

## İsmâ'il Sirâceddin Şirvânî'nin (öl. 1269/1853) Vahdet-i Vücûd ile Vahdet-i Şuhûd Yorumu \*

Orkhan Musakhanov

Dr. Öğr. Ü., Afyon Kocatepe Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı  
Asst. Prof., Afyon Kocatepe University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Sufism  
Afyonkarahisar, Turkey  
omusakhanov@aku.edu.tr  
orcid.org/0000-0002-9081-3771

### İsmâ'il Sirâj al-Dîn al-Shirwânî's (d. 1034/1624) Commentary on Waḥdah al-wujûd and Waḥdah al-shuhûd

#### Abstract

Since the inception of the science of Kalâm (Islamic Theology) to this day, the early Sufis began to set themselves apart in their prodigious emphasis on the existence of the 'possible' (*mumkin*) with expressions such as, "I did not see anything, but God," and "I performed the Hajj-pilgrimage, [yet] I did not see the House [of the Ka'bah], I saw [only] the Master of the House." Thereafter, this distinction culminated with Ibn al-'Arabî (d. 638/1240) that he disregards the existence of the 'possible things' (*mumkinât*), that is to say, in their divergent understanding of God's Oneness (*tawḥîd*) based on absolute unity (absolute existence). The concept of unity based on absolute existence, where the existence of the 'possible things' is disregarded, was then re-interpreted around the concept of *mushâhadah* (witnessing) by Imâm Rabbânî (d. 1034/1624) and he reemphasized the truth of the existence of the 'possible things'. On the other hand, Imâm Rabbânî, accepted the thought of unity of existence (*waḥdah al-wujûd*) which he attributed to Ibn al-'Arabî as a level visited in the beginning of sufi journey and regarded unity of vision (*waḥdah al-shuhûd*) as the ending of the Sufi journey. Based on this determination, he criticized the idea of unity of existence. It is possible to extend the reasons for Imâm Rabbânî's criticism on unity of existence. In this study, it is tried to determine the basics of unity of existence and unity of vision from the Sufi thought in the early period, based on the comments on oneness by the early period sufists. In making this determination, the views Ismâ'il Sirâj al-Dîn al-Shirwânî (d. 1269/1853), who wrote forty-two treatises based on the idea of unity of vision, were used.

Helpful element in these determinations is that Ismâ'il Sirâj al-Dîn al-Shirwânî gathered the interpretations of Oneness formed by the Sufis under three groups. (i) Interpretation of Oneness based on binary real assets. This interpretation is the interpretation of the Oneness by the Sufis before Ibn al-'Arabî, which is similar to the interpretation of theologians (ii) Unification of Oneness based on unity in observation, not in existence. This interpretation is the interpretation of Oneness accepted by the Mujaddidî Sufis, especially Imâm Rabbânî/unity of vision. (iii) Oneness interpretation based on unity in existence. This interpretation is the interpretation of the Oneness accepted by Ibn al-'Arabî and

\* Bu çalışmaya katkılarından dolayı Prof. Dr. Abdürrezzak Tek ve Dr. Enes Taş'a ve kıymetli eleştirilerinden ötürü anonim hakemlere müteşekkirim/I am grateful to Prof. Abdürrezzak Tek and Dr. Enes Taş because of their contribution to this study, and anonymous referees for their valuable criticism.

**İntihal Taraması/Plagiarism Detection:** Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism

**Gelis/Received:** 21 Aralık/December 2019 | **Kabul/Accepted:** 09 Mart/March 2020 | **Yayın/Published:** 20 Mart/March 2020

**Atıf/Cite as:** Orkhan Musakhanov, "İsmâ'il Sirâceddin Şirvânî'nin (öl. 1269/1853) Vahdet-i Vücûd ile Vahdet-i Şuhûd Yorumu = İsmâ'il Sirâj al-Dîn al-Shirwânî's (d. 1034/1624) Commentary on Waḥdah al-wujûd and Waḥdah al-shuhûd", *Eskiyei* 40 (Mart/March 2020), 303-320 <https://doi.org/10.37697/eskiyei.662948>

**Copyright** © Anadolu İlahiyat Akademisi/Anatolian Theological Academy, 06050, Ankara, Turkey | [www.anilakademi.com](http://www.anilakademi.com)  
**CC BY-NC 4.0** | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Akbari Sufis/unity of existence. In the first part though al-Shirwânî refers to the first period Sufis and in the second part he points to waḥdah al-shuhûd (unity of vision). But he did not purpose such conceptualization. He made it clear that the understanding of tawhid (oneness) of the third part belonged to the pro waḥdah al-shuhûd (unity of existence) Sufis.

According to al-Shirwânî, the views of the Sufis in the first group on existence and world can be summarized as follows: The real world is present as a substance or accidents with the creation of Allah. Sufis in this group regard their existence as lent and shadow-imagination. They forget his/her assets borrowed at the time of annihilation and union, and their attachment to the world and thinks of the world as mirage and say: 'There is none but Allah in the being.' At the time of clearness and recognition they wear their clothes, which they borrow at the time of the clearness (*sahw*) and recognition (*farq*) and assume the existence of the realm and say: 'There is no deity other than Allah.' These are those who follow the Kitab, Sunnah and the Consensus of Islamic scholars (*Ijmā*), and the theologians agreeing to the Ahl al-Sunnah about the existence of the world. According to al-Shirwânî, the point where the theologians are separated from the Sufis in this group is the following: Theologians only consider the realms of the world and are capable of clearness (*sahw*). Sufis, on the other hand, look at trance and abstinence, because the Sufis are clearness (*sahw*) and transience (*mahw/fanā*) people. The discussion between this group of Sufis and the theologians is not actual, but literal.

According to al-Shirwânî, the opinion of the Sufis in the second group on existence and world can be summarized as follows: World externally exists. A shadow being dependent to Haqq means that the shadow being exists like the original. So, the realm is a shadow that stretches from Haqq. In other words, the world is a shadow that lies by the spiritual side of Right which does not require the space. The attributes of the Haqq are reflected in this shade. The attributes of the world consist of the reflection of the attributes of the Haqq. For example, a person's might is a reflection of the might of the Haqq. Self of a person is the shadow of the Haqq's self (dhat), and his attributes are the reflection of His attributes. According to al-Shirwânî, the view on existence and world of Sufis in the third group can be summarized as follows: There is no real external existence for the world. On the contrary, the world only has a cognitive existence. According to al-Shirwânî, the Sufis in this group claim that the things seen from the shadow entity are in the rank of Haqq, and these things are merely absent in *nafs al-amr*. According to this view, the reality of the realm is the mirror for the reality of Allah. Therefore, they qualify *necessary existence* (*Vājib al-vujud*) in terms of necessary and possible attributes. According to al-Shirwânî, even though those who claim this view are from those who have reached the the Haqq, there will be a number of ecclesiastical and rational obstacles. According to these Sufis, who accept the unity of existence, the external existence is only one, and that is the existence of Supreme Allah. Apart from Him is simply non-existence.

When it comes to the contribution of al-Shirwânî's *Risāles* to the literature of unity of existence and unity of vision, the context of the first six treatises, especially on monotheism, has allowed us to evaluate the views of the Sufis from the first period to his times. The treatises of al-Shirwânî are also valuable in terms of identifying the differences between the sufi conceptions of tawhid in tripartite and presenting them in comparison with theologians. The conclusion that can be drawn from this tripartite division of al-Shirwânî is that the understanding of tawhid, which is mentioned in the first and second parts, is devoid of any rational and religious deficiencies. It is consistent with theologians' understanding of tawhid. According to him, the understanding of Oneness, which is mentioned in the third group, is not in agreement with the theologians' understanding of Oneness with the rational and ecclesiastical obstacles. However, according to him, it is necessary to leave what they mean by unity of existence to its followers, themselves. As it is understood from Sirāj al-Dīn al-Shirwânî's presentation in *Risālas*, the opinions of Imām Rabbānī about tawhid lie somewhere between the opinions of Ibn al-'Arabī and theologians.

#### Keywords

Tasawwuf, Kalām, Ismā'īl Sirāj al-Dīn al-Shirwânî, Waḥdah al-wujūd, Waḥdah al-shuhûd

## İsmail Sirâceddin Şirvânî'nin (öl. 1269/1853) Vahdet-i Vücûd ile Vahdet-i Şuhûd Yorumu Öz

Kuruluşundan bugüne kadar kelâm ilminde mümkünlerin varlığının hakikiliğe olan güçlü vurgudan ilk dönem sûfleri, “bir şey görmedim, ancak Allah'ı gördüm” ve “hac yaptım, beyti görmedim, beytin Rabbini gördüm” gibi ifadelerle farklılaşmaya başlamıştır. Daha sonra ise bu farklılaşma İbnü'l-Arabî (öl. 638/1240) ile birlikte mümkünlerin varlığının hakikiliğini yok sayan, diğer bir ifadeyle mutlak birliğe (mutlak varlığa) dayalı farklı bir tevhid anlayışıyla neticelenmiştir. Mümkünlerin harici varlığını bir şekilde yok sayan söz konusu mutlak varlığa dayalı birlik anlayışını, daha sonra İmam-ı Rabbânî (öl. 1034/1624) müşahede kavramı etrafında yeniden yorumlamış ve mümkünlerin varlığının hakikiliğine tekrar vurgu yapmıştır. Öte yandan İmâm-ı Rabbânî, İbnü'l-Arabî'ye nispet ettiği *vahdet-i vücûd* düşüncesinin seyri-sülûk başlarında uğranılan bir seviye, *vahdet-i şuhûdun* ise seyri-sülûkün nihayeti olduğunu kabul etmiştir. Bu tespitlerinden hareketle de *vahdet-i vücûd* düşüncesini eleştirmiştir. İmâm-ı Rabbânî'nin *vahdet-i vücûd* eleştirilerinin gerekçelerini uzatmak mümkündür. Bu çalışmada ilk dönem sûflerinden nakledilen tevhid yorumlarından hareketle *vahdet-i vücûd* ile *vahdet-i şuhûd* düşüncesinin ilk dönem tasavvuf düşüncesinden temelleri tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu tespit yapılırken *vahdet-i şuhûd* düşüncesine dayalı kırk iki risale telif eden İsmail Sirâceddin Şirvânî'nin (öl. 1269/1853) görüş ve yorumlarına başvurulmuştur.

Bu tespitlerde yardımcı unsur, İsmail Sirâceddin Şirvânî'nin, sûflerin dönemlere göre oluşturdukları tevhid yorumlarını üç grup altında toplamasıdır. (i) İkili gerçek varlık üzerine bina edilen tevhid yorumu. Bu yorum, kelamcılarının tevhid yorumu ile benzerlik arz eden İbnü'l-Arabî öncesi sûflerinin tevhid yorumudur. (ii) Varlıkta değil, müşahedede birliği esas alan tevhid yorumu. Bu yorum, başta İmâm-ı Rabbânî olmak üzere Müceddidî sûflerinin kabul ettiği tevhid yorumudur/*vahdet-i şuhûd*. (iii) Varlıkta birliği esas alan tevhid yorumu. Bu yorum, başta İbnü'l-Arabî olmak üzere Ekberî sûflerinin kabul ettiği tevhid yorumudur/*vahdet-i vücûd*. Birinci grupta ilk dönem sûflerini ve ikinci grupta *vahdet-i şuhûdu* kastettiği halde böyle bir isimlendirmeye gitmeyen Şirvânî, üçüncü gruba ait tevhid anlayışının ise *vahdet-i vücûdu* kâil sûflere ait olduğunu açıkça belirtmiştir.

Şirvânî'ye göre birinci gruptaki sûflerin varlık ve âlem görüşü şöyle özetlenebilir: Âlem, Hak Teâlâ'nın icad etmesiyle hariçte gerçekten cevher veya araz olarak mevcuttur. Bu gruptaki sûfler, varlıklarını ödünç ve gölge-hayal olarak sayarlar. Mahv ve vusul vaktinde ödünç olan varlıklarını, dahası âleme olan taalluklarını unuttur ve âlemi serap zanneder ve şöyle derler: ‘Varlıkta Allah'tan başkası yoktur.’ Sahv ve fark vakti ödünç aldıkları varlık elbiselerini giyerler ve âlemin varlığını ikrar eder ve şöyle derler: ‘Allah'tan başka Ma'bûd yoktur.’ Bu kimseler, Kitâb, sünnet ve icma'ya uyan ve âlemin varlığı hususunda kelamcılardan ehl-i sünnete muvafakat eden kimselerdir. Şirvânî'ye göre kelamcılarının bu gruptaki sûflerden ayrıldıkları nokta ise şudur: Kelamcılar, sadece âlemin zahirine nazar ederler ve *sahv*/ayıklık ehlidirler. Sûfler ise *sekr* ve *sahva* da nazar ederler. Çünkü sûfler *sahv* ve *mahv/fenâ* ehlidir. Sûflerden bu grup ile kelâmîcılar arasındaki tartışma hakiki değil, lafzidir.

Şirvânî'ye göre ikinci gruptaki sûflerinin varlık ve âlem görüşü şöyle özetlenebilir: Âlem, hariçte mevcuttur. Ancak Hakla kâim gölge bir varlıkla, gölgenin asilla kâim olması gibi mevcuttur. Hâsılı, âlem Hak'tan uzanan bir gölgedir. Yani âlem, Hakk'ın mekâmı gerektirmeyen manevi tarafından uzanan bir gölgedir. Bu gölgede Hak Teâlâ'nın sıfatları yansımaktadır. Âlemin sıfatları Hak Teâlâ'nın sıfatlarının yansımından ibarettir. Mesela bir kimsenin kudreti, Hakk'ın kudretinin yansımasıdır. Bir şahsın zâtı Hak Teâlâ'nın zâtının gölgesi, sıfatları da O'nun sıfatlarının yansımasıdır.

Şirvânî'ye göre üçüncü gruptaki sûflerinin varlık ve âlem görüşü şöyle özetlenebilir: Âlemin hariçte hakikaten varlığı yoktur. Aksine âlem, sadece ilmen bir varlığa sahiptir. Şirvânî'ye göre bu gruptaki sûfler, gölge varlıktan görülen şeylerin Hak mertebede olduğunu iddia eder ve *nefsü'l-emirde* bu şeylerin sırf yokluk olduğunu söylerler. Bu görüşe göre âlemin hakikati, Hak Teâlâ'nın hakikatinin *aymı* oluyor. Dolayısıyla Vâcib Teâlâ'yı *vücûbî* ve *imkânî* sıfatlarla vasf ederler. Şirvânî'ye göre bu görüşü iddia edenler Hakk'ulaşmış kimselerden olsalar da üzerlerine sayılamayacak derecede şer'î ve akfî

mahzurlar varit olur. *Vahdet-i vücûdu* kabul eden bu sûflere göre hariçteki mevcut sadece birdir ve O da Hak Teâlâ'nın vücududur. O'ndan gayrısı ise sırf yokluktur.

Şîrvânî'nin *Risâleler*'inin *vahdet-i vücûd* ile *vahdet-i şuhûd* literatürüne katkısına gelince bilhassa tevhidle ilgili ilk altı risalesinin bağlamı, bize ilk dönemden kendisine kadarki sûflerin tevhidle ilgili görüşlerini süreklilik içinde değerlendirme imkânı verdiği ifade etmek gerekir. Şîrvânî'nin *Risâleleri* ayrıca sûflerin tevhid anlayışları arasındaki farklılıkları üçlü taksim içerisinde tespit etmesi ve kelâmcılarla mukayeseli bir şekilde sunması açısından kıymetlidir. Şîrvânî'nin söz konusu bu üçlü taksiminden çıkarılacak sonuç, ilk dönem sûfler ile *vahdet-i şuhûda* kail sûflerin tevhid anlayışı diğer bir ifadeyle birinci ve ikinci grupta zikredilen tevhid anlayışı akli ve şer'î mahzurlardan yoksundur ve kelâmcıların tevhid anlayışına mutabıktır. Ona göre üçüncü grupta zikredilen tevhid anlayışı ise akli ve şer'î mahzurlarla malul ve kelâmcıların tevhid anlayışına mutabık değildir. Ancak ona göre nihai kertede *vahdet-i vücûd*çuların *vahdet-i vücûd*dan ne kastettiklerini kendilerine bırakmak lazımdır. Sirâceddin Şîrvânî'nin *Risâleler*'deki sunumundan anlaşıldığına göre İmam-ı Rabbânî'nin tevhidle ilgili kanaatleri İbnü'l-Arabî ve kelâmcıların görüşlerinin arasında bir yerde durmaktadır.

### Anahtar Kelimeler

Tasavvuf, Kelam, İsmail Sirâceddin Şîrvânî, Vahdet-i vücûd, Vahdet-i şuhûd

### Giriş

Kelam ilminin bir ismi de tevhid ilmidir. Kur'ân-ı Kerim ve sünnet-i nebeviye'de tevhidle ilgili naslar, kelam ilminin tarihi gelişim seyri içerisinde geniş bir şekilde yorumlanmış ve bu yorumlardaki farklılıklara göre kelam ekolleri ortaya çıkmıştır. Söz gelimi Mu'tezile kulan iradesinin bağımsızlığını esas aldığından adalet merkezli bir tevhid anlayışı, Eş'ariyye-Mâtürîdiyye ise Allah Teâlâ'nın irade ve kudretinin mutlak etkinliğini esas aldığından Kâdir-i Mutlak bir tevhid anlayışı ortaya koymuştur. Ancak bütün kelam fırkaları Allah ve yaratıklarının varlığı, diğer bir ifadeyle iki gerçek varlık/hakikat ve dolayısıyla mutlak çokluk konusunda ittifak halindedirler. Dolayısıyla kelâmcılar, Hakk'ın aşkınlığını/*tenzih* merkeze alarak tevhid yorumunu dile getirmişlerdir. Muhyiddin İbnü'l-Arabî (öl. 638/1240) öncesinde sûflerin tevhid anlayışları, Eş'arî-Mâtürîdî kelam çizgisiyle paralellik arz etmektedir. Bununla birlikte İbnü'l-Arabî<sup>1</sup> gibi sistemli olmasa bile ilk dönem sûfleri, Hakk'ın aşkınlığı/*tenzih* ile birlikte içkinliğine/*teşbih* de aynı oranda vurgu yaparak kelâmcılardan farklılaşmaya başlamışlardır. Sûfler ile kelâmcılar arasındaki söz konusu farkı, daha doğru bir ifadeyle kelâmcıların tek yönlü yani *tenzih* merkezli tevhid anlayışını İsmail Sirâceddin Şîrvânî<sup>2</sup> kelâmcıların âlem anlayışı üzerinden şöyle dile getirmektedir: “Kelâmcılar sadece âlemin zahirine nazar edenlerdir. Çünkü onlar için ancak *sahv*/ayıklık vardır. Sûfler ise iki tarafa [*sekr*/sarhoşluk ve *sahv*] da nazar ederler. Çünkü onlar [sûfler] için *sahv* ve *mahv* vardır.”<sup>3</sup> Bu ifadelerden hareketle *sahv*la kastedilenin *tenzih*, *sekr*le de kastedilenin ise *teşbih* olduğunu ifade etmek mümkündür.

<sup>1</sup> İbnü'l-Arabî'nin *tenzih* ve *teşbih*i aynı anda dikkate alan tevhid yorumu hakkında geniş bilgi için bk. Ekrem Demirli, *İbnü'l-Arabî Metafizikî* (İstanbul: Sûfi Yayınları, 2013), 149-162.

<sup>2</sup> İsmail Sirâceddin Şîrvânî'nin hayatı, Hâlid-i Bağdâdî'den aldığı icazeti, halifeleri, Şeyh Şâmil (1797-1871) hareketi üzerindeki etkisi ve Müceddidî-Hâlidî Nakşilik içerisindeki yeri hakkında bilgi için bk. Orkhan Musakhanov, “İsmail Sirâceddin Şîrvânî'nin Hayatı, İcazeti, Halifeleri ve Risâleleri”, İsmail Sirâceddin Şîrvânî, *Risâleler -Müceddidî-Hâlidî Nakşiliğin Esasları-*, thk ve çev. Orkhan Musakhanov (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2018), 11-44.

<sup>3</sup> İsmail Sirâceddin Şîrvânî, *Risâleler -Müceddidî-Hâlidî Nakşiliğin Esasları-*, thk. - çev. Orkhan Musakhanov (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2018), 52. (Bundan sonra bu çalışma Şîrvânî, *Risâleler* şeklinde kısaltılacaktır.)

Îmâm-ı Rabbânî (öl. 1034/1624), İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin mümkünlerin hariçteki varlıklarını yok saydıklarını söyleyerek *vahdet-i vücûd* düşüncesini eleştirmiş ve her ne kadar içeriği farklı olsa da neticesi itibarıyla kelâmcıların ikili hakikat görüşüne mutabık düşen *vahdet-i şuhûd* (müşâhedede tek, varlıkta ise ikili hakikat) düşüncesini kurmuştur. Îmâm-ı Rabbânî'nin söz konusu amelîyesini şöyle de ifade etmek mümkündür. Mümkünlerin hariçteki varlığının hakikiliğini bir şekilde yok sayan Mutlak Varlık'a dayalı tevhid anlayışı, onun tarafından müşâhede kavramı merkeze alınarak yeniden yorumlanmıştır. Hem *vahdet-i vücûd* hem de *vahdet-i şuhûd* görüşü temellendirilirken ilk sûflerin sözleri esas alınmıştır. Burada ilk önce ilk sûflerden yapılan iktibasların yorumuyla birlikte sûflerin tevhid anlayışı ortaya konacak ve daha sonra ise İsmail Sirâceddin Şirvânî'nin (öl. 1269/1853) *Risâleler*'i bağlamında değerlendirilecektir. İlk döneme gidilmesindeki amaç farklı tezahürleri olsa da tasavvuf düşüncesinin sürekliliğine ve söz konusu tevhid görüşlerinin doğduğu bağlam ve zemine işaret etmektir.

### 1. *Vahdet-i vücûd ile Vahdet-i şuhûd'un İlk Sûflerdeki Temelleri*

Kelâbâzî'nin (öl. 380/990) *Taarruf* u ve Kuşeyrî'nin (öl. 465/1072) *Risâle*'si ilk dönem sûflerinin görüşlerini Mâtürîdî ve Eş'arî çizgide değerlendiren tasavvuf klasikleri olarak bilinmektedir.<sup>4</sup> Her ne kadar *Taarruf* ve *Risâle*'de sûflerin tevhid anlayışı, Eş'arî-Mâtürîdî çizginin tek yönlü/*tenzih* merkezli tevhid anlayışıyla özdeşleştirilmiş olsa<sup>5</sup> da bu eserlerde *tenzih* merkezli tevhid anlayışından farklılaşan nakiller de bulunmaktadır.<sup>6</sup> Şöyle ki mümkünlerin varlığının hakikiliğine değil, tek hakikate *tenzih* ve *teşbih* arasında bir dengede vurgu yapan söz konusu nakiller, İbnü'l-Arabî ve Affüddin Tilimsânî (öl. 690/1291)<sup>7</sup> gibi müteahhir sûfi-müelliflerde Mutlak Varlık'a/Birliğe dayalı tevhid anlayışının zeminini

<sup>4</sup> İlk dönem tasavvufunda Kelâbâzî'nin *Taarruf* u ve Kuşeyrî'nin *Risâle*'sinin yeri için bk. Ekrem Demirli, "Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu: Din Bilimleri ile Metafizik Arasında Tasavvufun İlim Olma Mücadelesi", *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2/4 (Nisan 2016), 4.

<sup>5</sup> Bu özdeşleştirmenin kaynağı Ekrem Demirli ve Abdullah Kartal'ın şu ifadeleridir: "Kelâbâzî sûflerin tasavvuf görüşünü anlatırken eserinin bütününde şu ana fikri savunur: 'Sûflerin her bahisteki görüşleri Ehl-i sünnet'in akidesiyle uyumludur.' Kelâbâzî'ye göre buna fıkıh mezhepleri de dâhil edilebilir. Üstelik Kelâbâzî böyle bir iddiada bulunmakla kalmaz; meşhur eserinin ilk kısmını akide bahsine ayırır ve sûflerin Ehl-i sünnet akidesine nasıl bağlı olduklarını göstermeye çalışır. Muasırları olan Serrâc (öl. 378/988) ve Ebû Tâlib el-Mekkî (öl. 386/996) ile bir sonraki yüzyılda yaşayan Kuşeyrî ve Hucvîrî (öl. 465/1072) gibi sûfler de aynı görüşü paylaşır." Ekrem Demirli, "Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu: Din Bilimleri ile Metafizik Arasında Tasavvufun İlim Olma Mücadelesi", 5; "Ona [Kelâbâzî] göre tasavvuf, bütünüyle Ehl-i Sünnet ilkeleriyle örtüşür. Bu ilkeler amelî ve itikâfidir. Bu durumda sûflerin müstakil olarak Allah, Allah'ın varlığı, nitelikleri ve isimleri hakkındaki görüşleri üzerinde durmak gereksizdir." Abdullah Kartal, *İlâhî İsimler Teorisi Allah-İnsan İlişkisi* (İstanbul: Hayyikitap, 2009), 92.

<sup>6</sup> Muhammed b. İbrahim el-Kelâbâzî, *et-Taarrufli mezhebi ehli't-tasavvuf*, thk. Abdürrezzak Tek (Bursa: Bursa Akademi Yayınları, 2016), 69; Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *Risâle*, thk. Enes Muhammed 'Adnân eş-Şerfâvî (Riyâd: Dâru'l-minhâc, 2017), 95.

<sup>7</sup> Abdülganî Nablûsî'nin (öl. 1143/1731) *İzâhu'l-maksûd min ma'nâ vahdeti'l-vücûd* adlı eserinde vahdet-i vücûd görüşünün imamları arasında zikrettiği Affüddin Tilimsânî'nin hayatı, eserleri ve tasavvuf tarihindeki yeri için bk. Orkhan Musakhanov, *Tilimsânî İlâhî İsimler Nazariyesi* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 25-135; Abdülganî Nablûsî, *İzâhu'l-maksûd min ma'nâ vahdeti'l-vücûd* (Riyâd: Câmi'atü Melik Su'üd Kütüphanesi, 7518), 1b.

oluşturmuştur. Bu duruma en açık şekilde İmâm-ı Rabbânî'nin şu ifadelerinde rastlanmaktadır:

Sûfiler içinden bu gibi sırları Muhyiddin İbnü'l-Arabî'den önce kimse dile getirmemiş ve bu konuyu onun ele aldığı tarzda kimse ele almamıştır. Her ne kadar bazı sûfiler manevi sarhoşluğun etkisi altında iken tevhid ve ittihad görüşlerini andırarak şekilde “Ben Hakk'ım (*Ene'l-Hak*), “Kendimi noksanlıklardan tenzih ederim” (*Subhâne mâ a'zame şânî*) gibi sözler söylemiş olsa da bunlar ittihad keyfiyetini açıkça ifade etmemiş ve vahdet-i vücûd düşüncesinin kaynağını bulamamışlardır. Bu sebeple Şeyh Muhyiddin İbnü'l-Arabî bir yandan önceki sûfilerin burhanı olmuş, diğer yandan da sonraki sûfilerin hücceti olmuştur.<sup>8</sup>

Farklı tonlarıyla birlikte Mutlak Varlık/Birlik düşüncesine temel teşkil eden söz konusu nakilleri iki başlık altında toplamak mümkündür; *sekr* halinde sûfilere sadır olan ifadeler -ki şatahât olarak isimlendirilir- ve *sahv* halinde sâdır olan ifadeler. Bu ayrımın temelini İbnü'l-Arabî'nin sadece *sahv* değil *sekr* halinde sadır olan ifadelerin de mutlaka bilgi içerdiğini ifade eden şu cümlesine dayandırmak mümkündür: “Allah ile gerçekleşen *sahv* ve *sekr*, mutlaka Allah hakkında bir bilgi içermektedir/*es-sahvu billâh ve's-sekru billah lâ budde fîhi min 'ilmin billah.*”<sup>9</sup> Böyle bir ayrıma gidilmesinin sebebi, İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin mümkünlerin hâricî varlığının hakiki olduğu düşüncesini kırma ve aradaki küçük farklarla beraber tek hakikate (varlığa) dayalı farklı bir tevhid anlayışını temellendirmede *sahv* ve *sekrin* ikisinin de aynı gerçeklikte bilgi ifade etmesini kabul etmenin yanı sıra *sekr* hâlinde sâdır olan ifadeleri muhkem ifadeler olarak değerlendirmişlerdir. Buna karşılık *sahv* hâlinde sâdır olan cümleleri ise -sekr hâlindeki ifadeler bağlamında yorumlanması gereken- müteşâbih ifadeler olarak değerlendirmişlerdir.<sup>10</sup> İmâm-ı Rabbânî ve takipçileri ise *vahdet-i şuhûdu* temellendirmede İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin yaptıklarının tam tersini yapmışlardır. Böyle tersi bir okumanın gerçekleşmesinde kelamın başından itibaren üzerinde durduğu ikili hakikat/varlık düşüncesinin etkili olduğu açıktır. Bu duruma yani

<sup>8</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât-ı Rabbânî*, çev. Talha Hakan Alp vd (İstanbul: Yasin Yayınevi, 2010), 2/454-456.

<sup>9</sup> Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, thk. Abdülkâdir el-Cezâirî vd. (Mısır: Dâru'l-kütübü'l-Arabiyyeti'l-kübrâ, ts.), 2/546.

<sup>10</sup> *Vahdet-i vücûdu* teorie dönüştüren en temel ilke, Hakk'ı Mutlak Varlık olarak ele almaktır. Bahâeddinzâde (öl. 952/1545) Mutlak Varlıkla diğer varlıklar arasındaki nispeti, küllinin fertlerine nispeti olarak görür. Kendi ifadesi şöyledir: “Mutlak Varlığın diğer varlıklara nispeti, küllînin fertlerine nispetidir.” İkinci ilke ise birlikteki çokluğu açıklamak için yine İbnü'l-Arabî tarafından temellendirilen ve ‘varlıkların hakikati’, ‘ilâhî isimlerin Allah'ın bilgisinde ma'kul suretleri’ ‘Hakk'ın ma'lûmâtı ve eşyanın hakikatleri’ olarak formüle edilen *a'yân-ı sâbitedir*. Bu ilkeye göre çokluk, Hakk'ın ilmine göre var ve kendine göre ise yok olan ara bir durumdan/*sübût* zuhur etmiştir. İbnü'l-Arabî'nin öğrencisi Tilimsânî Hakk'ın Mutlak Varlık olarak kabul edilmesi ilkesini kabul ederken ikinci ilkeyi ise kabul etmemiştir. Burada *vahdet-i vücûd*, daha ziyade birinci ilke etrafında ele alınacak ve makalenin sınırları aşacağı düşüncesiyle *a'yân-ı sâbite* konusunda İbnü'l-Arabî ve takipçisi Tilimsânî arasındaki farklı tutumların mukayesesine girilmeyecektir. *Vahdet-i vücûdu* Mutlak Varlık ve *a'yân-ı sâbite* ilkeleri üzerinden tespit edilmesi fikri, Tilimsânî'nin *a'yân-ı sâbite* eleştirileri ve Bahâeddinzâde'nin Mutlak Varlık hakkındaki ifadesi için bk. Hacı Bayram Başer, “Tasavvufta Savunmacı Söyleme Dönüşü: Sofyalı Bâli Efendi (öl. 960/1553) Örneği”, *Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası (Âlimler, Müesseseler ve Fikir Eserler)* - XVI. Yüzyıl, ed. Ekrem Demirli vd. (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2017), 247; Orkhan Musakhanov, *Tilimsânî İlahî İsimler Nazariyesi*, 199-219; Bahâeddinzâde Muhyiddin Mehmed Efendi, *Şerhu'l-esmâ'î'l-hüsnâ*, thk. Feyza Gören, *Bahâeddinzâde Muhyiddin Mehmed Efendi'nin Şerhu'l-esmâ'î'l-hüsnâ Adlı Eseri: Tahkik ve Değerlendirme* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 48.

kelamcılarının mümkünlerin varlığının vehmî varlık olduğunu asla kabul etmemelerine Şirvânî, şu cümlelerle dikkat çekmektedir: “Kelamcılar [İbnü'l-Arabî ve sonraki sûfiler gibi] ‘şeyler [hayalî, vehmî ve gerçekten/hakikaten varlığı olmayan] zuhurlardır’ demekten kesinlikle sakınırlar. Bundan dolayı ‘şeyler/zuhrular [Haktan bağımsız, hakikî] haricî mevcudlardır’ diyorlar.”<sup>11</sup>

*Sekr*/sarhoşluk halinde sâdır olan, varlık/vücûd merkezli ifadelerin en bilinenleri Hallâc'ın (öl. 309/922) “Ben Hakk'ım” Bâyezîd-i Bistâmî'nin (öl. 234/848 [?]) ‘Kendimi tenzih ederim’ ve ‘Cübbemde Allah'tan başkası yoktur’ şeklindeki ifadeleridir. *Sahv*/ayıklık halinde sadır olan müşahede/görme merkezli ifadeler ise şöyle tespit edilebilir; ‘Bir şey görmedim ki onda Allah'ı görmüş olmayayım’, ‘bir şey görmedim ki ondan önce Allah'ı görmüş olmayayım’<sup>12</sup> ve “bir sûfiye denildi: ‘Allah nerededir?’ şöyle cevap verdi: ‘Allah seni [varlığında] fânî kılsın! [Allah'ı] görmekle birlikte [Allah] nerededir diye soru mu soruyorsun?!’”<sup>13</sup>

İlk sûfilerden mutlak birliğe dayalı ifadelerin *sekr*; müşâhedeye dayalı ifadelerin *sahv* halinde söylenen ifadeler şeklinde taksim edilmesinin gerekçesine gelince birinci grupta zikredilen sözler, tasavvufî eserlerde şerh edilirken bunların *sekr* halinde vârid olduğu belirtilir. Bu kayıt, ikinci grupta zikredilen sözlerin *sahv* halinde varid olduğunu zikretmeyi gereksiz kılar. Bu çıkarımdan hareketle *sekr* halinde sadır olan cümleleri *teşbih* ağırlıklı, *sahv* halinde sadır olan cümleleri ise *tenzih* ağırlıklı tevhid anlayışının dayanakları olarak değerlendirmek mümkündür. *Sekr* ve *sahv* halinde sadır olan cümlelerin şerh edildiği metinlerin iktibas edilmesi, yukarıda serdedilen görüşleri ve zikri geçen tasnifi daha belirgin hale getirecek ve *vahdet-i vücûd* ile *vahdet-i şuhûd* düşüncesinin temellerini de ortaya koyacaktır:

i. İlk sûfilerden *sekr* halinde sâdır olan ifadelerin *vahdet-i vücûd* merkezli yorumlanması.

[İbnü'l-Arabî] Adamlardan biri “Cübbemin altında Allah'tan başkası yok” dedi. Bu sözle şunu kastetti: ‘Vücûdda/Varlıkta Allah'tan başkası yok’. Nitekim aynada aynaya bakan[ın zâtından] bir şeyin olmadığını ve aslında aynada hiçbir şeyin olmadığını bilmen ve de aynanın suretinde bir etkilenme ve çeşitlilik olduğunu ve [aynı zamanda bununla birlikte] aynaya bakanın [aynaya bakma fiilinden] etkilenmeksizin aynaya baktığı halde [değişime uğramaksızın bakmadan önceki halde] olduğunu idrak etmenle birlikte sen ‘aynada aynaya yansıyandan başkası yok’ dersin doğru söylemiş olursun. Darb-ı meselleri getiren ve aynaları kendi üzerine delalet olarak izhar eden tenzih ederim ki O'na hiçbir şey benzemez ve O da hiçbir şeye benzemez. Vücûdda/Varlıkta ancak O vardır ve Vücûd/Vücûd ancak O'ndan elde edilmiştir (müstefid). Bir mevcudun vücûd bulması ancak O'nun tecellisiyle olur. Ayna imkân hazretidir ve bu hazrete Hak nazar etmektedir. Aynadaki suretin -her halükârda aynanın ayna olmasıyla birlikte- aynanın uzunluk, genişlik, çemberli olması ve şekillerinin farklı olmasına göre [değişmesi gibi] sen imkânlılığına göre [imkândan elde ettiğin surete göre] bir suretsin ya meleksin ya feleksin ya da atsin. Aynı şekilde mümkünler de imkândaki şekiller gibidir. İlâhî tecelli mümkünlere vücûd kazandırır. Ayna da onlara [mümkünlere] şekiller kazandırır. Mülk, cevher, araz ve imkân açık olur. O, O'dur, hakikatinden çıkmıyor. Bu meselede bu açıklamadan daha

<sup>11</sup> Şirvânî, *Risâleler*, 66.

<sup>12</sup> Kelâbâzî, *Taarruf*, 69.

<sup>13</sup> Kuşeyrî, *Risâle*, 95.

açık olmak, ancak şüpheye yer bırakmayacak şekilde açıklama ile [yani perdelerin kalkıp her şeyin apaçık olmasıyla] mümkün olur.<sup>14</sup>

ii. İlk sûflilerden *sahv* halinde sâdır olan ifadelerin *vahdet-i vücûd* merkezli yorumları.

[ii a. **Tilimsânî**] Masivanın resmi kendilerinde silinenlere gelince bu halde onlar nezdinde ne dua eden ne de icabet eden vardır. O, tek başına dua eden ve de kendi nefesine icabet edendir. Hak'tan perdeli kimse sadâyı duyuyor, kör-sağır oluyor ve böylece dua eden Hakk'ı görmüyor-duymuyor. Allah ehlinin “*Bir şeyi görmedim ki ondan önce Allah'ı görmüş olmayayım*” sözü hazretinde olan kimse Mütenebbî'nin dediği gibi olur:

*Benim şîrim dışındaki bütün şîirleri bırak* Konuşan ve konuşulan benim, diğerleri boş sadâdır  
Allah ehlinin “*Bir şeyi görmedim ki ondan sonra Allah'ı görmüş olayım*” sözü hazretinde olan  
kimsenin nezdinde durum bunun aksinedir. Kim ki Allah ehlinin “*Bir şeyi görmedim ki*  
*onunla beraber Allah'ı görmüş olmayayım*” sözü hazretindeyse o şöyle denildiği gibidir:

*Cam inceldi ve şarap da duruldu*                      *Birbirine benzediler, iş karıştı*  
*Sanki şarap var, kadeh yok*                              *Yine sanki kadeh var şarap yok*

Beyâzid-i Bistâmî söz konusu üç makama şâhid oldu, haklarında konuştu ve onlardan haber verdi. Allah ehlinin şu sözleri, kendilerinden nakledilmiştir: “*Hac yaptım. Kâbe'yi gördüm ancak Kâbe'nin Rabbini görmedim.*” Şöyle devam etti: “*Sonra ikinci defa hac yaptım. Kâbe'yi de gördüm, Kâbe'nin Rabbini de.*” Devamında şöyle dedi: “*Sonra üçüncü defa hac yaptım. Kâbe'nin Rabbini gördüm, Kâbe'yi görmedim.*” Bunun anlamı şudur: Söz konusu kimse- nin nazarında Haktan gayrı ne varsa yok oldu. Böylece beytin sahibini, beytin aynı olarak gördü. Böylece ‘iyân onun için masivanın yok oluşunu ispat etti. Onun nazarında peşi sıra, ‘*Allah vardır ve Allah'la beraber başka bir şey yoktur*’ gerçekleşti. Bu makam, zikri geçen üç makamın da üzerindedir.<sup>15</sup>

[ii b. **Tilimsânî**] Bu işin ehli olan seleften birinin haberlerinde hicâb ehlinden olan bir kimse- nin ona şöyle sorduğu vârid olmuştur: ‘Allah nerededir?’ Sûfi ona şöyle dedi: ‘Allah seni [varlığında] fânî kılın! [Allah'ı] görmekle birlikte nerededir diye talepte mi bulunuyorsun?! [e tatlubu ma'a'l-ayni eyne?!]’ Burada ‘ayn’dan kasıt ‘iyân-ı zâhirdir/apaçık gör- medir.’ Ne var ki mahcûb/perdeli kimse bunu idrâk edemiyor.<sup>16</sup>

İmâm-ı Rabbânî’den ‘ilk sûflilerden *sahv* halinde sâdır olan ifadelerin *vahdet-i şuhûd* merkezli yorumu’ başlığı altında iktibas edeceğimiz metne göre onun seyr u sülûkün sonucunda ulaştığı mertebe, Beyâzid-i Bistâmî’nin ulaştığı neticenin tam tersi olacak, diğer bir ifadeyle üçlü basamağın birincisine; *vahdet-i vücûddan vahdet-i şuhûda* tekrar dönmek şeklinde dile getirilecektir. Bu, daha sonra detayı geleceği üzere İmâm-ı Rabbânî’ye göre *vahdet-i vücûdun* seyr u sülûkün başında *vahdet-i şuhûdun* ise seyr u sülûkün sonunda yani *vahdet-i vücûdun* fenâ, *vahdet-i şuhûdun* ise bekâ halinde gerçekleştiğinin farklı bir ifadesidir.

iii. İlk sûflilerden *sahv* halinde sâdır olan ifadelerin *vahdet-i şuhûd* merkezli yorumu:

[iii. **İmâm-ı Rabbânî**] Bilesin ki, ilâhî yardım beni önce murâd olan kulların cezbesi gibi cezbetti, çekti. Sonra seyr u sülûk mertebelerini aşmayı nasip etti. Sonraki dönem sûfliler- rinden *tevhid-i vücûdî* (*vahdet-i vücûd*) erbâbının söylediği gibi *Allah'ı eşyanın aynı buldum*. Sonra Allah Teâlâ’yı hulûl ve sirayet olmaksızın eşyanın içinde buldum (hissettim). Sonra *Allah Teâlâ’yı eşyâ ile zâtî beraberlik hâlinde, sonra eşyanın ardında, sonra eşyanın önünde buldum*. Daha sonra Allah Teâlâ’yı gördüm ancak eşyâdan bir şey göremedim. Fenâ diye tabir edilen *tevhid-i şuhûdî*’nin (*vahdet-i şuhûdun*) anlamı

<sup>14</sup> Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 3/80.

<sup>15</sup> Affüddin et-Tilimsânî, *Meâni'l-esmâi'l-ilâhiyye*, thk. Orkhan Musakhanov (İstanbul: İSAM Yayınları, 2018), 155-156.

<sup>16</sup> Affüddin et-Tilimsânî, *Şerhu Mevâkifi'n-Nifferî*, 13a.



budur. ... Sonra velilikteki ikinci adım olan bekâ mertebesine yükseldim. İkinci defa eşyâyı gördüm, Allah'ı da eşyanın aynı, hatta kendi nefsimin aynı olarak buldum. Sonra Allah Teâlâ'yı eşyanın içinde hatta nefsimin içinde, sonra eşya ile hatta nefsim ile berâber, sonra eşyâdan önce hatta nefsimden önce, sonra eşyâdan sonra hatta nefsimden sonra buldum. Sonunda eşyâyı gördüm ama Allah'ı asla göremedim. Bu başlangıca ve avâm derecesine dönüş anlamındaki son mertebedir.<sup>17</sup>

Kelâmçıların ikili varlık ve hakikate dayalı tevhid anlayışından farklı olan ve temeline 'Varlıkta ancak O vardır' ilkesi bulunan düşünce, bizzat İbnü'l-Arabî tarafından *vahdet-i vücûd düşüncesi* şeklinde isimlendirilmemiştir. İbnü'l-Arabî kendisinden sonra *vahdet-i vücûd* şeklinde isimlendirilen 'Varlıkta ancak O vardır' ilkesine ise ilk sûfilardan *sekr* halinde sadır olan 'Cübbemin altında Allah'tan başkası yok' üzerinden ulaşmıştır. Bu çıkarımı açıkça ifade ettiği cümlesi bizzat şöyledir: "Adamlardan biri "Cübbemin altında Allah'tan başkası yok" dedi. Bu sözle şunu kastetti: 'Vücûdda Allah'tan başkası yok/kâle ba'zu'r-ricâl: mâ fi'l-cübbeti illallâh ve erâde hâze'l-makâm, yürüdü emnehû mâ fi'l-vücûdi illallâh."<sup>18</sup> İmam-ı Rabbânî'ye göre ise 'Cübbemin altında Allah'tan başkası yok', 'Ene'l-Hak' ve 'Subhânî' gibi *vahdet-i vücûda* delalet eden ifadeleri *vahdet-i şuhûd* ile diğer bir deyişle *sekr* halinde sadır olan ifadeleri *sahv* hâlinde yorumlamak gereklidir.<sup>19</sup>

## 2. Şirvânî'nin Vahdet-i vücûd ile Vahdet-i şuhûd Yorumunun İmâm-ı Rabbânî'deki Temelleri

Alâüddeve Simnânî *vahdet-i vücûda* ilk eleştiride bulunan sûfilardan biridir. Ancak onun *vahdet-i vücûd* eleştirileri sınırlıdır. Şöyle ki Simnânî'nin eleştirileri "vücûd-i mutlak"<sup>20</sup> ve "eşyanın aynı"<sup>21</sup> gibi iki kavram altında toplanmaktadır. Buna karşın İmâm-ı Rabbânî olarak bilinen Ahmed Sirhindî (öl. 1034/1624), eleştirilerini geniş bir perspektifle *vahdet-i vücûd* düşüncesinin birçok konusuna yöneltmiş, varlık ve mertebeleri konusu ile Allah-âlem ilişkisinde yeni bir yorum/sistem ortaya koymuş ve gelenek oluşturmuştur.

<sup>17</sup> İmâm-ı Rabbânî, "Ma'ârif-ı Ledünniyye", *İmâm-ı Rabbânî Risaleleri*, çev. Necdet Tosun (İstanbul: Sûfi Yayınları, 2013), 246-247.

<sup>18</sup> Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 3/80.

<sup>19</sup> İmâm-ı Rabbânî, "Mükâşefât-ı Gaybiyye", *İmâm-ı Rabbânî Risaleleri*, çev. Necdet Tosun (İstanbul: Sûfi Yayınları, 2013), 324-325.

<sup>20</sup> İbnü'l-Arabî'nin Vücûd-ı Mutlak/Mutlak Varlık düşüncesini Sadreddin Konevî (öl. 673/1274) şu şekilde açıklar: "Hak, kendisinde farklılığın/ihtilafın olmadığı *sırf vücûddur*." Sadreddin Konevî, *Miftâhü'l-gayb*, thk. Muhammed Hâcevî (Tahran: İntişârât-ı Mevlâ, 1992), 19. Kutbüddinzâde İznîkî (öl. 885/1480) bu ibareyi şöyle şerh etmektedir: "Şeyh [Konevî] bu fasılda *sırf vücûdu* (*vücûd-ı sırf*) sadece vücûd oluşuyla açıkladı. Şöyle ki *sırf vücûd* kendisinde kesret, terkib, sıfat, isim, resim, nispet ve hükmün olmadığı mahza vücûddur/*mutlak varlık*. Bil ki *sırf vücûdla* kastedilen de *mutlak vücûddur*. Buradaki mutlak bir şey olmamak şartıyla (*bi şartı lâ*) mücerred anlamındaki mutlak değil, şartın/kaydın olmadığı (*bilâ şart*) mutlaktır. Mahzın anlamı halis demektir. Her türlü kayıttan halas olanın mutlak olduğu malumdur. 'Kendisinde farklılığın/ihtilafın olmadığı' sözünden kast edilen gelince ya kendisinde asla kaydın olmaması şeklinde yapılan bizim açıklamamıza işaret ettir. Çünkü kayıtlar farklılıkların kaynağı ve gerektirdikleridir/levâzım. Şöyle ki lazım -ki o ihtilaf/farklılıktır- olmadığına melzum -ki o kayıttır- da olmaz. Ya da onun *helliyyetine* işaret ettir. Çünkü denildi ki bunun anlamı şudur: Zahiren mutlak vücûdda bir ihtilaf/farklılık olsa da hakikatte yoktur." Muhammed b. Kutbüddin el-İznîkî, *Fethu Miftâhü'l-gayb*, thk. Ekber Râşidî Neyâ (Tahran: İntişârât-ı Sühân, HŞ 1395), 102.

<sup>21</sup> Bu eleştiriyle İbnü'l-Arabî'nin "Eşyâyı eşyanın 'ayn'iyken halk edeni tenzih ederim. Gözüm O'nun veçhinden başka bir şeye bakmadı, kulağım O'nun kelamı dışında bir şey duymadı" ifadesi kastedilmektedir. Söz konusu ifade için bk. İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 2/459.

Dolayısıyla *vahdet-i vücûd* düşüncesinin yeni yorumu ve kısmen eleştirisinden meydana gelen *vahdet-i şuhûd* düşüncesinin kurucusu İmâm-ı Rabbânî olarak kabul edilmektedir.<sup>22</sup>

İmâm-ı Rabbânî'nin *Mektûbât*'ının<sup>23</sup> özeti ve Müceddidî-Nakşîliğin nazarı ve ameli esaslarını havi kırk iki risale kaleme alan İsmail Sirâceddin Şîrvânî'nin *vahdet-i vücûd* ve *vahdet-i şuhûd* ayırımına geçmeden önce onun *vahdet-i vücûd* yorumuna<sup>24</sup> burada değinmek gerekir. *Vahdet-i vücûd*un ıstılâhî anlamının ne olduğu hakkında yaygın görüş Abdürrezzâk Kâşânî'nin (öl. 736/1335) şu ifadeleridir: “*Vahdet-i vücûd*, Vücûd'un *vacib* ve *mümkün* şeklinde taksim edilmemesidir.”<sup>25</sup> *Vahdet-i Vücûd*un ıstılâhî anlamını Kâşânî'ye<sup>26</sup> benzer şekilde İsmail Sirâceddin Şîrvânî şöyle dile getirmektedir: *Vahdet-i Vücûda* kâil sûfiler.

Âlemin hariçte hakikaten vücûdu olmadığını; aksine sadece ilmî bir varlığının olduğunu söylüyorlar. Göle vücûddan görülen şeylerin Hak mertebede olduğunu iddia ediyorlar.

<sup>22</sup> Necdet Tosun, *İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî Hayatı, Eserleri, Tasavvufî Görüşleri* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2009), 101.

<sup>23</sup> Bu makalede İmâm-ı Rabbânî'nin görüşleri genelde *Mektûbât*'ı üzerinden değil, *Ma'ârif-i Ledünniyye* ve *Mükâşefât-ı Gaybiyye* üzerinden incelenmiştir. Çünkü *Mebde'* ve *Me'âd* isimli eseriyle birlikte *Ma'ârif-i Ledünniyye* ve *Mükâşefât-ı Gaybiyye* “İmâm-ı Rabbânî'nin tasavvufî görüşlerinin bir hulâsasını ihtiva ettiği için oldukça önemlidir ve ‘*Mektûbât*’ın özeti” diye nitelenmesi mümkündür. Ayrıca *Mektûbât*'ta bulunmayan birçok yen bilgiyi içermektedir.” İmâm-ı Rabbânî, *İmâm-ı Rabbânî Risaleleri*, çev. Necdet Tosun (İstanbul: Sûfî Yayınları, İstanbul, 2013) için Necdet Tosun'un yazdığı Arka Kapak Yazısı.

<sup>24</sup> İsmail Şîrvânî'nin vahdet-i vücûda ayırdığı iki müstakil risalesinin başlıkları şöyledir: “Vahdet-i Vücûd'un Açıklanması Hakkında” ve “Allah'ın İsim ve Sıfatları Zât'ının Aynıdır” Önermesi ve Vahdet-i Vücûd'un Açıklanması Hakkında.” Söz konusu iki risale için bk. Şîrvânî, *Risaleler*, 64-68, 70-75. *Vahdet-i vücûdu* müstakil iki risaleye başlık yaparak inceleyen Şîrvânî, *vahdet-i şuhûd* görüşüne müstakil bir risalede yer vermemiştir.

<sup>25</sup> Kâşânî cümlelerine şöyle devam eder: “Bu tâife [sûfiler] içinde vücûd[un anlamı] yefese ve kelâm ehli gibi nazarı ilim erbabının anladığı şekilde değildir. Çünkü onların [felsefe ve kelâm ehlinin] çoğu, vücûdun araz olduğuna inanırlar. Aksine araz olduğunu zannettikleri vücûd, her mevcudun hakikatinin kendisiyle tahakkuk ettiği şeydir. Bunun [Vücûd'un] Hakk'ın dışında bir şey olması geçerli olmaz.” Abdürrezzâk Kâşânî, *Letâifü'l-İlâm fi İşârâti ehli'l-İlhâm*, thk. Mecîd Hâdîzâde (Tahran: Merkez-i neşr-i mîrâs-ı mektûb, 2000), 591; Kâşânî'nin söz konusu yaklaşımının detayı için bk. Kâşânî, *Sûfilerin Kavramları-İstılâhâtü's-Sûfiyye*, tercüme ve şerh. Abdürrezzâk Tek (Bursa: Bursa Akademi Yayınları, 2014), 257; Ekrem Demirli, “Vahdet-i Vücûd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 42/431; Ekrem Demirli, *İbnü'l-Arabî Metafiziği*, 107.

<sup>26</sup> *Vahdet-i vücûd*un ıstılâhî anlamını ilk ortaya koyan sūfinin Abdürrezzâk el-Kâşânî olduğu şu cümleyle dile getirilir “*Vahdet-i vücûda* dair ilk kapsamlı tarifi yapan İbnü'l-Arabî yorumcularından Abdürrezzâk el-Kâşânî”. Ekrem Demirli, “Vahdet-i Vücûd”, 431. Kâşânî (öl. 736/1335) İbnü'l-Arabî'nin (öl. 638/1240) öğrencisinin/Konevî'nin (öl. 673/1274) öğrencisidir. Halbuki Kâşânî'den önce Tilimsânî -ki bizzat İbnü'l-Arabî'ye öğrencilik yapmıştır-, bugüne kadar bilinmeyen eseri *Şerhu'l-Fâtiha* ve *Ba'zi Sûretü'l-Bakara*'da *vahdâniyyet-i vücûd* ve *vücûdî vahdâniyyet* kavram çiftini ıstılâhî anlamda *vahdet-i vücûda* işaret eder şekilde kullanmıştır. Tilimsânî'nin kendi ifadeleri şöyledir: “Vücûdun vahdaniyetindeki (*vahdâniyyetü'l-vücûd*) iştirak [varlığın birliğindeki ortaklık] eğer mevcûdât arasında olmasaydı iki şey arasında asla sevgi/meveddet vâki olmazdı... Vücûdî vahdâniyyet (*el-vücûdü'l-vahdâniyye*) nisbeti, iki ve daha çok mevcud arasında vâki olan meveddetin rûhânî latifesidir (*rakîka*). Bu [*vücûdî vahdâniyyet* nisbeti] *hakikat* [*vücûb*] ve *meccaz* [*imkân*] olmak suretiyle ikisi birlikte Hak içindir. Hakikatte O'ndan başkası için de değildir. Çünkü O'nun gayrı yoktur. [O'nun gayrı] ancak hicâbî/perdeli tavrı haysiyetinden vardır.” Affüddin et-Tilimsânî, *Şerhu'l-Fâtiha* ve *Ba'zi Sûretü'l-Bakara*, thk. Orkhan Musakhanov (İstanbul: İSAM Yayınları, 2018), 150. Affüddin et-Tilimsânî *Şerhu'l-Fâtiha* ve *Ba'zi Sûretü'l-Bakara*'dan sonra telif ettiği *Meâni'l-esmâi'l-ilâhiyye* isimli eserinde de *vahdâniyyet-i vücûdu* ıstılâhî anlamda *vahdet-i vücûda* işaret eder şekilde kullanmıştır. Bk. Affüddin et-Tilimsânî, *Meâni'l-esmâi'l-ilâhiyye*, 136-137.

Ancak bu şeyler *nefsü'l-emirde* sırf-mahza ademdir. Bu görüşe göre âlemin hakikati, Hak Teâlâ'nın hakikatinin aynı oluyor. Vâcib Teâlâ'yı *vücûbî ve imkânî sıfatlarla* vasf ediyorlar.<sup>27</sup>

Şirvânî'ye göre Vâcib Teâlâ'yı *vücûbî ve imkânî sıfatlarla* vasf eden vahdet-i vücûd ehli, eşyânın Hak Teâlâ'nın aynı olduğunu söylüyor ve mevcûdun da Allah olduğuna hükmediyorlar. Ancak *vahdet-i vücûd* ehlinin bunu söylemekten kasıtları eşya mevcuddur ve yine Hak Teâlâ da mevcuddur ve eşyaya ittihad etmiş demek değildir. Çünkü *vahdet-i vücûd* ehline göre ortada iki şey ve iki varlık yoktur ki mevcud iki şeyin biri diğerine ittihad etsin. Allah, eşyaya hulul etmekten münezzehtir. Onların Hak Teâlâ'nın eşyânın aynı demekle kasıtları eşyânın asaleten mevcud olmamasını, aksine şeylerin hayal olarak mevcud olmasını dile getirmektir. Şirvânî *vahdet-i vücûdla* ilgili sözlerini bitirirken İmâm-ı Rabbânî gibi *vahdet-i vücûdun sekr* halinde gerçekleştiğini ima eder: "Sahv vakti eşyanın hepsinin bir varlığı vardır" diyorlar. Ancak tam istiğrak ve tam fena vakti onları görmüyor ve "Varlıkta ancak Hak vardır" diyorlar."<sup>28</sup>

İsmail Sirâceddin Şirvânî *vahdet-i vücûdu* kısmen geniş açıklamasına rağmen sadece bir yerde "Allah'a Seyir, Allah'ta Seyir, Allah'tan Seyir ve Eşyada Seyrin Açıklanması Hakkında" isimli risalenin hamşisinde *vahdet-i şuhûda*, *vahdet-i vücûd* ve *vahdet-i şuhûd* ayrımını dile getirirken değinmektedir. Ona göre *vahdet-i vücûd* burhan ve ilme (*ilme'l-yakîn*) dayalı bir tevhid, *vahdet-i şuhûd* ise keşfe (*ayne'l-yakîn*) dayalı bir tevhid olarak görülmektedir. Kendi ifadeleri şöyledir:

*Şuhûdî tevhid* [*vahdet-i şuhûd*, mevcudu] iki görmemektir (*Tevhîd-i şuhûdî dîd nist*), yani sâliklerin meşhûdu Vâhid'den başka bir şey değildir. Bu tarikatın sonucudur. *Vücûdî tevhid*, mevcudu tek görmektir (*Tevhîd-i vücûdî yek mevcûd dânisten*), yani mevcud, mutlak olarak birdir. Geride kalan Bir'in mazharlarıdır. Bu [*vahdet-i vücûd*], burhanın sonucudur. İlki [*vahdet-i şuhûd*], *ayne'l-yakîn* ve ikincisi ise [*vahdet-i vücûd*] *ilme'l-yakîn*'dir.<sup>29</sup>

İsmail Sirâceddin Şirvânî'nin *vahdet-i vücûd* ve *vahdet-i şuhûd* ayrımını "Allah'a Seyir, Allah'ta Seyir, Allah'tan Seyir ve Eşyada Seyrin Açıklanması Hakkında" isimli risalede işleminin muhtemel dayanağı İmâm-ı Rabbânî'nin şu ifadeleri olabilir:

*Vahdet-i vücûd*, seyr-i âfâkîdedir, bu seyrin sonu fenâ diye tabir edilen *tevhîd-i şuhûdî*dir. Bekâdan sonra seyr-i enfûsî başlar. Kendilerini sûfiler taifesinden sayan zamane çocuklarından bazıları, talibin *vahdet-i vücûdda* Hak Teâlâ ile aynı görmesi hâlini seyr-i enfûsiye dâhil ediyorlar, eşyâ-yı Hakk'ın aynı görmeyi de seyr-i âfâkîye dâhil sayıyorlar. Doğruyu, doğru olarak bildiren ve doğru yola hidayet eden Allah Teâlâ'dır.<sup>30</sup>

İmâm-ı Rabbânî ve takipçilerinden olan İsmail Sirâceddin Şirvânî'den yapılan bu alıntılar şunu göstermektedir: İmâm-ı Rabbânî, *vahdet-i vücûdu* bilgi merkezli, teknik ifadeyle nazârî/kelâmî-felsefî bir tevhid anlayışı olarak ve *vahdet-i şuhûdu* ise seyr u sülûk ile keşf merkezli bir tevhid anlayışı olarak görmektedir. *Vahdet-i şuhûdu* tarikatın sonucu ve *ayne'l-yakîn* bir tevhid anlayışı ve *vahdet-i vücûdu* ise burhanın sonucu ve *ilme'l-yakîn* bir tevhid anlayışı olarak görmek, vahdet-i vücûd anlayışının İmâm-ı Rabbânî ve takipçileri tarafından kelâmî-felsefî bir tevhid anlayışı olarak yorumlandığı izlenimi vermektedir. Diğer bir ifadeyle bu *vahdet-i vücûd* anlayışının nazar yöntemiyle, *vahdet-i*

<sup>27</sup> Şirvânî, *Risâleler*, 52.

<sup>28</sup> Şirvânî, *Risâleler*, 66.

<sup>29</sup> Şirvânî, *Risâleler*, 110.

<sup>30</sup> Necdet Tosun, *İmâm-ı Rabbânî*, 95; İmâm-ı Rabbânî, "Mükâşefât-ı Gaybiyye", 325-326.

*şuhûd* anlayışının ise keşf yöntemiyle elde edilen tevhid anlayışı olduğunu dile getirmektedir. Ancak İbnü'l-Arabî'den aşağıda alıntılanacak ifadelerden anlaşıldığına göre, İbnü'l-Arabî'nin bunun tam tersi bir görüşte olduğunu bizzat kendisinin ifade ettiğini belirtmekte fayda vardır: “Âlem tekessür etse de tek bir *ayna* dönmektedir. Her ne şey ki vücuttadır o Hak'tır ve her ne ki şuhûddadır o halktır.”<sup>31</sup> Şuhûd, halk ve âlemde diğer bir ifadeyle kesrette olduğuna göre şuhûd ilmi ve burhânîdir. Görüldüğü gibi İbnü'l-Arabî, İmâm-ı Rabbânî'nin tersine şuhûda dayalı varlık anlayışını ilmi olarak adlandırmaktadır.<sup>32</sup>

### 3. Şîrvânî'nin Vahdet-i vücûd ile Vahdet-i şuhûd Mukayesesi

İsmail Sirâceddin Şîrvânî, iki risalesini sırf *vahdet-i vücûd* konusunda telif etmiş, buna karşılık *vahdet-i şuhûd* görüşüne dair müstakil bir risale kaleme almamıştır. Ancak Şîrvânî *Risalelerinde* İbnü'l-Arabî'ye göre ve İmâm-ı Rabbânî'ye göre diyerek ikisinin görüşlerini mukayese gitmiştir. Bu mukayeseyi, *vahdet-i vücûd* ve *vahdet-i şuhûd* perspektiflerinin; tevhid, âlem, ilâhî isimler konularında *vahdet-i vücûd* ile *vahdet-i şuhûd* arasındaki farklar olarak okumak mümkündür. Şîrvânî, bu iki sūfînin ayrıldıkları noktaların yanı sıra kelâmcıların da görüşünü üçüncü bir yorum olarak ekler ki bu durum Şîrvânî'nin *Risaleleri*'ni ayrıcalıklı kılmaktadır. İsmail Sirâceddin Şîrvânî'nin söz konusu İbnü'l-Arabî ve İmâm-ı Rabbânî mukayesesi<sup>33</sup> şöyle özetleyebiliriz:

a. İlâhî isimler Zât'ın aynı mıdır gayrı mıdır, zât üzerine zaid midir değil midir?

Âlem, ilâhî isim ve sıfatların gölgesidir. İbnü'l-Arabî'ye göre ilâhî isimler Allah'ın zâtının aynı, İmâm-ı Rabbânî'ye göre zâtın gayrıdır.<sup>34</sup> İbnü'l-Arabî'ye göre ilâhî isimler Allah'ın zâtının üzerine zaid değildir. Kelamcılara göre isim ve sıfatlar Allah'ın zâtının ne aynıdır ne de gayrıdır<sup>35</sup> ve de zâtı üzerine zaidir.

Burada her ne kadar Şîrvânî aktarmasa da İmâm-ı Rabbânî'nin bu konuda kelamcılarla bilhassa Eş'arî kelamcılarla nüans farklılıklarıyla beraber aynı düşündüğünü belirtmekte fayda vardır. İmâm-ı Rabbânî, İbnü'l-Arabî'nin yukarıdaki yaklaşımının Mu'tezile ve Felâsifenin sıfatları nefyeden düşünceleriyle örtüştüğünü varsaymaktadır. İmâm-ı Rabbânî söz konusu itirazlarını Adudüddin İcî'nin (öl. 756/1355) meşhur *Mevâkıf* isimli eserine dayandırmaktadır:

*Vahdet-i vücûda* (varlığın birliğine) inanan sonraki dönem sūfîlerinden bazıları Allah'ın sıfatlarını (zâttan ayrı olarak) kabul etmeme konusunda Mu'tezile ve filozoflara uymuşlardır.

Eğer bir kimse: Bu zikredilen sūfîler Allah'ın sıfatlarının mefhum (anlam) ve taakkul hasebiyle zâttan ayrı olduğunu söylüyorlar. Tahakkuk hasebiyle yani hâricî vücûd itibarıyla ise zâtın aynı biliyorlar. O halde onların mezhebi filozoflar ile kelâm âlimleri ara-

<sup>31</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 3/306.

<sup>32</sup> Mahmud Erol Kılıç, *İbnü'l-Arabî* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), 117-118.

<sup>33</sup> İbnü'l-Arabî ve İmâm-ı Rabbânî mukayesesi daha doğru bir ifadeyle vahdet-i vücûd ve vahdet-i şuhûd mukayesesi İmâm-ı Rabbânî'nin eserleri üzerinden yapan bir çalışma için bk. Necdet Tosun, *İmâm-ı Rabbânî*, 88-108; İmâm-ı Rabbânî'nin İbnü'l-Arabî ekolünden ayrıldığı diğer konular için bk. Necdet Tosun, *İmâm-ı Rabbânî*, 109-112.

<sup>34</sup> Şîrvânî, *Risâleler*, 46.

<sup>35</sup> Şîrvânî, *Risâleler*, 56.

sında bir orta yol olmaktadır. Çünkü filozoflar 'sıfatlar zâtın ayrımsıdır' diyorlar, kelâmcılar da zâtın ayrıdır' diyorlar. Bu sūfler ise 'sıfatlar, hâricî varlık itibariyle zâtın ayrımsı, mefhum itibariyle ise zâtın gayrıdır', diyorlar.

Buna cevaben deriz ki: Bu açıklamayı kabul etmeyiz. Çünkü filozoflar taakkul ve mefhum itibariyle de sıfatların zât ile aynı olduğunu söylüyorlar. Tartışma zihni varlıkta değil, hâricî (varlık sahasına çıkmış) varlıktadır. *Mevâkıf* sahibi bunu açıklamıştır. Kelâm âlimleri sıfatları, zâta zaid bir varlık ile hâricte mevcut bilirler. Mu'tezile sıfatların hâricte zâtın ayrımsı olduğunu söylüyorlar. Söz konusu sūfler de bu meselede kesinlikle filozoflar ve Mu'tezile ile hemfikirlerdir. Fakat onlar bu meselede zikredilen fark ile kendilerini filozoflar ve Mu'tezile'den ayırırlar, sıfatların yok sayılmasını kabul etmezler. Ancak sen de biliyorsun ki, bu fark, onlara fayda vermez.<sup>36</sup>

İmâm-ı Rabbânî'den yapılan bu alıntı onun İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin ilâhî isimler anlayışının kelâmcılar ile filozoflar arasında orta bir yerde durduğu şeklinde sunulmasını kabul etmemektedir. Fakat böyle bir sunumu İmâm-ı Rabbânî'nin Nakşebendî seleflerinden Abdurrahman Câmî (öl. 898/1492) *ed-Dürretü'l-Fâhire*'de karşılaştırmalı bir şekilde yapmaktadır. İmâm-ı Rabbânî'ye göre ise İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin ilâhî isimler görüşü, İbnü'l-Arabî takipçileri kabul etmese de Felâsife ve Mu'tezile'nin ilâhî isimler görüşü ile birebir aynıdır.<sup>37</sup>

b. Mutlak Vâcib'in zâtı, bir sıfatla mukayyed midir değil midir?

İbnü'l-Arabî'ye göre âlem mukayyed vücûdun gölgesidir.<sup>38</sup> İmâm-ı Rabbânî'ye göre âlem ne mutlak ne de mukayyed vücûdun gölgesidir. Çünkü O'na göre Mutlak Vâcib'in zâtı bir sıfatla mukayyed değildir. Âlem, Mutlak Vâcib'in zâtının gölgesi ve O'nun için bir ayna da değildir. Mutlak Vâcib'in zâtı ile âlem arasında bir münasebet yoktur. Âlem, ilim mev-tinında bir araya gelmiş Vâcib Zât'la kâim olan arazlardan mürekkeptir.<sup>39</sup>

c. Âlem; cevher ve arazlardan mı yoksa sadece arazlardan mı müteşekkildir?

Âlemi zahirde cevher ve araz olarak taksim eden kelâmcıların aksine İbnü'l-Arabî ve İmâm-ı Rabbânî'ye göre âlem cevher ve arazdan değil, sadece arazlardan ibarettir. Âlem - ünlü Mutezile kelâmcısı "Nazzâm'ın (öl. 231/845) farkında olmadan dediği gibi"- bir araya gelmiş ve bir araya gelmekten dolayı kesifleşmiş arazlardan ibarettir. Arazlardan her biri

<sup>36</sup> İmâm-ı Rabbânî, "Ma'ârif-ı Ledünniyye", 192-193.

<sup>37</sup> Abdurrahmân Câmî, İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin ilâhî isimler anlayışının kelâmcı ile filozoflardan ayrılan ve birleşen noktalarına irade sıfatını işlerken şu ifadeleri ile işaret etmektedir: "Muhakkik sūflere gelince Hakk'ın zâtı üzerine zâid bir irade isbat ederler. Ancak bu irade akletme cihetiyledir (*bi haseb't-taakkul*) diğer sıfatlar gibi hariç cihetiyle değildir. Sūfler kelâmcılara hariç cihetiyle zât üzere zâid irade isbat etmelerinde, felsefecilere ise irade sıfatını tamamen nefyetmelerinde muhalefet ederler." Abdurrahman Câmî, *ed-Dürretü'l-Fâhire*, thk. Müsevi Behbehânî-N. Heer (Tahran: McGill Üniversitesi Yayınları, 2003), 12-14.

<sup>38</sup> Şirvânî, *Risâleler*, 46. Şirvânî'nin kendi ifadesi şöyledir: "Şeyh-i Ekber'in sözünden anlaşılana göre âlemin mukayyed vücûd'un gölgesi olması gerekir." Fakat Şirvânî burada 'Şeyhü'l-Ekber'in sözünden anlaşılana göre' dese de İbnü'l-Arabî'nin hangi sözünden bunun anlaşıldığını zikretmemiştir. İbnü'l-Arabî'nin *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'sindeki şu sözleri, Şirvânî'nin kaynak olarak kullanması muhtemeldir: "Mutlak Vücûd'un *âyân-ı sâbite* ile ilişkisi mukayyed vücûdun zuhuru içindir. Mukayyed vücûd beşer olarak isimlendirilmiştir. Beşer olmak da insana hasır. Çünkü o yaratılış olarak mevcûdâtın en kâmilidir. Varlıklardan hiçbir tür, insanın varlık hususunda sahip olduğu kemale sahip değildir. İnsan mazharların en tamıdır. Böylece diğer varlıklar değil, insan beşer ismine müstahak olmuştur/*Mübâşeretü'l-vücûdi'l-mutlak el-âyâne's-sâbite li zuhûri'l-vücûdi'l-mukayyed, sümmiye'l-vücûdü'l-mukayyedü beşeran ve ihtassa bihi'l-insânü; li-ernehu ekmelü'l-mevcûdâtı halkan.*" İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 2/70.

<sup>39</sup> Şirvânî, *Risâleler*, 46.

bir başkasına muhtaç olsa da arazlardan terkip edilmiş âlem, mevzu-mahalle muhtaç değildir.<sup>40</sup> Burada İmâm-ı Rabbânî, kelimacılarla değil İbnü'l-Arabî'yle aynı düşüncededir.

d. Mümkünlerin hakikatleri mevcut mudur madum mudur, diğer bir ifadeyle hakiki midir mecaz mıdır?

Şeyh-i Ekber'e göre gölge vücûdun vücûdu, ancak tahayyüldedir. Aynalardaki yansımalar gibi haricî vücûd kokusu koklamamıştır. Hariçte ahadiyyetin vücûdu dışında bir şey yoktur. Vücûd'un âleme nispet edilmesi-yüklenmesi mecazdır. İmâm-ı Rabbânî'ye göre gölge varlık hariçte mevcuttur ve âleme nispet edilmesi-yüklenmesi de hakikattir.<sup>41</sup> İbnü'l-Arabî'ye göre mümkünlerin hakikatleri, diğer bir ifadeyle eşyânın hakikati *a'yân-ı sâbite*dir. *A'yân-ı sâbite* hârici varlıkla değil, ilmî varlıkla mevcûddur. *A'yân-ı sâbite* kemallerle imtizaç eden yokluklardır. İmâm-ı Rabbânî'ye göre mümkünlerin hakikatleri, üzerlerine kemaller yansısı dahi şer ve fesadın ilkesi olan yokluklardır.<sup>42</sup>

İsmail Sirâceddin Şîrvânî bir yerde açıkça söylemese de İmâm-ı Rabbânî'nin 'âlemin vücûdunun ancak tahayyüde olduğunu kabul etmek sofistlerle aynı düşünmektedir' ifadesine katılmaz.<sup>43</sup> Şîrvânî bu itirazını, vahdet-i vücûdun ne demek olduğunu açıklarken şöyle dile getirmektedir:

Sûfiler, şeylere/zuhurlara vehim ve tahayyüller deseler de ancak sofistlerin dediği gibi 'şeylerin hakikatleri sabit değildir ve' 'şeyler vehmin ortadan kalkmasıyla ortadan kalır' demiyorlar. Aksine şöyle diyorlar: Onlar [şeyler/zuhurlar] için ilahî yaratmayla (sun') gerçekleşen belirli bir vakitle sınırlı devamlılık ve nefsu'l-emirde/kendiliğinde bir vücûd/varlık vardır.<sup>44</sup>

#### 4. Vahdet-i vücûd ile Vahdet-i şuhûd Arasında Kelâmçılar

Şîrvânî, "Âlemin Hakikati Hususunda Sûfî ve Kelâmçılar Arasındaki İhtilafın Açıklanması Hakkında" isimli risalesinde âlemin hakikati hususunda tarikat şeyhleri üç taifeye ayrılır diyerek sûfilerin tevhid anlayışlarının üç yorumunu verir. Üç yorumda da gözetilen ilke ve arka plan bu yorumların kelimacıların tevhid anlayışıyla ne derecede uyduğu ve ayrıştığı meselesidir.<sup>45</sup> Birinci grup, kelimacılarla aynı tevhid anlayışını paylaşan sûfilerdir ve bu sûfilerle kelâmçılar arasındaki tartışma lafzidir, hakiki değildir. İsmail Sirâceddin Şîrvânî'nin bu grubu tasviri şöyledir:

**Birinci taife:** Âlem, Hak Teâlâ'nın icâd etmesiyle hariçte gerçekten cevher veya araz olarak mevcuttur. Ancak onlar vücûdlarını ödünç ve gölge-hayal olarak sayarlar. Mahv ve vusul vaktinde ödünç olan vücûdlarını, dahası âleme olan taalluklarını unuttur ve âlemi serap zanneder ve şöyle derler: 'Vücûdda Allah'tan başkası yoktur.' *Sahv*

<sup>40</sup> Şîrvânî, *Risâleler*, 110.

<sup>41</sup> Şîrvânî, *Risâleler*, 68.

<sup>42</sup> Şîrvânî, *Risâleler*, 73.

<sup>43</sup> Necdet Tosun, *İmâm-ı Rabbânî*, 102.

<sup>44</sup> Şîrvânî, *Risâleler*, 64.

<sup>45</sup> Şîrvânî *Risâleler*'de iki yer hariç filozofların görüşlerine ise yer vermez. Söz konusu iki yerin birincisi varlık bahsiyle ilgilidir. Birincisi "Bil ki; Vücûd-ı Hâs, sûfiler, hukemâ ve kelimacıların muhakkiklerine göre Zât'ın aynıdır" iken ikincisi ise felâsifinin riyazetiyle ilgilidir: "Halvet, erbain ve bedeni riyazetler, felâsife hakkında ancak dalalet ifade etmiştir." İsmail Sirâceddin Şîrvânî'nin oğlu Sadrazam Şîrvânîzâde Mehmed Rüşdü Paşa buradaki felâsifeye işrâkileri misal olarak getirir: "İşrâkî hukemâ gibi. Çünkü işrâkî hukemâ riyazetle nefislerini tezkiye ve kalplerini de başka kimsenin kalbine muttali olmak için tasfiye ederler. Bununla beraber onlar ittifakla kâfirdirler. Çünkü onlar haşrı inkâr ediyorlar." Şîrvânî, *Risâleler*, 56, 156.

ve fark vakti ödünç aldıkları vücûd elbiselerini giyerler ve âlemin varlığını ikrar eder ve şöyle derler: 'Allah'tan başka Ma'bûd yoktur.' Bunlar Kitâb, sünnet ve icma'ya ittiba eden ve âlemin varlığı hususunda kelamcılardan ehl-i sünnete muvafakat eden kim-selerdir. Ancak kelamcılar sadece âlemin zahirine nazar edenlerdir. Çünkü onlar için ancak *sahv* vardır. Süfler ise *sekr* ve *sahva* da nazar ederler. Çünkü süfler için *sahv* ve *mahv* vardır. Süflerden bu taife ve kelâmcılar arasında arasındaki niza hakiki değil, lafzidir.<sup>46</sup>

Şirvânî'nin birinci taife içerisinde zikrettiği bu tevhid anlayışı, ilk dönem süflerinin tevhid anlayışının özetlendiği Kelâbâzî'nin *Taarruf'u* ve Kuşeyrî'nin *Risâle*'sindeki<sup>47</sup> tevhid anlayışıyla örtüşmektedir. Burada her ne kadar Şirvânî birinci taifedeki süfleri ilk dönem süfleri şeklinde kayıtlamasa da ifadelerinden ilk dönem süflerini kastettiği çıkarılabilir. Çünkü İbnü'l-Arabî'yle birlikte süflerin tevhid yorumu geri dönülemez bir şekilde değişime uğramıştır. İmâm-ı Rabbânî bu durumu şu cümleyle dile getirmektedir: "[Tevhid konusunda] Şeyh Muhyiddin İbnü'l-Arabî bir yandan önceki süflerin burhanı olmuş, diğer yandan da sonraki süflerin hücceti olmuştur."<sup>48</sup> Şirvânî'nin birinci grupta zikrettiği süflerin tevhid anlayışı, İbnü'l-Arabî'ye başka bir ifadeyle *vahdet-i vücûd*'a ilham kaynağı olan ve ilk süfler ile İbnü'l-Arabî arasında ara bir yerde konumlandırılan Gazzâlî'nin<sup>49</sup> *Mişkâtü'l-envâr*'ındaki ifadeler ile de örtüşmektedir:

Ârifler hakikat göğüne yükseldikten sonra, varlıkta Gerçek Bir'den başkasını görmedikleri hususunda müttefiktirler. Ancak, bu durum bir kısmında ilmî bilgi düzeyinde iken bir kısmında tecrübî hale dönüşür; artık onlarda çokluk fikri kalmaz, sırf tekliğe (*ferdâniyet*) dalıp giderler... Onların kalbinde ne kendilerine ne de Allah'tan başkasına artık yer yoktur. Onların nezdinde Allah'tan başkası yoktur. Öyle sarhoş olmuşlardır ki, artık akılları hükümranlığını yitirmiştir... Sarhoşluk (*sekr*) hali hafifleyip Allah'ın yeryüzündeki terazisi olan akıl tekrar hükümran olunca, bu halin gerçek bir birlik olmayıp sadece birliğe benzer bir durum olduğunu anlarlar.<sup>50</sup>

Şirvânî'nin ikinci taife içerisinde zikrettiği tevhid anlayışı ise her ne kadar açıkça söylemese de İmâm-ı Rabbânî tarafından *vahdet-i şuhûd* şeklinde ifade edilen tevhid anlayışıyla örtüşmekte ve *vahdet-i şuhûdun vahdet-i vücûddan* ayrıldığı noktalara işaret etmektedir:

**İkinci taife:** Âlemin harîçte varlığına kaildirler. Ancak Hak'la kâim gölge bir varlıkla, gölgenin asılla kâim olması gibi. Hâsılı âlem Hak'tan uzanan bir gölgedir. Yani âlem, Hakk'ın mekânı gerektirmeyen manevî tarafından uzanan bir gölgedir. Bu gölgede Hak Teâlâ'nın sıfatları yansımaktadır. Âlemin sıfatları, Hak Teâlâ'nın sıfatlarının yansımından ibarettir. Mesela bir kimsenin kudreti, Hakk'ın kudretinin yansımasıdır. O'nun ilmi, görmesi ve diğer sıfatları da bunun gibidir. Hatta acı ve lezzette böyledir. Ancak bu ikisi [acı

<sup>46</sup> İsmail Sirâceddin Şirvânî, *Risâleler*, 64. Osmanlı Sadrazamı Şirvânîzâde Mehmed Rüşdü Paşa hakkında bilgi için bk. Mehmet Ali Beyhan, "Şirvânîzâde Mehmed Rüşdü", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 39/209-210.

<sup>47</sup> Burada Kelâbâzî'nin Mâtürîdî, Kuşeyrî'nin ise Eş'arî kelamcısı olduğu hususunu bu bağlamda hatırlatmakta fayda vardır.

<sup>48</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât-ı Rabbânî*, 2/456.

<sup>49</sup> Mahmut Kaya, "Önsöz", Gazzâlî, *Mişkâtü'l-envâr*, nşr. - çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 6. Gazzâlî'yi ilk süflerle İbnü'l-Arabî arasında ara bir yerde konumlandırılan bir değerlendirme için bk. Ekrem Demirli, "Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu: Din Bilimleri ile Metafizik Arasında Tasavvufun İlim Olma Mücadelesi", 20.

<sup>50</sup> Gazzâlî, *Mişkâtü'l-envâr*, nşr. - çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 46.

ve lezzet] bu ikisine münasip sıfatın; mesela kahr ve lütf gibi sıfatın aksidir. Bir şahsın zât'ı, Hak Teâlâ'nın Zât'ının gölgesi, sıfatları da O'nun sıfatlarının yansımalarıdır.<sup>51</sup>

İlk taife ilk dönem sûflerini ve ikinci taife de *vahdet-i şuhûdu* kastettiği halde böyle bir isimlendirmeye gitmeyen Şîrvânî, üçüncü taifeye ait tevhid anlayışının ise *vahdet-i vücûda* kâil sûflere ait olduğunu açıkça belirtmiştir. Şîrvânî ayrıca üçüncü taifeye ait tevhid anlayışının bir diğer ifadeyle *vahdet-i vücud* şeklinde özetlenen tevhid anlayışının şer'î ve akli mahzurları içerdiğine de dikkat çekmektedir. Ancak tenkit üslubu takipçisi olduğu İmâm-ı Rabbânî'den biraz daha yumuşak bir şekildedir. Nitekim bu durum, Şîrvânî'nin *vahdet-i vücudu* benimseyen sûflerin bununla ne kasdettiklerini yine kendileri tarafından daha iyi bilineceğini ileri sürmesinden çıkarılabilir. Şîrvânî'nin kendi ifadeleri şöyledir:

**Üçüncü taife:** Âlemin hariçte hakikaten varlığı olmadığını; aksine sadece ilmî bir varlığının olduğunu söylüyorlar. Gölge vücûddan görülen şeylerin Hak mertebede olduğunu iddia ediyorlar. Ancak bu şeyler nefsü'l-emirde sırf-mahz yokluktur. Bu görüşe göre âlemin hakikati, Hak Teâlâ'nın hakikatının aynı oluyor. Vâcib Teâlâ'yı *vücûbî* ve *imkânî* sıfatlarla vasf ediyorlar. Vâsıl-ı Hak kimselerden olsalar da bu görüşe sahip olanlar üzerine sayılamayacak derecede çok şer'î ve akli mahzurlar varit olur. Ancak ev sahibi evde ne olduğunu daha iyi bilir. [Yani üçüncü taife de sûfler ne demek istediklerini kendileri daha iyi bilir.] *Vahdet-i vücûda kail olmak bu taifeye mahsustur.* Çünkü onlar şöyle diyorlar: Hariçteki mevcud sadece birdir ve O da Hak Teâlâ'nın vücududur. O'ndan gayrisi sırf yokluktur.<sup>52</sup>

### Sonuç

*Vahdet-i Vücûd* düşüncesinin kurucusu, ittifakla İbnü'l-Arabî olarak kabul edilir. *Vahdet-i vücûd* kavramlaştırması ise İbnü'l-Arabî takipçileri tarafından ortaya konmuştur. İmâm-ı Rabbânî ise *vahdet-i vücûd* düşüncesinin seyr u sülûkün başlarında uğranılan bir seviye olduğunu *vahdet-i şuhûdun* ise seyr u sülûkün nihyeti olduğu görüşünden hareketle *vahdet-i vücûdu* eleştirmiştir. İmâm-ı Rabbânî'nin *vahdet-i vücûd* eleştirilerinin gerekçeleri bu zikredilenlerle sınırlı değildir.

Bu çalışmada İsmail Sirâceddin Şîrvânî'den hareketle *sekr* ve *sahv* ayrımı üzerinden *vahdet-i vücûd* ve *vahdet-i şuhûd* okuması yapılmıştır. Bu okumadan hareketle ilk dönem sûflerinin tevhid ile ilgili sözleri *sekr* ve *sahv* halinde sâdır olan ifadeler şeklinde taksim edilmiş, bir sonraki aşamada ise bu taksime kaynaklık teşkil eden sözlerin İbnü'l-Arabî-Tilimsânî ve İmâm-ı Rabbânî gibi farklı ekole mensup sûfler tarafından yapılan yorumları, söz konusu okumanın delilleri olarak sunulmuştur.

Şîrvânî'nin *Risâleler*'inin yukarıda zikredilen taksime kaynaklık etmesinin yanı sıra *vahdet-i vücûd* ile *vahdet-i şuhûd* literatürüne katkısına gelince *Risâleler* -billhassa tevhidle ilgili ilk altı risale- ilk dönemden Şîrvânî'ye kadarki sûflerinin tevhidle ilgili görüşlerini süreklik içinde değerlendirme imkânı vermektedir. Şîrvânî'nin *Risâleler*'i, ayrıca sûflerinin

<sup>51</sup> Şîrvânî, *Risâleler*, 52; Şîrvânî'nin bu ifadelerini, İmâm-ı Rabbânî'nin eserleri üzerinden yapılan *vahdet-i şuhûd* ile *vahdet-i vücûd* mukayesesıyla karşılaştırmak için şu ifadeler bakılabilir: "1. Vahdet-i vücûd ehline göre âlem, Allah'ın isim ve sıfatlarının gölgesidir; ancak bu gölge asıldan farklı değildir. Sirhindî'ye göre de âlem gölgedir. Ancak bu gölge, asıldan farklıdır. Bir şeyin gölgesi, onun aslı olamaz. 2. Vahdet-i vücûd ehline göre, âlem gölgedir, hayâldir ve gerçek bir varlığı yoktur. Var olan sadece Allah'ın Zât'ıdır. Sirhindî'ye göre âlem gölge olmakla birlikte, gerçek bir varlığı bulunmaktadır, hayâl ürünü değildir." Necdet Tosun, *İmâm-ı Rabbânî*, 102.

<sup>52</sup> Şîrvânî, *Risâleler*, 53-54.



tevhid anlayışları arasındaki farklılıkları kelamcılarla mukayeseli bir şekilde sunması açısından da kıymetlidir. Şirvânî'nin bu üçlü taksiminden çıkarılacak sonuç ilk dönem sûfleri ile *vahdet-i şuhûda* kail sûflerin tevhid anlayışı diğer bir ifadeyle birinci ve kısmen ikinci taifede zikredilen tevhid anlayışı, akli ve şer'î mahzurlardan yoksun ve kelamcıların tevhid anlayışıyla örtüşmektedir. Fakat üçüncü taifede zikredilen tevhid anlayışı ise akli ve şer'î mahzurlarla maluldür. Dolayısıyla kelamcıların tevhid anlayışına uygun değildir. Ancak ona göre nihai kertede *vahdet-i vücûd* ehlinin *vahdet-i vücûddan* ne kastettiklerini kendilerine bırakmak lazımdır. Sirâceddin Şirvânî'nin *Risâleler*'deki sunumundan anlaşılacağına göre İmam-ı Rabbânî'nin tevhidle ilgili kanaatleri İbnü'l-Arabî ve kelamcıların görüşlerinin arasında bir yerde durmaktadır.

### Kaynakça

- Bahâeddinzâde Muhyiddin Mehmed Efendi. *Şerhu'l-esmâ'il-hüsna*. thk. Feyza Gören. *Bahâeddinzâde Muhyiddin Mehmed Efendi'nin Şerhu'l-esmâ'il-hüsna Adlı Eseri: Tahkik ve Değerlendirme*. 42-133. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Başer, Hacı Bayram. "Tasavvufta Savunmacı Söyleme Dönüş: Sofyalı Bâlf Efendi (öl. 960/1553) Örneği". *Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası (Âlimler, Müesseseler ve Fikir Eserler)* - XVI. Yüzyıl. 245-254. ed. Ekrem Demirli vd.. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları 2017.
- Beyhan, Mehmet Ali. "Şirvânîzâde Mehmed Rüşdü". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39: 209-210. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Câmî, Abdurrahman. *ed-Dürretü'l-Fâhire*. thk. Müsevî Behbehânî-N. Heer. Tahran: McGill Üniversitesi Yayınları, 2003.
- Demirli, Ekrem. *İbnü'l-Arabî Metafizîği*. İstanbul: Sûfi Yayınları 2013.
- Demirli, Ekrem. "Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu: Din Bilimleri ile Metafizik Arasında Tasavvufun İlim Olma Mücadelesi". *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2/4 (2016). 1-29. <https://doi.org/10.12658/nazariyat.2.4.m0030>
- Demirli, Ekrem. "Vahdet-i Vücûd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/431-435. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Gazzâlî, Ahmed b. Muhammed. *Mişkâtü'l-envâr*. nşr. - çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 4. Cilt. nşr. Abdülkâdir el-Cezâirî vd.. Mısır: Dâru'l-kütübü'l-Arabiyyeti'l-kübrâ, ts.
- İmâm-ı Rabbânî, "Mükâşefât-ı Gaybiyye". *İmâm-ı Rabbânî Risaleleri*. 258-363. çev. Necdet Tosun. İstanbul: Sûfi Yayınları, 2013.
- İmâm-ı Rabbânî. "Ma'ârif-i Ledünniyye". *İmâm-ı Rabbânî Risaleleri*. 145-256. çev. Necdet Tosun. İstanbul: Sûfi Yayınları, 2013.
- İmâm-ı Rabbânî. *Mektûbât-ı Rabbânî*. çev. Talha Hakan Alp vd.. İstanbul: Yasin Yayınevi, 2010.
- İznikî, Muhammed b. Kutbüddin. *Fethu Miftâhî'l-gayb*. thk. Ekber Râşidî Neyâ. Tahran: İntişârât-ı Sühan, 1395.
- Kartal, Abdullah. *İlâhî İsimler Teorisi Allah-İnsan İlişkisi*. İstanbul: Hayyikitap, 2009.
- Kâşânî, Abdürrezzâk. *Letâifü'l-İlâm fi İşârâti ehli'l-ilhâm*. thk. Mecîd Hâdîzâde. Tahran: Merkez-i neşr-i mîrâs-ı mektûb, 2000.
- Kâşânî, Abdürrezzâk. *Sûflerin Kavramları-İstilâhâtü's-Sûfiyye*. çev. Abdürrezzak Tek. Bursa: Bursa Akademi Yayınları, 2014.
- Kaya, Mahmut, "Önsöz". Gazzâlî, Ahmed b. Muhammed. *Mişkâtü'l-envâr*. 5-7. nşr. - çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2. Basım, 2017.

- Kelâbâzî, Muhammed b. İbrahim. *et-Taarruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*. thk. Abdürrezzak Tek. Bursa: Bursa Akademi Yayınları, 2016.
- Kılıç, Mahmud Erol. *İbnü'l-Arabî*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2015.
- Konevî, Sadreddin. *Miftâhü'l-gayb*. thk. Muhammed Hâcevî. Tahran: İntişârât-ı Mevlâ, 1992.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin. *Risâle*. thk. Enes Muhammed "Adnân eş-Şerfâvî. Riyâd: Dâru'l-minhâc, 2017.
- Musakhanov, Orkhan, "İsmail Sirâceddin Şîrvânî'nin Hayatı, İcazeti, Halifeleri ve Risâleleri". İsmail Sirâceddin Şîrvânî. *Risâleler -Müceddidî-Hâlidî NakşîliğİN Esasları-*. 11-44. thk. - çev. Orkhan Musakhanov. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2018.
- Musakhanov, Orkhan. *Tilimsânî İlâhî İsimler Nazariyesi*. İstanbul: Litera Yayınları, 2018.
- Nablûsî, Abdülganî. *İzâhu'l-maksûd min ma'nâ vahdeti'l-vücûd*. Riyâd: Câmî'atü Melik Su'ûd Kütüphanesi, 7518, 1b-11a.
- Şîrvânî, İsmail Sirâceddin. *Risâleler -Müceddidî-Hâlidî NakşîliğİN Esasları-*. thk. - çev. Orkhan Musakhanov. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2018.
- Tilimsânî, Affüddin. *Şerhu'l-Fâtiha ve Ba'zi Süreti'l-Bakara*. thk. Orkhan Musakhanov. İstanbul: İSAM Yayınları, 2018.
- Tilimsânî, Affüddin. *Meânî'l-esmâî'l-ilâhiyye*. thk. Orkhan Musakhanov. İstanbul: İSAM Yayınları, 2018.
- Tilimsânî, Affüddin. *Şerhu Mevâkifin-Nifferî*. İngiltere: Oxford-Bodleian Kütüphanesi, MS Marsh 166, 1b-220b.
- Tosun, Necdet. *İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî Hayatı, Eserleri, Tasavvufî Görüşleri*. 2. Basım. İstanbul: İnsan Yayınları, 2009.