

NAKŞİBENDİ GELENEĞİNDE İBNÜ'L-ARABİ: DESTEK mi MUHALEFET mi?

Rüya KILIÇ

Özet

Bu çalışmada, İbnü'l-Arabî adının İslam ve Osmanlı tasavvuf tarihinde özel bir anlama sahip olduğu tarikatlardan biri olan Nakşibendî geleneğindeki yerinin incelenmesi amaçlanmaktadır. Öncelikle, bir tarikatın geleneğinde İbnü'l-Arabî'ye dair görüşlerin değişmeyen tek bir çizgi takip etmediğini unutmamalıyız. İlk dönem Nakşibendileri İbnü'l-Arabî'ye ilgi ve hayranlık duyarken Sirhindî İbnü'l-Arabî'ye eleştirel yaklaşımı ile dikkat çekti. Aslında, Sirhindî-*Mektûbât*-vahdet-i şühûd ile İbnü'l-Arabî-*Fusûs*-vahdet-i vücûd arasındaki çelişki her zaman zannedildiği kadar derin değildi ve XIX. yüzyılda hızlı bir biçimde İslam dünyasını etkisi altına alan Hâlidî örnekleri İbnü'l-Arabî adının Nakşibendi çevrelerinde hâlâ unutulmadığını gösteriyordu.

Anahtar kelimeler: İbnü'l-Arabî, Sirhindî, Nakşibendî, vahdetü'l-vücûd, vahdetü'ş-şühûd.

Ibn al-'Arabî in the Naqshbandî tradition : For or Against ?

Abstract

This study aims to examine the significance of Ibn al-'Arabî in the Naqshbandî tradition; one of the sects of great importance in the Islamic and Ottoman Sufi history. It should be remembered that the view of Ibn al-'Arabî in the tradition of sects does not follow an unbroken line. While early Naqshbandîs admired and showed interest to him, Sirhindî criticized Ibn al-'Arabî sharply. The contradiction between "Sirhindî-Maktûbât-wahdat al-shuhûd" and "Ibn al-'Arabî-Fusûs-wahdat al-wujûd" was not profound as it was thought about it; and in the XIX. Century, Khalidî examples that influenced the Islamic world were demonstrating that the name of Ibn al-'Arabî had been keeping its dominant position in the circles of Naqshbandî.

Key words: Ibn al-'Arabî Sirhindî, Naqshbandî, wahdat al-wujûd, wahdat al-shuhûd.

Giriş

İbnü'l-Arabî, İslam'ın tasavvufî düşünce tarihinde gerek fikirleri gerekse bu fikirler etrafında asırlarca devam eden tartışmalar ile dikkat çeken isimlerin başında gelir. Onunla ilgili en hararetli tartışmaların yaşandığı alanlardan biri de şüphesiz Osmanlı ülkesiydi. XIX. yüzyıl sonu ve XX. yüzyıl başında olduğu gibi zaman zaman polemikler çok daha fazla alevlense de Arabî gerçekte güncelliğini bu topraklarda hiçbir zaman yitirmemişti. Şeyhü'l-Ekber'in taraftarları ile muhalifleri arasındaki tartışmalar, sûfilere, sadece ulema ile değil, diğer sûfilerle de karşı karşıya getirdi. Taraflar arasındaki çizgi o kadar kaygandı ki görüşlerin farklılaşması aynı tarikat içinde bile yaşanabilmekteydi. Bu farklılıkların mahiyeti üzerine yapılacak tahlillerin *Ekberî* irfanının Osmanlı sûfiligindeki yerinin anlaşılmasına önemli ölçüde katkıda bulunacağı açıktır.

İşte biz burada, artık İslam ve daha özeldede Osmanlı tarihi araştırmalarının gündemine ciddi bir biçimde girmesi gerektiğine inandığımız bu meseleye Nakşibendi tarikatı örneği ile dikkat çekmeye çalışacağız. Zira, Nakşibendi tarikatı, Şeyhü'l-Ekber ve kavramlarına ilişkin değişik görüşleri barındıran tarikatlardan biridir. Bunun dışında, Nakşiliğin İbnü'l-Arabî'nin öğretileri ve kavramlarından etkilenmemek bakımından bir istisna olduğuna dair varolan genel kabulü artık yeniden düşünmek gerektiği bilinmektedir¹. Şeyh Ahmed Sirhindî (ö. 1624) gibi Nakşibendi geleneğinin en önemli isimlerinden birinin İbnü'l-Arabî'ye yönelik eleştirel yaklaşımını farklı açılardan değerlendirmek gerekiyor. Kaldı ki, bunu, Nakşibendi tarikatının tamamını kapsayan bir hüküm olarak sunmak da yanıltıcı olacaktır. Neden bu tarikatın seçildiğinin açıklanmasında önemli olan bir başka husus, İbnü'l-Arabî'nin adı ve kavramlarını kullanmanın İslam dünyasında her zaman muhalif bir sûfilik anlamına gelmediğini göstermesidir. Çünkü, kimse Nakşibendiler'in Sünniliğinden ve şeriata uymakta gösterdikleri özenden kuşku duymamıştır. Diğer taraftan, böyle bir sorun yüzyılları kapsayan çok geniş bir coğrafyadaki literatür yığını anlamına gelmektedir. Öncelikle, İran, Orta Asya, Hindistan ve Anadolu topraklarında kaleme alınan bu literatüre dayanan sistematik ve kapsamlı monografilere ihtiyaç duyulduğunu belirtmeliyiz. Bununla birlikte, burada yapılmaya çalışıldığı gibi, mevcut veriler ışığında geçici de olsa birtakım genel sonuçlara ulaşmak mümkündür.

¹ Bu meseleye daha önce "İlk Dönem Nakşibendi Geleneğinde İbn 'Arabî'nin Düşüncelerinin İzleri" adlı makalesinde dikkat çeken Algar, Nakşibendiliğin bir istisna teşkil ettiğine dair yanlış anlamının temelinde, konu ile ilgili metinleri iyi tanımamanın yanında, Nakşibendi tarikatının gerçek mahiyeti ve Şeyhü'l-Ekber'in dehasının yeterince anlaşılmamış olduğu hususunun yattığını ileri sürer (1991, V:1).

İlk Dönem Nakşibendileri ve Şeyhü'l-Ekber

Nakşibendî tarikatının kurucusu Bahâeddin Nakşbend'in (ö. 1389) İbnü'l-Arabî hakkında ne düşündüğünü tesbit etmek oldukça güçtür. Ancak bir rivayete göre, Nakşbend'e şeyhlerden birinin (İbnü'l-Arabî kastedilerek) 'Velâyet-i Muhammediyye bizim ile hatm olunmuştur.' sözünün anlamı sorulduğunda, "Onlar kendi zamanlarındaki velâyetin hatmi idiler." demiştir. Bu kısa cevap, Nakşbend'in İbnü'l-Arabî'yi kendi zamanının en büyük velisi olarak gördüğü veya mutlak anlamda onun hatmiyetini reddettiği anlamına gelebilecek bir tenkit olarak yorumlanabilir (Tosun 2003: 353). Aynı belirsizlik İbnü'l-Arabî adıyla birlikte anılan *vahdet-i vücûd* görüşü için de söz konusudur². Bir yerde "Bahaeddin'in başlangıç hâli, Bâyezid-i Bistâmî'nin son hâlidir." dediği kaydedilirken, bir başka yerde "Görünen ve bilinen şeylerin hepsi gayrıdır (Allah'tan başkadır)." şeklindeki sözlerine rastlamak mümkündür. Farklılaşma seyr u sülûkünün farklı dönemlerine ait olmalıdır. Onun önde gelen iki halifesinin, özellikle Muhammed Pârsâ'nın, İbnü'l-Arabî'nin düşüncelerine bağlı olduğu ve bu bağlılığın Nakşbend'e rağmen var olmasının uzak bir ihtimal olacağı dikkate alındığında, Bahâeddin Nakşbend *Hâcegân* şeyhleri ile kendisinden sonraki Nakşibendî şeyhleri arasına yerleştirilebilir (Tosun 2003: 352-354).

Muhammed Pârsâ'nın (ö. 1419) İbnü'l-Arabî hayranlığına dair oğlu Ebû Nasr Pârsâ'nın rivayeti son derece önemlidir. Buna göre, Muhammed Pârsâ, 'Fusûs'un can *Fütûhât*'in kalp olduğunu ve her kim *Fusûs*'u bilirse Hz. Peygamber'e olan bağlılığının kuvvetleneceğini' düşünmektedir (Lâmî 1270: 435; Sâfi 1291: 211). Bundan başka Pârsâ, Hâce Bahaeddin Nakşbend'in sözlerini toplayan *Risâle-yi Kudsiyye*'de bazı sözleri İbnü'l-Arabî terminolojisi ile açıklamıştır. Eser İbnü'l-Arabî'den doğrudan bir alıntıyı da içerir. Ancak isim verilmeden "büyüklerden biri" denmekle yetinilir. *Faşlu'l-Hitâb*'da ise, Pârsâ'nın Hucvirî, Gazali ve Necmuddin Râzî'ye çok sayıda atıfta bulunurken, İbnü'l-Arabî'yi bir kere zikretmesi dikkat çekicidir

² İslamî düşünce içinde bu ifade İbnü'l-Arabî'den sonra gelen takipçilerini ifade etmek için kullanılır. Her ne kadar Şeyhin eserlerinde bir terim olarak *vahdet-i vücûd* kullanımına rastlanmasa da gerçekte yazdıkları bu ifadeye uygundur (Chittick 2003: 29-30). Eğer subjektif tecrübe olarak "vücûd" dışarıda bırakılırsa, İbnü'l-Arabî'nin, *vücûd* terimini iki temel anlamda kullandığı ileri sürülebilir. İlk olarak terim Gerçek Varlık (*el-vücûdu'l-hakk*) olan Allah'a veya olmaması düşünülemeyen Zorunlu Varlığa (*Vâcibü'l-Vücûd*) işaret eder. İkinci olarak, âleme ve içindeki şeylere de işaret edebilir. Ancak, İbnü'l-Arabî'nin "Allah'tan başka olan"ın vücûdundan bahsederken "vücûd" terimini kullanması mecazi anlamdadır. Zira o, Gazali ve diğerlerine benzer şekilde, "vücûd"un yalnız Allah'a ait olduğunu iddia eder (Chittick 1994: 75). Bu sebeple, kendisinden sonraki İslamî gelenek İbnü'l-Arabî'yi *vahdet-i vücûd* kavramıyla ilişkilendirmekte haklıdır (Chittick 2003: 31).

(Algar 1991, V: 4). Gerçi Ebû Nasr Pârsâ'nın ifadeleri kesin olsa da sözü edilen bağlılığın Pârsâ'nın eserlerindeki yansımaları o kadar açık değildir. Bunda muasırları arasında yaygın olan İbnü'l-Arabî düşmanlığının yarattığı tedbirli davranma endişesi etkili olmuş olabileceği gibi, İbnü'l-Arabî'ye ancak hayatının sonlarına doğru ilgi duyması yüzünden eserlerinde ondan bahsedememiş olması da mümkündür (Algar 1991, V: 5-6)³.

Bahaeddin Nakşibend'in diğer önde gelen halifesi Alaeddin Attâr'ın (ö. 1400) İbnü'l-Arabî hakkında ne düşündüğüne dair çok fazla veriye sahip değiliz. Bilindiği kadarıyla *Reşahât*'daki kayıt bu konudaki tek örnek olarak kullanılır. Burada, *telvîn* (ruhani durumun istikrarsızlığı) ve *temkîn* (ruhani hâlin istikrarlılığı) konusunda Alaeddin Attâr'ın görüşü verilirken, onun İbnü'l-Arabî'nin *telvîn* yorumundan bahsettiği ifade edilir. Şeyhe göre, *telvîn* bütün makamların ekmel ve efdalidir. Bunun ardından kendisi için de *temkîn* nin *telvîn*de *temkîn* olduğu eklenir. Fakat çok daha dikkat çekici olan husus, İbnü'l-Arabî için kullanılan "Kutbu'l-muvahhidîn ve Gavsü'l-muhakkikîn" şeklindeki ifadedir (Sâfi 1291: 134-135).

Ubeydullah Ahrâr (ö. 1490)'ın ise, İbnü'l-Arabî ve eserlerine ilgi duyan önemli Nakşibendiler arasında ayrı bir yeri vardır. Nitekim, *Fusûs*'ta geçen anlaşılması güç bazı ayetleri açıklayan Farsça tefsiri ikna edici bir örnek olarak verilebilir. İbnü'l-Arabî'nin ilk dönem Nakşî hayranlarından Abdurrahman Câmî'nin *Fütûhât*'ta karşılaştığı bazı problemlerin çözümünü için ona başvurması, *Fusûs* yanında *Fütûhât*'a da hâkim olduğu anlamına gelir (Sâfi 1291: 215-216; Algar 1991, V: 9). Yine *Fıkarât* adlı eserinde "hakikat-i Muhammediyye" meselesinde *Fusûs*'un son kısmını göz önünde bulundurur ve *sıddıkiyet* makamını incelerken *Fütûhât*'ı dikkate alır. Eserin tamamında ise İbnü'l-Arabî terminolojisi izlenebilir (Algar 1991: 10).

İlk dönem Nakşibendiler arasında İbnü'l-Arabî ve eserlerine olan ilgisi iyi bilinenlerden biri de Abdurrahman Câmî (ö. 1492)'dir. Bu konuda, İbnü'l-Arabî'nin *Fusûs* ve *Nakşu'l-Fusûs*'una yaptığı şerhler yeterince sağlam deliller olarak sunulabilir. Ayrıca, İbnü'l-Arabî'nin öğretileri özellikle *vahdet-i vücûdun* özümsemesi, üç Farsça eserde ifade edilmiştir: *Eşi'atu'l-Lema'ât*, *Levâiyih* ve *Levâmî*. İbnü'l-Arabî'nin öğretileri Câmî'nin birçok mısraında da dile getirilmiştir (Algar 1991, V: 11-12)⁴. Lâmiî Çelebi tarafından Türkçeye çevrilen Farsça dizeleri, ondaki *vahdet* anlayışının güzel bir ifadesidir:

³ *Şerh-i Fusûs*'un Pârsâ'ya atfedilmesi ile ilgili tartışma için bkz. (Algar 1991, V: 6-8).

⁴ Câmî ve onun İbnü'l-Arabî öğretilerinin tanıtılması ve yorumlanmasındaki rolü hakkında bkz. (Chittick 1979, XLIX: 135-157; Okumuş 1993, VII: 94-99).

Ben bilmez idim gizli nihân hep sen imişsin
Tenlerde ve canlarda nihân hep sen imişsin
Senden bu cihân içre nişân ister idim ben
Âhir bunu bildim ki cihân hep sen imişsin (Vassaf 2006, II:140).

Câmî'nin İbnü'l-Arabî'ye yakınlığında, Muhammed Pârsâ ile oğlu Ebû Nâsr Pârsâ'nın yeri gözardı edilemez. İbnü'l-Arabî bağılılığı, Câmî'nin müridi Abdulgâfûr Lârî ve *Reşahât* yazarı Fahrüddin Ali Sâfi (ö. 1531)'de de izlenebilir. Öyle ki Sâfi, Şeyhu'l-Ekber öğretilerinin tahrif edildiğini duyduğunda sinirlenip üzülmekten kendini alamaz (Algar 1991, V: 13, 15-16).

Nakşibendi tarikatının Anadolu ve Rumeli'de yayılmasındaki rolü sıklıkla vurgulanan Simavlı Molla İlahî'nin (ö. 1491) adını, aynı zamanda İbnü'l-Arabî öğretilerinin Osmanlı Devleti'ndeki yayılış tarihi içinde zikredebiliriz. Molla İlahî, Semerkant'ta Hâce Ubeydullah Ahrâr'ın müridleri arasına katılmış, Herat'ta Câmî'yi ziyaret etmiş ve irşat faaliyetinde bulunmak üzere Emir Buhârî (ö. 1516) ile birlikte Ahrâr'ın halifesi olarak Anadolu'ya geri dönmüştü⁵. Ahrâr'ın etkisiyle İlahî'nin İbnü'l-Arabî'nin bazı görüşlerine muttali olması ve Câmî'nin de onun Şeyhu'l-Ekber'e olan ilgisini güçlendirmiş olması düşünülebilir. Nitekim o, *Fusûs'a* ve *Futûhâtu'l-Mekkiyye*'ye bol bol atıfta bulunan Şeyh Bedreddin'in (ö. 1420) meşhur *Vâridât*'ına Arapça bir şerh yazmıştı. *Zâdu'l-müştakîn* adlı eserinde ise, hemen hepsi İbnü'l-Arabî'den alınmış tasavvufa dair yüzden fazla tarif üzerinde durmaktaydı (Algar 1991, V: 17). *Vâridât* şerhinde, bu eseri yüce makamlara ulaşanlar ve hakikat ilminden nasibi olanlara ait olarak tanımlamak (Molla İlahî, *Şerh-i Vâridât*, nr. 1235: 1b; Kara 1988: 375) suretiyle, aslında eser yanında kendisine yöneltilebilecek eleştirilere de cevap veriyordu. Feyiz ve feth-i rûhânî olanlara, bir başka ifade ile ehlullahın ruhundan terbiye görenlere *üveysi* dendiğini açıkladıktan sonra, Veysel Karanî'ye teveccühün neticesinde *uzlet*, *riyazet*, *terk* ve *tecrit*; Hakim Tirmizî ve Şeyhu'l-Meşâyih Muhyiddin İbn Arabî'ye teveccühün, *hakâik-ı feth*, *esrar-ı gaybiye* ve *mevadd-ı müşkilenin* zâhir olacağını, *kemal-i kurb* ve münasebet hâline gireceğini belirtir (Molla İlahî, *Zâdu'l-Müştakîn*, nr. 420: 86a-86b; Kara 1988: 385). *İttihad* meselesinde ise Hakk'a kemâl-i muhabbetle âşık olanların - Bayezid ve Mansur gibi-imtiyaz görmediklerini, birinin "ene'l-Hak" ve birinin "sübhanî ma a'zama şanı" dediğini, bu makamda ittihadı olduklarını belirtir. Ancak buradaki ittihad, iki nesnenin bir olması değildir, belki bir tarafın muhtefî olması, belki yok olmasıdır (*Zâdu'l-Müştakîn*, nr. 420: 85b; Kara 1988: 387).

⁵ Molla İlahî ve tesiri hakkında bkz. (Lâmî 1270: 460-465; Mecdi 1989: 262-265; Kufralı 1948:132-135; Kara-Algar 1988, I: 110-112; Kara 1988: 365-390).

İstanbul'da Molla İlahî'den sonra onun makamına geçen müridi Emir Ahmed Buharî ise, kısa risalelerinin bir kısmında Nakşibendî tarikatı ile İbnü'l-Arabî'nin öğretilerini birlikte incelemişti (Algar 1990, IV:329; 1991, V: 17)⁶. İbnü'l-Arabî ile ilgili olarak burada Baba Nimetullah Nahcıvanî (ö. 1514) adlı bir başka Nakşibendî'den de söz etmemiz yerinde olacaktır. Hayatı hakkında çok fazla bilgi bulunmamakla beraber, Nahcıvanî'nin el-*Fevâtihu'l-İlahiyye ve'l-Mefâtihu'l-Gaybiyye* adlı bir Kur'an tefsiri kaleme aldığı bilinmektedir. Bu tefsir İbnü'l-Arabî'ye ait kavramlar ve terminolojiyi mükemmel bir şekilde özümsemesi sebebiyle İbnü'l-Arabî ekolünün en önemli tefsirlerden biri olarak sayılabilir (Ateş 1974: 225-230; Algar 1991, V: 18)⁷. Yine, Nakşibendîliğin Hindistan'da yayılmasında rol alan Bâkî Billâh (ö. 1603), Şeyhü'l-Ekber'in öğretilerine büyük bir ilgi ve hayranlık duymuştu. Şeyh yazmış olduğu mektup ve risalelerinde, onun görünüşte tartışmalı birçok sözünü yorumladı. Onun nazım hâlindeki çeşitli eserleri İbnü'l-Arabî'den alınmış temalarla doludur (Algar 1991, V: 18-19; Rizvi 1983: 185). Ancak müridlerinden biri olan İmâm-ı Rabbânî, İbnü'l-Arabî konusunda şeyhinin ve burada kısaca verilen diğer ilk dönem Nakşibendîlerinin izini aynen takip etmeyecekti.

İmâm-ı Rabbânî-Vahdet-i Şühûd: İbnü'l-Arabî İlgisinin Sonu mu?

“İmâm-ı Rabbânî” ve “müceddid-i elf-i sâni” unvanlarıyla tanınan Sirhindî, Nakşibendî tarikatının *Müceddidiyye* kolunun kurucusudur. Babasının yanında başladığı eğitime hadis, tefsir ve aklî ilimler okuyarak devam etti. 1598'de hacca gitmek üzere Sirhind'den ayrıldı ve Delhi'de karşılaştığı Nakşibendî tarikatını Hindistan'da yayan Hâce Bâkî Billâh'a intisap etti. Sirhind'e döndükten sonra da 1603 yılındaki üçüncü ve son ziyaretine kadar şeyhiyle mektuplaşmayı sürdürdü (Algar 2000, XXII: 194-195; Cebecioğlu 1999:59-63).

İmâm-ı Rabbânî, savunduğu vahdet-i şühûd ve İbnü'l-Arabî'nin öğretilerine yönelttiği bazı itirazlar ile Nakşibendî geleneği içinde önemli bir isimdir. Onun bu konudaki görüşlerini, sadık taraftarları için vazgeçilmez bir eser olan *Mektûbât*'ında⁸ izlemek mümkündür. Özetlenecek olursa; tevhîd, *tevhîd-i şühûdî* ve *tevhîd-i vücûdî* olmak üzere ikiye ayrılır. Tevhîd-i şühûdî

⁶ Emir Buharî hakkındaki bilgiler geniş ölçüde müridi Lâmiî Çelebi'nin *Nefehât Tercümesi*'ne (1270: 465-470) dayanır. Ayrıca bkz. (Kufraî 1948: 135-136; Kara 1995, XI: 125-126).

⁷ Baba Nimetullah hakkında bkz. (Mecdî 1989: 360; Öngören 2000: 142-143).

⁸ *Mektûbât*, XVIII. yüzyılda Müstakimzâde Süleyman tarafından Türkçeye çevrilmiş ve *İmâm-ı Rabbânî, Mektûbât-ı Kudsiyye*, (1277, 1-3) adıyla basılmıştır. Eser ayrıca Abdülkadir Akçiçek tarafından Arapçadan Türkçeye çevrilmiştir (1979, I-II). Burada Müstakimzâde'nin *Mektûbât Tercümesi* esas alınmıştır.

sâlikin şühûdu birden gayrı olmamasıdır. Vahdet-i vücûd veya tevhîd-i vücûdî ise sâlikin mevcudu bir bilmesidir. Mukaddes Zat'ın gayrını nefyeden tevhîd-i vücûdî, akla ve şer'e muhaliftir. Ama tevhîd-i şühûdî böyle değildir (*Mektup* 43, I: 55)⁹. Yine, İmâm-ı Rabbânî'ye göre tevhîd-i vücûdîyi tasrih eden İbnü'l-Arabî'dir. Geçmişteki şeyhlerin ibareleri her ne kadar "tevhîd" ve "ittihad"dan haber vermişlerse de onları tevhîd-i şühûda hamletmek kabildir. "Fena"ya ve "beka"ya ulaşmak, küçük ve büyük velilik makamına kavuşmak için vahdet-i vücûd değil vahdet-i şühûd gereklidir (*Mektup* 272, I: 209). "Her şeyin o olması doğru olmaz, elbette her şey on dandır." (*Mektup* 1, II: 5; 1979, II: 929)¹⁰. Âlemin Hakk'ın aynısı olduğunu söylemek mümkün değildir. Birini diğerine hamletmek dahi caiz değildir. Tıpkı bir şahsın gölgesi ile o şahsın aynı olmadığı gibi. İbnü'l-Arabî ve ona uyanlar âlemi Hakk'ın zıllı (gölgesi) bilirler. Kendisi de zıldan asli vücudu nefy etmekte onlarla birlikte ve zıllî vücudun isbatında dahi müttefiklerdir. Ancak, o zıllî vücudu hariçte sabit görürken diğerleri vehimde zannederler (*Mektup* 1, II: 5-6). Gerçekte mevcut bir olup onun dışında olanlar zuhuratı ise, o hâlde onun dışındakilere ibadet etmek ona ibadet sayılır diyenlere karşı, niçin peygamberlerin onlara tapmayı şiddetle yasakladıkları ve Allah'ın zâtından gayrına tapanları neden ebedî azab ile korkuttuklarını sormak gerekecektir. Diğer taraftan, peygamberlerin vahdet-i vücûdu avamdan gizledikleri yönündeki açıklamaları da İmâm-ı Rabbânî için ikna edici değildir. Nitekim, 'Eğer vücûd bir olsaydı neden gizlesinler ve işin özüne aykırı olanı izhâr etsinler?' diye sorarak muhalefetini dile getirir (*Mektup* 272, I: 208)¹¹.

Burada İmâm-ı Rabbânî'nin, vahdet-i vücûdu eleştirmekle birlikte tam olarak reddetmediğini bilhassa vurgulamak gerekiyor. Babasının ehl-i tevhîd

⁹ Cebecioglu, İmâm-ı Rabbânî'nin vahdet-i vücûda yönelttiği eleştirinin arka planında Hindistan'daki şartların da göz önünde bulundurulması gerektiğini düşünür. Zira, burada İslam'ın, panteist karakter arzeden Hint dinleri ile temasa geçince, meydana gelen kaos ortamında, kültürler arasında önlenmesi kaçınılmaz birtakım geçişimlerin vuku bulduğuna ve kültürsüz, cahil Müslüman halk arasında yanlış anlaşılan bir vahdet-i vücûd anlayışının İslam'ın temel inanç ve ibadet boyutlarını tehdit eden bir unsur hâline geldiğini ileri sürer (1999: 103-107).

¹⁰ Vahdet-i vücûd, "Her şey O'dur" (Heme öst) diyerek Allah'tan başka varlık tanımaz, mahlûku Mutlak Varlığın çeşitli tecellisi ve işleri (Şe'n) sayar. Vahdet-i şühûd ise "Her şey O'ndadır" (Heme ez öst) fikriyle bütün eşyayı Allah'a bağladıkları hâlde iki vücûd kabul eder (Erdem 1990:38).

¹¹ Vahdet-i vücûd ile vahdet-i şühûd meselesini doktora tezinde ele alan Cavit Sunar'ın ise İbnü'l-Arabî'ye göre Allah-âlem münasebetini incelerken kullandığı alt başlıklardan biri "Allah âlemdir" şeklindedir ve Rabbânî'nin Muhyiddin'in ulaştığı "Âlem hayâldir, Allah âlemden başka değildir." sonucunu reddettiğini kaydeder (1960: 50). Diğer taraftan, Erdem, Sunar'ın İbnü'l-Arabî hakkındaki çelişkili yorumlarına da temas ederek onun hakkındaki "Allah âlemden başka değildir." yargısına katılmanın mümkün olmadığını, çünkü bunun bizi panteizme götüreceğini belirtir (1990:68, 71, 81).

meşrebinde olduğu gibi, kendisinin de başlangıçta vahdet-i vücûd veya tevhd-i vücûd anlayışına bağlı olduğunu itiraf etmekten çekinmez. Şeyhi Bâkî Billâh'ın yanında gördüğü seyr ü sülûk esnasında tevhd-i vücûdî inkişaf etmiş ve İbnü'l-Arabî'nin ilimleri ve maarifi bütün incelikleri ile belli olmuştur. Öyle ki, Allah'a bu marifeti ondan almaması için dua ettiğini (*Mektup* 31, I: 46, 47), ancak bir süre sonra Allah'ın inayeti ile bu makamın üstüne çıkınca vahdet-i vücûdun tasavvufta son değil ileri mertebelerden biri olduğunu anladığını açıklar (*Mektup* 291, I: 254; 31:46-47). Ona göre bütün hâller ve makamlar farklı marifet ve keşifler getirir. Hata, vahdet-i vücûd makamı ile ilgili algılamalardan değil, ondan ileride makamlar olduğunu algılamamaktan kaynaklanmaktadır (Algar 2000, XXII: 196).

Eleştiriye rağmen İbnü'l-Arabî'nin makbul velilerden olduğu hâlde keşfe dayalı hata sebebi ile nasıl reddedilebileceğini sorarak bir bakıma ona duyduğu saygıyı gizlemez (*Mektup* 266, I: 193). Sirhindî'nin, Nakşibendilerin 'Nusûstan (naslar) *Fusûs*'a rağbet ve *Fütûhât-ı Medeniyye*'den (Medine'de vahyolan sureler) *Fütûhât-ı Mekkiyye*'ye iltifat eylemediklerine dair sözleri ise (*Mektup* 131, I: 99) İbnü'l-Arabî'ye aşırı bağlılıkları sebebiyle onun eserlerini yüceltip Kur'an ve Sünnet'i ihmal edenlere yönelik bir eleştiri olarak yorumlanabilir. Kaldı ki, İbnü'l-Arabî'den sonra gelen ve nazari tasavvuf hakkında yazan birçok müellif gibi Sirhindî de onun terminolojisini sıklıkla kullanmıştı (Algar 2000, XXII: 196)¹². Bununla birlikte Sirhindî'nin sözlerindeki saygı, İbnü'l-Arabî'nin derecesine atfettiği nâkısanın gölgesinde kalır. Nitekim, onun yanında geçmişteki çok sayıda evliyayı küçümseyerek kendisi için ifade edilen manevi üstünlük iddiası şiddetli tepkilere yol açar. 1682 yılında Hicaz ulemasına bir fetva dilekçesi (*istiftâ*) gönderilir. Bu, yoğun bir edebiyatın doğmasına yol açacaktır. İstiftâ alındıktan sonra Mekke şerifi Hindistan'a, Sirhindî'yi mahkum eden iki yazı gönderir. Yanıtlar çok gecikmeden gelir; bunlar çürütmeleri, çürütmeler de karşı çürütmeleri getirir (Chodkiewicz 2005:103)¹³.

¹² Algar, sırf bundan dolayı Sirhindî'nin İbnü'l-Arabî mektebine mensup sayılabileceğini ileri sürer (2000, XXII: 196). Yine Vahdet-i şühûdun vahdet-i vücûd ile alakasını ele alan Erdem, İmâm-ı Rabbânî ve Şeyhü'l-Ekber'in Allah-Âlem münasebetinde birbirine benzediklerini düşünür. Buna göre, İmâm-ı Rabbânî'de sözde kalan iki ayrı varlık anlayışı vardır. Bir yanda Allah, diğer yanda eşya, âlem vb. Aynı unsur, 'Hakk Hakk'tır, mahlûk da mahlûktur' diyen İbnü'l-Arabî'de de vardır. Sonuç olarak, yazar, İmâm-ı Rabbânî'nin vahdet-i şühûdunun bazı esasta önemli sayılmayacak farklılıklar gösterse bile vahdet-i vücûd ile aynı olduğuna inanır (Erdem 1990: 86-87).

¹³ E. Kılıç ise, bir polemik konusu haline gelecek olan vahdet-i şühûd-vahdet-i vücûd konusunda İbnü'l-Arabî vahdet-i vücûdcudur ve vahdet-i şühûda karşıdır gibi bir fikir ileri sürmenin acele verilmiş bir hüküm olacağını belirtir. *Tevâcüd, vecd, vücûd* veya bulmak mânasında vücûd denilen *cem*' makamındaki vücûdu bazı müelliflerin nihaî vücûd zannetmeleri probleme yol açan fikrî sebeplerdendir. Yine söz konusu yazar, İmâm-ı Rabbânî'nin tenkidinin vücûd ve şühûddan hangisinin daha ileri bir mertebe olduğu üzerinde

Rabbânî'nin takipçileri, vahdet-i şühûd ve vahdet-i vücûd kavramlarını değerlendiren eserler vererek şeyhlerinin görüşlerini açıklamaya özen gösterdiler. Örneğin, Şah Velîyullah ed-Dihlevî, *Faysalât vahdeti 'l-vücûd ve 'ş-şühûd* adlı eserinde her iki kavram arasındaki farkın sadece lafzi olduğunu ve gereği gibi anlaşıldıkları takdirde aynı sonuca ulaştıklarını ispatlamaya çalışmış, Mir Muhammed Nâsır Andelîb, *Nâle-i 'Andelîb* ve Hâce Mir Derd *'İlmü'l-Kitâb*'ta vahdet-i şühûdu savunmuştu. Gulâm Yahya'nın Mirza Mahzar Cân-ı Cânân'ın isteği ile kaleme aldığı *Kelimetü'l-hak* da vahdet-i şühûdun bir savunmasıdır. Gulâm Ali Dihlevî ise sadece vahdet-i şühûdun geçerli olduğuna inananlardan biriydi (Sunar 1960: 99-100; Rizvi 1983: 245, 248; Algar 2000, XXII: 197-198).

İmâm-ı Rabbânî ile Şeyhü'l-Ekber'in görüşleri etrafındaki polemikler XX. yüzyıl başında Osmanlı topraklarında bir kere daha alevlendi. Anlaşılan iki geleneğin taşıyıcıları hâlâ eski meseleleri tartışırken seleflerinin coşkusu- nu kaybetmemişlerdi. Mesele eskiydi ama hararetle tartışmalar, tıpkı kendilerinden öncekiler gibi, bunu yeni kuşaklara hatırlatıyordu. Muhtemelen her iki taraf da yüzyıllar süren bu diyalogun bir uzlaşma ile sonuçlanmayacağını biliyordu. Ancak farkında olmadıkları, kendi anlayışlarının "hakikat" olduğunu ispat edip taraftar toplamaya çalışırken, muhalefet ettiklerinin de tanımında rol aldıklarıydı. Tartışmacıların isimleri değişse de İbnü'l-Arabî taraftarları için *Fusûs* ve *Fütûhât*, İmâm-ı Rabbânî taraftarları için ise *Mektûbât* değişmeyen zemini oluşturuordu¹⁴.

İşte İmâm-ı Rabbânî'nin sadık bir taraftarı M. İhsan Oğuz ile Şeyh-i Ekber'in iyi bilinen hayranı Avni Konuk¹⁵ arasındaki mektuplaşma bunun geç tarihli örneklerinden biridir. XX. yüzyılın ilk yarısında ikisi arasındaki mektuplaşmada konu vahdet-i şühûd ile vahdet-i vücûd ve İmâm-ı Rabbânî-İbnü'l-Arabî meselesidir. Tartışma, M. İhsan Oğuz'un, İbnü'l-Arabî'nin vücûd-ı mümküni vücûd-ı vâcib ile müttehid gördüğü, İmâm-ı Rabbânî'nin ise mümkün ile vâcib arasında ittihâdın sabit olmadığını söylediğini, her ikisi arasındaki ihtilafın telifinin mümkün olup olmadığını sormasıyla başlar (*Mektup* 1: 1-2)¹⁶. Konuk, ihtilafın lafza ait olup mana açısından ikisinin de

odaklandığını, tenkitlerde zıt hakikat görüşleri veya farklı doğrular ileri sürülmediğini, meselenin önemli ölçüde her iki tarafın da kabul ettiği bir gerçeğin isimlendirilmesi noktasında olduğunu belirtir (1999, XX:506-507, 512).

¹⁴ Osman Ergin vahdet-i vücûd meselesini ele alırken vahdet-i şühûda da temas eder ve iki grup arasındaki farkı göstermesi açısından önemli olduğuna inandığı M. İhsan Oğuz ile A. Avni Konuk tartışmasını genel hatlarıyla verir (1942:208-215).

¹⁵ Konuk'un bu hayranlığının birer delili olarak *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi* (1999, I-IV) ile *Tedbirât-ı İlâhiye Tercüme ve Şerhi* (1992) verilebilir.

¹⁶ Mektuplar, *Vahdet-i Vücûd ve Vahdet-i Şühûd Münâkaşaları* adıyla 1930 tarihli olarak İstanbul Belediyesi, Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 1813'de bulunmaktadır.

doğru olduğu şeklinde cevap verir. İmâm-ı Rabbânî ve Şeyhü'l-Ekber'in söyledikleri arasında fark yoktur. Anlamayanlar bir vücûd ve şühûd meselesi çıkarmışlardır. Şeyhü'l-Ekber'in sülûku önce nazarî, sonra amelîdir. Sâlikler bildiklerini sülûkta görürler. İmâm-ı Rabbânî'nin sülûku ise önce amelî, sonra nazarîdir. Bunlar da önce gördüklerini sonra bilirler (*Mektup 2: 2-3, 4, 5, 6*). Buna mukabil M. İhsan Oğuz, Şeyhü'l-Ekber ve İmâm-ı Rabbânî arasında benzerlikleri değil farkları görür ve uzlaştırmanın mümkün olmadığını inanır. İhtilaf lafza değil hakikate aittir (*Mektup 3:16-26*). Konuk'un mektubundaki meselelere birer birer karşılık verirken düşüncelerini şu şekilde özetler: Velayete vasil olan velilerin vahdet-i vücûda uğramaları tabiidir. İmâm-ı Rabbânî de uğramıştır. Ancak her veli mutlaka vahdet-i vücûd ilim ve keşfine maruz kalmaz. Esasen vahdet-i vücûda mutlak bir ihtiyaç yoktur. Fakat vahdet-i şühûdsuz fenanın husulü gayr-i mümkün gibidir (*Mektup 5: 51*).

Karşılıklı soru ve cevaplarla tartışma Şeyhü'l-Ekber ve İmâm-ı Rabbânî'nin görüşleri etrafında devam eder. Ancak arka arkaya gelen cevaplar, bir öncekinden daha uzun ve daha sert olmaya başlar. Zaten bir uzlaşmaya varılması da beklenemez. Her ikisi de şeyhlerinin haklılığını ispat etmek için kaleme alınan savunma diyaloglarıdır. Örneğin, 7. mektupta İhsan Oğuz "adem" hakkındaki soruları yeterince cevapladığını, tafsilât için *Mektûbât*'a bakılmasını, eğer anlaşılıyorsa kusurun kendilerinde olmadığını kaydediyordu (*Mektup 7: 63-64*). 8. mektupta ise Konuk artık buna devam etmeyeceğini açık ve kesin bir dille ifade eder (*Mektup 8: 82*). Ancak İhsan Oğuz bir kere daha yazar (*Mektup 9: 83-91*). Burada *Fusûs* ve *Fütûhât*'ın birer ilim ve irfan denizi olduğunu kabul etse de Karadeniz, Akdeniz, Atlas Okyanusu azamet itibarıyla birbirine eşit midir? diye sormaktan da kendini alamaz (*Mektup 9: 89*). Konuk daha sonra kaleme aldığı *İmâm-ı Rabbânî ve Mektupları* ile tartışmayı mektupların dışına taşıyarak çok daha sert bir üslupla yeniden işleyecekti. Nitekim, eserin yazılma sebebini açıklarken uzlaştırmacı tavrından vazgeçerek İmâm-ı Rabbânî'nin vahdet-i vücûd meselesi yüzünden muhalefetinin yalnız Şeyhü'l-Ekber ile sınırlı kalmadığını, bu muhalefetinin diğer meseleleri hatta *Kur'an* ve *hadisi* de kapsadığını iddia ediyordu (Konuk nr. 1812: 2a; 1948, I:8-9)¹⁷.

İmâm-ı Rabbânî'ye yöneltilen bütün eleştirileri burada zikretmek bizi konumuzdan uzaklaştıracaktır. Ancak bu konuda bir Sâ'dî şeyhi olan Şeyh Hüseyin Sadeddin (Ergun)'in (ö. 1946) 1924'de *Millî Mecmua*'da yayımlanan İmâm-ı Rabbânî hakkındaki yorumunu da, iyi bir örnek olması sebebiyle-

¹⁷ *İmâm-ı Rabbânî ve Mektûbât*, 1934 tarihli olarak İstanbul Belediyesi, Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 1812'de bulunmakta olup *Tasavvuf* dergisinde de yayımlanmıştır (1948-1949, 1-7).

le, burada vermenin yerinde olacağı kanaatindeyiz. Buna göre, İmâm-ı Rabbânî “âbid, zâhid, müttakî ve evliyâullahtan” olmakla birlikte, marifette derecesi kemale erememiş ve bazı hakikatleri idrak edememiştir. Sözlerinde daima bir tenakuz vardır ve kendi derecesinin Şeyhü'l-Ekber'den yüksek olduğuna inanmaktadır. Oysa ki, Şeyhü'l-Ekber'e itiraz Şah-ı Nakşibend'e itiraz gibidir. Zira her ikisi de vahdet-i vücûda inanmaktadır. Kaldı ki, Nakşilik hakkında yapılacak ufak bir inceleme, Nakşilerin vahdet-i vücûda inan-dıklarını gösterecektir (1340, 28: 456)¹⁸.

M. İhsan Oğuz, bir vahdet-i şühûd taraftarı olarak meseleyi çok daha geniş bir çerçevede *İslam Tasavvufunda Vahdet-i Vücûd* adlı eserinde ele alır ve şüphesiz çok iyi bildiği İmâm-ı Rabbânî'ye yönelik eleştirilere şöyle karşı çıkar: ‘Bilinmelidir ki, İmâm-ı Rabbânî vahdet-i vücûdu inkâr etmemekte tevâhid-i şühûda göre kemal görmemektedir (1976: 40). Vahdet-i vücûd nazariyesi İslam'da hicri altıncı asırdan itibaren ortaya çıkmış, bundan sonra tasavvuf hemen hemen vahdet-i vücûd ve onu bilmekten ibaret sayılmıştır. Vahdet-i vücûd felsefenin İslam'a girişinden sonra belirmeğe başlamıştır. O, bir felsefi nazariyedir (1976: 121-122). İbnü'l-Arabî ümmet-i Muhammediye'nin sayılı evliyasındandır. Kendisi onun hakkında İmâm-ı Rabbânî'nin gösterdiği tazim ve tevkîri aynen paylaşmaktadır. Karşı oldukları, İbnü'l-Arabî'nin ilim ve irfanına, keşfine ulaşamayan, Kitap ve Sünnet yolunda dürüst yürümeyen boş ve lafzi davalara bağlananların şeriata muhalif söz ve hareketleridir’ (1976: 276-277).

Ayrıca, İmâm-ı Rabbânî'nin velayetin nübüvvetten üstün olduğunu söyleyen ve kendinden önceki büyük evliyanın makamlarını küçük gördüğü ve hatta kendi tarikatının önde gelen isimlerinin keşfine bile itirazda bulunduğu şeklindeki görüşleri bazı cahil vahdet-i vücûduların eleştirileri olarak görür ve bunları şiddetle reddeder. Yine bazı vahdet-i vücûdular İmâm-ı Rabbânî'nin mektuplarında tenakuz olduğunu ileri sürerler ki bunun da sebebi “cehil, taassup, tarafgirlik, hamakat ve mukallidlik belası”dır (1976: 254-256). Her ne kadar vahdet-i şühûd ile vahdet-i vücûd arasındaki farklar sanıldığı kadar derin olmasa da Sirhindî'den sonra Nakşibendilerin artık İbnü'l-Arabî konusunda ilk dönem kuşak ile aynı düşünmediği açıktır. XIX. yüzyılda İslam dünyasını çok hızlı bir biçimde etkisine altına alan Hâlidî kolundaki örnekler ise İbnü'l-Arabî adının Nakşibendi çevrelerinde hâlâ etkili olduğunu gösteriyordu.

¹⁸ Bu görüşünü desteklemek için Muhammed Pârsâ'nın *Fusûs*'u, Molla İlahî'nin *Vâridât*'ı ve Mevlânâ Ahmed el-Halidî'nin *Risâle-i Ahadiyye*'yi şerh etmesini örnek olarak verir (1340, 28: 456-457).

Hâlidîler: İbnü'l-Arabî İlgisinin İhyası mı?

Irak'ın Süleymaniye şehrine bağlı Karadağ kasabasında dünyaya gelen Mevlânâ Hâlid (ö. 1827), klasik Sünnî İslam eğitimini tamamladıktan sonra Süleymaniye Medresesinde yaklaşık yedi yıl müderrislik yapmıştı. 1809'da Süleymaniye'yi ziyaret eden Hindistanlı bir dervişin kendisine, Hindistan'da Nakşi şeyhi Abdullah ed-Dihlevî'yi (1824) tavsiye etmesi üzerine Hindistan'a gitti ve Nakşibendi tarikatına girdi. Kısa sürede Nakşibendiliğin *seyr ü sülûk* mertebelerini tamamlamasından sonra şeyhi tarafından memleketine halife olarak tayin edildi¹⁹. Mevlânâ Hâlid o kadar etkili oldu ki Hâlidîyye daha XIX. yüzyılda Osmanlı Devleti'nde tasavvufun en güçlü eğilimlerinden birini temsil ediyordu. Aslında, Hâlidî yayılmasından önce XVIII. yüzyılda imparatorlukta Müceddidiyye rüzgârı esmiş olsa da (Damrel 1990: 270), Hâlidîyye'nin başşehre girişinden sonra diğer Nakşibendi grupları onun gerisinde kalmaktan kurtulamayacaktı.

Hâlidîyye kolu ile Nakşibendilerin İbnü'l-Arabî'ye olan ilgilerinin canlandırılması ileri sürmek mümkündür. Örneğin, Hüseyin Sadeddin'in, Mevlânâ Hâlid'in halifelerinden Mevlânâ Ahmed el-Halidî'nin vahdet-i vücûd neşvesiyle yazılmış olan *Risâle-i Ahadiyye*'yi şerh ettiği ve Şeyh-i Ekber *hatemü'l-evliyâdır*, evliya içerisinde onun gibi bir arif gelmemiştir dediği rivayeti bu çerçevede anlamlıdır (1340, 28: 456-457). Mevlânâ Halid'in müntesiplerinden ve Hanefî ulemasından İbn Abidin'in (1836) *İcâbetü'l-Gavs* risalesinde *ricâlü'l-gayb* meselesindeki düşünceleri İbnü'l-Arabî'ye dayanır (Ögke 2001: 202). Ayrıca, Mevlânâ Hâlid'in başlıca halifelerinden Muhammed b. Abdullah el-Hânî'nin (ö. 1862) çok okuduğu eserler arasında *Fütûhât*'in olduğunu torunu Abdülmecid b. Muhammed kaydeder (Türer 1997, XVI: 30). Muhammed el-Hânî, Emir Abdülkadir el-Cezairî ve Abdülmecid el-Hânî, *Fütûhât*'ı okutmuşlar, hatta bir şeyhi Konya'ya gönderip asıl nüshasından istinsah ettirmişlerdir (Kılıç 1996, XIII: 256). Abdülmecid el-Hânî, dinî ilimler yanında *Fütûhât*'ı dedesinden okumuş ve Abdürrezzâk el-Kâşânî'nin *Istulâhâtü's-Süfiyye* adlı eseriyle *Fusus* üzerine yazılan şerhleri okuyarak İbnü'l-Arabî'nin tasavvufunu anlamaya çalışmıştır (Türer 1997, XVI: 30). Hâlidîyye'nin çok etkili bir yayıcısı olan Gümüşhanevî'nin "İlim ve tarikatı kendisinden aldım." dediği Ahmed el-Ervadî, Mevlânâ Halid halifesi ve *Ekberîyye* müntesiplerindedir (Gündüz 1984: 38-40).

¹⁹ Şeyh Hâlid ve Hâlidîyye hakkında ilk anda sayılabilecek çalışmalar arasında şunlar verilebilir: (Hourani 1972: 89-103, Algar 1997, XV: 283-285, 295-296; Uludağ 1997, XV: 296-299; Memiş 2000; Butrus Abu Manneh 2005: 267-301).

Şeyh Ahmed Gümüşhanevî (ö. 1894) sözlü ifadelerinde ve yazılarında İbnü'l-Arabî'nin etkisinin açıkça görülebildiği bir eğitim verir (Chodkiewicz 2005: 108)²⁰. Şüphesiz bunun en güzel örneklerinden biri, öğrencilerine verdiği icazetnamelerdir. Bunlardan okuttuğu dersler hakkında bir fikir edinmek mümkün olup zikredilen çok sayıda isim arasında Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin *Fütûhat*'ı ve bütün telifatı da bulunur. (*İcâzetnâme*, Nr. 550:15b; *Risâle fi'l-İcâze* nr. 821: 7b; *Risâletü'l-İcâze* nr. 827: 8b; Gündüz 1984: 18). Aslında burada *Şeyhü'l-Ekber* unvanının kullanılması bile Gümüşhanevî'nin tercihi hususunda önemli bir göstergedir (*İcâzetnâme*, Nr. 550:15b; *Risâletü'l-İcâze* nr. 827: 8b). Gümüşhanevî'nin bütün tasavvufi makam ve menzilleri, aşk ve muhabbete ircâ ederek kaleme aldığı *Rûhu'l-Ârifin*'in sonunda İbnü'l-Arabî'nin şeriat, tarikat, hakikat ve marifeti beyan eden üç sayfalık bir risalesi vardır (Gündüz 1984: 89-90)²¹. Birçok tarikatın pir ve kol müessislerince müridlere günlük vird olarak telkin edilen veya muayyen durumlarda âdâbı üzerine okunması istenilen evrâd, ahzâb, ezkâr ve kasideleri bir araya getirdiği bir hizbler mecmuası olan *Mecmû'atü'l-ahzâb*'ın III. cildinde ise İbnü'l-Arabî'nin ahzabına ağırlık verir (Gündüz: 90-91).

Ahmed Ziyâüddin Gümüşhanevî'ye intisap ederek onun hizmetinde bulunduktan sonra Hasan Hilmi Efendi'den hilafet alan Mustafa Fevzi Efendi (ö. 1924) de İbnü'l-Arabî ve onunla özdeşleştirilen vahdet-i vücûd konusunda Nakşi-Hâlidî bakış açısını ortaya koyan yazılarıyla dikkat çeker. Hüseyin Vassaf, *Sefine*'de Mustafa Fevzi Efendi'nin bu özelliğini şu sözleriyle açığa vurur “Hz. Şeyh-i Ekber efendimizin meslek-i şerîfine salık ve vahdet-i vücûd zevkine malik idi” (2006, II: 343). Bu konuda amacı başlığında açıkça anlaşılan *Risâle-i Mir'atü'ş-Şühûd fi Mes'eleti Vahdeti'l-Vücûd*'da çok sayıda veriye rastlamak mümkündür. İmâm-ı Rabbânî çizgisine bağlı kalan Mustafa Fevzi Efendi, “Hep O'ndandır” anlayışını benimser ve İbnü'l-Arabî'ye değil fakat onu anlamadan taklid ederek şeriat dışına çıkanlara karşı olduğunu bildirir:

“Şöyle ki taklîd için ehl-i dili
Yeltenür taklîd eder bazı deli
Ratb ü yâbis sohbet eyler bî-şu'ûr
Evliyâ-yı ümmeti böyle sanur

....

Büsbütün nisyân edüb peygamberi
Der ki Muhyiddin diyor bu sözleri” (Mustafa Fevzi 1320: 19, 20).

²⁰ Gümüşhanevî hakkında bkz. (Gündüz 1984; *Ahmed Ziyâüddin Gümüşhanevî Sempozyum Bildirileri* 1992; Abu Manneh 2001: 149-159).

²¹ *Rûhu'l-ârifin* (1275), Rahmi Serin tarafından *Rûh'ul-Ârifin (Vuslat Ehli ve İlâhi Aşk)* adıyla tercüme edilmiştir (1978).

“Terke vardılar bu şer’i envârı
Buradan ayrıldı tarîk-i zendeka

...

Ba’zı Muhyiddin olup biçâreler
Vuslat-ı Hak’dan urarlar na’ralar” (Mustafa Fevzi 1320: 5,6).
“Zâhir olsun bende tevhîd-i şühûd
Kalmasun fikrimde hiç bûd ü nebûd” (Mustafa Fevzi 1320: 8).
“Cümle An’dandır değildir cümle O” (Mustafa Fevzi 1320: 10).
“Hep O’dur demez bu meczûb-ı Hudâ
Cümle An’dandır deyü eyler nidâ” (Mustafa Fevzi 1320: 18).
“Burada tevhîd-i vücûd söyledi
Anlar inkâr etmedi bu âlemi
Zât-ı Hak oldu velâkin hemdemi
Anlar inkâr eyleseydi âlemi
Kâ’inatı ya vücûd-ı ademi
Eylemezler emr-i Hakk’a i’tibâr
Çünkü evhâmda olur mu iktidâr” (Mustafa Fevzi 1320: 15).

Erzincanlı Salih Baba (ö. 1906/1907) da bir Halidîdir²² (2002: 189) ve tasavvufî anlayışını şu dizelerde dile getirir:

Kamu eşyaya hikmetle nazar kıl
Gören hem görünen ol ân değil mi (Doğan 2002: 71).
Evvel âhir bâtin u zâhir kamasu ol-durur
Vahdet ehli kande baksa gördüğü ol yâr olur (Doğan 2002: 146).

Vassaf, Muhammed Saîd Efendi ile sohbetleri esnasında şeyhin Şam’da Mevlânâ Hâlid ve Şeyhü’l-Ekber’i ziyaret ettiğini söylediğini nakleder ki bu kabir ziyaretinin Hâlidî şeyhi tarafından gerçekleştirilmiş olması son derece anlamlıdır (2006, II: 393, 395). Yine, 1853 Erzurum doğumlu Muhammed Nûreddin Efendi de Vassaf’ın Şeyhü’l-Ekber âşıklarından biri olarak tanımladığı Nakşibendi müntesiplerinden biridir (Vassaf 2006, II: 153, 156). *Sefîne*’deki şu dizeler, Vassaf’ın gözünde Nureddin Efendi ile İbnü’l-Arabî arasındaki bağı göstermesi açısından önemlidir:

Anın mir’ât-ı feyzinden nümâyân oldu Muhyiddîn
Cenâb-ı Şeyhü’l-Ekber feyzi ile kalbidir âgâh

....

Onu gördükte sevdim sanki Muhyiddîn’i buldum ben
Heves-kâr-ı hakâyık oldu dil rahm eylesün Allah

²² Salih Baba’nın şiirleri Ahmet Doğan tarafından *Salih Baba (Hayatı, Edebî Şahsiyeti ve Şiirleri)* (2002) adlı eserinde yayımlanmıştır. Tasavvuf anlayışını Salih Baba şu dizelerinde dile getirir:

“ Tarıkımız tarîk-ı Nakşibendi
Kamu ehl-i tarîkın ser-bülendi
Kolumuz Hâlidîdir dilpesendi” (2002: 189).

(Vassaf 2006, II: 158, 159). Hâlidî Şeyh Süleyman Hâce ise Belh'den göç ederek Mâveraünnehir, İran, Irak yoluyla Konya'ya ulaşmış ve burada kaldığı dört sene içinde Şeyhü'l-Ekber'in kendi hattı olan *Fütûhât*'ı istinsah etmiştir (Vassaf 2006, II: 399, 400).

Sonuç

İbnü'l-Arabî'nin öğretileri İslam tasavvufunu o kadar derinden etkiledi ki ona rastlamadan bir tarikatın tarihini incelemek oldukça güçtür. Ne yazık ki, önemine rağmen Osmanlı sülûlîğinde *Ekberî* irfanının yeri henüz yazılmamıştır. Bunun için öncelikle kapsamlı monografilere ihtiyaç duyulduğu açıktır. İşte burada sunulmaya çalışılan veriler ışığında, en azından Nakşibendilerin İbnü'l-Arabî adı ve fikirlerinin yayılmasında sanılandan çok daha önemli roller üstlendikleri neticesine varılabilir. Elbette bir tarikatın geleneğinde Şeyhü'l-Ekber'e dair görüşlerin hiç değişmeyen tekdüze bir çizgi takip etmediğini her zaman hatırlamak gerekiyor. Ancak, uzun dönemli genel bir bakış bile Nakşibendiler arasında İbnü'l-Arabî ilgi ve hayranlığını teşhis etmeye yetecektir. Şeriatın sadık koruyucularının bu ilgisi, İbnü'l-Arabî adının her zaman protestocu bir sülûlîk anlamına gelmediğini göstermesi bakımından son derece anlamlıdır. Zira Nakşibendiler, İbnü'l-Arabî ve öğretilerini Osmanlı sülûlîleri içindeki merkezî yönetime karşı çıkan muhalif kesim ile aynı şekilde yorumlamadılar ve bu, onların ayırıcı özelliklerinden biri oldu.

Gerçi, İmâm-ı Rabbânî'nin eleştirel yaklaşımından sonra Hâlidî kolu ile İbnü'l-Arabî ilgisinin yeniden canlandığını düşünmek mümkün olsa da bunun sadece Hâlidîler ile gerçekleşen çok özel bir durum olarak ayrı bir yere konulmasının ne kadar geçerli olabileceği tartışılmalıdır. Çünkü onlar da İmâm-ı Rabbânî mirasını korumaya dikkat ederken Şeyhü'l-Ekber ile şeriatın dışına çıkan *Ekberî* hayranlarını ayrı tutmak konusundaki geleneklerine bağlı kaldılar. İmâm-ı Rabbânî-*Mektûbât*-vahdet-i şühûd ile İbnü'l-Arabî-*Fusûs*-vahdet-i vücûda dayalı polemiklerin varlığı göz ardı edilemez. Bununla birlikte, İbnü'l-Arabî rüzgârı, kimi zaman hızını kesse de, bazen eleştirdikleri ismin terminolojisini kullandıklarının farkında olan ve bazen de farkında olmayan isimler ile yüzyıllar boyunca Nakşibendiler arasında esmeye devam etti.

Kaynakça

- ABU MANNEH, Butrus, (2001). "Shaykh Ahmed Ziyâ'üddîn el-Gümüşhanevi and the Ziyâ'i-Khâlidî Sub-Order", *Studies on Islam and the Ottoman Empire in the 19th Century (1826–1876)*. İstanbul: Isis, 149–159.
- ABU MANNEH, Butrus, (2005). "Halidîliğin Yükselişine ve Gelişmesine Yeni Bir Bakış", *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, (Hazırlayan A. Yaşar Ocak), Ankara: TTK.

- Ahmed Ziyâüddin Gümüshanevî Sempozyum Bildirileri*, (1992), İstanbul: İlim Kültür ve Sanat Vakfı (Seha Neşriyat).
- ALGAR, Hamid, (1991). "İlk Dönem Nakşibendi Geleneğinde İbn 'Arabî'nin Düşüncelerinin İzleri", (Çev. Salih Akdemir), *İslamî Araştırmalar*, V, sy. 1, 1-20.
- ALGAR, Hamid, (1990). "Bokârî, Amîr Ahmad", *Encyclopaedia Iranica*, IV, 329.
- ALGAR, Hamid, (1997). "Hâlidîyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XV, 295-296.
- ALGAR, Hamid, (1997). "Hâlid el-Bağdâdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XV, 283-285.
- ALGAR, Hamid, (2000). "İmâm-ı Rabbânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XXII: 194-199.
- ATEŞ, Süleyman, (1974). *İşârî Tefsîr Okulu*, Ankara: Ankara Üniv. Yay.
- CEBECİOĞLU, Ethem, (1999). *İmam-ı Rabbânî Hareketi ve Tesirleri*, İstanbul, Erkam Yayınları.
- CHITTICK, W. C. (1979). "The Perfect Man as the Prototype of the Self in the Sufism of Jâmî", *Studia Islamica*, XLIX, 135-157.
- CHITTICK, W. C. (1994). "Rumi and *wahdat al-wujud*", *Poetry and Mysticism in Islam: The Heritage of Rumi*, (Ed. A. Banani, R. Hovannisian and G. Sabagh), Cambridge.
- CHITTICK, W. C., (2003). *Hayal Âlemleri İbn Arabî ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi*, (Türkçesi Mehmet Demirkaya), İstanbul: Kaknüs.
- CHODKIEWICZ, Michel, (2005). "İbn Arabî'nin Öğretisinin Osmanlı Dünyasında Karşılanışı", *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*, Hazırlayan A. Yaşar Ocak, Ankara: TTK Yayınları.
- DAMREL, W. David, (1990). "The Spread of Naqshbandi Political Thought in the Islamic World", *Naqshbandis*, (M. Gaborieau-A. Popovic-T. Zarcone), İstanbul: Isis.
- DOĞAN, Ahmet, (2002). *Salih Baba (Hayatı, Edebî Şahsiyeti ve Şiirleri)*, Ankara: Akçağ.
- ERDEM, Hüsameddin, (1990). *Bir Tanrı-Âlem Münasebeti Olarak Panteizm ve Vahdet-i Vücûd*, Ankara: Kültür Bakanlığı.
- ERGİN, Osman Nuri, (1942). *Balıkesirli Abdülaziz Mecdi Tolun Hayatı ve Şahsiyeti*, İstanbul.
- Gümüshanevî Ahmed, (1275). *Rûhu'l-'ârifîn*, İstanbul.
- Gümüshanevî Ahmed, (1978). *Rûh'ul-Ârifîn (Vuslat Ehli ve İlâhi Aşk)*, (Mütercim Rahmi Serin), İstanbul: Pamuk Yayınları.
- Gümüshanevî Ahmed, *İcazetnâme*, Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, nr. 550.
- Gümüshanevî Ahmed, *Risâle fi'l-İcâze Mine'l-İlm ve't-Tarik*, Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, nr. 821.
- Gümüshanevî Ahmed, *Risâletü'l-İcâze fi'l-İlmi ve'd-Dini ve't-Tarika*, Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, nr. 827.
- GÜNDÜZ, İrfan (1984). *Gümüshanevî Ahmed Ziyâüddin Hayatı-Eserleri-Tarikat anlayışı ve Hâlidîyye Tarikatı*, İstanbul: Seha Neşriyat.

- HOURANİ, Albert, (1972). "Shaikh Khalid and the Naqshbandi Order", *Islamic Philosophy and the Classical Tradition*, (Ed. S. M. Stern, A. Hourani and V. Brown), Oxford.
- Hüseyin Sadedin (Ergun), (1340). "İmâm-ı Rabbânî ve Şahsiyet-i Tasavvuffiyyesi", *Milli Mecmua*, sayı 28.
- Hüseyin Vassaf, (2006). *Sefîne-i Evliyâ*, II, (Hazırlayanlar M. Akkuş-A. Yılmaz), İstanbul: Kitabevi.
- İmam-ı Rabbânî, (1277). *Mektûbât*, (Mütercim Müstakimzâde Süleyman), I-III, İstanbul.
- İmam-ı Rabbânî, (1979). *Mektûbât-ı Rabbânî*, (Arapçadan Çeviren Abdülkadir Akçiçek), I-II, İstanbul: Çile Yayınevi.
- KARA, Mustafa (1988). "Molla İlahî'ye Dair", *Osmanlı Araştırmaları*, VII-VIII, 365-392.
- KARA, Mustafa (1995). "Emîr Buhârî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XI: 125-126.
- KARA, Mustafa-Algar, Hamid, (1988). "Abdullah-ı İlahî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, I: 110-112.
- KILIÇ, M. Erol, (1999). "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XX: 493-516.
- KILIÇ, M. Erol, (1996). "el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XIII: 251-258.
- KONUK, A. Avni, (1948-1949). "İmam-ı Rabbani ve Mektupları", *Tasavvuf*, I, 1-7.
- KONUK, A. Avni, *İmam-ı Rabbani ve Mektupları*, İstanbul Belediyesi, Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 1812.
- KONUK, A. Avni, *Vahdet-i Vücûd ve Vahdet-i Şühûd Münakaşaları*, İstanbul Belediyesi, Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 1813.
- KONUK, A. Avni, (1999). *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi* (Hazırlayanlar Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın). İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, I-IV.
- KONUK, A. Avni, (1992). *İbn Arabî Tedbirât-ı İlahiyye Tercüme ve Şerhi*, (Yayına Hazırlayan Mustafa Tahralı). İstanbul: İz Yayıncılık.
- KUFRALI, Kasım, (1948). "Molla İlahî ve Kendisinden Sonraki Nakşibendiye Muhihi", *İÜ Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, III, sy. 1-2, 129-151.
- Lâmiî Çelebi, (1270). *Tercüme-i Nefahâtu'l-Üns*, İstanbul.
- Mecdi Mehmed, (1989). *Şakaik-ı Nu'maniye ve Zeyilleri Hadaiku's-Şakaik*, (Neşre Hazırlayan Abdülkadir Özcan), İstanbul: Çağrı Yayınları.
- MEMİŞ, Abdurrahman, (2000). *Hâlid-i Bağdâdî ve Anadolu'da Hâlidilik*, İstanbul: Kitabevi.
- Molla İlahî, *Zâdu'l-Müstakîn*, Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi, nr. 420.
- Molla İlahî, *Şerh-i Vâridât*, Süleymaniye Kütüphanesi, Nafiz Paşa, nr. 1235.
- OĞUZ, M. İhsan, (1976). *İslam Tasavvufunda Vahdeti Vücûd*, Kastamonu.
- Mustafa Fevzi Efendi, (1320). *Risâle-i Mir'atü's-Şühûd fi Mes'eleli Vahdeti'l-Vücûd*, İstanbul.
- OKUMUŞ, Ömer, (1993). "Câmî Abdurrahman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, VII, 94-99.

- ÖGKE, Ahmet, (2001). *Yiğitbaşı Velî Ahmed Şemseddin-i Marmaravî*, İstanbul: İnsan Yayınları.
- ÖNGÖREN, Reşat, (2000). *Osmanlılar'da Tasavvuf Anadolu'da Süfîler, Devlet ve Ulemâ (XVI. Yüzyıl)*, İstanbul: İz Yayıncılık.
- RİZVÎ, Sayid Athar, (1983). *A History of Sufism in India*, II, New Delhi.
- SÂFÎ, (Fahrüddin Ali), (1291). *Reşahât-ı Aynü'l-Hayât Tercümesi*, (M. Ma'rûf), İstanbul.
- SUNAR, Cavit, (1960). *İmam Rabbânî-İbn Arabî Vahdet'i Şuhûd-Vahdet'i Vücûd Meselesi*, Ankara.
- TOSUN, Necdet, (2003). *Bahaeddîn Nakşbend Hayatı, Görüşleri, Tarikatı*, İstanbul: İnsan Yayınları.
- TÜRER, Osman, (1997). "Hânî, Abdülmecid b. Muhammed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XVI, 29-30.
- ULUDAĞ, Süleyman, (1997). "Anadolu'da Hâlidilik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XV, 296-299.