

## VAHDET-İ VÜCÛD - PANTEİZM KARŐILAŐTIRMASI

Hasan TANRIVERDİ\*

### Öz

Tanrı-âlem ilişkisi, Tanrı'nın âlemi ihtiva edip etmediği meselesi din felsefesinin önemli problemlerinden birisidir. Düşünce tarihini incelediğimizde, sonsuz varlık ile sonlu varlık arasında nasıl bir ilişki olduğu meselesinin birçok filozof tarafından değişik felsefi sistemlerle açıklanmaya çalışıldığını görürüz. Bu sistemlerden biri de varlığın özdeşliği ilkesi üzerine kurulu olan panteizmdir. Aynı şekilde İslam tasavvuf geleneğinde varlığın birliği esası üzerine kurulu olan vahdet-i vücûd doktrini de Allah-âlem iliŐkisine getirilen açıklamalardan biridir. Bu iki doktrinin, aynı öğretiyi dile getiren iki sistem olup olmadığı meselesi tartışmalı bir konudur.

**Anahtar Kelimeler:** Tanrı, Âlem, İnsan, Vahdet-i Vücûd, Panteizm.

### Abstract

#### A Comparison Of Wahdat-i Wujud And Pantheism

The relationship between God and universe and the issue of whether God contains universe is one of the important problems of philosophy of religion. We see by various philosophers tried to explain the establishment of various philosophical systems how relationship between infinite being with a finite entity when we examine the history of thought. One of these systems is pantheism, which is based on the principle of the identity of being. The same way in the Islamic Sufi tradition doctrine of the wahdat-i wujud, that unity of being founded on the basis is one of the explanations brought the God-universe relationship. These two doctrines is a controversial subject utterance the same doctrine whether the two systems.

**Keywords:** God, Universe, Human, Wahdat-i Wujud, Pantheism.

---

\* Yrd. Doç. Dr., Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi Anabilim Dalı, [hasantanriverdi@gumushane.edu.tr](mailto:hasantanriverdi@gumushane.edu.tr)

### Vahdet-i Vücûd

Vahdet-i vücûd; vahdet ve vücûd kelimelerinin birleşiminden meydana gelen bir tamlamadır. Vahdet; ‘*vahade*’ fiilinin mastar hali olup tek olmak, tek başına kalmak anlamlarına gelmektedir. Bir şeyin bölünemez ve yegâne oluşu vahdet kelimesi ile ifade edilir. Tanrı’nın bölünemeyen ve parçalanamayan birlik oluşu da vahdet kelimesi ile ifade edilmektedir. ‘*Vücûd*’ kelimesi ise ‘*vecede*’ fiilinin mastar hali olup, bulunmak anlamına gelmektedir. Vücûd, varlık anlamında da kullanılmaktadır; burada bir ve tek olan varlık anlamında kullanılır (Uludağ 1996: 552). Vahdet ve vücûd kavramlarının terkiibinden oluşan vahdet-i vücûd ne demektir? Bu kavram hangi anlamda kullanılmaktadır?

Vahdet-i vücûd; “Lâ mevcude illa hu” (Ondan başka mevcut yoktur) anlayışı çerçevesinde Allah’tan başka hakiki vücûd kabul etmeyen, bütün varlığı mutlak vücûdun isim ve sıfatlarının tezahürü, tecellisi olarak gören, hakiki varlık karşısında onların ezeli ve ebedi yokluğu ifade ettiğini savunan, keşf ve dini tecrübeye dayanan tasavvufi anlayışa (Erdem 1990: 38) denilir. Bu anlayışa göre mutlak varlık dışındaki varlıklar gerçek anlamda vücûda sahip değildirler. Varolan her şey mutlak varlıktan ve onun tecellisinden ibarettir. Bu anlamda hakiki anlamda vücûd sahibi olan tek varlık Allah’tır. Evrenin bir gerçekliği yoktur, onun varlığı gölge konumundadır ve hayal mahsulüdür (Coşkun 2008: 122).

Eşyaya varlık veren, başlangıç, nihayet, yeniden oluş gibi hallerden münezze olan ve ezelden ebede var olacak olan Allah’tır. Kayyümiyet, Allah’ın kesintisiz sıfatlarından birisidir. Âlem ise Allah’ın yaratmasıyla var olmuş ve O’nun yaratmasıyla varlığını devam ettirmektedir. Allah âlemi var etme işini, bilinmek için daima sürdürmektedir. Dolayısıyla Hak ile mevcut olan âlemin vücûdu, Allah’ın vücûdundan başkası değildir. Burada âlemin vücûdundan maksat âlemin zatı ve suretleri değil, âlemdeki zat ve suretlerin ayan-ı sabite<sup>1</sup>deki hakikatleridir. Allah’ın yaratması olmadığında, ayan-ı sabitedeki hakikatlerin varlığından söz edilemeyecektir. O halde mümkün varlığın, kadim varlıktan müstağni olması mümkün değildir. Onların vücûdu, tek vücûddur. Kadim olanın vücûdu bizatihiyken, hâdisinki bir başkası sebebiyledir. İşte o sebep Allah’tır. Sınırlı olan vücûdun, mutlak varlık sebebiyle sınırlı oluşu değişmeyeceği gibi, mutlak vücûdda sınırlı vücûd nedeniyle mutlaklıktan çıkmaz. (Ertuğrul 1997: 9-12)

1 Ayan-ı sabite; hem Allah’ın isim ve sıfatlarının O’nun ilmindeki sureti hem de mümkünlerin ilahî ilimde sabit olan hakikatleri anlamında kullanılmaktadır. Yani, eşyanın Allah’ın ilmindeki suretidir.

Vahdet-i vücûdda; tek hakikat, tek vücûd kabul edilmiştir ki; o da Tanrı'dır. Burada içinde yaşanan evren dâhil olmak üzere Allah'ın dışındaki varlıkların hakiki anlamda gerçekliğinin olmamasıyla kastedilen, bu varlıkların Allah'ın varlığı karşısındaki konumları olsa gerektir. Varlığı kendiliğinden olan ve varolmak için kendisinden başka şeye muhtaç olmayan yegâne varlığın Allah olduğu konusunda hiçbir şüphe yoktur. Allah, yokluğu düşünilemeyen, ezeli ve ebedi olan zorunlu varlıktır. Onun dışında kalan varlıklar, var olabilmek için Allah'ın kendilerini varlığa çıkarmasına, kendilerini var etmesine muhtaçtırlar. Allah kendilerini var etmediği takdirde yokluğa mahkûmdurlar. Bu bağlamda Allah'ın dışındaki varlıklar, varlıklarını Allah'tan almışlardır. Bu varlıkların vücudu, Allah'ın varlığına nispetle yok hükmündedir.

Âlemin vücudu Hakkın vücuduyla aynı olduğuna göre âlemdeki çokluk ve değişmeler Allah'da çoğalma ve değişme olduğu anlamına gelmez mi? Vahdet-i vücûdulara göre; mutlak olan vücûdda çoğalma, parçalanma, değişme ve bölünme olmaz. Bu gibi hususlar hâdis olan vücûdun zatında gerçekleşen olaylardır. Güneş ışığının bir olduğu halde değişik renkteki camlara vurduğunda farklı renklerde görünmesi ve bir rakamı bu duruma örnek olarak gösterilmiştir (Muslu 2009: 314). Şöyle ki; sayılar 1,2,3... şeklinde devam etmesine rağmen hakikatte iki yoktur. İki birin tekrarından ibarettir. Dolayısıyla çokluğun ifadesi olan sayılar birin tekrarından başka bir şey değildir. Nasıl ki güneş ışığının farklı renklerde görünmesi güneşin, birin tekrarı birin birliğine hâlel getiriyorsa, âlemdeki çokluk vücûdun birliğine hâlel getirmez.

Âlemlerle Allah'ın vücûdunun aynı olduğu iddiası bazı tepki ve eleştirileri beraberinde getirmiştir. Böyle bir iddianın İlahi dinlerin yaratıcı ve aşkın Tanrı tasavvuruyla uyuşmadığı söylenilerek İbn Arabî (1165-1240) ve vahdet-i vücûdular küfür ve zındıklıkla itham edilmiş, amaçlarının İslam dinini bozmak olduğu ileri sürülmüştür (Afifi 1964: 160; Teymiyye 1988: 142; Kari 1293: 114). Eğer vahdet-i vücûdular âlemin vücûduyla Allah'ın vücûdunun bir ve özdeş olduğunu söylüyorsa bu iddianın İlahi dinlerin Tanrı tasavvuruyla uyuşmadığı açıktır. Ancak onların Allah'ın vücûduyla aynı olduğunu iddia ettikleri âlemlerle kastettikleri fiziksel âlemin bizzat kendisi değildir. Bu âlemin varolmadan önce Allah'ın ilmindeki hakikati veya ayan-ı sabitedeki halidir. Dolayısıyla vahdet-i vücûd doktrininde sonradan yaratılmış olan varlıkların vücûduyla Allah'ın zatının bir ve özdeş olduğu iddia edilmemektedir. Bu varlıkların varolmadan önce suretlerinin kadim varlığın, yani Allah'ın ilminde

mevcut olduğu söylenilmektedir. Böyle bir iddianın İlahi dinlerin yaratıcı ve aşkın Tanrı tasavvuruyla çeliştiği söylenilemez.

Ferid Kâmda (1994: 94-95), vahdet-i vücûduların “vücûd Allah’tan ibarettir” sözüyle, aklî/zihnî ve hissi ne varsa hepsi “Allah’tır” demek istemediklerini belirtmiştir. Ona göre; burada söylenmek istenen şudur: Vücûd, mevcut olan her şeyin kendisinden çıktığı ve kendisi ile varolan hakikattir. Vücûdun hükmü varolan şeyler üzerinde geçerli ve etkilidir. Evrende ne varsa ona tabidir, onun sayesinde varlığını sürdürmektedir. Burada vücûddan maksat ulûhiyettir. Vücûdun, Hakkın sıfatı olarak kullanılması hakiki değil, mecazidir.

Nesneler varolmadan önceki hallerinde Allah’ın ilminde mevcut idiler, ondan ayrı bir varlıkları söz konusu değildi. Tasavvuf ilminde bu aşamaya ayan-ı sabite denilmiştir. Sufî, seyru sülûk esnasında bu aşamanın hakikatine ulaştığında Allah’ın vücudunun dışında bir vücud olmadığının, çokluktan eser kalmadığının idrakine varır. Bu tecrübesini Allah’ın dışında kalan varlıkların orijin itibariyle ondan ayrı olmadıkları, bütün varlığın varlık sebebinin, bir ve aynı olduğu, onun da mutlak vücûd sahibi Allah olduğu şeklinde yorumlar. Bu bağlamda Allah’tan başka vücûd yok ifadesinde, ontolojik bir birlikten ziyade epistemolojik bir birlikten söz edilmektedir. Çünkü sufiler “Allah’tan başka varlık yoktur” sözüyle Allah’ın dışında kalan varlıkların yaratılmadan önce Allah’ın ilminde buldukları durumu ve Allah’ın varlığı karşısındaki konumlarını kastetmektedirler. Ancak bu durumun “ben Hakkım” şeklindeki ifadelerle beyan edilmesi yanlış anlaşılmalara yol açacak mahiyettedir. Konuyla ilgili yapılan tartışmalarda bu durum açıkça görülmektedir.

Vahdet-i vücûd denilince akla gelen isim şüphesiz İbn Arabî’dir. Ancak İbn Arabî’den önce gelen, vahdet-i vücûdçu olarak bilinen ve onu etkileyen mutasavvıflar da vardır. Beyazid-i Bestami (ö. 875), Cüneyd-i Bağdadi (ö. 910), Hallac-ı Mansûr (ö.919) ve Gazalî (1055-1111) bu mutasavvıflardandır. Bu mutasavvıflarda vahdet-i vücûdçu düşüncenin izlerine rastlanılması mümkün olmakla birlikte bu doktrini sistemleştirerek bir öğreti haline getiren İbn Arabî olmuştur.

**İbn Arabî:** Vahdet-i vücûd fikri, İbn Arabî’nin düşüncelerinin temelini oluşturuyor olsa da o bu ifadeyi terminolojik anlamda kullanmamıştır (Tahralı 1987: I, 48). Bu ifadeyi terminolojik (veya terminolojik anlamına yakın) anlamda ilk kullananın Sadreddin Konevî<sup>2</sup> (1274) ve talebesi

2 Konevî, *Miftâhu'l-Gayb* adlı eserinde vahdet ve vücûd kelimelerini şu şekilde açıklamıştır.

“Hak; hakkında hiç bir tartışmanın olmadığı mutlak var oluştur. Kendisinde hiçbir çok-

Saîdüddin el-Fergânî (1300) olduğu söylenilmiştir (Demirli 2005: 11). Ancak Konevî, vahdet ve vücûd kavramlarının kelime anlamlarıyla bile Allah hakkında kullanılmasını uygun bulmaz. Ona göre, bu kavramlar Allah hakkında, Allah'ın insanlar tarafından anlaşılabilmesi için kullanılmaktadır. Dolayısıyla Konevî'nin vahdet-i vücûd kavramını terimsel anlamında kullandığı söylenilemez. Balyani'nin (2003: 39) belirttiği gibi vücûd ve merâtibu'l-vücûd ile ilgili olarak gerek İbn Arabî'nin, gerekse Konevî'nin düşünce sisteminde merkez kavram görevi gören el-anîye ve el-vechu'l-has gibi kavramlar vardır. Bu kavramların yanında vahdet-i vücûd kavramı oldukça zayıf kalmaktadır. Bu nedenle vahdet-i vücûd kavramının, terimsel anlamını daha sonraki yıllarda kazandığını söyleyebiliriz. Hatta bu anlamını kazanmasında tasavvufa karşı olanların etkisinin daha fazla olduğu söylenebilir (Kurt 2009: 530).

İbn Arabî, varlık ile varolmayı birbirinden ayırmış, varolmayı varlığın bir türü olarak kabul etmiştir. Ona göre, varlığın niteliklerinin herhangi bir şeyde tecellisi varolmayı meydana getirir. Varlığın mertebeleri veya düzeyleri<sup>3</sup> diye isimlendirdiği varlık aşamalarının herhangi bir aşamasına tezahür eden şey varolmaya hak kazanmış demektir. Bu mertebelerin herhangi bir aşamasında bulunmayan şeyler ise yok hükmündedir, böyle bir şeyin varlığından söz edi-

---

luğun düşünülemediği gerçek birlikle Bir'dir. Burada "vahdet-birlik", perdeli zihinler tarafından tasavvur edilen sayısal birliğe tekabül etmemekte, bilakis tenzih ve tazim için kullanılmaktadır. "Vücûd" kavramı ise, onu anlatmak için kullanılmaktadır. O'nun için gerçek bir isim değildir; onun ismi sıfatının, sıfatı da zatının aynıdır. Kemali, kendisinden olan zati vücûdunun aynıdır. Hayatı ve ilmi, kudretinin aynıdır. Ezeli olarak eşyayı bilmesi, kendisini bilmesinin aynıdır. Hak, var oluşunun birliği açısından, bir'in bir'den başka bir sayıdan zuhuru imkânsız olduğundan, O'ndan yalnızca "Bir" ortaya çıkmıştır" (Konevî 2004: 21-25).

- 3 İbn Arabî, mutlak varlığın evrendeki tecellisini şu şekilde basamaklara ayırmıştır: Başlangıçsızlıkta ve âlemin zuhurundan önce varlık mutlak gizlilik (El-gaybü'l mutlak) içindedir. Varlığın bu haline belirlenmemiş olmak anlamında (la-taayyün) denilmektedir. Bu ilk aşamada hiçbir şekil, hiçbir madde yoktur, bu basamak gerçek yokluktur. İkinci basamak ise ilk belirlenmenin (Et-tayyünü'l evvel) olduğu aşamadır. Bu zuhur ve tecelli aşamalarının ilkidir. Görünmez varlığa göre zahir, ondan sonraki basamaklara göre batındır. Bu aşamada birin, birlik olduğu ve ilk defa kuvvenin fiile geçtiği görülmektedir. Üçüncü basamakta ise ikinci belirlenme (Et-taayyünü'l Sani) meydana gelmektedir. Burada birlik, ilke veya birincilik hakikati olarak insanlığın hakikatine dönüşmüştür. Bu aşamayı ruhlar evreni (el-alemü'l ervah), düşünce evreni (el-alemü'l misal), cisimler evreni (el-alemü'l ecsam) takip etmektedir. Son aşama ise, görünmemişlik ve görünüş basamaklarının bütünü, gizli ve açık olan her şeyin evrensel ve sonsuz birliğini temsil eden toplayıcı hazır olma basamağıdır (Ülken 1998a: 219-220).

lemez. O halde gerek ezeli olsun gerekse zamanda başlangıcı olsun varlığa sahip olan her şey bu mertebelerin herhangi birinde yer almaktadır. Var oluş, mutlak varlığın zatından kaynaklanan zorunlu bir ihtiyaçtan doğmaktadır. Bu nedenle tümüyle haktır, gerçektir; içerisinde batıl olan bir şey barındırmamaktadır (Afifi 1964: 32-33).

Corbin'e göre, İbn Arabî'nin vahdet-i vücûd nazariyesinin temelinde "Logos/kelime" anlayışı bulunmaktadır. Her peygamber Logos denilen ve ilahi vücûdun görünüşü olan bir hakikate tekabül etmektedir. Hz. Adem'le başlayıp Hz. Muhammed'le son bulan bu kelimelerde ilahi tecelli veya peygamberi tecelliler olmasaydı, Vücûd-u Hakkın mahiyeti ebedi olarak gizli kalırdı. Tüm varlığın kaynağı olan bu vücûd; bölünmez, ezeli ve değişmezdir (Corbin 2000: 80). İbn Arabî, Allah'ın dışında kalan şeyleri sonlu ve mümkün olarak görmekte, mümkünlerin asıllarının yokluk olduğunu savunmaktadır. *"Mümkün varlıkların üzerinde sabit olduğu asılları ademden ibarettir. Mümkün varlıkların nefislerinde ve ayınlarında sahip oldukları hallerin suretlerine bürünen Haktır. Şu halde, zevk alanın da, acı duyanın da kim ve hallerden her bir hâli takip edenin ne olduğunu anlamış oldun"* (İbn Arabî 1989: 96).

Bu durumda varlık âleminde görünen Haktan başkası değildir, insan ve eşya isimleriyle anılan hep O'dur. O; mevcudun aynıdır (İbn Arabî 1994: II, 47). O'nun dışındaki şeyler birliğinin, isim ve sıfatlarının eseridir (İbn Arabî 1994: III, 405). Dolayısıyla tek vücûd, tek hakikat vardır; varlıkta ikilik söz konusu değildir (Chittick 1998: 12). Bu vücûd *"hakikatlerin hakikati olan"* (Afifi 1964: 93) Hakkın vücûdudur. Hak; zatı ile mutlak, gizli ve bilenemez olup diğer şeylerden ayrılmakta, sıfatları itibariyle diğer şeylere katılmakta ve onlarla aynı olmaktadır (Sevim 1997: 151). Hak, en yetkin ve mükemmel biçimde insan-ı kâmilde tezahür etmiştir. İnsan-ı kâmil mutlak gerçeğin küçültülmüş halidir. Ancak her insan buna layık değildir. İbn Arabî, bu sınıfına sadece peygamberleri ve filozofları dâhil etmekte, insan-ı kâmile mutlak gerçeğin iç ve dış yönleri adını vermektedir (Chittick 1999: 51).

İbn Arabî'ye göre (1989: 13); Hak, kendisini nesne ve âlem suretinde açığa vurmuştur. Zahir, batın, evvel, ahir hepsi odur; onun dışında başka bir varlık tasavvur edilemez. Çünkü vücûd birdir. Bu nedenle onu; madenlerin, bitkilerin, insanların, feleklerin ve meleklerin suretlerinde görürüz. *"Gözüm onun yüzünden başkasına bakmadı, kulaklarım onun sesinden başkasını işitmedi. Hiçbir varlık yoktur ki, onda O'nun varlığı olmasın. O, eşyanın aynı olduğu halde kendisini izhar eden yücelerin yücesidir, her şeyden münezzehtir"*

(İbn Arabî 1994: II, 604). Hakkın dışındaki şeylerin bütününden ibaret olan âlem Allah'ın fiilidir, onda Allah'a ait olmayan hiçbir şey bulunmamaktadır. (İbn Arabî 1994: II, 435).

Âlem, mevcut olsun ya da olmasın mümkünattan ibarettir. Allah'la sınırlı olup bütünü itibariyle ademin izahından ibarettir. Ademse, mutlak varlığın kendisinde tecelli ettiği ayna konumundadır. Varlık, kendini bu aynada açığa çıkarmaktadır (Uludağ 1995: 131). Âlem, vacibü'l vücûd olan Hakkın bilinmesine delil teşkil eder. Yani insan Hakkı, isim ve sıfatlarını yansıttığı evren aracılığıyla bilir ve tanır (Filiz 1995: 298). Ancak mutlak varlığının tasavvur edilmesi ve hakikatinin bilinmesi mümkün değildir. O, zâtı itibariyle bilinemeyen, sürekli tecelli eden, her şeyi bilen varlıktır (Afifi 2002a: 51).

İbn Arabî'ye göre, Allah'ın isim ve sıfatların kendisinde gerçeklik kazandığı mahal konumunda olan âlemle Allah arasında bir takım farklılıklar vardır. Evvela Hakkın varlığı kendiliğinden olur, evrene ihtiyaç duymaz. O, vacibü'l vücûddur. Varlığının başlangıcı olmadığı gibi sonu da yoktur. Evrenin varlığı ise kendiliğinden değildir, varlığı için Allah'a muhtaçtır. Bu yüzden evrenin kısmi bir varlığından söz edilebilir. Allah'ın dışında kalan her şey gölge konumundadır. Nasıl ki; gölgenin varlığı yansıdığı şeyin varlığına bağlıysa, ondan bağımsız varlığı bulunmuyorsa Allah'ın yansımaları olan yaratılmışların da Allah'ın varlığının dışında varlıkları bulunmaz. Bu yansıyan veya tezahür eden şeylere “*gölge varlık*” (Ertuğrul 1997: 13) denir. Gölge varlıklar, mümkün varlıkların özünü oluştururlar.

İbn Arabî'ye göre, insanın idrak ettiği Allah'ın vücûdundan, evren olarak yayılan şeyden, yani O'nun zatından başkası değildir. Bu aynadaki görüntü gibidir. Aynada, ismin gereği neyse o belirmiştir. Ancak aynadaki suretin kendi zatına ait varlığı bulunmamaktadır. Allah'ın zatının tecellisiyle görünüm kazanmaktadır (Coşkun 2008: 134-135). İbn Arabî bu durumu şu şekilde ifade etmiştir: “*Kendini görmende, Hak senin aynandır. Kendinden başkası olmayan isimlerini ve hükümlerini yansısını görmesinde ise sen, Hakkın aynasıdır*” (İbn Arabî 1989: 43). “*Her ne şey ki vücûd'tadır, o Haktır. Ve her ne ki Şuhûd'tadır o halktır*” (İbn Arabî 1994: III, 306).

İbn Arabî (1989: 79), aynadaki görüntüyle görüntü sahibi arasındaki ilişkinin âlem ve Hakkın vücûdu için de geçerli olduğunu ileri sürmüştür. Şöyle ki; aynadaki görüntüyle görüntünün sahibi özdeş değildir. Ancak görüntü, o kişiden başkası da değildir. Görüntü sahibinin, görüntüye hükmü vardır. Bu yüzden görüntü sahibi aynadaki suretin, kendi sureti olduğundan şüphe etmez.

Kişi, farklı aynalarda aynı kişi olarak görülmesine rağmen her aynadaki görüntü diğerinden farklı olmaktadır. Her ayna görüntüyü kendi özelliğine göre yansıtacaktır. Yani aynı kişiyi farklı şekillerde yansıtırlar. O halde görüntü ne kişiyle özdeş ne de ondan başkasıdır. Aynaların özelliği karşısındaki nesnelerin suretlerini olduğu gibi yansıtmaıdır. Ancak her ne kadar nesnelere asıllarına uygun şekilde yansıtılsalar da tam anlamıyla yansıtamamakta, aslından bazı şeyleri yitirmiş olarak yansıtılmaktadırlar. Ayrıca aynadaki görüntüyle görüntü sahibinin ontolojik olarak özdeş oldukları söylenilemez. Buradan hareketle İbn Arabî'nin Allah'la âlemin ontolojik olarak özdeş olduğu şeklinde bir iddiasının olmadığını söyleyebiliriz. Onun sisteminde, yaratıcı ile yaratılan aynı varlığın farklı iki görünümü konumundadır. İkisini birbirinden ayırmak oldukça güçtür.

Hakikat olan şudur ki; Halik, Mahlûktur. Mahlûk da Halik'tir. Bunların hepsi bir varlıktır. Belki de O tek varlıktır. Aynı zamanda O, çokluk halinde olan varlıktır" (İbn Arabî 1989: 79). "Adem hem Hak, hem de Halk'tır" (İbn Arabî 1989: 25) "Ey nefsinde varlıkları yaratan. Sen halk ettiğin şeylerin hepsinin" (İbn Arabî 1989: 105). "Biz O'nu gördüğümüzde kendi nefislerimizi görürüz, O da bizi gördüğünde kendi nefisini görür. (İbn Arabî 1989: 19).

Varolanların Allah'ın tecellisi, sürekli bir değişim ve gelişim içerisinde olması Allah'ın gelişip, değiştiği anlamına gelmemektedir. "Allah, her şeyden önce ne ise O olarak veya kendi olarak en yetkin varlıktır" (İbn Arabî 1989: 101). Varolanlar, vücûd yönünden özdeş olmakla birlikte, bu vücûdu kendi istidadlarına göre yansıtırlar. Bu anlamda Tanrı dışındaki varlıkların vücûdu Tanrı'ya ait olmakla birlikte, vücûdu kendi istidadlarına göre yansıtıklarından onların vücûduyla Tanrı'nın vücûdu arasında hükümce de fark vardır (Uluç 2006: 155).

İbn Arabî (1994: II, 405), Hak yönüyle varlığın aşkın olup, her türlü belirlenim ve sınırlamayı reddettiğini belirtmiştir. Bu açıdan varlık mutlaklıktır. Akıl tarafından idrak edilemez, hakkında hüküm verilemez. Her hüküm bir sınırlama ve inhisarı içereceğinden mutlaklıkla çelişir. Bu bakımdan Hakka, mutlak demek bile bir sınırlamayı içermektedir. Dolayısıyla bundan kaçınılması gerekir. Bu yönüyle Hak, âlemlle ilişkili değildir. Burada âlemin meydana gelmesi için varlığın ikinci yönü, yani "halk" yönü devreye girmektedir. Bu yön Tanrı'nın yaratma, iktiza etme, fiil vb. eylemlerini meydana getiren yöndür. Halk, değişmeyen varlığın değişen ve sayılmayacak kadar çeşitlilik



gösteren zuhur ve tecellisinden oluşmaktadır.<sup>4</sup> Hak ile halk arasındaki bu ayırım gerçek bir ayırım olmayıp zihinsel bir ayırımdır. Bunun aksi düşünülemez, çünkü varlıkta birlik esastır. (İbn Arabî 1994: II, 405).

Hâdisin, zuhurda kadimle birlikte görünmesi, kadimin hâdis hülûl ve itihat ettiği anlamına gelmemektedir. Bu duruma Cebrail'in, Peygamberimize vahiy getirdiği esnada sahabeden Dıhye'nin suretine girmesi, güneş ışığının değişik evlere girmesi ve bir suretin değişik aynalara yansması örnek gösterilmiştir. Eşyaya sirayet eden "hüviyet ve sırru'l-hayat" denen Mutlak vücûd, büyük bir okyanusa; âlemse uçsuz bucaksız dalgalara benzemektedir. Her ne kadar dalga, hal ve sıfatları nedeniyle farklı isimlendirilmiş olsa da, hakikatte sudan başkası değildir. Dalga, suyun sonradan kazandığı geçici bir sıfattır. Akıl, dalganın sudan başka bir şey olduğuna hükmetse de dalga, vücûd açısından sudan başka değildir. Hâdis ve suretlerden oluşan dalgalarla ilgilenip denizden uzaklaşan kimse, farkı ve mümkünâtı kabullenmiş olacaktır. Dikkatini denize çeviren ve dalganın denizden ibaret olduğunu, dalgaların kendi kendine kaim olmadığını bilen kişiye, onların mutlak vücûdla zahir olan ademler olduğunun farkına varacaktır. Bu kişiye göre vücûd, yalnız Hakkın vücûdudur. Hakkın dışındaki her şey, kendisinin mevcut olduğunu hayal eden ademdir. (Muslu 2009: 314-315).

Allah'ın dışındaki şeylerin varlığı izafidir. Varlıkları kendiliğinden olmadığından, Allah'ın iradesine bağlı olduğundan Allah'ın varlığına oranla yok mesabesindeirler, gölge ve hayalden ibarettirler. Tek ve gerçek varlık Allah'tır. Eflatun'un evrenin ve eşyanın varlığının gölge ve hayalden ibaret olduğu anlayışını, İbn Arabî ve vahdet-i vücûdcularda da görmekteyiz. Şu farkla ki; Eflatunda gerçek varlık idealar, eşya ideaların yansımalarından ibaretken, İbn Arabî ve vahdet-i vücûdcularda gerçek varlık Allah, eşya Allah'ın isim ve sıfatlarının yansımalarından ibarettir.

İbn Arabî yaratmayı, düşüncenin özü konumunda bulunan ayan-ı sabiteye dış evrende varlık verilmesi olarak anlamaktadır. Bu, Tanrı'nın kendisinde mevcut olan eşyanın bilgisini, kuvve halinden bilfiil haline getirmesi demektir. Şöyle ki; tecrübemize konu olan tüm varlıklar varolmadan önce Tanrı'nın bilgisinde mevcut idiler. Bu anlamda ayan-ı sabite, ilâhî akıldaki veya ilâhî zattaki suret ve hallerdir (Afifi 2002b: 149). Ayan-ı sabitenin dışta varlığı yoktur, onlar dış âlemdeki varlıkların kalıplarıdır. Yani ayan-ı sabite

4 İbn Arabî, bu duruma suyun; buz, kar, buhar, dolu, yağmur, dalga, ırmak, deniz gibi şekil ve adlar almasına, yani görüntülerin farklı olmasına rağmen asılların su olmasını örnek vererek açıklama getirmiştir. (Uludağ 1995: 124).

için sübut vardır, vücûd yoktur; sabittir, fakat mevcut değildir (Uludağ 1995: 129-130). İbn Arabî, tecrübemize konu olan nesnelere dışsal âlemde varlık kazanmadan önceki hallerini, yani Hakkın ezeli bilgisinde mevcut oldukları aşamayı ayan-ı sabite diye isimlendirmiştir. Bu anlamda ayan-ı sabite tecrübeyle konu olan varlıkların ilk halleri veya modelleridir.

İbn Arabî, yoktan yaratmayı Tanrı'nın ilminde eksiklik şüphesi uyandıracığı gerekçesiyle reddetmiştir. Kuran'da "yaratmak" anlamında kullanılan *halk* kelimesini "takdir etmek" anlamında tevil etmiştir. Bu tevil onu "sübut-vücûd" ayrımına götürmüştür; bir şeyin dış dünyada varolmadan önce Tanrı'nın ilminde varolma haline "sübut", dış dünyadaki var oluşuna ise "vücûd" demiştir. Ancak bir "şey" in varlığa gelebilmesi için her şeyden önce o şeyin varolmayı kabul etme istidadına sahip olması gerekir. Bu istidat sonradan kazanılmamış olan, özsel varolma yeteneğidir. Tanrı'nın yaratma iradesi varolma istidadından yoksun olan muhale değil, bu istidadı taşıyan mümküne yöneliktir (İbn Arabî 1994: II, 62). Mümkün, bu istidada sahip olmakla muhalden ayrılmaktadır.

İbn Arabî'nin bu fikirleri İslam dünyasını ikiye bölmüştür. Bir kısım düşünür onu desteklerken bir gurup düşünür karşısında yer almış ve ağır bir dille eleştirmiştir. İbn Arabî'nin en önemli destekçilerinden biri Sadreddin Konevî'dir (Ülken 1998b: 228). Ebu'l-Hasen eş-Şazalî (ö. 1258), Abdülkerim el-Cilî (ö. 1428), Veliyullah ed-Dihlevî (ö. 1176), Celâleddin ed-Devvânî (1502) ve Kemal Paşazâde (ö. 1534) gibi düşünürler vahdet-i vücûd doktrininin savunucularındandır (Ertuğrul 1928: 292). Yine İsmail Fenni Ertuğrul, Ferid Kam, Mehmet Ali Aynî, Süleyman Uludağ ve Hüsamettin Erdem'in konuyla ilgili yaptıkları çalışmalarında bu doktrini savunduklarını görmekteyiz.

İbn Teymiyye (ö.1328), Alauddevle Simnani (ö.736/1336), Sadettin Taf-tazani (ö.793/1390), İmam-ı Rabbani (1563-1624) ve Mustafa Sabri Efendi (1869-1954) gibi sufi ve düşünürler tarafından Allah ile âlem arasındaki ayrımın kaldırıldığı, bunların aynı şeyler olduğunun savunulduğu, "yoktan yaratma" inancının reddedildiği, bunların İslam'ın inanç esaslarına aykırı olduğu söylenilerek vahdet-i vücûd doktrini eleştirmişlerdir. Simnânî; vahdet-i vücûd müşahedesinin sūfî tecrübenin son noktası olmadığını ve Allah ile âlem ayrı-

mının ortadan kaldırıldığını iddia etmiştir.<sup>5</sup> Benzer eleştirilerin İbn Teymiyye<sup>6</sup> ve İmam-ı Rabbanî tarafından da yöneltildiğini görmekteyiz.

İmam-ı Rabbanî'ye göre (2008: 53-54); âlem, Allah'ın aynısı değildir. İlâhî isim ve sıfatların tecelli ettiği yerdir. Allah tarafından yaratılmış olması ve isimlere delâlet etmesi dışında Allah'la arasında hiçbir bağ yoktur. Âlemler, mahlûklar, Sıfât-ı ilahiyenin aynaları ve Esmâ-i ilâhiyyenin görünüşleriye de, görünenler, gösterenin kendisi değildir. Çünkü “*Bir şeyin gölgesi, o şeyin kendisi olmaz*”.

İmam-ı Rabbanî (2008: 72), *tevhid-i şuhûdî* (her şeyi bir olarak müşahede etmek) ve *tevhid-i vücûdî* (varlığı bir bilmek, yani Allah'ın dışındaki her şeyi yok saymak) olmak üzere iki tür tevhidden bahseder. Bunlardan tevhid-i vücûdî, ilme'l-yakin; tevhid-i şuhûdî ise, ayne'l-yakin derecesidir. Varlığın birliğinin ilme'l-yakin ile bilinmesi, Allah'ın dışındaki şeylerin yok sayılmasını gerektirmez. Örneğin güneş doğduğunda yıldızları göremeyip, güneşi gören kişi yıldızları görmediği için onları yok saymaz. Var olduklarını, fakat görünmediklerini düşünür; yıldızlar yoktur diyenlerin sözüne inanmaz. Dolayısıyla tek mevcut kabul eden, ondan başka şeyleri yok sayan *tevhid-i vücûdî*,

5 Simnânî, İbn Arabî'nin “eşyayı izhar ettiği halde, eşyanın aynı olan zatı tesbîh ederim” (İbn Arabî 1994: I, 41) sözünü kabul edilemez ve oldukça tehlikeli bulunduğunu belirtmiştir. Ona göre, dehriler ve tabiatçılar bile böyle sözler sarf etmekten kaçınmışlardır. Mahlûkata ait sıfattan Hakkı tenzih etmeyen, zalimlerdendir. Simnânî, en üst makam olan tevhid makamında vahdet-i vücûdun hakikatinin anlaşılacağı görüşüne katılmamaktadır. Ona göre en üst makam, vahdet-i vücûd değildir. Daha üst makamlara çıkıldığından bu makamın yanlışlığı apaçık ortaya çıkmaktadır. Seyru sülûk esnasında vahdet-i vücûda benzer bazı durumlar müşahede eden sufi, en üst makam olan kulluk makamına ulaştığında durumun böyle olmadığını farkına varacaktır. Bir diğer husus vahdet-i vücûdca sûfiler, en üst makam olarak gördükleri tevhidi; hulûl, küfür ve ittihadı götürecek şekilde yorumlamışlardır. (Molla Câmî 854: 543-544).

6 İbn Teymiyye İbn Arabî ve takipçilerinin, Allah ile âlemin aynı olduğunu söylemekle küfre düşüklerini belirtmiştir. Bu yüzden onları putperestlerden daha ileri bir seviyede küfre düşüklerini belirtir (İbn Teymiyye 1988: 142). Ancak İbn Teymiyye, İbn Arabî'ye diğer sufilere gösterdiği toleransı göstermemektedir. Şöyle ki; diğer sufilere ilahi sekr halindeki sözlerini normal görmekte, ittihat ile alakalı davranışların irade dışı yapıldığını belirtmektedir. Sanatkârın, sanatında görünmesi anlamında “hiçbir şey görmedim ki onda Allah'ı görmüş olmayayım” diyen birinin bu sözünü doğru bulmaktadır. Bu sözleri vahdet-i vücûdca olmayan biri söylediğinde doğru, vahdet-i vücûdca söyleyince Allah ile âlemi özdeşleştirmiş kabul edilmesi burada kasıtlı bir yaklaşımın (Erdem 1990: 109) ve tutarsızlığın olduğunu göstermektedir.

akla ve İslamiyet'e uygun değildir. Mevcudu bir görmek olan *tevhid-i şuhûdî* ise, akla ve İslamiyet'e uygundur. Kısacası vahdet-i vücûd, Allah'ın dışındaki varlıkları inkâr etmek; vahdet-i şuhûd ise, Allah'ın dışındaki varlıkların gerçekliğini kabul etmek demektir. Ancak H. Erdem'in (1990: 38) belirttiği gibi bu iki doktrinde birbirinden farklı şeyler söylenilmemekte, bilakis aynı şeyler söylenilmektedir.

İmam-ı Rabbanî, vahdet-i vücûduların insanların mebde-i teayyünlerini, isim ve sıfatların ilimdeki sureti kabul ettiklerini, ancak ilimdeki varlığın kişinin kendisi olmadığını gölgesi olduğunu belirtmiştir. Yani bu suretler, isim ve sıfatların gölgesidir. Burası gölgeler dairesinin çevresi ve merkezidir; asıl daire değildir. Vahdet-i vücûdular bu daireyi, teayyüni evvel sanmışlar, onun merkezini topluluk bilerek vahdet demişlerdir. İsim ve sıfatlar dairesini, teayyünlerle bağıllığı olmayan Allah sanmışlardır. Bunun nedeni isim ve sıfatları zatın aynısı kabul etmeleridir. Hâlbuki sıfatlar zatın aynısı değildir. Allah, tecellilerin ve zuhurların ötesindedir. Bu nedenle âleme ister zatın tecellisi densin, ister sıfatların tecellisi densin Allah bunların hepsinden uzaktır. (2008: 327-329)

İmam-ı Rabbanî (2008: 368-369), İbn Arabî'nin "rahmetim her şeyi kapladı" (A'raf, 7/156) ayetinden hareketle kâfirlerin sonunda rahmete kavuşacağı, cehennemde üç bin sene kaldıktan sonra cehennemden onlar için serin ve rahat olacağı görüşünü eleştirmiştir. Ona göre, bu ayette rahmetin dünyada mümine ve kâfire olduğuna işaret edilmektedir. Ahirette, kâfirlere rahmet yoktur. İbn Arabî bunu anlayamamış, ayetin devamını dikkate almamıştır. Ayetin devamında "Rahmetim, benden korkup, haramlardan kaçanlar, zekâtlarını verenler ve Kuran-ı Kerimime inananlar içindir" buyrulmaktadır. Bu söz İbn Arabî'nin keşfle söylediği sözlerdendir. Keşfle söylenen sözlerde hata ihtimali yüksektir. Peygamberimizin ve Eshâb-ı kiramın söylediklerine muhalif olan böyle keşflerin kıymeti yoktur.

İmam-ı Rabbanî (2008: 356-359), İbn Arabî'nin Allah'ın yapmaya mecbur olduğunu, iradesiz olarak yaptığını savunduğunu belirtmiştir. Çünkü "isterse yapmaz" ifadesi yerine, "yapması lâzımdır" ifadesini kullanmıştır. Bu ifadeden İbn Arabî'nin Allah'ın kudretini anlatırken, antik Yunan felsefecilerine<sup>7</sup> uyduğu anlaşılmaktadır. Fakat Allah mutlak irade sahibi olup, tabii kuvvetler gibi bir şeyi yapmaya mecbur değildir. İbn Arabî'nin Ehli-sünnet

7 Antik Yunan felsefecileri kemal ve büyüklüğü zorunlulukta zannedip Allah'ın iradesini inkâr etmişler ve yapmaya mecbur olduğunu iddia etmişlerdir. Allah bir şey yaratmağa mecbur olmuş ve ondan başka bir şey yaratmamıştır. Onlar Allah'ın yarattığı bu uydurma şeye faal akıl demişlerdir (İmam-ı Rabbanî 2008: 356).

âlimlerinin görüşlerine uymayan bu sözleri yanlış ve zararlıdır. Ancak hataları keşfinden, kalbe doğan bilgilerden kaynaklandığından kabahat sayılmayabilir.

İmam-ı Rabbani'nin iddia ettiği İbn Arabî yaratmayı ve Allah'ın âlemdeki tecellisini zorunlu sayarak irade sıfatını reddetmiş değildir. Bilakis Allah'ın âlemi iradesi ile yarattığını savunmaktadır. Çünkü o "Allah dilediğini hakıyla yapandır" (Hud, 11/107) ayetine vurgu yaparak, irade sıfatı aracılığıyla Allah'tan muhkem ve sağlam fiillerin ihtiyarı üzere sadır olduğunu (İbn Arabî 2008: 224) belirtmiştir. Yine Allah'ın irade kalemini ilim mürekkebine daldırarak levh-i mahfuza olanı, olacak olanı ve olmakta olanı, hatta olmayacak olanı yazdığını, bu kalemin yazdığı ilk şeyin "*Ey Muhammed! Senin için, senin mülkün olan bir âlem yaratmak istiyorum ve su cevherini yaratıyorum*" (İbn Arabî 1994: I, 48) ifadesi olduğunu belirtmiştir. İbn Arabî'ye göre irade; hayat, ilim, kudret, kelim ve tekvin sıfatları gibi Allah'ın subûti sıfatlarındandır. Bu sıfatlardan yaratmada etkin olan Allah'ın hayat, ilim, irade ve kudret sıfatları İlahî Hazret'e nisbet bağı ile bağlı olan sıfatlardır. (Karadaş 2008: 79). Dolayısıyla İbn Arabî varlık sıfatı başta olmak üzere Allah'ın sıfatlarının zata zâid değil de, zatın aynısı olduğu görüşündedir. Bu nedenle İmam-ı Rabbani gibi sıfatların zatın aynı değil de, zata zaid olduğu görüşünde olan mutasavvıf ve düşünürlerce Allah'ın subûti sıfatlarını kabul etmediği şeklinde yorumlanmış ve eleştirilmiştir.

Mustafa Sabri Efendi, vahdet-i vücûd doktrininde Allah'ın varlığı kabul edilirken, âlemin varlığının inkâr edildiğini söyleyerek eleştirmiştir. Âlemin varlığının inkârı, her şeyi Allah kabul etmek, yani Allah'la âlemi aynı kabul etmek anlamına gelmektedir (Mustafa Sabri 1950: III, 85). Ayrıca vahdet-i vücûd doktrini, keşf ve mükâşefeyle ulaşılan bir doktrin değildir; akli ve nakli delillere dayanan felsefî bir doktrindir (Mustafa Sabri 1950: III, 93).

Sadettin Taftazani'nin, İbn Arabî'nin görüşlerini reddetmek amacıyla yazdığı ve onu kâfirlerin kâfiri olarak tanımladığı iddia edilen "Vahdet-i Vücûd Risalesi" adlı eser, Taftazani tarafından yazıldığı kayıtlıysa da, aslında Alaüddin Buhârî'ye (ö. 841/1438) aittir (Ertuğrul 1997: 105-106). Bu risalede Fusûs'l-Hikem'in insanları dalâlete ve sapıklığa yönelten, kalp ve gönülleri öldüren, gerçek ve şer-i hükümlerle çelişen bir kitap olduğu belirtilmiştir. Vahdet-i vücûdcular; tüm kâinata, pisliklere ve kazurata varıncaya kadar her şeye Allah dedikleri iddia edilerek eleştirilmiş, Allah'ın bu şeylerden yüce ve münezzeh olduğu ileri sürülmüştür (Taftazani 1294: 2-3). Acaba bu risalede iddia edildiği gibi vahdet-i vücûdcular pislik ve kazurat dâhil her şeye Allah mı demektedirler?

Aslında vahdet-i vücûdular böyle bir iddiada bulunmamaktadırlar. Onların söylemek istediği Zeyd, ağaç, ay vb. şeyler dikkate alındığında âlem Hakkın gayridir. Onlara Hak demek küfürdür. Ancak bunlar dikkate alınmayıp, âlemin mukavvimi olan vücûd-i batından başka şey kalmadığında, âlemin vücûdu yaratıkların suretlerinde tecelli eden Hakkın vücûdundan ibaret olur. Bu vücûd ayna gibidir, yaratılanlar onda görülen suretlerden ibarettir. Kendisinde görülen suretlerden dolayı aynaya noksanlık izafe edilemeyeceği gibi pis ve adi şeylerden dolayı Hakkın vücûduna noksanlık izafe edilemez. Onlar akıl ve hisse göre mevcut iseler de aslında mâdum ve farazîdirler (Ertuğrul 1997: 122).

Bu risaledeki bir diğer eleştiri; puta tapanların aslında Allah'a taptıkları, ilahlık iddiasında bulunanların iddialarında haklı olduklarının söylenilmesine yöneliktir (Taftazani 1294: 12). Vahdet-i vücûdulara göre, varolan her şey ilahi isimlerden birinin zuhur yeridir, her zerrede ilâhi bir yön bulunur. Allah'ın varolan bir şeyden tenzih edilmesi o şeyde zahir olan sıfatından izole edilmesi ve mutlakîyetle kayıt altına alınması demektir. Ancak ilim sahibi; kime, niçin ibadet ettiğini, kendisinde hangi suretler zahir olduğu için ona ibadet edildiğini bilir. Bu nedenle İbn Arabî'ye göre, putlarda ulûhiyet hayal ederek onlara tapanların Allah'tan başkasına tapmadıkları, bundan mesul olmayacakları görüşü kaba ve batıl bir fikir, sarîh küfür değildir. Çünkü putlara tapılma nedeni, onlara ulûhiyet vasfı yüklenilmesinden dolayıdır. Ancak doğru ve gerçek ibadet, tüm eşyada tecelli eden Allah'a ibadettir. Putlar, Hakkın vücûdunun fâni bir suretinden ibarettir. Putlara tapanlar bu hakikatten gafil olduklarından, fâni ve yok olucu suretlerde ulûhiyet hayal etliklerinden ibadetleri batıldır. Küfür ile itham edilmeleri suret ve şekle ibadet etmelerinden, suretin ötesindeki vücûdi hakkı görmemelerinden dolayıdır. Bu yüzden "kişi her neye ibadet etse Allah'a ibadet etmiş olur" demekle, "neye ibadet etmiş olsa bu ibadeti sahihtir, mesuliyet gerektirmez, dinen makbuldür" demek ayrı şeylerdir (Ertuğrul 1997: 155-156).

Aliyyu'l Kari ise, Hz. İsa ile ilgili bölümde yer alan ifadelerinden dolayı İbn Arabî'yi eleştirmiştir. İbn Arabî bu bölümde, *Hristiyanların* küfre girmelerini ulûhiyeti sadece Mesihlik mahiyetine hasretmelerinden kaynakladığını, ancak Allah'ın herhangi bir şekilde hasır altına alınamayacağını, onun tüm âlemde tecelli ettiğini belirtmiştir. Aliyyu'l Kari'ye göre, bu ifade Allah'ın kelamıyla açık bir çelişki içindedir. (Ertuğrul 1997: 222). İbn Arabî'nin burada söylemek istediği; varolan her şey, Allah'ın isim ve sıfatlarından birisinin kendisinde tecelli ettiği mahal konumunda olduğundan Hz. İsa da bu konumdadır. Bu nedenle tecellinin belli bir kişi ya da nesne ile kısıtlanması

ve sadece ona hasredilmesi Allah'ın isim ve sıfatlarının sınırlandırılması anlamına gelecektir. Allah'ın isim ve sıfatları hakkında böyle bir kısıtlamanın kabul edilmesi mümkün değildir. Bu yüzden *Allah belli bir kişi ya da nesneye hasredilmemelidir; çünkü o tüm âlemde tecelli etmiştir*. Ayrıca İbn Arabî'nin düşüncesinde, Allah'ın Hz. İsa'ya ya da başka bir varlığa zat itibariyle, yani ontolojik olarak tecelli ve hulul etmesi söz konusu değildir. Ona göre, Allah mutlak varlık olması itibariyle tamamen aşkındır. Tecelli zatta değil, isim ve sıfatlarda olmaktadır.

İbn Arabî'yi ve vahdet-i vücûdu eleştirenlerin tepki gösterdikleri ortak noktalardan biri Allah ile âlemin bir ve aynı kabul edildiği hususudur. İbn Arabî'nin görüşleri bir bütün olarak ele alınmayıp bazı ifadeleri temel alınıp, onlardan hareket edildiğinde böyle bir sonuca ulaşmak mümkün gibi gözükmemektedir. Ancak onun görüşleri bir bütün olarak, kendi sistematigi içinde ele alındığında, acaba aynı şey söylenebilir mi? Yani İbn Arabî tecrübemize konu olan şeyler de dâhil olmak üzere her şeye Allah mı demektedir? Eğer bu sorunun cevabı "evet" ise bu eleştiriye hak vermemiz gerekecektir. Ancak bize göre, İbn Arabî'nin görüşleri konu bütünlüğünden soyutlanarak ele alındığında böyle bir sonuca ulaşmak mümkün olsa da görüşleri bir bütün olarak kendi sistematigi içinde ele alındığında böyle bir sonuca ulaşmak mümkün gözükmemektedir. Çünkü İbn Arabî'nin, Allah'ın âlemden ayrı ve bağımsız bir varlığı olmadığı şeklinde bir iddiası yoktur. Ona göre, Allah zatı gereği varolan, gerçek anlamda vücûd sahibi tek varlıktır. Âlemin varlığıysa kendiliğinden olmayıp, varlık alanına çıkmak için Allah'a muhtaçtır. Yani Allah, âlemin varlık sebebidir. Allah'ın varlığı mutlak, âlemin varlığıysa görünüşten ibarettir. Mutlak varlık sahibi tek varlık Allah olmakla birlikte âlem, zihin dışında nesnel bir gerçekliğe sahiptir; ancak mutlak anlamdaki gerçeklikten yoksundur. Ayrıca vahdet-i vücûdcular, âlemin Allah ile özdeş olduğunu değil de; âlemin, Allah'ın isim ve sıfatlarının tecellisi olduğunu savunmaktadırlar.

Allah, mutlak varlık olması yönüyle her tür determinasyon ve kayıt altına alınmadan uzak ve münezzehtir. Beşeri tecrübeye konu olmadığı için insanlar tarafından tecrübe yoluyla bilinmesine imkân yoktur. Bütün mükemmellikleri zatında toplamıştır. Zatında hiçbir değişme ve çoğalma olmadan isim ve sıfatlarıyla âlemde tecelli etmiştir. Bu bağlamda beşeri tecrübeye konu olan fenomenal varlıklar, mutlak varlığın isim ve sıfatlarının tezahürlerinden ibarettir. Onlar, varolmak için varolan her şeyin kaynağı konumunda olan Allah'a muhtaçtırlar. Bu anlamda Allah, herhangi bir suretle sınırlanamadığı halde bütün suretlerde varolan, fakat herhangi bir surete indirgenemeyen varlıktır.

Onun hakkında ancak yarattığı şeyler aracılığıyla bilgi sahibi olabiliriz. Şöyle ki, âlemin varlığının ezeli ve kendiliğinden olmaması onun bir var edicisi olduğuna işaret etmektedir. Bu anlamda çevremizdeki her şey, ilâhî varlığın varlığına işaret eden unsurlar olarak görülebilir. Ancak insanoğlunun mevcut bilişsel yetileri aracılığıyla varlığının fiziksel nesnelere gibi mantıksal çıkarımlara dayanan delillerle kanıtlanması mümkün değildir.

Vahdet-i vücûd doktrini, Allah-madde özdeşliğinin savunulduğu monist bir sistem değildir. Çünkü Allah zat itibariyle mutlak kabul edilmiş ve bizce bilinmesinin mümkün olmadığı belirtilmiştir. Âlem, Allah'ın zatının aynısı değildir. O, zat itibariyle tüm yaratılmışlardan münezzehtir. Varlığın birliğinden Allah'ın zatı ile âlemin birliği değil, Allah'ın isim ve sıfatları ile âlemin birliğinin anlaşılması gerekir. Dolayısıyla vahdet-i vücûd, âlemin Allah'ın isim ve sıfatlarının ortaya çıktığı mahal olarak bilinmesi öğretilisidir. Bu anlamda âlem-Allah birliği varlıksal boyutta değil mana boyutunda olmaktadır. Çünkü söz konusu birlik *fenafillâh* (nefsini Allah'ta yok etme) mertebesinde ortaya çıkmaktadır. Bu aşamada ikilik ortadan kalkmakta, her şey "bir" olarak algılanmaktadır.

İbn Arabî'ye yönetilen eleştirilerde dilinin anlaşılmasındaki güçlük ve kullandığı bazı paradoksal ifadelerinin önemli rolü bulunmaktadır.<sup>8</sup> İbn Arabî'nin metodu onun anlaşılmasını güçleştiren unsurlardan bir diğeridir. Onun metodu keşfe dayanmaktadır; bu keşf kalbi bir keşf olup, bazı kaynaklarda sezgi olarak nitelendirilirse de İbn Arabî, sezginin kaynağının akıl olduğuna ve aklın hakikati anlamada yetersiz kaldığına inanmaktadır. Bunun nedeni aklın duyu verilerine göre yargıda bulunmasıdır. Dolayısıyla o keşfi, sezgi anlamında değil, ilham anlamında kullanmıştır. İbn Arabî'nin sisteminde önemli olan kavramlardan bir diğeri ise zevk kavramıdır. Tasavvufta, bir şey öğrenmenin yolu zevk ile mümkündür. Örneğin, balın tatlı olduğu mantıksal çıkarımlarla değil de tadılarak anlaşılır (İbn Arabî 1994: IV, 188).

İbn Arabî'ye yönetilen eleştirilerin bir diğeri de, onun Helenistik Felsefe, Yeni-Eflatunculuk, Philo ve Stoalılardan etkilenmesi ve varlık anlayışını Yeni-Eflatuncu felsefe doğrultusunda kurmasıdır. İbn Arabî, bu kaynaklardaki kavramları olduğu gibi almamış, onlara özel bir renk vermeyi, kendi görüşlerine uygun anlamlar yüklemeyi başarmıştır (Uludağ 1995: 197).

8 Afifi; kendisinin Arap, Fusûs'u'l-Hikem'in de Arapça olmasına rağmen kelimeleri tek başlarına ele aldığı anda anladığını ancak cümle içinde anlamaya çalıştığı anda bir anlam veremediğini belirtmiştir (Afifi 1964: 43-44).



O, aynı zamanda Kuran ve hadisler<sup>9</sup> başta olmak üzere birçok İslami kaynaktan da yararlanmıştı. Bu nedenle onun doktrini eklektik olmakla birlikte orijinal bir doktrindir (Erdem 1990: 118). İbn Arabî çeşitli felsefi ekollerden etkilenmekle birlikte bu ekollerden herhangi birisinin takipçisi veya temsilcisi olmamıştır. Bu ekollerden aldığı fikir ve kavramları geliştirmiş, onları yeni bir terminoloji içinde kullanmayı ve İslami karakter kazandırmayı başarmıştır. Bununla birlikte onun düşüncesinde İslam inanç esaslarına zıt gibi görünen bazı unsurlara rastlamak mümkündür. Bu nedenle olsa gerek ki vahdet-i vücûdcu düşünürler İslam dinini bozmak ve yıkmak amacıyla olduğu söylenilerek küfür ve şirk ile itham edilmişlerdir.

Vahdet-i vücûd doktrinine gösterilen tepkilerin geri planında bu doktrinin Tanrı-âlem özdeşliğini savunan panteizmle aynı olduğu düşüncesi bulunmaktadır. Panteizm ile vahdet-i vücûdun birbirinin aynı olan iki öğreti olduğunu söyleyebilir miyiz? Bu iki doktrinin ortak oldukları veya ayrıldıkları hususlar nelerdir? Bu iki doktrinin aynı ya da farklı öğretiler olduğunu iddia edenlerin bu görüşlerini delillendirirken temel aldıkları kriterler nelerdir? Vahdet-i vücûdun panteizm ile aynı şey olduğu iddiasının haklılık payının olup olmadığını anlayabilmemiz için panteizmde nasıl bir Tanrı-âlem münasebeti kurulduğunu ortaya koymamız gerekmektedir.

### Panteizm

Yunanca her şey anlamına gelen pan ile Tanrı anlamına gelen Theos kelimelerinin terkiinden oluşan (Kam 1994: 12) panteizm, Tanrı-âlem ikiliğinin ortadan kaldırıldığı, Tanrı'nın her şeyi ihtiva ettiği, tabiatın ve insanın ilahi

9 Bu doktrine delil olarak gösterilen bazı ayetler şunlardır: “Biz ona şahdamarından daha yakınız” (Kaf, 50/16). “Sana biat edenler, aslında Allah’a biat etmişlerdir” (Fetih, 48/10). “Doğu da batı da Allah’ındır, yönünüzü nereye çevirerseniz Allah’ın yüzü oradadır” (Bakara, 21/115). “Allah yer ve göklerin nurudur” (Nur, 24/35). “Gökte ve yerde ne varsa Allah’ındır. Allah her şeyi kuşatmıştır” (Nisa, 4/126). “O; evvel, ahir, zahir ve batındır. O, her şeyi bilir” (Hadid, 57/3). İ.Fenni Ertuğrul (1997: 54) bu ayeti şu şekilde açıklamıştır: “*Cenab-ı Hak kâinatta fiil ve sıfatlarıyla zuhur ve taayün edici olan hakikat yani mutlak varlıktır. ... bu ayet-i kerimede vahdet-i vücûd vardır*”. Vahdet-i vücûdcular “Allah vardı, onunla beraber hiçbir şey yoktu” (Aclûnî 1422: II, 130), “Muhammed’in nefsi elinde bulunan Allah’a yemin ederim ki yeryüzüne bir ip sarkıtsanız Allah’ın üzerine düşerdi” (Ahmed bin Hanbel 1415, II, 370; Taberanî 1415: IV, 248-249) hadislerini görüşlerine delil olarak sunmaktadırlar. Ayrıca Allah’ın âlemi var etmesi hakkındaki görüşlerinin arka planında “Ben gizli bir hazineydim, bilinmeyi istedim ve mahlûkatı yarattım” (Aclûnî 1422: II, 132) hadisi bulunmaktadır.

varlığın farklı tarzlardaki açılımları olduğunun savunulduğu doktrindir (Aydın 1999: 186). Panteizmde tabiat, Tanrı'nın görünümü olarak kabul edilmektedir. Tanrı'nın âlemden ayrı ve bağımsız bir varlığı yoktur. Âlemdeki her şey Tanrı'nın bir parçasıdır. Tanrı; âlemde içkin olup, âlemdeki mevcut şeylerin toplamından ibarettir. Tanrı'yla âlem bir ve aynı şeylerdir. Dolayısıyla panteizm, monist bir sistemdir.

Panteizmi sistemleştirerek bir öğreti haline getiren Baruch Spinoza'dır (1632-1677)<sup>10</sup>. Spinoza varlığı, kendiliğinden olan yani kendi kendine varolan ve kendi kendine varolmayan olmak üzere ikiye ayırmıştır. Kendi kendine varolan, yokluğu düşünülemeyen zorunlu varlıktır. Kendi kendine varolmayan varlık ise, kendi kendine varolan varlığın dışında kalan şeylerdir; yani mümkün varlıklardır. Spinoza, varlığı kendiliğinden olanı “cevher”, varlığı kendiliğinden olmayanları ise tavır diye isimlendirmiştir (Arıcan 2004: 103). Cevher; “kendi kendine varolan, kavramı başka bir şeyin kavramına bağlı olmayan” (Spinoza 1965: 41-42) demektir. Cevherin varolması kendi varlığı gereğidir, onun varlık sebebi kendisinden başkası değildir. Spinoza'ya göre, tek bir cevher vardır. Âlemde aynı tabiata yahut aynı sığata sahip birden fazla cevher olamaz. Bizim kendilerine varoluş yüklediğimiz diğere şeyler bu tek cevherin nitelikleri veya görünüşleridir. Spinoza felsefesinde cevher, Tanrı ve tabiat özdeş kabul edildiğinden cevher için söylenenler Tanrı için de geçerlidir.

Aynı tabiata yahut aynı sığata sahip birden fazla cevher olamayacağından, Tanrı'nın dışında bir şeyin varlığından söz edilemez. Ezeli, ebedi ve zaruri olan Tanrı'nın mahiyeti varolmayı gerektirir. Varlıkta içkin olan bu töz tabiatta da içkindir. Tabiat, tanrısal özün kendisini genişletmesi ve geliştirmesi, ruh ve madde ise aynı özün iki ayrı görünüşüdür. O halde Tanrı tabiatın dışında değil; tabiattadır. Varolan her şey Tanrı'da vardır. Ona “Tanrı” veya “tabiat” denilmesi bir şeyi değiştirmez. Çünkü tabiat, müstakil cevherlerin toplamından meydana gelen organik bir yapı değil, tek ve bölünmez bir cevherdir (Magee 2000: 92).

Spinoza, Tanrı'yla görünüşleri arasındaki ayrımı “natura naturans ve natura naturata” kavramlarından hareketle açıklamıştır. O; natura naturansla varlığı kendiliğinden olanı, ezeli ve sonsuz özü ifade eden cevheri, hür neden ola-

10 Ancak Panteist düşüncenin izlerine daha önceki filozoflarda rastlamak da mümkündür. Spinoza'dan önce John Scottus Eriugena (810-877), Giordano Bruno (1548-1600) ve Jakop Boehme (1575-1624) panteist olarak kabul edilen düşünürlerdir. Ancak panteizmi mantıki sonuca götürmede hiç biri Spinoza kadar başarılı olamamıştır (Aydın 1999: 186-187).

rak düşünölen Tanrı'ı kastetmektedir. Natura naturatayla ise Tanrı'nın tabiatının zorunluluğu gereği ortaya çıkan şeyleri veya Tanrı'da varolan, Tanrı'sız ne var olabilen ne de tasarlanabilen şeyler olarak düşünölen Tanrı'nın sıfat ve tavırlarını kastetmektedir. Dolayısıyla Spinoza'ya göre, natura naturans Tanrı'dır. Natura naturata ise, Tanrı'nın sıfatları ve tavırlarıyla ortaya çıkan şeylerin tümü, yani tabiattır (Bayrakdar 1996: 291).

Spinoza'ya göre (1965: 40-44), geometrik şekiller için mekân ne ise, nesnelere için Tanrı odur. Mekân, geometrik şekillerin varoluğu nedenidir, onlar ancak mekânda var olabilirler. Bu şekiller mekânın sınırlamalarından, řu veya bu biçimi almasından başka bir şey değildir. Aynı şekilde Tanrı dışındaki diğer nesnelere de, Tanrısal özün çeşitli şekiller almasından başka bir şey değildir. Tanrı, varolanların olabilirliğini kendi içinde bulunduran özdür. Nasıl ki mekân olmadan geometrik şekiller bir hiçseler, nesnelere Tanrı olmadan bir hiçtir. Geometrik şekiller, mekândan matematiksel zorunlulukla çıktıkları gibi nesnelere de Tanrı'nın özünden matematiksel zorunlulukla çıkmışlardır. Tanrı tabiatı yaratmamış, tabiat Tanrı'nın özünden zorunlu olarak çıkmıştır. Zira Tanrı, tabiatın içindedir; bir başka ifadeyle tabiatın kendisidir. Nesnelere onların genel özü olarak bulunur. Bu anlamda nesnelere Tanrısal özün görünüşünden ibarettir. Bu öz, nesnelere ve nesnelere birlikte vardır.

Spinoza'ya göre (1965: 44-45), Tanrı bize birtakım nitelikleriyle görünmektedir. Tanrı, sonsuz sayıda sığata sahip olmakla birlikte, biz bunlardan yalnızca ikisini bilebiliriz. Bunlar düşünce ve yer kaplama sıfatlarıdır. Tanrı'nın yer kaplaması cisimsel ve bölünebilir bir varlık olduğu anlamına gelmemektedir (Arıcan 2004: 116). Tanrı'nın sonsuz sıfatlarından düşünce ve yer kaplama birbiriyle ilişkili olan iki sıfattır. Yer kaplama, düşünce sıfatının kendisinde anlam kazandığı mahal konumundadır, çünkü düşünce yer kaplama sıfatıyla anlam kazanır. Bunlar Tanrısal özün göründükleri formlardır. Biz Tanrısal özü, madde dünyasında veya ruhsal olaylarda kendini açığa çıkarmış olarak görürüz. Tanrı'nın niteliklerinden oluşan bu iki dünyanın kendine özgü yapısı vardır. Bu yüzden onları birbirine indirgeyemez, birini diğeriyle açıklayamayız. Onları yalnız kendi iç dünyalarında anlayabiliriz. Bu bağlamda ruhsal dünya düşünce, maddi dünya ise yer kaplama modu ile açıklanır. Onlar aynı cevherin iki farklı yönü olduklarından aralarında geçiş söz konusu değildir (Spinoza 1965: 44-45).

Spinoza'ya göre (1965: 34-35), Tanrı zorunlu olarak vardır. Onu ne varlığa çıkararak ne de varlığını ortadan kaldıracak bir neden bulunmaktadır. Kendisi dışında eylemlerini etkileyen, ona zorunluluk yükleyen bir varlık yoktur.

Özü, varlığı zorunlu olarak kuşattığından tüm şeylerin nedenidir. Özü yetkin-sizliği içermediğinden, mutlak yetkinliğe sahip olduğundan varlığından şüphe etmeye hakkımız yoktur. Varlığına dair herkesin kabul edebileceği kesinlikte mutlak nedenler vardır. Yokluğunun düşünülmesi muhaldir (Spinoza 1965: 22). Dört köşeli bir daire düşünemediği gibi Tanrı'nın yokluğu da düşünülemez. Dört köşeli dairenin varlığını savunmayla Tanrı'nın varlığını inkâr etmenin saçmalığı aynıdır (Arıcan 2004: 97).

Spinoza'nın insan anlayışına gelince; insanın özelliği cevher olması değildir. Çünkü insanın varoluşu zorunlu değildir, herhangi bir insan hatta tüm insanlık var olabileceği gibi var olmayabilirdi de. Var olacaksa hangi biçim altında var olacağı bellidir. İnsanın özü, evrensel varlıkta varolan, evrensel varlık olmadan tasavvur edilemeyen bir şeydir. O, evrensel varlığın belirli bir hali ya da modifikasyonudur. Bir başka ifadeyle evrensel varlığın özünü belli ve belirli bir biçimde açığa çıkardığı modifikasyonudur (Spinoza 1965: 26-27).

Panteizmde; Tanrı'nın tabiatın ayrı, kendine özgü zatı bulunmamaktadır. Bilakis Tanrı, tabiatın aynısıdır; varolan her şey Tanrı'dır. Var olan şeyler tek bir cevherin, yani Tanrı'nın çeşitli biçimlerdeki tezahürlerinden ibarettir. Dolayısıyla panteizmde Tanrı, tabiat ve insan ayırımından bahsedilemez. Tabiat ve insanın Tanrı'dan ayrı müstakil bir varlığı yoktur. Onlar Tanrı'nın açılımından, görünümünden veya parçalarından ibarettir. Bu anlamda tecrübeye konu olan varlıklar Tanrı'dan başkası değildir. Böyle bir Tanrı-âlem ilişkisi, yaratıcı ve yaratılan ilişkisi ortadan kaldırıldığından ilahi dinlerdeki Tanrı-âlem ilişkisiyle çelişmektedir. Netice itibarıyla panteizmin Allah-âlem ilişkisi, vahdet-i vücûddaki aynadaki görüntüyle görüntü sahibi arasındaki ilişki şeklinde değildir. Birincisi monist temel üzerine kurulu iken, ikincisi dualist bir temel üzerine kuruludur. Yani panteizmde ilahi dinlerin en önemli inanç esaslarından biri olan, birbirine indirgenemeyen yaratan-yaratılan ayrımı iç içe, bir bütün halindedir.

İlahi dinlerde, yaratan ile yaratılan birbirinden ayrı varlık modlarına sahiptir. Onlar arasındaki ilişki yaratılanın yaratıcının eseri ve mahlûku olması, Ona muhtaç olması, O olmadan var olamaması ve onsuz varlığını muhafaza ve devam ettirememesidir. Yaratan ise hiçbir şekilde yaratılana muhtaç değildir. Panteizm, bu ayrımı ya tamamen ortadan kaldırmış veya silik ve belirsiz bir hale getirmiştir. Aşkın Tanrı anlayışı yerine tamamıyla içkin Tanrı anlayışını yerleştirmiştir. Bu Tanrı ile tabiatın özdeşleştirilmesiyle sonuçlanmıştır

(Uludağ 1996: 30). Ayrıca ilahi dinlerde ilim, irade ve kudret sahibi yaratıcı fikri önemli bir yere sahiptir. Panteizmde her şey Tanrı'da olup bittiğinden, aşkın ulûhiyet anlayışına yer olmadığından ve Tanrı'nın tabiattan ayrı bir zatı bulunmadığından "yaratma" fikrine yer yoktur (Aydın 1999: 197). Ancak yaratma fiilinin reddedilmesi durumunda, eşyanın hakikati göz önünde bulundurulduğunda, Allah-âlem ilişkisinin açıklanması içinden çıkılmaz bir hal almaktadır.

Panteizmde, sonlu ile sonsuz arasındaki ilişki de sağlam bir şekilde temellendirilememiştir. Örneğin, "sonlu olan ben, nasıl oluyor da aynı zamanda bütünü bir parçası oluyor?" sorusuna tatmin edici cevap verilememektedir. Bir diğer husus, kötülük reddedildiğinde veya kötüyle iyi arasındaki fark asgariye indirildiğinde kötülük probleminin daha karmaşık hale gelmesidir. Ayrıca bu doktrininde günah, ahlaki sorumluluk ve kötülükle mücadelenin gerekliliğine açıklama getirilememektedir (Afifi 1964: 157). Panteizmde, "Tanrı her şeydedir" denilmekle varlık mertebeleri arasındaki ayrım ortadan kaldırıldığı, taşla insanın bir tutulduğu iddia edilmiştir. Ancak panteizmde, pratik düzeyde böyle bir iddiada bulunulmamaktadır. Tanrı her varlıkta şu veya bu derecede mevcuttur; fakat bazı varlıklarda tecelli çok daha bariz şekilde ortaya çıkmıştır (Aydın 1999: 196).

Panteizmde ibadet, dua ve kulluk gibi kavramlar da anlamını yitirmektedir. Çünkü ibadet ve dua Allah-insan ayniyetine değil, zat bakımından ayrı Allah-insan münasebetine dayanır. Panteizm yaratmaya, insan hürriyetine ve dini tecrübeye imkân tanımadığı için son derece karamsar bir öğretilerdir (Arıcan 2004: 36). Gerek Tanrı'nın irade özgürlüğü, gerekse bireyin iradesi ortadan kaldırılarak katı bir cebirciliğe yol açılmıştır. Bu ibadet, ahlak ve hukuk hükümleri ile yükümlü ve sorumlu olan insanı sorumsuz bir hale getirir, ibahiyeciliğe sebep olur (Uludağ 2009: 30).

Panteizm hakkında bilgi verdikten sonra şimdi vahdet-i vücûd ile panteizm arasındaki benzerlik ve farklılıkların neler olduğunu sıralamaya geçebiliriz. Araştırmamız boyunca yararlandığımız kaynaklardan hareketle bu iki sistem arasındaki benzer ve farklı yönleri İbni Arabî'nin ve Spinoza'nın fikirlerini temel alarak şu şekilde sıralayabiliriz.

### **Karşılaştırma**

1- Vahdet-i vücûd ve panteizmde ulûhiyet ve ontolojik meselelere açıklama getirilmiştir.

2- Her iki doktrinin temel kaynağı olarak sistem kurucularının din anlayışları gösterilebilir. İbn Arabî'de Antik Yunan felsefesinin izleri görülse de sistemi Kuran ve hadis kaynaklı olduğundan İslami bir karakter arz etmektedir. Spinoza; İbn Arabî ve İslam düşünürlerinden etkilendiği (Spinoza 1965: X-XI) için hem Arabî ve İslam düşünürlerinin hem de mensubu olduğu Yahudiliğin etkilerinin görüldüğü bir sistem kurmuştur.

3- Her iki sistem kurucusu bazı çevreler tarafından dinsizlikle suçlanmışlardır.

4- Vahdet-i vücûd ve panteizmde Tanrı-âlem birliğinden söz edilerek varlık bire indirgenmiştir. Ancak bu sistemlerin 'birlik' kavramına yükledikleri anlam aynı değildir. Şöyle ki, panteizmde Tanrı ile âlem özdeşliği söz konusu iken, yani Tanrı'nın evrenden ayrı ve bağımsız bir varlığı yokken; vahdet-i vücûdda âlem, Tanrı'nın isim ve sıfatlarının tecellisi olduğundan Tanrı, zat itibariyle evrenden bağımsız bir varlığa sahiptir. Bu bağlamda panteizm monist bir sistemken; vahdet-i vücûd, Tanrı-madde özdeşliği olmadığından (panteizmdeki şekliyle) monist bir sistem değildir.

5- Vahdet-i vücûd'da Tanrı mutlak varlık olması (zat) itibariyle aşkın, sıfat ve isimleri itibariyle içkindir. Panteizmde ise Tanrı, hem zat hem de sıfat itibariyle içkindir. Bu nedenle vahdet-i vücûd, Tanrı'yı âlemde içkin gören panteizmden ayrıldığı gibi tamamen aşkın gören teizmde de ayrılmaktadır.

6- Panteizmde, yaratıcı-yaratılan ayrımı ortadan kalkmakta, yaratıcının yaratılan karşısındaki konumu belirsizleşmektedir. Tanrı, eşyayla aynı kabul edildiğinden hulul vardır. Vahdet-i vücûdda ise eşya, bizzat Tanrı'nın kendisi değildir; hakikatini Tanrı'da bulan gölge varlıktır. Ontolojik anlamda Tanrı'nın hululü söz konusu değildir.

7- Her şeyin; panteizmde Tanrı, vahdet-i vücûdda Tanrı'nın eseri olduğu savunulmaktadır. Vahdet-i vücûdda Tanrı; çokluğunun arkasındaki birlik, görünüşün arkasındaki gerçeklik olarak kabul edilmiştir.

8- Vahdet-i vücûd, daha ziyade dini tecrübe ve keşfe dayanan tasavvufi ve felsefi, panteizm ise rasyonel veri ve mantıksal çıkarımlara dayanan felsefi bir sistemdir.

9- Vahdet-i vücûd ve panteizmde Tanrı'nın sonsuz sığata sahip olduğu kabul edilmiştir. Panteistlere göre, bu sıfatlardan sadece düşünce ve yer kaplamayı bilebiliriz. Vahdet-i vücûdda Allah'a düşünce ve yer kaplama gibi sıfatlar isnat edilmemiş, bunun yerine zati ve subûti sıfatlardan bahsedilmiştir.

10- Panteizmde, Tanrı-insan özdeş kabul edildiğinden ilahi emir ve yasaklara, zühd ve ibadet hayatına, ahiret hayatı gibi unsurlara yer verilmemiştir. Vahdet-i vücûdda bu dini unsurların önemli bir yeri ve rolü vardır.<sup>11</sup>

11- Panteizmde oluş, zorunlu kabul edildiğinden irade sıfatına yer yoktur. Vahdet-i vücûdda ise Tanrı fiillerinde irade sahibidir, zorunluluk söz konusu değildir.

12- Vahdet-i vücûd, inzivaya çekinilmesi sonucu manevi açılımların gerçekleşmesiyle edinilen ledünni bilgilere dayanmaktadır. Bu ilmin hakikatinin kavranılabilmesi için, insanı kâmilin gözetimi altında yetişmek şart koşulmuştur. Panteizmin anlaşılabilmesi için, böyle bir şart konulmamış, akıl ve zekâ yeterli görülmüştür.

Burada söylenilmek istenen husus, vahdet-i vücûdun, insani kâmilin gözetiminde yetişmeyenlerin anlayamayacağı değildir. Akıl ve mantıkla bu doktrinin anlaşılması mümkün olsa da onların tam olarak neyi kastettiklerini anlamak için onların yaşadıklarını iddia ettikleri sekr halinin yaşanması gerektiğidir. Çünkü bu anı yaşayanlar aklın onu tam olarak anlamakta ve anlatmakta aciz kaldığını belirtmişlerdir. Onlara göre, aşk alanında aklın katedeceği bir mesafe yoktur.<sup>12</sup>

13- Panteizmde Tanrı evrendedir, yani evren ile sınırlıdır. Vahdet-i vücûdda ise evren, Tanrı'dadır ve evrenin Tanrı'yı sınırlaması söz konusu değildir.

Sonuç itibariyle vahdet-i vücûdda aşkın bir zatın varlığı kabul edildiğinden, bu doktrinin panteist bir öğreti olduğu söylenilemez. Panteizmde Tanrı, tabiatla aynılaştırılmış ve özdeş kabul edilmişken vahdet-i vücûdda Tanrı'nın

11 İbn Arabî, kendisini züht ve ibadete vermiş, inzivaya çekilip zikir ve tefekkürle meşgul olmuş, ilahî hakikatin keşf ve ilham yoluyla bilinebileceğini, kendisinin bilgilerini bu yoldan aldığı ileri sürmüştür. (İbn Arabî 1994: I, 199). Tunus'ta imamın arkasında namaz kılarak gökyüzünde bir ışık görmüş, öyle bir nâra atmıştır ki kendisi ve orada bulunanlar kendilerinden geçmişlerdir. Hatta kadınlar balkonlardan yere düşmüşler, ama hiç birine bir şey olmamıştır. (İbn Arabî 1994: I, 436). İbn Arabî, küçük yaştan itibaren zühd hayatının gereklerine uymuş, ibadetlerini aksatmadan sürdürmüştür. İlk eserlerinde zühd ve sülûkun önemi üzerinde durmuştur. *el-Emru'l-Muhkem* isimli eserinde zühd hayatının temel kurallarını incelemiştir (Uludağ 1995: 97).

12 Mevlana (1953: I. 120) bu durumu şöyle izah etmiştir: "Akıl, aşkın şerhinde çamura batmış merkep gibi aciz kaldı. Aşkında, âşıklığın hakikatini söyleyecek yine aşktır".

isim ve sıfatlarının tecellisi olarak kabul edilmiştir. Yani vahdet-i vücûdda ontolojik anlamda Tanrı–tabiat aynılığı söz konusu değildir.

### Kaynaklar

- Aclûnî, İsmail b. Muhammed (1422). *Keşfu'l-Hafa ve Müzîlü'l-İlbâs Amme'stehera Mine'l-Ahâdîsi Alâ el-Sineti'n-Nâs*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Ahmed b. Hanbel (1415). *Müsned*. Kahire: Daru'l Haremeyn.
- Afifî, Ebu'l-Alâ (1964). *The Mystical Philosophy of Muhyiddin İbnü'l-Arabî*. Lahor.
- ----- (2002a). *Fusûsü'l Hikem Okumaları İçin Anahtar*. Çev. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yay.
- ----- (2002b). "*İbn Arabî'de A'yân-ı Sâbite*". *İbn Arabî Anısına Makaleler*. Çev. Tahir Uluç, İstanbul: İnsan Yay.
- Arıcan, M. Kazım (2004). *Panteizm, Ateizm ve Pan-enteizm Bağlamında Spinoza'nın Tanrı Anlayışı*. İstanbul: İz Yay.
- Aydın, Mehmet (1999). *Din Felsefesi*. İzmir: İİFV Yay.
- Balyani, Evhaduddin Abdullah b. Mesud (2003). *Mutlak Birlik, Nefsini Bilen Rabbini Bilir*. Çev. A.Vasfî Kurt, İstanbul: İnsan Yay.
- Bayrakdar, Mehmet (1996). "Spinoza'nın 'Natura Naturans' ve 'Naturanaturata' Kavramlarının İslami Kökenleri". *AÜF Dergisi* XL: 291-299.
- Chittick, William (1998). *The Self-Disclosure of God, The Principles of Ibn al-'Arabi's Cosmology*. Albany: State University of New York Press.
- ----- (1999). *Hayal Âlemleri İbn Arabî Ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi*. Çev. Mehmet Demirkaya, İstanbul: Kaknüs Yay.
- Corbin, Henry (2000). *İslam Felsefesi Tarihi*. Çev. Ahmet Arslan, İstanbul: İletişim Yay.
- Coşkun, İbrahim (2008). "Muhyiddin İbn Arabî'nin Felsefesinde 'Allah' Mefhumu". *Tasavvuf* XXI: 117-143.
- Demirli, Ekrem (2005). *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*. İstanbul: İz Yay.
- Erdem, Hüsamettin (1990). *Bir Allah-Âlem Münasebeti Olarak Panteizm ve Vahdet-i Vücûd*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yay.
- Ertuğrul, İsmail Fenni (1997). *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*. Haz. Mustafa Kara, İstanbul: İnsan Yay.
- ----- (1928). *Maddiyûn Mezhebinin İzmihlâli*. İstanbul: Orhaniye Matb.
- Filiz, Şahin (1995). *İslam Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri*. İstanbul: İnsan Yay.
- Gazali (1964). *Mişkâtü'l-Envâr*. Nşr. Ebu'l Ala Afifî, Kahire.
- ----- (1989). *Fusûsü'l-Hikem*. Tah. Ebu'l-Alâ Afifî, Bağdat.
- İbn Arabî, Muhyiddin (1991). *Fena Risalesi*. Çev. Mahmut Kanık, İstanbul.
- ----- (1994). *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye fî-Ma'rifeti'l-Esrâri'l-Mâlikiyye ve'l-Mulkiyye*. Beyrut: Dâru Sâdır.
- ----- (2008). *El-Bulga Fi'l Hikmeh*. Ter. Vahdettin İnce, Ed. Şükran Eser Gök-nar, İstanbul: Kitsan Yay.
- İbn Teymiyye (1988). *Vahdet-i Vücûd Risalesi*. Çev. Heyet, İstanbul: Tevhid Yay.



- İmam-ı Rabbanî, Ahmed Fâruk-i Serhendî (2008). *Mektubât Tercemesi*. Terc. H.Hilmi Işık, İstanbul: Hakikat Kitabevi Yay.
- Kam, M. Ferit (1994). *Vahdet-i Vücûd*. Sad. Ethem Cebelioğlu, Ankara: TDV.
- Karadaş, Cağfer (2008). “Muhyiddin İbn Arabî'nin İtikâdî”. *Tasavvuf XXI*: 67-94.
- Kari, Aliyyu'l (1293). *Risaletu fi Vahdet-il Vücûd*. İstanbul.
- Konevi, Sadreddin (2002). *Vahdet-i Vücûd ve Esasları*. Çev. Ekrem Demirli, İstanbul.
- ----- (2004). *Miftâhu'l-Gayb*. Çev. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yay.
- Konuk, Ahmet Avni (1987). *Fusus'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*. Haz. Mustafa Tahralı ve Selçuk Eraydın, İstanbul.
- Kurt, Ali Vasfi (2009). “İbn Arabî'de Hayâl ve Vücûd Paradoksu Özelinde El-Futûhâtu'l-Mekkiyye İle Fusûsu'l-Hikem'in Karşılaştırılması”. *Tasavvuf XXIII*: 511-542.
- Mevlana Celaleddin-i Rumî (1953). *Mesnevi*. Terc. Veled İzbulak, İstanbul.
- Magee, Bryan (2000). *Felsefenin Öyküsü*. Çev. B.Sina Şener, Ankara: Dost Kitapevi Yay.
- Massignon, Louis (2006). *Hallacı Mansur'un Çilesi: İslam'ın Mistik Çilesi*. Çev. İsmet Birkan, İstanbul: Ardiç Yay.
- Mustafa Sabri Efendi (1950). *Mevkîfu'l-Akl ve'l-İlim ve'l-Alem min Rabbi'l-Alemin ve İbâdîhi'l-Mürselîn*. Daru'l-İhya.
- Muslu, Ramazan (2009). “Vahdet-i Vücûd Üzerine Yazılmış Bir Risale: Erbilî'nin Mir'âtü'ş-Şühûd Fî-Beyânî Vahdeti'l-Vücûd'u”. *Tasavvuf XXIII*: 303-323.
- Sevim, Seyfullah (1997). *İslam Düşüncesinde Marifet ve İbn Arabî*. İstanbul: İnsan Yay.
- Spinoza (1965). *Etika*. Çev. H.Ziya Ülken, İstanbul.
- Taberanî (1415). *el-Mu'cemu'l-Evsat*. Kahire: Daru'l Haremeyn.
- Taftazani, Saduddin (1294). *Risaletu fi Vahdet-il Vücûd*. İstanbul.
- Tahralı, Mustafa (1987). *Fusus'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*. Dergah Yay., İstanbul.
- Tosun, Necdet (2009). “İmamı Rabbanî'ye göre Vahdeti Vücûd ve Vahdeti Şühûd”. *Tasavvuf XXIII*: 181-192.
- Uluç, Tahir (2006). “İbn Arabî'de Mistik Sembolizm”. *Tasavvuf*, XIV: 151-190.
- Uludağ, Süleyman (1996). *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Marifet Yay.
- ----- (1995). *İbn Arabî*. Ankara: TDV Yay.
- ----- (2009). “Ferîd Kâm ve Vahdeti Vücûd Adlı Eseri”. *Tasavvuf XXIII*: 25-35.
- Ülken, H.Ziya (1998a). *Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru İslam Felsefesi Kaynakları ve Etikeleri*. İstanbul: Ülken Yay.
- ----- (1998b). *İslam Felsefesi*. İstanbul: Ülken Yay.