

BEDİÜZZAMAN'A GÖRE VAHDET-İ VÜCÜD

VAHDET-I VUCUD ACCORDING TO
BEDIÜZZAMAN

**Aykut
KÜÇÜKPARMAK**

Doç. Dr.,
İnönü Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi,
Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü,
a.kucukparmak@gmail.com

CİLT: 1 SAYI: 1
ARAŞTIRMA MAKALESİ

MAKALE GELİŞ TARİHİ
08.11.2021

MAKALE KABUL TARİHİ
21.12.2021

YAYINLANMA TARİHİ
31.12.2021

ÖZET

Tasavvuf İslam dünya görüşünün en önemli tezahür biçimlerinden biridir. İslam'ın kalbî, derunî ve ihsan boyutları tüm hususiyetleriyle bu alanda tezahür eder. Şüphesiz tasavvuf alanındaki en etkili ve dikkate değer meşreplerden biri de Vahdet-i Vücûd meşrebidir. Bu meseleler üzerine yapılacak incelemeler İslam düşünce geleneğinin anlaşılmasında belirleyici etkiye sahiptir. Bu çerçevede, Bediüzzaman'ın Vahdet-i Vücûd ilgili değerlendirmeleri konunun anlaşılmasına katkı sağlayacak önemli hususlar içerir ve bu yönüyle incelemeyi hak etmektedir. Gerçekten de Bediüzzaman kaleme aldığı ilk eserinden itibaren Vahdet-i Vücûd konusunu farklı veçheleriyle ele almış ve bu doğrultuda önemli izahatlarda bulunmuştur. Ancak bu değerlendirmelerin eserlerinde dağınık bir biçimde bulunması çoğunlukla konu bağlamındaki görüşlerinin bütüncül şekilde kavranmasını ve sağlayabileceği katkıların görünmesini engellemektedir. Bu hususlar göz önüne alınarak, çalışma boyunca Bediüzzaman'ın tasavvuf ve Vahdet-i Vücûd ilgili görüşleri ortaya konulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Bediüzzaman, Vahdet-i Vücûd, İbnü'l Arabî, Panteizm

ABSTRACT

Tasavvuf is one of the most important forms of manifestations of the Islamic worldview. The heart, inner and ihsan dimensions of Islam with all their characteristics are manifested in this area. Undoubtedly, one of the most influential and remarkable path in the field of Tasavvuf is vahdet-i vücud too. Studies on these issues have a decisive effect on understanding the tradition of Islamic thought. In this context, Bediuzzaman's evaluations about the vahdet-i vücud include important points that will contribute to the understanding of the subject and deserve to be examined in this respect. Indeed, since his first works which he wrote, Bediuzzaman has dealt with the subject of vahdet-i vücud with different aspects and made important explanations in this direction. However, the scattered presence of these evaluations in his works often prevents being comprehended from in a holistic way his views on the subject and appearing the contributions that he can provide. Considering these issues, Bediuzzaman's views on tasavvuf and vahdet-i vücud will be revealed throughout the study.

Keywords: Bediüzzaman, Vahdet-i Vücûd, İbnü'l Arabî, Pantheism

GİRİŞ

İslami dünya görüşü, kendisini ikmal ettikten çok kısa bir süre sonra, insanlık tarihinde eşine az rastlanır bir fetih ve inkişafa muvaffak oldu. Daha önce köklü medeniyetlere sahip birçok imparatorluklar ve devletler İslam'ın sınırları içine dâhil oldu. Bu genişleme ve fetih sürecinde Hermetizm, uzak doğu mistisizmi ve Grek felsefesi gibi köklü düşünce okulları da İslam düşünce dünyasına dâhil oldu. Bu karşılaşma neticesinde İslam dünyasında çok önemli düşünce okulları meydana geldi. Daha ikinci hicrî yüzyılda, Cabirî'nin(ö. 2010) tasnifinden yola çıkarsak, Beyanî, İrfanî ve Burhanî epistemik sistemleri yapılarını çoktan tamamlamışlardı. Beyanî epistemik sistem, Şâfiî'nin(ö. 204/820) öncülüğünde Kur'an'ın nasıl anlaşılacağına usullerinin belirlenmesini içeren kelami düşünce okuludur. İrfanî epistemik sistem ise, Hermetik mistik düşünce okullarının belli ölçüde etkilerini barındıran tasavvuf yolunu kapsar. Burhanî epistemik sistem ise, Grek felsefesinin etkisiyle meydana gelen felsefi düşünce okulunu ifade eder.

Biz bu çalışmamızda, bu üç düşünce okulundan irfanî ekolü ele almayı ve bu okul içerisindeki birçok farklı meslek ve meşrep içerisinde Vahdet-i Vücûd mesleği üzerine yoğunlaşmayı hedefliyoruz. Ancak Vahdet-i Vücûd mesleğinin başlı başına ele alınması çalışmamızın sınırlarını oldukça aşmaktadır. Bu nedenle çalışmamızı, geleneksel İslamî düşüncenin 21. yüzyıldaki önemli bir temsilcisi olan, Bediüzzaman Said Nursi'nin (ö.1960) Vahdet-i Vücûd'a dair görüşleriyle sınırlandıracağız.

Bediüzzaman kaleme aldığı ilk eserinden itibaren Vahdet-i Vücûd konusunu farklı veçheleriyle ele almış ve bu doğrultuda önemli izahatlarda bulunmuştur. Bu çerçevede, Vahdet-i Vücûd görüşünün mahiyetine dair değerlendirmelerden, panteizmle arasındaki temel farklara; âlem-i misalin hakikatinden, Vahdet-i Vücûd'a isal eden nedenlere varıncaya kadar geniş yelpazedeki konular farklı eserlerinde Bediüzzaman tarafından ele alınmış ve özgün bir şekilde değerlendirilmiştir. Ancak bu değerlendirmelerin farklı eserlerde dağınık bir biçimde bulunması çoğu kez Bediüzzaman'ın konu bağlamındaki görüşlerinin bütüncül şekilde kavranmasını ve sağlayabileceği katkıların görünmesini engellemektedir. Bu hususlar dikkate alındığında, Bediüzzaman'ın konuyla ilgili görüşleri üzerine bir incelemenin bir taraftan Vahdet-i Vücûd öğretisinin günümüz dünyasında anlaşılması hususunda önemli katkılar sağlayacakken, bir taraftan da Bediüzzaman'ın anlaşılması konusunda dikkate değer katkılar sunacağı ümit edilebilir ve bu açıdan oldukça önemlidir.

Bu doğrultuda incelememizin ilerleyen kısımlarında öncelikle, tasavvufi düşünme biçimi ana hatlarıyla belirlenerek Bediüzzaman'ın bu konudaki görüşlerini incelenmeye gayret edilecektir. Daha sonraki kısımda ise Vahdet-i Vücûd görüşünün mahiyetinin ortaya konmasına ve Bediüzzaman'ın bu konuya dair değerlendirmelerinin neler olduğunun açığa çıkarılmasına çalışılacaktır.

TASAVVUF VE BEDİÜZZAMAN'IN DEĞERLENDİRMELERİ

Genellikle Cibril hadisi olarak bilinen, Peygamber (s.a.v) sahabeler içerisinde Cibril'in sorması üzerine İslam, iman ve ihsan kavramlarını açıkladığı hadis, İslam düşüncesindeki tasavvufi ekolün kaynağı olarak kabul edilir. Bu hadise göre, ihsan Allah'ı görmüşçesine ibadet etmektir, zira biz O'nu görmesek de O bizi görmektedir. İhsan aynı zamanda yapılan şeyi en güzel bir surette yapmayı da ifade eder. Bu hadisin İslam ve imanla ilgili kısımları fıkıhçılar ve kelamcılar tarafından yoğun şekilde incelenmiş ve ortaya konmuş, ancak ihsan boyutu ihmal edilmiştir. İslamın ihsan boyutu daha çok sufiler tarafından ele alınmış ve İslam'ın ruhu ve özü olarak incelenmiştir.¹ Sûfîlerin ihsanı İslam'ın özü olarak ele almaları tasavvuf yolunun zahirden çok batına önem veren ve akıldan ziyade kalbin ayağıyla hakikate ulaşmayı mümkün gören bir mahiyete bürünmesine neden olmuştur.

1 - Chittik, William, *Tasavvuf*, çev. Turan KOÇ, İz Yay. İstanbul 2006, s. 38-42.

Tasavvuf yolunun en belirgin özelliklerinden biri, Tanrı'nın marifetine dair tenzihten çok teşbihe yönelmesi ve bu bağlamda varlıktaki birliğin müşahedesidir.² Hatta bu noktada tasavvufun hedefinin kesretteki birliğin, manevi hakikatlerin doğrudan müşahedesiyse sufi birey tarafından idraki olduğunu ifade edebiliriz.³ Buna göre bireyin keşfi bir surette varlığın hakikatine vasıl olarak çokluktan kurtulması ve birliğe ulaşması, tasavvufî yöntemin hem nihaî amacı hem de onun mahiyetini belirleyen temel bir husus olarak ifade edilebilir.

Tasavvuf yolu, hilkatin özündeki hakikate seyr-i sülûk mertebelerini kalp ayağıyla kat ederek ulaşmayı ifade eder. Bu durumu ifade etmek için yaygın bir şekilde çember-merkez örneği kullanılır. Bu örneğe göre, çemberin dışı şeriatı, merkez noktası hakikati ve çevreden merkeze doğru sonsuz sayıdaki yarıçaplarda tarikati temsil eder.⁴ Schuon bu benzetmeden yola çıkarak şeriatın, dogmatik, ayinsel ve yasal düzenler içeren İslam ve imanı, tarikat ve hakikatin ise ihsanı ifade ettiğini belirtir. Tarikat ve hakikat batını alanı, şeriat ise zahiri alanı oluşturur.⁵

Bu noktada, tasavvuf yolunun belirleyici unsurlarından biri olan zahir-batın ayırımına ve mahiyetine dair bir kısım değerlendirmelere yer verebiliriz. Tasavvufî anlayışta her şeyin bir zahir, görünen bir de derununda bulunan batınî veçhesi vardır. Yukarıda da işaret edildiği gibi görünüşte olan, kısır olan bu zahir aşılarak hakikate, lübbe ve batına ulaşmak tasavvufun nihaî amacı olduğu gibi ancak da onun vasıtasıyla elde edilebilir. Bu ayırım tasavvufî söylemin her seviyesinde geçerli olduğu gibi en temelde kendisini, sufi bireyin eylemden çok temaşaya, hukukî ayrıntılar yerine ruhî gelişmeye ve toplumsal olaylarla ilgilenmekten çok nefsi terbiyeye yönelmesi şeklinde tezahür etmiştir.⁶ Dolayısıyla zahir-batın ayırımı ve bunun içerimlerinin tasavvufî yöntemin en temel hususlarından biri olduğu ifade edilebilir.

Bu zahir batın ayırımının diğer bir tezahür biçimi de te'vil; diğer bir ifadeyle Kur'an ve hadisin ve diğer zahiri unsurların, batınına yani özüne ulaşmak için yorumla tabi tutmak şeklinde olmuştur. Bu te'vil konusu aynı zamanda, beyan ve irfan ehli âlimler arasında en temel çatışma noktalarından birini teşkil eder. Beyan âlimleri tevilin, kelimenin İslam öncesinde ve İslam'ın ilk dönemlerinde yaygın anlamının sınırlarında kalmasını ve beyani bilgi sahasının temel sınırlarını aşmamasını şart koşmuşlardır. Ancak bu anlayış irfan ehlinin istediği bir tevil anlayışı değildir. Onlar için tevil; temelde bu sınırları aşmayı ve lafzı başka bir bilgi alanına götürmeyi ifade eder. Bu alanı nassın zahirinin de işaret ettiği "hakikat" olarak kabul ederler.⁷

Sınırları pek belli olmayan bu tevil anlayışı ile sufi bireyin seyr-i sülûkta yaşadığı zevk ve vecd halleri beraber düşünüldüğünde, irfanî ekolde sıkça karşılaşılan "şatahat" türünden ifadeler ve nassların zahirleriyle uyumlu olmayan yorumların kaynağı daha net şekilde görülecektir.

Tasavvuf yolundaki zahir batın ayırımı ve batın olanın hakikat olduğu görüşünün bir neticesi de bu bilgi alanının belli bir kısım insanlara has olmasıdır. İbnü'l Arabî ilim mertebelerini üçe ayırır; akıl ilmi, haller ilmi ve sırlar ilmi. Bu ilimlerden üçüncüsünün herkes tarafından anlaşılamayacağını ifade eder.⁸ Bu batınî ilim alanının entelektüel sezgi yeteneğine sahip belli bir zümreye has olmasıyla yakından ilgili bir durum da, bu ilme ulaşmanın ancak bir şeyhe bağlanmayla elde edilebilir olmasıdır. Şeyhin şifahi öğretisi iman ilimlerine can verir, dolayısıyla onun aracılığı ve aktarmasıyla olmadığında yapılan düzenli zikirler

2 - Chittik, *a.g.e.*, s.55.

3 - Bahtiyar, Lale, *Sufi: Tasavvufî Arayışın Dışa Vurumu*, çev. Mehmet TEMELLİ, İz Yay. İstanbul 2006, s.14.

4 - Bahtiyar, *a.g.e.*, s. 12, Geylani Abdulkadir, *Füyuzat-ı Rabbaniyeye*, çev. Celal YILDIRIM, Bedir Yay. İstanbul 1975, s.9, Nasr, S. Hüseyin, *Ideals and Realities*, London 1972, s. 122.

5 - Schuon, Frithjof, *Varlık, Bilgi ve Din*, çev. Şehabettin YALÇIN, İnsan Yay. , İstanbul 1995, s. 39.

6 - Chittik, *a.g.e.* s. 66.

7 - Cabiri, Muhammed Abid, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Ekrem DEMİRLİ, Kitabevi Yay. , İstanbul 2000, s. 356.

8 - İbn-i Arabi, *Marifet ve Hikmet*, çev. Mahmut KANIK, İz Yay. , İstanbul 1995.

faydasız kalacaktır. Genellikle bu silsile büyük veliler aracılığıyla Peygamber (s.a.v.)'e kadar ulaşır.⁹ Tüm bu hususlar dikkate alındığında tasavvufun, kalbi seyr-i sülûk ile kesretteki birliğe ulaşmayı hedefleyen ve bu sürecin teoriden pratiğe bütün veçhelerini zahir-batın diyalektiği içerisinde ortaya koyan bir yaklaşım olduğu ifade edilebilir.

Tasavvufun bu temel özelliklerine genel hatlarıyla değindikten sonra, şimdi de Bediüzzaman'ın bu konu ile ilgili görüşlerini ele almaya çalışalım. Bediüzzaman tasavvufu, marifet ve iman hakikatlerinin keşfini gaye edinmiş, mirac-ı Ahmedî'nin (a.s.m.) gölgesi altında kalp ayağı ile bir seyr-i sülûku ruhanî neticesinde zevkî, halî ve bir derece şuhudî olarak Kur'an ve iman hakikatlerine mazhariyeti ifade eden ulvi bir sırrı insanî ve kemal-i beşeri olarak tanımlar.¹⁰ Oldukça yoğun bu tanıma dikkat edildiğinde Bediüzzaman'ın öncelikle tasavvufun gayesini iman hakikatlerinin açığa çıkarmak olarak belirlediğini ve bu yöntemin aslını ya da hakikatini de Peygamber'in (a.s.m.) miracına dayandırdığını ifade edebiliriz. Buna göre tasavvuf, kökenleri ve kaynağı İslam'da bulunan ve amacı da imanı inkişaf ettirmek olan bir hakikat olarak görülmemelidir. İkinci olarak bu yöntemin epistemik esaslarına işaret edilerek, tasavvufun insanın mantık ilkelerine bağlı rasyonel veçhesiyle değil zevk, hal ve şuhuda dayalı duygusal veçhesiyle bir bilgi elde etme süreci olduğunun altı çizilir. Bu haliyle tasavvuf, Bediüzzaman tarafından, beşerî kemal ve yetkinliğin bir tezahürü olarak görülür.

Bediüzzaman bir başka değerlendirmesinde tasavvufun kökenini insan kalbinin camiiyeti olarak belirler. Buna göre insan kalbi kâinata çekirdek olabilecek bir camiiyettir ve bu potansiyeli işlettilirip bilfiil hale getirecek en birinci bir vasıta da tasavvuftur. Bediüzzaman bu durumu şu şekilde ifade eder: "Hadsiz hakaik-i kâinatın çekirdeği hükmünde olan mahiyet-i insaniyedeki bu kalbin işlettilirilmesi ve bilfiil hale gelmesi için birinci bir vasıta tasavvuf yolu ile hakaik-i imaniyeye yönelmektir."¹¹ Bu durumda, Bediüzzaman'ın tasavvufun bir diğer kaynağı olarak da insan tabiatını gördüğü sonucu çıkarılabilir.

Ayrıca Bediüzzaman, tasavvufu şeriatın bir burhanı olarak değerlendirir. Zira şeriatın ders verdiği ahkâmın hakikatini, tasavvuf zevkiyle, keşfiyle ve ondan feyz almasıyla o hükümlerin hak olduğuna ve haktan geldiğine en zahir bir burhan olur.¹²

Tüm bu değerlendirmeler dikkate alındığında Bediüzzaman'ın genel olarak tasavvuf, onun amaçları ve neticeleri hakkında oldukça olumlu bir yaklaşıma sahip olduğu ifade edilebilir görünmektedir. Ancak bu onun tasavvufla ilgili değerlendirmelerinin yalnızca bir veçhesini oluşturur. Çünkü Bediüzzaman bu değerlendirmelere ilaveten tasavvuf yolunun mahiyeti gereği bir kısım tehlikeleri de içerdiğini belirtir ve bu vartaları sekiz madde olarak sıralar. Bu vartalardan zarar görmemek için usul-i imaniyeyi ve esasat-ı şeriatı daima rehber ve esas tutmak gerektiğini belirtir, sufi bireyin müşahede ve zevkinde bu esaslara muhalefet eden bir durum olduğunda, bu keşf ve zevk halleri iman ve şeriat esaslarının rehberliğinde değerlendirilmelidir.¹³ Bediüzzaman'ın bu görüşü, Sünnî tasavvufî ekolün öncülerinden Cüneyd'in (ö. 297/909), tasavvuf ilminin mikyasının Kur'an ve sünnet olduğu¹⁴ şeklindeki görüşüne paralellik arz eder.

Yukarda kısmen değindiğimiz üzere, tasavvuf mesleğinde gidenlerin temel yaklaşımlarından biri, şeriat-tarikat ilişkisi bağlamında, şeriatın zahir, tarikat ve hakikatın ise batın olarak kabul edilmesidir. Bu yaklaşıma göre, tarikat ve hakikat şeraite nazaran daha üst bir konuma işaret etmektedir. Ancak Bediüzzaman, "şeriatın doğrudan doğruya, gölgesiz, perdesiz, sırr-ı ehadiyet ile rububiyet-i mutlaka noktasında hitab-

9 - Chittik, *a.g.e.*, s. 73.

10 - Nursi, Bediüzzaman Said, *Mektubat*, Zehra Yay., İstanbul 2004, s. 505.

11 - Nursi, *a.g.e.*, s. 506.

12 - Nursi, *a.g.e.*, s. 507.

13 - Bu vartalarla ilgili geniş bilgi için bkn. Nursi, *a.g.e.*, s.s. 518-519.

14 - Cabiri, *a.g.e.* s.364.

ilahinin neticesi olduğundan tarikat ve hakikatin en yüksek mertebelerinin şeriatın cüzleri hükmüne geçeceğini” belirtir. Tarikat ve hakikat meslekleri hakaik-i şeriatı yetişmek için vesile ve hadim ve basamaklar hükmündedir. Ve bu bağlamda bir kısım ehli tasavvufun şeriatı zahiri bir kısır, hakikati ise onun içi ve neticesi olarak tasavvur etmelerinin doğru olmadığını belirtir.¹⁵ Bu değerlendirmelerinden de anlaşılacağı üzere, Bediüzzaman, tasavvufun meselelerinin asıl ve hakikat, şeriatın ise buna ulaşmak için bir vesile olduğu şeklindeki görüşü kökten reddederek tersi bir ilişki kurar.

Bir bütün olarak tasavvufu ilgili görüşlerini dikkate aldığımızda, Bediüzzaman, hem tarikatı inkâr edip İslam'ın dışında gören, hem de tarikatı öz, şeriatı kısır kabul eden iki aşırı uçtaki görüşü de benimsemez. Bunun yerine, tasavvufu, şeriatı ve hakikate ulaşmak için bir vesile ve mahiyeti gereği bir kısım vartaları barındırmakla birlikte istikametle gidildiğinde çok mühim faydaları olan bir yol olarak değerlendirir.

VAHDET-İ VÜCÜD VE BEDİÜZZAMAN'IN DEĞERLENDİRMELERİ

Tasavvufi görüşün en temel hedeflerinden birinin kesretteki vahdeti, diğer bir ifadeyle varlıktaki birliği müşahade etmek olduğuna daha önce değinmiştik. Tasavvufi ekol içerisinde varlığın birliğine en aşırı şekilde vurgu yapan ve bu görüşü felsefi bir doktrin haline getiren, şüphesiz, Muhyiddin-i Arabî'dir (ö. 638/1240). Bu nedenle Arabî'nin mesleği Vahdet-i Vücûd olarak tesmiye edilmiştir. Vahdet-i Vücûd, Allah'tan başka hakiki hiçbir vücudu kabul etmeyen, bütün varlıkları “Mutlak vücut” un tezahür ve tecellisi sayarak hakiki varlığa nispeten onların yokluğunu keşf ve tecrübe yoluyla ortaya koyan tasavvufi bir meslek olarak tanımlanabilir.¹⁶ Açıkça görüleceği üzere bu tanımda iki husus ön plana çıkmaktadır. Bunlardan ilki; Mutlak vücudun nihaî öznenin belirlenimleri olarak görülmesi, diğer husus ise, varlığın öz olarak idrak edilmesinin mistik bir sezgi üzerine temellenen ve ondan doğan metafizik bir sistem olmasıdır.¹⁷

İbnü'l Arabî'nin Vahdet-i Vücûd görüşü incelendiğinde dikkate alınması gereken en temel hususlardan biri, bu tasavvufi mesleğin felsefeyle olan ilişkisidir. İbnü'l Arabî keşf ve müşahade yolu ile idrak edilen konuları akıl ile sistemleştirerek bir varlık nazariyesi geliştirmiştir.¹⁸ Bu noktada, Afifi, İbnü'l Arabî'nin varlık hakkında özel bir sistem sahibi olması itibarıyla diğer filozoflar gibi bir filozof olduğunu belirtir. Ancak o, felsefesini ifade ederken sufi istilah ve sembollerini kullanması itibarıyla de bir sufi-filozoftur. Bu durum aynı zamanda, onun eserlerindeki anlaşılmazlığın temel nedenlerinden de biridir.¹⁹ Hakikaten de, tasavvufi söylemin paradoksal ve nispeten kapalı üslubu İbnü'l Arabî'nin eserlerinde çok daha yoğun ve üst bir düzeyde karşımıza çıkar. Bu üsluptaki kapalı ve paradoksal ifadelerin varlığının en temel nedeni, Allah'ın hem nihai aşkınlığını hem de nihai içkinliğini en açık bir biçimde dile getirme gayesidir. Buna bir de, mutasavvıfların zevk ve vecd durumundaki sekr halinden kaynaklanan ifadeler eklendiğinde²⁰ bu üslubun nedeni daha da iyi anlaşılacaktır. İbnü'l Arabî'nin üslubundaki kapalılığın boyutları şu örnek üzerinden açıkça görülebilir. Ona bir gün, şu sözü ile ne kastettiğini sordular:

Sen beni görürsün, fakat ben Seni görmem

Fakat zaman gelir ben O'nu görürüm O beni görmez.

O bu ifadenin ne anlama geldiğini açıklama bağlamında şöyle cevap verdi:

Sen ki beni daima günaha meylederken görürsün,

15 - Nursi, *a.g.e.*, s. 514.

16 - Erdem, Hüsamettin, *Panteizm ve Vahdet-i vücud Mukayesesi*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1990, s. 38.

17 - Izutsu, Toshihiko, *İslam Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev. Ramazan ERTÜRK, Anka Yay., İstanbul 2002, s. 91.

18 - Erdem, *a.g.e.*, s.37., Nasr, S. Hüseyin, *Üç Müslüman Bilge*, çev. Ali ÜNAL, İnsan Yay., İstanbul 2003, s.113.

19 - Afifi, Ebu'l-Ala, *Fususul-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, çev. Ekrem DEMİRLİ, İz Yay., İstanbul 2000, s.31.

20 - Tahralı, Mustafa, “Fususul-Hikemde Tezatlı İfadeler ve Vahdet-i vücud”, *Fususul-Hikem Tercüme ve Şerhi*, haz. Mustafa TAHRALI, Selçuk ERAYDIN, İFAV Yay., İstanbul 1989, s.s. 11-12.

Fakat ben Sen'i (günahımı) yüzüme vururken görmem
Zaman gelir ben O'nun nimetini ve yardımını görürüm
Fakat O benim nankörlüğümü görmez.²¹

Burada açıkça görüleceği üzere, İbnü'l Arabî'nin ifadesinin ilk hali anlaşılma açısından belirli güçlükleri içermektedir. Her şeyi gören bir Tanrı'nın onu görmemesi Kur'anî tasavvur açısından kabul edilir görünmemektedir. Ancak ifadenin ikinci halinde İbnü'l Arabî'nin amacı açıkça anlaşılmakta ve birinci ifadedeki problematik durum ortadan kalkmaktadır. Buna göre Arabî'nin bu seviyede açıklamadığı çoğu kapalı ifadeleri önemli anlama güçlükleri içeren durumlar olarak karşımıza çıkmaktadır.²²

İbnü'l Arabî'nin 'varlık'a dair fikirlerinin mahiyetini tam olarak anlamak için, varlığın mertebeleri ya da kozmoloji tasavvurunu dile getiren "Hazerât-ı hamse" görüşünün incelenmesi gerekmektedir. Aynı zamanda, bu konunun Vahdet-i Vücûd sisteminde varlık'a dair "aynîyet" ve "gayriyet" in hangi noktada başladığının anlaşılması için de dikkate alınması gerekmektedir.²³

Bu varlık mertebelerinin ilki la-taayyün ya da Ahadiyet olarak adlandırılan "Mutlak vücut" mertebesidir. Bu hazrette 'vücut' her hangi bir isim, sıfat, fiil ya da belirlenimden münezzehtir. Hatta ıtlak kaydı dahi bu makamda geçerli değildir. Bu makam Zat-ı İlahî'nin kendisidir. Bu mertebenin bilinmesi mümkün değildir, bu nedenle, gaybu'l guyub olarak da adlandırılır. Bu hazrette herhangi bir belirlenim ve taayyün olmadığından gayriyetten söz edilmez. Peygamber (s.a.v.)'in "Allah vardı ve O'nunla beraber hiçbir şey yoktu" hadisi bu makama işaret eder ve bu durum hali hazırda da değişmiş değildir, Hz. Ali'nin ifade ettiği gibi "şu anda da öyledir".²⁴ Schuon, bu mertebeyi taayyün olmamış mahiyetinden dolayı Gayr-ı Varlık ya da Varlık-Üstü Varlık olarak adlandırır.²⁵ Izutsu'ya göre, bu mertebe ontolojik olarak Zatu'l Vücut'u diğer bir ifadeyle, 'varoluşun kendisini' ya da 'mutlak saflığı içinde varoluş'u ifade ederken, teolojik olarak da Zatu'llah'ı yani herhangi bir sıfatla vasıflanmazdan önceki halde bulunan Tanrı'nın özü ya da Zati'nin dile getirir.²⁶ Bu makam vahdet-i vücut sisteminde kendisinin ötesi olmayan en üst makamı ve zahir-batın ilişkisi bağlamında batının batınını ifade eder ve varlığın diğer tüm mertebeleri bu makamdaki Zatu'l Vücut'un feyzinden hâsıl olur.

Bundan sonraki ilk mertebe, Zat'ın irâdî olarak değil, Zati'nin gereği olarak tenezzül ve tecelli ettiği makam olan ilk taayyün ya da vahidiyet mertebesidir. Bu makamda Zat kendisindeki isimleri, sıfatları ve bütün varlığı icmalen, toplu olarak bilir. Bu mertebede isim ve sıfatlar Zat ile aynıdır ve hiçbir tafsilat ve farklılık olmadığı için Mutlak vahdet olarak da adlandırılır. Ayrıca İlahî zat'ın varlık sahasına doğru ilk harekete geçtiği ve oluşun ilk başlangıcı da yine bu makamda gerçekleşir. Bütün ilahi isim ve sıfatların ve mümkün varlıkların zuhur ettiği mertebe olması nedeniyle 'maden-i kesret' ve 'menşe-i siva' gibi adlarda verilmiştir.²⁷ Anlaşılacağı üzere, bu hazrette Zat ile isim ve sıfat ayniyeti olduğu ve herhangi bir kesret ve temayüz bulunmadığı halde, Zat'ın isim ve sıfatlarını icmali olarak bilmesiyle la-taayyün mertebesinden ayrılır ve yaratılmış varlıklar âlemine bir basamak daha yakındır. Dolayısıyla bu safha herhangi bir öz belirlenimden önceki saf varoluş olarak değerlendirilemez.²⁸

21 - Afifi, Ebu'l-Ala, "İbn-i Arabî", *İslam Düşüncesi Tarihi 2*, çev. Mustafa ARMAĞAN, İnsan Yay., İstanbul 1990, s.15.

22 - İbn-i Arabî'nin üslubundaki kapalılık ve karmaşıklığın nedenleriyle ilgili daha ayrıntılı bilgi için bakınız: Afifi, Ebu'l-Ala, *Fususul-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, s.s. 37-42.

23 - Erdem, a.g.e., s. 48.

24 - Tahralı, a.g.m., s.27. , Çelik, İsa, "Tasavvufî Gelenekte Hazerat-ı Hams veya Tenzzülât-ı Seb'a", *Tasavvuf*, Yıl:4, Sayı:10, Ankara 2003, s.167, Erdem, a.g.e., s.49.

25 - Schuon, Frithjof, *İslam'ın Metafizik Boyutları*, çev. Mahmut KANIK, İz Yay., İstanbul 1996, s.144.

26 - Izutsu, a.g.m., s. 102.

27 - Çelik, İsa, a.g.m., s.167., Erdem, a.g.e., s. 50., Tahralı, a.g.m., s. 28.

28 - Izutsu, a.g.m., s. 104.

Bu mertebeden feyz-i akdes denilen sudur sonucu ikinci taayyün mertebesi ortaya çıkar. Zat burada, isim ve sıfatların ve ayrıca bütün mahlûkata dair isim ve sıfatların gerektirdiği manaların suretlerini birbirinden ayrılmış olarak bilir. Bu suretler kevnî varlıkların hakikatleridir ve vücudî olmayıp “subûtî”dir. Bu hazretteki suretlerin birbirinden ayrı ve subutî varlık oluşları ilmîdir. Bu mertebede Zat, zarar görmemiş orijinal birliğini hala korumaktadır ve tecelli etmiş hiçbir harici kesret bulundurmamaktadır. Buraya kadarki üç mertebe harici kesret bulundurmamaları bakımından birbiriyle aynıdır ve her üçü de kadim ve ezeldir, bunların öncelik ve sonralıkları zamanla ilgisi olmayan itibarî ve aklî bir durumdur. Bu safhadaki ilmi suretler kesret âlemindeki vücudî varlıkların projeleri hükmündedir ve sufi dilinde “A’yan-ı sabite” olarak adlandırılır ve anlaşılacağı üzere, harici vücut manasında “A’yan vücut kokusunu koklamamıştır”. İbnü’l Arabî’nin sisteminde bu ‘a’yn-ı sabit’ler harici varlıkların her birinin ‘hakikatleri’ ve onları terbiye eden “Rabb-i haslarıdır”. Ayrıca bu safha, ‘ayniyet’ ve ‘gayriyet’i kendisinde bir arada bulundurur. İlmî suretler Allah’ın Vücudunda ilmen sabit olan hakikatler olması bakımından Zat’dan ayrı değildirler, bu bağlamda ayniyet vardır. Ancak bu suretler birbirinden farklı oldukları ve her bir suret diğerinin gayrı olduğu için bu bağlamda, ‘gayriyet’ vardır. Aynı zamanda bu safha ‘gayriyet’in başladığı ilk safha olarak karşımıza çıkar.²⁹

Bu mertebeden sonra âlem-i ervah ve misal mertebesi Feyz-i mukaddes denilen zuhur sonucu ortaya çıkar. Bu makamda vücut, ‘ilmi suretlere’ göre basit bir cevher olan ‘ruhlar’ olarak tenezzül ederler. Bu hazrette ‘ruhlar’ kendilerini emsallerini ve kendisinin rububiyet mertebesindeki Rabbini bilen basit cevherlerdir. Bunlar tamamen manevî varlıklar olduklarından birleşme ve parçalanma kabul etmezler, zaman ve mekâna sahip değildirler. Bu mahiyetleri dolayısıyla insan duyularıyla idrak edilmeleri mümkün değildir. Kur’an-ı Kerim deki “Ben sizin Rabbiniz değil miyim” (A’raf 7/172) ayeti bu mertebeye işaret eder. Bu ayeti kerimdeki ‘Ben’ ve ‘siz’ ifadeleri ikiliği ifade eder. Dolayısıyla bu mertebede gayriyet açıkça ortaya çıkmış olur. Âlem-i misalde ise, vücut hariçte latif bir takım suret ve şekillerde zuhur eder. Bu suretler âlem-i ervahdaki her bir ferdin cismanî vücuduna benzer şekildedir. İnsandaki hayal kuvveti âlem-i misali idrak edebilir, bu nedenle bu âleme hayal âlemi de denilir. Misal âlemi, âlem-i ervahın feyzini cismanî âleme ulaştıran bir ara mertebedir. Ruhlar ile cisimler arasında berzahıtır, bundan dolayı her iki âlemin hükümleri bu âlemde bir arada bulunur.³⁰

Misal âlemi ya da ‘vücut’un misali varlık mertebesi, tasavvufî ekolde ve özellikle İbnü’l Arabî’nin düşünce sisteminde önemli bir yere sahiptir. İbnü’l Arabî’nin eserlerinde keşf ve müşahedeye dayanarak dile getirdiği ‘Kafdağı’, ‘meşmeşiye’ gibi birçok hususlar ancak bu varlık mertebesinde referansla anlaşılabilir. Bu noktada değinmemiz gereken önemli bir husus da, vücudun bu varlık mertebesinin modern ontoloji tasavvuru tarafından dikkate alınmaması, hatta herhangi bir gerçekliği olmadığı gerekçesiyle inkâr edilmesidir. Bu temel husus bize, modern ve geleneksel ontoloji ve kozmoloji tasavvuru arasındaki esaslı ayrımın ve modern zihniyetin geleneksel düşünceyi anlayamamasının en önemli nedenlerinden birini sunar.

Varlık mertebelerinin sonuncusu ve en alt seviyesindeki safha ise şahadet mertebesidir. Bu makam ‘Zat’ın cüzlere ayrılabilen, bölünen ve parçalanabilen cisimlerin suretiyle zuhur ve tecelli ettiği mertebedir. Diğer bir ifadeyle, ‘Vücut’un hariçte cisim ve madde suretinde tezahür ettiği kesafet mertebesidir. Bu varlık mertebesindeki şeylerin birleşme ve dağılmaları mümkün olduğundan, şahadet âlemine oluş-bozuluş ya da kevn ve fesad âlemi de denilmektedir. Mutasavvıflara göre bu âlemdeki her şey, “ruh sahibidir”. Zira bu âlemdeki her şey âlem-i ervahdaki cevherlerin tezahüründen ibarettir. Dolayısıyla bu âlemdeki şeylerin ruh sahibi olan ve olmayan şeklindeki yaygın ayrımı tasavvufî görüş ve özeldir de İbnü’l Arabî tarafından kabul edilemez bir ayrımdır. Bu mertebede ‘gayriyet’ en belirgin bir seviyededir. Her bir varlık birbirinden ayrı ve her biri diğerinin gayrı olduğu gibi Hakk’ında gayrıdırlar. Bu mertebede insan mahiyeti gereği diğer

29 - Erdem, *a.g.e.*, s.53., Çelik, İsa, *a.g.m.*, s. 168., Izutsu, *a.g.m.*, s. 105., Tahralı, *a.g.m.*, s. 29.

30 - Çelik, İsa, *a.g.m.*, s.s. 170-171., Erdem, *a.g.e.*, s. 55., Tahralı, *a.g.m.*, s.s. 30-31.

tüm şeylerden ayrı ve üst bir konuma sahiptir. Zira o Hakk'ın isim ve sıfatlarının en kâmil ve cami bir surette yansiyebileceği aynadır. Bu tecellinin gerçekleştiği makam ise; “insan-ı kâmil” olarak adlandırılır. Bu makam diğer tüm mertebeleri de kendinde barındıran en kâmil mertebedir. Bu mahiyetiyle insan-ı kâmil, Evrensel Hakikatin akılla idrak edilebilen suretidir.³¹ İnsan-ı kâmil mertebesinin tam manada gerçekleştiği yer Nur-u Muhammedi'nin zatıdır. İnsan-ı kâmil mertebesi, aynı zamanda, kesretten vahdete ulaşılan makam olmasıyla da, tasavvufî arayışın nihaî hedefi olan kaynağa geri dönmenin gerçekleştiği en yüksek gaye-i insanidir.

Ana hatlarıyla ortaya koymaya çalıştığımız bu hazerat-ı hamse görüşü, İbnü'l Arabî'nin, kendisine referansta bulunulmaksızın anlaşılması pek mümkün olmayan felsefi tasavvufi sisteminin omurgası hükmündedir. Bu varlık mertebeleri sistemi incelendiğinde, açıkça görülecek ilk husus, mertebeler arasındaki zahir-batın ilişkisidir. Her bir mertebe kendisinden öncekine göre zahir kendinden sonrakine göre ise batın hükmündedir. Buna göre, şehadet mertebesi ‘vücut’un en zahir olarak tenezzül ettiği mertebedir ve varlık mertebelerinin en aşağı ve en kesif düzeyine işaret eder. Bu varlık telakkisine mukabil modern varlık tasavvuru, bu cismani varlık düzeyini vücudun en üst düzeyi, hatta daha öte de materyalist eğilimler esas alındığında, vücudun tek tezahür biçimi olarak kabul eder. Bu nedenle maddi olmayan her şeyin inkârı modern düşüncenin genel bir özelliği olarak karşımıza çıkar. Bu hususa dikkat edilirse, modern paradigmanın sınırları içinden bakıldığında, yukarda kısmen değindiğimiz gibi, geleneksel olan ve özelden de İbn-i Arabî'nin varlık ve bununla yakından ilgili kozmoloji tasavvurlarının anlaşılması pek mümkün görülmemektedir. Bu durum aynı zamanda, İbnü'l Arabî'nin modern yorumcularının onu panteist olarak değerlendirmelerinin nedenlerinden de biridir.

Tenazzülât-ı vücut olarak da adlandırabileceğimiz İbnü'l Arabî'nin bu sistemini dikkate aldığımızda, karşımıza çıkan en önemli husus, İbnü'l Arabî'nin ulûhiyet tasavvurunu belirleyen en temel ve hatta nihai özelliğin ‘vücut/varlık’ olduğunun fark edilmesidir.³² Hakikaten de, hiçbir belirlenimi olmayan ‘vücut’un feyz neticesinde şehadet âlemine kadar tenezzülünü dile getiren bu sistemde, ontolojik açıdan ‘vücut’ birdir ve O’da Allah’ın vücududur. Eşyanın bundan ayrı müstakil bir vücudu yoktur. Onlar mutlak vücudun belirli suret ve mazharlardaki tecellisinden ibarettir.³³ İbnü'l Arabî *Fususul-Hikem*’de bir beyitte şöyle der:

“Ey nefsinde varlıkları yaratan! Sen halk ettiğin şeylerin hepsisin.

Varlığı nihayetsiz olan şeyi Sen vücudunda yaratırsın, şu halde Sen dar ve genişsin”³⁴

Bu beyitten de anlaşılacağı üzere, varlıklar Hakk’ın Vücudunda zahir olmuştur, zira yukarda da ifade ettiğimiz gibi, Hakk’ın Vücudundan başka bir varlığın mevcut olması düşünülemez. Dolayısıyla Zat ve La-taayyün mertebesinde Vücut Allah’ın olduğu gibi, diğer tüm mertebelerde de zuhur ve tecelli eden Hakk’ın Vücudundan başkası değildir.³⁵ Tüm bu değerlendirmeleri göz önüne aldığımızda şunu açıkça ifade edebiliriz ki; İbnü'l Arabî'nin Allah’a ait olarak kabul ettiği tek sıfat “zati zorunluluktur” (el-vücut-buz-zati), diğer bir ifadeyle “zorunlu varlık” oluştur (vücubu-vücut).³⁶ Ayrıca bu ulûhiyet tasvirinin, dinin tasavvur ettiği yaratıkların sıfatlarından farklı özel sıfatlarla muttasıf ‘İlahi şahsiyet’ten ayrı bir telakki olduğu da açıkça görülecektir.³⁷ İbnü'l Arabî'nin *Fususul-Hikem*’inde ve diğer eserlerinde sıkça karşılaştığı-

31 - İbn-i Arabî, *Fena Risalesi*, çev. Mahmut KANIK, İz Yay. , İstanbul 2006, s.60. , Afifi, *a.g.e.* , s. 137.

32 - Medkur, İbrahim, “İbn Arabî ve Spinoza’da Vahdet-i Vücut ”, *İbn Arabî Anısına*, çev. Tahir ULUÇ, İnsan Yay. , İstanbul 2002, s. 161.

33 - Erdem, *a.g.e.* , s. 41.

34 - İbn-i Arabî, *Fususul-Hikem*, çev. Nuri GEÇOSMAN, İstanbul Kitabevi Yay. , İstanbul 1971, s.71.

35 - Tahralı, *a.g.m.* , s.s. 15-16.

36 - Burada ‘Zat’ yerine ‘vücut’ teriminin kullanılabiliriz. Zira İbn-i Arabî'nin sisteminde ki la-taayyün mertebesinde ‘Zat’ hiçbir belirlenimi olmayan ‘Mutlak vücut’u ifade eder.

37 - Afifi, *a.g.e.* , s. 49.

mız “Âlem O’dur Haktan başka bir şey değildir”³⁸ ve vahdet-i vücud sisteminin adeta özeti hükmünde olan “la mevcude illa hu” gibi ifadeleri, İbnü’l Arabî’nin, bu varlık tasavvuruna referansla anlaşılabilir. Bununla beraber tenezzülât-ı vücud sisteminin dikkate alınması, İbnü’l Arabî’nin kapalı ve paradoksal mahiyetteki birçok ifadelerinin anlaşılmasında da önemli açılımlar sağlayacaktır. Örneğin İbnü’l Arabî’nin, “Hz. Âdem hem Hak hem de halktır”³⁹ ve “O tek varlıktır. Ve yine O çokluk halinde olan varlıklardır”⁴⁰ gibi ifadeleri varlığın la-taayyün ve şehadet mertebelerine referansla anlaşılabilir. Buna göre, Âdem’in Hak oluşu her şeyin kendisinde bir olduğu la-taayyün mertebesinde, halk oluşu ise suretlerin teccüm ettiği şehadet mertebesindeki duruma işaret eder. Diğer taraftan, “her bir mahlûkun kendisine göre bir Rabbi yani Tanrı’sı vardır” gibi nispeten kapalı ve zahiri dini tasavvurla uyuşmayan ifadeler, ‘ayan-ı sabite’lerin harici varlıkların hakikatleri ve onları terbiye eden Rabb-i Has’ları olarak tezahür ettiği ikinci taayyün mertebesi dikkate alınarak anlaşılabilir. Ancak şunu da belirtmeliyiz ki; bu yaklaşımla İbnü’l Arabî’nin tüm paradoksal ve genel dini tasavvurla uyuşmayan ifadelerinin anlaşılabilceğini kastetmiyoruz.

Tenezzülât-ı vücud sitemiyle yakından ilgili bir diğer husus da, ‘uluhiyet-i sariye’, ‘hayat-ı sariye’ ya da ‘serayanü’l vücud’ olarak adlandırılan Hakk’ın vücudu ile tabii ve unsuri suretlerde⁴¹ serayanı meselesidir. İbnü’l Arabî’ye göre Hak, zatlarda ve a’yanlarda cereyan eden ve âlemi sevk ve idare eden ruhtur.⁴² Serayanü’l vücud âlemdeki her şeyin içinde akan Mutlak Gerçeklik olarak ‘varoluş aktivitesi’ni ifade eder.⁴³ İbnü’l Arabî serayan ve yayılma ile ilgili bu değerlendirmeleri Hak ve halk ya da birlik ve çokluk arasındaki metafizik ve kompleks ilişkiyi açıklayabilmek için dile getirmiştir. Buna göre Hakk’ın Zatında ona ait olan gerçek bir varlığı ve birde mümkünlerin a’yanındaki varlığı olan izafi bir varlığı vardır. Hakk’a nispetle bu varlık, harici varlıklara yayılan ve Allah’ın Zahir ismiyle onlara varlıklarını veren gölge gibidir.⁴⁴ Hakk’ın varlıkların kuvvetlerinde serayan etmesini dile getiren bu görüş İbnü’l Arabî’nin vahdet-i vücud sisteminin gerektirdiği bir neticedir. Afifi’ye göre, İbnü’l Arabî’nin, serayan ve yayılma gibi açıklama biçimlerine başvurması, onun birlik üzerine temellenen sistemine pek uymamaktadır. Zira bu yaklaşımda serayan eden ve kendinde serayan edilen şeklinde ikiliği hissettiren bir durum ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle de, Afifi, bu ve buna benzer açıklama biçimlerini lafızların darlığından dolayı ifade etmekten aciz kaldığı ve ancak sufi zevkin idrak edebileceği bir durumu dile getiren mecazi ifadeler olarak değerlendirmek gerektiğini belirtir.⁴⁵

Tasavvuf yolunun esası ve belirleyicisi olarak ‘sevgi’ ve ‘aşk’ halinin hâkim oluşu İbnü’l Arabî’nin vahdet-i vücud mesleği için de aynen geçerlidir. ‘Vücud’ bu mesleğin en esas bir unsuru olduğu gibi, ‘vücud’un bu âlemdeki tezahürünü netice veren yaratma dürtüsü de aşktır.⁴⁶ Allah âlemi sevgi ile yaratmıştır, bu nedenle de âlemdeki çokluğu üreten aşktır ve Allah’ın bu sevgisi sonsuzdur, dolayısıyla yaratması da sona ermeyecektir. Bu durum âlemi sürekli bir oluş-yok oluş döngüsünün gerçekleştiği bir mazhar haline getirir.⁴⁷ Tabii bu aşk ‘mecazi’ manada değil ilahi aşktır. İbnü’l Arabî salıkların bu mertebeye ulaşmaları gerektiğini ve bu mertebede salikin, Allah’ın şeylere olan sevgisi aracılığıyla her şeyde Allah’ı seveceğini belirtir.⁴⁸

38 - İbn-i Arabi, *a.g.e.*, s.91

39 - İbn-i Arabi, *a.g.e.*, s. 27.

40 - İbn-i Arabi, *a.g.e.*, s. 56.

41 - İbn-i Arabi, *a.g.e.*, s. 198.

42 - İbn-i Arabi, *a.g.e.*, s. 102, 192.

43 - Izutsu, *a.g.m.*, s. 100.

44 - Afifi, *a.g.e.*, s. 50.

45 - Afifi, *a.g.e.*, s.s. 138-139.

46 - Chittik, *a.g.e.*, s. 147.

47 - Chittik, *a.g.e.*, s. 149.

48 - Cihittik, *a.g.e.*, s. 155.

Vahdet-i Vücûd'un mahiyetine dair dikkat çekmek istediğimiz hususlardan biride, İbnü'l Arabî'nin bu mesleği ilmî ve halî olarak ulaşılabilecek en yüksek bir mertebe olarak kabul etmesidir. İbnü'l Arabî, kendi sistemi bağlamında, Zat'ın a'yanlarda tecellisinin zevk edilmesini, mahlûkatın daha ötesi olmayan en yüksek bir gayesi olarak görür, bu hale göre bu mertebeden daha yüksekini aramak yanlıştır, zira bu mertebenin ötesi mutlak yokluktur.⁴⁹ Aynı şekilde, İbnü'l Arabî, kendi irfanî yöntemini epistemik açıdan da en yüksek bir noktada görür. Ona göre, ancak şuhud yoluyla elde edilen zevke ait bilgi hakiki bilgidir. Bundan başka fikirle elde edilenler zandan ve tahminden ibarettir.⁵⁰ İbnü'l Arabî'nin, bilgiyi sadece müşahedeye hasretmesi, daha önce değindiğimiz burhanî yöntemle karşı eleştirel tutumunu gösterdiği gibi, Kur'an'ın nasıl anlaşılacağına dair yaklaşımları da bu hususla yakından ilgilidir. Bu bağlamda, İbnü'l Arabî, Kur'an'ın bir Peygamberin kalbine indiği ve birde o'nun kavminin lisanıyla tebliğ ettiği mertebelerinden söz eder ve tabii olarak Kur'an'ın en kâmil anlaşılışı, kendisine indiği kalbin anlayışıdır. Bu nedenle İbnü'l Arabî'ye göre kâmil bir Kur'an anlayışı için kişi kendisini Peygamberin yerine koyarak onu dinlemelidir. Araplara nazil olması özelliği ile ona bakılması kişiyi onun manalarının anlaşılmasından yoksun bırakır. Kur'an'ın bu manada kâmil bir idraki de ancak irfanî yöntem ile arifler tarafından elde edilebilir. Bu yaklaşımın en önemli neticelerinden biri sahabelerle ilgilidir. Buna göre, sahabelerin Kur'an'ı Peygamberden dinledikleri şekliyle anlamaları İbnü'l Arabî ve benzerleri gibi 'arif'lerin kalbi düzeydeki anlayışlarından daha eksik olduğu neticesi çıkar. Tabii ki bu tutum Sünnî bakış açısından kabul edilemez bir durumdur.⁵¹ Vahdet-i Vücûd görüşünün temel özelliklerini ifade ettiğimiz tam bu noktada Bediüzzaman'ın konuyla ilgili görüşlerine yakından bakmaya geçebiliriz.

Bediüzzaman Vahdet-i Vücûd'u tevhitte istiğrak ve nazara sığışmayan bir tevhid-i zevkî olarak görür. Bu zevkî ve istiğrakî mahiyetinden dolayı Vahdet-i Vücûd'dan dem vuracak kişilerin nazarı ve maddî alan olan daire-i esbabı yırtıp tesirinden kurtulması gerekir. Zira bu meslekte gidenler Vacibu'l vücuda o kadar hasr-ı nazar etmişlerdir ki, mümkünattan tecerrüt edip yalnız bir vücudu belki bir mevcudu görmüşlerdir.⁵² Bu ifadeler ile Bediüzzaman, Vahdet-i Vücûd mesleğinin akıl ile kavranmayan ancak zevk ve müşahede ile ulaşılan ve mümkün varlık mertebesini aşan mahiyetine işaret eder. Bu mahiyetiyle Vahdet-i Vücûd mesleği ancak İbnü'l Arabî ve onun gibi maddiyat perdesini aşan insanlara has zevkli hali bir meslek olabilir, bu mertebede olmayanlar bu mesleğe yöneldiğinde zarar görebilir. Bu nedenle, Bediüzzaman, İbnü'l Arabî'nin kendisinin hadi olduğunu ancak her kitabında muhdi olamadığını belirtir.⁵³

Bununla birlikte, Bediüzzaman'a göre, Muhyiddin-i Arabî'nin mesleği bazı yanlışlıklar ve noksanlıkları da içinde barındırmaktadır. Bu noktaları ortaya koymak için bir misal verir, bu misali incelediğimizde o'nun Vahdet-i Vücûd'un mahiyetiyle ilgili değerlendirmelerini daha yakından görebiliriz. Bu misal şöyledir:

Güneşin görüldüğü bir ayna olsun. Bu ayna, güneşin hem zarfı hem de mevsufudur. Yani güneşi içinde bulundurmasıyla onun zarfı, aynayı tezyin edip parlatmasıyla da güneş onun bir sıfatıdır. Buna göre güneşin içinde hakiki güneşle irtibatlı bir vücudu misalisi, birde aynanın sıfatı hükmüne geçmiş münbasit aksi vardır. Veya fotoğraf makinesini diğer bir tür ayna kabul edersek, bu ayna diğerine ilaveten güneşin misalini sabit bir surette kâğıda aktarıyor. Bu fotoğraf aynasında yansıyan güneş ise resim kâğıdında görünen güneşin mahiyeti ve aynı zamanda fotoğraf aynasını parlatan bir sıfatıdır. Bu duruma göre güneşin normal aynadaki münbasit aksi ve fotoğraf kâğıdındaki görüntüsü hakiki güneşin gayrıdır. Güneş değil belki güneşin cilvesinin başka bir vücuda girmesidir. Ayna içinde görünen güneş ise ki aynanın zarf olması cihetiyle, güneşin aynı vücudu değildir ancak onunla yakından irtibatı ve ona işaret etmesi nedeniyle güneşin ayn-

49 - İbn-i Arabî, *a.g.e.*, s. 34.

50 - İbn-i Arabî, *a.g.e.*, s. 184.

51 - Cabiri, *a.g.e.* s. 389-392.

52 - Nursi, Said, *Mesnev-i Nuriye*, çev. Abdulmecid NURSİ, Zehra Yay., İstanbul 2004, s.53.

53 - Nursi, *Lem'alar*, Zehra Yay., İstanbul 2004, s. 53.

vücudu sanılabilir. İşte bu misale göre, “aynada hakiki güneşten başka bir şey yoktur” demek ancak aynayı zarf ve içindeki güneşin vücudu haricisi murat olmak cihetiyle denilebilir. Yoksa aynanın sıfatı hükmüne geçmiş münbasit aksi ve fotoğraf kâğıdına intikal eden sureti cihetiyle güneştir dense yanlıştır. Bu cihetten, “güneşten başka içinde bir şey yoktur” demek hatadır. Zira aynanın parlak yüzündeki akis ve arkasında teşekkül eden resim var. Ve bunların ayrı ayrı birer vücudu var. Her ne kadar o vücutlar güneşin cilvesidir fakat güneşin aynı değiller.

İşte bu misale göre kâinatta bir aynadır. Her bir mevcudatın mahiyeti kudreti ezeliye ile icad-ı ilahiye-ye maruz olan birer aynadır. Ve her bir mevcut şemsi ezelinin bir isminin bir nevi aynası olup bir nakşını gösterir. Bediüzzaman'a göre Muhyiddin-i Arabî'nin mesleğinde olanlar mevcudata yalnız aynalık ve zarf cihetinden ve o aynadaki misali vücudu nefy noktasından baktıkları ve aksi ayn-ı münakis(tecelliyi tecellinin kendisi) olmak üzere keşfedip başka mertebeyi düşünmediklerinden “la mevcude illahu” diyerek yanılmışlardır. Ve “eşyanın hakikati sabittir” kaidelerini inkâr etmek derecesine düşmüşlerdir. Oysa temsile geri dönersek, ayna içindeki güneşin vücudu hakikisinden başka misali bir vücudu, aynayı ziynetlendiren münbasit aksinin dahi arâzi ve ayrı bir vücudu haricisi ve fotoğraf kâğıdına yansıyan suretinin de ayrı ve arâzi bir vücudu haricisi vardır. Aynen öylede, kâinat ve mahiyeti eşya aynalarında esma-i ilahiyenin irade ve kudretiyle hâsıl olan cilveleriyle tezahür eden sanatlı nakışların dahi Vücut-u vacipten ayrı, hadis bir vücuduvardır.⁵⁴

İşte bu temsil ışığında ortaya konan yaklaşım Bediüzzaman ile İbnü'l Arabî'nin ayrıldıkları temel noktaya işaret eder. Arabî'nin tenezzülât-ı vücut görüşüne göre, âlem-i şehadetteki mevcudat “Mutlak vücut”un belirli vücut mertebelerinden inerek hâsıl olmuş bir tecellisidir ve bu bağlamda Zat'tan ayrı bir vücudu yoktur. Bediüzzaman, bu yaklaşımın mevcudatın mahiyet aynalarında tecelli ile tecelli edeni bir olarak keşfedip diğer mertebeleri düşünmemekten kaynaklandığını belirtir. Oysa ona göre, fotoğraf kâğıdındaki güneşin suretinin hakiki güneşten ayrı bir vücudu haricisi olduğu gibi esma-i ilahiyenin tecellisi ile tezahür eden sanatlı nakışların dahi Zat'tan ayrı bir vücutları vardır. Ve bu vücutların kaynağı ve bekası da ancak Vacibul-vücut'un bekasıylaadır.⁵⁵

İbnü'l Arabî'nin Vahdet-i Vücûd mesleğinde, ontolojik açıdan Vücut/Varoluş'un teolojik açıdan ise, esma-i ilahiyeden “Vücut” isminin nihai belirleyici ve en temel unsur olduğunu daha önce açıkça ortaya koymuştuk. Bu durum, Bediüzzaman'a göre, Vahdet-i Vücûd mesleğinin noksanlığının en temel nedenlerinden birini teşkil eder. Bu iddiayı temellendirmek için şöyle bir misal verir:

Dört duvarı boy aynasıyla kaplanmış bir oda olsun. Her bir ayine içinde diğer üç aynayla birlikte odanın tamamı görünür, ancak her bir ayine kendi rengine ve durumuna göre eşyayı gösterdiğinden kendine mahsus misali bir oda hükmüne geçer. Şimdi iki adam bu odaya girer, birisi bir tek ayineye bakar ve “her şey bunun içindedir” der. Diğer aynaların içindekileri işittiği vakit bu duyduklarını o tek ayinedeki, hakikati küçülmüş, ikinci dereceden gölge hükmündeki o suretlere tatbik eder. Hem de “Ben böyle görüyorum hakikat böyledir” der. Diğer adam ise ona derki: “evet senin gördüğün doğru ancak vakide hakikatin hakiki sureti senin gördüğün gibi değil. Senin dikkat ettiğin gibi başka hakiki aynalarda var ve kendi aynanda gördüğün gibi küçük ve gölgenin gölgesi değiller.” İşte esma-i ilahiyenin her biri ayrı ve hakiki aynaları isterler. Rezzak ismi hakiki olduğu gibi, kendine layık rızka muhtaç hakiki mevcudat aynalarını da ister. Yalnızca Vacibul-vücut, Vahid-i Ehad isimleri esas alınsa ve diğer esma bunların içindeki gölgeler olarak telakki edilse bu durum diğer esmaya haksızlık hükmüne geçer.⁵⁶

54 - Nursi, *a.g.e.*, s.s 54-55.

55 - Nursi, *a.g.e.*, s. 55.

56 - Nursi, *Mektubat*, s.s 99-100.

Bediüzzaman'ın bu yaklaşımına göre, İbnü'l Arabî esmadan yalnız Vacibul-vücut ve Vahid-i Ehad isimlerinin aynasına hasr-ı nazar etmiştir. Ve diğer isimleri ve aynalarını “Vücut” isminin aynasındaki zayıf gölgeler olarak görmüştür. Bediüzzaman'a göre, ehli Vahdet-i Vücûd'un 'la mevcude illahu' deyip hakaik-i eşyayı hayal derecesine indirmesi, Hakk'ın Mevcut, Vahid ve Ehad isimlerinin idrakine zarar vermez. Belki Vacibul-vücudun idraki daha safi ve parlak olabilir; ancak bu meslekte Rahman, Rezzak, Kahhar, Cebbar gibi isimlerin tecellileri hakiki olamaz itibari bir surette kalır.⁵⁷

Hakikaten de, İbnü'l Arabî'nin Rahmet'in tecellisi ile cennet ve cehenneme dair değerlendirmelerine baktığımızda bunlara taalluk eden isimlerin itibari bir mahiyette kaldıkları görülebilir. Örneğin Arabî, Fusus'unda şöyle der:

“Allah rahmetini bizim için ve bizim zuhurumuz nedeniyle kendi nefsi üzerine vacip kıldı ve bize kendisinin bizim hüviyetimiz olduğunu bildirdi ki biz muhakkak rahmeti kendi nefesine ancak kendi nefsinden dolayı vacip kılmış olduğunu bilelim. Demek ki rahmet Hakk'ın dışında kalmadı. Şu halde kimin üzerine ihsan ve itminan etti? Hâlbuki ondan başka bir varlık yoktur.”⁵⁸

Bu ifadede görüleceği üzere, rahmet Hakk'ın dışında bir şeye tecelli etmemiştir, zira ondan başka bir varlık yoktur. Dolayısıyla, Rahman ismi ve tecellisi ancak gölge hükmünde ve itibari mahiyettedir. Aynı şeyi Rezzak ismi içinde düşünebiliriz, rızık verme fiili de hakiki bir tecelli değildir, çünkü bu meslekte rızık muhtaç hakiki mahlûkat yok olarak müşahede edilmektedir.

Bu meslekte esma-i ilahiyenin hakiki manada idrak edilmediği hususu, Arabî'nin cennet, cehennem ve bunlara taalluk eden isimlerle ilgili görüşleri dikkate alındığında daha da açık görülebilir şöyle ki: İlahi emirler emri teklifi ve emri tekvini olmak üzere ikiye ayrılır. Emri tekvini “İlahi meşiyet” denilen şeydir ve var olan şeyin ezelde takdir olduğu şekliyle var olmasıyla ilgili emirdir. Buna göre, hayır, şer, iman, küfür vb. her şey bu tekvini emre boyun eğer. Dolayısıyla imanda küfürde tekvini emre itaattir. Bu duruma göre, günah ve itaat bir ‘gerçek’liğe ve dinin ön gördüğü manaya delalet etmez. Bu mahiyetteki Vahdet-i Vücûd sisteminde cezalandırma ve mükâfatın pozitif bir gerçekliği olamaz. Buna paralel olarak, Arabi, ceza ve mükâfatlandırmayı Hakk'ın, yani kulun suretinde taayyün eden Hakk'ın hissettiği iki hal olarak değerlendirir.⁵⁹ Ayrıca, Arabî, cennet ve cehennem arasında mahiyet farkı görmez ancak mertebe farkı vardır. Herkes farklı mertebelerde nimete mazhurdur. Cehennem ehli içinde orada bir zevk ve lezzet vardır, azap sözü bu lezzete kabuk gibidir.⁶⁰

Buradan açıkça ortaya çıktı ki, O'ndan başka varlığı kabul etmeyen Vahdet-i Vücûd sisteminde, günah ve itaat, cennet ve cehennem hakiki birer mevcut değiller. Bu nedenle, bu ayinelerde tecelli eden Rahim, Adl, Kahhar ve Afuv gibi esma-i ilahiye de ancak itibari hükmünde kalmaktadır.

Bediüzzaman'ın Vahdet-i Vücûd sisteminde esma-i ilahiyenin idraki ile ilgili yaptığı bu değerlendirmeden çıkacak en önemli sonuç kanaatimizce şudur: İbnü'l Arabî ve onun Vahdet-i Vücûd mesleği, en yüksek ve nihai hedefleri olan ‘marifetullah’ nokta-i nazarından nakıs ve kasır bir mahiyet arz etmektedir. Zira bu meslek muhataplarına, bu mesleği hakkıyla idrak etmek şartıyla, ancak Mevcut, Vahid, Ehad isimlerini ileri düzeyde idrak edebilme imkânı sunmaktadır. Oysa diğer esma-i ilahiye hayalî ve itibarî hükmünde kaldığından hakiki ve tam olarak idrak edilememektedir. Ayrıca, İbnü'l Arabî'nin mesleğindeki, mükâfat ve ceza, cennet ve cehennemle ilgili değerlendirmeleri dikkate alındığında imanının en mühim esaslarından olan haşrin hakikatiyle idrak edilmesinde bazı sorunların mevcut olduğunu ifade edebiliriz. Zira Bediüzzaman'a göre haşir ve imanının diğer rükünleri mümkünatın vücutlarını ister hayal üzerine bina edilemezler.⁶¹

57 - Nursi, *a.g.e.*, s. 99.

58 - İbn Arabi, *a.g.e.*, s. 156.

59 - Afifi, *a.g.e.*, s. 64., Afifi, “İbn Arabî”, s. 32.

60 - İbn Arabi, *a.g.e.*, s. 79., Medkur, *a.g.m.*, s. 161.

61 - Nursi, *Mektubat*, s. 511.

Bediüzzaman'ın bu mesleğin vücut ve esma-i ilahiye tasavvuru ile ilgili yaptığı bu değerlendirmeler, aynı zamanda, Vahdet-i Vücûd mesleğinin ilmî ve halî en yüksek bir merteye olduğu iddiasına karşı cevabını da dile getirmektedir. Bu meslekte gidenlerin böyle bir iddiada bulduklarına daha önce değinmiştik. Değerlendirmelerinden anlaşılacağı üzere, Bediüzzaman, bu görüşü açıkça kabul etmemektedir. Ona göre Vahdet-i Vücûd mesleği zevke ve keşfe dayalı bir 'hal' ve nakıs bir mertebedir. Ancak zevkli ve neşeli bir merteye olduğundan seyr-i sülukta o mertebeye girenler oradan çıkmak istemiyor ve en yüksek bir merteye zannediyorlar.⁶² Buna göre bu mesleğin en yüksek bir merteye sanılması ihatadaki noksanıyetten kaynaklanmaktadır. Bediüzzaman bu hususu yine şu ifadesiyle açık şekilde ortaya koyar: "Hakikat-i mutlaka, mukayyed enzar ile ihata edilmez. Kur'an gibi bir nazar-ı küllî lâzım ki, ihata etsin. Onlar sadece bir noktadan baktıkları için yanılıyorlar. Her kes kendi gördüğünü asıl zannediyor."⁶³

Bu mesleğin en yüksek bir merteye olmadığına benzer bir değerlendirmeye İmam-ı Rabbanin (ö. 1034/1624) *Mektubat*'ında da rastlamaktayız. İmam-ı Rabbani tevhid-i vücut mertebesinin kendisine zühur ettiğini ifade eder. Hatta öyle ki, o mertebenin kendisine inkişaf etmeyen hiçbir inceliği kalmamıştır. İmam-ı Rabbani, İbnü'l Arabî'nin *Fusus*'unda "bundan sonrası ancak, sırf ademdir" dediği zati tecelli ile müşerref olmuştur. Bu hal uzun süre devam eder ancak daha sonra, Vahdet-i Vücûd'dan ve ittihattan haber veren bu ilimler zeval ve fütur yönüne doğru yol alır. Bundan sonra Vahdet-i Vücûd'a aykırı ilimler hâsıl olur ve bu durum, İmam-ı Rabbani'ye ıstırap verir. Zira o, Vahdet-i Vücûd'un ötesinde daha yüksek bir işin olmadığını sanıyordu. Oysa halin hakikati inkişaf edince, perde tam manasıyla kalkınca Vahdet-i Vücûd'un en yüksek makam olmadığı ona zahir oldu.⁶⁴ Buna göre, İmam-ı Rabbani de Vahdet-i Vücûd makamının en yüksek bir merteye olmadığını ifade etmiştir.

Bediüzzaman, bu meslek sahiplerinin içinde buldukları zevkî ve keşfi halin en yüksek merteye olduğunu kabul etmediği gibi, benzer şekilde, ilimi açıdan en yüksek mertebede oldukları iddiasını da kabul etmez. Ona göre, İbnü'l Arabî harika keşfi ve müşahedatıyla kendine has bir meslek ve meşrebi bulunduğundan bir kısım ayatı zayıf tevilatıyla ve tekellüflü bir surette kendi meşrebine ve müşahedatına tatbik eder. Bu nedenle de ayatın sarahatine uymayan durumlar ortaya çıkmaktadır.⁶⁵ Buna göre, İbnü'l Arabî sadece bir isme hasr-ı nazar eden mesleği ve müşahedatı nokta-i nazarından Kur'an'ı anlamaya ve teville çalıştığından, onun mesleğindeki ihata eksikliği Kur'an anlayışı ve tevil yöntemi içinde aynen geçerli olmaktadır. Dolayısıyla İbnü'l Arabî'nin Kur'an'ın en iyi şekilde kendisinin yöntemiyle anlaşılabilirliği şeklindeki yukarıda kısmen değindiğimiz iddiası da kendine has meşrep ve müşahedatı içinden yaptığı bir iddiadır. Bu noktada İbnü'l Arabî'nin durumu yukarıda ki misalde odaya giren bir aynaya bakan ve "ben böyle görüyorum öyleyse hakikat böyledir" diyen kimsenin durumuna bezemektedir. Bu değerlendirmelerden Bediüzzaman'ın, kendi ifadesiyle, veraset-i nübüvvetle ve Kur'an'ın sarahatiyle gösterdiği tevhidin yüksek mertebesinin⁶⁶ Vahdet-i Vücûd mesleğinin makamından çok daha yüksek olduğuna dair düşünceleri açıkça anlaşılacaktır.

Bediüzzaman'ın bu mesleğin noksanıyetini ortaya koyma bağlamında yaptığı önemli değerlendirmelerden biride bu mesleğe saplanmanın sebeplerine dair yaptığı değerlendirmedir. Vahdet-i Vücûd mesleğine saplanmanın en temel iki nedeni vardır. Bunlardan birincisi, Merteye-i Hallakîyet fiilinin azami derecelerini zihinlerine sığdıramadıkları ve Sırr-ı Ehadiyetle her şeyi kabza-i tasarrufunda tuttuğunu ve her şey O'nun Kudret, İrade ve İhtiyariyle olduğunu kalplerine tam yerleştiremediklerinden "Her şey O'dur yahut yoktur

62 - Nursi, *a.g.e.*, s. 97.

63 - Nursi, *Sözler*, s. 545.

64 - İmam-ı Rabbani, Ahmet Faruki Serhendi, *Mektubat-ı Rabbani c.1*, çev. Abdulkadir ÇİÇEK, Merve Yay., İstanbul, s.s. 118-119.

65 - Nursi, *Lem'alar*, s. 53.

66 - Bediüzzaman'ın işaret ettiği tevhidin bu yüksek makamın mahiyetinin gösterilmesi çalışmamızın sınırlarını oldukça aşmaktadır. Bu nedenle sadece ismen işaret etmekle yetiniyoruz.

veya hayaldir veya tezahürüyetidir veya cilveleridir” demeye kendilerini mecbur bilmişlerdir.⁶⁷ Buna göre, ehli Vahdet-i Vücûd, Hakk’ın zamandan mekândan münezze ve ‘Mutlak Zat’ olmasıyla birlikte zaman ve mekân içerisindeki mevcudatta Kudret, İrade ve İhtiyarıyla nasıl fiilde bulunduğunu zihnen ve kalben tam idrak ve ihata edemediklerinden tecelli ile tecelli eden arasında bir ‘birlik’ tasavvuruna gitmiştir.

İkinci sebep ise, aşk sıfatının mahiyetinden kaynaklanır. Zira aşk sıfatı firakı hiç istemeyen, ayrılıktan ve bu’diyeten cehennem gibi korkan ve visali kurbiyeti cennet gibi seven ve hadsiz bir iştiyakla arzu eden bir hissi latiftir. Ehli Vahdet-i Vücûd ise, her şeydeki akrebiyet-i ilahiyenin cilvesine yapışarak, müthiş firaklardan kurtulmak için aşkın sekriyle “la mevcude illahu” diyerek bu mesleğe girmişler. Bu duruma göre birinci sebep, aklın iman noktasından tam olarak inkişaf etmemesi ve hakaik-i imaniyeyi ihata edememesinden; ikinci sebep ise, kalbin aşk noktasından fevkalade inkişaf ve inbisat etmesinden ileri gelmektedir.⁶⁸

Tasavvufî yöntemin kalp ayağı ile seyr-i süluk ve inkişaf etme üzerine temellenen ve aklı ikincil derecede dikkate alan bir yöntem olduğuna daha önce değinmiştik. Bediüzzaman’ın yukarıdaki değerlendirmelerini göz önüne aldığımızda bu durum, tasavvufî yöntemin özelde de Vahdet-i Vücûd mesleğinin noksanıyetine sebep teşkil eden bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bediüzzaman’ın bu konuyla ilgili daha ilginç değerlendirmelerinden biri de, Vahdet-i Vücûd mesleğine neden olan aşkın türlerinden en mühiminin dünya aşkı olduğuna dair yaptığı değerlendirmedir. Buna göre mecazi olan dünya aşkı hakiki aşka inkılap ettiği vakit vahdet-i vücuda inkılap eder. Nasıl ki mecazi aşk ile bir sevgiliye muhabbet eden ve onun zeval ve fenasını kabul edemeyen aşık, sevgilisine aşkı hakiki ile bir beka kazandırmak için benim bu mahbubum, “Mabud ve Mahbubu hakikinin bir ayiney-i cemalidir” der, kendini teselli edip bir hakikate yapışır. Aynen öylede, koca dünyayı ve bütün kâinatı kendine mahbup itti haz eden o muhabbeti acibe, onda gördüğü nihayetsiz firak ve zevalin kamçısıyla aşkı hakikiye inkılap ettiğinde o çok büyük mahbubuna beka vermek için Vahdet-i Vücûd mesleğine iltica eder.⁶⁹

Âlem-i misalin ve bu âlemdeki müşahedatın Vahdet-i Vücûd mesleğinde önemli bir yere sahip olduğuna daha önce işaret etmiştik. Bediüzzaman bu konuda şöyle der: “Bu meslekte gidenler arzın yedi tabakından, Kaf dağından ve Meşmeşiye gibi acayibi gördüklerinden çokça söz ediyorlar. Oysa yalnız maddi varlık mertebesini kabul eden günümüz coğrafya ve fen ilimleri bu denilenleri kabul etmiyor ve hatta inkâr ediyor.” Bediüzzaman’ın Vahdet-i Vücûd’a dair yaptığı değerlendirmelerden biri de bu önemli sorunun çözümü ile ilgilidir. Bu bağlamda ilk olarak şunu ifade etmeliyiz ki, Bediüzzaman vücudun mertebelerini⁷⁰ ve âlem-i misalin ontolojik gerçekliğini⁷¹ açıkça kabul etmektedir. Dolayısıyla, Bediüzzaman modern düşüncenin bu inkârını kabul etmez ve bu meselenin nasıl anlaşılması gerektiğine dair izahata girişir ve bu bağlamda şu misali verir:

Bir zaman ehli kalp iki çoban vardı. Bunlar kendi kâselerine süt sağıp yanlarına koydular ve kavalı da kâsenin üzerine bıraktılar. Sonra çobanlardan biri uykuya daldı, bir müddet kaldıktan sonra burnundan sinek gibi bir şey çıktı. Bu şey süt kâsesine doğru gitti ve kavalın içinden geçip ilerdeki bir çalının altındaki bir deliğe girdi ve kayboldu. Bir müddet sonra o şey dönüp yatanın burnuna girdi ve o da uyandı. Yandaki uyanık çobanda bu hadiseyi bütünüyle gördü. Uyana çoban “Ey arkadaş ben acip bir rüya gördüm” dedi. Diğeri de “Allah hayır etsin nedir?” diye sorar. Sütten bir deniz gördüm. Üzerine acip bir köprü kurulmuş, bu köprünün üstü kapalı ve pencere idi. Sonra oradan geçtim ve ağaçları dikenlerden olan bir ormana gittim orada bir mağaraya girdim ve orada pek çok hazineler gördüm. Acaba tabiri nedir? İşin farkında olan

67 - Nursi, *Lem’alar*, s. 59.

68 - Nursi, *a.g.e.*, aynı yer.

69 - Nursi, *a.g.e.*, s.61.

70 - Nursi, *Mektubat*, s. 286.

71 - Nursi, *İçtima-i Dersler*, Zehra Yay., İstanbul 2004, s. 245.

arkadaşı dedi: “o gördüğün süt denizi şu bizim kasemizdir, o köprü ise kavalımızdır. O orman ise şu dikenli çalılıktır ve gördüğün mağara ise şu deliktir. Kazmayı getir sana altınları da göstereceğim” der. Ve sonra o altını bulup mesut şekilde yaşarlar.

İşte bu misale göre, yatan adam doğru görmüştür, ancak rüyada ihatasız olduğu ve misali ve maddi âlemi birbirinden fark edemediği için hükmünde hata etmiş, “sütten hakiki bir deniz gördüm” demiştir. Ancak uyanık arkadaşısı maddi ve misali âlemi fark edebildiği için tabire hakkı vardır ki ona, “gördüğün doğrudur fakat hakiki deniz değildir. Belki şu süt kasemiz senin hayaline deniz gibi görünmüş” der.⁷²

Bediüzzaman'ın ortaya koyduğu bu yaklaşım tarzından çıkarılacak iki önemli netice vardır. Bunlardan ilki, coğrafya ve astronomi gibi günümüz fenlerinin bu meselelere dair inkârcı tutumları kendi indirgemeci yaklaşımlarının neticesidir. Zira ehli keşf ve velayetin Kafdağı, meşmeşiye vb. dair yaptığı tasvirat, coğrafya ve diğer modern bilimlerin bütün dikkatlerini hasr ettikleri sırf maddi vaziyetlerden ibaret değildir.⁷³ Dolayısıyla modern bilimlerin bu meselelere karşı takındıkları inkârcı tutum, bu tasvirleri anlamalarını sağlayacak donanımlarının noksanlığından ve maddeyle sınırlanmış bakış açılarından ileri gelmektedir.

İkinci netice ise, ehli keşf ve velayetin bu türden meseleleri beyan etmesinin nedeni âlem-i misaldeki müşahedatlarını hakikat zannedip aynen ifade etmeleri ve maddi âlem ile misali âlemin hükümlerini karıştırmalarıdır. Bu noktada onların durumu, misalde uyuyan çobanın rüya âleminde gördüğü sütten denizi hakikat olarak kabul etmesine benzer. Oysa bu çobanın gördüğü şeyin hakikatini ancak hem maddi hem de misali âlemin farkında olan uyanık biri tabir edebilir. Aynen öylede, ehli keşfin âlem-i misaldeki müşahedatından Kur'an ve Sünnetin mizanlarına uymayan tasvirler, onların o mertebede nazarlarının ihatasızlığını düşünmeyip gördüklerini ayn-ı hakikat zannetmelerinden kaynaklanmaktadır. Bediüzzaman'a göre, bu müşahedatın hakikatini tayin ve tespit edecek nihai kriteri ancak, Kur'an ve sünnet ve veraset-i nübüvvet ehli olan asfiyanın ahkâmlarıdır.⁷⁴

Sonuç olarak, Bediüzzaman, âlemi misalin Vahdet-i Vücûd mesleğiyle ilişkisi bağlamında yaptığı bu değerlendirmelerinde hem modern bilimlerin inkârcı tutumlarına hem de ehli keşfin Kur'an ve sünnetin mizanlarına uymayan tasviratına karşı eleştirel bir duruş sergilemektedir. Bu tutumu aynı zamanda şuhud mertebesinin ilmi olarak en yüksek mertebeye olmadığına dair, daha önce değindiğimiz görüşüne dayanak teşkil eden unsurlardan da biridir.

Vahdet-i Vücûd mesleğinin gerektirdiği neticelerden biri olarak ulûhiyet-i sâriye ya da sereyanü'l vücûd kavramına daha önce değinmiştik. Bediüzzaman'a göre ehli istiğrak, Vücudu Akdes'e hasr-ı nazar etmeleri cihetiyle “cedavil-i ekvanda cereyan-ı tecelliyatı ve melekutiyet-i eşyada sereyan-ı füyuzatı ve merâyây-ı mevcudatta tecelliyi esma ve sıfatı” müşahede etmek makamında ancak zevken anlaşılacak bu hakikati lafızların darlığı nedeniyle “ulûhiyet-i sâriye” ve “hayat-ı sâriye” gibi kavramlarla ifade etmişlerdir.⁷⁵ Bediüzzaman'ın Vahdet-i Vücûd'la ilgili genel değerlendirmeleri dikkate alındığında bu kavramlar, bir ‘karıştırma’yı içermektedir. Zira Hayat-ı Ezeliye'nin tecellisi ve kâinata serpilmiş katarat ve lemaat-ı hayatın neticesi olan hayat-ı umumiye'yi ‘hayat-ı sâriye’ olarak adlandırmakla, ehli istiğrak zıllı asılla iltibas etmiştir.⁷⁶ Diğer bir ifadeyle, tecelli ile tecelli edeni karıştırıp ‘bir’ görmüşlerdir.

Dolayısıyla ‘hayat-ı sâriye’ kavramı ehli istiğrakın lafızların darlığından dolayı ifade edemedikleri zevki bir hakikate işaret ettiği gibi Vahdet-i Vücûd mesleğinin mahiyetinden kaynaklanan bir karıştırma haline de işaret eder.

72 - Nursi, *Mektubat*, s.s 95-96.

73 - Nursi, *a.g.e.*, s. 96.

74 - Nursi, *a.g.e.*, s. 97.

75 - Nursi, *Muhakemat*, Zehra Yay. , İstanbul 2002, s. 111.

76 - Nursi, *İçtima-i Dersler*, s. 244.

Bediüzzaman'ın Muhyiddini Arabî ile ilgili olarak ele aldığı konulardan biri de, onun kendi mesleğinde akıl ve kalp ya da irfan ve aşk arasındaki ilişkiyi nasıl kurduyuyla ilgilidir. Arabî'nin mesleğinde kalp ayağı ile elde edilen hiss-i aşkın hâkim ve baskın unsur olduğu açık bir husustur. Ancak İbnü'l Arabî söz konusu olduğunda bunun kadar açık bir diğer husus da, onun aşka taalluk eden zevki ve hali meseleleri aklileştirmesidir. Bu bağlamda, Bediüzzaman, tasavvuf ehlini 'veliy-i âşık' ve 'veliy-i arif' şeklinde ikiye ayırır ve bu durumu şu şekilde ifade eder:

Veliy-i âşık tabirlerinde hata etse ya da tasvirlerinde yanılrsa yine maşukuna vasil olur. Zira o maşukun cezbiyle hareket ettiğinden yolunu şaşırılmaz. Oysa veliy-i arif yolunu şaşırır veya yanlış görse veya yanlış söylese maksuduna ulaşamaz. Çünkü arif kendisi yukarı çıktığından yolda hata ederse maksuduna varamaz. Bu nokta da veliy-i âşığa benzemez.⁷⁷

Bediüzzaman bu meselede Muhyiddini Arabî ve İbnü'l Farız'ı (ö. 632/1235) mukayese eder. Bunlar şatahatlı sözlerinde birbirine benzediği halde telakkide birbirine benzemez. Bediüzzaman'a göre bu durum Muhyiddini Arabî'nin irfanının aşkına galip çıkmasından kaynaklanır ve bu nedenle Arabî ifadelerinden dolayı pek çok eleştirilere hedef olmuştur. Oysa a'shak olan İbnü'l Farız şatahatta ondan daha ileri gittiği halde daha az eleştiriye maruz kalmıştır.⁷⁸ Buna göre Bediüzzaman'ın İbnü'l Arabî'ye yönelttiği eleştirilerden biri de, onun zevki ve hali meseleleri aklileştirmesidir. Burada İbnü'l Arabî'nin akli boyutunun ağır bastığını ya da mesleğinin akli mahiyette olduğunu ifade etmek istemiyoruz, sadece içinde bulunduğu aşk mesleği nokta-i nazarından akla fazla yer verdiğini belirtmek istiyoruz.

Bediüzzaman Vahdet-i Vücûd'la ilgili nispeten eleştirel değerlendirmelerinin yanı sıra İbnü'l Arabî'nin şahsına dair oldukça olumlu değerlendirmelerde de bulunmaktadır. Bu bağlamda İbnü'l Arabî'nin müthiş bir harika-i hakikat ve dâhiye-i ilmi esrar olduğunu belirtir.⁷⁹ Diğer bir yerde "Niçin İbnü'l Arabî gibi harika zatlar sahabelere yetişemiyor?" şeklinde kendine sorduğu bir suali dile getirir.⁸⁰ Buradan anlaşılacağı üzere İbnü'l Arabî, Bediüzzaman'ın nazarında mühim bir mevkiye sahiptir. Bu nedenledir ki Vahdet-i Vücûd mesleğinin bir kısım noksanlık ve tehlikelerini dile getirdiği yerlerde bu mesleğin, Muhyiddini Arabî gibi gayet yüksek ve iman sahibi olan ve esbap perdesini yırtıp kâinatı aşan zatlara zevkli, nuranî ve makbul bir merteye olduğunu da ifade eder.⁸¹

Bediüzzaman'ın özellikle üzerinde durduğu hususlardan biri, Vahdet-i Vücûd mesleğinin itikadı zayıf ehli nazar ve felsefeciler için uygun bir yol olmadığıdır. Ona göre felsefecilerin Vahdet-i Vücûd'u⁸² ile evliyanın Vahdet-i Vücûd'u birbirinin zıddıdır ve aralarında esaslı farklar vardır.

Bunlardan birincisi, evliyanın Vahdet-i Vücûd'u Vacibu'l Vücûda nihayet derecede hasr-ı nazar ve O'nda istiğrak neticesinde O'nun adına vücudu, kâinatı inkâr etmeyi ifade ederken, hükemanın vahdet-i vücûdu panteizm ise, maddeye nihayet derecede hasr-ı nazar ve istiğraktan dolayı her şeyi maddede görmeyi ve hatta ulûhiyeti onda mezcetmeyi ifade eder. Bu nedenle evliyanın Vahdet-i Vücûd'u her şeyde Allah'ı görmeyi tazammun eder. Onlar evvelen ve bizzat Hakk'a ikincil olarak eşyaya bakar. Buna karşın panteizmde nazarlar evvelen yaratılmışlara hasredilir.

İkincisi ise, ehli velayetin Vahdet-i Vücûd'u zevkî ve keşfi bir hal iken, panteizm nazari(teorik) ve akli bir çıkarımdır.⁸³ Bu ikinci fark Vahdet-i Vücûd ile panteizm sistemleri arasındaki önemli epistemik ayrıma

77 - Nursi, *a.g.e.*, s. 478.

78 - Nursi, *a.g.e.*, s. 479.

79 - Nursi, *Lem'alar*, s. 53.

80 - Nursi, *Sözler*, s. 526.

81 - Nursi, *Lem'alar*, s. 61.

82 - Bundan sonra felsefecilerin vahdet-i vücûdu yerine panteizm ifadesini kullanacağız.

83 - Nursi, *Mesnev-i Nuriye*, s.282.

da işaret eder. Vahdet-i Vücûd esas itibariyle mistik sezgiye dayalı irfanî epistemik yöntemin neticesinde ulaşılan bir hal bir mertebedir. Oysa panteizm, tamamen mantikî çıkarımlara dayanarak rasyonel faaliyet sonucunda ulaşılan zihnî çıkarımlardan ibarettir. Dolayısıyla Vahdet-i Vücûd ve panteizmin temelini teşkil eden bu epistemik yaklaşımlardaki mahiyet farklılığını dikkate aldığımızda, aralarındaki uzlaşmazlığı ya da zahiri benzerliklerine rağmen birbirlerinden ne kadar farklı olduğunu daha açık bir şekilde görebiliriz.

Bediüzzaman'ın Vahdet-i Vücûd'la ilgili değerlendirmelerinden üzerinde durmak istediğimiz son konu, onun Vahdet-i Vücûd mesleğinin günümüz insanına ve avama ders verilmesinin ciddi zararlara yol açacağına dair olan değerlendirmesidir. Buna göre Vahdet-i Vücûd mesleği ehli gaflet ve esbaba dalan avama telkin edilse tabiat telakki edilir ve üç mühim zarara yol açabilir.

Bunlardan birincisi, bu yüksek meşrebin gafil avama ve maddiyun fikirlerden büyük ölçüde etkilenmiş günümüz insanına telkin edilmesi kâinat ve maddiyat hesabına ulûhiyeti inkâra sebep olabilme ihtimalidir. İkincisi, Vahdet-i Vücûd mesleği ikiliği reddeden mahiyeti gereği, nefis-i emmareyi diğer bir ifadeyle benliği ve belki tüm mevcudatın müstakil vücudunu yok kabul eder. Oysa bu zamandaki insanların gafletle ve maddiyun fikrinin telkiniyle enanîyetleri öyle bir şişmiştir ki adeta her biri küçük birer firavun hükmüne geçmiştir. Bu haldeki insanlara Vahdet-i Vücûd'u ders vermek eneleri şımartıp ele avuca sığmaz bir hale getirebilir. Üçüncüsü, tagayyür, tecezzi ve tahayyülden beri olan Zat'ı Zülcelalın vücubu vücudu hakkında O'nun azametini uygun düşmeyen tasavvurata sebep olabilir.⁸⁴

Bediüzzaman'ın bu değerlendirmesi, günümüz insanının düşünce yapısında, modern sürecin neden olduğu iki hususa işaret etmektedir. Bunların ilki, daha önce farklı vesilelerle temas ettiğimiz, maddi olanın aşırı şekilde ön plana çıkarılması ve nihai gerçeklik olarak maddeden başka bir şeyin kabul edilmemesi şeklindeki modern düşüncenin temel paradigmasıdır. Bu düşüncenin yaygınlaşması ve zihinlerde hâkim hale gelmesi neticesinde günümüz insanının maddi olmayı kavrama ve idrak etme melekesi büyük ölçüde zarar görmüştür. Tahmin edileceği üzere, bu haldeki günümüz insanı Vahdet-i Vücûd'un "her şey O'dur", "O'ndan başka bir şey yoktur" gibi ifadelerini tam tersi mahiyette kâinat veya maddeden başka bir şey yoktur şeklinde anlayabilir. İkinci husus ise, modern düşüncenin diğer bir özelliği olan 'bireyin' ya da 'ben'in nihai ölçüt olarak ön plana çıkarılmasıdır. Tabii olarak, insan 'ben'inin bu kadar ön plana çıkarıldığı adeta ilahlaştırıldığı bir düşünce zemininde, "Enel hak" ya da "Cübbemin altında O'ndan başkası yoktur" gibi fena mertebesinde benliğin yok edilmesiyle söylenen sözler bu zamanda tam tersi bir şekilde anlaşılıp insanın 'benini', 'bencilliğini' daha da kabartabilir. Dolayısıyla bu hususlar dikkate alındığında, günümüz insanına Vahdet-i Vücûd dersinin verilmesi, onun amacına tamamen ters neticeler doğurabilir.

84 - Nursi, *Lem'alar*, s. 354.

SONUÇ

Çalışmamızın buraya kadarki kısmında tasavvufun ve Vahdet-i Vücûd'un mahiyetini ve Bediüzzaman'ın bu konuyla ilgili değerlendirmelerini ana hatlarıyla incelemeye çalıştık. Buna göre, tasavvuf mahiyet-i insaniyedeki en mühim bir istidat olan kalp ayağıyla seyr-i sülûka ve kesretteki vahdeti zevk ve keşf ile müşahade etmeye dayanan ilmi ve hali bir meslektir. Bu mahiyetinden dolayı, tasavvuf yolunda zahirden çok batına, eylemden çok temaşaya ve toplumsal olaylardan ziyade ruhi ve nefsi terbiyeye önem verilmiştir.

Bediüzzaman da tasavvufun kaynağını Peygamber (a.s.m.)'in Miraç hadisesinde görerek, muhataplarına, Kur'an ve iman hakikatlerini zevkî, halî ve bir derece şuhudî olarak idrak ettiren bir yol olduğunu belirtir. Bu mahiyeti ile tasavvuf hakaik-i şeraitin bir burhanıdır. Zira bu hakikatler tasavvuf yolu ile zevken ve keşfen idrak edilir.

Bediüzzaman'ın bu konuyla ilgili özellikle üzerinde durduğu hususlardan biri, tarikat mesleğinin şeriatın hakikatine yetişmek için ancak vesile, hadim ve bir basamak hükmünde olduğudur. Tarikatın en yüksek meseleleri şeriatın cüzleri hükmündedir. Bu yaklaşımıyla sufilerin, şeriatı kısır tarikat ve hakikati öz şeklinde kabul eden yaklaşımlarını reddeder.

Tasavvufun kesretten vahdete ulaşmak şeklindeki nihai hedefini en çok vurgulayan ve mesleğinin belirleyici bir unsuru kılan sûfî şüphesiz Muhyiddini Arabî'dir. Vahdet-i Vücûd, Haktan başka hiçbir hakiki vücudu kabul etmeyen, bütün mevcudatı Mutlak Vücudun tezahürü sayarak, onların yokluğunu keşf ve tecrübe yoluyla ortaya koyan bir meslektir. Açıkça anlaşılacağı üzere bu meslekte, Mutlak Vücudun nihai özne olarak kabul edilmesi ve bunun ancak mistik sezgiyle ulaşılan bir hakikat olması iki temel husus olarak karşımıza çıkar. İbnü'l Arabî'nin bu metafizik düşüncesinin iskeletini, Mutlak Vücudun tezahürünü ifade eden hazerat-ı hamse görüşü oluşturur. Buna göre Zat, feyz ile tecelli ederek farklı varlık mertebelerinde tezahür eder. Bu tezahürün en alt ve kesif düzeyi ise âlem-i şehadetir.

Diğer taraftan, tasavvuf yolunun esası ve belirleyici unsurları olan 'sevgi' ve 'aşk' aynı şekilde İbnü'l Arabî'nin Vahdet-i Vücûd mesleği için de belirleyici mahiyettedir.

Bediüzzaman bu mesleğin tevhitte istiğrak ve akılla kavranmayan bir tevhid-i zevki olduğunu belirterek, bu mesleğin zevkî ve istiğrakî mahiyetini vurgular. Çalışmamız boyunca yaptığımız değerlendirmeler göz önüne alındığında, Bediüzzaman'ın, bu mahiyetteki Vahdet-i Vücûd mesleği hakkında eleştirel bir yaklaşıma sahip olduğunu açıkça ifade edebiliriz. Bediüzzaman'a göre bu meslek hakikati elde etme ve hidayete ulaşmanın bir yolu olarak önemli noksanlıklar ve zaafılarla maluldür.

Bu noksanlığın nedenlerinin başında, Vahdet-i Vücûd mesleğinin mahiyeti gereği, İlahi isimlerden sadece Vücut, Vahid ve Ehad gibi isimlere hasr-ı nazar edip diğer isimleri hakiki manada idrak edememesi gelir. Nedenlerden bir diğeri, bu mesleğin, iman noktasında akli yeteri kadar inkişaf etmeyen ve buna mukabil aşk noktasında kalbi fazla inkişaf eden bir anlayışın neticesi olmasıdır. Bediüzzaman'ın dile getirdiği nedenlerden biri de, yine bu mesleğin mahiyeti gereği misali, zevki ve istiğraki olan ile maddi ve akli olanın iltibas edilmesi ve bunun neticesinde 'hakikat'in anlaşılması noktasında ortaya çıkan problemlerin mevcudiyetidir.

Vahdet-i Vücûd mesleğinin mahiyetinden kaynaklanan bu nedenlerin yanı sıra bu mesleğin muhataplarından kaynaklanabilecek olası problemler de Bediüzzaman'ın yer verdiği değerlendirmeler arasındadır. Buna göre, özellikle maddiyat fikrinin ve ben merkeziliğin hakim paradigma olduğu günümüz ortamında yaşayan bireylere, Vahdet-i Vücûd dersinin verilmesi, bu mesleğin amaç ve mahiyetine tam ters sonuçlar doğurabilir.

Tüm bu eleştirel yaklaşımlarıyla birlikte şunu da belirtmeliyiz ki: Bediüzzaman'ın İbnü'l Arabî'ye karşı büyük bir teveccühü vardır. Hatta onu İslam'ın bir harikası olarak görür ve bu mesleğin onun gibiler için hoş, zevkli ve hakikate vasıl eden bir yol olduğunu belirtir.

Sonuç olarak şunu ifade edebiliriz ki: Bediüzzaman Muhyiddin-i Arabî'yi gayet yüksek ve üstün tanımakla birlikte onun mesleğini nakıs ve kasır bulmakta ve bu meslekte gitmeyi reddetmektedir. Bunun yerine doğrudan doğruya Kur'an'ın açtığı veraset-i nübüvvet yolunu kendine meslek ittihaz etmektedir.

EXTENDED ABSTRACT

Tasavvuf is one of the most important forms of manifestations of the Islamic worldview. The heart, inner and ihsan dimensions of Islam with all their characteristics are manifested in this area. Undoubtedly, one of the most influential and remarkable path in the field of Tasavvuf is vahdet-i vücüt too. Studies on these issues have a decisive effect on understanding the tradition of Islamic thought. In this context, Bediuzzaman's evaluations about the vahdet-i vücüt include important points that will contribute to the understanding of the subject and deserve to be examined in this respect. Indeed, since his first works which he wrote, Bediuzzaman has dealt with the subject of vahdet-i vücüt with different aspects and made important explanations in this direction. However, the scattered presence of these evaluations in his works often prevents being comprehended from in a holistic way his views on the subject and appearing the contributions that he can provide. Considering these issues, Bediuzzaman's views on tasavvuf and vahdet-i vücüt will be revealed throughout the study.

In this context, Bediuzzaman defines Tasavvuf as a way based on observation with the heart, which is the most important ability in the nature of humanity. Bediuzzaman grounds legitimacy of Tasavvuf, by seeing the source of Tasavvuf in the Mirac event of the Prophet(a.s.m.). However, he also underlines the fact that this way has important shortcomings.

Vahdet-i Vücûd, one of the important path of Tasavvuf, is a way that does not accept any real body other than Hak. Bediüzzaman emphasizing the tasteful nature of this way by stating that this way is immersing in Tevhid and the pleasure in Tevhid that cannot be comprehended by the mind. Considering the evaluations we made throughout our study, we can clearly state that Bediuzzaman has a critical approach to the path of Vahdet-i Vücûd. According to Bediuzzaman, this way contains important shortcomings and weaknesses as a way of obtaining the truth and reaching hidayet.

One of the main reasons for this deficiency is that, due to the nature of the Vahdet-i Vücûd path, it only considers the name 'Vucud' among the other Divine names and cannot comprehend the other names in a true sense. Another reason is that this profession is the result of an understanding that the mind has not developed enough in terms of faith, and the heart has developed too much at the point of love. One of the reasons Bediuzzaman expressed is, again, due to the nature of this path, the existence of problems that arise at the point of understanding the "truth" as a result of the confusion between imaginary(misalî) and the material and rational.

In addition to these reasons arising from the nature of the Vahdet-i Vücûd path, possible problems that may arise from the interlocutors of this path too are among the evaluations given by Bediuzzaman. Accordingly, giving the Vahdet-i Vücûd course to individuals living in today's environment where the idea of materiality and self-centeredness is the dominant paradigm may have opposite results to the purpose and nature of this path.

Along with all these critical approaches, we should also point out that Bediuzzaman has great respect for İbnü'l Arabî. He even sees it as a wonder of Islam and states that this profession is a pleasant, enjoyable and a way to reach the truth for those like him.

BİBLİYOGRAFYA

- Afifi, Ebu'l-Ala, *Fususul-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, çev. Ekrem DEMİRLİ, İz Yay., İstanbul 2000.
- _____, "İbn-i Arabî", *İslam Düşüncesi Tarihi 2*, çev. Mustafa ARMAĞAN, İnsan Yay., İstanbul 1990.
- Bahtiyar, Lale, *Sufi: Tasavvufî Arayışın Dışa Vurumu*, çev. Mehmet TEMELLİ, İz Yay., İstanbul 2006.
- Cabiri, Muhammed Abid, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Ekrem DEMİRLİ, Kitabevi Yay., İstanbul 2000.
- Chittik, William, *Tasavvuf*, çev. Turan KOÇ, İz Yay., İstanbul 2006.
- Çelik, İsa, "Tasavvufî Gelenekte Hazerat-ı Hams veya Tenzzülât-ı Seb'a", *Tasavvuf*, Yıl:4, Sayı:10, Ankara 2003.
- Erdem, Hüsamettin, *Panteizm ve Vahdet-i vücüt Mukayesesi*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1990.
- Geylanî Abdulkadir, *Fuyuzat-ı Rabbaniye*, çev. Celal YILDIRIM, Bedir Yay., İstanbul 1975.
- Izutsu, Toshihiko, *İslam Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev. Ramazan ERTÜRK, Anka Yay., İstanbul 2002.
- İbnü'l Arabî, Muhyiddin, *Marifet ve Hikmet*, İz Yay., İstanbul 1995.
- _____, *Fena Risalesi*, çev. Mahmut KANIK, İz Yay., İstanbul 2006.
- _____, *Fususul-Hikem*, çev. Nuri GEÇOSMAN, İstanbul Kitabevi Yay., İstanbul 1971.
- İmam-ı Rabbani, Ahmet Faruki Serhendî, *Mektubat-ı Rabbani c.1*, çev. Abdulkadir ÇİÇEK, Merve Yay., İstanbul.
- Medkur, İbrahim, "İbn Arabî ve Spinoza'da Vahdet-i Vücut", *İbn Arabî Anısına*, çev. Tahir ULUÇ, İnsan Yay., İstanbul 2002.
- Nasr, S. Hüseyin, *Ideals and Realities*, London 1972.
- _____, *Üç Müslüman Bilge*, çev. Ali ÜNAL, İnsan Yay., İstanbul 2003.
- Nursi, Bediüzzaman Said, *Mektubat*, Zehra Yay., İstanbul 2004.
- _____, *Lem'alar*, Zehra Yay., İstanbul 2004.
- _____, *Mesnev-i Nuriye*, çev. Abdülmecid NURSİ, Zehra Yay., İstanbul 2004.
- _____, *İçtima-i Dersler*, Zehra Yay., İstanbul 2004.
- _____, *Muhakemat*, Zehra Yay., İstanbul 2002.
- _____, *Sözler*, Zehra Yay., İstanbul 2004.
- Schuon, Frithjof, *Varlık, Bilgi ve Din*, çev. Şehabettin YALÇIN, İnsan Yay., İstanbul 1995.
- Tahrallı, Mustafa, "Fususul-Hikemde Tezatlî İfadeler ve Vahdet-i vücüt", *Fususul-Hikem Tercüme ve Şerhi*, haz. Mustafa TAHRALLI, Selçuk ERAYDIN, İFAV Yay., İstanbul 1989.