

MEVLÂNÂ'DA VAHDET-İ VÜCÛD TELÂKKİSİ

H. Hüseyin TUNÇBİLEK*

İslâm düşünce tarihinde tasavvuf ehli ile ilim ehli arasında en çok tartışılan kavramlardan biri olan vahdet-i vücud, "birlik" anlamına gelen "vahdet" ve "varlık" anlamına gelen "vücud" kelimelerinin terkibinden oluşan bir isim tamlamasıdır. Buna göre sözlükte "vahdet-i vücud", "varlığın birliği" anlamına gelir. Terim olarak vahdet-i vücud ise, varlıktaki mutlak birlik, yaratılanla yaratılanın birliği anlamını taşır. Başka bir ifadeyle Allah ile kainatın bir bütün olduğunu savunan görüşün adıdır.¹

Tasavvufî bir mesele olarak ele alınan "vahdet-i vücûd", adından da anlaşıldığı üzere anahtar bir kavram olan "vücud" yani "varlık" kavramıyla ilgilidir. Varlık meselesi ise sadece tasavvufu değil, aynı zamanda din felsefesini ve İslâm kelâmını ilgilendiren önemli bir meseledir.

Tasavvufta bir zevk ve hal meselesi olan vahdet-i vücûda kimileri felsefî bir kisve giydirmiş, kimileri de vahdet-i mevcudla yani monizmle arasında fark görmemişlerdir.² Dolayısıyla Allah-âlem ilişkisi içerisinde varlık meselesini ele alan ve özellikle de Muhyiddin İbn Arabî'nin görüşleri üzerinde araştırma yapan bazı müsteşrikler, kendi ulûhiyet telakkileri içerisinde vahdet-i vücûd kavramının karşılığı olarak Panteizm'i seçmişlerdir. Batı kültürünün etkisi altında kalan bazı İslâm alimleri de bu yaklaşımı benimsemişler, vahdet-i vücûdla panteizmi birbirine karıştırmışlardır. Bu anlayışa göre başta İbn Arabî olmak üzere Mevlânâ ve vahdet-i vücud doktrinini benimseyenler panteist olarak görülmektedirler. Ancak her şeyi Tanrı'nın bir parçası veya Tanrı'yı her şey ve her şeyi Tanrı olarak kabul eden, Tanrı'yı âlemde ve fikirde içkin (immanent=mündemiç) kabul ettiği için Deizme değil de Teizme karşı ve monist bir sistem olan panteizmin vahdet-i vücudla örtüşmesi, dolayısıyla vahdet-i vücudu benimseyenleri panteist olarak görmek isabetli bir yaklaşım değildir.

Aslında ortaya atıldığı ilk zamanlardan beri bu anlayışa karşı çıkanlar olmuş, İslâm düşünce tarihinde önemli bir yeri ihraz eden ve temel hedefi Allah'ın zatının birliği olan bu sisteme dair farklı anlayış ve yaklaşımlar, ifrat ve tefrit arasında devam

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

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

² M. Fethullah Gülen, *Asrın Getirdiği Tereddütler*, T.Ö.V: Yay., İzmir 1995, I, 47.

edegelmiştir. Bu farklı anlayış ve yaklaşımların sebepleri arasında, yerinde, ifade ve kelime yetersizliğini; yerinde, şu görülen fizik âleme uygulanmasının eksikliğini; yerinde de, felsefi bir hüviyeti olan panteizmle arasındaki dış benzerliği zikretmek mümkündür.¹

Tevhidin bir çeşidi olan Tevhid-i Zâtla alâkalı bu anlayışa göre ontolojik açıdan vücud/varlık birdir, yalnız bir Zât'tan ibarettir. Her ne kadar varlıklara geçici olarak şimdi mevcudat veya kâinat adı verilse de, bütün bunlar gerçek varlık olmayıp, vehim ve hayalden, muhtelif mertebelerde Allah'ın sıfatlarının zuhur ve tecellisinden ibarettir. Zira bunlar sürekli değişmekte ve bozulmaktadır. Bunlara varlık denilmesi mazhariyet ilişkisiyle mecazî bir isnattır. Aslında bunlar ezelden beri Allah'ın ilminde sabit olan mahiyetlerdir ki bunlara “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.²

Tevhid-i Zât denilen bu türlü tevhid anlayışının zevk ve hal ile sınırlı kalması durumunda her hangi bir sıkıntıya yol açmadığı veya tartışma konusu haline gelmediği görülür. Esas sıkıntı ve bu meselenin tartışma konusu haline gelmesinin nedeni, sonradan gelen tasavvufçularda, bu anlayışın hakiki bir kanaat ve felsefe olduğu hissini vermesidir.³

İbn Arabî'nin sistemleştirdiği vahdet-i vücud anlayışından Mevlânâ'nın da etkilendiği görülür. Dolayısıyla Mevlânâ, İbn Arabî'nin vahdet-i vücud anlayışından en çok etkilenenlerden biri ve tam bir vahdet-i vücud savunucusudur. İbn Arabî'nin bazı ana fikirlerini benimseyen Mevlânâ'nın ondan asıl farkı, üslûp ve sistematikliğinde yatmaktadır. İbn Arabî'de ilim ve marifete ağırlık verilirken, Mevlânâ'da aşk ve sevgi daha öndedir.⁴ Bu yönüyle Mevlânâ'nın vahdet-i vücud anlayışı, genel düşüncesinin özünde izlenebilen ve kendi yorumlarıyla özgün bir boyut kazandırdığı temel bir sistem görünümü arz etmektedir.⁵ O, oldukça karmaşık görünen bu sistemi eserlerinde daha yalın, estetik, İbn Arabî'nin yaptığı gibi terimlerle bezemeden, teorik yanlarını ortaya koymadan, anlaşılır bir hale getirmiş, konuyu şiir diliyle hikâyeler, teşbihler ve örneklerle anlatmıştır.⁶

¹ Bkz. Gülen, *a.g.e.*, s. I, 47.

² İbn Arabî, *el-Fütûhatü'l-Mekkiyye*, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, yy. ty., II, 604, III, 186; Ali Hassûn, *Zebâiru'l-Akvâl fî Mevlânâ Celâl, Dâru'r-Ru'ye*, Dimaşk 2003/1424, s. 395; Şemseddin Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, s. İnsan Yay., İstanbul 1994, s. 310; Gülen, *a.g.e.*, I, 48.

³ Geniş bilgi için bkz. Sadüddin Mes'ûd b. Ömer et-Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, Thk. Abdurrahman Umeyra,

Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1409/1989, IV, 59.

⁴ Mehmet Aydın, *Hız. Mevlânâ'da ve Muhyiddin Arabî'de aşk kavramı*, III. Millî Mevlânâ Kongresi, Tebliğler, SÜ Basımevi., Konya 1989, s. 159; Ali Hassûn, *a.g.e.*, s. 396; Emin Işık, *Hız. Mevlânâ'da Vahdet-i Vücüd Meselesi*, Uluslar arası Mevlana Bilgi Şöleni, Ankara 2000, s. 54.

⁵ Bkz. Ahmet Yaşar Ocak, *Türk Süfiliğine Bakışlar*, İletişim Yay., İstanbul 1996, s. 92-93; 129-130. Ali Hassûn, *a.g.e.*, s. 396. Ayrıca bkz. Celaleddin Çelik, *Mevlânâ'nın Fikirlerinin Türklerin Dini Hayatlarına Etkileri*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Sayı: 12, Yıl: 2002, s. 2.

⁶ Asaf Halet Çelebi, *Mevlana ve Mevlevilik*, İstanbul 1957, s. 50; Ocak, *a.g.e.*, s. 143-44. Ayrıca bkz. Tuna Tunagöz, *Mevlânâ'nın Bazı Kelâmî Konulardaki Görüşleri ve Bunların Değerlendirilmesi*, Çukurova Üniversitesi

Mevlânâ, eserlerinde vahdet-i vücud tabirini kullanmaz. Bu tabiri ilk olarak kullananın İbn Arabî'nin üvey oğlu, öğrencisi ve eserlerinin şârihi olan Sadreddin Konevî'dir (1210-1277).¹ Mevlânâ'nın bu kavramı sadece bir yerde kullandığını görüyoruz: "*Beden varlığı yok olsaydı şu nefis yücelirdi, başı göklere ererdi, tamamıyla yok olduktan sonra da varlık birliğine ulaşırdı.*"²

Farklı bir üslup kullanmış olsa da Mevlânâ'nın İbn Arabî'den ne denli etkilendiği ve onunla aynı kanaati paylaştığı aşağıdaki şu sözlerinden de anlaşılmaktadır:

"*Ey Rabbim! Sen kabır şarabıyla insanı sarhoş edersen yok olan şeylere varlık sûretini verir, onları var gibi gösterirsin.*"³

"*Eserin artışı O'nun zuburudur. Bu suretle sanatları ve işi zâbir olur, görünür.*"⁴

"*Biz çenge dönmüşüz, mızrabı vuran sensin; inleyiş bizden değil, sen inliyorsun. Biz ney gibiyiz, bizdeki ses sendendir; biz dağ gibiyiz, bizdeki sedâ sendendir. Kazanıp mat olmada satranç gibiyiz biz; ey sıfatları boş zât, kazanıp mat olmamız da senden. Ey rubumuzun rubu, biz kim oluyoruz da, kendimize varlık biçip ortaya çıkalım. Biz bir alay biçten ibaretiz. Bizim varlığımız da bir biçtir. Sen ise bir Vücd-ı Mutlaksın ki, her şeyin ortaya çıkacağı bir aynada fânileri gösteriyorsun. Bizler birer arslanlarız, fakat hakiki değil, sancak üzerine nakşedilmiş ve esen rüzgârla hareket eden arslanlar. Sancak üzerindeki bu arslanların hareketleri hissedilir de, bunları hareket ettiren rüzgâr görünmez. Bizlerin varlığı senin ihsanın, senin icâdındır. Yokluğa varlık lezzetini tattırıp, onu ezelde kendine âşik etmişsin.*"⁵

Mevlânâ'ya göre varlık adı verilen şeyler gerçek manada var değildir. Onlara varlık isnat edilmesi ve var olarak bakılması, mazhariyet yani hakiki varlığa aynalık yapma alâkasından ötürüdür ve mecâzidir. Gerçek ve tek hakiki varlığın sahibi Allah'tır.⁶

Mevlânâ'ya göre Allah'ın gerçek ve tek varlık olarak nitelendirilmesinin başka bir nedeni de âlemin sınırlı olmasıdır. "*Sınırsızға karşı sınırlı olan, yok demektir; Allah'ın zâtından başka her şey, yok olucudur.*"⁷

Mevlânâ hep Allah'ın birliğinden söz etmiş, O'nun birliğinde fâni olmuş ve bu birlik karşısında mâsivâyı âdetâ yok kabul etmiştir. O, Mesnevî'sindeki bir şiirinde şöyle der:

Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Adana 2005, 115 (İnternette PDF formatında).

¹ Bkz. Ahmet Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, haz. Mustafa Tahralı, Selçuk Eraydın, M.Ü.İ.F.Y., İstanbul 1994, I, 47.

² Mevlânâ Celâlüddin Rûmî, *Dîvân-ı Kebîr*, çev. Abdülbaki Gölpınarlı, KB Yayınları, Ankara 2000, I, 212, b. 2001.

³ Mevlânâ, *Mesnevî*, çev. Veled İzbudak, MEB Yayınları, İstanbul 1988, I, 97, b. 1199.

⁴ Mevlânâ, *a.g.e.*, IV, 136, b. 1668.

⁵ Abdülbaki Gölpınarlı, *Mesnevî ve Şerhi*, MEGSB Yay., İstanbul 1985, I, 153, b. 602-10.

⁶ Mevlânâ, *Mesnevî*, I, 41-42, b. 517-20. Ayrıca bkz. Erol Güngör, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, Ötüken Yayınları, İstanbul 1982 s. 89.

⁷ Mevlânâ, *Mesnevî ve Şerhi*, II, 449, b. 3329; *Fihî Má Fihî*, çev. Ahmet Avni Konuk, İz Yayıncılık, İstanbul 1994, s. 15-16.

"Bizim Mesnevîmiz vahdet dükkâmıdır.

*Onda Bir'den/ Allah'tan başka ne görürsen, o puttur."*¹

Başta İbn Teymiyye olmak üzere bazı İslâm âlimleri, özellikle İbn Arabî'yi ve bu arada bütün vahdet-i vücudcuları ittihad ve hulûl ile suçlamış ve hatta küfürle itham etmişlerdir.² İbn Arabî'den sonra vahdet-i vücudun en büyük temsilcilerinden olan Mevlânâ'nın da bu suçlamalardan nasibini aldığı muhakkaktır. Kanaatimizce onun hakkında söylenen bu tür isnatlar ve ithamlar -eğer bir art niyet yoksa-, eserlerindeki düşüncelerini bir bütün olarak ele alıp analiz etmemekten kaynaklanmış olabilir. Zira onun gerek Mesnevîsini gerekse Dîvânını ve diğer eserlerini iyice tekik edenler ve okuduklarını anlayabilenler göreceklere ki, onun şiirleri hep tevhid eksensidir. Nitekim o kendisine isnat edilen ittihad ve hulûl meselesine bir şiirinde şöyle cevap verir:

"Kul kendinden mutlak olarak fani olmadıkça

tevhid, onun nezdinde tam tabakkuk etmez

Tevhid hulûl değildir, senin yok olmandır;

*yoksa asılsız lâflarla hiçbir bâtul hak olmaz."*³

Mevlânâ'nın vahdet-i vücud anlayışında ittihad ve hulûl söz konusu değildir. Felsefî bir hüviyete sahip olmayıp, daha çok aşk ve sevgi eksenli olduğu için, onun bu anlayışının panteizmle de ilgisi yoktur. Onun vahdet-i vücud anlayışı -tıpkı İmam Rabbânî'de olduğu gibi- "heme ezost=her şey O'ndandır" telakkisine dayanır. Nitekim o bir şiirinde şöyle der:

"Bulutun parlaklığı ve letâfeti hakikatte Kamerdendir.

*Her kim buluta Kamerdir derse çok sapıktır."*⁴

Tâhirü'l-Mevlevî, Mevlânâ'nın bu şiirinin şerhinde şu ifadeler yer verir:

"Sofîye kitaplarında "Heme ost" ve "Heme ezost" yani "Her şey O'dur" ve "Her şey O'ndandır" diye iki tâbir vardır. Birincisini söyleyenler mazharı zâhir, tabir-i diğerle, aksi (yansımayı) âkis (âkseden) zannedenlerdi. Evet her şeyde Hakk'ın kemâl-i zuhuru vardır. Fakat her şey Hak değildir. Eğer öyle olsaydı, Güneşin ve Ay'ın önüne tesâdüf edip onların aks-i ziyâsıyla (ışığının yansımasıyla) parlak görünen bulutların da Güneş ve Ay olması lâzım gelirdi. "Heme ezost" yani, "Her şey O'ndandır" diyenler

¹ Tahir Büyükkörükçü, *Hakiki Vecbesiyle Mevlânâ ve Mesnevî*, Şelâle Yay., İstanbul 1972, s. 11.

² Bkz. Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdülhalim b. Teymiyye, *mecmûu Fetâvâ*, Derleme ve Tertip Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsim el-Âsımî, Kahire 1404, II, 176, 296; *Mecmûatü'r-Resâil ve'l-Mesâil*, Lecnetü't-Türâsî'l-Arabî, yy. ty., I, 118-19; 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, *Mekâfû'l-Akl*, Dâru'l-İhyâ, yy. 1950, III, 87-91, 94-98.

³ Büyükkörükçü, *a.g.e.*, s. 60.

⁴ Mevlânâ, *Mesnevî*, çev. ve Şerh Tâhirü'l-Mevlevî, XIV, 199.

ise, kemâl sahibi olanlardır ki, hem aynaya bakarı, hem de aynadaki aksi görenlerdir.¹

Mevlânâ'nın eserlerinde Allah ve Hz. Peygamber'e, başka bir ifadeyle Kur'an ve Sünete bağıllık çok açık olarak görülür. Nitekim o bunu şu şiirinde şöyle dile getirir:

Ben, sağ olduğum müddetçe Kur'an'ın kölesiyim, bendesiyim,

Ben, Muhammed Muhtar'ın yolunun tozuuyum,

Benim sözümünden, bundan başkasını bir kimse naklederse,

Ben ondan da bîzârım, o sözlerden de bîzârım.²

Böylesine Allah ve Peygamber âşığı bir Mevlânâ'nın vahdet-i vücud telakkisinde ittihad ve hulûlün yer aldığını iddia etmek veya onun bu anlayışında panteizmin varlığından söz etmek oldukça zordur. Ancak vahdet-i vücud sisteminin zaaflarının olduğu da bir gerçektir. Muhtemelen bunun farkında olan Mevlânâ, yanlış anlamalara sebep olabilir ve tevhid ilkesine hanel gelir düşüncesiyle Allah'ın varlığı ile âlemin varlığını eşitlemenin yanlış olduğunu vurgular. Ona göre insan Allah'ın tecessümü değil, tecellisidir. O, zâtıyla değil, isim ve sıfatlarıyla tecelli eder. O'nun zâtı bilinemez ve mutlak gaybdir.³

Mevlânâ'ya göre gözler Yüce Allah'ı algılayamaz, göremez. O, halkından ve onların gözlerinden gizlenmiştir, fakat O'nun eserleri görünür. O, her şeyin yapıp edeni ve her şeyi harekete geçirendir. O, bu düşüncesini örneklerle açıklamaya çalışır: Aynada görünen hayale gelince, o aynadan değil, bilakis o, aynanın önünde duranın hayalidir. Neyden dinlediğimiz nağme, o âlete değil, onu çalana aittir (...).⁴ Dolayısıyla yaptığımız eylemler bizim değil, Allah'ındır. Sen aynada bulunan nakşî görürsün. Bu nakış aynanın değil, senin sûretindir. Yani senin hareketin ve sükûnun ancak Allah'ın emriyledir. Seni, sendeki İlâhî sırrı yaratmak suretiyle hareket ettiren O'dur (...). Bizden sâdır olan her bir nefes ve hareket, "Eşhedü en lâ ilâhe illâllah"ın aynıdır.⁵

Mevlânâ'nın buna benzer birçok şiiri vardır. Biz bu kadarının yeterli olduğu kanaatindeyiz. Burada sanki Mevlânâ'nın cebr görüşünde olduğu hissedilmektedir. Aslında genel anlamda sofiler, mutlak bir ihtiyar düşüncesini benimsemezler. Ancak onların cebr-i mutlak görüşünde olduklarını da söyleyemeyiz. Biz burada Mevlânâ'nın irade görüşünü izah edecek değiliz. Yalnız şu kadarını söylemeliyiz ki, "fenâ fillâh" makamına ulaşan ârifte hür irade söz konusu değildir. Vahdet-i vücud anlayışına göre onun varlığı, Hakk'ın varlığında kaybolmuştur.⁶ Bizim vurgulamak istediğimiz husus, Allah'ın hür bir iradeye sahip olduğu gerçeğidir. Mevlânâ'nın bu anlayışa sahip olması -

¹ Mevlânâ, *a.g.e.*, XIV, 199.

² Büyükkörükçü, *a.g.e.*, s. 7. Bizârım: Bıkmışım, bezmişim, usanmışım.

³ Mevlânâ, *Mesnevî*, II, 54, b. 708-709; VI, 251, b. 3172. Ayrıca bkz. Tunagöz, *Mevlânâ'nın Bazı Kelâmî Konularındaki Görüşleri*, s. 121.

⁴ Mevlânâ, *Mesnevî*, Arapça'ya çev. ve şerh Muhammed Abdüsselâm Kefâfi, Neşr. el-Mektebetü'l-Misriyye, Beyrut, II, 185.

⁵ Muhammed Celâlüddin el-Belhî er-Rûmî, *Cevâbiru'l-Âsâr fî Tercemeti Mesnevî Mevlânâ Hüdâvendigâr*, Arapça'ya çev. ve thk. Abdülaziz, İran, c. 5; Ali Hassûn, *a.g.e.*, s. 397-98.

⁶ Bilgi için bkz. Ramazan Altıntaş, *Mevlânâ'da İrade Hürriyeti*, CÜİFD., Aralık-2004 Sivas, VIII, 1-15.

ki Kur'an ve Sünnete bağlılığını binlerce şiirinde ifade eden bir zattan başka bir şey beklenemez- onun panteist düşünceden ne denli uzak olduğunu gösterir.

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.

Zevk ve hal meselesi olan vahdet-i vücud doktrininin içinde taşıdığı paradokslardan veya Kur'anî düsturlara tam uymamasından dolayı vahdet-i vücudu panteizmle bir tutmak, dolayısıyla vahdet-i vücuda kail olanları, özellikle İbn Arabî gibi, Mevlânâ gibi ümmetin sevip saydığı, hüsnü kabul gösterdiği zatları -bazılarının yaptığı gibi insaf çizgilerini de aşarak- küfürle, zındıklıkla ve buna benzer ağır suçlamalarda bulunmak doğru olmasa gerektir.