

MUHYİDDİN İBN ARABÎ'DE VAHDET-İ VÜCÛD TELÂKKİSİ

H. Hüseyin TUNÇBİLEK*

Arapça'da "vahdetü'l-vücud", Osmanlıca'da ise "vahdet-i vücud" şeklinde ifade edilen ve isim tamlaması olan bu kavram, sözlükte "varlığın birliği" anlamına gelir. Terim anlamı itibarıyla vahdet-i vücud, varlıktaki mutlak birliği, yaratana yaratılanın birliğini; başka bir ifadeyle Allah ile kâinatın bir bütün olduğunu savunan bir sistemdir.¹

Tasavvufî bir mesele olarak ele alınan, hal ve zevk meselesi olan "vahdet-i vücûd", kimileri tarafından dış benzerlik nedeniyle "vahdet-i mevcud" veya "panteizm" ile karıştırılır. Dolayısıyla bu karışıklığı önlemek için İbn Arabî'nin vahdet-i vücud telakkisinden önce panteizmin belirtilmesi gerekir. Zira panteizmin ne olduğu bilinmezse, vahdet-i vücudun da ne olduğu anlaşılamaz.

A. PANTEİZM VE PANTEİST EKOLLER

Panteizm, panteos kelimesinden türetilmiştir. Panteos Yunancada her şey anlamına gelen *pan* kelimesiyle, Tanrı anlamına gelen *Theos* kelimelerinin birleşmesinden oluşan bir sözcüktür². Sonuna eklenen *izm* ile felsefî bir sistemin adı olan Panteizm, "Tümtanrıcılık=Vücûdiyye-i Maddiyye", "Kamutanrıcılık=İttihâd-ı İlâhiyye" ve "Doğatanrıcılık=Vücûdiyye-i Tabiiyye" gibi adlara karşılık olarak kullanılmıştır.

Her şeyi Tanrı'nın bir parçası veya Tanrı'yı her şey ve her şeyi Tanrı olarak kabul eden bu sistem, Tanrı'yı âlemde ve fikirde içkin (immanent=mündemiç) kabul ettiği için Deizme değil de Teizme karşıdır ve monist bir sistemdir.

Panteist ve panteizm terimleri ilk defa 18. yüzyılın başlarında bazı Batılı filozoflar tarafından kullanılmıştır. Kelimenin yakın dönemlerde kullanılması, panteizmin fikrî kökünün yeni olduğu anlamına gelmez. Mahiyeti itibarıyla Antik çağdan beri var olan ve -yukarıdaki adlandırmalardan da anlaşılacağı üzere- farklı

* Doç. Dr., Harran Ün. İlahiyat Fak. Öğrt. Üyesi.

¹ Cemil Salîbâ, *el-Mu'cemü'l-Felsefî*, Dâru'l-Kitâbi'l-Lübânî, Beyrut 1982, II, 569; Abdülmün'im el-Hafnî, *el-Mu'cemü'l-Felsefî*, ed-Dâru's-Şarkıyye, Kahire 1410/1990, s. 380; Ahmet Cevzici, *Felsefe Sözlüğü*, Ekin Yay., Ankara 1997, s. 693.

² İsmail Fenni Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, İnsan Yay., İstanbul 1997, s. 65.

tanımları ve farklı anlayışları içeren panteizm, düşünce tarihi boyunca gelişme evreleri geçirmiş, değişik yorumlar sonucunda farklı ekoller ortaya çıkmıştır. Bu ekolleri üç kategoride ele almak mümkündür:

1. Tabiatçı/Natüralist Panteizm

Buna maddeci/materyalist panteizm de denir. Bu anlayışa göre tek realite maddedir, tabiattır, evrendir. Araştırmacılara göre bu görüşün ilk temsilcileri bazı Elea Okulu filozoflarıdır. Bunların başında da bu okulun kurucusu olan Xenophanes (m.ö. 570-480) gelmektedir.

Felsefi anlamda panteizmin ilk temsilcisi olarak görülen Xenophanes, ulusal mitolojiye, kehanete, antropomorfizme yani insan biçimli tanrı anlayışına ve politeizme/çoktanrıcılığa şiddetle karşı çıkar. O, monoteist dinlerdeki Tanrı anlayışına yakın bir Tanrı portresi çizer.¹ Onun bu yaklaşımı, monoteizme atılmış ilk adım olup, Antik Çağın sonuna kadar birçok filozofun bu yolda onu izlediği görülür.² Ancak bütün bunlara rağmen onun monoteizmi, semâvî dinlerin ortaya koyduğu monoteizmden farklıdır. Zira onun bazı ifadelerinden, başka tanrıları da kabul ettiği görülür. Fakat ona göre her şeyi kuşatan, evreni idare eden ve bir ve tek olan güçlü Tanrı, diğer bütün tanrıların üstünde ve onlara egemen bir Tanrı'dır. Buna karşılık, var olan her şey Tanrı'nın kendindedir.³ Bu görüşleriyle Xenophanes'in her şeyi yaratan ve yarattıklarından doğa bakımından ayrı, aşkın olan bir Tanrı telakkisine sahip olmadığı anlaşılmaktadır. O, bir taraftan Tanrı'yı olumlu sıfatlarla nitelerken, diğer taraftan Tanrı'nın küre şeklinde olduğunu da ifade eder ki, bu da onun daha çok tümtanrıci/panteist bir monoteizmi benimsediğini gösterir.

Xenophanes'in Tanrı'yı küre şeklinde nitelemesi, O'nu mekânlı bir varlık olarak kabul etmesidir. Bu ise Tanrı'nın maddî bir varlık olduğu sonucunu verir. Aynı zamanda bu, onun materyalist bir panteist olduğunu da ortaya koyar.⁴

Xenophanes'in bu materyalist veya tabiatçı panteizm anlayışı, kendisinden sonraki dönemlerde de etkisini göstermiş, Giordano Bruno (1548-1600), Denis Diderot (1713-1784) gibi bazı filozoflar da bu anlayışı benimsemişler ve detaylı bir şekilde ele almışlardır. Ancak biz, Tanrı'nın bu âlemin hem sebebi hem de ilkesi görüşüne sahip olduğu için Bruno'nun görüşlerini Teolojik Panteizmi anlatırken ele almak istiyoruz.

¹ Geniş bilgi için bkz. Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 15 (*Mullach*, I, 101-102'den naklen); Wilhelm Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe*, Almanca'dan çev. Oğuz Özügöl, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 1994, I, 104-6 (Xenophanes, *Fragments* 1, 11, 14-16, 21, 23-26'dan naklen); Hüsameddin Erdem, *Bazı Felsefe Meseleleri*, HÜ-ER Yayınları, Konya 1999, s. 156.

² Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1998, s. 26.

³ Kâmiran Birand, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, A.Ü.İ.F.Y., Ankara 2001, s. 18.

⁴ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, İzmir 1995, s. 89.

18. yüzyıl Aydınlanma dönemi Fransız filozoflarından Diderot'ya gelince, çokyanlı ilgisinden dolayı, önce teizme inanmakla başlamış, şüpheli deizmden geçmiş, buradan natüralizme ve sonunda materyalizme çok yaklaşan bir panteizme varmıştır.¹

2. İdealist panteizm

Buna Stoa panteizmi de denir. Fikrî kökeni Stoa Okulu'nun kurucusu Kıbrıslı Zenon'a (m.ö. 490-430) dayanır. Zenon ve arkadaşlarına yani Stoacılara göre Tanrı, tabiatın özüne sinmiş yaygın ruhtur. Dolayısıyla bu görüşe göre tek realite ruhtur. Ancak "evren ruhu" veya "Logos=Kelime" dedikleri bu ruh cismanîdir. Çünkü onlara göre gerçek olan, kesinlikle "maddî olan"dır. Maddî ve somut olan gerçeklik, tıpkı bir organizma gibi canlı bir bütün oluşturur. Maddî olmak, fail/aktif ve münfail/pasif olmanın bir gereğidir. Aktif güç, evrene ve maddeye nüfuz eden ve bunları belli bir gayeye göre düzene kavuşturan ve ince bir madde olan ateştir ki, Stoacılara göre bu Tanrı'dır. Aktif güç veya ana-varlık olarak adlandırılan bu Tanrı'nın evrene ve maddeye nüfuz etmesi, her varlık çeşidinde başka başka kılıklara bürünmek suretiyle insanda akıl, hayvanda can, bitkide yetişme ve cisimde güç olarak görünmesi demektir. Bu anlayış, Tanrı ile evrenin aynılaşması anlamına gelir. Bu da Stoacıların materyalist panteizme kaydığını gösterir.²

Stoacıların bu doktrini, Yahudi filozofu Philon (m.ö. 25-m.s. 50) ve daha başka filozofların yanı sıra Hegel (1770-1831) ve Fichte (1762-1814) gibi 18. yüzyıl filozoflarını da etkiler.

Bunlardan Alman idealizminin temsilcisi Hegel, varlığı ide'ler olarak ifade eder. Onun idea dediği şey mutlak ruhtur. O buna "Geist" der ve bu Tanrı'dır. Ona göre Geist, varlıklar dünyasında her türlü varlık tabakalarını gerçekleştirerek insanda ortaya çıkar, akıl olur. Varlık, mutlak ruhun (akıl) kendi kendini aşması, bir amaca doğru ilerlemesi, kendini bulması, kendi bilincine ve özgürlüğüne varması sonucunda oluşur. Hegel, gerçekleştirmelerin hepsinin manevi olduğunu söyler. Her aklı olan gerçektir. Ancak aklı olan, gerçek olanın ilkesidir. Bu ilke sadece manadır/idedir. Meseleyi mantıkla izah ettiği için Hegel'in görüşüne "mantıkî panteizm" denilir.³ Hegel'in mezkûr ilkesi, statik olmayıp, her şey sürekli akış ve değişim içindedir. Bu değişimin sürekliliğinden dolayı Tanrı ebedîdir. Zira değişimin sınırlı olması veya kesintiye uğraması, Tanrı'nın ebediyetine hanel verir.

Hegel, "Wissenschaft der Logik (Mantık Bilimi)" adlı eserinde Elealıkların soyut panteizminden bahseder ve panteizm olgusunun soyut özdeşlik olduğuna inanır.⁴

¹ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 317.

² Bkz. Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 93; *Felsefenin Evrimi*, M.E.B., Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1979, 19-20; Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1999, s. 383; M. Rosenthal- P. Yudin, *Felsefe Sözlüğü*, Sosyal Yayınları, İstanbul 1972, s. 473.

³ Paul Janet- Gabriel Séailles, *Metalib ve Mezahib*, Fransızca'dan çev. Elmalı Muhammed Hamdi Yazır, Eser Neşriyat, İstanbul 1978, s. 377. Ayrıca bkz. Gökberk, *Felsefenin Evrimi*, s. 81-82.

⁴ Siegfried Wollgast, *Hegel'in Mistisizm ve Panteizm Görüşleri Üzerine*, çev. Naim Şahin, Selçuk Üniversitesi

Bununla birlikte o, Stoacıların panteizmini vurgular. Çünkü ona göre Stoacıların Logos'u; "anlaşılabir bir dünya ruhudur. Onlar buna Tanrı dediği için bu panteizmdir. Bütün bu felsefe panteisttir. Kavram ve akıl dünyadadır."¹

Stoa ekolünden etkilenen bir diğerk Alman filozofu Fichte'dir. O, "ahlâkî panteizm" görüşündedir. Ona göre his ve realite âleminin üstünde, yalnız bir akıl âleminin yani tanrısallığın hüküm sürdüğü bir ahlâk nizamı söz konusudur. Yapılması gerekeni sonucunu düşünerek yapmak, bu ahlâk nizamının bir gereğidir. Aktif ve canlı olan bu ahlâk nizamı, mutlak ilk olandır ve bu Tanrı'dır.²

Fichte bu görüşünü Spinoza'nın (1632-1677) mistik tarzıyla doldurur, ancak ondaki tabii kanunlar yerine ahlâk kanunlarını koyar. Ne var ki daha sonraları o, bu noktada kalmayıp, Tanrı anlayışını ahlâk nizamının sınırlarının da dışına taşır, bu nizamı uluhiyette sona erdirir ve en yüksek saadeti ruhun bu mutlak Tek ile birleşmesinde bulur. Bu durum, Fichte'nin ahlâkî panteizminin Yeni Eflatunculardakine benzer metafizik bir panteizme dönüştüğünü gösterir.³

3. Teolojik Panteizm

Buna İskenderiyeci panteizm ve sudurcu panteizm de denir. Bu anlayışın kökü Platon'a/Eflatun'a (m.ö. 427-347) dayanır. Ancak Yeni-Platonculuk'un kurucusu ve tıpkı Platon gibi antimateryalist bir filozof olan Plotin (m.s. 205-270), Platon'un metafiziğini biraz daha farklı bir versiyon içinde yeniden öne sürer, "İlk", "Bir" ve "İyi" gibi isimlerle andığı, selbi/negatif sıfatlarla nitelendirdiği halde aşkınlığından dolayı sübutî/pozitif bütün sıfatlardan soyutladığı "Tanrı"yı her şeye egemen kozmik düzenin nedeni ve iyilik ve güzelliğin kaynağı olarak niteler.⁴ Ona göre âlem bizzat Tanrı'nın kendisinden sudûr etmek suretiyle mertebe mertebe yukarıdan aşağıya doğru meydana gelmiştir.

Üç aşamalı olan sudurun birinci aşamasında Tanrı'dan ilk varlık olarak akıl (nous); ikinci aşamada akıldan ruh; üçüncü aşamada da ruhtan madde çıkar. Aşamaların en sonunda yer alan madde varlıktan bile sayılmaz. Onu var kılan aslında ruhtur.⁵ Bunların hepsi Bir'in/Tanrı'nın ışımalarıdır. Işımanın kaynağı kendinden bir şey kaybetmez. Işıma kaynaktan uzaklaştıkça derece derece zayıflar, sökülür ve maddede tam bir karanlığa düşer. Beden yönüyle insan maddenin bu karanlığına batar. Bu durumdan kurtulmanın yolu, ruhun ışığın kaynağına doğru yükselmesidir. Pek az

İlahiyat Fakültesi Dergisi, XVI. Sayı, Konya 2003/Güz. s. 159 (G. W. F. Hegel, Wissenschaft der Logik, I. Teil, Leipzig, 1951, s. 69)'dan naklen.

¹ Siegfried Wollgast, *Hegel'in Mistisizm ve Panteizm Görüşleri Üzerine*, s. 159 (G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Zweiter Band, Stuttgart, 1928, s. 437)'den naklen..

² Janet-Séailles, *Metaleb ve Mezahib*, s. 373.

³ Janet-Séailles, *Metaleb ve Mezahib*, s. 373-74.

⁴ Muhammed Ahmed Abdülkadir, *el-İlmü'l-İlâhî ve Âsârûhu fi'l-Fikr ve'l-Vâkı'*, yy. 1986, s. 70; Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 555.

⁵ Rosenthal-Yudin, *Felsefe Sözlüğü*, s. 385; Emin Işık, *Hız. Mevlâna'da Vahdet-i Vücut Meselesi*, Uluslar arası Mevlâna Bilgi Şöleni, T.C. Kültür Bakanlığı, Ankara 15-17 Aralık 2000, s. 49.

insanın eriştiği vecd halinde ruh bedeni terkeder ve Tanrı'ya kadar yükselip O'nunla birleşir.¹

Mistisizm ile rasyonalizmini birleştirmeyi amaçlayan Yeni Eflatunculuk, tüm tanrıçılığın veya panteizmin başka bir çığıdır. Her ne kadar bu anlayışta Tanrı esas alınmış olsa da, her varlık kendi kimliğini korur ve hepsi birden zincirleme bir bütün oluşturur. Başlangıçta Tanrıdan sudûr eden varlıklar ve insan O'ndan sudûr etmiştir ve yine O'na dönecektir. Ne var ki bu anlayışa göre bütün bunlar Tanrı'nın iradesinin dışında kendiliğinden meydana gelir.²

Sudûr teorisini benimseyen Plotin'in, aslında Tanrı'nın özgür yaratma eylemini kabul etmediği görülür. Çünkü ona göre Tanrı'nın eşyayı hiçten özgür bir şekilde yaratması, O'nda değişikliğin meydana gelmesine neden olur. Aynı zamanda bu durum O'nun sükûnetini ve kendi kendine yetmesini de bozar. Kimilerine göre bu görüşleriyle Plotin Tanrı'nın özgür yaratmasına karşı çıktığı kadar panteizme de karşı çıkar. Onun sudûr teorisi, deizm ile panteizm arasında bir orta yoldan ibarettir.³

Kanaatimizce Plotin'in sudûr teorisinin deizm ile panteizm arasında orta bir yol olduğu görüşü doğruyu yansıtmamaktır. Zira Plotin'in Tanrı'nın diğer pozitif sıfatlarının yanı sıra O'nun özbilincini/şuurunu ve yine pozitif sıfatlardan biri olan irade sıfatını inkâr etmesi ve sudûru bir ışımaya olarak görmesi, bilinçli ve iradî bir yaratma eylemiyle bağdaşmaz. Ayrıca bu anlayışın birbirinden farklı panteist düşüncelerin tamamında var olması ve hatta Tanrı'nın iradesini inkâr ederken insanın irade sahibi olduğunun kabul edilmesi, bizim kanaatimizi teyit etmektedir. Bir de tek tanrılı semavî dinlerin getirdiği inanç sistemi içinde Allah-âlem ayrılığı, yaratan-yaratılan ikilemi varlığı düşünüldüğünde, Plotin'in sudûr teorisinin monoteist semavî dinlerin getirdikleriyle de çeliştiği ve tam bir panteizm olduğu görülür.

Plotin'in bu sudurcu ve ruhçu görüşü daha sonra gelen Batılı filozofları da etkilemiştir. Bruno (1548-1600), Boehme ve Spinoza (1632-1677) bunlardan bazılarıdır.

Bruno'ya göre evren sonsuzdur ve evrende birden fazla sınırlı dünyalar vardır. Aslında evren, Tanrı'nın kendini gerçekleştirdiği bir yerdir. Sonsuz bir etkinlik olan Tanrı, kendini ancak sonsuz bir evren içinde gerçekleştirebilir.⁴ İki sonsuz olamayacağı prensibinden hareketle Tanrı ile evreni özdeş kılan Bruno'ya göre Tanrı, sonsuz varlık evrenin prensibi, ezeli ve ebedî olan Naturadır/Tabiattır.⁵ Tanrı var olan her şeyin ruhu, sureti ve hayatıdır.⁶

Yaratma ve hürriyeti kabul etmeyen Bruno, evrene zorunluluğun hakim olduğu görüşünü savunur ve böylece panteizme oldukça yaklaşır. Her ne kadar o, her yönüyle

¹ Gökberk, *Felsefenin Evrimi*, s. 27.

² Hançerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü*, s. 463; Işık, Hz. Mevlâna'da *Vahdet-i Vücut*, s. 50.

³ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 725.

⁴ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 204-5.

⁵ Hüsameddin Erdem, *Panteizm ve Vahdet-i Vücut Mukayesesi*, Kültür Bakanlığı, Ankara 1990, s. 14-15 (Emile Bréhier, *Histoire de la Philosophie*, Paris 1981, I. P. 694'ten naklen)

⁶ Ertuğrul, *Vahdet-i Vücut*, s. 69.

tutarlı bir panteizmi ortaya koyamamış gibi görünse de, Spinoza, Leibniz (1646-1716), Hegel vb. gerçek panteistlere öncülük etmiş olması onun önemini artırır.

Spinoza'ya gelince, panteizmi en yüksek seviyede mantıkî izahına kavuşturan bu düşünürün varlık felsefesinin hareket noktası, başta *cevher* olmak üzere *nitelik/sıfat* ve *araz* kavramlarıdır. O, cevher problemini en tutarlı şekilde ele alan bir filozoftur. Ona göre cevher, yalnız kendisiyle/bizatîhi var olan ve düşünülen şeydir. Yani var olmasında ve düşünülmesinde başka kavrama ihtiyacı olmayan şeydir. Sıfat, aklın, cevherde bu cevherin özünü oluşturduğunu düşündüğü şeydir. Araz ise, cevherin duygulanımlarıdır. Bu da muayyen bir şey veya hâdis bir şekildir.¹

Spinoza'ya göre cevher/Tanrı yaratılmış olamaz, başka bir cevher tarafından meydana getirilemez. O ezeli ve ebedîdir, bölünemez. O, tek bir cevherdir, O'ndan başka cevher olamaz ve O'ndan başka hiçbir hakikat olamaz. O'nun özü her türlü kusur ve eksiklikten uzak olduğu ve mutlak yetkinliği içerdiği için varlığı mutlak ve zorunludur. O, sonsuz ve sınırsızdır. Eğer O sonlu ve sınırlı olsa, başka bir cevher tarafından sınırlandırılması söz konusu olacaktır. O'nun sıfatları veya ananitelikleri ve görünüşleri/tezahürleri de sonsuzdur. Fakat insanlar cevherin ananiteliklerinden sadece ikisini bilebilirler. Bunlar düşünce/fikir ve yer kaplamadır/hayyizdir.²

Spinozaya göre cevher ile Tanrı aynıdır. O'nun Tanrı'sı semâvî dinlerin Tanrısı gibi bir birey ve somut bir varlık değildir. Zira O'nun somut bir varlık olması demek, belirlenmiş bir varlık olması demektir ki, bu da O'nun inkâr edilmesi demektir. Çünkü her belirleme bir nevi inkârdır. O'nun zekâsı ve iradesi de yoktur. Çünkü bu nitelikler de O'nun birey ve somut bir varlık olmasını gerektirir.³

Tanrı'nın iradesini inkâr eden ve mekanist bir dünya görüşüne sahip olan Spinoza, akıl ve iradenin insanın has yetileri olduğunu, dolayısıyla bunları Tanrı'ya mal etmenin saçmalık olacağını söyler.⁴

Spinoza'nın, Tanrı'nın tek bir cevher olup, O'ndan başka cevher olmadığını söylemesi, onu Descartes'cı görüşten ayıran noktalardan biridir. Zira Descartes'a göre iki cevher vardır. Bunlardan biri kendi kendinin sebebi olan Tanrı; diğeri ise Tanrı tarafından yaratılmış ruh ve maddedir. Buna göre Descartes düalist bir düşünceyi temsil etmektedir. Spinoza ise cevher ile Tanrı'yı, Tanrı ile maddeyi aynileştirmek suretiyle düalizmi ortadan kaldırmış, monist ve aynı zamanda panteist bir düşünceyi ortaya koymuştur.⁵

Spinoza'nın ve hatta ondan önceki ve ondan sonraki bazı filozofların panteist görüşlerinin üzerinde durmamızın sebebi, aradaki bazı dış benzerliklerden dolayı vahdet-i vücudla panteizmin aynı şeyler olmadığını göstermek içindir. Vahdet-i

¹ Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 228; Ertuğrul, *Vahdet-i Vücud*, s. 70; *Maddîyyûn Mezhebinin İzmihlâli*, Orhâniye Matba-ası, yy. 1928, s. 293.

² Yusuf Kerem, *Târîhu'l- Felsefeti'l-Hadîse*, Dârü'l-Maârif, Mısır 1962, s. 111; Şemseddin Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, s. İnsan Yay., İstanbul 1994, 368-69; Ertuğrul, *Vahdet-i Vücud*, s. 70; Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 632.

³ Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 229.

⁴ H. Tuğrul Sargın, *Küçük Felsefe Tarihi*, Bozüyük 1961, s. 116; Gökberk, *Felsefenin Evrimi*, s. 54.

⁵ Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 228-29; Erdem, *Panteizm*, s. 17.

vücudun ne olduğunu açıkladıktan sonra bu iki öğretinin birbirlerinden ne denli farklı olduğu daha netlik arz edecektir.

B. VAHDET-İ VÜCÛD

“Vücut” ve “vahdet” kelimelerinin terkibinden oluşan ve isim tamlaması olan Vahdet-i vücut, “varlığın bir’liği” anlamına gelir. Dolayısıyla burada anahtar kavram “varlık” kelimesidir. Düşünce tarihinde ve özellikle İslâm düşüncesinde bu kavram üzerinde çokça durulmuştur. İslâm kelâmcıları ve filozofları, genellikle varlığı, vâcib varlık ve mümkün varlık olmak üzere ikiye ayırırlar.

Vâcib varlık, varlığı zorunlu olan ve var olmak için başka hiçbir varlığa ihtiyacı olmayan demektir. Aynı zamanda vâcib, yokluğu düşünilemeyen, yokluğu kabul etmeyen varlıktır. O, zatının gereği vardır ki, bundan Yüce Allah kasdedilmektedir. Mümkün varlık ise, varlığı imkân dahilinde olan, yani var olması başka bir varlığın var etmesine bağlı varlıktır. Buna varlığı da yokluğu da zâtının gereği olmayan veya varlığı da yokluğu da eşit olan da denilir.¹ Mâsivâ denilen ve Allah’ın varlığının dışındaki her şey bu kategoriye dahildir. Bunların varlığı, Allah’ın onları var etmesine bağlıdır. O dilerse istediği zaman onları yok edebilir.

Mutasavvıflara gelince onlar da, Allah’ın varlığının zorunluluğu görüşündedirler. Vahdet (tevhid) konusunda da farklı düşünmemektedirler. Yani onlara göre de Allah birdir. Bazı mutasavvıfların İslâm kelâmcıları ve filozoflarından ayrıldıkları nokta, varlığı sadece vâcib varlık olan Allah’a hasredip mümkünlerin varlığını inkâr etmeleridir. Panteizmden sonra Tanrı-âlem ilişkisini kurmaya çalışan bir sistem olarak ortaya çıkan bu ekole “vahdet-i vücut” ekolü denilmektedir. Bu sistemin özelliği, hem Tanrı’yı âlemden içkin kabul eden Panteizm’den, hem de Tanrı’yı âleme göre aşkın gören Teizm’den ayrılmakta olduğudur.² Bu doktrine göre kendiliğinden/bizâtihi var olan vücut birdir. O da Yüce Allah’ın vücududur. Onda çoğalma, yenilenme, değişme ve bölünme olmaz. O, ezeli ve ebedidir. O, maddî şekil ve formdan, sınırlılıktan münezzehtir. Buna mutlak varlık/vücut denilir.³

Bazı mutasavvıfların tevhid adına ileri sürdükleri ve keşif ve müşâhede yoluyla ortaya koydukları mezkûr hususları -tasavvuf mesleğinin de verilerine dayanarak- Allah-âlem ilişkisine uygulayan ve bunları akıl ile sistemleştiren Muhyiddin b. Arabî olmuştur. Bu nedenle bizim burada onun görüşlerini müstakil bir başlıkla ele almamız uygun olur diye düşünüyoruz.

¹ Ebu Ali el-Hüseyn b. Abdullah İbn Sinâ, *es-Şifâ* (el-İlâhiyyât), nşr. İbrahim Medkûr-Said Zâid, Kahire 1983, s. 38; *en-Necât*, Tkd. Macid Fahri, Dâru'l-Âfâkı'l-Cedide, Beyrut 1405/1985, s. 261-62; *er-Risâletü'l-Arşîyye fi Hakîkati'l-Tevhid ve İsbâti'n-Nübüvve*, Thk. İbrahim Bilâl, yy. ty. , s. 15-16.

² Erdem, *Panteizm*, s. 34.

³ Ertuğrul, *Vahdet-i Vücut*, s. 9; *Maddiyân Mezhebi*, s. 259-60, 287.

1. Vahdet-i Vücut ve İbn Arabî

Yukarıda da ifade edildiği üzere Vahdet-i Vücut doktrini Muhyiddin İbn Arabî tarafından sistemleştirilmiştir. Aslında İbn Arabî'den önce bazı mutasavvıflar vahdet-i vücut meselesinin temel konuları olan “Allah” ve “varlık” hakkında bir takım görüşler ileri sürmüşlerdir. Bunlar arasında Muhasibî (ö. 857), Bayezîd-i Bistamî (ö. 874), Cüneyd-i Bğdâdî (ö. 909) ve Hallâc-ı Mansur (ö. 922) gibi mutasavvıfları sayabiliriz.¹

Genellikle araştırmacılar İbn Arabî'nin bu kavramı eserlerinde kullanmadığını söylüyorlar. Meselâ İbn Arabî'nin eserlerini tarayarak bir ıstılah çalışması yapan Suad Hakîm bu konuda şöyle der:

*“Vahdet-i Vücut tabirini İbn Arabî'nin kendisi değil, onun fikirlerini inceleyenler icad etmişlerdir. Araştırmacılar onun “Vücutun hepsi birdir, Vücutta ancak Allah vardır” gibi sözlerinden hareketle onun Vahdet-i Vücut'cu olduğu sonucuna varmışlardır.”*²

İbn Arabî bu tabiri kullanmasa da, onun bütün felsefesinin/kelâmî, felsefî ve tasavvufî düşüncesinin temelinde yatan en aslı ilke vahdet-i vücut ilkesidir. Bu ilkenin onun eserlerinin bütününe nüfuz ettiği görülür. Bu ilke iki mühim eseri *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* ve *Fusûsu'l-Hikem*'de ifade edilmiştir. Örnek olarak onun *Fütûhât*'ta yer verdiği şu ibareyi zikdebiliriz:

*“Biliniz ki vücut ile mevsuf olan sadece Allah'dır. Onunla birlikte mümkünattan hiçbir şey vücutla muttasıf değildir. Özellikle diyorum ki; vücutun kendisi Hak'tır.”*³

Görüldüğü üzere İbn Arabî burada önce Allah'ın varlıkla/vücut'la muttasıf olduğunu, O'nun dışındaki eşyanın varlıkla muttasıf olamayacağını, sonra da Allah'a nisbet edilen varlığın Allah'ın kendisi olduğunu ifade etmektedir.

İbn Arabî'nin bu “Mutlak Varlık” teorisi, sadece Allah-âlem ilişkisini değil, bütün sisteminin özünü oluşturmaktadır. Ona göre ontolojik açıdan vücut/varlık birdir. Bir olan varlık, mahiyetlerin tezahürü yoluyla çok varlıklar haline gelmez. Çünkü varlık, tek bir realitedir. Onda çokluk ve ikilik söz konusu değildir. Gerçi varlıklara, geçici olarak şimdi mevcudat veya kâinat denilir. Fakat bunlar gerçek varlıklar olmayıp gölge, vehim ve hayalden ibarettir. Zira bunlar sürekli değişmekte ve bozulmaktadır. Bunlara varlık denilmesi mazhariyet ilişkisiyle mecazî bir isnattır. Bunlar Allah'ın varlığı ile var olan çeşitli şekil ve görünümdeki/tezahürlerdeki tecellilerden veya Allah'ın sıfatlarının tecellilerinden ibarettir. Aslında bunlar ezelden beri Allah'ın ilminde sabit olan mahiyetlerdir ki buna “âyân-ı sâbite” denir. Allah'ın âyân-ı sâbiteye tecellisi anında varlıklar meydana gelir. Bu tecelliye mazhar olan âyân-ı sâbite farklı yeteneklere sahip olduğu için farklı varlıklar meydana gelir.⁴

¹ Erdem, *Panteizm*, s. 34-35.

² Suad Hakîm, *el-Mu'cemu's-Sıfî*, Beyrut 1981, s. 1145.

³ Muhyiddin b. Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, Beyrut ty., III, 429.

⁴ İbn Arabî, *Fütûhat*, II, 604, III, 186; Ali Hassûn, *Zehairu'l-Akvâl fî Mevlânâ Celâl, Dârü'r-Ru'ye*, Dımaşk 2003/1424, s. 395; Günaltay, *a.g.e.*, s. 310.

İbn Arabî'ye göre "Hak" ve "Halk" bir tek hakikatın iki yüzüdür. O, vahdet/birlik veya zâtı itibarıyla bakıldığında Hak, kesret/çokluk veya mümkün varlıklarda tecelli eden sıfatları açısından bakıldığında "Halk"tır. İnsan bu birliği akıl yoluyla değil, zevk yoluyla idrak eder. Allah'ın varlığı veya zâtı, mutlak varlık olması bakımından kesinlikle bilinemez. Sıfatlar bakımından ise, O'nun tecellilerini varlıkta apaçık görürüz. Yani Allah sıfatları vasıtasıyla çoğalır, yayılır. İşte bu yönüyle O, "Halk"la eş anlamlıdır.¹

Kısacası Hak ile Halk arasındaki ayırım, hakiki bir ayırım olmayıp, aklın ortaya koyduğu bir ayırımdır. Varlıkların hakikati ise birdir.²

İbn Arabî'nin zevkî ve felsefî olmak üzere iki türlü vahdet/birlik anlayışı vardır.

Burada şunu da belirtmek gerekir ki, İbn Arabî'nin tecelliler makamında Plotin'in feyz veya sudûr teorisine meyilli olduğuna dair söylenenler yanlış olup gerçeği yansıtmamaktadır. Her ne kadar bu teoriyi anımsatan lafızlar sarfetmiş olsa da, o bununla bir tek zâtın muhtelif isimlerinden başka bir şey kastetmemiştir ki, bu da Mutlak Varlık hakikatıdır. Yoksa Plotin'de olduğu gibi onları birbirinden farklı çeşitli varlıkların adları olarak görmez.³

2. İbn Arabî'nin Vahdet-i Vücut Düşüncesi Karşısında İslâm Düşünürlerinin Tavrı

İslâm düşünürleri arasında vahdet-i vücudla ve onun en büyük temsilcisi olan İbn Arabî ile ilgili çok farklı görüşler söz konusudur. Bunlardan bir kısmı vahdet-i vücudu tasvip ederken, bir kısmı tamamen karşısında olmuş, bir diğer kısmı ise ya sükût etmiş veya vahdet-i vücud düşüncesini tasvip etmemekle birlikte, başta İbn Arabî olmak üzere bu düşünceyi benimseyenlerin bundan ne kasdettiklerini beyan etmiş, özellikle de bu düşünceye sahip olanları tekfir etmeden sakıncalarını beyan sadedinde makul yorumlarda bulunmuştur.

Kuşkusuz birinci grubu tasavvuf ehli oluşturmaktadır. Bunların büyük bir çoğunluğu İbn Arabî'nin sistemleştirdiği vahdet-i vücud düşüncesini benimsemiş, İbn Arabî'ye de "en büyük âlim" anlamında "Şeyh-i Ekber" unvanını vermişlerdir. Bununla birlikte bu yol, diğer tarikatlar gibi, büyük kitlelerin tâbi olduğu bir meşrep halini almamıştır. Ancak Doğu'da ve Batı'da onun bu düşüncesini benimseyenlerin ve onu izleyenlerin varlığı inkâr edilemez. Onun bu doktrinini benimseyenlerin başında üvey oğlu olan ve kendisinden ders alan Sadreddin el- Konevî (1210-1274) gelmektedir. Hatta "Vahdet-i Vücut" tabirini ilk kullananın Konevî olduğu söylenir. O, vahdet-i vücud düşüncesinin İbn Arabî'den sonra Anadolu'daki en güçlü temsilcilerindendir. Ancak temelde İbn Arabî ile aynı düşünceyi paylaşan Konevi, bazı noktalarda ve açıklamalarında ondan ayrılır. Her şeyden önce Konevi, İbn Arabî'den

¹ İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, Editör Ebu'l-Alâ Afifi, Lübnan ty., s. 47 vd.; Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, İklim Yay., İstanbul 1987, s. 199; Ertuğrul, *Maddiyûn Mezhebi*, s. 288.

² Ali Hassûn, *a.g.e.*, s. 395.

³ Ali Hassûn, *a.g.e.*, s. 100.

daha mantıkçı ve rasyonalisttir.¹ Konevî'ye göre Allah'ın hakikatı ancak kendisi tarafından bilinebilir. Akılla kavranamaz. Çünkü özü ve mahiyeti sonsuz olan Allah'ın sonlu akılla bilinmesi söz konusu olamaz.²

İbn Arabî'nin vahdet-i vücud düşüncesini benimseyen ve savunanlar arasında aynı yıllarda Mısır ve Filistin bölgesinde yaşayan İbnü'l- Fârid'i (ö.632/1234), Sicilya'da İbn Seb'in'i (ö. 669/1270), Cezayir'de Tilmisânî'yi (661-689/1263-1289), Anadolu'da Konevî'nin çağdaşı olan Mevlânâ'yı (ö.672/1273) ve hemen aynı asırda yaşamış bulunan Yûnus Emre'yi (1238-1328) görmek mümkündür. Bunlardan İbn Seb'in çok ileri gitmiş ve Kur'an âyetlerini sembol sayacak kadar ifrata kaçmış bir panteist haline gelmiştir. Ona göre Allah yeterlidir ve Kur'an bile fazladır.³

Ebu'l-Hasen eş-Şâzelî (ö. 657/1258), Muhammed Vefa eş-Şâzelî (ö. 765 h.), Abdülkerim el-Cilî (767/1365-832/1428), Abdullah b. Ebu Bekr el-Aydrûs (ö. 811/1408), Necmeddin Kübrâ (1145-1221), Abdülgani en-Nablusî (ö. 1143/1731), Veliyullah ed-Dihlevî (ö. 1176 h.) Abdurrahman el-Aydrûs (ö. 1192 h.) İbn Uceybe (ö. 1224 h.), kelâmcılardan Celâleddin ed-Devvânî (ö. 908/1502) ve Kemal Paşazâde (1469-1534) gibi âlimler de vahdet-i vücud düşüncesini benimseyenler arasında yer almaktadır.⁴

Öte yanda ülkemiz son dönem ulemasından bazılarının da bu düşünceyi benimsedikleri görülür. İsmail Fenni Ertuğrul'u (1855-1946), Ferid Kam'ı (1864-1944), Mehmet Ali Aynî'yi (1868-1945) bunlar arasında saymak mümkündür.

Vahdet-i vücud düşüncesini benimseyenler, düşüncelerini isbat sadedinde Kur'an'dan, hadislerden ve bazı tasavvuf ehlinin sözlerinden deliller ileri sürerler. Biz burada konuyu uzatmamak için bu âyetlerden bir kaçını ve bir de hadis zikretmekle yetineceğiz.

Âyetlerden deliller:

- 1) *"Siz savaşta onları (müşrikleri) kendi kuvvetinizle öldürmediniz, lâkin Allah öldürdü. (Ey Resûlüm) Attığın vakit sen atmadın, lâkin Allah attı."* (Enfal, 8/17)
- 2) *"Sana biat edenler, gerçekte Allah'a biat etmektedirler."* (Fetih, 48/10)
- 3) *"Kasem olsun ki, insanı Biz yarattık, onun için, nefsinin kendisine neler fışıldadığını, neler telkin ettiğini de Biz pek iyi biliriz. Çünkü Biz ona şahdamarından daha yakınız."* (Kâf, 50/16)

Hadislerden delil:

- 1) *"Ey ademoğlu! Ben hasta oldum beni ziyaret etmedin!" Kul diyecek: Ey Rabbim, Sen Rabbülâlemin iken ben seni nasıl ziyaret ederim? Rab Teâla diyecek: Bilmedin mi, falan kulum hastalandı, fakat sen onu ziyaret etmedin. Eğer onu etseydin, yanında beni bulacaktın! Rab Teâla*

¹ Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Düşüncesi*, Ülken Yay., İstanbul 2000, s. 135

² Ülken, *İslâm Felsefesi*, Ülken Yay., İstanbul 1998, s. 228.

³ Ülken, *İslâm Düşüncesi*, s. 137.

⁴ Ertuğrul, *Maddîyyûn Mezhebi*, s. 292.

diyecek: Ey ademoğlu ben senden yiyecek istedim ama sen beni doyurmadın?" Kul diyecek: Ey Rabbim, ben seni nasıl doyururum. Sen ki alemlerin Rabbisin?" Rab Teâla diyecek: Benim falan kulum senden yiyecek istedi. Sen onu doyurmadın. Bilmez misin ki, eğer sen ona yiyecek verseydin ben onu yanımda bulacaktım." Rab Teâla diyecek: Ey Ademoğlu! Ben senden su istedim bana su vermedin!" Kul diyecek: Ey Rabbim, ben sana nasıl su içirebilirim, sen ki Alemlerin Rabbisin!" Rab Teâla diyecek: Kulum falan senden su istedi. Sen ona su vermedin. Bilmiyor musun, eğer ona su vermiş olsaydın, bunu benim yanımda bulacaktın!" (Müslim, Birr 43, 2569).

Bedir savaşıyla ilgili birinci âyette müminlerin müşrikleri öldürmelerini kendilerine mal etmemeleri noktasında Yüce Allah ikazda bulunmaktadır. “şöyle öldürdük, böyle kestik” dememeleri gerektiği hatırlatılmaktadır. Çünkü müşriklerin kalbine korku salan ve dolayısıyla müminlere yardım eden Allah’tır. Hz. Peygamberin bir avuç toprağı müşriklerin yüzlerine atması ve onlardan her birerinin gözlerine aynı miktarda toprağın isabet etmesi de yine Allah’ın yardımını ve desteğini, yapılan işlerde hakiki tesirin Allah’a ait olduğunu gösterir. Zira peygamber de olsa Allah dilemeden o toprağı müşriklerin gözlerine isabet ettirmesi söz konusu olamaz. Burada ayrıca fiili yaratanın Allah olduğu, kula ait olanın ise kesbden ibaret olduğu hususu vurgulanmaktadır.¹ Ayrıca bu âyet-i kerimede Hz. Peygamberin şanının yüceliğine de işaret edilmektedir.

İkinci âyette Hz. Peygambere itaatın Allah’a itaat olduğu ve ona verilen sözde durulmasının önemi belirtilmektedir. Dolayısıyla her iki âyetten de vahdet-i vücud çıkarmak oldukça tekellüflü bir tevildir. Nitekim Elmalılı Hamdi yazır birinci âyetin tefsirinde şu ifadeler yer verir:

“Buradan vahdet-i vücud istidlâline veya bir istidlâl tevehhümüne saplanmak doğru değildir. Bunda vahdet-i vücud veya ittihad değil, e’âl ve müessirât-ı sūriyenin fevkinde tesir-i hakikinin isbatı ve müessir-i hakikinin vahdaniyeti mevzu-ı bahistir...”²

Ayrıca âyetlerde katil ve maktülden, atan ve atılandan, muhatap ve hitap edenden söz edilmektedir ki, bütün bunlar vahdet-i vücuddan daha çok eşyanın hakikatının teyit edildiğini göstermektedir. Hele, şahdamarından daha yakın olmayı ifade eden üçüncü âyetten, mezkûr istikamette bir hüküm çıkarmak kat’iyen mümkün değildir.³

Hadis-i şeriften de vahdet-i vücud çıkarmak pek mümkün gözükmemektedir. Aksine Kulla Allah arasındaki diyaloga bakınca apaçık çokluktan bahsedilebilir.

Vahdet-i vücudun karşısında olan gruba gelince, İbn Teymiye (661-728/1263-1328), Taftâzânî, (793/1390), Aliyyü’l-Kârî (1014/1606), İbn Kemal Paşa (1223/1808) ve daha başkalarını bunlar arasında sayabiliriz.

¹ Bkz. İbrahim es-Serî ez-Zeccâc. *Meâni’l-Kur’an ve İrâbub*, Âlemü’l-Kütüb, Beyrut 1408/1988, II, Abdülke- rim el-Kuşeyrî, *Letâifü’l-İşârât*, tkd. Ve Thk. İbrahim Besyûnî, Dâru’l-Kâtibi’l-Arabî, Kahire ty., II, 304-305; Ali b. Muhammed el-Hâzin, *Lübâbü’l-Te’vîl fî Meâni’l-Tenzîl*, yy., 1307, II, 206-207.

² Yazır, *Hak Dini Kur’an Dilî*, Nebioğlu Basımevi, yy., 1960, IV, 2380.

³ M. Fethullah Gülen, *Asrın Getirdiği Tereddütler*, T.Ö.V. Yay., İzmir 1991, s. 55.

Diğer görüşlerinin yanı sıra vahdet-i vücud düşüncesinden dolayı İbn Arabî'yi en sert eleştirenlerin başında İbn Teymiyye gelir. İbn Teymiyye, başta İbn Arabî olmak üzere bütün vahdet-i vücudcuları ittihad ve hulûl ile suçlamış, bunun yanında onların Allah-âlem birliği görüşünü savunduklarını ileri sürmüştü ve bu gerekçelerle onları küfürle itham etmiş ve hatta Yahudilerden, Hıristiyanlardan ve putperestlerden daha ileri seviyede küfür içine düştüklerini ifade etmiştir.¹ Bu konuda İbn Teymiyye'yi haklı bulan bazı İslâm âlimleri de İbn Teymiyye'den geri kalmamış özellikle İbn Arabî'yi sadece zındıklıkla, küfür ve ilhadla suçlamakla yetinmemiş, onun Yahudi, Hıristiyan ve Mecusilerden daha ileri derecede inkârcı olduğunu söylemişlerdir.²

İbn Arabî'ye nisbet edilen bu suçlamalara katılmak oldukça zordur. Zira onda ne panteizm, ne ittihad ve ne de hulûl söz konusudur. Ne var ki onun derin, muğlak, anlaşılmasız veya zor anlaşılır, paradoksal ve bazan birbiriyle çelişir gibi görülen ifadeleri, yukarıda zikredilen ithamlara maruz kalmasına neden olmuştur. Her ne kadar bu ithamları yapanların İbn Arabî'nin vahdet-i vücud görüşüne yönelik bazı tenkitlerinde haklılık payı olsa da, böylesine metafizik ve irrasyonel bir konuyu akıl ve duyu sahaları içerisinde değerlendirmekten çok, kendi metodları içerisinde incelemek daha uygun olsa gerektir.

İbn Arabî'nin vahdet-i vücud düşüncesine dair görüş beyan edenlerden biri de Said Nursî'dir. O, bu konuda mümkün olduğu kadar itidalli olmaya özen gösterir. Biz önce onun vahdet-i vücudu nasıl tanımladığına ve bu düşüncüyü nasıl değerlendirdiğine bir bakalım.

Said Nursî'ye göre vahdet-i vücud, bir istiğrak yani Allah aşkıyla dünyayı unutup kendinden geçmek ve maneviyattan gelen ruhî coşkunluktur. Aklın izah edemediği, zevk ve keşfe dayalı bir tevhid anlayışıdır³. Vahdet-i vücud mesleğinde gidenler, nazarlarını Vâcibü'l-vücudun vücuduyla/varlığıyla öylesine sınırlamışlar ki, diğer varlıklar O'nun varlığı yanında varlık ismine bile layık değildirlen. Âdetâ varlığı zorunlu olan Allah hesabına kâinat inkâr edilir.⁴

Said Nursî, ehl-i tahkik (Tasavvufun hakikatına vakıf) sâfîlerin müteşâbih kabilinden şatahatını delil göstermek suretiyle bu mesleği ittisal (Zât-ı Ulûhiyetle bitişiklik), ittihad (varlıkların İlâhî zatla bir olması) ve hulûl (İlâhî Zatın veya sıfatlarının yaratıkların birine veya insana intikal edip birleşmesi) ile suçlamayı doğru bulmaz. Ona göre gerçek vahdet-i vücudcuları bu şekilde suçlayanların, sebepler dairesinden çıkamayıp maddeye takılanlar, her şeyi maddeden ibaret sayanlar, hatta maddeye ulûhiyet isnad edenler ve dolayısıyla ulûhiyet düşüncesine ihtiyaç duymayacak derecede

¹ Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdülhalim b. Teymiyye, *mecmûu Fetâvâ*, Derleme ve Tertip Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsim el-Âsîmî, II, 176, 296; *Mecmûatü'r-Resâil ve'l-Mesâil*, Lecnetü't-Türâsî'l-Arabî, yy. ty., I, 118-19.

² Bkz. Sa'düddin Mes'ûd b. Ömer, *Risâle fî Vahdeti'l-Vücud*, İstanbul 1294, s. 3-33; Aliyyü'l-Kârî, *Risâle fî Vahdeti'l-Vücud*, İstanbul 1293, 52, 87-91, 114; Mustafa Sabri, *Mekâfî'l-Akl*, Dâru'l-İhyâ, yy. 1950, III, 87-91, 94-98.

³ Said Nursî, *Mesnevî-i Nûriye*, Arapça'dan çev. Abdülmecid Nursî, Osman Yalçın Matbaası, İstanbul 1958, s. 212; *Muhâkemât*, Matbaa-i Ebuzziyâ, Kostantiniyye, 1327/1911, s. 117.

⁴ Said Nursî, *Mektûbât*, Şahdamar Yay., İstanbul 2006, s. 659;

sapık bir yola girenlerdir.¹ Bu ifadeleriyle Said Nursî, vahdet-i vücudla panteizm arasındaki iltibasa parmak basmaktadır. Zira ittihad ve hulûl gibi ulûhiyetle bağdaşmayan şeyler ancak panteizm düşüncesinde kendisine yer bulabilir.

Buraya kadar anlatılanlar Said Nursî'nin vahdet-i vücud ve bu arada panteizm ile ilgili tesbitini ortaya koymakta, vahdet-i vücudun nasıl anlaşılması gerektiğine dair düşüncelerini içermektedir. Ancak bu, onun vahdet-i vücudu tasvip ettiği anlamına gelmemelidir. Şüphesiz bu anlayışın başta gelen tehlikesi, iman esaslarından biri olan ahirete iman esasıyla ilgilidir. Hayal üstüne bina edilmesi düşünülemeyen böyle bir esas, mümkünlerin varlığını gerektirir ki, bu, vahdet-i vücudun gerçekte olmamasıdır. Dolayısıyla istiğrak ve sekir halinde olanların o halden çıktıktan sonra kalben hissettiklerini, halen ve zevken yaşadıklarını uyanık hallerinde hakiki şeyler gibi sözlü ifadeye dökmemeleri, akıl terazisine vurmamaları ve ilmî verilermiş gibi lanse etmemeleri gerekir. Çünkü bütün bunlar, Kur'an ve Sünnetin ortaya koyduğu akli ve ilmî düsturlara ve kelâm ilminin metodlarına uymadığı için uygulama imkânına sahip bulunmuyor. Bu nedenle Raşit halifelerde, icthad imamlarında ve selef-i sâlihinin büyüklerinde açıkça böyle bir meşreb görülmemektedir. Her ne kadar ehli için zevkli bir meşreb olsa da, makam itibarıyla çok yüksek bir meşreb olmamakla birlikte tehlikeli olduğu tartışılmaz.²

Ayrıca dünyaperestlere, materyalistlere, sebeplere hakiki tesir isnat edenlere ve tabiata sapananlara bu düşünceyi telkin etmek, onları buldukları bataklığa daha da itmek ve İslâm hakikatlarından uzaklaştırmak ve sonuçta Allah'ı inkâr etmelerine yol açmak demektir.³

Said Nursî başka bir endişesini de şu sözleriyle ifade eder:

"Şu asırda materyalizm fikri o derece istila etmiş ki, maddiyatı her şeye merci biliyorlar. Böyle bir asırda, has ehl-i iman, maddiyatı idam eder derecesinde ehemmiyetsiz gördüklerinden, vahdetül-vücud meşrebi ortaya atılsa, belki materyalistler sahip çıkacaklar, "biz de böyle diyoruz" diyecekler. Halbuki dünyada meşrebler içinde materyalistlerin ve natüralistlerin mesleğinden en uzak meşreb, vahdetül-vücud meşrebidir. Çünkü ehl-i vahdetül-vücud, o kadar vücud-u İlahîye kuvvet-i imanla ehemmiyet veriyorlar ki, kâinatı ve mevcudatı inkâr ediyorlar. Materyalistler ise, o kadar mevcudata ehemmiyet veriyorlar ki, kâinat hesabına Allah'ı inkâr ediyorlar. İşte bunlar nerede, ötekiler nerede?"⁴

Daha başka tehlike ve sakıncalara da temas eden Said Nursî, asıl Kur'anî yolu göstermekte ve şöyle demektedir:

"Evet, cadde-i kübrâ, sahabe ve tâbiin ve asfiyânın caddesidir. *حقائق الاشياء ثابتة* (Eşyanın hakikatları sabittir) cümlesi, onların kaide-i külliyesidir. Ve Cenâb-ı Hakk'ın *ليس كمثلها شيء* (O'nun benzeri hiçbir şey yoktur) mazmûnu üzere, hiçbir şey ile

¹ Said Nursî, *Mesnevî*, s. 213.

² Said Nursî, *Mektûbât*, s. 659-60.

³ Said Nursî, *a.g.e.t.*, s. 660-61

⁴ Said Nursî, *a.g.e.*, s. 661 (kısmen sadeleştirilerek).

müşâbeheti yok.. Tahayyüz (yer kaplama) ve tecezzîden (bölünmeden) münezzehtir.. Mevcudatla alâkası, hâlikiyettir. Ehl-i vahdeti'l-vücudun dedikleri gibi, mevcudat evhâm ve hayâlât değil. Görünen eşya dahi, Cenâb-ı Hakk'ın âsândır. "Heme ost" değil, "heme ezost"tur. Yani her şey O değil, belki her şey O'ndandır. Çünkü hâdisât, ayn-ı kadim olamaz"¹

Said Nursî'nin bizzat İbn Arabî'ye yönelik eleştiri ve tavırlarına gelince, yukarıdaki açıklamalardan da anlaşıldığı üzere onun vahdet-i vücudla ilgili yaklaşımlarını benimsememekte, eleştirmektedir. Ne var ki onun eleştirileri İbn Teymiye ve onu haklı bulanların eleştirisinden çok farklıdır. Değil tekfir etmek, zındıklıkla suçlamak, tersine onun büyük velilerden olduğuna kanidir. Meselâ o, *Lem'alar* adlı kitabında Mustafa Sabri ile Musa Bigiyef'in İbn Arabî'ye yönelik eleştirilerine dair bir soruya cevap verirken bunlardan birinin ifrat, diğersinin ise tefrit ettiğini ve Mustafa Sabri'nin Bigiyef'e nisbetle haklı olduğunu ifade ettikten sonra "fakat Muhyiddin gibi ulûm-i İslâmiye'nin bir mucizesi bulunan bir zatı tezyifte haksızdır" demek suretiyle onun bulunduğu makamın yüceliğine işaret etmektedir.²

Said Nursî'nin, İbn Arabî'nin büyüklüğüne dair sözleri bundan ibaret değildir. Ona göre İbn Arabî ruhlarla görüşebilen bir velî³, hârîka bir zattır.⁴ Bununla birlikte Said Nursî'ye göre İbn Arabî, kendisi hâdi (hidayete ermiş) olduğu halde, kitaplarında mühdî (hidayeti, doğru yolu gösteren) olamıyor. Bazı sözleri ölçsüz olduğundan Ehl-i Sünnetin prensiplerine uygun düşmüyor, kendisi dalâletten uzak olmakla birlikte zahirde bazı sözleri dalâlet ifade ediyor. Ancak bazen zâhirde dalâlet veya küfür görünen sözler, sahibini dalâlete ve küfre götürmez⁵.

Kanaatimizce Said Nursî'nin İbn Arabî'yi küfürle suçlamamasında, onun, sofiiyenin vahdet-i vücud anlayışıyla mutasavvifenin vahdet-i vücud anlayışı arasındaki ayrımı yapabilmesi yakmaktadır. Aslında sofiiyeye göre mevcut gibi vücudda da çokluk söz konusudur. Ancak irfan yolunda epeyce mesafe alan ve Allah'a ulaşan yolcu, Allah'ın varlığından başka bir varlık tanımaz. Tevhidde fani olur. Belki bu durumda bulunan yolcu, ittihad ve hulûl ifade eden sözler de sarf edebilir.⁶ Mutasavvife ise doğrudan vahdet-i vücuda taraftar olur. Onlara göre varlık birdir ve bu sadece Allah'ın varlığıdır. Mevcudat ise evham ve hayalden ibarettir. Bu açıdan bakıldığında Said Nursî'nin konuya ne kadar muttali olduğu ve iki farklı görüşü nasıl ayır ettiği görülür. Bununla birlikte o-yukarıda izah edildiği üzere- hangi çeşidiyle olursa olsun vahdet-i vücudun hakiki yol olmadığı görüşündedir.

Kaldı ki -Said Nursî'nin ifadesine göre- İbn Arabî bile şu itirafta bulunuyor: "Bizden olmayan ve makamımızı bilmeyen kitaplarımızı okumasın, zarar görür."⁷

¹ Said Nursî, *a.g.e.*, s. 111-12.

² Said Nursî, *Lem'alar*, Şahdamar Yay., İstanbul 2004, s. 417.

³ Said Nursî, *Sözler*, Sinan Matbaası, İstanbul 1958, s. 269.

⁴ Said Nursî, *a.g.e.*, s. 518

⁵ Said Nursî, *a.g.e.*, s. 417.

⁶ Sadüddin Mes'ûd b. Ömer et-Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, Thk. Abdurrahman Umeyra, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1409/1989, IV, 59. Ayrıca bkz. Gülen, *Asrın Getirdiği Tereddütler*, s. 49.

⁷ Said Nursî, *Lem'alar*, s. 418.

Burada şunu da belirtmek gerekir ki, yorumlarında isabet edip etmemeleri bir tarafa, önemli olan vahdet-i vücudu benimseyenlerin bu konuda Kur'an ve hadisleri gözardı etmemeleridir. Aslında bu, İslâm ilâhiyatının bir özelliğidir. Hangi disiplinin uzmanı veya hangi mezhep ve meşrebden olursa olsun İslâm âlimlerinin temel kaynağı Kur'an ve Hadis'tir. Bu iki kaynağı gözardı ederek ve nassların açık hükümlerine ters düşme pahasına hüküm vermezler. Hakkında en ağır ithamlar yapılan Muhyiddin b. Arabî bile yaptığı yorumlarda Kur'an âyetlerine son derece sadakat göstermiştir. O, yorumlarında çitayı biraz yüksek tuttuğundan idrak ve ilim sahiplerinin dışındakiler onun söylediklerini anlamamışlar ve bazıları onu küfürle itham etmişlerdir.

3. Vahdet-I Vücutla Panteizm Arasındaki Farklar

Kaba ve sathî bir şekilde mukayese edildiğinde vahdet-i vücudla panteizm arasında bazı benzerliklerin olduğu söylenebilir. Ancak buraya kadar bu iki sistemle ilgili yapılan tanımlar ve açıklamalardan elde edilen sonuca göre bu iki şeyin asla aynı şeyler olmadığı ve aralarında ciddi farkların ve temel ayrılıkların bulunduğu görülür. Bu farkları şöyle sıralayabiliriz:

1. Vahdet-i vücûd, tamamen dinî kaynaklıdır. Sadece akla değil, âyet ve hadise dayandırılır. Dinî tecrübe ve kalbî mükâşefeye de büyük ölçüde yer verilir. Panteizm ise, sadece akla dayanan felsefî bir meslektir.¹

2. Vahdet-i vücudda Allah zâtı itibarıyla aşkın, isim ve sıfatları itibarıyla içkindir. O'nun aşkınlığı tenzih edilmesidir. Yani O'nun zamandan ve mekândan münezzeh olmasıdır. Allah'ın içkinliği ise teşbih edilmesidir. Yani O'nun âlemi var etmesi ve âlemin varlık sebebi olması açısından âleme sıfat ve isimleriyle tecelli etmesidir. Âlem, Allah'ın değil, O'nun sıfat ve isimlerinin tecellisidir. Bu anlayışta hulûl ve ittihad yoktur, Panteizmde ise Allah aşkın değil içkindir. Yani panteizmde sadece teşbih söz konusudur. Çünkü panteistlere göre Allah, varlığın içkin sebebidir. Hulûl ve ittihad vardır. Yani Allah ile âlem iç içe ve özdeştir.²

3. Vahdet-i vücudda din, şeriat, ibadet, ahiret gibi hususlara kalpten inanma ve tasdik etme söz konusu iken, panteizmde böyle bir inancın yeri yoktur.³

4. Vahdet-i vücudculara göre Allah hür iradeye sahiptir. Yaratma varlıkta her an devam etmektedir. Panteistler ise, âlemdeki var oluşu zorunlu sayarlar ve diğer sıfatlarının yanısıra Allah'ın irade sıfatını da inkâr ederler. Dolayısıyla panteizmde aşkın ulûhiyet anlayışı olmadığı için yaratma fikri de yoktur. Âlemden ayrı bir Allah yok ki yaratma söz konusu olsun.⁴

¹ Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatler*, M.Ü.İ.F.Y., İstanbul 1994, s. 133; Erdem, *a.g.e.*, s. 94; Aydın *Din Felsefesi*, s. 197; Ertuğrul, *Madiyyân Mezhebi*, s. 293.

² Erdem, *a.g.e.*, s. 93.

³ Erdem, *a.g.e.*, s. 96.

⁴ Aydın, *a.g.e.*, s. 197; Erdem, *a.g.e.*, s. 95.

5. Vahdet-i vücud anlayışına göre Allah yarattıklarına hiçbir şekilde benzemez, zatı bizce idrak edilemez.¹ Panteist görüşe göre ise Cevher ancak insan suretine girdiği zaman nefsinde şuur oluşturur. Yani panteistler Tanrıyı ve âlemi insan suretinde tasavvur ederler.²

6. Vahdet-i vücudcular ehl-i sünnet tarafından kabul edilen Allah'ın zâtî sıfatlarının tamamını kabul ederler ve bunların Kur'an tarafından bildirildiğini tasdik ederler. Panteistler bu konuya farklı yaklaşırlar. Meselâ bunlardan Spinoza'ya göre Allah'ın sonsuz sıfatlarından sadece "düşünce" ve "yer kaplama" sıfatları insan tarafından bilinir ve bütün varlıklar da bu iki sıfatın eseridir. Buna göre Tanrı=Cevher=Tabiat bu iki sıfatın çeşitli şekillerdeki belirlemelerinden ibarettir. Çünkü Panteizmde âlemdaki eşyanın toplamı Tanrıyı oluşturur. Tanrı âleme nüfuz etmiştir. Ancak bu anlayışı vahdet-i vücudculardan hiçbirinin kabul etmesi söz konusu değildir. Özellikle insana ait olan sıfatlar olması itibarıyla Allah'a düşünce ve yer kaplama isnat edilemez.³

7. Panteizmde insanın cüz'î iradesi yoktur. Vahdet-i vücudcular ise insanın cüz'î iradesinin bulunduğunu ve yaptığı fiillerden sorumlu olduğunu kabul ederler.⁴

Sonuç

Vahdet-i vücud meselesi, tasavvufçularla ilim ehli arasında yüzyıllardır tartışılan bir meseledir. Bayezid-i Bistâmî, Cüneyd-i Bağdâdî ve Hallac-ı Mansur gibi tasavvufçular doktrinin temel konuları olan "Allah" ve "varlık" hakkında fikir beyanında bulunmuşlarsa da bu doktrini sistemleştiren Muhyiddin İbn Arabî olmuştur. İbn Arabî'den sonra bu doktrinin ikinci büyük temsilcisi Mevlânâ'dır.

Aslında bir hâl ve zevk meselesi olan vahdet-i vücud, İbn Arabî'nin görüşleri üzerinde çalışan kimi müsteşrikler tarafından kendi ulûhiyet anlayışlarına ve kültürlerine uygun olarak "panteizm" olarak adlandırılmış, Batı'da yetişmiş kimi Müslüman ilim adamları da bu kavramı benimsemişlerdir. Sonuçta bu iki kavram birbirine karıştırılmıştır. Ayrıca tasavvufçuların dışında bazı İslâm âlimleri de vahdet-i vücud doktrininin ittihad ve hulûl gibi İslâmî anlayışla kesinlikle bağdaşmayacak unsurları ihtiva ettiğini ileri sürmüşlerdir.

Biz bu çalışmamızda vahdet-i vücudun daha iyi anlaşılması ve iki kavramın birbirinden kolayca ayırt edilmesi için panteizmin ne olduğunu, köklerinin nereye kadar uzandığını, temsilcilerinin kimler olduğunu ve çeşitlerini izah etmeye çalıştık.

İlk bakışta birbirine benzer gibi görünen Vahdet-i vücudla panteizmin yapılan açıklamalar sonunda birbirinden farklı olduğunu belirtmeye çalıştık. Yaptığımız analizler ve incelemeler neticesinde iki sistem arasındaki en bariz özellikleri tesbit ettik.

¹ İbn Arabî, *Fütûbât*, I, 120.

² Erdem, *a.g.e.*, s. 95.

³ Bkz. Ertuğrul, *a.g.e.*, s. 293.

⁴ Ertuğrul, *a.g.e.*, s. 293-94.

Sonuçta panteizmde Tanrı'nın âlemde veya âlemin Tanrı'da içkin/mündemiç/immanent olduğu anlayışının yer aldığını gördük. Bu anlayışta Tanrı-âlem aynılaşması söz konusudur. Başka bir deyişle Allah denilen varlık, evreni oluşturan varlıklar toplamından başka birşey değildir. Dolayısıyla müstakil bir şahsiyete sahip olmayan ve aşkın olmayan Tanrı'nın iradesi yoktur. İradesi olmadığı için yaratma gibi bir eylemi de yok demektir. Tanrı ilim, kudret gibi diğer sıfatların da sahibi değildir.

İster teolojik/sudurcu veya ruhçu panteizm olsun, ister natüralist/materyelist panteizm olsun, isterse idealist panteizm olsun, hepsinde ortak nokta, sonsuz varlıkla sonlu varlıkların, yani Tanrı ile tabiatın ezelden beri tek ve aynı şey olduğunun kabul edilmesidir. Vahdet-i vücud ise, panteizmin tam karşıtıdır. O, Allah'tan başka gerçek varlık kabul etmeyen, mutlak varlığın Allah olduğuna inanan, evrenin ise kendi başına bir gerçekliği olmadığını savunan bir sistemdir. Kısacası panteizm nazarî/aklı düşüncenin öne sürdüğü, hayatın yaşanan somut veçhesinden kopmuş bir sistem, vahdet-i vücud ise Kur'an ve Sünneti referans alan dinî ve aynı zamanda yaşanan bir tecrübedir.

Panteizmle vahdet-i vücud karşılaştırıldığında bu iki sistemin tamamen birbirinden farklı olduğu ortaya çıkar. Ancak İslâm âlimlerinin çoğunluğunun ve hatta tasavvuf ehlinin dışında kalan âlimlerin tamamına yakınının kabul ettiği ve Kur'an ve Sünnetin düsturlarına tamamen uyan Allah'ın ve âlemin iki ayrı hakiki varlıklar olduğu gerçeği karşısında vahdet-i vücud, eleştiriye açık olarak karşımıza çıkan bir sistemdir.

Cumhura göre Allah vücud sıfatıyla muttasıftır. O'nun varlığı kendindedir. Yok olmayacaktır. Âleme gelince onu yaratan Allah'tır. Varlığı sınırlı olup sonunda yok olacaktır. Ancak var olduğu sürece varlığı bir gölgeden ibaret olmayıp hakiki varlığa sahiptir. Onun varlığı onu yaratanın varlığına bir delildir.

Zevk ve hal meselesi olan vahdet-i vücud doktrininin içinde taşıdığı paradokslardan veya yukarıda izah edilen Kur'anî düsturlara tam uymadığından dolayı bazıları tarafından eleştirilere tabi tutulmuş, bu eleştirilerden bir kısmı insaf çizgisi içerisinde seyrederken bir kısmı ise tekfire kadar varırlmıştır. Kanaatimizce küfürle, zındıklıkla ve buna benzer ağır suçlamalarla yapılan eleştiriler isabetli eleştiriler değildir. Zira vahdet-i vücud düşüncesinde olan İslâm âlimleri ve özellikle İbn Arabî gibi, Mevlânâ gibi ümmetin sevip saydığı, hüsnü Kabul gösterdiği zatları mezkûr sıfatlarla suçlamak en azından insafsızlıktır.