Evliyâyâ dil uzatılmaz. Belki, hatâ edene de, bir derece sevâb verilir. Yalnız şu kadar fark vardır ki, müçtehitlere uyanlara, onların mezhebinde bulunanlara da, hatâlı işlerde sevâb verilir. Evliyânın yanlış keşiflerine uyanlara, sevâb verilmez. Çünkü ilhâm ve keşf, ancak sâhibi için senettir. Başkalarına sened olamaz. Müçtehitlerin sözü ise, mezhebinde bulunan herkes için senettir. O hâlde, Evliyânın yanlış ilhâmına, keşiflerine uymak câiz değildir. Müçtehitlerin hatâ ihtimâli olan sözlerine de uymak câiz ve hattâ vâcibdir. Büyüklerin, saklanması gereken böyle hâllerini bildirmelerine sebep, başkasını taklîd etmediklerinin anlaşılması içindir. Vahdet-i vücûdu kabûl edenler de, inkâr edenler de, kendi keşf ve ilhâmını söylemişlerdir. Keşf, ilhâm, başkalarına sened olamaz ise de, ilhâm olunan zât için, kıymeti inkâr olunamaz.⁷⁹

“Sâlik için gerekli olan şeylerden birisi, ehl-i sünnet ve'l-cemaat ulemasının Kur'ân, Sünnet ve selefin rivayetlerinden istinbat ettiği doğru itikat üzere olmasıdır. Yine Kur'ân ve Hadisi, ehl-i hak yani ehl-i sünnet ve'l-cemaat ulemasının anladığı manalara hamletmesi gerekir. Faraza keşf ve ilham ile oluşan herhangi bir bilgi, ehl-i hakkın ortaya koyduğu manalara aykırı olursa, keşf ve ilhama itibar edilmemesi ve ondan Allah'a sığınılması gerekir.”⁸⁰ İmam Rabbânî'ye göre hiçbir veli şeytanın yanıltmasından korunmuş değildir. Peygamberler de şeytanın yanıltmasına muhataptırlar ancak onlar hemen uyarılırlar.⁸¹

İlham ve içtihad arasında ihtilafın belirdiği durumlarda ulemanın görüşünün esas alınmasını ifade eden İmam Rabbânî bir başka mektubunda ise ilhamın bir cihetiyle içtihadı üstünlüğünü şu şekilde izah eder: Şeri hükümler edille-i erbaaya bağlıdır. Onlarda ilhamın yeri yoktur. Lâkin şer'i hükümlerin ötesinde birtakım dinî işler vardır. O manada dahi, ilhamın yeri olup

78 *Mektûbât*, I, 290; I, 272. Mektup, (I, 684).

79 *Mektûbât*, I, 43; I, 31. Mektup, (I, 121).

80 *Mektûbât*, I, 311; I, 286. Mektup, (I, 732); Kartal, a.g.m., s.77.

81 *Mektûbât*, I, 112; I, 107. Mektup, (I, 279).

beşinci asıldır. Hatta şöyle demek de mümkündür: Üçüncü asıl ilham olup Kur'ân'dan ve hadisten sonra bu asıl vardır; âlemin inkırazına kadar da bu asıl kalacaktır. Burada şöyle bir soru sorulabilir: Din, Kur'ân ve hadisle tamamen kâmil olduğuna göre; bu kemalden sonra, ilhama ne hacet? Kalan ne gibi bir noksan vardır ki, ilham ile tekâmül ede? Bunun için şu cevabı veririm: İlham dinin gizli kalan kemalâtını izhar eylemektedir. Dinde fazladan kemalâtı isbat etmemektedir. Nitekim ilham dahi hükümleri açığa çıkarmaktadır. İlham, öyle sırları ve incelikleri meydana çıkarır ki; pek çok kimselerin fehmi onları idrakten yana kusurludur. İctihad ile, ilham arasında açık bir fark olsa dahi durum budur. İctihad, bir görüşe dayanmaktadır; ilham ise, o görüşü yaratan yüce Sultana. Bu manadan zahir olmaktadır ki, ilhamda asaletten bir kısım vardır; bu asalet kısmı ictihadda yoktur.⁸²

Veli-Nebi

Mektûbât'ta şöyle geçer: İbnü'l-Arabî, "Hatemü'l-enbiya, bu ilimleri Hatemü'l-velâyetten alır" demiş ve Hatemü'l-velâyet-i Muhammediye'den de kendisini kasd etmiştir. Bu manadan ötürü de ayıplanmıştır. Bu kelâmın tevili için, *Fusûs* şârihleri gayret sarf etmiştir.

Şaşılacak iştir ki, Şeyh bu kıyl ü kal ile, bu şathiyat sözleri ile nazarda makbullerdendir; evliya-ı mükerremin arasında müşahede edilir. Şeyh'i reddedenler; tehlikededir. Şeyh'i kabul edenler; dahi aynı şekilde tehlike içindedir. Olması gereken şudur: Şeyhin ehl-i sünnete uygun görüşleri kabul edile; muhalif sözleri kabul edilmeye. Şeyh'in kabul edilmesinde ve edilmemesinde orta yol budur. Bu Fakir'in seçtiği yol da budur.⁸³

"Şeyh-i ekber'in "Peygamberlerin sonuncusu, ilm ve ma'rifetleri velâyetin sonuncusundan alıyor" buyurması, bu fakîri şereflendirdikleri bu marifet içindir. Bu söz baştanbaşa şeriate uygundur. *Fusûsu* şerh edenler ise, bunun tashîhinde, doğru îzâh ve isbâtında çok zorlanmışlar ve "Velâyetin sonuncusu, nübüvvetin sonuncusunun haznedârı gibidir. Pâdişâh kendi hazînesinden bir şey alırsa, onun için bu işte hiçbir noksanlık lâzım gelmez" demişlerdir. İşin esâsı ise, bizim bildirdiğimiz gibidir. O zorlanmaların menşei, işin esâsına varamadıklarına dayanmaktadır. Velînin velâyeti, kendi Peygamberinin velâyetinin kısımlarından bir kısımdır. Velî ne kadar yüksek

82 *Mektûbât*, II, 96-97; II, 55. Mektup, (II, 1122).

83 *Mektûbât*, I, 265; I, 266. Mektup, (I, 631); III, 98; II, 123; II, 71. Mektup, (II, 1180); II, 98; II, 77. Mektup, (II, 1484vd); Ebu'l-Hasan Ali en-Nedevî, *İslâm Önderleri Tarihi*, çev., Yusuf Karaca, Kayıhan Yayınları, İstanbul 1992, IV, 348.

derecelere kavuşursa, kavuşsun, Peygamberinin derecelerinin kısımlarından bir kısım olmaktan ileri geçemez. Kısım ve parça ne kadar büyük olsa da, külden, yani bir şeyin bütününden küçüktür. “Kül cüzden daha büyüktür” mantık kâidesi ve herkesin bildiği bir gerçektir. Cüz’ün külden [parçanın bütününden] daha büyük olduğunu sanmak saflıktır. Çünkü bütün, o ve diğer parçalardan meydana gelmektedir.”⁸⁴

Hiç kimse sanmaya ki, velayet, nübüvvetten daha faziletlidir. Velayet makamı, nübüvvet makamının zillidir. Velayet kemalâtı ise, nübüvvet kemalâtının zillidir. Sekir makamında her ne söylenir ise, o mazur görülür. Bir peygamberde mucizenin bulunması mutlaka gereklidir. Ta ki, peygamber olan, peygamber olmayandan ayırt edilsin. Zira bir peygamberin nübüvvetini bilmek vaciptir. Bir velî, Peygamberinin şeriatına davet ettiğine göre, peygamberinin mucizesi kendisine yeter. Eğer velî, şeriatın dışında bir şeye davet emiş olsaydı, elbet onun için keramet gerekli olurdu. Amma onun daveti, her peygamberin şeriatına mahsus olduğundan, kendisine asla keramet lâzım değildir.⁸⁵

İmam Rabbânî'ye göre velî, bulduğu her kemâlî ve kavuştuğu her derece ve makâmı, kendi Peygamberine tabi olarak bulur. Eğer peygambere tabi olmasaydı, îmânın kendisi bile yüz göstermezdi, nerede kaldı ki, yüksek derecelere çıkararak ona açılmış olsun. O hâlde velîde, nebîde bulunmayan cüz’î bir fazilet ve yüksek derecelerden husûsî bir derece hâsıl olursa, peygamberinin de o cüz’î faziletten ve husûsî dereceden tam nasîbi olur. Çünkü o kemâlin ele geçmesi, Peygamberine tâbî’ olmak sebebiyledir. O, sünnetine uymanın meyvelerinden bir meyvedir. O hâlde o Peygamberin o kemâlden tam nasîbi ve hissesi olur. Nitekim Peygamber Efendimiz (s.a.v) “Kim iyi bir yol açarsa, onun sevâbını aldığı gibi, onunla amel edenlerin sevâbları kadar da sevâb alır” buyurdu. Lâkin Velî, bu kemâle kavuşmakta ve bu derecenin hâsıl olmasında ondan daha öncedir. Velînin nebî üzerine cüz’î olan bu faziletini câiz görmüşlerdir. Bu kısmî, yani bir bakımdan olan fazilet, her bakımdan nebîde bulunan üstünlükle çatışmaz.⁸⁶

Sirhindî'nin tasavvuf anlayışının önemli özelliklerinden biri de onun velî ve nebî ayırımına İbnü'l-Arabî'nin ifade ve nazariyelerini yansıtan yaklaşımıdır. Tasavvufî yaklaşıma göre nebî aynı zamanda velîdir. Nübüvvet velayetin özel bir çeşidi olarak görülebilir. Velî genel bir sınıf olup nebî onun

84 İmam Rabbânî, *Mebde' ve Meâd*, trc., Süleyman Kuku, İstanbul 2002, s.71-72.

85 *Mektûbât*, II, 123; II, 71. Mektup, (II, 1180); II, 139; II, 92. Mektup, (II, 1218vd).

86 İmam Rabbânî, *Mebde' ve Meâd*, s.72-73.

içinde hususi bir cins gibi görünmektedir. Peygamber, Allah'a ileri de-recedeki yakınlığı ve daimî zikri sebebiyle velî, insanlarla muamelesi söz konusu olduğunda ise nebîdir. Bununla beraber Sirhindî, velînin velayetinin nebînin velayetinden farklı olduğunu vurgulamaktadır; çünkü nebînin Allah'a yakınlığı çaba sarfetme ve sülükte ilerleme sonucu olmadığı gibi de-ğişim ve dönüşüme uğraması da söz konusu değildir. Ayrıca rüya ve keşif gibi benzer tecrübeler hem nebîler hem velîlerde müşterek olmakla birlikte bunlar sadece nebîler için yakîn ifade eder. Buna ilâveten nebîlerin kendile-rine has bir vahiy alış şekli vardır; bu hususi şekil dinin temelini oluşturur. Bundan dolayı nebî olan velî, nebî olmayan velîden daha üstündür. Sirhindî'den önceki bazı mutasavvıflar bunun aksini iddia etmiştir. Onlara göre nebînin davranışlarının kaynağı insanlarla ilişkileri, velînin davranışla-rının kaynağı ise Allah'a yakınlığıdır. Sirhindî, velînin nebîden daha üstün olduğu sonucuna götüren bu yaklaşımı reddetmiştir. Ona göre nebî, nebîliği hasebiyle sadece insanlarla değil aynı zamanda Allah ile ilişki içerisinde-dir: İç dünyasında Allah ile, dış dünyasında insanlardır. Tamamen insanlara yönelmiş olanlar nasipsiz lânetlilerdir, hâlbuki peygamberler mahlûkatın en hayırlılarıdır. Nübüvvetin insanlarla ilişki yanında Allah'a yönelişi de ihtiva ettiği anlaşılınca onun velayet karşısındaki konumu da tersine çevrilmiş, yani nübüvvetin kül, velayetin onun içinde bir cüz olduğu anlaşılabilir olur. Bu yaklaşımın bir sonucu da peygamber tarafından getirilen şeriatın her şeyi kuşatıcı tabiatı ve bu sebeple tarikata üstünlüğüdür.⁸⁷

Ruyetullah

İbnü'l-Arabî şöyle der: Zattan gelen tecelli, ancak kendisine tecelli olanın suretinden olur. Kendisine tecelli olan dahi, hakkın aynasında kendi sure-tinden başkasını görmemiştir. Hakkı göremez; görmesi de mümkün de-ğildir. Ayrıca, bu tecelli için: Tecellilerin müntehası demiş ve bunun üstünde bir makama kail olmamıştır. Sonra şöyle demiştir: Bu tecelliden sonra, sırf adem vardır. Tamaha kapılma ve onun üstüne yükselmek için kendini yor-ma. Zira bu makamdan daha yüksek bir derece yoktur.

İmam Rabbânî buna mukabil olarak şöyle der: Şaşılacak şeydir ki,

87 Hamid Algar, "İmam Rabbânî" *DİA*, XXII, s.196; Mektubât, I, 100, I, 95. Mektup, (I, 251vd), I, 114; I, 108, (I, 283vd), I, 240vd; I, 260, (I, 603vd), I, 281-282; I, 268. Mektup, (I, 667); Kusursuz, *Ahmet Avni Konuk'un Vahdet-i Vücut Müdafası*, s.133-134; Ensârî, age, s.97vd; Veli-nebi için ayrıca bakınız: Çağfer Karadaş, *İbn Arabî'nin İtikadî Görüşleri*, Beyan Yayınları,, İstanbul 1997, s.53vd; Affî, *Muhyiddin İbn Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, s.101vd.

matlub-u hakikiye kavuşmak, bu tecellinin ötesindedir. Hâlbuki Şeyh, Allah Teâlâ'nın şu emrine göre, çekindirip sakındırmaktadır: “Allah, sizi zatına karşı sakındırıyor.” (Âl-i İmrân, 3/28) Ve tehdid ediyor. Şayet o, manada bir tamaha kapılmazsak, ondan biz, şaşırıp uzaklara düşmüş oluruz. Şayet onun husulü için yorulmazsak, başka ne yapabiliriz ki! O zaman teselliyi, nefis cevher yerine, saksı parçalarında buluruz. Bu babda netice kelâm şu ki: Her mertebenin nasibi, o mertebeye münasip şekilde olur. Keyfiyeti belli olmayandan müyesser olan nasip, keyfiyeti belli olmayan bir şekildedir. Keyfiyeti belli olan için keyfiyeti belli olmayana yol çıkmaz. O mertebeye taalluk eden marifet, keyfiyeti belli olana taalluk eden marifet gibi değildir. Zira bu marifetin orada yeri yoktur.⁸⁸

İmam Rabbânî, Şeyh-i ekber'in: “Uhrevî rüyet; lâtif, cami ve misali bir surette olacaktır” bu hususta sizin kanaatiniz nedir? diye sorulsa şu cevabı veririm der: Anlatılan suret-i camia, Hakk'ın rüyeti değildir; onun kemalât mazharlarından bir mazharın rüyetidir. Böylece, misal âleminde hâsıl olmuştur. Bir şiir:

*“Müminler onu keyfiyetsiz görecekler;
İdraksiz ve darb-ı meselsiz erecekler.”*

Hakkın rüyetine suret olarak kail olmak; hakikatte Hakkın rüyetini nefyetmektir. O suret ki, misal âleminde hâsıl olmaktadır; isterse cami manada olsun, bu misal âleminin miktarına göredir. İsterse onun bir vüs'atı olsun. Ne var ki o, yüce Allah'ın yaratmış olduğu âlemlerden biridir. Nasıl onda suret-i camianın yeri olsun! Böylece o, vücubi kemalâtın tümünü cami ola ve onun bütünü zapt ede ve o mertebe-i mukaddeseye mir'at durumunu ala! Onun rüyeti dahi, Hak Teâlâ'nın rüyeti ola! Vücubiyet sıfatlarından bulunduğu, zati sıfatların dahi icmaı olduğu halde; bütün sıfatları ve zati itibarları almaya kendisinde mecal olmayınca; mümkün ve mahlûk olan misal âlemi nasıl olur da kendisinde, bütün vücubi kemalâtı cami bir suret bulunur! O suretin cami olduğunu faraza kabul etmek dahi, o mertebenin zılâlından bir zılâl olur ki, zillîn rüyeti, hakikatta aslın rüyeti değildir. Resulullah (s.a.v) Efendimiz, uhrevî rüyeti, mehtabı görmeye benzetmiştir. Bunda gizli bir yan bırakmamıştır.⁸⁹

Uhrevî rüyetin, misalî surette olacağı cevazına dair İbnü'l-Arabî'den gelen mana, Hakkın rüyeti değildir. Hatta Hakkın suretinin rüyeti de değil-

88 *Mektûbât*, III, 94-95; III, 75. Mektup, (II, 1476).

89 *Mektûbât*, III, 103; III, 79. Mektup, (II, 1495).

dir. Zira onun sureti yoktur ki, kendisine rüyet taalluk etsin. Şayet misalde bir suret var ise o da zılâl-i baideden bir zıldır. Böyle olunca onun rüyeti, nasıl Hakkın rüyeti olabilsin! Şeyh rüyeti nefyinde, mutezileden ve felsefecilerden geri kalmamaktadır. Hatta rüyeti o derecede isbat eder ki; rüyetin nefyini gerektirir. Hâlbuki bu, sarîh olarak nefyetmekten daha şümullüdür. Zira: Kinaye, sarîhten daha şümullüdür. Arada ancak şu fark var ki: O cemaatin uyduğu, akla dayalı şeylerdir. Şeyh'ininki ise, sağlıktan uzak keşiftir.

Bu durum şuna benzer: Muhaliflerin tam olmayan delilleri; Şeyh'in muhayyilesinde yerleşmiş ve bu meselede onun keşfini doğruluk isabetinde tahrif etmiştir; muhaliflerin mezhebine meylettirmiştir. Lâkin ehl-i sünnetten olduğundan, onu suret olarak isbat eyleyip bu kadarıyla yetinerek onu rüyet zannetmiştir.⁹⁰

Şeyh-i ekber şöyle demiştir: Zattan gelen tecelli, ancak kendisine tecelli gelenin suretinde olur. Ondaki başka büyüklerden biri de şöyle demiştir: Ehlullah, fenadan ve bekadan yana her ne görürlerse, onu kendi nefislerinde görürler. Her neye irfan sahibi olurlarsa, yine kendi nefislerinde olurlar. Onların hayreti, kendi nefislerinin varlığındadır. Başta şu mana vardır: “Nefislerinizde göremiyor musunuz?” (Zâriyât, 51/21) Hâlbuki bu Fakir'e göre enfüs dahi afak gibi olup, onda hâsıl olan bir şey yoktur. Orada matlubu aramak boşunadır. Böyle bir şeyden yana onun bir nasibi yoktur. O şey ki, enfüste ve afakta vardır; ancak matluba istidlaldır. Esas maksuda delâlet, matluba vusul, afakın ve enfüsün ötesine bağlıdır. Sülûkün ve cezbenin gayrına kalmıştır. Çünkü sülûk afakî şeyler olup cezbe dahi enfüsî seyirdir.⁹¹

İmam Rabbânî şöyle der: İbnü'l-Arabî, rüyet imkânına dahi, mutabaat üzere kail oldu; tahkik üzere değil. Zira rüyet, dünyada caizdir; ahirette ise vakidir. Salikin tamamen fenası mümteni, matluba vusul ve onunla ittisal dahi olmadan marifet tasavvur dahi edilemeyeceğinden zaruri olarak marifetten yana acz meydana geldi. Böylece, marifetten yana acz, marifetin aynı oldu. Marifetten acz, marifetten ibarettir. Zira o, tam bilinemez. Hazret-i Ebubekir (r.a): “İdrak etmekten yana acizlik, idraktır” diyerek aczini itiraf etmiştir. Bu büyüklerden sonra o kim oluyor ki, marifet iddia ede? Meğerki kendi cehl-i mürekkebinin marifet sana, Hakkın gayrını dahi Hak bile. Hâlbuki anlatılan marifetten yana acizlik durumu, uruc mertebelerinin nihayetinin de nihayetidir. Yakınlık basamaklarının son derecesidir.⁹²

90 *Mektûbât*, III, 120; III, 90. Mektup, (II, 1531vd).

91 *Mektûbât*, III, 141; III, 100. Mektup, (II, 1576vd).

92 *Mektûbât*, III, 182; III, 121. Mektup, (II, 1669vd).

Cehennem Ehlinin Cezası

İbnü'l-Arabî'nin, “*Rahmetim her şeyi kuşatmıştır*” (A'râf, 7/156) âyetine dayanarak cehennem ehlinin cezasının ebedî olmadığı şeklindeki görüşü de yine hatalıdır. Zira dünyada rahmet, bütün mümin ve kâfirleri kapsasa da âhirette yalnızca müminleri kapsar. Nitekim kâfirler, âhirette rahmetin kokusunu dahi koklayamazlar. İbnü'l-Arabî'nin ileri sürmüş olduğu görüş, pek çok âyete aykırıdır. Eğer durum, İbnü'l-Arabî'nin dediği gibi olsaydı, Allah, kâfirlerin ebedî olarak cehennemde kalacağı şeklindeki sözünden dönmüş olurdu. Hâlbuki Allah, ne müminlere yönelik va'dinden, ne de kâfirlere yönelik va'dinden döner.⁹³

Hâdî ve Mudill

Şeyh-i ekber ve izinde gidenlerin sözlerinden anlaşılıyor ki, imân ve ibâdetler Allah Teâlâ'nın Hâdî isminin gereğidir. Küfür ve günâhlar ise Mudil isminin gereğidir. Bu sözleri de, Ehl-i sünnet âlimlerinin bildirdikleri doğru i'tikâda uymuyor ve irâdeyi inkâra yaklaşıyor. Doğmak güneşin gereğidir demeğe benziyor.⁹⁴

İbnü'l-Arabî dünyadaki kötülüklerin, aşağılıkların ve bozuklukların özüne bakmadığı için, “Mümkünlerin hakikatleri, Hakk'ın kemâllerinin ilimdeki sûretleridir” dedi. “Bu sûretler, dışarıda biricik varlık olan Zât-i Teâlâ aynasında aks ederek dışarıda görünmüşlerdir” dedi. “İlimdeki sûretler, Hakk'ın şü'ûn ve sıfatlarından başka bir şey değildirler” dedi. Bunun için de, vahdet-i vücûd dedi. Mümkünlerin varlığını, Vâcibin varlığı sandı. Kötülük ve aşağılık, iyiliğe ve yükseklığe göre meydana çıkar. Sırf kötülük ve aşağılık diye bir şey yoktur dedi. Hiçbir şeyin kendisi kötü değildir. Küfür ve dalâlet, sapıklık bile, îmâna ve hidâyete bakınca kötü olur. Yoksa kendileri kötü değil, iyi olduklarını sandı. Kâfirlerde ve fâsıklarda bunların bulunması, doğruluk olur, sapıklık olmaz, dedi. “*Yeryüzünde hiçbir canlı yoktur ki idaresi Allah'ın elinde olmasın. Benim Rabbim hak ve adâlet üzere-dir*” (Hûd, 11/56.) âyetini kendine şâhid göstermektedir. Vahdet-i vücûda inanan herkes böyle sözlerden çekinmez. Bu fakîre bildirildiğine göre, mümkünlerin mâhiyyetleri, hakikatleri, asılları, ademlerle, vücûdün bu

93 *Mektûbât*, I, 271; I, 266. Mektup, (I, 643vd); Kartal, a.g.m. s. 69.

94 *Mektûbât*, I, 267; I, 266. Mektup, (I, 634).

ademlere aksetmiş ve birleşmiş olan kemâlleridir.⁹⁵

İlâhî irade

İbnü'l-Arabî'nin kitaplarından Allah Teâlâ'nın, tabiat kuvvetleri gibi, her şeyi irâdesiz yaptığı manası anlaşılıyor. Allah Teâlâ'nın kudretini anlatırken, eski Yunan felsefecilerine uyduğu seziliyor. "İsterse yapmaz" demiyor da, "Yapması lâzımdır" diyor. Büyüklerimizin beğendiği, büyük bildiği İbnü'l-Arabî sözlerinden bir kısmının, ehl-i sünnetin doğru sözlerine uymaması, ne kadar şaşılacak şeydir.⁹⁶

İmam Rabbânî'nin İbnü'l-Arabî'nin diğer birtakım görüşlerini tenkidi ise aşağıdadır:

İmam Rabbânî, "Şeyh-i ekber, "Kâmil insanların rûhları kadîmdir" sözünün görünüş manasına uymayıp, din sahiplerinin müşterek icmama aykırı düşmeyecek şekilde tevil edilmelidir"⁹⁷ demektedir.

İbnü'l-Arabî, "Cem-i Muhammedî, cem-i ilâhîden daha geniştir" dedi. Çünkü "Cem-i Muhammedî"de ilâhî hakikatler ile mahlûkların hakikatleri vardır. Bunun için, daha geniş olur der. Hâlbuki orada ancak, ulûhiyyet mertebesinin zillerinden, görüntülerinden bir zıllın bulunduğunu, o mertebenin hakikatinin bulunmadığını anlayamadı. O mukaddes mertebe, azametli ve kibriyâ sıfatlıdır. Cem-i Muhammedî bunun yanında hiç kalır. Bir avuç toprak nerede, her şeyin sahibi nerede?⁹⁸

İbnü'l-Arabî'ye göre, Gavs, kutb-i medâr demektir. Kutb-i medârdan başka bir gavsîyet makâmı olmadığını söylemektedir. Bu fakîre göre, gavs, kutb-i medârdan başkadır. Gavs, kutb-i medâra yapacağı işlerde yardım eder. Kutb-i medâr, birçok işlerinde, ondan yardım bekler. Ebdâl denilen makâmlara getirilecek evliyâyı seçmekte bunun rolü vardır. Kutbun yardımcıları, hizmet edenleri çok olduğundan kutba, kutbu'l-aktâb da denir. Çünkü kutbu'l-aktâbın yardımcıları, hizmet edenleri, onun vekîlleri demektir.⁹⁹

Sual: Dağ başında dünyaya gelip, dinden haberdar olmayıp puta tapan müşrikler, cehennemde sonsuz kalmazsa, cennete girmesi lâzım gelir. Bu da

95 *Mektûbât*, I, 213-214; I, 234. Mektup, (I, 518).

96 *Mektûbât*, I, 265; I, 266. Mektup, (I, 631).

97 *Mektûbât*, I, 264; I, 266. Mektup, (I, 628).

98 *Mektûbât*, I, 194-195; I, 220. Mektup, (I, 473).

99 *Mektûbât*, I, 235; I, 256. Mektup, (I, 567).

olamaz. Çünkü müşriklere, cennet harâmıdır. Bunların yeri cehennemdir. A'râfta kalanlar, bir müddet sonra Cennete gideceklerdir. Sonsuz kalınacak yer, ya cennettir, ya cehennem! Bunlar hangisinde kalacaktır?

Cevap: Bu suali halletmek için, İbnü'l-Arabî: "Peygamberimiz (s.a.v), kıyâmet günü, bunları dîne da'vet eder. Kabûl eden cennete, etmeyen cehenneme girer" sözü, bu fakîre isabetli gelmiyor. Çünkü âhiret, mükâfat ve hesap yeridir. Emir ve iş yeri değildir ki, oraya Peygamber gönderilsin! Allah Teâlâ, merhamet ederek, bu meselenin hâllini ihsân eyledi. Şöyle ki, bu müşrikler, ne Cennette, ne Cehennemde kalmayacak, âhirette dirildikten sonra, hesâba çekilip, kabâhatleri kadar mahşer yerinde azab çekecektir. Herkesin hakkı verildikten sonra, hayvanlar gibi, bunlar da, yok edileceklerdir. Bir yerde sonsuz kalmayacaklardır.¹⁰⁰

Bir taife orucu namazdan daha faziletli sanmışlar. İbnü'l-Arabî bu mada şöyle der: "Oruc yiyip içmeği bırakmak olduğu için, Allah Teâlâ'nın samedaniyet sıfatları ile sıfatlanmaktadır. Namaz ise, başkalaşmak, uzaklaşmak, ibâdet edici ve ibâdet edilen ayrılığını ortaya çıkarır." Bu söz de görülmüyor ki, tevhîd-i vücûdî meselesinden doğmaktadır. Bu mesele ise, aşk-ı ilâhî sarhoşluğunun bir tezâhürüdür.¹⁰¹

Şeyh-i ekber'e göre: Bu âlem baştan sonra esma ve sıfattan ibarettir. Ki ona: İlim mertebesinde temeyyüz, zâhir vücûd aynasında ise bir zuhur arız olmuştur.

Fakir'e göre: Âlem, ademlerden ibarettir, İlim mertebesinde Vacib Zat'ın isimleri ve sıfatları inikâs eylemiştir. Bu ademler ise, anlatılan akislerle hariçte, Hakkın icadı ile zillî vücûd olmuştur. Böylece, âlemde zatî habaset ve cibillî şer zuhur eylemiştir.¹⁰²

İbnü'l-Arabî *Fütûhâtü'l-Mekkiye'*sinde, Resulullah (s.a.v) efendimizden rivayet edilen şöyle bir hadis-i şerif yazmıştır: "Allah-ü Teâlâ, yüz bin Âdem yaratmıştır." Bundan sonra, misal âleminden bazı müşahedelerinden şöyle anlatmaktadır: Kâbe-i Muazzama'yı tavaf sırasında bir topluluk zuhur etti. Onlar da Beyt'i tavaf ediyorlardı, onları tanıyamadım. Hatırıma şöyle geldi: Bunlar misal âlemindendir. Bunun üzerine, onlardan biri benim tarafıma yaklaşıp şöyle dedi: Ben, senin ecdadın cümlesindenim. Bunun üzerine şöyle sordum: Vefatın üzerinden kaç sene geçti? Şu cevabı verdi: Kırk bin seneden daha fazla. Onun bu cevabına hayret ederek şöyle dedim: Ebu'l-beşer

100 *Mektûbât*, I, 238; I, 259. Mektup, (I, 575).

101 *Mektûbât*, I, 255; I, 261. Mektup, (I, 610).

102 *Mektûbât*, II, 6-7; II, I. Mektup, (II, 929).

Âdem'in yaratılmasından bu yana, henüz yedi bin sene bile tamam olmadı; nasıl olur? İbnü'l-Arabî, şöyle devam ediyor: O vakit, hatıra geldi ki; anlatılan hadis-i şerif bu kavli teyid etmektedir.

Allah'ın inayeti ile bu meselede Fakir'e zahir olan mana şudur: Hazret-i Âdem'in varlığından önce gelip geçen bütün âlemler vücûd olarak hepsi misal âleminde olup şehadet âleminde değillerdi. O ki: şehadet âleminde vücûd buldu; yeryüzünde hilâfete nail oldu; melâike dahi secde ettiler. Bu yalnız Ebu'l-beşer Âdem idi. Netice şu ki: Adem, camiiyet sıfatı üzerine yaratıldığından; hakikatında onun latifeleri ve çokça vasıfları vardı. Hakkın vücûd vermesi ile; şahsının vücûda gelmesinden asırlarca evvel, vakitlerden her vakitte onun latifelerinden bir latife, sıfatlarından bir sıfat vücûd bulabilir. Onun sureti ile zuhur edip Âdem ismini de alabilir. Bu suretten dahi, beklenen Âdem'den, vaki olacak olan vaki olur. Hatta ondan misal âlemine mahsus olmak üzere nesiller türeyip çocuklar dahi zuhur eder. O âleme münasip bir şekilde surî ve manevî kemalâta dahi nail olabilir. Sevaba, ikaba da müstahak olur. Hatta onun hakkında kıyamet dahi kopar. Dolayısı ile cennetlikler cennete, cehennemlikler dahi cehenneme gider.¹⁰³

Görüldüğü gibi İmam Rabbânî'nin İbnü'l-Arabî'yi eleştirisinin temel noktasını vahdet-i vücûd oluşturmaktadır. İmam Rabbânî'nin vahdet-i vücûdun tevhidin zirvesini teşkil etmediğini ifade etmesine karşılık, mutasavvıfların kahir ekseriyeti ve günümüz tasavvuf araştırmacılarının çoğunluğu ise vahdet-i vücûdun en yüksek tevhid mertebesi olduğu kanaatini paylaşmaları manidardır.

İmam Rabbânî, İbnü'l-Arabî'ye yönelttiği tenkitlerinde onu Allah dostlarının büyüklerinden kabul etmesinin bir neticesi olarak ifadelerini dikkatle seçmiş ve ona olan saygısını her vesile ile dile getirmiştir. İbnü'l-Arabî'nin mesleğinin bütün inceliklerinin kendisine gösterildiğini ifade eden İmam Rabbânî'ye göre İbnü'l-Arabî ve birçok mutasavvıfın kabul ettiği gibi seyr ü sülûkun nihâî neticesi vahdet-i vücûd değildir. Vahdet-i şuhûd vahdet-i vücûddan daha üst bir tevhid mertebesidir. Abdiyyet makamı ise en üst tevhid mertebesidir.

Kanaatimizce İmam Rabbânî'nin Hamid Algar gibi birçok İmam Rabbânî araştırmacısının da ifade ettiği gibi, İbnü'l-Arabî mektebine mensup sayılabilecek konumda olmasına rağmen vahdet-i vücûdu tenkidinin en temel sebeplerinden birisi Ekber Şah'ın "din-i İlahî"yi oluştururken vahdet-i vücûdü esas olarak alma endişesidir. İkinci bir sebep ise, vahdet-i vücûdu

103 *Mektûbât*, II, 99; II, 58. Mektup, (II, 1127).

İslâm âkidesi, ehl-i sünnet ve'l-cemaat çizgisine uygun hale getirme gayretidir. O bu çabasıyla “Heme Ost” (Mutlak varlık Allah’tır, Allah’tan başka mevcut yoktur) şeklinde formüle edilen vahdet-i vücûdu, “Heme ez Ost” (Her şey Ondandır) biçiminde ifade etmiştir. Bununla Hakk ile halkın varlığının ayrı ayrı olduğunu ancak gerçek vücûd sahibi olan Hakk ile izafî bir vücûda sahip olan halkın vücûdunun gölge mesabesinde olduğunu izah etmeye çalışmıştır. Bir diğer sebep ise vahdet-i vücûd akidesinin sebep olabileceği tehlikelere karşı halkı uyarma ve onları bu tehlikelerden koruma düşüncesidir.

İmam Rabbânî “âlimlerle mutasavvıfların kendi aralarında ihtilafa düşükleri meselelerde, dikkat edildiğinde âlimlerin haklı olduğu görülür” kanaatini paylaşır. Yine ona göre nübüvvetin kemalâtı karşısında veliliğin kemalâtının bir değerinin olmadığı açıktır. Dolayısıyla nübüvvet velayetten üstündür. Keşif ve ilham sahiplerinin keşiflerinin vahiy gibi bilginin bağımsız bir kaynağı olmadığını bu sebeple de hata yapmalarının mümkün olduğunu ifade eder. Ona göre, İbnü'l-Arabî'nin keşif ve ilhamlarının bir kısmı bu hata sebebiyle yanlıştır.

Kaynakça

- Abdulkerîm Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, Tahkik: Abdülhalim Mahmûd-Mahmûd b. eş-Şerîf, Dâru'l-Kütübî'l-Hadîs, I-II, Basım yeri ve tarihi yok.
- Abdullah Bosnevî, *Tecelliyâtü 'Arâisi'n-Nüsûs fî Manassâti Hikemi'l-Fusûs*, I-II, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1290.
- Abdülhak Ensârî, *Şeriat ve Tasavvuf*, çev., Yusuf Yazar, Rehber Yay., Ankara, 1991.
- Abdülhakim Arvasî, *er-Riyâzu't-Tasavvufiyye*, Mekteb-i Harbiyye Matb., İstanbul 1341/1922.
- Ahmed el-Fârûkî es-Serhendî İmam Rabbânî, *el-Mektûbât*, I-III, Arapçaya çev., Muhammed Murad el-Menzilevî, Demir Kitabevi, İstanbul 1963.
- , *Mektûbât-ı Rabbânî*, Trc. Abdülkadir Akçiçek, Merve Yayınevi, İstanbul 1996.
- , “Ahmed Fârûkî Sirhindî (Müceddid-i Elf-i Sâni İmam Rabbânî)'nin Tevhid Anlayışı,” çev., H. İbrahim Şimşek, *EKEV Akademi Dergisi*, Cilt: I, Sayı.3, (Kasım 1998), ss.181-188.
- , *Mebde' ve Meâd*, trc., Süleyman Kuku, İstanbul 2002.
- Akay, Hasan *İslâmî Terimler Sözlüğü*, İşaret Yay., İstanbul 1995.
- Akdağ, Rahmi, *İmam Rabbânî'nin Tasavvufî Tecrübesinin Ehl-i Sünnet Anlayışı Açısından Tahlili*, (Basılmamış Yüksek Lisans Semineri, AÜSBE), Erzurum, 1998.
- Algar, Hamid “İmam Rabbânî”, *DİA*, XXII, s.196.
- Algar, Hamid, “Reflection of İbn 'Arabî in Early Naqshbandî Tradition”, “İlk Dönem Nakşibendî Geleneğinde İbn Arabî'nin Düşüncelerinin İzleri”, çev., Salih Akdemir, *İslâmî Araştırmalar*, Cilt:5, Sayı:1, Ocak-1991, ss.1-19.
- Annemarie Schimmel, *Tasavvufun Boyutları*, trc., Yaşar Keçeci, Kırkambar Kitaplığı, İstanbul 2000.
- Arvasî, S. Ahmed, *Hasbihâl*, Burak Yayınevi, İstanbul 1990.
- Ateş, Süleyman, *Cüneyd-i Bağdâdî Hayatı Eserleri ve Mektupları*, Sönmez Neşriyat, İstanbul 1969.
- , *Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri*, Sönmez Neşriyat, İstanbul 1969.

- Banarlı, Nihad Sami, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, I-II, MEB., İstanbul 1987.
- Bolay, Süleyman Hayri, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, Akçağ Yay., Ankara 1987.
- , *Türkiye'de Rühçu ve Maddecî Görüşün Mücadelesi*, Töre-Devlet Yay., İstanbul 1979.
- Cebecioglu, Ethem, *İmâm-ı Rabbânî Hareketi ve Tesirleri*, Erkam Yay., İstanbul 1999.
- , *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Rehber Yay., Ankara 1997.
- Cem, İbnu't-Tayyar Semahaddin, "İnsân-ı Kâmil ve Tasavvuf", *Din Yolu*, Cilt: 1, Sayı: 12, (10 Haziran 1956), Ankara 1956, s.14.
- Dâvûd el-Kayserî, *Matlau Husûsi'l-Kilem fi Meânî Fusûsi'l-Hikem*, Dâru'l-Hilâfeti'l-Bahire, İstanbul 1299.
- Demirci, Mehmet, "Tevhiddin Vahdet-i Vücûda", *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, Yıl:10, Sayı:1, Ocak-1982, ss.23-32.
- Develioğlu, Abdullah, *Gülzâr-ı Sofiyye Kasîde-i Taiyye Şerhi*, Ahmed Sait Matb., İstanbul 1961.
- Ebû Nasr es-Serrâc et-Tûsî, *el-Luma' fi't-Tasavvuf*, Tah., Abdulhalim Mahmud-Abdülbakî Surûr, Dâru'l-Kütübî'l-Hadîs, Mısır, 1960/1380.
- Ebu'l-Alâ Afîfî, *Tasavvuf (İslâm'da Manevi Devrim)*, çev., H. İbrahim Kaçar-Murat Sülün, Risale Yay., 1996.
- , *Muhyiddin İbn Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, çev., Mehmet Dağ, Kırkambar Yay., İstanbul 1998.
- , *Ta'likâtü'l-Fusûsi'l-Hikem*, Kahire 1365/1946.
- Ebu'l-Hasan Ali en-Nedevî, *İslâm Önderleri Tarihi*, çev., Yusuf Karaca, Kayihan Yayınları, İstanbul 1992.
- Ergin, Osman, *Balikesirli Abdülaziz Mecdi Tolun Hayatı ve Şahsiyeti*, Kenan Basımevi, İstanbul 1942.
- Ertugrul, İsmail Fennî, *Hakikat Nurları*, Sebil Yay., İstanbul 1975.
- , *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, Haz., Mustafa Kara, İnsan Yay., İstanbul 1991.
- Hançerlioğlu, Orhan, *Felsefe Ansiklopedisi Kavramlar ve Akımlar*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1977.
- Hulusi, Ahmet, *Risâle-i Gavsîyye Tercümesi*, Kitsan, İstanbul 1994.
- Hüseyin b. Muhammed Rağîb el-İsfahanî, *el-Müfredât fi Çarîbi'l-Kur'ân*, Dâru Kahraman, İstanbul 1986.
- İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, I-XV, Dâru Sâdır, Beyrut, ts.
- İbnü'l-Arabî, *Evrâdü'l-Usbûiyye*, İstanbul ts
- , *Fusûsü'l-Hikem*, çev., M. Nuri Gençosman, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1992.
- , *Muhâdaratü'l-Ebrâr*, Beyrut 1968.
- , *el-Fütûhâtu'l-Mekkiyye*, Dâru Sâdır, I-IV, Beyrut, ts.
- , *et-Tedbîrâtü'l-İlahiyye fi İslâhi Memleketi'l-İnsaniyye, Tedbîrâtü'l-İlahiyye Tercüme ve Şerhi*, Tercüme ve Şerh: Ahmed Avni Konuk, Haz., Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın, İz Yay., İstanbul 1992.
- İmam Gazzâlî, *Mişkâtü'l-Envâr: Nurlar Feneri*, çev., Süleyman Ateş, Bedir Yay., İstanbul 1994.
- İsmail-i Ankaravî, *Minhâcu'l-Fukarâ*, Basım yeri ve tarihi yok.
- İz, Mahir, *Tasavvuf Mahiyeti Büyükleri ve Tarikatlar*, Türdav, İstanbul ts.
- İzmirli, İsmail Hakki, *Yeni İlm-i Kelâm*, I-II, Maba-i Âmire, İstanbul 1340-1343.
- Kara, Mustafa, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1985.
- Karadaş, Cağfer, *İbn Arabî'nin İtikadî Görüşleri*, Beyan Yayınları, İstanbul 1997.
- Karaman, Hayrettin, *İmam Rabbânî ve İslâm Tasavvufu*, Nesil Yayınları, İstanbul 1992.
- Kartal, Abdullah, İmâm-ı Rabbânî'nin Vahdet-i Vücûd Eleştirisi ve Tarihsel Arkapları, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 14, Sayı: 2, 2005, s.59-80.
- Kılıç, Mahmut Erol, "İbnü'l-Arabî Muhyiddin", *DİA*, XX, s.507.
- , *Muhyiddin İbnu'l-Arabî'de Varlık ve Mertebeleri: Vücûd ve Merâtibu'l-Vücûd*, (Basılmamış Doktora Tezi, MÜSBE.), İstanbul 1995.
- Kısakürek, N. Fazıl, *Batı Tefekkürü ve İslam Tasavvufu*, Büyük Doğu Yay., İstanbul 1982.

- Konuk, Ahmed Avni, *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, Haz., Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın, İFAV Yay., İstanbul 1994.
- Konukçu, Enver, "Ekber Şah", *DİA*, X, ss.542-544.
- Kusursuz, Bayram, *Ahmet Avni Konuk'un Vahdet-i Vücut Müdafası*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2003.
- Mengüşoğlu, Takiyettin, *Felsefeye Giriş*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2000.
- Muhammed Âkil, *Selefi Tasavvuf*, çev., Mustafa Kılıçlı, Birey Yay., İstanbul 1998.
- Muhammed Ferman, "İmam Rabbânî", çev., Lamii Güngören, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, Editör: M. M. Şerif, İnsan Yayınları, İstanbul 1991.
- Nuruddîn Abdurrahman b. Ahmed-i Câmî, *Dîvân-ı Câmî*, I-II, Tashih: A'lâhân-ı Efsahzâd, Merkez-i Mutalâât-ı İrani, Tahran, 1999.
- Öçal, Şamil, "Mutlak Hakikat ve Diğerleri", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Yıl:1, Sayı:1, Ağustos-1999, ss.81-104.
- Peter J. Avn, "Sufism", *The Encyclopedia of Religion*, I-XVI, Collier Macmillan Publishers, London, 1987.
- S. Hüseyin Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, çev., Ali Ünal, İnsan Yay., İstanbul 1985.
- Selvi, Dilaver, *Kur'ân ve Tasavvuf: Tefsirlerin Tasavvufa Bakışı*, Şule Yay., İstanbul 1997.
- Soykan, Hayreddin, *Aylık Dergi*, William Chittick ile İbn Arabî üzerine <http://www.ibnularabi.com/mak24.html>.
- Suad Hakîm, *el-Mu'cemu's-Sûfi*, Beyrut 1981.
- Sunar, Cavit, "İmam Rabbânî'nin Tevhit Görüşüne Genel Bir Bakış", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt:5, Sayı:I-IV, Yıl: 1956, ss.136-143.
- , *Mistisizmin Ana Hatları*, AÜB. Ankara 1966.
- , *Tasavvuf Tarihi*, AÜB. Ankara 1975.
- , *Vahdet-i Vücûd Vahdet-i Şühud Meselesi*, Ankara 1960.
- Şah Veliyyullah Dehlevî, *Hüccetullâhi'l-Bâliğâ*, I-II, Dârü't-Turâs, Kahire, ts.
- , *Hüccetullâhi'l-Bâliğâ* çev., Mehmet Erdoğan, İz Yay., İstanbul 1994.
- Tahralı, Mustafa "Ayn ve Ayniyet", *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, IV, ss.9-26.
- , "Fusûsü'l-Hikem Şerhi ve Vahdet-i Vücûd ile Alâkalı Bazı Meseleler", *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, I, ss.29-62.
- Toshihiko Izutsu, *İslâm'da Varlık Düşüncesi*, çev., İbrahim Kalın, İnsan Yay., İstanbul 1995.
- Uludağ, Süleyman, "Âlem", *DİA*, Güzel Sanatlar Matbaası, İstanbul 1989, II, 360.
- , "Tasavvuf Karşıtı Akımlar ve İbn Teymiyye'nin Tasavvuf Felsefesi", *İslâmîyât*, Cilt: 2, Sayı: 3, (Temmuz-Eylül 1999), ss.39-66.
- , "Tasavvufî Ulûhiyyet Telakkisinde Mertebeler III", *Hareket*, Sayı: 23, ss.3-15.
- , *İbn Arabî*, TDV. Yay., Ankara, 1995.
- , *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yay., İstanbul 1996.
- Ülken, Hilmi Ziya, *Türk Tefekkürü Tarihi*, I-II, Matbaa-i Ebüzziya, İstanbul 1933.
- William Chittick, *Hayâl Âlemleri İbn Arabî ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi*, trc., Mehmet Demirkaya, Kaknüs Yay., İstanbul 1999.
- , *Varolmanın Boyutları*, çev., Turan Koç, İnsan Yay., İstanbul 1997.