

ISSN 1301-1197

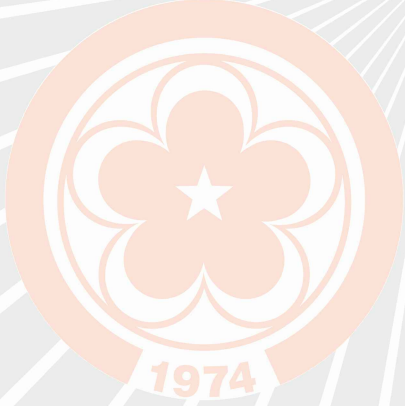


CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

CÜİFD
XIX/I
2015



جامعة الجمهورية
مجلة كلية الإلهيات
سيواس / تركيا
XIX/I - 2015

Cumhuriyet University
Journal of Faculty of Theology
(CUJFT)

XIX/I - 2015

**CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ**

CÜİFD, XIX/I • Haziran 2015 (2015/I)

Cumhuriyet University Journal of Faculty of Theology (CUJFT)

جامعة الجمهورية مجلة كلية الإلهيات

ISSN 1301 – 1197

Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (CÜİFD)
Cumhuriyet University Journal of Faculty of Theology (CUJFT)

جامعة الجمهورية مجلة كلية الإلهيات

Sayı: XIX/I (Haziran 2015) ISSN: 1301-1197

Sahibi/ Owner

Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi adına
Prof. Dr. Sabri ERTURHAN (Dekan)

Yazı İşleri Müdürü / Responsible Manager

Doç. Dr. Sami ŞAHİN

Editör / Editor in Chief

Doç. Dr. Ömer ASLAN

Editör Yardımcıları / Associate Editor

Yrd. Doç. Dr. Abdullah DEMİR - Yrd. Doç. Dr. Sema YILMAZ - Yrd. Doç. Dr. Yusuf YILDIRIM

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Ünal KILIÇ, Prof. Dr. Cemal AĞIRMAN, Doç. Dr. Sami ŞAHİN, Doç. Dr. Ömer ASLAN,
Doç. Dr. Nuri ADIGÜZEL, Yrd. Doç. Dr. Abdullah DEMİR, Yrd. Doç. Dr. Yusuf YILDIRIM,
Yrd. Doç. Dr. Sema YILMAZ

Danışma ve Hakem Kurulu / Advisory Board

Danışma Kurulu: Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN (Marmara Ü.), Prof. Dr. İsmail ÇALIŞKAN (Yıldırım Beyazıt Ü.), Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ (Necmettin Erbakan Ü.), Prof. Dr. B. Ali ÇETİNKAYA (İstanbul Ü.), Prof. Dr. M. Doğan KARACOŞKUN (Gaziantep Ü.), Prof. Dr. Ahmet YILDIRIM (Yıldırım Beyazıt Ü.), Prof. Dr. Hüseyin YILMAZ (Cumhuriyet Ü.), Prof. Dr. Hakkı AYDIN (Cumhuriyet Ü.), Prof. Dr. Talip ÖZDEŞ (Cumhuriyet Ü.), Prof. Dr. Âlim YILDIZ (Cumhuriyet Ü.), Prof. Dr. Ali AKSU (Cumhuriyet Ü.), Prof. Dr. Mehmet BAKTİR (Cumhuriyet Ü.), Prof. Dr. Hasan KESKİN (Cumhuriyet Ü.), Prof. Dr. Metin BOZKUŞ (Cumhuriyet Ü.), Prof. Dr. Ömer Faruk YAVUZ (Cumhuriyet Ü.), Prof. Dr. Kadir ÖZKÖSE (Cumhuriyet Ü.), Prof. Dr. Mehmet Ali ŞİMŞEK (Cumhuriyet Ü.), Doç. Dr. Ali AVCU (Cumhuriyet Ü.), Doç. Dr. Ali YILMAZ (Cumhuriyet Ü.), Doç. Dr. Mustafa KILIÇ (Cumhuriyet Ü.), Doç. Dr. Durmuş TATLILIOĞLU (Cumhuriyet Ü.), Doç. Dr. M. Fatih GENÇ (Cumhuriyet Ü.), Doç. Dr. Süleyman KOÇAK (Cumhuriyet Ü.), Yrd. Doç. Dr. Abubekir S. YÜCEL (Cumhuriyet Ü.), Yrd. Doç. Dr. Yüksel GÖZTEPE (Cumhuriyet Ü.), Yrd. Doç. Dr. Rıza BAKIŞ (Cumhuriyet Ü.), Yrd. Doç. Dr. Abdullah PAKOĞLU (Cumhuriyet Ü.), Yrd. Doç. Dr. Halis DEMİR (Cumhuriyet Ü.)

Hakem Kurulu: Prof. Dr. Zekeriya PAK (Sütçü İmam Ü.), Prof. Dr. H. Yunus APAYDIN, (Erciyes Ü.), Prof. Dr. Metin ÖZDEMİR (Yıldırım Beyazıt Ü.), Prof. Dr. M. Zeki AYDIN (Marmara Ü.), Prof. Dr. Enbiya YILDIRIM (Ankara Ü.), Prof. Dr. Ömer KARA (Atatürk Ü.), Prof. Dr. Galip YAVUZ (Marmara Ü.), Prof. Dr. Yusuf DOĞAN (Cumhuriyet Ü.), Doç. Dr. A. Osman KURT (Yıldırım Beyazıt Ü.), Doç. Dr. Dursun Ali AYKİT (Cumhuriyet Ü.), Yrd. Doç. Dr. Kamil KÖMÜRCÜ (Cumhuriyet Ü.), Yrd. Doç. Dr. Şaban ERDİÇ (Cumhuriyet Ü.), Yrd. Doç. Dr. Mustafa KAYAPINAR (Cumhuriyet Ü.), Yrd. Doç. Dr. Hasan ÖZALP (Cumhuriyet Ü.), Yrd. Doç. Dr. İrfan KAYA (Cumhuriyet Ü.), Yrd. Doç. Dr. Asiye AYKİT (Cumhuriyet Ü.), Yrd. Doç. Dr. Mehmet TIRAŞCI (Cumhuriyet Ü.), Yrd. Doç. Dr. Hatice ACAR (Cumhuriyet Ü.), Yrd. Doç. Dr. Âdem CİFTÇİ (Cumhuriyet Ü.)

Sayı Hakemleri / Advisors for Issues

Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yönergesi gereğince CÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde "Çift Taraflı Körleme Sistemi (Double Blind)" kullanılır. Hakemler makale yazarını; yazarlar da hakemleri öğrenemez. Çift taraflı körleme ilkesini bozmamak amacıyla hakem listesi yılın son sayısında dergi sayı ayırımı yapılmadan toplu olarak yayımlanır. →

Redaksiyon ve Dizgi/ Redaction and Interior Design
Yrd. Doç. Dr. Abdullah Demir

Sekreteryaya / Secretary
Burcu DEMİR - Faruk ÖZ - Kadir AYDIN

Adres/ Address
Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Sivas
ilahiyat@cumhuriyet.edu.tr
Tel: (0346) 219 12 15/16 Fax: (0346) 219 12 18
http://dergi.cumhuriyet.edu.tr/cumuilah/index

Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, hakemli ve bilimsel bir süreli yayın organıdır. Yılda iki sayı (Haziran - Aralık) olarak yayımlanır. Dergide yayımlanan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına aittir. Yazılar, yayıncı kuruluştan izin alınmadan kısmen veya tamamen bir başka yerde yayımlanamaz.

Basım Yeri ve Tarihi / Publication Place and Date
Rektörlük Basımevi, Sivas, 15 Haziran 2015

Hakem süreci sonunda *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisinde* yayımlanmasına karar verilen makaleler, ayrıca "iThenticate" adlı intihali engelleme programında taranarak kontrol edilmektedir.



Dergimiz; Milli Kütüphane Türkiye Makaleler Bibliyografyası, İSAM İlahiyat Makaleleri Veri Tabanı ve Türk Eğitim İndeksi tarafından taranmaktadır.

Milli Kütüphane Türkiye Makaleler Bibliyografyası: <http://makaleler.mkutup.gov.tr/>

İSAM İlahiyat Makaleleri Veri Tabanı: <http://www.isam.org.tr/>

Türk Eğitim İndeksi: <http://www.turkegitimindeksi.com/>

KELÂMÎ ONTOLOJİ AÇISINDAN VAHDET-İ VÜCUTÇU TEVHİT ANLAYIŞINA BAZI ELEŞTİRİLER

Fatih İBİŞ *

Özet: İslam düşüncesinin iki ana damarını oluşturan kelam ve tasavvuf, tarihsel süreç içinde sahip oldukları tevhit tasavvurlarıyla birbirine benzeşen yönleri olduğu kadar aralarında oluşan zıtlıklarla da dikkat çeken iki disiplindir. Felsefî açıdan İbn Arabî'nin referans gösterildiği vahdet-i vücud doktriniyle tasavvuf, kendi içinde nazarî bir boyut kazanmasıyla güçlenmesi yanında, kimi zaman bu durum teolojik anlamda ileri uçlu fikirlerin doğmasına sebebiyet vermiştir. Öyle ki, ilerleyen süreçte vahdet-i vücudçu geleneğin öncülük ettiği anlayış, tasavvuftaki tevhit algısına da doğrudan etki etmiştir. Mütekellimler, Allah'ın ve insanın zât, sıfat ve fiillerini ve bu bağlamda tevhit konusunu işlerken, mümkün mertebe insanın varlıksal gerçekliğini muhafaza ederek, irade ve sorumluluk alanlarını dikkate alarak ele almaya çalışmışlardır. Vahdet-i vücudçu gelenekte ise bu konuların birlikte ele alındığı, varlığın bir bütün olarak tevhit nazariyesi içinde mütalaa edildiği görülmektedir. Böyle bir yaklaşımın genel olarak varlığın, özelde ise insanın ontolojik gerçekliğini sarstığı açıktır. Diğer yandan varlık üzerinden elde edilecek bilginin sıhhat ve meşrûyetini de tartışmaya açan vahdet-i vücud, epistemolojik bir takım problemlere kaynaklık etmektedir. Dini alana dönük olarak, vahdet-i vücud nazariyesiyle şekillenen tevhit anlayışının taşıdığı itikadî ve uhrevî sorunlar ise insanın irade ve sorumluluk alanına terettüp etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kelam, Tasavvuf, Tevhit, Vahdet-i Vücud, Ontoloji.

** Yrd. Doç. Dr., Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı Öğretim Üyesi (fatihibis@pau.edu.tr).



Bu makale, iThenticate adlı intihali engelleme programında taranmış ve orijinal olduğu tespit edilmiştir.

Some Critics to Understanding of Tawheed Based on Wahdat al-Wujud in Terms of The Theological Ontology

Abstract: Theology and sufism constituting two main arteries of Islamic thought are three disciplines in which have similarities with each other and sometimes contrasts between them, when compared their tawheed notions in the historical process. Sufism philosophically became strong thank to the doctrine of Ibn Arabî shown as a reference in wahdat al-wucud and gained a theoretical dimension in its own. In addition, on occasion this situation theologially caused some mariginal ideas. Thus, in the following process, what this tradition guided an understanding directly made an impact on the perception of tawheed in Sufism. While Islamic theologians were dealing with the God's and human's personality, attributes and acts, in this context the topic of tawheed, as far as they took into consideration the man's ontological reality, his speheres of will and responsibility. In the tradition of wahdat al-wujud, it is seen that these issues were discussed as a whole and considered the existence in the theory of tawheed. It is clear that such an approach undermines generally ontological reality in existence, particularly man's reality. On the other hand, wahdat al-wujud also leads to some epistemological problems such as the truth and validity of knowledge provided on existence. However, in the religious field, the understanding of tawheed shaped by wahdat al-wujud theory leads to some theological and eschatological problems that are incumbent on the sphere of man's will and responsibility.

Key Words: Kalam, Sufism, Tawheed, Wahdat al-Wujud, Ontology.

Giriş

Felsefe, kelim, tasavvuf, İslam düşünce geleneğinin üst yapısını oluşturan üç temel disiplindir. Felsefe ve kelim, zamansal seyir içinde entelektüel ve nazarî açıdan ileri düzeyde bir gelişim sergilemiştir. Tasavvuf ise başlangıçtaki tecrübe boyutuna ilerleyen süreçte eklediği nazarî boyutla, kelim ve felsefenin ulaştığı düşünsel seviyeyi yakalamayı başarmıştır. Bu seviyenin yakalanmasında özellikle Muhyiddin b. Arabî (ö. 638/1240) ve takipçileri aracılığıyla gelişen vahdet-i vücud geleneği, amelî ve tecrübî boyutun ötesinde tasavvufa kattığı ilmî ve nazarî derinlikle öne çıkan bir sistemdir.

Vahdet-i vücud anlayışı özü itibariyle bir varlık (ontoloji) teorisidir. Bu köken doğal olarak gelenek içinde varlık eksenli bir inanç anlayışının ortaya çıkmasına (teo-ontoloji) neden olmuştur. Dolayısıyla inancın temelini teşkil eden tevhit konusunun geleneğe hükmeden varlık olgusundan bağımsız değerlendirilmesi mümkün değildir. Çalışmada, vahdet-i vü-

cutçu bakış açısıyla oluşan tevhit anlayışı ile İslam kelimesindeki tevhit anlayışı arasında ontoloji temelinde ilmî, itikadî ve uhrevî açılardan ne gibi sorunların ortaya çıkabileceği üzerinde durulmuştur. Önce genel hatlarıyla İslam kelimesindeki tevhit algısı, ardından vahdet-i vücutçu tevhit tasavvuru ele alınacak ve son olarak vahdet-i vücutla şekillenen tevhit anlayışının doğrudan ve dolaylı biçimde ortaya çıkardığı bir takım sorunlara temas edilmeye çalışılacaktır. Elbette kelam ve vahdet-i vücut açısından tevhit konusu makale formatını aşan kapsamlı bir konudur. Konunun kapsam genişliğinin farkında olarak burada iki tevhit tasavvuru arasında eleştirel bir bakışla vahdet-i vücutçu yaklaşımın ontoloji algısı ve bu algının tetiklediği itikadî sorunlar ele alınmaya, kelamî ontoloji açısından meselelerin sorunlu yönlerine ve uzantılarına değinilmeye çalışılacaktır.

1. Kelamî Açıdan Tevhit

Kelam disiplini, konusuna göre tanımlandığında “Allah’ın zâtı, sıfatları, fiilleri ve bilhassa birliğinden bahseden” bir ilim olarak ifade edilir. Birlik temasından ötürü kelamın *ilmu’t-tevhîd* olarak da isimlendirildiği vâdîdir.¹ İslam inancı söz konusu olduğunda genelde âmentüde sıralanan altı esas akla gelir. Bu esaslar bazı alimler tarafından *Usûl-i Selâse* olarak adlandırılan tevhit (ilahiyat), nübüvvet ve meâd (sem’iyyât) şeklinde bütün iman esaslarını içeren üç temel konu başlığı altında incelenir.² Şayet diğer başlıklardaki öncelikli amacının tevhit ilkesinin insanda sağlam bir şekilde tasavvur ve tahakkuk keyfiyetine ilişkin olduğu düşünülürse, bu tasnifte en önemli konunun tevhit olduğu anlaşılır. Ayrıca kelam ilminin gayesi olarak belirlenen temel ilkelerin başında inanca ilişkin ve ilişmekle kalmayıp onu sarsıntıya uğratan şüphelerin bertaraf edilmesi zikredilir. Bu bağlamda tevhit söz konusu olduğunda kelamın yerine getirmesi gereken gayenin şirkin ortadan kaldırılmasına dönük olduğu açıktır. Tevhit hakikatinin varlığı, “ilahiyat ve havass-ı ilahiyatta (uluhiyeti ilgilendiren konularda) şerikin yokluğu”na³ bağlı bir olgudur.

Öncelikle *tevhit*, *vahdet*, *ittihâd*, *tevahhud*, *vahdaniyet* (veya *vâhidîyet*, *ehadiyet*) gibi birliği ifade eden mastar formundaki kelimelerin hiç biri

¹ Sa’duddîn et-Teftâzânî, *Şerhu’l-makâsîd*, Beyrut: Alemü’l-kütüb, 1998, I, 164.

² Usûl-i selâse açısından konu tertibine bk. İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî, *el-Akâidetü’n-nizâmiyye*, Kahire: Mektebetü’l-külliyâti’l-ezheriyye, 1979, s. 132-134.

³ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelam*, haz. Sabri Hizmetli, Ankara: Umran Yay., 1981, s. 259.

Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XIX, Sayı: 1 (Haziran 2015)

Kur'an'da yer almaz. Buna karşın Kur'an tevhitle ilgili isim ve sıfat formunda *vâhid*, *ehad* ve *vahdehû* tabirlerini kullanmayı tercih etmiştir. Bunlardan yetmiş dört defa kullanılan *ehad* kelimesinden⁴ ilginçtir sadece bir tanesi (İhlas 112/1) Allah'ın zâtı ile ilgili kullanılırken, otuz yerde tekrar edilen *vâhid*⁵ içinden on altısı sıfat olarak *ilâhun vâhid* şeklinde, beş yerde de *el-vâhid* şeklinde lâm-ı tarîfle zât ismi olarak kullanılmıştır. Altı defa tekrar edilen *vahdehû*⁶ terkinin beşinde Allah'ın birliğinin konu edildiği görülür. Bütün bunların arasında bir defa kullanımıyla *ehad* (ehadiyet), *Zattaki tekliği* temsil ederek, *vâhid* ve *vahdehû* (vahidiyet, vahdaniyet) gibi kullanımlar daha ziyade *esmâ* ve *sıfatlardaki birliğin* göstergesi şeklinde yorumlanabilir.

İslam keliminde hâkim tevhit tasavvuru, ayetlerde öne çıkarılan Allah'ın zât, isim, sıfat⁷ ve fiillerine özgü teklik ve birlik olgusundan hareketle oluşan bir içeriğe sahiptir. İslam düşüncesinde vahdet anlayışı öncelikle Allah'ın vahdâniyet sıfatına dayanır. Ebû Hanîfe (ö. 150/767) *Fıkh-ı Ekber*'de Allah için vahdaniyeti sayı cihetiyle değil, ortağı olmamak cihetiyle değerlendirir: "*Allah Teala sayı cihetinden⁸ değil, ortağı olmamak yönüyle⁹ birdir.*" İhlas sûresindeki birlik de özü itibarıyla bu vurguyu içermektedir.¹⁰ Aynı doğrultuda Ebu Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944), ehadiyeti Allah'ın zâtî bir sıfatı, vahdaniyeti de fiilî sıfatı olarak değerlendirmiş, bu ayırımıyla Allah'ın zâtı ile *ehad*, fiili ile *vâhid* olduğunu ifade etmiştir.¹¹

⁴ Bk. Abdalbâkî, Muhammed Fuâd, *el-Mu'cemu'l-müfehres li elfazil-Kur'an*, İstanbul: el-Mektebetü'l-İslamiyye, 1982, s. 15, 16.

⁵ Bk. Abdalbâkî, *el-Mu'cem*, s. 745.

⁶ Bk. Abdalbâkî, *el-Mu'cem*, s. 745.

⁷ İsim mi önce gelir sıfat mı? Genelde mütekellimler zattan sonra sıfat konusunu öncelemiştir, isimler konusunu bazen ihmal etmişler bazen de sıfatlardan sonra yüzeysel olarak işlemişlerdir. Buradaki sıralamada ismin öne alınması, Kur'an'da sıfatlar değil isimler üzerinde yapılan vurgu sebebiyledir, ki İbn Hazm'e göre Kur'an'da Allah kendisinin isimleri olduğunu söyler de (A'râf 7/180) sıfatları olduğundan bahsetmez.

⁸ من طريق العدد

⁹ من طريق انه لا شريك له

¹⁰ Ebu Hanîfe, *Fıkh-ı Ekber*, çev. Mustafa Öz, İstanbul: Kâlem Yay., 1981, s. 66.

¹¹ İmam-ı A'zam, *Fıkh-ı Ekber-İmam-ı Maturidi*, Ebu'l Münteha ve Molla Hüseyin Şerhleri, çev. Y. Vehbi Yavuz, İstanbul: Bayrak Yay., ts., s. 74.

Diğer yandan o, Allah'ın sayısal açıdan değil şerikten uzak olma bakımından bir olduğunu dile getirmeyi ihmal etmemiştir.¹² Bu bağlamda tevhidin karşıtı, şirkidir. Tevhit, mü'min için her türlü şirkin ortadan kaldırılıp, Allah'ın kul nezdinde hem zât hem sıfat hem de fiil açısından tek ve eşsiz olduğunu belirten temel göstergedir. Dolayısıyla "birlemek, bir kılmak" anlamındaki tevhidi, evvela karşıtı olan "çoğaltmak, çok kılmak" manasındaki şirkten hareketle anlamak gerekir.

Ancak burada sayısal olarak teklîğin hem Tanrı hem diğer varlıklar özelinde bir karşılığı olması, aralarında oluşabilecek mantıksal özdeşliğin vahdaniyet ilkesine ters düşme ihtimali, Allah'ın vahdeti ile diğer varlıkların vahdeti arasında bir ayırım yapmayı gerekli kılar. Aslında özdeşlik ilkesinden hareketle, bir şeyin vahdeti onun kendisine özel varlığını ifade eder. Bu bağlamda metafiziğin varlığın var olmaklık üzerinden konusunu ifade eden tabir (من حيث هو هو) ile vahdet aynı anlama işaret eder. Metafiziğini vahdet-kesret ilişkisi üzerine tesis eden Kindî'nin (ö. 252/866), vahdeti *vahdet-i zâtî/hakîkî* ve *vahdet-i arazî/mecazî* şeklinde ikiye ayırarak, zâtî vahdeti yalnızca Yaratıcıya tahsis etmesi, diğer varlıklarda görülen vahdeti arazî olarak nitelmesi, varlıklar arasında vahdet açısından oluşabilecek özdeşliğin engellenmesi adına yapılmış yerinde bir tasniftir.¹³

İslam alimleri, tevhidi sadece ayet ve sahih hadislerden oluşan nakli delillerle açıklamakla yetinmemişler, akli delillerle de temellendirmeye çalışmışlardır. Bu konuda genellikle öne çıkan temel iki tevhit türü vardır: **ulûhiyet tevhidi (tevhid-i ulûhiyet)**, **rubûbiyet (ubudiyet) tevhidi (tevhid-i rubûbiyet)**. Ulûhiyet tevhidi, kendi içinde **Allah'ın zât, sıfat ve fiillerinde vahdaniyet** olmak üzere üç başlık altında incelenmiştir. Zatta vahdaniyet denildiğinde iki husus gündeme gelmektedir. İlki Allah'ın zatının hücre, organ gibi unsurlara sahip, bölümlere ve parçalara ayrılabilen birleşik (mürekkep, müellef) varlık niteliği taşımamasıdır.¹⁴ Mücessime ve Müşebbihe gibi fırkaların iddia ettikleri gibi Allah'ın hâdis varlıklara özgü herhangi bir organ, hücre vb. şeylerden var olduğunu iddia etmek uluhiy-

¹² Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Matürîdî es-Semerkindî, *Kitâbu't-tevhîd*, nşr. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, Ankara: İSAM Yay. , 2003, s.43.

¹³ Ebu Yusuf Yakûb b. İshak el-Kindî, *Kitâbun fi'l-felsefeti'l-ûlâ*, s. 133, nşr. Abdullhâdî Ebû Ride, Kahire, 1950(a).

¹⁴ Abdülmelik b. Abdullah el-Cüveynî, *Kitâbü'l-irşâd ilâ kavâti'l-edille fi usûli'l-i'tikâd*, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1995, s. 26.

yet mantığına aykırıdır. Bu konuda öne çıkan diğer bir husus zât bağlamında ikinci bir vâcibu'l-vücûdun varlığının mümkün olmayışıdır. Vâcibu'l-vücûd, gelenekteki kullanım kökeni itibariyle Müslüman filozoflara ait olup, onlar aracılığıyla Allah'ın birliği konusunda yaygınlık kazanan tevhitte ilgili bir kavramsallaştırmadır. Esas itibariyle bu kavram aklın verdiği hükümlerden (ahkâm-ı akliyye) türetilmiştir. Akıl bir şeyin varlığı hakkında ya *vâcib* (zorunlu, yokluğu düşünülemeyen) ya *mümkün* (olurlu, varlığı da yokluğu da düşünülebilir ve tercih ediciye (müreccih) muhtaç olan) ya da *mümteni'* (olanaksız, varlığı düşünülemeyen) olmak üzere üç biçimde hüküm verir. Bu bağlamda filozoflar, vahdaniyetin kavramsal boyutuna vurgu yaparak vâcibu'l-vücûd terkiibini hem Allah'ın varlığı hem de birliğine dair bir delil olarak kullanmışlardır.¹⁵ Mütakellimlerin de kullanmakta beis görmediği bu delile göre Allah, vâcibu'l-vücûd'dur ve vâcibu'l-vücûd'un birden fazla olması mümkün değildir. İki tane vâcibu'l-vücûd'dan bahsedilecek olursa, bu ikisini bir şekilde şu veya bu diye ayırmak söz konusu olacaktır. Böyle bir ayırımın yapılabilmesi, aralarında var olan bir farklılığı gündeme getirmiş olur. Bu farklılık ya arazî olur ya da zâtî. Arazî olursa, ki arazî zâta sonradan eklenen bir nitelik olması sebebiyle, onlar ma'lûl hale gelir. Ayırım zâtî ise ikisinin de zâtî ayırma aynı anda sahip olmaları, aralarında bir terkiibin oluşmasını mümkün kılar. Bu da onları ma'lûl hale getirir. Ma'lûller ise vâcib değil mümkün varlıklardır. Buna göre vâcibin birden fazla olması aklen muhaldir.¹⁶

Sıfatlarda vahdâniyet, Allah'ın sıfatlarında eksiklik, hâdislik ve değişkenlikten münezzeh, her bir sıfatın sadece Allah'a özgü mükemmellikte olması ve hiçbir şekilde bu sıfatlarda mislinin bulunmaması anlamına gelir.¹⁷ Fiillerde vahdaniyet ise Allah'tan başka hiçbir fâilin fiilinde, ilâhî fiile denk noktada ortak olmaması demektir.¹⁸ Belirtilen hususların bir özeti olarak tevhidî konu edildiği risalesinde Bâcûrî (ö. 1277/1860), Allah Teala hakkında vâcib ve câiz olan şeylerin neler olduğunu sıralarken, zıddı taaddüt olan vahdaniyetin zât, sıfat ve fiillerde (vahdaniyet bi'zzât ve's-

¹⁵ Geniş bilgi için bk. İbn Sina, *en-Necât fi'l-mantık ve'l-ilâhiyyât*, yy., ts., s. 128-136.

¹⁶ İbn Sina, Ebu Ali Hüseyin b. Abdullah b. Hasan b. Ali, *er-Risaletü'l-arşîyye*, s. 16, 17, nşr. İbrahim Hilal, Kahire, 1980.

¹⁷ Nureddin Ahmed b. Mahmud b. Ebûbekir es-Sabûnî, *el-Bidâye fi usûli'd-din*, nşr. Bekir Topaloğlu, Dimaşk: Matbaatü Muhammed Hâşim el-Ketbî, 1399/1979, s. 21-23.

¹⁸ Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm eş-Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fi ilmi'l-kelam*, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2004, s. 56.

sıfât ve'l-efâl) söz konusu olduğunu belirtir. Buna göre zâтта birliğin manası zâtının cüzlerden mürekkep olmamasıdır. Sıfatlarda birlik, iki kudret sıfatına sahiplik gibi aynı cinsten iki sıfatı veya daha fazlasını barındırmamak ve sahip olduğu sıfatların benzerinin bir başkasında görülmemesi demektir. Fiillerde birlik ise kendi fiili dışında gerçek anlamıyla hiç bir failin fiilinin bulunmamasıdır.¹⁹

Rubûbiyet tevhidi genelde İbn Teymiye (ö. 728/1328) ile anılan, öne çıkan bir tevhit türüdür. İbn Teymiye, ulûhiyet tevhidini kişinin ibadet, muhabbet, istiâze, korku ve ümit Allah'a şirk koşmaması, onun tek ma'bûd ve tek mahbûb olduğunu benimsemek şeklinde tanımlar.²⁰ Rubûbiyet tevhidi ise verme-alma, fayda-zarar, yükselme-alçalma gibi konularda tek müdebbir ve hakim gücün Allah olduğunu kabul etmektir. İbn Teymiye'ye göre kim ki bunların birinde temel gücün Allah'tan başkası olduğuna inanırsa şirk koşmuş olur.²¹

Mütakellimlerin vahdaniyete dair geliştirdikleri delillendirme türlerinden biri de *burhan-ı temânû* ve *burhan-ı tevârüd* şeklinde isimlendirilen aklî argümanlardır. Naklî dayanağı Enbiya Sûresinin 22. ayetine dayanan burhan-ı temânû, evrenin yaratılması ve yönetilmesinde, Allah'tan başka yani birden fazla ilahın mevcudiyeti halinde evrenin meydana gelemeyeceğini, gelse dahi fesada uğrayacağını ifade etmektedir.²² Ebu Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933), ilahların ittifak etme imkanını ileri sürerek delilin kesinlik taşımadığını iddia etmiş, Ebu'l-Muîn en-Nesefî de (ö. 508/1115) batıl olan bir delilin butlanını Allah'ın bilmeden Kur'an'da zikretmesi, düpedüz Allah'a cehil nispet edilmesi demek olacağından, Cübbâî de dâhil bu görüşe kâil olanları tekfir etmiştir.²³ Benzer bir başka hadise, Teftazânî'nin (ö. 792/1390) Cübbâî'yle paralel fikirleri dillendirmesi sonucunda, çağdaşı Abdullatif el-Kirmânî tarafından tekfir edilmesinde yaşanmıştır.²⁴ Nitekim

¹⁹ İbrahim b. Muhammed b. Ahmed el-Bâcûrî, *Metnü'l-Bâcûrî ani't-tevhîd*, Raşid Efendi Kütüphanesi, Kayseri, nr. 27017/33, vr. 131b.

²⁰ Ahmed b. Teymiye, *İbn Teymiye Külliyyâtı-İlah Olarak Allah'ın Birleşmesi*, çev. İ. Hakkı Sezer ve dğr., İstanbul: Tevhid Yay., 1997, I, 164, 165.

²¹ İbn Teymiye, *İbn Teymiye Külliyyâtı*, I, 165, 166.

²² Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Tabsiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, nşr. Hüseyin Atay, Ankara: DİB Yay., 2004, I, 112, 113.

²³ Nesefî, *Tabşıra*, I, 115, 116.

²⁴ Kemaleddin Muhammed b. Muhammed (İbn Ebî Şerîf), *el-Musâmera şerhu'l-musâyera fi'l-akâidi'l-münciyye fi'l-âhira*, tah. Kemaleddin Kâri-Izzeddin Ma'meyş, Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 2004, s. 75.

Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XIX, Sayı: 1 (Haziran 2015)

İbn Rüşd'ün (ö. 595/1198) ilahların ittifak ihtimalinden hareketle bu delili savunan Eş'arîlere yönelttiği bazı eleştiriler bulunmaktadır.²⁵ Mütakellimler yapılan bu itirazları dikkate almış, burhan-ı tevârüd delili çerçevesinde ilahların ittifak ihtimalini de bir mesele olarak tartışmışlardır. Şayet birden fazla ilah olsaydı ilahların ittifakı, vukû bulabilecek bir müdahalenin önüne geçme endişesiyle bir mecburiyetten dolayı yapılacaktı. Mecburiyet acziyet göstergesi olacağından, bir ilah için böyle bir mecburiyetin varlığı kesin surette bir eksiklik demektir. Yine ilahların yaratma ve yönetmede, sevk ve idarede ortak hareket etmeleri, birbirleriyle uyum içinde geçinmeleri anlamına gelir ki, bu tarzda hareket etmek ilahın mutlak hâkimiyet, yetkinlik ve istiğnâ nitelikleriyle bağdaşmaz.²⁶

2. Tasavvufî Açıdan Tevhit ve Vahdet-i Vücut

İbn Arabî, görüşleri itibariyle tarihsel süreçte sürekli iki aşırı uç arasında gidip gelen bir isim olmuştur. Öyle ki kimileri tarafından o, "Şeyh-i Ekber" (en büyük şeyh) olarak görülürken, kimileri tarafından "Şeyh-i Ekfer" (en kafir şeyh) şeklinde nitelendirilmiştir. İki kutup arasında böylesine konumlanmaya iten sebepleri, temel olarak onun benimsediği varlık ve birlik anlayışında toplamak mümkündür. İbn Arabî, özellikle *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye* ve *Füsûsu'l-hikem* gibi eserlerde kendi sistematüğünü ayrıntılarıyla anlatmıştır. İbn Arabî'nin vahdet-i vücut kavramsallaştırmasının kendisine aidiyeti şüpheli olsa da sistem itibariyle teorinin kaynağı kendisidir.

Vahdet-i vücut teorisine geçmeden önce fenâ merkezli tevhit açısından *kusûdî*, *vücûdî* ve *şuhûdî* şeklinde yapılan tevhit taksimine teorinin anlaşılması adına değinmek istiyoruz. Tevhîd-i kusûdî (irâdî), sâlikin kast ve iradesini Allah'ın iradesi ve rızasında birlemesidir.²⁷ "O'ndan başka amaç yoktur"²⁸ sözü bu makamın ifadesidir. Tevhîd-i vücûdîde (fenâ-i vücûdî)

²⁵ Bk. İbn Rüşd, *el-Keşfan menâhici'l-edille/Felsefe-Din İlişkileri*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah Yay. , 2004, s. 169-174. Kirmânî, Mısır'a gittiğinde Teftâzânî'nin öğrencisi Alaadin el-Buhârî hocasını savunur ve sonraki süreçte bu tartışmaya İbn Hümam, İbn Kutluboğa ve İbn Ebi Şerif gibi alimler katılır. Şükrü Özen, "Teftazani", *DİA*, İstanbul, 2010, cilt: XXXX, s. 302.

²⁶ Matürîdî, *Kitabu't-tevhîd*, s. 39, 40.

²⁷ İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelam*, Ankara: Ankara Okulu Yay. , sad. Sabri Hizmetli, 2013, s. 347,

²⁸ لا مقصود الا هو

sâlike göre varlık birdir, birliği de sadece Hakk'ın varlığında bilir ve öyle inanır. Bu noktada sâlik, ilme'l-yakîn mertebede "O'ndan başka varlık yoktur"²⁹ diyerek varlıkla Hakk'ı bir bilir, Hakk'ın varlığında fenâ bulur, O'ndan başkasını da itikad veya zan yolu ile ademe mahkûm eder. Tevhîd-i şühûdîde ise sâlik, Allah'tan başkasını görmez, her şeyde O'nu ve O'nun tecellilerini temaşa eder. Ayne'l-yakîn gerçekliğe uygun düşen bu mertebenin ifadesi "O'ndan başka şahit olunan yoktur"³⁰ şeklindedir.³¹ Bunlardan kusûdî ve şühûdî tevhitte Hak ile halk ayrı telakki edilirken, vücûdî de birliktelik esastır.

Birlikteliğin olması öncelikle bir yakınlığı gerektirir. Bu yakınlığı şu şekilde örneklemek mümkün olabilir. Vahdet-i vücut eksenli tevhit algısında insanın bizzat yaşadığı tecrübe ve müşahedenin önemsenmesi, Kur'an'da kelime-i tevhidin ikinci tekil şahıs zamiriyle gelen "Sen'den başka ilah yoktur"³² formunu akla getirir. Nitekim sen zamiriyle Allah ve kul arasında doğrudan bir muhataplık ilişkisi meydana gelir. Bunun dile getirilmesi Rab ile hitap düzleminde bir ilişkiye yani *huzur* makamının koşulları içinde bulunmaya bağlıdır. Bu ifadenin Kur'an'da sadece bir yerde geçmiş olması ve Hz. Yunus'un bunu balığın karnında iken zikretmesi bir müşahede ve huzur makamının gereğine işaret olarak yorumlanabilir. Dolayısıyla ifadenin arka planı, insanın bütünüyle maddi ve dünyevi sebep (esbâb) ve zevklerden (ezvâk) ilişkisini kesmediği sürece, bunun gerçekleşmeyeceğini anlatır.³³

Bu meyanda bir sûfî nazarında, gerek mütekellimlerin gerekse İslam filozoflarının tevhitteki mantıkî-kavramsal temellendirmeleri ne kadar geniş ve derin olursa olsun sûfileri ikna etmediği gibi tatmin de etmemiştir. Sûfîler, tevhidi akla ve dile indirgenen önermeler, bu önermelerin tasdik ve kabulü olarak değil, daha ziyade tecrübe ve hal zaviyesinden değerlendirme eğilimindedirler. Örneğin vahdet-i vücut geleneğinin önde gelen isimlerinden Davud el-Kayserî (ö. 751/1350) tevhîdi, avâm ve

²⁹ لا موجود الا هو

³⁰ لا مشهود الا هو

³¹ Ahmed Fârûkî Serhendî-İmam-ı Rabbânî, *Mektûbât-ı Rabbânî*, çev. Abdulkadir Çiçek, İstanbul: Çile yay. , 1977, I, 132.

³² لا اله الا انت

³³ Fahrüddin er-Razi, *et-Tefsiru'l-kebir*, Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-arabî, 1995, I, 136.
Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XIX, Sayı: 1 (Haziran 2015)

havâsın tevhîdi şeklinde ikiye ayırmış, bunlardan avâmın tevhidini, kelime-i tevhîdin yalnızca dil ile ikrar edilmesi olarak açıklamıştır. İlginçtir ki Kayserî, genellikle mütekellimlerle özdeşleşen istidlâlî (akli) tevhidi, sonuçları itibariyle taklîdî tevhitte farklı görmemekte, onu da tevhîd-i avam kategorisinde değerlendirmektedir. Havâsın tevhidini, mütekellimlerde olduğu gibi zat, sıfat ve fiillerde tevhîd şeklinde tasnif eden Kayserî, tevhîdin müşâhade ve tecrübe boyutuna yaptığı vurguyla onlardan ayrılır. Bu noktada Davud el-Kayserî’de tevhit, sadece bir nazariye değil aynı zamanda bir ameliyedir. Kayserî, havâsın tevhîdinin esas itibariyle Allah’ın zât, sıfat ve fiilde eşsiz ve tek olduğu bilgi ve bilincine dayandığını, ancak bunun da zat, sıfat ve fiilde fani olmakla (fenâ) tamamlanacağını ifade eder. Bu ise insanda var olan zat, sıfat ve fiillerin, ilahî karşılıkları ile yok (ifnâ) edilmesi anlamına gelir. Bu zaviyeden tevhîd-i zât, kevnî zatların bütünüünün tek zât’a bağlanması, tevhîd-i sıfat insani kemal sıfatların ilahî sıfatlara irca edilerek yok edilmesi, tevhîd-i ef’âl ise insan dahil bütün varlıklarda görülen iradî, gayr-ı iradî fiillerin Hakk’ın iradesine ve kudretine dayandırılmasıdır. Tevhîdi ayrı ayrı zat, sıfat ve fiiller bazında bu şekilde gerçekleştirilemeyen zatta, sıfatta ve fiilde Allah’a şirk koşmuş sayılır.³⁴ Bir başka açıdan ifade edilecek olursa, tevhîd-i zâtî “O’ndan başka zât yoktur”,³⁵ tevhîd-i sıfatî “O’ndan başka sıfatlanan yoktur”,³⁶ tevhîd-i ef’âlî de “O’ndan başka fâil yoktur”³⁷ şeklinde formüle etmek mümkündür. Fena merkezli bir tevhit anlayışı öngören tasavvufî yaklaşım, bireysel dini tecrübeyi öne çıkarmakla doğal olarak söylemini sübjektif kaygan bir zemin üzerine tesis etmiştir. Özellikle vahdet-i vücud mesleğini benimseyenlerin

³⁴ Davud el-Kayserî, *Vahdet-i Vücud Felsefesi*, çev. Mehmet Bayraktar, İstanbul: İFAV Yay. , 2012, s. 233, 234. Nitekim aynı görüşe sahip olan Gazzâlî’ye (ö. 505/1111) göre mütekellimlerin imanı, tevhîdi ile avamunki arasında sadece iki temel fark vardır. İlk farklılık yerince akli ve istidlâlî dayanakları olmaması sebebiyle avam, kalbini tevhîdin manasına inanmaya zorlarken mütekellimin zorlamamasında görülür. Mütekellimin imanını avamdan ayıran bir diğer faktör de kelim aliminin, ehl-i bidatın imana ilişen, halel getiren hilelerini izale etmesi, ortadan kaldırmasıdır. Özetle mütekellim, sahip olduğu bilgi birikimi ve akli işletim gücüyle avama üstünlük sağlamasına rağmen, Gazzâlî nezdinde tevhit konusunda avamdan ayrı tutulmamakta, çoğu (kesir) bir olarak görmediği sürece de –ki bu gaye-i kusvâdır- avamın tevhidi olmaktan kurtulamaz. Bk. Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İhyau ulûmi’-d-Din*, Mısır: Dâru’ş-şâb, ts. , XIII, 2487.

³⁵ لا ذات الا هو

³⁶ لا موصوف الا هو

³⁷ لا فاعل الا هو

mutlak birliğe ulaşma iddiaları kimileri tarafından sufinin bireyselliğini ve benliğini inkar etmekle gerçekleşen kendini aşma faaliyeti gibi görülürken, kimileri tarafından da ittihat ve hulûl şeklinde,³⁸ Allah-insan ilişkisindeki sınırları ortadan kaldıran uç bir anlayış olarak yorumlanmıştır.³⁹

Tasavvufta tevhit konusu özellikle vahdet-i vücut öğretisiyle tecrübî boyuta ve bu tecrübenin kazandığı nazarî boyuta vurgu yapmaktadır. Vahdet-i vücutçu gelenekte oluşan tevhit doktrinine göre filozof ve mütekellimlerin tevhit algısı kusurlu ve eksiktir. Vahdet-i vücut geleneğinin önemli temsilcilerinden, Osmanlı dönemi alim-ariflerinden Molla Fenârî (ö. 834/1431), sûfilerin dışında hiç kimsenin mutlak birliği temellendiremediğini ileri sürerek, bu bağlamda mütekellimlerin de felsefeciler gibi başarısız olduğunu belirtir. Öte yandan Fenârî, görüşleriyle gelenek içinde tevhidin bir varlık yorumuna dönüşmesinde önemli katkılarda bulunmuştur.⁴⁰ İbn Arabî, sâliki, doğru inancı kelam ilminin yöntemleriyle araştırmaktan men etmektedir.⁴¹ Çünkü ona göre kelamcılar kelam ilmini kendi takipçileri için değil hasımlarını susturmak, inkârcılara karşı koymak için geliştirmişlerdi.⁴² Bu yüzden İbn Arabî kelamın abartıldığı kadar elzem bir ilim olmadığını, bir doktor gibi “*Bir şehre bir kelamcı yeter*”⁴³ diyerek birden

³⁸ İttihat ve hulûl bağlamında bir çalışma için bk. Hasan Tefvik Marulcu, “İbn Teymiyye’nin Vahdet-i Vücûd, Hulûl ve İttihâd Yaklaşımlarına Kelam Açısından Bir Değerlendirme”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2009, sy. 21, s. 75-86

³⁹ Abdurrahim Güzel, “Kelam ve Tasavvuf Açısından Tevhid”, *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2001, sy.11, s. 196, 197. Makale müellifi sorunun daha ziyade iki disiplinin benimsediği metot farklılığından kaynaklanan bir temeli olduğunu, vahdet-i vücut mesleğine mensup düşünürlerin de aslında kelamla aynı hedefe varmaya çalıştıklarını ancak farklı bir yolla bunu gerçekleştirmek istediklerini ifade etmiştir. Ancak çalışma içinde konunun kelam açısından ontoloji merkezli açmazları, varlık, bilgi, inanç noktasındaki uzantıları üzerinde yeterince durulmamıştır.

⁴⁰ Bk. Mustafa Tahralı, “Fusûsu’l- Hikem, Şerhi ve Vahdet-i Vücûd ile Alâkalı Bazı Meseleler”, (Fusûsu’l-hikem tercüme ve şerhinin takdiminde), haz. Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın, İstanbul: İFAV Yay., 2005, I, 31. Molla Fenari, İbn Arabî’nin bir rubaisinden yola çıkarak vahdet-i vücut mesleğinde temel olan on ilkeyi şerh etmiştir. Risalenin tercemesi için bk. Molla Fenari, “Vahdet-i Vücûda Dair On Kaide-Şeyhü’l-Ekber Muhyiddin İbnü’l-Arabî’ye Ait Bir Rubâî’nin Şerhi”, (trc. Semih Ceyhan), *Tasavvuf-İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2011, sy. 27, ss. 321-327

⁴¹ İbn Arabî, *el-Fütûhâtü’l-mekkiyye*, Mısır: Daru’l-kütübü’l-ilmîyyeti’l-kübrâ, 1329 (h), I, 34.

⁴² İbn Arabî, *el-Fütûhât*, I, 35.

⁴³ İbn Arabî, *el-Fütûhât*, I, 36.

fazlasına ihtiyaç olmadığını vurgulamıştır. Dolayısıyla İbn Arabî açısından kelam esas itibariyle içeriden, kendi iç dinamiklerinden beslenen bir yapı olmaktan öte, önemli oranda dıştan, marûz kaldığı ya da muhatap aldığı hedef kitleden beslenen bir disiplin hüviyetine sahipti. Kelamın tevhit noktasında kapatamadığı boşluğu, vahdet-i vücud anlayışı barındırdığı varlık nazariyesi ile doldurmaya çalışmış, diğer yandan bu temel üzerinden geliştirdiği vahdet fikriyle de bir tevhit doktrinine dönüşmüştü. Varlık ve vahdet fikrinin aynı terkip içinde yer alması doğal olarak varlık temelli bir tevhit tasavvurunun ortaya çıkmasını da kaçınılmaz kılmıştı.

İbn Arabî, Hakk'ın varlığını, eşyanın sahip olduğu yegane hakikat (ayn) olarak görmektedir. Vahdet-i vücud nazariyesinde ilk öne çıkan husus, “varlık”ın zâta eklenen zâid bir sıfat olmamasıdır. İsmail Fennî, bu durumu şöyle özetler: “Vücûdun zât-ı ilahiye için sıfat olması caiz değildir. Çünkü bu, zatın vücûd ile, vücûdun başka bir şeyden meydana gelmiş olmasını gerektirir; o zaman zat vücûd ile muttasıf bir şey olur. Vücûd, mahlûk değildir ve mahlûk için vasıf da olamaz. Çünkü vasıf, mevsûfa tâbidir. Hâlbuki her şey vücûda tâbi olup vücûd hiçbir şeye tâbi değildir.”⁴⁴ Öyleyse Allah'ın varlığı ve âlemin varlığı arasında hakîkî-zillî (gölge) varlık şeklinde yapılacak bir tasnif, zihnî bir ayırım olmanın ötesine geçemez. Daha temelde âlemde görülen varlık aslında vehmî ve hayalîdir. Mümkün, özü itibariyle yoktur; varlık onun için ârızîdir. Varlık sadece Allah için aslıdır.⁴⁵ İbn Arabî, “Eşyanın aynı olduğu halde eşyayı izhâr eden tesbih ederim”⁴⁶ sözü ile eşya ve onu izhâr eden arasında bir ayrılık görmediğini, tersine aralarında bir özdeşlik (aynîyet) bulunduğunu açıkça ifade eder. Bu da göstermektedir ki İbn Arabî'ye göre ontolojik temeli itibariyle varlık birdir ve o da Allah'ın varlığıdır.

⁴⁴ İsmail Fennî Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, haz. Mustafa Kara, İstanbul: İnsan Yayınları, 1991, s. 10.

⁴⁵ Çağfer Karadaş, *İbn Arabî'nin İtikadi Görüşleri*, İstanbul: Beyan Yay., 1997, s. 154.

⁴⁶ { فسبحان من أظهر الأشياء وهو عينها } İbn Arabî, *el-Futûhât*, II, 459. Simnâni, yazdığı bir mektubunda, bu sözü kabul etmesinden ötürü *Füsûsu'l-hikem*'i şerheden Kaşani'yi, çok tehlikeli bu söylemden dönerek nasuh tövbesiyle tövbeye davet eder. Câmîi, Ebu'l-Berekat Nureddin Abdurrahman b. Ahmed b. Muhammed, *Tercüme-i nefehâtî'l-üns*, trc. Mahmud b. Osman Lamii Çelebi, İstanbul: Daru't-Tibaati'l-Amira, 1270/1854, s. 543. İmam-ı Rabbani'nin vahdet-i vücud ve vahdet-i şühud algısı için ayrıca bk. Necdet Tosun, “İmam-ı Rabbânî'ye Göre Vahdet-i Vücûd ve Vahdet-i Şühûd”, *Tasavvuf-İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı)*, 2009, sy. 23/2, ss. 181-192.

Vahdet-i vücudun öngördüğü varlık anlayışında varlık, Hakk'ın ay-nundan başkası değildir. Bir başka ifadeyle Allah, varlığın aynıdır. Bu ne-denle "varlık sahasında O'ndan başka hiçbir şey yoktur."⁴⁷ Sonuç olarak (t)özü Hak olan varlık birdir ve bu töz de Hakk'ın varlığıdır.⁴⁸ Vahdet-i vücudun genel seyrini eşyanın zahirinde görülen varlıktan varlığın aynı hakikatine, varlığın hakikatinden Hak'ın birliğine ve oradan da varlığın birliğine evi-rilen bir fikri süreç olarak özetlemek mümkündür. Dolayısıyla hakikat, tek bir hakikat olup, o da Hakk'ın hakkiyyetidir. Diğer bir ifadeyle aslında eş-yada ve varlıkta hak, tek ve sabit olan bir asıl ve hakikat olmayıp, bunlarda varsayılan hakâik asıl itibariyle Hakk'ın hakikatidir; bir başka ifadeyle Hakk'ın vücûdudur. Hak bir olduğuna göre vücut da bir olup, varlıkta, varlığın birliği (vahdet-i vücut) esastır. Varlık yalnızca Allah'tan ibarettir. İbn Arabî'nin aktardığı ve katıldığı şu rivayet benimsediği varlık anlayı-şını genel anlamda özetlemektedir: "Allah var idi ve O'nunla birlikte bir şey yoktu' –ki hâlâ da öyledir."⁴⁹ Bütün bunlar vahdet-i vücut nazariyesi-nin özellikle Allah-alem-insan ilişkisinde mahiyet, imkan, sınır ve bağlam gibi temel noktalarda büyük problemler taşıdığını göstermektedir.

3. Vahdet-i Vücutçu Tevhit Anlayışı Üzerine Bazı Eleştiriler

Mütekellimlerin tevhit konusunda benimsedikleri yöntemin tenzih odaklı olması, doğal olarak aşkın boyuta yapılan bir vurgunun öne çıkma-sına neden olmaktadır. Bu bağlamda otuz yerde tekrar edilen kullanım formuyla, Kur'an'da en fazla geçen kelime-i tevhit "O'ndan başka ilah yoktur"⁵⁰ cümlesindeki "O" zamiri, mütekellimlerin benimsediği tevhit anlayışındaki aşkınlığı yansıtır. "Hüve" anlam itibariyle üçüncü tekil şahıs zamirini temsil eder. Huzuru, yakınlığı, muhataplık düzeyini gösteren "Sen" zamiriyle kıyaslandığında, gaybı yani hazır bulunmamışlığı, uzakta oluşu, mutlaklık ve kavranamazlığı ifade eder. Hüve, teşbihten uzak, ten-zihe yakın anlamsal içeriğiyle, uluhiyet hakikatini, Esmâ-i Hüsnâ'dan ve hatta İsm-i Azam olarak bilinen Allah isminden bile öteye taşır, Allah'ın

⁴⁷ {فَمَا فِي الوجود شيء سِوَاهُ}

⁴⁸ İbn Arabî, *el-Fütûhât*, II, 516.

⁴⁹ İbn Arabî, *el-Fütûhât*, I, 4. İbn Arabî, rivayetin birinci cümlesini Hz. Peygamberin sözü olarak bir hadis, ikinci bölümünü ise bir eklenti olarak kabul eder. Bu eklentiye hadisin önceki kısmında içkin olan, sûfilerin 'O, şimdi de nasıl idiye öyledir' şeklindeki sözünde ifade edilmek istenen anlamın açılımı olarak değerlendirir. İbn Arabî, *el-Fütûhât*, I, 41.

⁵⁰ لا اله الا هو

zâtı itibariyle mutlak ve münezzehe olduğuna vurgu yapar.⁵¹ Vahdet-i vücütçü tevhit anlayışında da bir aşkınlıktan söz edilebilir, ancak bu aşkınlık Allah-insan ilişkisinin ayrıldığı farklı ontolojik düzlemlerden kaynaklanan dâial bir aşkınlık değil, insanın kendisini yok saymakla eşdeğer bir inkar bilinciyle ulaştığı monist bir aşkınlıktır. Varlıklara ait görülen ontik gerçekliğin Allah'ın varlığının yanında söz konusu olamayacağı, muhdes varlığın mutlak birlik hakikati içinde kendisine yer bulamayacağı, dolayısıyla bu teorinin insanı aşan bir düzlemi içerdiği, kelimadan farklı bir aşkınlık boyutu ile insanı ele aldığı söylenebilir.

İbn Arabî'den önce, özellikle hicri üçüncü asırda Bâyezid-i Bistâmî (ö. 234/848), Muhâsibî (ö. 243/857), Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909), Hallâc-ı Mansûr (ö. 309/922) gibi ilk dönem sûfilerinde vahdet-i vücüt anlayışıyla örtüşen fikirlere rastlanmaktadır.⁵² Ancak söz konusu sûfilerden yansıyan şekliyle vahdet daha ziyade tecrübenin konusudur. İlerleyen süreçte tecrübi bir hal olmaktan uzaklaşarak konu, İbn Arabî ve takipçileri ile başlı başına ilmî ve felsefî bir öğretiye dönüşmüş, sistematik bir düşünce ekolü olma yolunda ilerlemiştir. Artık tecrübeden çok tecrübenin felsefesi öne çıkmaya başlamıştır. Zaman içinde teorinin gelişerek kendine özgü bir metodoloji ve terminolojiyle ilmî ve nazarî derinlik kazanması, teorinin anlaşılması ve yorumlanmasında pek çok zorluklar ortaya çıkarmıştır. Tevhit açısından bakıldığında, vahdet-i vücütçü geleneğin temsilcilerinde, kelime-i tevhidin tasavvufî bir zevk ve hal makamının ifadesi olarak *fenâ*

⁵¹ Elmalılı, bu hakikati şöyle özetlemektedir: “Esmâ-i müştakkanın hepsi hakikat-i hakkın, kühn-i ahadiyetine vüsulden kâsırdır. O'nun zatına nihayet “hüve” denilebilir. Bütün menba-i celal ve izzet, cemi-i cihat-ı kesretten müberra olan ve ancak “hüve” diye ifade olunabilen zat-ı ahaddır. Onun zatı sıfat ile tekemmül etmemiş olmayıp bilakis kemal-i zat, sıfat-ı kemalini istilzam etmiştir. İşte “hüve” o yenbu-ı rahmet-i izzete, o mebd-i alayı ahadiyete isal eder. Bunun için hüve kelimesi bir zamir olduğu halde O'nun zatına delalet eden en büyük ismi gibi olmuştur. Tevhîd denizine dalmış olan ehlullah indinde bu ismin ehemmiyeti pek büyüktür. Buna İsm-i A'zam diyenler de vardır. Maahaza ismi a'zam “Allah” ismi-i şerifidir diyenler daha çoktur. Zira Allah ismi, zat ve bütün sıfat mecmuuna delalet etmek itibariyle daha cemiyetlidir. Hüve ise makam-ı tevhîde a'zamdır. “Hû, yâ hû, ya men la huve illa hû” ta'biri me'sur olan ezkar-ı tevhîdendir.” Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul: Eser Kit., 1970, I, 562. Elmalılı belirtmemiş olsa da alıntının asıl kaynağı için bk. er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir*, I, 136-140; II, 150-152.

⁵² H. Hüseyin Tunçbilek, “Muhyiddin İbn Arabî'de Vahdet-i Vücûd Telakkisi”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 19, 2008, s. 14,

fi'llah kavramı eşliğinde değerlendirildiği görülür. Sonuçta “lâ ilâhe illallah” terkibi içinde nefyin nesnesi olan “ilah” kavramının yerine, onlar “zât, fâil, mevsûf” veya “maksûd, meşhûd, mevcûd” gibi farklı kavramlar ikame ederek bunları ontolojik bir zemin üzerinden temellendirmeye çalışmaktadır. Böyle bir ontolojinin beraberinde getireceği, varlığın birliğine dayalı bir vahdaniyet ve tevhit anlayışı kaçınılmazdır. Bu bakımdan vahdet-i vücut geleneğinde oluşan tevhit nazariyesi, özü itibarıyla bir varlık felsefesidir. Dolayısıyla nazariye açısından varlığın mahiyet ve hakikatini bilmek, varlığın birliğini anlamamanın ön koşulu olarak görülebilir.

Buradan hareketle ilk olarak ontolojik düzlemde bir eleştiri yapıp, ardından konuya ilişkin epistemolojik, teolojik ve eskatolojik düzlemlerde vahdet-i vücutçu tevhit anlayışının ortaya çıkardığı bazı problemleri noktalara temas edilecektir. Ontolojik açıdan bakıldığında vahdet-i vücut teorisi, terimin imlediği anlamda görüldüğü üzere, doğrudan varlığa delalet eden bir teoridir. Varlık, mahiyet ve hakikati açısından problematik felsefi bir konudur. Bu bağlamda fikirlerinde Meşşâî-İşrâkî geleneğinin izlerini, vahdet-i vücutçu eğilimin etkilerini görmenin mümkün olduğu Devvânî'nin (ö. 908/1502),⁵³ vahdet-i vücutçu varlık anlayışına kapı aralayan örnekleme, mütekellimler ve sûfiler arasında yapılacak tevhit eksenli bir mukayeseyi açık kılması bakımından ilginç bir örnektir. Devvânî'nin tek varaklık *Meratibu'l-vücûd* başlıklı risalesinde dile getirdiği örnek üzerinden varlığın ontolojik açmazlarını daha yakından görmek mümkündür. Devvânî söz konusu risalesinde varlığı üç mertebeye ayırmış, Güneşten gelen ışık temsiliyle bu mertebelere açıklık getirmeye çalışmıştır. Devvânî'ye göre ışık veren bir şeyin ışık vermesi üç mertebede cereyan eder. En aşağı mertebede başkası aracılığıyla ortaya çıkan ışık bulunur. Güneşin yeryüzüne yansıyan ışığı (ضوء الشمس على وجه الارض), ki bu ışık, arzın Güneş karşısındaki konumundan kaynaklanan, dünyanın zâtından başka bir ışıktır. Orta mertebede, ışığı zâtından gayrı olan bizzât ışık verici bulunur ki bu Güneşin hacimsel (cismî) özelliğinden (جرم الشمس) kaynaklanan ışık olarak nitelenir. Zâtı gereği Güneş, ışığı iktiza eder; ancak bu ışık özü itibarıyla Güneşin maddesiyle kıyaslandığında farklı bir mahiyete sahiptir. Devvânî, bunun mütekellimlerin kahir ekseriyeti tarafından benimsenen varlık fikri olduğunu ifade eder. En üst varlık mertebesine gelince ışığı

⁵³ Bk. Harun Anay, “Devvânî”, *DİA*, İstanbul, 1994, cilt: IX, s. 258.

Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XIX, Sayı: 1 (Haziran 2015)

zâtının aynı olan bizzat ışık vericidir ki bu da Güneşin ışığıdır (ضوء الشمس). Bu ışık diğerlerinde olduğu gibi zata eklenen zait bir ışıkla aydınlatmayıp, mahza bir ışık olarak bizatihi ışığın kendisi olarak aydınlatır. Devvânî, bu varlık katmanını, en üstün mertebe olarak görürken, basiret ve fikir ehlinin bu varlık görüşünü benimsediğini dile getirir. Mahsûs alana ait bu örneğin ma'kûl ve manevi alana kıyas edilebileceğini ifade eden Devvânî'ye göre, bu varlık mertebeleri içinde en yüksek ve en muhkem mertebe son mertebedir ve bu mertebe Vâcibu'l Vücûdun varlık mertebesini temsil etmektedir.⁵⁴

Devvânî'nin varlığı kategorize ederken verdiği bu örnek, nûranî cisimlere dair bir örnektir. Muhtemeldir ki Devvânî burada, belirli yönleriyle vahdet-i vücûda ve işrâkiliğe kapı aralayan bir eğilim içindedir. Ancak bu örnekte ortaya koyduğu şekliyle, Devvânî'nin iddia ettiği gibi aynı temsili, nûranî olmayan maddî cisimler üzerinde uygulamak her zaman mümkün görünmemektedir. Bu noktada varlığı bir sorunsala dönüştüren bir takım sorular gündeme gelmektedir. Şöyle ki, Güneşin maddî varlığının ortadan kalkması durumunda, Güneşin cirminden gelen, zâtının gayrı olan ışık da ortadan kaybolacaktır. Fakat bu durumda üçüncü mertebede bulunan zâtının aynı olan ışık, Güneş ortadan kalksa dahi hayatiyetini yine devam ettirebilecek midir? Güneşin yokluğu bu noktada ışığın yokluğunu da gerektirmeyecek midir? Dolayısıyla Güneşin yokluğundan sonra geriye kalan her hangi bir ışıktan söz edilebilir mi? Temsili bir başka ifadeyle söylenecek olursa kandil söndüğünde ya da ortadan kaldırıldığı anda kandille gelen ışık, kandilin cirminden kaynaklanan ışık yine varlığını devam ettirebilecek midir? Dolayısıyla İbn Arabî'nin düşünce sisteminde hariçteki şeylerin Allah'ın varlığının aynından ayrılmadığı, mahiyetlerinin de Allah'ın ilminde bulunan a'yân-ı sâbite olarak zâtla özdeş olduğu göz önünde bulundurulduğunda, şeyler hem varlık hem de mahiyet bakımından Hakk'ın aynına dönüşmektedir.⁵⁵

Bu açıdan vahdet-i vücûd geleneğindeki vahdet fikri, esas itibarıyla ışık veren Güneşin maddî, fizikî varlığını ışık için yok saymaktan, inkar etmekten farksız görünmektedir. Vahdet-i vücûd teorisindeki temel sorun,

⁵⁴ Celalüddin ed-Devvânî, *Risaletü merâtibi'l-vücûd*, Tokyo Üniversitesi Şarkiyat Kültür ve Araştırma Enstitüsü, Katalog No: 1127, vr. 10b, <http://ricasdb.ioc.u-tokyo.ac.jp>. (20-11-2013)

⁵⁵ Çağfer Karadaş, *İbn Arabî'nin İtikadi Görüşleri*, s. 169.

eşyanın ve insanın hakikatının ademe mahkum edilip, bir anlamda inkar edilmesidir. Etki ve sonuçları itibariyle daha geniş bir perspektiften bu yaklaşım, Allah'ın kudret sıfatından ahiret hayatının anlamlılığı, oradan Kur'an'da evrene ilişkin bazı ayetlerin hakikatının olup olmadığına kadar bir dizi problemin doğmasına neden olacaktır. Öyle ki varlık sadece sahip olduğu gerçekliği kaybetmeyip aynı zamanda Allah'ın esmasının tecellisi ve tezahürü olma keyfiyetindeki gerçekliği de kaybedecektir. Bu durum, Allah'ın yoktan yarattığı ilk maddenin varlıksal gerçekliğini tartışmalı hale getirmesi yanında, kudret ve halk gibi sıfatların gerçekliklerini de tartışmaya açacaktır. Diğer yandan ontolojik bu belirsizliğin bir uzantısı olarak, gerçekliği olmayan bir varlığa yani insana terettüp eden ahiret/meada dair önermeler ve sonuçlar da doğal olarak anlamsızlık tehlikesiyle karşı karşıya gelecektir.

Ömer en-Neseff'nin (ö. 537/1142) akide risalesinde sofistlere bir reddiye olarak derç edilen ilk madde şöyledir: "*Eşyanın hakikatleri* (hakâik-kendilerine ait değişmeyen gerçeklikler, sürekli-kalıcı özler) sabittir."⁵⁶ Buna göre eşya yani her bir nesne kendisine özgü, değişmez, sabit olan bir gerçekliğe sahiptir ve bu gerçeklik zemini eşyanın sahip olduğu cevheri ve özü temsil etmektedir. Ancak vahdet-i vücut anlayışında varlıklara isnat edilebilecek böylesi ayrı ayrı müstakil bir özden söz etmek mümkün değildir. Yukarıda geçen cümlelerin vahdet-i vücut nazariyesindeki karşılığını şu şekilde ifade edebilirim: "*Eşyanın hakikati* sabittir." Bu hakikat tek bir hakikat olup, Hakk'ın hakikatinden başkası değildir. Dolayısıyla hak olan, tek olan ve sabit olan, aslında eşyanın değil Hakk'ın hakikati, bir başka ifadeyle Hakk'ın vücûdudur. Hak bir olduğuna göre vücut da bir olup, varlıkta, varlığın birliği (vahdet-i vücut) esastır. İbn Arabî'ye göre eşya için mütekellimlerin bahsettikleri gerçeklik(ler)ten söz etmek mümkün değildir. Şayet varlık adına bir gerçeklikten bahsedilecekse, bu, varlığın Mutlak Varlık'la irtibat ve ittisalinden ortaya çıkan gerçekliktir. Bu doğrultuda mütekellimlerin sabit olan "*hakâiku'l-eşya*"sı, İbn A'rabi'de "*hakikatü'l-eşya*"ya veya daha özde Hakk'a şey denecek olursa "*hakikatü'ş-şey*"e dönüşmektedir. Sonuçta hak ve hakikat teke indirgenmekte ve önerme "eşyanın hakikati tektir, sabittir" şeklinde tebarüz etmektedir.

⁵⁶ Muslihuddin Mustafa el-Kesteli, *Hâşiyetü'l-Kesteli alâ şerhi'l-akâid*, İstanbul: İsmet Mat. , 1960, s. 19.

Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XIX, Sayı: 1 (Haziran 2015)

İlerleyen süreçte kelimelerin kitaplarında çokça gündeme gelen, şerh ve haşiyelere konu olan Nesefî'nin bu ifadesi, muhatap kitle-söylem ilişkisi açısından değerlendirildiğinde, en başta sofist filozoflara yönelik bir reddiyedir. Buradan dolayı olarak vahdet-i vücud merkezli gelişen varlık tasavvuruna karşı da ontolojik bir mesaj çıkarsamak mümkündür. Zira sofistler, bilgide rölativitenin esas olduğunu benimseyerek, varlık için sabit, değişmeyen bir özden bahsedilemeyeceğinden genel geçer, sabit bir bilgiden de söz edilemeyeceğini savunmaktaydılar. Benzer türden sonuç ve yargıları, vahdet-i vücud bağlamında da söylemek mümkündür. Dolayısıyla varlık ve bilgi konusunda böyle bir yaklaşımın benimsenmesi, eşyanın ve eşyaya dair bilginin temelsiz ve belirsiz kalmasına sebebiyet vereceğinden İslam kelamı açısından bu kabul edilemez bir durumdur.

Nitekim Gazzâli öncesi kelimelerin kitaplarında Eş'arî atomculuğu olarak şöhret bulan ve cevher-araz ayırımı üzerinden şekillenen madde anlayışı, varlık ve bilgide maddenin nesnel (ontik) gerçekliğini esas almaktadır. Gazzâli sonrası kâleme alınan kelimelerin kitaplarında özellikle *Şerhu'l-makâsîd*⁵⁷ ve *Şerhu'l-mavâkıf*⁵⁸ gibi felsefi kelimelerin geleneğinin başyapıtı sayılan eserlerde, varlık nazariyesi çerçevesinde cevher ve arazın öncelendiği ve derinlemesine tahlil edilmesi, nicel ve nitel özellikleri açısından varlığın içinde bulunduğu fizik dünyanın gerçekliğine ve insanın sahip olduğu özelliklerin mahiyetine ilişkin konulara geniş yer verilmiş olması, vahdet-i vücudta yokluğa mahkûm edilen eşyanın ve insanın gerçekliğinin kelimelerin tarafından ziyadesiyle ciddi bir konu olduğunu ortaya koymaktadır. Sonuç itibarıyla mütekellimlerin varlık teorisi, hâdis-muhdis ilişkisinden hareketle belirlenmiş, bu ayırımın sıhhati de cevher-araz kavramsallaştırması üzerinden temellendirilmiştir. Ancak İbn Arabî, Eş'arî mütekellimlerin cevher-araz ayırımına karşı çıkmış, âlemin bütünüyle arazlardan oluştuğunu, mevcudata ait sabit, değişmez öz şeklinde belirlenebilecek bir cevherden bahsedilemeyeceğini belirtmiştir.⁵⁹

⁵⁷ Geniş bilgi için bk. Sa'düddin et-Teftâzânî, *Şerhu'l-makâsîd*, Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1998, II, 52 vd.

⁵⁸ Geniş bilgi için bk. Seyyid Şerif Ali b. Muhammed el-Cürcanî, *Şerhu'l-mavâkıf*, Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1998, V, 8, vd.

⁵⁹ Muhyiddin b. Arabî, *Füsûsu'l-hikem*, tlk. Ebu'l A'la Afîfî, Beyrut: Dâru'l-kitâbü'l-arabî, Beyrut, ts., s. 125.

Vahdet-i vücut nazariyesinin doğurduğu epistemolojik açmazla gelince, bu meseleyi de yine Neseî akâidinden hareketle açıklamaya çalışalım. Akâidin ilk cümlesinde öne çıkan eşyanın *hakikatlerinin* sabit oluş gerçeğinin ardından gelen söz “*bilginin (veya bilmenin) bu hakikatlere dayalı olarak gerçekleştirilebileceğine*”⁶⁰ dâirdir. Dolayısıyla Neseî akâidi bu giriş cümleleriyle, teolojik bir metin olmasına rağmen, teolojik gerçeklikten hareketle bir ontoloji ve epistemoloji kurmak yerine, ontoloji ve epistemolojiden hareketle kurulacak bir teolojinin habercisidir. Bu yönüyle Neseî'nin akâid metninde dile getirilen nesnel gerçeklik ilkesi, gerek Maturîdî kelamı, gerekse Teftâzânî'nin Neseî akaidine yazdığı şerhin de katkısıyla Eş'arî kelamında oluşan varlık ve bilgi teorilerinin temel dayanak noktası haline gelmiştir. Dolayısıyla mütekellimlere göre doğrulanabilir bir epistemolojiden söz etmek için öncelikle “eşyanın hakikatleri” üzerinden yükselen bir ontoloji gerekmektedir.

Mütekellimlere aykırı olarak İbn Arabî'nin inanç ve düşünce sisteminde dikey bir ilişki göze çarpmaktadır. O, metafizikten ve teolojiden hareketle bir ontoloji ve epistemoloji peşindedir. Bu bağlamda arazlar meselesinde Eş'arî mütekellimleri hatalı bulan ve onları arazların mahiyetini anlamamakla itham eden İbn Arabî, sofistlerin bu konudaki epistemik yaklaşımlarını onlarınkinden daha tutarlı ve isabetli görmektedir. Hatta İbn Arabî'ye göre sofistler, âlemdeki değişkenliğin yanında, bu değişkenliğe kaynaklık eden tek cevheri de bulabilmiş olsalardı, bilgide neredeyse kesinlik derecesini (tahkîk) yakalayacaklardı.⁶¹ Buna bağlı olarak varlığın sabit gerçeklikten yoksunluğu, bilgide de sabit bir gerçekliğin yakalanmasını olanaksız hale getirmektedir. Vahdet-i vücutçu bu yaklaşım, epistemolojik anlamda varlığa dair elde edilen bütün bilgilerin değişken olmasını mümkün kılarak, Kur'an'da özellikle sünnetullah kavramıyla dikkat çekilen, âlemde cari kılınan belirli kanun ve ilkelerin sübutuna aykırı düşmektedir. Diğer yandan mütekellimler, âlemde meydana gelen olaylar ve insan tecrübesine dayalı deneyimlere gerçeklik atfetmekle bilgideki sürekliliği kabul etmişler, bilginin sübutunu ihlal edecek yaklaşımlara set çekmişlerdir.

Ayrıca vahdet-i vücut merkezli varlık nazariyesi, Kur'an'ın varlık öğretisiyle çelişen nitelikler taşımaktadır. Allah, insan ve âlem arasındaki

⁶⁰ Kestelî, *Hâşiyetü'l-Kestelî*, s. 22.

⁶¹ İbn Arabî, *Füsûs*, s. 125, 126.

Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XIX, Sayı: 1 (Haziran 2015)

ontolojik ilişki, Kur'an'da Hâlık-mahlûk, Ma'bûd-âbid, Rab-âlem gibi sınırları net ve kesin ayrımlar üzerine ikame edilmiştir. Kur'an'da öngörülen varlık sistemi, ittihat ve ittisal içeren çağrışımlarıyla vahdet-i vücud teorisinde netliğini ve sınırlarını kaybetmekte, sonuçta ilişkilerde ontolojik bir belirsizlik ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla Allah'ın varlığı ile âlemin varlığı arasında beliren ontolojik ayırimsızlık, ilahi varlık ile beşeri varlık arasındaki ilişkinin doğasını da kökten etkilemekte hatta tümüyle dönüştürmektedir. Hâlbuki varlıklar mahiyet ve keyfiyetleri itibarıyla, Kur'an'da kendilerine ait müstakil gerçekliklere sahip varlıklar olarak kabul edilmektedir. Bu varlık dairesi içinde insan, nefsiyle, duyu, akıl, kalp ve iradesiyle ilahi hitabın muhatabı olarak tanıtılmaktadır. Bu gerçekliğe işaret eden en önemli kavramların başında Kur'an'da kullanılan "hak" kavramı yer almaktadır. Âlemin yaratılışının hak kavramıyla anlatılması,⁶² özellikle semalar ve arzın hakla (gerçeklik) yaratılması yanında, o ikisi arasındaki her şeyin de hakla ve belirlenmiş bir süreyle (ecel-i müsemma) yaratıldığının ifade edilmesi,⁶³ Kur'an'da varlığın özgün, nesnel gerçekliğine ilişkin yer alan en önemli delildir. Bir başka yerde konuyu pekiştirmek adına, bu vurgu hakkın karşıtı olan batıl kavramıyla dile getirilmiş sema, arz ve bu ikisi arasındaki şeylerin batıl (gerçeklik dışı) olarak yaratılmadığı belirtilmiştir.⁶⁴

Son olarak vahdet-i vücud merkezli ontolojinin doğurduğu itikadî ve uhrevî birkaç noktaya, ana konumuz olmadığı ancak kelamî açıdan önem taşıdığı için kısaca dikkat çekmek istiyoruz. Bunları temel olarak insan iradesi ve sorumluluğu ve bu iki alanın öte dünyaya terettüp eden sonuçları bağlamında değerlendirebiliriz. İbn Arabî, kulların fiillerinin olmadığını, bu fiillerin kullara nispet edilemeyeceğini iddia eder. Bu bağlamda o, kulların fiillerini mümkün varlığın tabiatından hareketle temellendirir. Eleştirisinin, özellikle kuldaki fiili düşürdüğü halde kula kudreti nispet eden Eş'arîlere yönelik olduğunu söyleyen İbn Arabî, kulun mümkün varlık olması hasebiyle mümkünden bir fiilin meydana gelmesiyle kudretli sayılabileceğini kabul eder. İbn Arabî'ye göre mümkünün kendi-

⁶² En'am 6/73, Nahl 16/3, Ankebut 29/44, Zümer 39/5, Duhan 44/39, Casiye 45/22.

⁶³ Rum 30/8, Ahkaf 46/3.

⁶⁴ Sa'd 38/27.

sine ait fiili yok, ki kudreti olsun. Dolayısıyla kulun kudreti olduğunu söyleyenlerin dayandıkları sağlam bir kanıttan söz edilemez.⁶⁵ Bu durumda tabii olarak başta insan iradesi, bu iradeye eşlik eden kudretle yapılan fiiller, sorumluluk ve sonuçları açısından tartışmalı hale gelecektir.

Diğer yandan fiilin yokluğu, kudretin yokluğu anlamına gelince, insanın iman-küfür, hidayet-dalalet gibi en temel itikadî durumlarını belirten tercih hakkı ve muhayyerliği de netameli hale gelecektir. Zira vahdet-i vücutçu metafizik yaklaşıma göre Allah'ın isimleri bütüncül olarak varlıkta yansıyan temel gerçekliklerdir. O halde Allah'ın dalalet veren (el-muddill), intikam alan (el-muntekım), zelil eden (el-muzill) vb. menfi içerik taşıyan isimleri, insanda bulunan dalalet, şirk ve küfür gibi olumsuz itikadî hallerin kaynağıymış gibi bir görünüm arz edecektir. İbn Arabî'nin "*Herhangi bir isim hükümsüz kalsa, işlevsiz (muattal) olmuş olur. Halbuki uluhiyette işlevsizlik (ta'til) muhaldir. Bu nedenle isimlerin eserinin olmaması da muhaldir*"⁶⁶ şeklindeki sözü, esas itibarıyla Rab ve kullara ait fiillerin iç içe girdiği ontolojik ayırmsızlığın neden olduğu çıkmazlara açıkça işaret eder.

İbn Arabî'nin Hak ismi üzerinden Nuh kavmi hakkında yaptığı yorumlar bunu delillendirmektedir. İbn Arabî, Hz. Nuh'un müşrik kavmiyle ilgili olarak "*Eğer onlar taptıkları ilahları terk etselerdi, terk ettikleri ölçüde Hak'tan bilgisiz kalacaklardı*"⁶⁷ şeklinde sarfettiği ifade, onların bir bakıma doğru yolda olduğunu söylemek demektir. Diğer yandan bu kavmin Hz. Nuh'un davetine, aslında tebliğde izlediği yanlış metot yüzünden karşı çıktığını söylemesi,⁶⁸ "*Hakkın tapınulan her şeyde bir yönü/yüzü (vech) vardır ki; onu bilen Hakkı bilir, bilmeyen O'nu bilmez*"⁶⁹den hareketle onların buldukları bağlam içinde inanan bir kavim olduğunu söylemeye çalışması kabul edilecek yaklaşımlar değildir. Şirk içindeki bir kavmin yaptıklarının aslında gerçek bir şirk olmadığını, sorunun Hz. Nuh'un izlediği yanlış tebliğ ve davet metodundan kaynaklandığını savunmanın Kur'an açısından tutarlı bir tarafı bulunmamaktadır. Benzer bağlamda İbn Arabî'nin Firavun'un imanını geçerli ve makbul bir iman olarak değerlendirmesi, bu konuda aykırı görüşe sahip olanların nassi bir dayanaklarının olmadığını

⁶⁵ İbn Arabî, *el-Fütûhât*, I, 42.

⁶⁶ İbn Arabî, *el-Fütûhât*, I, 42.

⁶⁷ İbn Arabî, *Füsûs*, s. 72.

⁶⁸ İbn Arabî, *Füsûs*, s. 70.

⁶⁹ İbn Arabî, *Füsûs*, s. 72.

ileri sürmesi,⁷⁰ cehennem ehlinin de sonunda varacakları konumun Hz. İbrahim'in ateşin içinde yaşadığı türden bir nimet olacağını, bu bağlamda azap ve ateşin onlar için acı vermekten çıkıp⁷¹ kendi içinde esenlik ve serinlik taşıyan bir nimete dönüşeceğini söylemesi,⁷² Kur'an'da yakıcı ve elem verici olarak nitelendirilen ateşin ve azabın gerçekliğini göz ardı ederek daha çok psikolojik boyutlarıyla değerlendirmesi, söz konusu teolojik ve eskatolojik sorunların uzantıları olarak değerlendirilebilir.

Sonuç

Tevhit, İslam kelamında, Allah'ın varlığından (isbât-ı vâcib) sonra gündeme gelen en önemli konudur. Vahdaniyet sıfatı üzerinden temellendirilen tevhit, öz ifadesiyle Allah'ın şirikten, insanın şirkten uzak olmak gerekliliği ve zorunluluğunu ifade eder. Allah'ın zâtı, sıfatları ve fiillerinde eşi, benzeri olamayacağı akli ve nakli delillerle açıklayan mütekellimler, tevhidi sayısal düzlemde Allah'ın birliğini ifade eden bir kavram olarak değil, Allah'a şirk koşmak, ortak tanımaktan uzaklığın bir göstergesi olarak ele alıp incelemişlerdir. Dolayısıyla tevhit, adedî (sayısal) ya da lafzî (nominal) birlik olmayıp, bu birliğin esas anlamıyla insanın bilgi ve bilinç dünyasındaki etkin karşılığını ifade eder. Ancak vahdet-i vücud nazariyesinde konu, "fena" özelinde varlığın içkin bir tecrübe meselesine dönüşerek aşkın ile içkin arasında ontolojik bir çıkmaza neden olmuştur. Esas itibarıyla tevhidin temelde Allah'a ve insana bakan yönü olmak üzere ilahi ve beşerî iki boyutu vardır. Mütekellimler bu iki boyutu, ontolojik ve teolojik yansımaları ve sonuçlarını dikkate alarak özenle ayırmalarına rağmen, vahdet-i vücud anlayışını benimseyenlerin bunları teorinin içerdiği zevk ve tecrübenin etkisiyle ayırma hassasiyeti göstermemeleri, beşerî boyutun, daha genel açılımıyla varlıksal boyutun neredeyse tamamen ilahi alan içinde eritilmesine neden olmuştur. Bu da tabii olarak varlıkta kendi-

⁷⁰ İbn Arabî, *Füsûs*, s. 212.

⁷¹ İbn Arabî'nin cehennem ebediliğini kabul etmediği şeklinde bilinen ve yerleşen genel kanı, aslında cehennem ebediliğiyle ilgili olmayıp, azabın acı veren yönü ile ilgilidir. Dolayısıyla İbn Arabî cehennem ebediliğini inkar veya onun belirlenmiş bir zamansallığını iddia etmemektedir. Onun asıl iddiası, cehennemdeki azabın yakıcı ve acı verici özelliğinin bir süreliğine dairdir. İbn Arabî'nin düşüncesi, cehennemde azabın bir süre sonra bir şekilde cehennemlikler için nimet ve rahmete dönüşeceği yönündedir.

⁷² İbn Arabî, *Füsûs*, s. 169, 170.

sine işaret edilebilecek nesnel gerçekliğin ortadan kalkmasına sebep olmuştur. Bunun yanında ontik anlamda nesnel gerçekliğin olmaması, epistemolojik anlamda genel-geçer bilgilerin varlığını da sorunlu hale getirmiştir. Diğer yandan vahdet-i vücutçu varlık ve birlik algısı, itikadi ve uhrevi uzantıları itibariyle de ciddi sorunlar barındırmaktadır. Bunların başında insanın sahip olduğu bireysel, itikadi irade özgürlüğünün kısıtlanması ve bu iradenin sonucu olarak ortaya çıkan sorumlulukların ilahi fiiller içinde değerlendirilerek insanın mükellefiyet duygusunun zayıflatılması gelmektedir. Böylece insan, Aşkın'la bir ve bütün kabul edilmiş olmaktadır. Allah-âlem, Allah-insan arasındaki ontik farkı gözeterek, birbirinden çok farklı iki varlıksal düzlemin sınırlarını ihlal etmeyen, Allah ve varlık arasındaki ilişkiyi bu fark düzleminde işleyen Kur'an ve sistematliğini Kur'an'ın bu varlık öğretisi üzerine inşa eden kelam açısından, vahdet-i vücudun varlık teorisi ve bu teoriden beslenen tevhit anlayışı kabul edilebilirlikten yoksun görünmektedir.

Kaynakça

- Abdulkaki, Muhammed Fuad, *el-Mu'cemu'l-mufehres li elfâzil-Kur'an*, İstanbul: el-Mektebetü'l-İslamiyye, 1982.
- Anay, Harun, "Devvânî", *DİA*, İstanbul 1994, IX, 257-262.
- Bâcûrî, İbrahim b. Muhammed b. Ahmed, *Metnü'l-Bâcûrî ani't-tevhîd*, Raşid Efendi Kütüphanesi, Kayseri, Katalog No: 27017/33, 131b-132a.
- Câmîi, Ebu'l-Berekat Nureddin Abdurrahman b. Ahmed b. Muhammed, *Tercüme-i Nefehâti'l-Üns*, çev. Mahmûd b. Osman Lâmiî Çelebi, İstanbul 1270/1854.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf, *Şerhu'l-mavâkıf*, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1998.
- Cüveynî, Abdülmelik b. Abdullah, *Kitâbü'l-irşâd ilâ kavâti'r'l-edille fi usûli'l-i'tikâd*, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1995.
-, *el-Akâidetü'n-nizâmîyye*, Kahire: Mektebetü'l-külliyâti'l-ezheriyye, 1979.
- Devvânî, Celalüddin, *Risaletü Meratibi'l-vücûd*, Tokyo Üniversitesi Şarkiyat Kültür ve Araştırma Enstitüsü, Katalog No: 1127/fol. 10v-11r1, Source: <http://ricasdb.ioc.u-tokyo.ac.jp>. (20-11-2013)
- Ebu Hanife, *Fikh-ı Ekber* (İmam-ı A'zam'ın Beş Eseri içinde), çev. Mustafa Öz, İstanbul: Kâlem Yayıncılık, 1981.
- Ertuğrul, İsmail Fenni, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, haz. Mustafa Kara, İstanbul: İnsan Yay., 1991.
- Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-Din*, Mısır: Dâru'ş-şâ'b, ts.
- Güzel, Abdurrahim, "Kelam ve Tasavvuf Açısından Tevhid", *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Bahar 11/2001, ss. 193-209.
- İbn Arabî, Muhyiddin, *Füsûsu'l-hikem*, tkl. Ebu'l A'la Afifi, Beyrut: Daru'l-kitabi'l-arabi, ts.
- İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, Mısır: Daru'l-kütübî'l-ilmîyyeti'l-kübrâ, 1329 (h).
- İbn Ebî Şerîf, Kemaleddin Muhammed b. Muhammed, *el-Musâmera şerhu'l-musâyera fi'l*

- akâidi'l-münciyye fi'l âhira*, tah. Kemaleddin Kâri-Izzeddin Ma'meş, Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 2004.
- İbn Rüşd, *el-Keşfan menâhici'l-edille/Felsefe-Din İlişkileri*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Der-gah Yay. , 2004.
- İbn Sina, Ebu Ali Hüseyin b. Abdullah b. Hasan, *en-Necat fi'l-mantık ve'l-ilâhiyyât*, ty. , ts., *er-Risaletü'l-arşıyye*, nşr. İbrahim Hilâl, Kahire, 1980.
- İbn Teymiye, Ahmed, *İbn Teymiye Külliyyâtı-İlah Olarak Allah'ın Birlenmesi*, çev. İ. Hakki Sezer ve dğr. , İstanbul: Tevhid Yay. , 1997.
- İmam-ı A'zam, *Fıkh-ı Ekber-İmam Maturidi, Ebu'l Münteha ve Molla Hüseyin Şerhleri*, çev. Y. Vehbi Yavuz, İstanbul: Bayrak Yayınları, ts.
- İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam*, sad. Sabri Hizmetli, Ankara Okulu Yay., 2013
- Karadaş, Çağfer, *İbn Arabî'nin İtikadi Görüşleri*, İstanbul: Beyan Yayınları, 1997.
- Kayserî, Davud, *Vahdet-i Vücûd Felsefesi*, çev. Mehmet Bayraktar, İstanbul: İFAV Yay., 2012.
- el-Kesteli, Muslihuddîn, *Hâşiyetü'l-Kesteli alâ şerhi'l-akâid*, İstanbul: İsmet Mat. , 1960.
- Kindî, Ebu Yusuf Yakub b. İshak, *Kitâbun fi'l-felsefeti'l-ülâ* (Resâilu'l-Kindî el-Felsefiyye içinde), nşr. Abdulhâdî Ebû Rîde, Kahire 1950(a).
- Marulcu, Hasan Tevfik, "İbn Teymiyye'nin Vahdet-i Vücûd, Hulûl ve İttihâd Yaklaşımlarına Kelam Açısından Bir Değerlendirme", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Der-gisi*, S. 21, 2008/2, ss. 75-86.
- Matürîdî, Ebu Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî, *Kitabu't-tevhîd*, nşr. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, Ankara: İSAM Yayınları, 2003.
- Molla Fenârî, "Vahdet-i Vücûda Dair On Kaide-Şeyhü'l-Ekber Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye Ait Bir Rubâî'nin Şerhi", çev. Semih Ceyhan, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, sy. 27, 2011/1.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed, *Tabsiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, nşr. Hüseyin Atay, I-II, Ankara: DİB Yay., 2004.
- Özen, Şükrü, "Teftazani", *DİA*, cilt: XXXX, ss. 299-308, İstanbul 2010.
- Razî, Fahrüddin, *et-Tefsîru'l-kebîr*, Beyrut: Daru İhyai't-türâsi'l-arabî, 1995.
- Sabûnî, Nureddin Ahmed b. Mahmud b. Ebûbekir, *el-Bidâye fi usûli'd-din*, nşr. Bekir Topaloğlu, Dimaşk: Matbaatü Muhammed Hâşim el-Ketbî, 1399/1979.
- Serhendî, Ahmed Fârûkî-İmam-ı Rabbânî, *Mektûbât-ı Rabbânî*, çev. Abdulkadir Çiçek, İstanbul: Çile Yay. , 1977.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm, *Nihâyetü'l-ikdâm fi ilmi'l-kelam*, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2004.
- Tahrâlî, Mustafa, "Fusûsu'l- Hikem, Şerhi ve Vahdet-i Vücûd ile Alâkalı Bazı Meseleler", (Fusûsu'l-hikem tercüme ve şerhinin takdiminde), haz. Mustafa Tahrâlî-Selçuk Eraydın, İstanbul: İFAV Yay., 2005.
- Teftâzânî, Sa' duddîn, *Şerhu'l-makâsîd*, Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1998.
- Tosun, Necdet "İmam-ı Rabbânî'ye Göre Vahdet-i Vücûd ve Vahdet-i Şuhûd", *Tasavvuf-İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı)*, sy. 23, 2/2009, ss. 181-192.
- Tunçbilek, H. Hüseyin, "Muhyiddin İbn Arabî'de Vahdet-i Vücûd Telakkisi", *Harran Üniver-sitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 19, Ocak-Haziran 2008, ss. 7-23.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul: Eser Kitabevi, 1970.